

נר למועדים

קובץ דברי תורה לימי חג הפסח תשפ"ב

בניסן
נגאלו
ובניסן
עתידין
ליגאל

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

קובץ דברי תורה בעניני פסח לשנת תשפ"ב
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רוזרמן זצוק"ל

- 2 ימי הספירה – הכנה לקבלת התורה
- 3 בענין חרוסת
- מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל
- 4 חילוקים בין מצות סיפור יציאת מצרים לדין והגדת לבנך
- מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל
- 8 בענין חצי שיעור בבל יראה ובאכילת חמץ
- מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
- 12 מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו
- הרה"ג רבי משה הלל הלוי גליזער שליט"א
- 13 המצוה שבסיפור – המחשת החירות
- הרה"ג רבי צבי איינשטטר שליט"א
- 16 בדין בן נכר בקרבן פסח
- הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א
- 18 ביאורים בשיר השירים

אברכי כולל עבודת לוי

- | | | | |
|----|--|----|--|
| 35 | הוציאנו מעבדות לחירות
הרב דוד שווארץ | 23 | בענין סתמא לשמה בשמירת מצת מצוה
הרב אליהו מאיר ליפסקי |
| 37 | הקשר בין קריעת ים סוף לשביעי של פסח
הרב משה פרנסקי | 26 | שעבוד מצרים ולשון הרע
הרב יהושע משה מגילניק |
| 38 | אי אמרינן אף הן היו באותו הנס בעבדים
הרב אורי יוסף שלום הכהן הימעלשטיין | 28 | בענין חמץ ודבר שיש לו מתירין
הרב יוסף יפרח |
| 41 | לחם עוני מורה על יסוד הגאולה
הרב דוד ישרפון | 30 | בגדר דין בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך
הרב יונה יצחק סקלר |
| 43 | בענין אכילת חצי שיעור חמץ
הרב משה חיים קמחי | 33 | מצות ספירת העומר – יציאה מפיתום ורעמסם
הרב מאיר שמחה ברגר |

דברי ברכה מאת מורינו ראש הישיבה שליט"א

שמחתי לשמוע שהישיבה מוציאה לאור קונטרס עם דברי תורה לכבוד חג הפסח תשפ"ב שיופץ בין תלמידי הישיבה. אין קשר של קיימא יותר חזק מקשר של תורה ואין יותר טוב לאדם מלהיות קשור לישיבתו שממנה ינק תורה ויראת שמים. יה"ר שיתקבלו הדברי תורה ברצון על ידי תלמידינו ושהקשר בינינו יתחזק.

בברכת התורה,

אהרן פלדמן

ראש הישיבה



מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל

ימי הספירה – הכנה לקבלת התורה

ונראה שאע"פ שבראש השנה של אותה שנה עדיין לא התחיל הזיכוך של בני ישראל ממ"ט שערי טומאה, מכל מקום ע"י ביטול העבדות היו יכולים כבר להכין את עצמם ליציאת מצרים. ועוד יש להעיר שבסוף המ"ט ימים שבין יציאת מצרים וקבלת התורה ניתוספה עוד הכנה דהיינו שלשת ימי הגבלה, שבהם פירשו מנשותיהם כדי לטהר את עצמם לקראת קבלת התורה. ומכל זה מבואר שהכנה היא הכרחית לקבלת התורה.

ונראה שזהו גם הביאור בדברי המדרש (איכה רבה פרשה ב' סימן י"ג), "'מלכה ושריה בגוים אין תורה' (איכה ב', ט'), אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין וכו', יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'". ונראה שהטעם בזה הוא שהתורה צריכה הכנה בקדושה וטהרה, וכל זה לא שייך בגוים.

רוחניות צריכה הכנה

ג) ובאמת, אין זה בקבלת התורה בלבד, אלא כל דבר רוחני צריך הכנה כדי להשיגו. גם בתפלה מצינו ענין הכנה, שכדי לקבל עול מלכות שמים בקריאת שמע ולבקש את צרכינו בתפלת שמונה עשרה אנו צריכים להכין את עצמנו ע"י פסוקי דזמרה שהם דברי שבח להקב"ה. וכן מצינו במשנה במס' ברכות (ל:), "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים", שהחסידים הראשונים הכירו שיכולים להגיע למדריגות גבוהות בתפלתם אם יכינו עצמם כראוי.

טעמי מצות ספירת העומר

א) כתב בספר החינוך (מצוה ש"ו), "משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה וכו' והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה וכו', וענין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות וכו', ומפני כן כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוונו 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 וכו'". מהחינוך מבואר שיסוד ספירת העומר הוא להראות איך שאנו מצפים לקבלת התורה.

אולם השל"ה הק' (מס' פסחים פרק תורה אור אות קי"ג) מביא מהזוה"ק (חלק ג' פרשת אמור דף צז.) שבני ישראל נטמאו בגלות מצרים והוצרכו לספור שבעה שבועות כמו אשה נדה שסופרת שבעה נקיים כדי להטהר. ודבר זה מיוסד על דברי הזוהר חדש (בריש פרשת יתרו) שבני ישראל במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה, ובמ"ט ימים שבין יציאת מצרים ומתן תורה יצאו ממ"ט שערי טומאה ונכנסו למ"ט שערי טהרה. ולפ"ז יסוד מצות ספירת העומר הוא הכנה לקבלת התורה.

התכרח להכנה בשביל קבלת התורה

ב) ונראה שהכנת בני ישראל לקבלת התורה כבר התחילה לפני יציאת מצרים, שהרי מבואר בראש השנה (דף יא.) שבראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, דהיינו שששה חדשים לפני יציאת מצרים כבר שוחררו מהעבדות.

הסכנה בפגם בהכנת האדם לקבלת התורה (ה) אכן, צריך להזהר מאד שלא יהיה שום פגם בהכנה, שהרי כל פגם קטן בהכנת האדם לתורה יכולה לגרום לתוצאות נוראות בסוף, שהנה מצינו באלישע בן אבויה [הנקרא "אחר"] שאע"פ שהיה גדול בתורה מכל מקום יצא לתרבות רעה, והשורש לזה היה חסרון בחינוכו, וכמו שהביאו התוס' בחגיגה (ט"ו א' ד"ה שובו בנים) בשם הירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א), "אבויה אבי הוה מגדולי ירושלים, וביום שבא למהולי קרא לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד ולר"א ולר' יהושע במקום אחר, מן דאכלין ושתין שרין מטפחין ומרקדים אמרי עד דאלין עסקין בדידהו נעסוק בדידן, ישבו ונתעסקו בדברי תורה, ירדה אש מן השמים והקיפה אותן, אמר לון אבויה אבא גברין מה באתם לשרוף ביתי, אמרו לו ח"ו אלא יושבין היינו וחוזרין דברי תורה מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני לא באש נתנו, אמר הואיל וכך כחה של תורה אם יתקיים הבן הזה לתורה אני מפרישו, ולפי שלא היתה כוונתו לשמים לפיכך לא נתקיימו בו". ומבואר שמאחר שתחילת חינוכו לא היה לשם שמים והכנתו לתורה היתה פגומה לכן בסוף יצא לתרבות רעה.

העולה מכל זה הוא שצריך לנצל את ימי הספירה לצורך הכנה לקבלת התורה. השגת האדם בתורה היא כפי הכנתו, והימים המסוגלים להכנה זו הם ימים אלו שבין פסח לשבועות.

אנו צריכים להשתדל להגיע לאותן המדריגות שבני ישראל הגיעו אליהן בשעת מתן תורה

(ד) יש תועלת נוספת בהכנה ליום קבלת התורה, והוא שחז"ל מלמדים אותנו שהאדם צריך להשתדל להגיע לאותה מדריגה שבני ישראל עמדו עליה בשעת מתן תורה, דאיתא במס' ברכות (גס), "'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' (כי תבוא כז, ט), וכי אותו היום נתנה תורה לישראל, והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". הרי שהתורה צריכה להיות חביבה עלינו עכשיו כמו שהיתה חביבה עלינו בשעת מתן תורה.

עוד אמרו חז"ל במס' ברכות (כב), "'והודעתם לבניך ולבני בניך' וכתוב בתריה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב' (ואתחנן ד, ט-י), מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע". הרי שאנו צריכים ללמוד את התורה מתוך אימה ויראה כמו שהיתה בשעת נתינתה. וכל זה לא שייך בלי הכנה, אבל אם אנו מכינים את עצמנו אנו יכולים להגיע במקצת כפי ערכנו אל אותן המדריגות של קבלת התורה.



בענין חרוסת

וכתב הרמב"ם בפיה"מ שם דלראב"צ דחרוסת הוי מצוה הוא הדין דמברכין עליו על אכילת חרוסת, אבל אין הלכה כראב"צ.

וקשה דביד החזקה (פ"ז מהל' חמץ ומצה הי"א) כתב הרמב"ם וז"ל החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט וכו' ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח עכ"ל. ומשמע מדבריו דאע"ג דהויה מצוה מ"מ לא מברכין עליה. ולכאורה סותר את עצמו בתרתי, חדא דהכא משמע דפסק כראב"צ דהוי מצוה, ואילו בפיה"מ כתב להדיא דאין הלכה כראב"צ, ועוד דאע"ג דפסק

תנן בפסחים (דף קיד.) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה ר"א בן צדוק אומר מצוה.

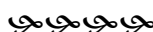
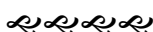
הרי דפליגי ת"ק וראב"צ אי חרוסת הוי מצוה או לא, ובגמ' דף קטז. פרכינן לת"ק, אי לאו מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא (שרף החזרת קשה הוא והרי הוא כארס-רשב"ם) וכו' ראב"צ אומר מצוה, מאי מצוה רבי לוי אמר זכר לתפוח ור' יוחנן אמר זכר לטיט וכו'.

ובע"כ צ"ל דהלל ס"ל אליבא דת"ק דיסוד המצוה הוא להביא חרוסת לשולחן זכר לטיט וזהו כל הענין של חרוסת, ואין שום מצוה באכילתה.

והרמב"ם דפסק כהלל (פ"ח ה"ח מחצץ ומצה) הוכרח ללמוד דטעם החרוסת אליבא דת"ק הוא להביאו אל השולחן זכר לטיט ולא משום קפא, וזהו כוונתו במה שפסק דחרוסת מצוה היא, דהיינו מצוה להביאה אל השולחן, ולעולם פסק כת"ק ולא כראב"צ, ומיושב אמאי לא כתב דמברכים עלה, דאין מצוה כלל לאוכלו אלא להביאה אל השולחן.

כראב"צ דהוי מצוה מ"מ כתב דלא בעי ברכה, ואילו בפיה"מ משמע דס"ל דלראב"צ דהוי מצוה ה"ה דבעי ברכה. (א"ה וע' לח"מ שם, וע' מאירי פסחים דף קיד. ד"ה ראב"צ אומר מצוה.)

ונראה בדעת הרמב"ם דהנה איתא בדף קטו. דהלל היה כורך פסח מצה ומרור היחד ואוכלם. וקשה איך יפרש הלל טעמא דת"ק דאוכלים חרוסת, הרי אין לוומר דהוא משום קפא, דכיון דאכל את המרור ביחד עם הפסח והמצה ליכא חשש של קפא, וא"כ מאיזה טעם אוכלים חרוסת.



מוריננו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

חילוקים בין מצות סיפור יציאת מצרים לדין והגדת לבנך

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז'

הל' א. 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, ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר דוהגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

הל' ב. מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים, ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

א. מצות עשה של תורה לספר בניסים וכו' ואע"פ שאין לו בן

פירוש, דהו"א דקרא דוהגדת לבנך קובע את עיקר המצוה, ובלא בן ליכא מצות סיפור, קמ"ל דכיון דלמדים מקרא דזכור, הרי היא מצוה בפנ"ע, ואפי' בלא בנים מתקיימת מצוה זו.

ב. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים

כוונת הרמב"ם דהא קרא דזכור את היום הזה קאי אכו"ע, שכל אחד מישראל חייב לזכור אותו יום, וע"כ דגם החכמים נכללים במצוה זו, אע"פ שכבר יודעים את כל הסיפור.

למדנו מכאן דמצות סיפור יציאת מצרים הוא לספר את המעשה, אפי' בלא שום חידוש, דהא חכמים גדולים כבר יודעים את כל הסיפור, עם כל פרטיה ודקדוקיה, ומ"מ

מבואר מדברי הרמב"ם דאיכא שני חלקים במצות סיפור יצי"מ, חדא הא דכ' בהל' א', שיש מצוה לספר בנסים ונפלאות, והיינו אפי' אם אין לו בן, ונלמדת מקרא דזכור את היום הזה. ושנית הא דכ' בהל' ב', להודיע לבנים, ונלמדת מקרא דוהגדת לבנך. ואין לוומר דהן שתי מצוות נפרדות לגמרי, דהא בהל' א' הגדיר הרמב"ם את זמן המצוה הראשונה, ע"פ לימוד מקרא דוהגדת לבנך, וע"כ ס"ל דמצות והגדת לבנך נכללת במצות סיפור יצי"מ, אלא דמתחלקת המצוה לשתיים וכנ"ל. ויש לדקדק היטב בלשון הרמב"ם בהלכות אלו, ועי' יתברר חילוקי הדינים שבין שתי מצוות אלו.

זו, ואם קניית הגדה חדשה בכל שנה מסייע לו בזה, כך ראוי לעשות. אמנם באמת ההגדה הטובה ביותר היא מה שמחדש האדם מעצמו, ולא יסמוך על אחרים בזה, ודו"ק.

ג. מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך

לשון הודעה משמע דבר חדש, שלא היה ידוע לשומע מקודם, והמספר מודיע לו דבר זה. וא"כ מבואר מכאן, דמצות והגדת לבנך אינה דומה למצות סיפור הנ"ל, דהתם אפי' חכמים גדולים מחוייבים במצוה זו, דא"צ להודיע דבר חדש, אלא לספר המעשים, ואע"פ שכבר ידועים לו, הרי סו"ס מחוייב הוא להזכירם וכנ"ל. אמנם מצות והגדת לבנך אינה כן, אלא מצוה היא להודיע לבנים דברים חדשים שלא ידעו עדיין, ולכן אם כבר יודע הבן עיקר הסיפור היטב, אינו מקיים את המצוה עד שיודיע לו דברים חדשים שלא ידע עדיין, ולכן צריך להעמיק יותר, כדי ללמדו דברים חדשים כדי לקיים מצות והגדת לבנך.

ד. מצוה להודיע לבנים

יש לדעת דלשון בנים כולל נמי בנות. דהנה יש מפרשים דמצות והגדת לבנך הוא פרט במצות תלמוד תורה (ע' שו"ת התעוררות תשובה ח"ב סי' קכ"ו). ולפ"ז נמצא דמצוה זו שייכת רק בבניו הזכרים, אבל לא בבנותיו, שהרי הן פטורין מת"ת, ואינו מחוייב ללמדם תורה. אמנם טועים כל האומרים כן, דבאמת מצות והגדת לבנך אינה מצוה של לימוד תורה, אלא של הודעת המעשה בלבד, וכלשון הרמב"ם כאן, שמצוה "להודיע" לבנים, [ולא היה צריך לברך על הודעה זו ברכת התורה, אם לא שהוא מזכיר בה פסוקים ג"כ].

תדע, דהא לא ממעטי בנות מתיבת בן, אלא היכא דדרשו חז"ל להדיא למעט את הבת, [כגון במצות ת"ת, דדרשי' (קידושין דף כט:) ולמדתם אותם את בניכם, ולא בנותיכם], אבל בלא"ה תיבת בן כולל בנות ג"כ, וא"כ אין שום חילוק במצות והגדת לבנך בין ההגדה לבנים ובין ההגדה לבנות.

ויש להוכיח דתיבת בן כוללת ג"כ בת מדברי הגמ' בפסחים (דף קט"ז). לענין מצות סיפור יצי"מ, ונפסק ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ג) וז"ל, אין לו בן אשתו שואלתו עכ"ל. והנה מדאשתו שואלתו, ע"כ דמצוה זו שייכת גם בנקיבות, [וע"ע ספה"מ (סוף מ"ע רמ"ח) שכ' הרמב"ם דנשים חייבות במ"ע קנ"ז, דהיינו מצות סיפור יצי"מ], וא"כ אמאי אמרי' שאם אין לו בן אשתו שואלתו, יותר הוה לן למימר, שאם אין לו בן בתו שואלתו, דהא ודאי בתו קודמת לאשתו, דדמיא יותר לבן, דשניהם יוצאי יריכו. אלא מוכח דתיבת בן כולל נמי בת,

מחוייבים במצוה זו. [ודלא כמו שיתבאר במצות והגדת לבנך, ע' להלן]. ומ"מ נראה דבכל שנה מחוייב להתלהב מחדש מן הסיפור, ולעמוד על נקודות חדשות שלא עמד עליהם בשנות שעברו, אע"פ שמצד מציאות הסיפור לא נתחדש לו כלום.

ומנא אמינא לה, מדברי בעל ההגדה כשהביא דין זה, שכ' ואפילו כולנו חכמים כו' מעשה בראב"ע כו'. וצ"ב מאי קמ"ל בעל ההגדה במעשה זה. הרי אין דרך התלמוד לקבוע הלכה, ושוב להביא ראייה ממעשה שהיה, שאיזה תנא או אמורא קיים הלכה זו, והכא שפסק בעל ההגדה שאפילו חכמים צריכים לספר ביציאת מצרים, א"צ להביא ראייה מזקנים אלו. וביותר קשה, דבאמת ליכא ראייה ממעשה זה, דדלמא חכמים אלו עשו לפני משורת הדין. ועוד יש להעיר, מאי נ"מ בהא שבאו תלמידיהם ואמרו להם שהגיע זמן ק"ש, הוה ליה למימר רק שהיו מספרים כל הלילה עד זמן ק"ש של שחרית.

ונראה לפרש דבעל ההגדה אתא לאשמועין גדר מצות סיפור יציאת מצרים, דעיקר צורת הסיפור הוא באופן שהוא מתלהב ומתפעל כ"כ מהסיפור, עד שיכול לעסוק בו הרבה שעות רצופות, והוא אינו מרגיש כלל העברת הזמן. ולהכי הביא בעל ההגדה מעשה זה, דמדהוצרכו תלמידיהם לבוא ולומר להם שהגיע זמן ק"ש של שחרית, מוכח שלא היו מרגישים בעצמם ששעות הלילה כבר חלפו ועברו, והיינו מפני שעסקו במצות סיפור בהתלהבות והתפעלות גדולה, וכנ"ל.

ובאמת זהו משמעות לשון סיפור. דאמירה אפשר להיעשות אפי' ע"י מי שאינו מרגיש שום התענינות בהמעשה שהוא אומר, אבל משמעות לשון סיפור היינו אמירה עם תחושת התלהבות כמה שהוא מספר. והנה בכל שנה ושנה מודפסים כמה פירושים חדשים על הגדה של פסח. וכן היה מעולם, שחוץ מספר החומש, ההגדה של פסח הוא הספר שנכתבו עליו פירושים יתירים יותר מכל שאר ספר אחר. והיינו משום דישראל, אם לאו נביאים הם, בני נביאים הם, וחלים ומרגישים הצורך בפירושים מחודשים בכל שנה, דכיון דצריך להתעניין בהסיפור, ולהתלהב ולהתפעל ממנו, הרי יש צורך ג"כ בפירושים חדשים, כדי שבכל שנה ושנה יהיה בעיניו כדבר חדש, ויתפעל ממנו עוד פעם.

היוצא מדברינו הוא, דאע"פ דמחוייב האדם במצות סיפור אע"פ שלא נתחדש לו כלום במציאות הדברים, שיודע את כל המעשה כולו בכל פרטיה, מ"מ צריך האדם ג"כ לראות דברי ההגדה כפנים חדשות, כדי שיהא יכול להתפעל ממנו מחדש. וראוי להשתמש בכל תחבולה שיכול, כדי להרגיש התפעלות

[אלא דמ"מ מעלה גדולה הוא מצד נפש הבן, שיגיד לו אביו אע"פ שאינו מבין, דשמיעת האוזן פועלת הרבה בנפש הבן, ואכמ"ל].

נמצינו למדים מכאן מתי להתחיל במצות והגדת לבנך. דהנה פשוט דאין הגדה זו מטעם מצות חינוך, אלא מצוה בפנ"ע היא הנלמדת מקרא דוהגדת לבנך. ומהאי טעמא אינה תלויה בזמן שהבן "הגיע לחינוך", כמו שמצינו בשאר מצוות, [ע' סוכה (דף מב.), קטן היודע לנענע כו'], אלא הכל תלוי לפי רוחב דעתו של הבן, דכל שהוא יכול להבין דברים אלו שכ' כאן הרמב"ם, מחוייב האב להגיד לו, ובלא"ה א"א לקיים בו מצות והגדת לבנך.

ואין להקשות, אמאי לא נמנית מצוה זו בתוך שאר מצוות הבן על האב (קידושין דף כט.), כגון למולו לפדותו ללמדו תורה כו', דהיינו טעמא משום דהתם עיקר המצוה מוטלת על הבן, אלא שהטילה התורה חיובו על האב לעשותו לבנו קודם שיתחייב הבן לעשותו לעצמו, אבל היכא דלא עשאו אביו בשבילו, כשיתגדל הבן הוא מחוייב לעשותו בעצמו. [וע"ע בזה בספר מאורות הרמב"ם הל' ת"ת (פ"א ה"א עמ' ו' ד"ה ומקורו של הרמב"ם לחיוב הראשון)].

אמנם מצות והגדת לבנך אינה כן, אלא המצוה היא על האב בלבד, שהוא מחוייב להגיד את הסיפור לבנו, ולהודיעו עניני יציאת מצרים, כמו שנתבאר כאן בדברי הרמב"ם, ואם לא קיים האב מצותו, ליכא שום מצוה על הבן לעשותה לעצמו כשיגדל, דהא כל צורת המצוה היא אופן של מסירת האב אל הבן, ודו"ק.

ז. אומר לו בני

תיבת "בני" נראה מיותרת, דאין זה חלק ממה שהוא מגיד לבנו, ומאי קמ"ל הרמב"ם בזה. ונראה דלמדנו כאן באיזה צורה צריך האב להגיד לבניו את הסיפור, שיתחיל בלשון "בני", והכוונה בזה היא לעורר רגשי הבן, שאין זה סתם דיבור בין שני אנשים, אלא סיפור אב אל בנו, עם כל ההרגשים הכרוכים בזה. וטעמא כדי שירגיש הבן חשיבות הסיפור, שאין זה סיפור דברים בעלמא, אלא מסורת חשובה המסורה מאב לבן.

ח. כולנו היינו עבדים

דקדק כאן הרמב"ם, דצריך להדגיש לבנו, שלא רק משפחתנו הפרטי יצא ממצרים, אלא כולנו, כל ישראל ביחד היינו משועבדים במצרים, וכולנו יצאו ממנו. והוא כדי שירגיש את עצמו כחלק מעם ישראל, שאינו איש בודד העובד את ה',

וכוונת התנא היא, שאם אין לו בן ובת, אשתו שואלתו. ונמצא מבואר כדברינו, דכיון דבלשון התנא בהני מתני' תיבת בן כוללת גם הבת, א"כ גם לענין החיוב של והגדת לבנך שהזכיר התנא בלשון בן (שם), שוה לגמרי הבן והבת.

ה. לפי דעתו של בן אביו מלמדו כו' ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן

הנה במצות סיפור יש שיעור מה שהוא צריך לספר כדי לקיים המצוה, דהיינו עיקר המעשה, מה שהיינו עבדים לפרעה, ושהוציא הקב"ה משם בעצמו כדי שנעבוד אותו, וכל מה שהוא מוסיף על זה אינו אלא משובח, כמו דסיים הרמב"ם בהל' א', וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח עכ"ל.

אמנם מדברי הרמב"ם כאן מבואר דמצות והגדת לבנך אינה כן, דליכא שום שיעור למעלה, אלא הכל תלוי לפי רוחב דעתו של הבן, ואם לבו פתוח כאולם, צריך להוסיף ולהרבות בהסיפור, עד שא"א לו לתפוס יותר, ועד שיעשה כן לא יצא יד"ח. וזהו שכתב, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו כו' עכ"ל, שהכל נכלל בעיקר חיוב המצוה. ולכן לא הוסיף כאן דכל המרבה לספר הרי זה משובח, דלא שייך בזה הענין של "משובח", דכל שיכול להרבות, נכלל בעיקר חיוב המצוה.

ו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו כו'

דברי הרמב"ם צ"ב, דמאי בא לאשמועינן בזה, דכיון דכבר פסק דלפי דעתו של בן אביו מלמדו, א"כ כל אב ישקול במאזני שכלו מה הוא יכול להגיד לכל אחד מבניו, ואם בנו קטן או טיפש, יגיד לו מה שהוא יכול להבין, ומאי קמ"ל הרמב"ם בהך "כיצד". ובשלמא מה שפירש בסמוך, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו כו' עכ"ל, התם צריך ללמדנו מה נכלל במצות הגדה, דא"צ להגיד לו אלא אותם דברים, ויותר מזה אינו נכלל במצות והגדת לבנך, אבל הכא מאי קמ"ל.

אלא מוכח מדברי הרמב"ם, דדברים אלו הם השיעור למטה, דבפחות מזה לא קיים מצות הגדה כלל, ואם אין בנו יכול להבין דברים אלו שכתב כאן, הרי הוא פטור לגמרי ממצות והגדת לבנך בבן זה. ולכן צריכים לדקדק היטב בלשון הרמב"ם כאן, לדעת היסודות ההכרחיים שצריך להגיד לבניו, שאם לא יודיע להם דברים אלו, לא יצא יד"ח במצוה זו, ויתבאר בסמוך.

בלילה הזה. ונמצא ד"מה נשתנה" הוא דבר עקרי ויסודי בנוסח ההגדה, שהרי בלעדו אינו מקיים מצותו כראוי.

יא. פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות

לכאורה תיבת "פדה" נראה מיותרת, דהיה יכול לכתוב ובלילה הזה הוציאנו הקב"ה לחירות וכו', ולמה הוסיף תיבה זו. אלא נתכוון הרמב"ם לפרש, דעיקר ענין ההודעה לבניו הוא, שידעו שע"י היציאה לחירות הפכנו לעם ה', ולא שידעו מציאות החירות בלבד, וצריכים לדקדק שנשריש נקודה זו בלב בנינו, שעיקר מעלת החירות הוא העבדות לה'. והיינו דנקט הרמב"ם לשון פדייה, דמשמעו לקיחת דבר מה לעצמו ע"י נתינת דמים, וכך היה ביציאת מצרים, שכביכול פדה הקב"ה את ישראל להיות שלו, כדי שנעבוד אותו, ודו"ק.

יב. סיכום עיקר מצות והגדת לבנך - שבפחות מזה לא קיים מצותו

היוצא מדברינו הוא דיש שתי נקודות עקריות במצות והגדת לבנך, שאם אין הבן יכול להבינם, א"א לקיים בו מצות זו. א' שכל ישראל היו עבדים במצרים, ב' שבלילה הזה פדה אותנו הקב"ה להיות עמו ועבדיו. ואם אין בכחו של הבן להרגיש את ענין העבדות כדבר ממשי, כמו עבד זה או שפחה זו, י"ל דפטור מלומר לו, וכך אם אינו יכול להבין שעיקר החירות היתה כדי לעבוד את ה', א"א לקיים בו מצוה זו.

יג. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו

גם כאן חלוק מצות והגדת לבנך ממצות סיפור יצ"מ, דהכא מלמדת לנו הרמב"ם שצריכים להגיד לבן דוקא מעשי הנסים שאירעו במצרים, ולא הקורות שקדמו לגלות מצרים, או דברים שזכו להם בני ישראל אחר יציאתם ממצרים. ולכן במצות והגדת לבנך אין מקום להתחיל בגנות שבתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ולכן לא הביא הרמב"ם הך דין עד הל' ד', שעוסק שוב במצות סיפור ולא במצות והגדת לבנך, דהכא אין להגיד לבנו אלא עניני השעבוד, ולא יותר.

ומהאי טעמא הוסיף כאן הרמב"ם שנעשו הנסים ע"י משה רבינו, וכוונתו להדגיש שאינו מספר לבנו אלא נסים אלו שנעשו ע"י מרע"ה במצרים, אבל לא בדברים שקדם ירידתם למצרים, ולא דברים שנעשה אח"כ. ונראה דמקור דברי הרמב"ם הוא מקרא מפורש בריש פרשת בא (שמות י, ב), ולמען תספר באזני בנך וכן בנך, את אשר התעללתי במצרים, ואת אתתי אשר שמתני במ וגו' ע"כ, הרי שהגדיר הכתוב את

אלא חלק מעם הנבחר, שאין שלימות בעבודת ה' אלא ע"י האומה בכללותה. [ומה"ט נחשב הצפיה לביאת המשיח לעיקר הדת, משום דצריך האדם לידע ששלימות עבודת ה' אינו אלא במסגרת העם כולו, שאינו שייך אלא כשכולנו ביחד על אדמתנו, שנהיה רק בביאת המשיח, ואכמ"ל].

ט. היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה

פירוש, דיותר מתפעל האדם ע"י ציור חי שרואה בעיניו, ממה שישמע בלבד, ולכן אומר לבנו שהיינו עבדים כמו שפחה זו או עבד זה, כדי להמחיש לפני הבן את מרירות העבודה, ואת מעלת הפדיון והחירות כשהוציאנו מן העבודה, שיהא אצלו דבר ממשי, ולא סיפור בעלמא. והנה עצה זו בודאי טובה היא, ומעלה גדולה בחינוך הבנים, אבל קשה, למה כתבה הרמב"ם כאן, הרי לכאורה אינו אלא עצה טובה, ואינו מעכב במצות ההגדה, ולכן כאן שבא להגדיר עיקר מצות הגדה, לא היה לו להזכירו.

אלא משמע דהרגשה זו היא ג"כ הכרחי לקיום המצוה, ובמקום דליכא עבדים ושפחות, אם א"א לו לגרום לבניו שירגישו את מרירות השעבוד במדרגה הזו, כמו שירגיש הבן ע"י הציור החי של העבד או השפחה לפניו, הרי בן זה לא הגיע עדיין לידי קיום מצות והגדת לבנך, ורק בבנים גדולים יותר, ששכלם מפותח יותר, ויכולים להבין ולהרגיש מרירות השעבוד אף בלי ציור חי, בהם הוא דיכול לקיים מצות והגדת לבנך.

והנה בזמנינו אין לנו עבדים ושפחות, וא"כ א"א להמחיש את הסיפור כמו שפסק הרמב"ם, [וא"כ יתכן שא"א לקיים מצות והגדת לבנך אלא בבנים גדולים קצת], אבל מ"מ צריך לנקוט בכל טצדקי שאפשר, כדי להמחיש גם לבנינו את מציאות העבודה, ומרירות השעבוד, כדי שירגישו גם נועם הפדיון ומעלת החירות.

י. ובלילה הזה פדה כו'

מבואר מכאן דצריך להדגיש בפני הבן, דיציאת מצרים היה בלילה הזה שאנו עומדים בו, ובלא"ה לא קיים מצות והגדת לבנך. ולפ"ז יש להקשות, דהא נקודה זו ליתא בהגדה שלנו [ושל הרמב"ם], דלא אמרי' בפירוש שהוציאו הקב"ה בלילה הזה.

אבל נראה דמה שאומרים עבדים היינו כו' ויוציאנו כו', הכל מוסב על שאילת הבן הקודמת לו, מה נשתנה הלילה הזה כו', ועי"ז הוא דמקיימים נקודה זו, להדגיש שהיציאה היתה

ב) מצות סיפור היא לספר אף מה שהוא יודע כבר, משא"כ מצות הגדה לבן אינו אלא להודיעו דברים חדשים שלא ידע עדיין.

ג) במצות סיפור איכא שיעור, מה שצריך לספר כדי לקיים המצוה, והמספר יותר הוא בכלל הרי זה משובח. משא"כ במצות הגדה לבן מחויב לספר לבנו כל מה שיכול לתפוס ולהבין בשכלו, ואם לא הודיעו כל מה שיכול להבין, לא יצא יד"ח.

ד) מצות סיפור כוללת גם תוצאות הגאולה, וגם הגנות של מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, אבל מצות הגדה לבנו מצומצמת למה שאירעו לאבותינו במצרים בלבד.

מצות סיפור באזני הבן, לדברים שעשה הקב"ה לפרעה במצרים, ודר"ק.

י. סיכום החילוקים שבין מצות סיפור לבין מצות והגדת לבן

כבר הוכחנו בתחילת דברינו, דיש שני חלקים במצוה זו של סיפור יציאת מצרים, חדא מצות סיפור הנלמדת מקרא דזכור את היום הזה, וחדא מצות הגדה לבנו הנלמדת מקרא דוהגדת לבנך, ומ"מ שניהם נכללים במצוה אחת כוללת של סיפור יציאת מצרים. ומדברי הרמב"ם מוכח דיש כמה חילוקים בין שני חלקי המצוה, ונחזור עליהם בקיצור.

א) מצות סיפור שייכת אף בלא בן, ואפי' בינו לבין לעצמו צריך האדם לקיים מצות סיפור, משא"כ מצות והגדת לבנך, א"א לקיים בלא בנים או בנות.



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

בענין חצי שיעור בבל יראה ובאכילת חמץ

והנה המהר"ם חלאווה (בפסחים מד): כתב שרק חצי שיעור ממש אסור מה"ת, אבל פחות מחצי שיעור [כגון שלישי או רביעי] מותר ע"ש. [ועי' באבני נזר (או"ח סי' שע"ו אות ה' בהג"ה) שכתב סברא זאת מדעתו ליישב את דברי הרמב"ם (שנביא להלן באות ז') שמביא פסוק מיוחד לחצי שיעור באכילת חמץ, וביאר האבני נזר דאיצטריך קרא לפחות מחצי, וע"ש מה שכתב בענין זה.] ולפי זה שפיר יש נפקא מינה בין בית שמאי ובית הלל בחמץ שהוא יותר מחצי זית ופחות מחצי כותבת, שלבית הלל אסור ולבית שמאי מותר, אך כמעט כל הפוסקים חלקו עליו.

שיטת החכם צבי שחצי שיעור אסור רק באיסורי אכילה

ב) ונראה ליישב ע"פ דברי החכם צבי (סי' פ"א) שכתב דמאחר דילפינן איסור חצי שיעור מדכתיב "כל חלב" (כדאי' ביומא דף עד.) ממילא אין איסור חצי שיעור אלא באיסורים הדומים לאיסור חלב דהיינו איסורי אכילה (וע"ע בפנ"י לקמן ד' ב' ד"ה מ"ט דב"ש, ובדג"מ על המג"א בסי' תמ"ב ס"ק י' מש"כ בזה). ולפי זה יוצא

תמיחת האחרונים על המשנה מחדין של חצי שיעור

א) איתא במס' ביצה דף ב. - בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת, ובית הלל אומרים זה וזה בכזית עכ"ל. הרי שנחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי השיעור של כל יראה ובל ימצא לענין חמץ, שב"ש סוברים ששיעורו בככותבת וב"ה סוברים ששיעורו בכזית.

והקשו ע"ז האחרונים (צל"ח בד"ה בית שמאי אומרים שאור, פני יהושע לקמן דף ז': בד"ה מ"ט דב"ש, שאגת אריה סי' פ"א) דאיזה נפקא מינה יש בפלוגתייהו, והלא ממה נפשך אסור מן התורה מדין חצי שיעור, דבשלמא לשיטת הרמב"ם (בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג) שסובר שאם עובר כל יראה ע"י מעשה לוקין יש לומר שיש נפקא מינה לענין מלקות, שלבית שמאי לוקה על כל יראה רק בשיעור כותבת ולבית הלל לוקה אפילו בשיעור כזית, אבל לפי שיטת התוס' (בפסחים כט: ד"ה רב אשי) שאין לוקין על לאו דבל יראה דהו"ל לאו הניתק לעשה לא שייך לתרץ כן.

ד) אולם יעוין במגן אברהם (או"ח סימן תמ"ב ס"ק י') שכ' וז"ל אבל דעת הרבה פוסקים וכו' ואפי' פחות מכזית חייב לבער עכ"ל. ומוכח דס"ל שאיסור חצי שיעור נהג בכל יראה ודלא כהשאגת אריה. ולפי דבריו הדרא קושיין לזכותה, דאיזה נפקא מינה יש בין בית שמאי ובית הלל בשיעורא דבל יראה.

ויעוין במנחת חינוך (מצוה ח' אות א', ומצוה י"א אות ב') שתירץ ע"פ שיטת התוס' (שבועות כב: ד"ה אהיתרא, כג: ד"ה דמוקי) והרמב"ם (הל' שבועות פ"ה ה"ז) ששבועה חלה על מה שאסור רק מדין חצי שיעור, וממילא שפיר איכא נפקא מינה בין שיעור שלם וחצי שיעור לענין בל יראה, שאם נשבע אדם שלא יקנה חמץ בפסח ועבר על שבועתו וקנה חמץ, אם נשבע על שיעור שלם אין השבועה חלה שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני, אבל אם נשבע על חצי שיעור חלה השבועה ויתחייב משום שבועת ביטוי.

אך קשה, שהרי רש"י ותוס' (בד"ה שאור בכזית) כתבו כאן שמחלוקת זו היא אחת מן המקומות שבית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא, וכן מבואר להדיא במס' עדיות (בריש פרק ד'), ואי נימא שהנפקא מינה היא לענין שבועה נמצא שבית שמאי לחומרא, שלבית שמאי שבועה על חמץ חלה עד כותבת ולבית הלל אינה חלה אלא עד כזית.

חקירה אם חצי שיעור הוא איסור חדש או לא

ה) ונראה לומר ביישוב קושית האחרונים בהקדם מה שיש לחקור בדין חצי שיעור, אם האיסור של חצי שיעור הוא אותו האיסור של שיעור שלם אלא שנתחדש לענין מלקות שאינו לוקה אלא בשיעור שלם, או דנימא אותו האיסור של שיעור שלם אלא איסור חדש מחמת הסברא של חזי לאיצטרופי. וביתר ביאור, שיש לחקור אם הסברא של חזי לאיצטרופי היא סימן דעל כרחק שם האיסור שייך אפילו על פחות מכשיעור דאל"כ לא היה מצטרף לשיעור שלם, וממילא האיסור של פחות מכשיעור הוא אותו האיסור של שיעור שלם, או דנימא שהסברא של חזי לאיצטרופי היא סיבה, כלומר שאע"פ שאינו עובר על האיסור אלא בשיעור שלם מכל מקום מאחר ששייך שיצטרף החצי שיעור עם עוד חצי שיעור לשיעור שלם אמרה התורה שאסור לאכול אפילו פחות מכשיעור, ולפ"ז האיסור של חצי שיעור הוא איסור חדש.

ונראה לומר שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והר"ן, דמבואר במס' שבועות (י"ט:) שחכמים סוברים שמי שנשבע שלא יאכל ועבר על שבועתו ואכל אינו חייב קרבן שבועה אא"כ אכל כזית, שהרי סתם אכילה היא בכזית ולא אסר על עצמו פחות

שאינן איסור חצי שיעור בכל יראה, ושפיר יש נפקא מינה בין בית שמאי ובית הלל.

אלא שהמגיה על המשנה למלך (בהל' שבת פ"ח ה"א, והוא ר' יעקב כולי בעל "ליקוט מעם לועז") תמה על החכם צבי מדברי רש"י במס' שבת (דף עד. ד"ה וכו') דאיתא שם בגמ' "וכי מותר לאפות פחות מכשיעור", וכתב רש"י וז"ל נהי דחויב חטאת ליכא, איסורא מיהא איכא, דקיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה בפרק בתרא דיומא עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שיש איסור חצי שיעור אפילו באיסורים שאינם איסורי אכילה.

ועוד יש להקשות על החכם צבי מדברי הרמב"ם בהל' גניבה (פ"א ה"ב) שכתב וז"ל אסור לגנוב כל שהוא דין תורה עכ"ל, וכתב המגיד משנה וז"ל ודין שוה פחות מפרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורין עכ"ל. הרי דס"ל ששייך איסור חצי שיעור אפילו בשאר איסורים.

שיטת השאג"א שאיסור חצי שיעור שייך רק אי חזי לאיצטרופי למפרע

ג) אמנם יעוין בשאגת אריה (סי' פ"א) שביאר באופן אחר למה אין איסור חצי שיעור בכל יראה, דהנה איתא במס' יומא (עד.) שהטעם שחצי שיעור אסור מן התורה [לרבי יוחנן דקיימא לן כוותיה] הוא משום "דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל". והשאג"א ביאר שהסברא של חזי לאיצטרופי שייך רק באופן שעל ידי הצירוף יתחיל מעשה האיסור למפרע וכגון באיסורי אכילה שאם אכל חצי זית ובתוך כדי אכילת פרס אכל עוד חצי זית הרי עבר למפרע על האיסור, מאחר שמעשה האיסור של אכילת כזית כבר התחיל באכילת החצי זית הראשון, אולם בכל יראה אינו כן, שאם יש לו עכשיו חצי זית חמץ ולאחר זמן מקבל עוד חצי זית לא יתחיל מעשה האיסור מזמן קבלת החצי זית הראשון, ורק מכאן ולהבא יעבור על בל יראה, ולא שייך בכה"ג לצרף את החצי זית של עכשיו עם החצי זית שהיה לו קודם לכן, שהרי האיסור הוא שהיית כזית חמץ בביתו וזה מתחיל רק עכשיו, ומאחר שלא שייך הסברא של חזי לאיצטרופי לא שייך האיסור של חצי שיעור עכ"ד.

והנה לדברי השאג"א לא תיקשי מדברי רש"י הנ"ל, שהרי באיסורי שבת שפיר שייך הסברא של חזי לאיצטרופי, שהרי אם קצר כחצי גרוגרת וחזר וקצר כחצי גרוגרת הרי הם מצטרפים ונמצא שהחילול שבת התחיל כבר מהקצירה הראשונה.

שיטת התוס' והרמב"ם ששבועה חלה על איסור חצי שיעור

נאמן להעיד עליו, אבל אם הוא חשוד להשהות חצי שיעור בלבד עדיין נאמן על שיעור שלם, שהרי חצי שיעור אינו אותו האיסור של שיעור שלם ולא נחשב חשוד לאותו דבר. והשתא אתי שפיר שב"ש לקולא, שאם הוא חשוד להשהות חמץ שהוא יותר מכזית ופחות מככותבת, לב"ש זהו עדיין חצי שיעור ואינו חשוד לעבור על כל יראה, אבל לבית הלל הוא יותר מכשיעור וחשוד הוא לעבור על כל יראה.

[ויש נפקא מינה כע"ז במי שחילל את השבת בפחות מכשיעור, דהנה קי"ל שמי שהוא מומר לחלל שבת בפרהסיא הוא כעובד עבודה זרה ושחיטתו פסולה (חולין ה., יו"ד סי' ב' סעיף ה'), אבל אם הוא מומר לחלל שבת בפחות מכשיעור אם נאמר שפחות מכשיעור הוא איסור חדש נמצא שלא עבר על חילול שבת אלא על איסור חדש של חצי שיעור ולא יהא דינו כעובד עבודה זרה. ומצינו סברא דומה לזה בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות כ"ג) שכ' וז"ל ושמעתי מאלופי ומיודעי הגאון ר' חיים מוולאזין (כוונתו להגר"ח מבריסק שמתחילה היה ר"מ בוולאזין) דלהכי איצטריך קרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך, דמשום לאו דלא תאכילום לא הוי אלא איסור בעלמא כשאר איסורים, משא"כ משום לא תעשה כל מלאכה הוי איסור דשבת דחמיר כדאיתא ביבמות ו' שאני לאוי דשבת דחמירי ופירש"י דקי"ל מחלל שבת כעובד ע"ז עכ"ל.]

וכן יש נפקא מינה לענין חמץ שעבר עליו הפסח, דהנה קי"ל (באו"ח סי' תמ"ח סעיף ג') כרבי שמעון שחמץ שעבר עליו הפסח מותר מה"ת אלא שחמץ של ישראל אסור מדרבנן משום קנס הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא כדאיתא בפסחים (כ"ט). ויל"ע מה הדין בחצי שיעור שעבר עליו הפסח אם הוא אסור משום הקנס או לא. ויעוין בצל"ח בסוגיין דנקט בפשיטות שלר"ש חצי שיעור חמץ שעבר עליו הפסח מותר [ובזה יישב את הקושיא הנ"ל, ע"ש]. אמנם נראה שזה תלוי בהנ"ל, שאם חצי שיעור הוא איסור חדש ממילא לא שייך בו אותו הקנס שהרי לא עבר על כל יראה, אבל אם הוא אותו האיסור אז גם בחצי שיעור שייך הקנס. ולכן לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם שחצי שיעור הוא איסור חדש ממילא יש נפקא מינה בין בית שמאי ובית הלל, שהרי רק שיעור שלם אסור משום חמץ שעבר עליו הפסח, ולכן לבית שמאי אפילו יותר מכזית חמץ שעבר עליו הפסח יהיה מותר [אם הוא פחות מככותבת], אבל לבית הלל רק פחות מכזית יהיה מותר, ושפיר נחשב מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל.

ונראה שיש עוד נפקא מינה לשיטת רבי יהודה דס"ל (פסחים כ"א.) שאין ביעור חמץ אלא שריפה, שאם נאמר שחצי שיעור

מכזית. וכתב הרמב"ם בהל' שבועות (פ"ד ה"א) וז"ל מי שנשבע שלא יאכל היום כלום ואכל פחות מכזית פטור, שאין אכילה פחותה מכזית, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבלות וטרפות וכיוצא בהן עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שאיסור חצי שיעור שייך אפילו בשבועה, ולכן אע"פ שבשבועה עצמה לא אסר עליו אלא כזית מכל מקום לא גרע משאר איסורים שבתורה שאסור לו לאכול גם פחות מכשיעור. אבל הר"ן בחידושו (שבועות כב. ד"ה לענין פסק הלכה) חולק על הרמב"ם שהרי איסור שבועה הוא איסור שהאדם אסור על עצמו, ומאחר שלא נתכוון לאסור בשבועתו אלא כזית ממילא פחות מכזית מותר לגמרי.

אמנם הר"ן על הרי"ף בשבועות (ט. מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב פפא) חזר בו ממה שכתב בחידושו, וכתב ליישב את דעת הרמב"ם וז"ל מדאמרין בפרק יום הכיפורים (יומא עד.) חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה וריש לקיש אמר מותר, רבי יוחנן אמר אסור דכיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, אלמא חצי שיעור אפילו באיסורי תורה לא מיתסר אלא משום דחזי לאיצטרופי, ובשבועות נמי אע"פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם, הני מילי למלקות ולקרבת, אבל כיון דחזי לאיצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"ן שהביאור בשיטת הרמב"ם הוא שאע"פ שאיסור השבועה הוא רק על כזית מ"מ יש איסור על פחות מכזית מאחר דחזי לאיצטרופי. ומוכח שלדעת הרמב"ם סברת חזי לאיצטרופי אינה בגדר סימן לומר שגם פחות מכשיעור אסור מחמת אותו האיסור של שיעור שלם, שהרי בשבועה לא שייך לומר כן מאחר שלא אסר על עצמו אלא כזית, אלא על כרחק צ"ל שסברת חזי לאיצטרופי היא סיבה לומר שאע"פ שהאיסור עצמו הוא רק על שיעור שלם מכל מקום יש איסור חדש על פחות מכזית.

יישוב קושיית האחרונים על פי הסברא שחצי שיעור הוא איסור חדש

(ו) ונראה שלפי שיטת הרמב"ם שחצי שיעור הוא איסור חדש יש ליישב את קושיית האחרונים הנ"ל, שיש לומר ששיעור שלם חלוק ביסוד דינו מחצי שיעור, שהרי על שיעור שלם הוא עובר על הלאו של כל יראה, אבל על חצי שיעור אינו עובר על כל יראה, אלא רק על איסור חדש דחצי שיעור, ויש כמה נ"מ בדבר.

חדא, דקי"ל שהחשוד לדבר אחד אינו נאמן לאותו דבר אבל נאמן הוא לאיסורים אחרים (כדאי' ברמ"א ביו"ד סי' קכ"ז סוף סעיף א'), ולכן אם הוא חשוד להשהות חמץ בביתו בפסח שוב אינו

וצריך ביאור במה נחלקו הראשונים הנ"ל אם חצי שיעור נחשב מושבע ועומד מהר סיני.

ונראה שנחלקו בחקירה הנ"ל, שהרשב"א סובר שחצי שיעור אסור מחמת אותו האיסור של שיעור שלם, וממילא גם איסור חצי שיעור נחשב מושבע ועומד מהר סיני ואין שבועה חלה עליו. אבל הרמב"ם והתוס' סוברים שחצי שיעור הוא איסור חדש מחמת הסברא של חזי לאיצטרופי, וממילא הוא רק איסורא בעלמא ולא חשיב מושבע ועומד מהר סיני.

אכילת חצי שיעור סמוך לסוף היום

(ט) והנה לעיל (באות ז') הבאנו שהרמב"ם מביא פסוק מיוחד לאסור חצי שיעור באכילת חמץ, והק' הכסף משנה דלמה לי קרא, והלא חצי שיעור אסור בכל איסורין שבתורה, וביארנו שהרמב"ם סובר שבעלמא חצי שיעור הוא איסור חדש, אבל באכילת חמץ חידשה התורה שאין זה רק איסור חדש אלא שהוא אסור מחמת הלאו של אכילת חמץ.

אמנם הצ"ח (פסחים מד. ד"ה ועוד נלע"ד לתרץ) והחתם סופר (שו"ת חת"ס ח"ו סי' ס"ה) תירצו את קושיית הכסף משנה באופן אחר שבלי פסוק מיוחד הייתי אומר שאינו אסור אלא מדין חצי שיעור דעלמא שהוא משום דחזי לאיצטרופי, וממילא האוכל חצי זית חמץ סמוך לסוף היום ביום האחרון של פסח לא יעבור על איסורא דחצי שיעור מאחר שלא נשאר זמן לאכול עוד חצי זית להצטרף עם החצי זית הראשון שאכל, אבל השתא שיש פסוק מיוחד לאסור חצי שיעור באכילת חמץ ואין זה רק מחמת הסברא של חזי לאיצטרופי גם סמוך לסוף היום אסור לאכול חצי שיעור חמץ.

ונראה שמבואר מדבריהם כמו שכתבנו שהפסוק בא לאסור חצי שיעור דחמץ מחמת אותו האיסור של שיעור שלם ולא כמו חצי שיעור דעלמא שהוא איסור חדש מטעם דחזי לאיצטרופי, ומטעם זה כתבו שבלי פסוק מיוחד הייתי אומר ששייך איסורא דחצי שיעור רק במקום דשייך הסברא של חזי לאיצטרופי דהיינו קודם סוף היום, ודו"ק. [ויש להוסיף שגם סברת השאג"א שהבאנו לעיל (באות ב') שייכת רק אם נאמר דחזי לאיצטרופי היא סיבה דהיינו שיש איסור חדש של חצי שיעור, ודו"ק.]

חמץ אינו אסור משום כל יראה אלא הוא איסור חדש אז אפילו לרבי יהודה לא יתחייב לבערו ע"י שריפה דוקא מאחר שאינו עובר עליו בכל יראה. וגם בזה בית שמאי לקולא, שאם יש לו חמץ שהוא יותר מכזית ופחות מככותבת לבית שמאי אינו טעון שריפה מאחר שהוא פחות מכשיעור ולבית הלל טעון שריפה.

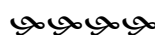
הרמב"ם אזיל לשיטתו שחצי שיעור הוא איסור חדש

(ז) והנה לעיל הוכחנו שהרמב"ם סובר שחצי שיעור הוא איסור חדש. ונראה לומר שהרמב"ם לשיטתו אזיל בזה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"א ה"ז) וז"ל האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר (שמות יג, ג) לא יֵאָכַל חמץ, ואף על פי כן אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. והקשה עליו הכסף משנה וז"ל קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח, הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מה"ת עכ"ל.

ונראה ליישב שהרמב"ם לשיטתו אזיל דבעלמא האיסור של חצי שיעור הוא איסור חדש, וממילא שפיר צריך פסוק גבי חמץ לחדש שהלאו של אכילת חמץ קאי גם על פחות מכשיעור, דאי משום איסורא דחצי שיעור לא היה עובר בלאו דאכילת חמץ כיון שהוא איסור חדש.

שיטת הרמב"ם ששבועה חלה על חצי שיעור היא לשיטתו

(ח) ונראה שהרמב"ם לשיטתו אזיל גם במקום אחר, דהנה התוס' והרשב"א נחלקו אם שבועה חלה על חצי שיעור וכגון אם נשבע שלא לאכול חצי שיעור נבילה (והבאנו מזה קצת לעיל באות ג'), שהתוס' (שבועות כב: ד"ה אהיתרא, כג: ד"ה דמוקי) כתבו ששבועה חלה על חצי שיעור, והרשב"א (בחיודושו בשבועות כב: ד"ה כיון) חולק וסובר שאין שבועה חלה עליו, שמאחר שחצי שיעור אסור מן התורה כבר מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול חצי שיעור. ויעוין ברמב"ם בהל' שבועות (פ"ה ה"ז) שכתב להדיא כדברי התוס' וז"ל שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני עכ"ל. וגם התוס' כתבו שהטעם ששבועה חלה על חצי שיעור הוא משום דלא חשיב מושבע ועומד מהר סיני כיון שאינו אלא איסורא בעלמא.



מורינו המשגיח הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א
לעי"נ מרת אביבה ע"ה בת מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב צוק"ל

מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו

מתוך הגדה של פסח שיצא לאור מחדש "חג האביב"

הקדושים. וכל זה ע"י קיום מצות התורה שהם מכוונים נגד כל כוחות העליונים המשפיעים על הבריאה כולה, וזה בחינת 'אלהים' שהוא בעל הכוחות כולם, עכ"ד.

ולפי"ז מובן הלשון 'קרבנו' המקום לעבודתו, שבשעה שנתן לנו את התורה העלה אותנו משפל המדרגה של אדם למדרגה נשגבה יותר מן המלאכים, וקירבנו למעלת 'אלהים' להיות שותפים עמו כביכול בקיום מעשה בראשית ע"י קיום התורה והמצות. ואע"פ שאברהם אבינו הכיר את בוראו מעצמו, הרי הציץ עליו בעל הבירה והקרים אותו למדרגה נשגבה, להיות בעל בריתו, וליחשב כביכול שותף במעשה בראשית ע"י עבודתו.

והנה יש שתי בחינות באברהם, בחינה אחת מצד הכלל שאברהם היה אב לכלל ישראל, ובחינה שנייה מצד אברהם עצמו. ולכן כתיב ואקח את אביכם את אברהם, שהיתה כריתת ברית עם אברהם וזרעו, אמנם עיקר כריתת הברית והשיתוף היתה עם כלל כנסת ישראל, דהיינו כל עם ישראל ביחד, ולכן כתיב תחילה 'את אביכם' כלומר אברהם אבינו בבחינת 'אב' של כלל ישראל, ושוב הזכיר 'את אברהם' ר"ל מצד מעלתו בבחינת היחיד.

והנה אי אפשר לנו להתעלות ולהשיג מדרגה עליונה להיות ראויים למדרגת 'אלהים' ובעלי ברית כביכול עם הרבש"ע בלי להזדכך מזוהמא של עבודה זרה וכוחות הטומאה, זיכוך אחר זיכוך (ע"י בשבת קמו.).

ולפי"ז יש לפרש ענין מתחיל בגנות, שאברהם נולד למשפחה שפל המדרגה, ממשפחה של עובדי עבודה זרה לכמה דורות, כדכתיב בעבר הנהר ישבו אבותינו מעולם וגו' ויעבדו אלהים אחרים, ועל ידי שהכיר את בוראו והבדיל את עצמו מהנהגתם, נתעלה ונזדכך יותר מאילו היה בא ממשפחה של צדיקים עובדי השי"ת, שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד:).

וכן יש לפרש וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק, שאילו נתגדל יצחק אבינו בביתו של אברהם אבינו לבד בלי הנסיון מהשפעת הסביבה של ישמעאל, לא היה מתעלה כ"כ, אבל עכשיו שנתגדל בסביבתו של ישמעאל, התחזק יותר ושמר את עצמו מהשפעתו הרעה, ועי"ז נתעלה ונתקדש בקדושה עליונה. וכן אצל יעקב אבינו כתיב ואתן ליצחק את יעקב ואת

הנה נחלקו רב ושמואל בפסחים (קטז). בדין מתחיל בגנות ומסיים בשבח, דשמואל ס"ל דגנות היינו עבדים היינו, ורב ס"ל מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו.

ויל"ע בזה, דבשלמא לשמואל מובן שמתחיל בגנות שעבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' משם, משום דהיינו עיקר יציאת מצרים, שיצאנו מעבדות לחירות, אבל לרב מה ענין של מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, שמדבר בתרח אבי אברהם, לסיפור יציאת מצרים.

ועוד יש לדקדק בפסוקים ביהושע שמביא בעל ההגדה כאן, למה סיפר להם יהושע כל זה, שהרבה את זרעו של אברהם, וגם מה שנולדו ליצחק את יעקב ועשיו, ומה שנתן לעשיו את הר שעיר, ומה ענינה לסוף הפסוק שיעקב ובניו ירדו מצרימה. ועוד יש לדקדק בפסוקים שם, שכתוב "ואקח את אביכם את אברהם", למה לא כתוב "ואקח את אברהם אביכם".

עוד יש לדקדק בלשון 'קרבנו' המקום לעבודתו, שבודאי אנחנו מתקרבים להקב"ה ע"י העבודה, אבל לכאורה אין הקירוב להעבודה עצמה, וא"כ למה נקט האי לישנא דקרבנו המקום לעבודתו. ועוד יש להעיר הלא אברהם הכיר את בוראו מעצמו ועזב את העבודה זרה מעצמו, ולמה היה צריך 'קירוב' לעבודת הבורא.

ונראה לפרש, דהנה בקבלת התורה היתה כריתת ברית (שמות כד, ד-ה), ואי אפשר לכרות ברית עם מי שאינו דומה לו במדרגתו כלל, כמו שאי אפשר להאדם להיות בעל ברית עם הבהמה, וכן המלך אינו בעל ברית עם ההדיוט, אלא ע"כ באותו הזמן שבחר בנו להיות לו לעם סגולה מכל העמים ונתן לנו את התורה, העלנו משפל המדרגה של אדם גרידא למדרגה נשגבה להיות כביכול בעלי ברית עם הרבש"ע.

והביאור בזה הוא שתורה ומצוות אינן דומות לעבודה שעבד משרת את אדונו לתועלת האדון, אלא יסודה הוא שהקב"ה מרומם את האדם שבידו לקיים את העולם ע"י לימוד התורה ועבודת המצות, וזה ענין 'צלם אלהים' כמו שביאר בנפש החיים (שער א') שהשליט את האדם להיות מנהיג כל הכוחות כולן על פי תנועות מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו, שעל ידיהן הוא מקיים ונותן כח בכמה כוחות ועולמות עליונים

מעלה ומדרגה רוחני הוא דוקא ע"י התחזקות במצב של נסיון, פעם אחר פעם, זיכוך אחר זיכוך. ובכך נתעלו אבותינו אבות העולם אברהם יצחק ויעקב, ובכך נתעלו כלל ישראל ע"י שעבוד מצרים וכמו שנתבאר.

ולפעמים היסורים והנסיונות שמביא הקב"ה על האדם הם על דרך זו, כדכתיב (דברים ח, ה) "כי כאשר יסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך", שהאדם מזדכך ע"י הנסיונות ומשיג בזה מדרגות נשגבות, ומשל ליהלום שכל מה שהאומן מחתכו מעט כאן ומעט כאן, הרי הוא מעלהו בצורתה ויפיה, ומעלהו בערכה, כך האדם מתרומם ומתעלה ע"י הנסיונות שמביא הקב"ה עליו.

ויש מפרשים שלשון 'נסיון' הוא משורש 'נס' ופירושו להתנוסס ולהתרומם, וז"ל המדרש חכמים (לנדא – בראשית רבה פרשה נ"ה) ענין הנסיון הוא ענין מסופק מאד, כי הכל צפוי לפניו יתעלה וה' בוחן לבות וכליות וכו', כל מחשבותיו וכל כחותיו כספר יגלו לפניו, ומה לנסיון. על כן באו רבותינו בעלי המדרש להודיענו ענין הנסיון על עומק פשוטו ואמתתו, מיוסד על שורש המלה נסיון, מלשון התרוממות, "הרימו נס", "נשוא נס הרים" וכו' עכ"ל. וע"ע במהר"ל בספר דרך חיים (פ"ה מ"ג), ובמדרש שמואל (שם), ובשיחות עבודת לוי (מאמר ל"ה אות ב').

עשיו, שנתגדל יעקב אבינו ביחד עם עשיו הרשע, והיה צריך שמירה יתירה להנצל מהשפעתו הרעה של עשיו. והנה רשעתו וטומאתו של עשיו היתה חזקה כ"כ עד שירש את הר שער שהוא מקום טומאה, ומצא מין את מינו (כמו שכתב בפי' מעשה ניסים), ואפ"ה יעקב הבדיל והקיף את עצמו בקדושה וטהרה שלא יגיע אליו שום שמץ השפעת הטומאה של אחיו.

ועל דרך זו יש לפרש ענין ויעקב ובניו ירדו מצרים, שמצרים הוא מקום טומאה, כמו שכתב רש"י ויקרא (יח, ג) "מגיד שמעשיהם של מצריים ושל כנעניים מקולקלים מכל האומות, ואותו מקום שישב בו ישראל מקולקל מן הכל", ובהיותם גרים במצרים היו צריכים לחגור מתנם להתחזק לשמור על עצמם, ואכן הצליחו להבדיל את עצמם מטומאת מצרים כמו שאמרו רז"ל (מדרש רבה פר' נשא פ' י"ג) דלא שינו את שמם ואת לשונם והיו גדורין מעריות, ועי"ז נתעלו ונתקדשו. וכן בכל הצרות של קושי השעבוד נזדככו יותר ויותר עד שהשיגו מדריגה עליונה והיו ראויים להתקרב לעבודת ה'.

והשתא ניחא מה שהקשינו לעיל מה שייך ענין "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" לענין סיפור יציאת מצרים, מפני שירידתם למצרים היתה להזדכך מהזוהמא ולהשיג מדריגה עליונה להיות ראויים למדרגת 'אלהים', ויסוד השגת



הרה"ג רבי משה הלל הלוי גלייזער שליט"א

המצוה שבסיפור - המחשת החירות

מתוך ספר מעצי הקטף

ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס, למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה. ונאמר לפניו, הללויה-ה'.

וכתב שם הריטב"א (הובא בהגדת מגדל עדר) וז"ל "פי' שכל אדם חייב שיראה עצמו כאלו הוא יצא ממצרים ויש לו לשבח לפאר ולרומם על זה להקב"ה כמו שמסיים לפיכך אנחנו

(א) כתב בספר החינוך (מצוה כא) וז"ל, "מצות סיפור יציאת מצרים, לספר בענין יצי"מ בליל חמשה עשר בניסן, כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הניסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, ח).

מבואר מדברי החינוך שבתוך מצות "והגדת לבנך" נכלל החיוב להודות ולהלל. ונראה שלמד כן מדברי המשנה בפסחים (קטז:): וז"ל, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר, 'והגדת לבנך ביום

לאחר סיפור המעשים להביע הרגשותינו בהלל, בשבח לה' יתברך על הכל. ואחרי כן מוכנים לעשות מצוות היום שמיסדות הרגשות אלו במעשי מצוות.

(ב) בלשון המשנה הנ"ל, יש להבין ההדגשה "בכל דור ודור". לכאורה די בכך אם היה כתוב חייב אדם לראות את עצמו וכו', ממילא היינו יודעים שהחוב הוא בכל דור ודור. ונלע"ד שזה בא להורות שאכן המצוה משתנה בכל דור לפי דורו. כי אף שתמיד אנו אומרים "הוציאנו מעבדות לחירות", לכאורה לא בא בכל תקופה הדבר כן. היו הרבה מלכויות ששעבדו את ישראל לאורך הגלות, ומ"מ לא פסקנו לומר "הוציאנו מעבדות לחירות". כי אמנם לפי האמת יש הבדל גדול בין שיעבוד הגלויות לשעבוד מצרים. שאילו במצרים היו אבותינו עבדים בעצם המציאות ושעבודם לפרעה היה מוחלטת, אבל אחר שגאלנו הקב"ה משם אין אנו עבדים לעולם. כי הגאולה היה ל"חירות עולם", ואין עבודתנו אלא לה' לבדו כמאמר הכתוב (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלה-יכם". הרי עבודתנו להקב"ה מונעת מכל עבודות אחרות לחול עלינו. ומה שלפי עינינו אנו רואים שיעבוד גלויות שהמלכויות מושלות עלינו, אין זה כלל עבודות. כי אנו בני חורין בעצם המציאות אלא שהשעבוד הוא חיצוני שבעונותינו הוטל עלינו.

והכוונה בלשון המשנה "בכל דור ודור" היא, שחובה עלינו להתבונן ולמצוא את חירותנו מתוך כל השעבודים והגלויות שבכל דור. יש דור שהחירות שבו גלוי יותר ויש דור שהוא נסתר. והמצוה היא איפוא בכל דור ובכל מצב, להסיר את המעטה של הגלות שהוא חיצוני בעצם, ולגלות את החירות האמיתי שנתן לנו הקב"ה בהוציאנו ממצרים. ולהלל על זה לשמו הגדול.

(ג) ונלע"ד שמכאן כוונת החוב "להתחיל בגנות ולסיים בשבח" כדאיתא בגמ' פסחים שם, כי כל כמה שהתחלה תהיה בגנות, כך יכול להמחיש ביותר את ההרגשה של הסיום בשבח היינו היותנו בני חורין בעצם. וכי עבודתנו היא רק לה' לבדו.

אולם נראה שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת במשנה זו. שבפרק ז' מהלכות חמץ ומצה הל' ו', כתב שמקור החוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא מפסוק אחר. ולא מהפסוק "והגדת לבנך" כפי המובא במשנה. וז"ל, "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. שנאמר 'ואותנו הוציא משם וגו' (דברים ו, כג),

חייבים להודות ולהלל", עכ"ל. והיינו שהלל וההודאה הוא בכלל החוב של סיפור יצי"מ.

חובת סיפור יצי"מ, מתקיימת דווקא כשהיא באה מתוך הרגשה כאילו הוא עצמו יצא ממצרים מעבדות לחירות. ובהרגשה זו יאמר ההלל והודאה הגדולים ביותר. ומחלקי המצוה של "והגדת לבנך" היא להעביר את ההרגשה הזאת לבנו. כמפורש במשנה, שעל חוב של ההלל והודאה מביאה את הלימוד מהפסוק והגדת לבנך, ומכאן הלשון במשנה "לפיכך" חייבים להודות ולהלל.

איתא שם בגמ' (טזק), "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה. אמר ליה, בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרנן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו", עיי"ש. והנה מבואר מתוך דברי הגמ' שע"י "אודויי ושבוחי" על חירותו יצא ידי חובת השאלה של "מה נשתנה". והרי תוכן השאלות של מה נשתנה שונה לגמרי מאשר הודאות ושבחים על חירותנו. רואים מדברי הגמ' שאינו כן. והדברים תלויים הא בהא.

ונראה לבאר ע"פ מה שבהגדת המלבי"ם ובהגדת האברבנאל כתבו בביאור הד' שאלות. שיש יסוד אחד לכל השאלות, והוא שיש כעין סתירה בהנהגות של הלילה הזה, שמחד גיסא עושים מקצת דברים המורים על ה"עבודות", ומאידך גיסא עושים מקצת דברים המורים על "חירות". לפי זה יש ליישב דברי הגמ'. שהיות וכל תכלית השאלות היא לעורר שהיינו עבדים והוציאנו הקב"ה משם וכתוצאה מכך יש לנו חוב לאודויי ולשבוחי על זה, לכן יצאו ידי השאלות באמירתו על העבד וחירותו. ובנוסף גם פתח ואמר עבדים היינו. הרי בדרך זו בא להמחיש את ההרגשים הראויים שמצווה כל אחד בכל דור לקיים בזה את סיפור יצי"מ.

וז"ל החינוך בענין המצוה "שיזכור הניסים וענינים שאירעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח הא-ל יתברך נקמתנו מהן ואפילו בינו לבין עצמו אם אין שם אחרים חייב להוציא הדברים בפיו כדי שיתעורר לבו בדבר כי בדבור יתעורר הלב", עכ"ל. ומשמע כנ"ל שעיקר הסיפור הוא כדי לעורר הלב להודות ולשבח.

גם מובן בזה מה שמסודר חלק הראשון של הלל בתוך מגיד. לכאורה היה לנו לומר כל ההלל בבת אחת לאחר הסעודה. אבל לפי ביאור זה דמטרת מגיד היא לקיים מצות והגדת, והיא לעורר לב האדם להלל ולשבח השם יתברך ראוי מאוד

היינו לפרעה במצרים בעבודות פרך בחמר ובלבנים ואלו לא הוציאנו עדיין אנו ובנינו היינו עבדים שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים (שמות יג, ג) וכתוב ואתנו הוציא משם וכדתניא בהגדה דפסח בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא עצמו יצא ממצרים וכו' וסתם זכירה בלב כדאיתא בספרא ובספרי ומקרא יתירא דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים (דברים טז, ג) דרשו ז"ל דחיובא נמי להזכיר יציאת מצרים בפה כדי לחזק הלב דרחמנא לבא בעי ורשב"ץ וסמ"ק מנו מתרי"ג מצות זכרון יציאת מצרים בפה בכל יום וענף המצוה העקרית לזכור אותה בלב חרד חלק מצוה", עכ"ל. לפי שיטת החרדים בכל יום חייב לראות עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים.

לפי דברי הרה"ג רבי חיים זצוק"ל מבואר דברי הרמב"ם שם שכתב בהל' ו' כנ"ל הפוסקים שרואים מהם שכל השנה כולה צריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ובהל' ז' כתב וז"ל, "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב בדרך חירות". היינו שכדי להשים זה בלבו תמיד צריך לנהוג כן באותו לילה.

ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה, 'וזכרת כי עבד היית' (דברים ה, טו). כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית". וז"ל בפרק ט' בתוך סדר הגדה, "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל, שנאמר 'ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו' (דברים ו, כב)", עכ"ל. ומשמע לפי"ז דהחיוב בהרגשה זו "כאילו הוא יצא ממצרים" אינו חלק מתוך מצות סיפור יצי"מ אלא שזה מצוה נפרדת, וצ"ע. ויש לעורר עוד שלפי מה שכתב הרמב"ם שמקורו מוזכרת כי עבד היית שכתוב בעשרת הדברות בציווי לשמירת שבת אם כן חיובו הוא כל השנה.

שאלתי זה להרה"ג רבי חיים קניבסקי זצוק"ל והשיב לי אפשר שמספיק פעם אחת בשנה. היינו שכן הוא לדעת הרמב"ם שיש בזה חיוב לכל הזמן להיות יסוד זה קבוע במחשבתו אבל כיון שהוא מוציא כן בשפתיו פעם אחת בשנה בסדר ליל פסח יוצא זה ידי חובתו.

ובספר חרדים באות כ"ד ממצוות התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום כתב וז"ל "לזכור בכל יום בלבבנו כי עבדים



הרה"ג רבי צבי איינשטטר שליט"א

בדין בן נכר בקרבן פסח

מתוך ספר מאור מרדכי עה"ת

ויאמר ה' אל משה ואהרן זאת חקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו (יב. מג). וכל ערל לא יאכל בו (שם מח).

נכר וכדעת הרמב"ם. אלא שסובר רש"י שגם מומר לערלות הוא כמומר לעבודה זרה והוא בכלל בן נכר.

וביאר דבר זה באופנים שונים. הגר"א יפהן זצ"ל בהגהות לריטב"א יבמות (דף ע. הע' 13 אות ג' בסוגריים) כתב דאולי מומר לערלות נקרא בן נכר מפני שהוא נקרא "מפר ברית".

ובקונטרס זכרון מרדכי (שנדפס בסוף ספר מלבושי יו"ט לבעל התוס' יו"ט, בהשמטות אות ח') כתב שרש"י מדבר בשעה שהיו ישראל במצרים, והיה רק מצוה אחת מיוחדת לבני ישראל יותר מז' מצות בני נח והוא המילה, ולכן המומר לערלות הרי הוא כמומר לכל התורה ולכן נקרא בן נכר. [ועי' כלי חמדה (פרשת בא עמ' 180) שהקשה על תירוץ זה שהיה לבני ישראל גם מצות קידוש החדש. ונראה ליישב שקידוש החדש מסורה לבית דין, וליחידים היה להם רק מצוה אחת. ועיין עוד בכלי חמדה שם.]

ובספר הזכרון נר לאחד (פר' בא) כתב הג"ר זאב שפירא דכיון שעל ידי המילה נכנסו ישראל לברית, ממילא מי שלא רצה למול הרי הוא מומר לכל התורה ולכן נקרא בן נכר.

מרש"י פסחים מבואר שאפילו מומר לדבר אחד נקרא בן נכר אבל מרש"י פסחים (כח: ד"ה בן נכר) מבואר שבאמת שיטת רש"י הוא שאפילו מומר לדבר אחד נקרא בן נכר דפסח, ולא כמו שפירשו האחרונים. וזה לשון רש"י: "בן נכר, מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ולא לכל התורה" עכ"ל. הרי שגם המומר לכל שאר עבירות נקרא בן נכר, ולא דוקא מומר לעבודה זרה או מומר לערלות.

ואם כן הדרא קושיא לדוכתה מנא ליה לרש"י לפרש כן ש"בן נכר" דקרא היינו מומר לדבר אחד, שמא היינו מומר לעבודה זרה כמו בן נכר דיחזקאל, וכדמשמע מפשטות הגמ' ביבמות.

וגם עצם דברי רש"י בפסחים צריכים ביאור, דלמה הוצרך רש"י לפרש דלא מיירי הגמ' במומר לכל התורה כולה, דמשמע שיש איזה קושי אם נפרש שהגמ' מיירי במומר לכל התורה כולה, וצריך ביאור מהו.

מחלוקת רש"י ורמב"ם מהו "בן נכר"

בן נכר אסור לאכול מקרבן פסח דכתיב "כל בן נכר לא יאכל בו". ונחלקו רש"י והרמב"ם מהו "בן נכר". הרמב"ם (קרבן פסח ט, ז) פירש ש"בן נכר" היינו מומר לעבודה זרה. [ועיין

מנחת חינוך (מ' י"ג) שנסתפק לפי דעת הרמב"ם אם גם מומר לכל התורה או מומר לחלל שבת בפרהסיא אסור או דוקא מומר לעבודה זרה.]

אבל מדברי רש"י מבואר שחולק על הרמב"ם. שהרי כתיב "וכל ערל לא יאכל בו", ופירש רש"י שעל זה היינו מי שמתו אחיו מחמת מילה ואינו יכול למול מחמת הסכנה, אבל המשומד לערלות אין צריך קרא שהרי הוא נלמד מפסוק "בן נכר לא יאכל בו". ומבואר בדברי רש"י דלאו דוקא מומר לעבודה זרה אלא גם מומר לערלות הוא בכלל "כל בן נכר לא יאכל בו".

קושיות האחרונים על פירוש רש"י

והקשה השאגת אריה (סי' נג, טורי אבן חגיגה ד: , גבורת ארי תענית יז:) על דעת רש"י דבגמ' יבמות (עא.) מבואר שהבן נכר הוא מי שאין לבו לשמים, ומשמע כדברי הרמב"ם דהיינו מי שעובד עבודה זרה.

ועוד הקשה בצדה לדרך (כאן) על דעת רש"י שהרי במכלתא משמע שבן נכר האמור כאן הוא כמו בן נכר דכתיב ביחזקאל "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי (מד, ט)". ורש"י עצמו פירש (יחזקאל שם, סנהדרין פג: ד"ה בן נכר) שהפסוק ביחזקאל מיירי בעובד עבודה זרה. ואם כן היאך פירש רש"י כאן דמיירי במומר לערלות.

דברי האחרונים שרק מומר לערלות נקרא בן נכר ולא מומר לשאר מצות

ובספר ברכת צבי על הטורי אבן (חגיגה שם אות קס"ה) הבאנו מדברי הרבה ספרים שודאי מודה רש"י שמומר לשאר עבירות אינו נקרא בן נכר, ורק מומר לעבודה זרה נקרא בן

ביאור דעת רש"י שמומר לכל התורה אי אפשר להזהירו שלא יאכל מבשר הפסח

ואולי יש לומר שרש"י סובר שהמומר לכל התורה כולה אי אפשר להזהירו שלא יאכל מקרבן פסח, שהרי אינו מציית לשום אחד מן המצוות וגם במצוה זו לא ישמע לנו. ועל כרחך "בן נכר" דקרא מיירי במי שמקיים שאר מצוות אלא שהוא מומר לדבר אחד, ולכן שייך להזהירו שלא יאכל מקרבן פסח.

וכעין זה כתב הכסף משנה לבאר דעת הרמב"ם. שהרי כתב הרמב"ם (קרבן פסח ט, ז) שהמאכיל כזית מן הפסח למומר לעבודה זרה הרי זה עובר בלא תעשה ואינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות. ומבואר מדברי הרמב"ם שהאיסור הוא על המאכיל ולא על המומר עצמו, וצריך ביאור.

וכתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם סובר דלמומר עצמו לא אזהר רחמנא דלא חייש למאי דמזהר קרא, אלא התורה הזהירה את המאכיל שלא יאכיל קרבן פסח לבן נכר. וכיון דלא כתיב בהדיא "לא תאכילום" אין לוקין עליו.

ויש להעיר קצת בדברי הכסף משנה, דלכאורה משכחת לה מומר שהוא עובד עבודה זרה ומכל מקום מקיים הוא שאר מצוות שבתורה. ודלמא למומר כזה אזהר רחמנא שלא יאכל מקרבן פסח.

וצריך לומר שהכסף משנה סובר שמומר העובד עבודה זרה ודאי לא ציית לשום אחד מן המצוות, ואפילו אם מקיים הוא שאר מצוות אין זה משום שהוא מציית לציווי ה' אלא עושה הוא כן מדעת עצמו, ולא שייך כלל להזהירו שלא יאכל מקרבן פסח.

ויש לומר שגם רש"י נתקשה בקושיא זו דהיאך מזהר רחמנא למומר הרי לא ישמע. ולכן פירש רש"י דלא מיירי קרא במומר לכל התורה או במומר לעבודה זרה, אלא מיירי במומר לדבר אחד שמקיים שאר מצוות, ולמומר כזה שפיר שייך להזהירו שלא יאכל מקרבן פסח.

ביאור לפי זה בדברי הרמב"ם בענין מצוות התשובה

וביסוד זה יש לבאר דברי הרמב"ם בענין תשובה. שהרי כתב הרמב"ם ריש הל' תשובה (א, א): "כשיעשה תשובה וישוב

מחטאו חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא שנאמר 'איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו (במדבר ה, ו-ז) זה וידוי דברים" עכ"ל. ודקדק המנחת חינוך (מ' שס"ד) שהרמב"ם סובר שהתשובה עצמה אינה נמנית למצוה, אלא הוידוי הוא המצוה דכשיעשה תשובה חייב להתודות.

והקשה המנחת חינוך דהא יש כמה פסוקים שלכאורה מזהירים על התשובה, ולמה לא מנה הרמב"ם את התשובה עצמה למצוה.

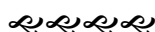
ונראה לבאר שאי אפשר שיהיה מצוה לעשות תשובה. דממה נפשך, אם החוטא מקבל על עצמו לעשות מצוות התורה, הרי צריך הוא לעזוב חטאיו גם בלא מצוה מיוחדת של תשובה. ואם אינו מקבל לעשות מצוות התורה, גם כשיש מצוה מיוחדת לעשות תשובה לא יקיים מצוה זו. לכן לא מנה הרמב"ם מצוה מיוחדת לעשות תשובה.

הרמב"ם והרמב"ן חולכים לשיטתם בענין עיקר התשובה

והרמב"ן בפרשת נצבים (דברים ל, יא) חולק על הרמב"ם וסובר שיש מצוה מיוחדת לעשות תשובה. ולפי דעת הרמב"ן קשה היאך אפשר שיהיה מצוה לעשות תשובה, הרי מי שמקיים את המצוות בלאו הכי צריך לעזוב חטאיו.

ויש לומר שהרמב"ן הולך בזה לשיטתו, דבמקום אחר ביארנו דנראה שדעת הרמב"ן הוא שעיקר התשובה הוא החרטה על העבר. ולכן אתי שפיר שיש מצוה מיוחדת של תשובה, דאף שצריך כל אדם לעזוב חטאיו גם בלא מצוה מיוחדת של תשובה, עתה שיש מצוה מיוחדת לעשות תשובה צריך הוא גם להתחרט על שעשה את העבירה ולא סגי בעזיבת החטא מכאן ולהבא. ולכן לדעת הרמב"ן שפיר אפשר שיהיה מצוה מיוחדת לעשות תשובה.

וגם הרמב"ם הולך בזה לשיטתו, דנראה שדעת הרמב"ם הוא שעיקר מצוות התשובה הוא רק קבלה על העתיד שלא יחטא עוד [ע"י בזה בספר כוכבי אור]. ומי שמקיים את המצוות חייב לעזוב חטאיו גם בלא מצוה מיוחדת של תשובה, ולכן לא מנה הרמב"ם את התשובה למצוה מיוחדת.



הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א לעיני בתי דבורה חנה ע"ה

ביאורים בשיר השירים

לקטו מספריו נחלת שמעון על נ"ך

(א) החיוב ללמוד כל כ"ד כתבי קודש (ב) סיבת שנאת האומות לישראל (ג) עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה

(א) נפת תטפנה שפתותיך כלה (ד, יא). – החיוב ללמוד כל כ"ד כתבי קודש

להיות בקי בכ"ד ספרים. (ואולי הבין דכוונת חז"ל שצריך להיות בקי בכל התורה כולה ואפי' בתורה שבכתב, וצ"ע.)

יש לעיין, תלמיד חכם שאינו בקי בכ"ד ספרים, אם זה מעכב אותו שלא יהיה לו דין תלמיד חכם לענין אותן הלכות המיוחדות לתלמיד חכם - ע' שבת קיד. אמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שמחזירין לו אבידה בטביעות העין זה המקפיד על חלוקו להופכו, ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הציבור זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר ואפי' במסכת כלה, ואמר רבי יוחנן איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים וכו' ע"ש (וע' מהרש"א), וע' חולין מד: איזהו תלמיד חכם זהו הרואה טרפה לעצמו וכו' ע"ש. ומלשון המד"ר בשמות דתלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים אין ראיה דדבר זה מעכב, אבל מלשון המדרש בשיר השירים ואם חיסר אחד מהם אינו כלום משמע דמעכב, וכן נר' מלשון המאירי הנ"ל אם חסר דבר בתלמודו אינו תלמיד חכם, וצ"ע. אולם אין למידים הלכה ממדרש, וכן הפוסקים לא הביאו דברי המדרש להלכה.

עוד יש לעיין דהתוס' ב"ב קיג. כתבו דזמנין האמוראים לא היו בקיאים בפסוקים ומייתו ראיה מב"ק נד :-נח. - שאל רבי חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב וכדברות האחרונות נאמר בהם טוב, אמר לו עד שאתה שואלני למה נאמר בהם טוב שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם

ע' שיר השירים רבה פרשה ד' אות כ"ב נפת תטפנה שפתותיך כלה, ר' הונא ורבי חלפתא קיסרייה בשם ר' שמעון בן לקיש אמרי מה כלה זו מתקשטת בעשרים וארבעה תכשיטין ואם חסרה חיסור דבר אחד מהן אינה כלום כך תלמיד חכם צריך שיהא רגיל בכ"ד ספרים ואם חיסר אחד מהם אינו כלום. וכזה איתא גם בשמות רבה פרשה מ"א עה"פ ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני וגו' (שמות לא, יח), א"ר לוי א"ר שמעון בן לקיש מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטין כך תלמיד חכם צריך להיות זריז בכ"ד ספרים ע"ש,¹ ודרשו כן מדכתוב ככלתו חסר ולא כתיב ככלותו מלא, וכ"ה ברש"י שם.

וכתב היפה קול על מדרש שיר השירים דף קכז: (ממח"ס יפה תואר על המדרש רבה) דאין זה סותר למה שאמרו בברכות כח: מנעו בניכם מן ההגיון והושיבוים בין ברכי תלמידי חכמים ופרש"י מההגיון מן המקרא (וז"ל מההגיון, לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא),² דהיינו מקטנותו יושם בין ברכי תלמידי חכמים להשכיל בתלמוד ולא יאריך זמן במקרא, אבל אח"כ צריך שישכיל בכ"ד ספרים, ומה שאמרו בפ' אלו מציאות (ב"מ לג.) במקרא מדה ואינה מדה היינו במוציא כל ימיו בהכי.

ויש להעיר דהמאירי בפירושו למשלי א, ג כתב מלמד שתלמיד חכם נמשל לכלה, מה כלה מתקשטת בתכשיטיה ואם חסרה אחת מהן אינה כלה, כך תלמיד חכם אם חסר דבר בתלמודו אינו תלמיד חכם ע"כ, ולא כתב כלשון חז"ל שצריך

2. ע' מאירי שפי' דצריך אדם לגדל את בניו לתלמוד תורה ולחנכם מילדותם שלא לפתור פסוק כצורתו בכל דבר שפשוטו מוכיח איזה צד של כפירה והוא שנא' כאן מנעו בניכם מן ההגיון ר"ל מפתרון הפסוק כמו שהוא נקרא. (וכ"כ בסנהדרין צו. מנעו בניכם מן ההגיון, ר"ל מהבנת הרבה מקראות כפשוטן כגון ויראו את אלקי ישראל וכו' - שמות כד, י, וע' תוס' יבמות מט: בשם הר"ח - כמו שבארנו במס' ברכות.)
וכן פירש הערוך ערך הג, מנעו בניכם מן ההגיון פי' מפתרון פסוק כצורתו ע"כ. ור"ל כדאמרין בקדושין מט: המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי, ומפרש הגיון קריאה והגיייה בעלמא (שאינו אלא כמצפצפים ומהגים) בלא שום לב לפירוש תורה שבעל פה (רד"ל בהקדמתו לפרקי דר"א בקונטרס שם האחד אליעזר אות ח').

1. ע' נצ"ב העמק דבר הרחב דבר פ' האזינו לבג דפירש ככוונת המדרש, דכמו אשה שאינה כלה אין לה להתקשט בכ"ד קשטין, ואם נתקשטת תהא חשודה לזונה, ורק רשאה לקפל תכשיטיה ולשאת בחיקה, כך מי שאינו תלמיד חכם אין לו להיות זריז לפרש כ"ד ספרים, ואם יפרש אזי הוא חשוד שסר מן הדרך והוא אפיקורס באשר הטעות מצוי לפרש בדרך לא טוב ונושא דרך אמונה, ואין לו רשות כי אם להיות בקי בכ"ד ספרים אבל לא לפרש, אם לא שהוא תלמיד חכם בקי בתלמוד ובדברי אגדה. וזהו שהזהיר ר"א לתלמידיו מנעו בניכם מן ההגיון ופרש"י שלא יעסקו במקרא יותר מדי (וכדלקמן), ואין הכוונה שלא ילמדו הרבה מקרא, וגם הלא לא נזכר במלת הגיון ביחוד מקרא, דמשמעות הגיון הוא עיון כפרש"י ע"ז יט. יהגה יעיין, אלא ה"פ, מנעו בניכם שלא הגיעו עוד ללמוד התלמוד ועומדים בלימוד מקרא, מן ההגיון, שהוא העיון, שלא יעינו עוד בלמודם שהוא מקרא באשר לא עמדו עוד על עיון התלמוד לכיין אל האמת ע"ש.

אפשר לומר כן, הא אמרו חכמים מה הכלה הזאת מתקשטת בארבעה ועשרים קשוטין [ואם חסר א' ממנה אינה כלום - כך היא הגירסא בספר נחלת אבות שחיבר דון יצחק אברבנאל] כך תלמיד חכם צריך להיות בקי בארבעה ועשרים ספרים ואם חסר אחד ממנו אינו כלום וכן הוא אומר ויתן אל משה ככלתו וגו', ואם לא ילמוד מקרא כלל איך יהיה מקושט בכ"ד ספרים, והמקראות הבלולים בש"ס אחת הנה ואחת הנה לא יועילו למי שלא למד מקרא על הסדר כמבואר לכל מבין עם תלמיד, וקשוט כזה לא תאר ולא הדר לו, כי לפעמים אינו מביא הש"ס מפרשה שלמה כי אם מקרא א', ואם לא ידע ענין הפרשה כולה אי אפשר לעמוד על עומק דברי הש"ס או לפלפל בדבריהם בדרך אמת וכו', א"כ אפוא איך יעלה על הדעת שדעת רבינו תם הוא שאין צריך האדם ללמוד מקרא כסדר והוא נפטר ידי חובתו בלמוד המקראות הבלולות בש"ס.

אמנם האמת יעד לעצמו כי לא עלה על דעת רבינו תם מעולם דבר זה, וגם דעתו הוא שעכ"פ צריך האדם לדעת כל המקרא כולו כמו ששינו משנה שלמה אבות ה, כא הוא היה אומר בן חמש שנים למקרא בן עשר שנים למשנה בן חמשה עשר לתלמוד וכו', שפירושו בהיותו בן חמש שנים מכניסים אותו ללמוד המקרא תורה נביאים וכתובים ומלמדים אותו דקדוק הלשון, בן עשר שנים למשנה מוסיפין ללמוד עמו ששה סדרי משנה שהיא תורה שבעל פה, ולא שְׁמַעְשֶׁר ואילך לא יעסוק עוד במקרא חלילה, כי גם עד זקנה ושיבה אַל יעזבנה, והמקרא שורש למשנה ולתלמוד ולבינה ודעת, והסדר ממנה כפורש מן החיים, כי מליצות התורה וכתבי הקודש הם מים שאין להם סוף, וכמעט כל עניני המשנה והתלמוד חוץ מה שקבלנו בעל פה עד הלכה למשה מסיני הם רק להבין מליצת התורה והנביאים. אולם סברת רבינו תם כך היא, אחר שלמד האדם מקרא כולה על הדרך שאמרנו, וכן המשנה, אין מן החיוב עליו עוד להשליש בהן שנותיו לצאת ידי קריאת מקרא ומשנה אבל יעסוק בתלמוד בבלי הבלול במקראות ומשניות ויוצא בה מצות ושלשתם.

והסיק דע"כ לא כנים הם רבים מאנשי הדור העוזבים מקור מים חיים ואינם שמים לב על המקרא ללמדם כראוי ולפעמים נעלם ממקצתם ספרים שלמים או פרשיות שלמות בספרי הנביאים אשר לא שמעו ולא ראו מעולם ע"ש.

ע' ס' נחלת שמעון על ישעיה ח"ב ס' ג' סעיף כ"ד באריכות

לאו, כלך אצל ר' תנחום בר חנילאי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה וכו', הואיל וסופן להשתבר, וכי סופן להשתבר מאי הוי, אמר רב אשי חס ושלום פסקה טובה מישראל ע"ש. וע' מה שכתב החיד"א בפתח עינים שם על דברי התוס'.

וע' ספר המקרא והמסורה להג"ר ראובן מרגליות ס' א' דלא נסתפקו בגמ' מה היה כתוב בספר תורה אלא מה היה כתוב על לוחות השניות, אם היה כתוב בהם כמו שהיה כתוב בלוחות הראשונות וכמו שכתוב בפרשת יתרו (וכדס"ל להרמב"ן פ' יתרו כ, ח), או שהיה כתוב בהם כמו שכתוב בפרשת ואתחנן (וכדס"ל לרש"י סנהדרין נו:). ע"ש. וכזה כתב הכלי חמדה פ' ואתחנן. (וע' שו"ת הרדב"ז ח"ג ס' תקמ"ט. וע' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי פ' ואתחנן.)

ולפי דבריו מבואר דלמסקנת הגמ' ב"ק מה שכתוב בפ' יתרו היה כתוב בלוחות הראשונות ומה שכתוב בפ' ואתחנן היה כתוב בלוחות האחרונות, וזהו כרש"י בסנהדרין ולא כהרמב"ן בפ' יתרו. ונר' דגם התוס' בב"ב סבירא להו כן בפשיטות בין לרבי חנינא בן עגיל ובין לרבי חייא בר אבא בב"ק, ולכן שפיר הביאו ראייה מהגמ' דזמנין דהאמוראים לא היו בקיאים בפסוקים.

והנה חייב אדם ללמד בנו תורה, ונחלקו הפוסקים אם גם ספרי נ"ך בכלל. ע' קידושין ל. עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה וכו', למדו מקרא אין מלמדו משנה, ואמר רבא מקרא זו תורה, ופרש"י תורה ולא נביאים וכתובים, אבל הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"א הל' ו-ז כתב דגם ספרי נ"ך בכלל זה ע"ש.

וע' ש"ך יו"ד ס' רמ"ה ס"ק ה' תורה שבכתב וכו', משמע כל תנ"ך, וכ"פ הב"ח וכתב דשלא כדין נוהגין העולם שלא ללמד את בניהם תנ"ך וכו' ע"ש, ואני אומר מנהגן של ישראל תורה היא, שהרי כתבו התוס' ספ"ק דקידושין ל. והסמ"ג עשין י"ב בשם ר"ח [ר"ת] וכו' שאנן סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין ש"ס בבלי שבלול במקרא ומשנה וש"ס, אלמא דמשום הכי אינו חייב לשלש את שנותיו במקרא ואינו חייב ללמד עם בנו מקרא כיון שלמדו ש"ס, וכ"מ בטור לקמן ס' רמ"ו וכו'.

אולם הג"ר שלמה זלמן מווילנא (תולדת אדם ח"א פ"ג) האריך להשיג על ראית הש"ך מדברי ר"ת, דחלילה שדעת ר"ת הוא שאין האדם צריך ללמוד מקרא כלל אלא תלמוד בבלי, וכי



(ב) אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני (ה, ח). – סיבת שנאת האומות לישראל

וידוע מה שאומרים בשם הגר"ח דאם היהודי אינו עושה "קידוש", אז הגוי עושה "הבדלה", וכמו שנאמר (תהלים קה, כה) הפך לבם לשנוא עמו וגו'. וע' ספר קובץ מאמרים ואגדות להגר"ר אלחנן וסרמן הי"ד (הוצאת אור אלחנן ח"א דף קס"ז) דהביא מה שכתב רש"י בספרו פרדס הגדול וז"ל הודיה גדולה מבקשים ישראל להודות להשי"ת על שהטיל ביניהם לבין אומות העולם שנאה ותחרות, שאילולי כן היו מתערבין בגוים ולמדים ממעשיהם כמו שנאמר ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם (תהלים קו, לה), לפיכך הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

והמשגיח ר' ירוחם בדעת חכמה ומוסר ח"א מאמר כ"ו כתב דסוד שנאת האומות ליהודים הוא אותו סוד של שנאת הרע להטוב, את זה לעומת זה עשה האלקים (קהלת ז, יד), דכשיש טוב בהכרח שיהיה רע, וכן כשישנם יהודים מוכרח שיהיו אויבי היהודים, וחז"ל גילו לנו מקורה של שנאה זו, למה נקרא שמו סיני שמשם ירדה שנאה לישראל (שבת סט.), כשקבלו ישראל התורה והשתרש בקרב ישראל כל סוד הטוב, באותה שעה ירדה שנאה לישראל מאומות העולם וכו'. (וע"ש עוד דכל ענין מגילת אסתר הוא להראות יסוד זה של 'זה לעומת זה', מהותו של כלל ישראל ומהותם של אומות העולם עובדי עבודה זרה וכו').

וע' ספר מעינה של תורה פ' וישלח עה"פ ויבא יעקב שלם וגו' (לג, יח) בשם הגר"מ זעמבא, דרש"י הביא אמר רבי שמעון הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב (ע' ספרי במדבר פ' בהעלותך פייסקא ס"ט), וצ"ב מה ענין המושג 'הלכה' לכאן. ברם ישנם אנשים שמבקשים למצוא את הנימוקים והסיבות לשנאתם של הגוים כלפי היהודים, אולם המציאות הוכיחה כי אין אף סיבה אחת נכונה, שנאה זו היא חסרת כל סיבה וכל נימוק אלא רק 'הפך לבם לשנוא עמו' (תהלים קה, כה), הנה כאן שונאים את היהודים על שום שהם קפיטליסטים ושם על שום שהם סוציאליסטים, כאן על שום שהם זרזים ופקחים יתר על המידה ושם על שום שהם מהווים מעמסה מבלי להביא כל תועלת, כאן על שום שהם חרדים וקנאים יתר על המידה ושם על שום שהם מתקדמים ומפיצים דעות חילוניות, כך תמיד סותרים הם הנימוקים זה את זה, ללא קורטוב של הגיון ושיקול הדעת. והנה הלא רבי שמעון דורש בכל מקום טעמא דקרא (סנהדרין כא.), לפיכך אמר רבי שמעון הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, שנאתו של עשו ליעקב היא בבחינת הלכה פסוקה ללא כל טעם ונימוק ע"ש.

ע' שיר השירים רבה פרשה ב' אות ה' ד"א כי חולת אהבה אני, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע כל חלאים שאומות העולם מביאין עלי בשביל שאני אוהבת אותך.

וע' שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד סי' שס"ח ונדפסו בפירושי הגדות להרשב"א דהטענה בזה לפי שהבדילנו השי"ת מן האמות שלא להתחתן במ ולא לאכול מן המאכלים האסורים ושלא לשתות מייין נסיכם, והרחוק וההבדל על כל פנים מביא לידי שנאה, וכמו שאמר במדרש רבתי (איכה רבתי פרשה א' אות נ"ו) כי אתה עשית (איכה א, כא) אלולי שאמרת לא תתחתן במ (דברים ז, ג) והיינו נושאים נשים משלהן ומשיאין אותם משלנו מי שהיתה בתו אצלי או בתי אצלו לא היה קובל אותי הוי כי אתה עשית ע"ש.

וכ"כ הרמב"ם בתחילת איגרת תימן (ד"ה דעו שזאת) דמפני ש'יחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו והתבארה מעלתנו על זולתנו בכללותו ובמשפטינו, שנאמר ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וגו' (דברים ד, ח), קנאנו העכו"ם כולם על דתנו קנאה גדולה, וילחצו מלכיהם בשבילה לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם בה' ולעשות מריבה עמו, ואלקים הוא ומי ירב לו, ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה שכל מלך עכו"ם גובר או מכריח או מתגבר או אנס שאין תחילת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו ולהפך דתנו באונס בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא וסנחריב ונבוכדנצר וכו' ע"ש.

וע' מהר"ל הגדה של פסח, צא ולמד מה ביקש לבן הארמי וכו', כי היה לישראל מתנגדים לא כמו שאר מתנגדים שבאו בשביל סיבה, ומי שהיה מתנגד לישראל ביותר מבלי סיבה היו לבן ופרעה וכו', וכאשר תעמיק בדבר הזה תמצא מקור השנאה, שיש לך לדעת השתלשלות קדושת יעקב במדרגתו והשתלשלות לבן ובמה שהיה דבק ושהיה ההיפך אל יעקב, ומצד שהיו שני הפכים ביחד לגמרי, לכך היה רוצה לאבד את הכל וכו' ע"ש.

וע"ע בית הלוי פ' שמות דהקב"ה נתן התורה והמצוה לישראל כדי שיהיו מובדלין מן בני נח וכמו שאמר הכתוב (ויקרא כ, כו) ואבדיל אתכם מן העמים [וכן אמר בלעם הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב (במדבר כג, ט)], ואם ישראל היו מקרבים עצמם חלילה להם אז הקב"ה היה מחדש ההבדל על ידי זה שמחדש שנאה בלבם, וכל זה היה לטובתן של ישראל כדי שלא יתערבו ביניהם ע"ש באריכות.

וע"ע רנה של תורה על שיר השירים להנצי"ב מאמר 'שאר ישראל' על דבר השנאה אשר עוררו שונאי בני שם

(אנטיסעמיטיים) על אחינו בני ישראל בארצות שונות. ע' ס' נחלת שמעון על ישעיה ח"ב ס"י ב' סעיף כ'



(ג) מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה וגו' (ח. טז). – עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה

מעבירה ההיא לרוב טובותיו ויחסר לו מאלף טובותיו טובה אחת או יותר, אבל ייענש על זאת הרעה האחת ויגמלהו על הטובות ההם כולם, וזה ענין לא יקח שוחד, והוא כמו לא ישא פנים, שייענש הגדול במעלות על דבר מועט כמו שנענש משה רבינו ע"ה על חטא הכעס (שמעו נא המורים - במדבר כ, י), וגמול עשו הרשע על כיבוד אב ואם, ונבוכדנצר על כבוד השי"ת כמו שהתבאר בסנהדרין (צו.), וזה ענין ולא משוא פנים ע"כ (וכ"כ הרמב"ן דברים י, טז, וכ"ה בספרי דברים לג, ו ובמדרש תהלים מזמור ס"ב ע"ש, וע' מדרש שמואל על מס' אבות שם), ולכאור' זהו להיפך מהגמ' סוטה וגם להיפך מדבריו בהל' תשובה.

וכבר נתעורר האברבנאל בזה בספרו נחלת אבות על מס' אבות, וכתב דדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הם דעת בריא וישר בעצמו, ואשר הקשו כנגדו בחשכה יתהלכו, לפי שאומרנו עבירה מכבה מצוה לא יסתור לזה, כי היתה כוונתם שהעושה עבירות מכבה שכר המצות שהיו לו לקבלם בעולם הבא, אבל אין המלט משיקבל אותו שכר בעולם הזה. (ואפשר דיש ליישב בזה גם דברי הרמב"ם בהל' תשובה דכוונתו דטורפין אותן מצות שלא יקבל שכרן בעולם הבא אלא בעולם הזה.)

שו"ר בדרשות אהבת ציון להנודע ביהודה דרוש ב' (ד"ה וזהו וד"ה וכבר) שג"כ פירש בכוונת הרמב"ם בהל' תשובה שאין הרשע מקבל שכר המצות בעולם הבא אלא בעולם הזה - הרמב"ם כתב כמה מעולה מעלת התשובה אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל וכו' והיום הוא מודבק בשכינה וכו'. הנה מלבד הטעם על ג' חילוקים הללו שבין קודם התשובה ובין אחר התשובה, יפלא על לשון עושה מצות וטורפין אותן בפניו, הלא מצינו שאפי' לרשע גמור יש לו שכר מצותיו ואין עבירה מכבה מצוה.³ ועוד מהו לשון בפניו, שכתב עושה מצות וטורפין אותן בפניו, והיה די מאמרו עושים מצות וטורפין אותן. וי"ל דעיקר שכר מצוה בעולם הבא, והנה

ע' סוטה כא. את זו דרש רבי מנחם בר יוסי כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כג), תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, את המצוה בנר לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה ואת התורה באור לומר לך מה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם וכו', ד"א עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה שנא' מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. פרש"י עבירה מכבה שכר מצוה, ואין עבירה מכבה שכר מי שעסק בתורה קודם לכן אלמא מצוה לא מגנא כולי האי, לכבות את האהבה, זו תורה דכתיב (שיר השירים ב, ד) הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה יין סוד.

וע' רמב"ם הל' תשובה ז, ז כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם (ישעיה נט, ב), צועק ואינו נענה שנאמר גם כי תרבו תפלה אינני שומע (ישעיה א, טו), ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי (ישעיה א, יב) וכו', והיום הוא מודבק בשכינה שנא' ואתם הדבקים בה' אלקיכם (דברים ד, ד), צועק ונענה מיד (ישעיה סה, כד) ע"כ. ולכאור' נר' דמה שכתב דעושה מצות וטורפין אותן וכו', מקורו מהגמ' סוטה דעבירה מכבה מצוה, אלא דהרמב"ם סתם הדברים ולא חילק בזה בין עשיית מצוות ללימוד תורה וכמו שחילקה הגמ' ומשמע דטורפין גם התורה שלמד, וי"ל.

ויש להעיר על דברי הרמב"ם האלו ממה שכתב הרמב"ם עצמו באבות ד, כב אהא דתנן שם שאין לפניו לא משוא פנים ולא מקח שוחד, ופירש דהוא כמו שאמר ג"כ בתורה אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י, יז), ואין ענינו שלא יקח שוחד להטות הדין, כי זה מן השטות שירוחק מן השי"ת מה שלא יצויר ואף לא ידומה, כי איך יצויר לו שוחד ומה יהי השוחד, אבל ענינו מה שביארו שהוא לא יקח שוחד הטובות, כמו שיעשה אדם אלף טובות ורעה אחת, שלא ימחול השי"ת

3. וכן כתב שם גם בדרוש ה' ובספרו דורש לציון דרוש ה', וצ"ע דאדרבה בגמ' סוטה אמרינן דעבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה

ע"ש במורה נבוכים (ע' רמב"ן פ' כי תצא בענין מצות שילוח הקן), והעיקר שלגבי הא"ס [ר"ת האין סוף - הרבש"ע], ודאי אם תצדק מה תפעל, אבל עיקר טעמי המצות הוא במדות העליונות שאנו יכולין לתקן שם, אבל הרשע שאינו מושרש למעלה וכל מצותיו רק בחומר העולם הזה, שפיר נאמר וכי מאי איכפת להקב"ה בין שוחט מן הצואר או מן העורף, אבל אחר התשובה עושה מצות ומקבלין בנחת ובשמחה, כי מאחר שהוא מודבק בשכינה עושה פרי למעלה וכו' ע"ש.

ובדרוש ה' כתב דמצינו בתנ"ך שאין הקב"ה חפץ בקילוסו של רשע. וכן מבואר בספרי המוסר שכל המצוה שרשע עושה בעודו ברשעו חוטפים הקליפות, ובו רמזו במה שנאמר כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו ה' אלקיך בידך ושבת שביו (דברים כא, ט'), דרומז על מלחמת יצר הרע, שכאשר יגבר האדם עליו ע"י תשובה, ושבת שביו, דהיינו הזכיות שלך שהיו עד עתה כשבויים בידו. ואין להאריך להביא מדברי ספר מוסר מה שמתורת הרמב"ם למדנו בפ"ז מהל' תשובה וכו', דיצא מפורש מדבריו שכל המצות שהרשע עושה חוטפין וטורפין אותן בפניו. והנה לכאורה יש לתמוה על זה, דהלא אמרו חז"ל להיפך דאין עבירה מכבה מצוה, ואמרו בסנהדרין קב: אחאב שקול היה, דהיינו מחצה זכיות שהיה מהנה תלמידי חכמים, וכיון שטורפין המצות מאין יחשב שקול. ונר' להכריע מסברא שיש שני מיני מצות, יש מצוה שאדם עושה בכוונה לקיים מצות בוראו לא לשום פניה אחרת, ומצוה כזו לא תכבה עבירה, ושכר מצוה מצוה (אבות ד, ב), ואפי' רשע גמור שעושה כמה עבירות בזדון לבו ויש מצוה אחת שמחזיק בה לשום מצוה הרי היא מצוה בידו, אבל יש מצות אנשים מלומדה (ישעיה כט, יג) שעושה רק לשם איזה פניה או מחמת בושה וכו', לגבי רשע מצות כאלה טורפין אותן בפניו ע"ש באריכות.

ע' סי' נחלת שמעון על ישעיה ח"א סי' א' סעיף ל"א

עולם הבא אין בו לא אכילה ושתייה ולא שום דבר מתענוגי הגשמים (וכמו שכתב הרמב"ם הל' תשובה ח, ב), כי כל זה הבל הבלים לעולם הבא, ואין לנפש שום הנאה מזה רק להחומר הגס והחשוך, אך התענוג הגדול לעולם הבא הוא שנהנים מזיו השכינה וכו', וכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, וכשם שכוונת הצדיק בעשיית מצותיו לשמה להתדבק בשרשים העליונים, שם במקום שהוא יקבל שכרו, אבל הרשע, אף שאין לך ריקנין שאינן מלאין מצות כרימון (בראשית רבה לב, ט'), מ"מ עשייתם שלא לשמה, ואין שם דביקות רק מעשה גשמי, ולכן כל שכר מצותיו הוא בעולם הזה עולם הגשמי הזה. וזהו שנאמר לא יאחר לשונאו אל פניו ישלם לו (דברים ז, ט'), דהיינו שכר מצותיו, ע' עירובין פ' עושיין פסין כב. לא יאחר לשונאו אבל מאחר הוא לצדיקים גמורים, ופי' המהרש"א בשם רש"י בחומש דעל פניו היינו על פניו של רשע בעודו קיים בעולם הזה משלם שכר מצותיו. והטעם בכל זה, דכל אחד מקבל שכרו במקום שדבקה נפשו בעת עשיית המצוה, והנה הרשע אי אפשר לו לידבק בשורש עליון אף בעשותו מצוה, כי איך אפשר להתדבק ועונותיו המה מסך מבדיל וכו', העוונות המה מסך מבדיל ואי אפשר לרשע להתקרב ולהתקשר לא בשום מצוה ולא בתפלה עד אשר ישוב בתשובה. וזה כוונת הרמב"ם אמש היה זה מובדל שנאמר עונותיכם היו מבדילים וכו', וזה פשוט, צועק ואינו נענה, כי אינו מקושר למעלה ומה יעורר בתפלתו, עושה מצות וטורפין בפניו, אין הכוונה שאין לו שכר מצוה, כי בודאי יש לו ואין עבירה מכבה מצוה, אבל טורפין שכרו בפניו על דרך אל פניו ישלם לו (דברים ז, ט'), שמשלמין שכר מצותיו בעולם הזה להאבידו בעולם הבא. ומאמר הכתוב מי ביקש זאת מידכם (ישעיה א, יב), יש לפרש דהרמב"ם במורה נבוכים ג, כו הביא דנחלקו המפרשים אם יש תועלת במצות או רצון בעלמא, והביא מהבראשית רבה מד, א וכי מה איכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי ששוחט מן העורף הוי אומר לא ניתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות





אברכי כולל עבודת לוי



הרב אליהו מאיר ליפסקי

בענין סתמא לשמה בשמירת מצת מצוה

לפסח אמרינן דסתם עשייתו לשם מצוה. וא"כ י"ל דגם הפר"ח מודה דאמרינן סתמא לשמה היכא שהישראל לש ואופה המצות.

[ועי' עוד במנ"ח מצוה י' שדן בזה, וכתב לחלק שרק בשלשים יום קודם לחג אמרינן דסתמא לשמה, אבל מעורר שהפוסקים לא חילקו בזה, ולכאורה הטעם משום שבדרך כלל הזהירות יתירה שנכלל בלישת ואפיית המצות מורה על עשייתם לשם מצוה, וא"כ אף אם אינו תוך שלשים שייך לומר דסתם עשיית המצות ע"י ישראל באופן שלא יהי' חשש חימוץ הוא לשמה].

אמנם עדיין צ"ב בטעם חילוק זה בין ישראל לעכו"ם, דהנה בדין סתמא לשמה בקדשים, עי' בקה"י בזבחים (ס"ב ב') שכתב שאין הדין של סתמא לשמה שכך היא פנימיות מחשבתו, אלא סתמא נחשב כמי שלא חישב בהדיא, ומביא כמה ראיות לזה וכמו שנבאר לקמן, ולכן פי' הסברא דסתמא לשמה באופן אחר, שכיון שהבהמה מיוחדת לזבח שלמים, ממילא כששוחטו יש בזה עשיית קרבן שלמים בלא מחשבתו, עי"ש. ועוד, דאף אם נאמר שדין סתמא לשמה שבאמת כן הוא כוונתו בפנימיות מחשבתו, אבל עדיין יש לחלק כמו שהעיר בביאור הלכה, משום דהקדישו מתחילה לשם עולה או שלמים ומשו"ה תלינן דבעת העבודה עומד ג"כ לשם זה. אבל בדבר שאין החפצא מיוחד לכך כלל, כמו בעיסה שאינו עומד לשימור כמו שהעיר בפר"ח, אין לומר סברא זה.

וכ"כ הטורי אבן (ר"ה כט.) כעין סברא זו בענין מצות צריכות כוונה דאמרינן סתמא לשמה רק היכא שהחפצא מיוחד לכך, וז"ל ונ"ל מהא דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה ה"מ בדבר שכל המין ראוי למצוותו כגון מצה ושופר ולולב דאין חתיכת מצה זו ושופר ולולב אלו מיוחדין למצותו דאפשר למצוה זו לקיים ע"י דברים אחרים של מין כמו באלו ואין אלו סתמן עומדין למצוותן כו' אבל בדבר פרטי המיוחד ועומד למצוותו וא"א לקיימו אלא בגופו ואפי' במינו א"א אלא בו בעצמו כגון אכילת קדשים ופסח דמצות אכילתן מיוחד בגופן וא"א לקיים מצוותן אלא בגופן דמי לשחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדין כו' א"נ משום דכל הני אי עשאן שלא

לפינן מהפסוק ד"ושמרתם את המצות" שיהי' שמירת המצות לשם המצוה, והוא לכאורה כענין הדין לשמה שמצינו בסת"ם ובקדשים [אמנם עי' בברכ"ש גיטין סי' י' שמחלק ביניהם]. ויש לעי' מה הדין באם עשה השמירה בסתם בלא כוונה כלל, דהלא מבואר בזבחים דף ב': דאמרינן סתמא לשמה, ומה הדין במצה אם עשאה סתמא.

ועי' בפר"מ (ס"ת"ס משב"ז אות א') שכתב דבענין שיחשוב לשם מצה בשעת לישא ואפייה. וכתב בביאור הלכה (ס"ת"ס ד"ה אין לשין) דנראה מדבריו דאם לא חשב הישראל בשעת לישא ואפייה לשם מצה אפילו בדיעבד אינו יוצא בה, וביאר מה דלא מדמינן דין זה להגמ' בזבחים דקי"ל לגבי קדשים דסתמא לשמה קאי, דשאני התם דהקדישו מתחילה לשם עולה או שלמים ומשו"ה תלינן דבעת העבודה עומד ג"כ לשם זה משא"כ בעניננו. ועי' שם שהביא דברי הריטב"א בפסחים (מ.) דמבואר מדבריו דאמרינן גם במצה (בישראל גדול) סתמא לשמה קאי, ודלא כהפר"מ, ומסיים הביאור הלכה וצ"ע.

והנה, עי' בפרי חדש (ס"ת"ס ס"ק א') דמשמע לכאורה כהפר"מ דלא אמרינן בהא סתמא לשמא, וז"ל ומשמע בעכו"ם שמתיר רבינו האי כו' משום דס"ל כו' סתמא כלשמה דמי, אלא דקשה כו' דנ"ד דמי טפי לגרושין דסתם אשה לא לגרושין קיימא ולפיכך סתמא לא לשמה קאי, והכא נמי סתם עיסה לאו לשימור קיימא וסתמא לאו כלשמה דמי עכ"ל. ומבואר בדבריו שמן הסברא אין לומר בזה סתמא לשמה קאי ולהכשיר ע"י עכו"ם, שאין זה כמו מילה, דבעיסה לא שייך לומר סתם עיסה לשימור קיימא.

אמנם, עדיין יש לעי' האם יש מקום לחלק בין ישראל לעכו"ם ולומר סתמא לשמה כשישראל עושה המצה. ובאמת כבר מבואר בדברי הריטב"א חילוק זה. וז"ל הריטב"א בפסחים (מ.) אבל לישא כו' דלגבי ישראל כיון דכל דקא עביד לפסח קא עביד זהו כפירש לשום מצוה, כו' אבל גוי שאין לו חלק במצוה אפי' בשעת לישא לא עביד לשם מצוה עכ"ל. ומבואר מדבריו שאה"נ מצד עצם המעשה אין כאן סתמא דעומד לשמירה ולכן אין להכשיר ע"י עכו"ם, אמנם בישראל דעביד

זה לזה, ומה ההכרח לומר דבכה"ג אמרינן הסברא של סתמא לשמה.

ונראה שיש עוד דרך ליישב הריטב"א והאו"ז, שבאמת הבינו שכך היא כוונת הגמ' בזבחים, שסתמא לשמה בקדשים ר"ל דבכה"ג יש כאן מחשבת לשמה בהשוחט. ויש להקדים, דהנה נראה שיש בזה מח' רש"י ותוס'. שהרי עי' תוס' זבחים ב: ד"ה זבחים בסתם לשמן הן עומדין שכתבו דמפשטות לשון רש"י משמע דבעינן כוונה חיובית, ולכן שואלת הגמ' (חולין יב) אי מחשבת קטן מספיק לזה, אבל תוס' חולקים על זה דכל שאלת הגמ' היא אם סתמא דקטן גרוע מסתמא דידן דנחשב כמתעסק, וז"ל זבחים בסתם לשמן הן עומדין ואינו פסול עד שיכוין שלא לשמן, וא"ת בפ"ק דחולין (דף יב:) בעי ר"י אי קטן יש לו מחשב' וכו' ופי' בקונטרס כגון בשחיטת קדשים דיליף בריש זבחים דבעי לשמה ושחט קטן עולה לשמה מי הוי כוונה או לא הא משמע הכא דמסתמא נמי כשר ואינו פסול עד שיכוין שלא לשמן, וי"ל דסתמא דקטן גרוע דאין לו דעת להבין שהן קדשים וסבור שהן חולין והוה ליה מתעסק ופסול עכ"ל. והנה אף שמבואר מדברי התוס' כמ"ש האחרונים, שאף בקטן שאין לו מחשבה כלל יש להכשיר משום שסתמא לשמה אם לא משום מתעסק, ונמצא שאין צריך מחשבת העושה כלל, רק שהקרבן עומד לכך וממילא הוא לשמה, אמנם ברש"י בחולין מבואר שלא הבין כן, ומשמע מדבריו שאף בדין סתמא לשמה צריכים למחשבת הזובח, ולכן שאל בקטן אם יש לו מחשבה או לא. ונמצא שכנראה חקירה זו תליא במחלוקת רש"י ותוס' וכנ"ל.

אמנם, אם נפרש כפשוטו שרש"י פי' שסתמא לשמה ר"ל שכך הוא פנימיות מחשבתו אף שלא חישב כן להדיא, יקשה כמו שהעיר הקה"י בזבחים (ס"ב ב), שהרי מבואר במנחות דף מ"ט דלמ"ד עקירה (פי' מחשבה שלא לשמה) בטעות לא הוי עקירה הקרבן כשר ומרצה, ושם הלא הוא ודאי לא חישב לשם הקרבן, אלא חישב להיפך, אבל עדיין כשר משום שהיה בטעות. ועוד קשה מגמ' בזבחים בדף ג. דהשוחט חטאת לשם חולין כשר משום דדוקא מחשבה לשם קרבן אחר מפריע, ומחשבה דלאו מינה לא מחריב בה ודל חולין מהכא והו"ל סתמא, וקשה הלא התם חושב בהדיא לשם חולין והיאך יתכשר משום סתמא לשמה, והרי שאין כאן מחשבה כשרה אפילו בפנימיות מחשבתו.

וליישב כל הנ"ל, מצאתי דרך אחר בדין סתמא לשמה מהג"ר יוסף ענגיל ז"ל, בספר אתוון דאורייתא (כלל כג) שכתב לבאר בטעם השיטה דמצוות אין צריכות כוונה, דבאמת צריכות

לשמן בטל מצותן לגמרי כו' משא"כ בשאר מצות כמצה שופר ולולב עשאן שלא כמצותן יש להם תקנה לחזור ולעשות כמצותן אין סתמן עומדות לשמן עכ"ל.

אמנם, מבואר מדברי הריטב"א דשייך לומר סתמא לשמה משום העושה, שסתם עשייתו לשמה, ולכן מחלק בין ישראל לעכו"ם, אבל לפי דברי האחרונים הנ"ל זה אינו דומה לסתמא לשמה שמצינו בש"ס, ששם מה שעושה שסתמא לשמה הוא שהחפצא מיוחד לכך, אבל כאן אין שום משמעות בהעיסה שהוא לשם מצה, והוא רק משום שישאל העושה בא לעשות מצות לפסח. ומגלי' לדמות זה לדין סתמא לשמה שבשאר מקומות לפי האחרונים שהבאנו.

ונוסף לזה יש להעיר מדברי האור זרוע (הל' פסח סי' רמ"ט), דמשמע שדין סתמא לשמה בש"ס הוא משום סתם דעת העושה, שאף שהריטב"א לא כתב שזהו הדין של סתמא לשמה שבזבחים דף ב', ויש לדחות שרק מדמה מילתא למילתא, אבל מדברי האו"ז מבואר שהבין שכך הוא כוונת הגמ' בזבחים, וז"ל מיהו יכולני לפרש ולומר, דהני מילי דבעינן שיאפה לשם חובת מצה, הני מילי עכו"ם וכותי, אבל ישראל, סתמא כלשמה דמי, דהא גבי קדשים בעינן שחיטה לשמה, וקיימא לן סתמא כלשמו. מיהו לכאורה לא משמע הכי כו' על כן נראה בעיני שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא דוקא באותם שלש עכ"ל. והנה אף דמסיק דלא אמירנן סתמא לשמה במצה, אבל מבואר מדבריו שאם היינו אומרים כן במצה היה הדין סתמא לשמה משום שישאל עוסק בהמצות, וזה נלמד מהגמ' בזבחים דף ב'. וצ"ב טובא, מה הדמיון להגמ' בזבחים וכמו שהערנו.

ויש לומר שאה"נ האו"ז הבין הגמ' כמ"ש האחרונים, שכוונת הגמ' היא שכוין שהחפצא מיוחד להמצוה ממילא סתמא לשמה, אבל זהו רק בדין לשמה של קרבנות, ששם הוא דין של "ואם זבח שלמים קרבנו", שגזה"כ שהזבח ששוחט צריך להיות עומד לשם שלמים וכדומה, אבל בדין "ושמרתם את המצות", שם הדין לשמה על הגברא, שהוא צריך לשמור המצה לשם המצוה, ואין הלשמה חל על החפצא של המצוה. וממילא אף שבקרבנות הדין סתמא לשמה נתקיים משום שהבהמה מיוחדת לכך, אבל בדין לשמה של "ושמרתם את המצות" לא תלוי על אם העיסה מיוחדת למצה, אלא תלוי על השומר, שהוא צריך לשמור לשמה, ולכן אמרינן שכוין שסתם ביאתו ועשייתו במעשה זו לשם מצת מצוה, ממילא אמרינן סתמא לשמה בזה. אמנם עדיין לא מובן ההכרח להוציא כן מדברי הגמ', כיון שסוף כל סוף אין הדינים דומים

שבבל אינם דברים, כמו כן התם, שכיון שהמעשה מוכיח על עסקיו, שהוא עוסק בשחיטת שלמים, ומחשבתו נגדרת אחר זה, וממילא אם חישוב מחשבה בטעות או מחשבה שאינה כלום לגבי קדשים, המחשבה ההיא אינה כולם ואזלינן בתר מעשיו. ונראה שכן הוא שיטת הריטב"א והאו"ז הנ"ל שדימו את הדין אפיית מצה בישראל לדין סתמא לשמה בקדשים, שבשניהם מחשבתו נגדרת אחר מעשיו.

והנה בחזו"א (או"ח סי' ו' אות י') כתב שלא צריך כוונה לשמה אלא בתחילת המעשה, ואח"כ אומרים סתמא לשמה, וז"ל ולפ"ז כל שנעשה התחלת עבודה ע"י ישראל לשמו סגי ואין צריך ישראל לעמוד על הא"י בשאר עבודות שהרי אפי' עומד על גביו אינו עושה על דעת ישראל בדבר הנמשך אלא אנו מכשירין משום סתמא לשמה א"כ כי אינו עומד על גביו ג"כ כו' אם ישראל עצמו התחיל בעבודה והא"י גומר סגי משום דעכשיו סתמא לשמה. ונראה דא"צ עבודת אדם אלא אפי' גמר קוף עבודתו כו' וכן בטוית ציצית אי טוה ע"י שקיל בדקא דמיא על מכוונה שטוה סגי דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה וא"צ כח אדם עכ"ל. (וע"פ דבריו כתבו להתיר המאשי"ן מצות, שגם בהם צריך לשמה והיאך נתקיים לשמה במשך האפייה אם האדם לא עושה כלום, והוא רק כמעשה קוף בעלמא. אמנם כיון שהוא התחיל בהעבודה, הכל נגרר אחר ההתחלה וכל המעשה הוא מעשה של עשיית מצות לשמה.)

ויש להעיר, שכל זה רק אם נאמר שסתמא לשמה ר"ל שהחפצא נעשה מיוחד להמצוה וממילא כל מה שנוגע לחפץ זה הוא נראה כמו שנעשית לשם המצוה. אמנם אם נפרש שצריך מחשבה לשמה באדם העושה, וכדברי האו"ז וריטב"א, לכאורה לא יתכשר על ידי זה.

כוונה, ורק ע"י הדין דסתמא לשמה הוה כאילו מכויין, וז"ל עוד י"ל כו' דבאמת לכ"ע מצ"כ אלא דמ"ד דאצ"כ היינו משום דהוי כקדשים דנהי דבעינן בהו מחשבה לשמה עכ"ז גם סתמא מהני דגם סתמן לשמן קאי כו' שהמעשה עצמה גם בחסרון הכוונה נחשבת ככוונה עכ"ל. ועוד הוסיף קצת ביאור בדבריו במקום אחר, בספר גבורות שמונים (אות כב ד"ה ע"ל), וז"ל ועוד דהא סתמא כשר כו' הכוונה דכיון דגם סתמא לשמן קאי ע"כ גם סתמא הוי כחישוב לשמה והמעשה עצמה שעושה עומדת גם במקום המחשבה כיון דלשמה היא עומדת וה"ל כאילו חישוב גם לשמה עכ"ל. והיינו שע"י המעשה שעושה שמוכיח על הלשמה, זה עצמו עושהו סתמא לשמה.

והנה לא ביאר למ"ד מצות צריכות כוונה למה באמת לא אמרינן סתמא לשמה במצוות, ומה החילוק בין מצות צריכות כוונה ושחיטת קרבנות דאמרינן סתמא לשמה. ויש להביא כאן מש"כ הקרן אורה ליישב קושיא זו, והוא על דרך שכתב הג"ר יוסף ענגיל ז"ל. וז"ל הקרן אורה בזבחים (בפתיחה) וכן אם נטל לולב לשחק בו לא מינכר מצוותו, דעביד אינש לטלטל לולב ושופר לעצמו דרך שחוק בעלמא. ובמה יודע כי עשה מצות קונו, אם לא בכוונתו לשם מצוה, וליכא למימר בהו סתמא לשמה. משא"כ זביחה וזריקה בקדשים דמעשה גמורה היא, ואינה נעשית בדבר הרשות, וכן מילה, בהא אמרינן סתמא לשמה קאי ואין צריך כוונה עכ"ל.

והנראה מדבריו שאין הענין של סתמא לשמה משום שהחפצא מיוחד לכך, אלא המשמעות היא ע"י המעשה שעושה, והמעשה מוכיח על הלשמה. ובזה נראה ליישב מה שהקשה הקה"י (דאי בעינן מחשבה אמאי כשר בעקירה בטעות ובמחשבת חולין) שמה שעושה שיש כאן מחשבה לשמה הוא משום שמחשבתו נגדרת אחרי מעשיו, וכמו שאם חישוב בלבו איזה דבר שהוא סתירה למעשיו אמרינן דברים



הרב יהושע משה מגילניק

שעבוד מצרים ולשון הרע

והשביעית [שהוא הגרוע מכולם] הוא מה שנוכר תחילה שעבדו בני ישראל "בפרך", והיינו מלאכה שאינה צריכה. וכמו שמצינו לשון "פרך" מורה על זה במקום אחר, דבפרשת בהר (כה, מג) כתיב על עבד עברי לא תרדנו "בפרך", ופרש"י שם שלא תאמר לו החם לי את הכוס הזה והוא [האדון] אינו צריך לו.

לשון הרע נקרא עבירה שאין לו הנאה ממנה

ומצינו דבר הדומה בהחטא של לשון הרע. דאיתא בגמ' (תענית ת. וערכין טו:) אמר ר"ל מאי דכתיב אם ישוך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון, לעתיד לבא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל אתה מה הנאה יש לך, אמר להם וכי מה יתרון לבעל הלשון ע"כ.

דהיינו שכל חיה המזיק יש לו הנאה ממעשיו, כמו ארי שדורס ואוכל וזאב הטורף ואוכל. אבל כשהנחש מזיק אין לו הנאה ממעשיו, וע"ז מקשים החיות להנחש למה יש לך מקום בעולם. והנחש משיב להם שגם בעל לשון הרע הכי הוא, שהוא מדבר רע ומזיק חבירו ואין לו הנאה ממעשיו.

נמצא מבואר מהגמ' שלשון הרע נקרא עבירה שאין לו הנאה ממנו, וכדכתיב מה יתרון לבעל הלשון.

ונראה עפ"ז ליתן יותר עומק להקשר בין לשון הרע ושיעבוד מצרים. כי נמצא שישראל חטאו בלשון הרע שהוא עבירה שאין לו צורך והנאה, ונענשו בשיעבוד מצרים אשר השיעבוד היותר קשה היתה מלאכה שאין לה צורך.

תלמוד תורה הוא היפך לשון הרע

והנה איתא בגמ' ערכין (טו:) אמר רבי חמא בר' חנינא מה תקנתו של מספרי לשון הרע אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה שנאמר מרפא לשון עץ חיים, ואין לשון אלא לשון הרע שנאמר חץ שחוט לשונם, ואין עץ אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, ע"כ לשון הגמ'. ומשמע מיניה שלשון הרע ודברי תורה הם זה לעומת זה, ומשו"ה התיקון לקלקול לשון הרע הוא לעסוק בתורה. ונראה לבאר בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל.

דהנה תכלית כח הדיבור של האדם הוא לדבר דברי תורה. וכמו שאמרו בגמ' (חולין פט.) אמר רבי יצחק מאי דכתיב

שעבוד מצרים היה מחמת לשון הרע

בתחילת ספר שמות יצא משה רבינו אל אחיו וירא בסבלותם, והרג איש מצרי שהיה מכה איש עברי. ואחר כך הוכיח דתן ואבירים והם אמרו לו "מי שמך שר ושופט עלינו וגו'". ומזה ראה משה שכבר נתפרסם מה שעשה שהכה את המצרי, ואמר "אכן נודע הדבר".

ומבואר בחז"ל שממעשה זה נתגלה למשה יסוד בשעבוד ישראל במצרים. וז"ל המדרש (שמות רבה א, ל), רבי יהודה בר רבי שלום בשם רבי חנינא הגדול, ורבותינו בשם רבי אלכסנדר אמרו, היה משה מהרהר בלבו ואומר מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האמות, כיון ששמע דבריו אמר לשון הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאלה, לכך אמר אכן נודע הדבר, עתה ידעתי באיזה דבר הם משתעבדים עכ"ל.

קשר בין מצרים לנחש

והנה הראשון בעולם שסיפר לשון הרע היה נחש הקדמוני, ונראה שיש קשר מיוחד בין מצרים להנחש. שמצינו שפרעה נקרא נחש, ומשו"ה עשה הקב"ה נס עם משה שנהפך המטה לנחש. עי' במדרש רבה (ג, יב) וז"ל אמר רבי אליעזר לכך נהפך המטה לנחש, כנגד פרעה שנקרא נחש, שנאמר (יחזקאל כט) התנים הגדול, ואומר (ישעיה כז) על לויתן נחש בריח, לפי שהיה נושך את ישראל, אמר לו הקדוש ברוך הוא ראית פרעה שהוא כנחש, עתיד אתה להכותו במטה, וסוף הדברים הוא יעשה כעץ, מה המטה אינו נושך כך הוא לא ישך, הדא הוא דכתיב שלח ירך ואחז בזנבו עכ"ל. ואם ראש האומה נקרא כן מסתבר שגם כל מצרים שייכים לענין הנחש.

ונמצא לפ"ז שיש ענין של מדה כנגד מדה בשיעבוד מצרים. שישראל נענשו בשעבוד מחמת החטא של לשון הרע שהוא החטא של הנחש. והאומה שמשעבד אותם הוא מצרים אשר נמשלו לנחש.

שעבוד היותר גרוע היה מלאכה שאין לה צורך

ונראה להעמיק בזה, דכתיב (שמות א, יג-יד) "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבדה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבדה בשדה את כל עבדתם אשר עבדו בהם בפרך". וביאר הגר"א (אדרת אליהו א, ז) שנזכר בפסוק ז' לשונות של שיעבוד כי היו ז' מיני שיעבודים שנשתעבדו בהם.

פורים ופסח

תמיד אנו אומרים שפסח ופורים הם שני קצוות. בשניהם היו ניסים אלא שזה בגלוי וזה בהסתר, זה בתחילת השנה וזה בסוף.

כי בפסח נתגלה השגחת הקב"ה בניסים גלויים בתחילת השנה, ובפורים נשלם הגילוי שרואים השגחת הקב"ה אפילו בזמן ההסתר.

ונראה שגם בהנקודה שנתבאר לעיל יש דמיון ביניהם. שאמרו בגמ' (מגילה יג:) לית דידע לישנא בישא כהמן, הרי שגם הצרה של פורים בא ע"י מי שהיה מיוחד במדה זו של לשון הרע, ודומה לשעבוד מצרים שנעשה ע"י פרעה שנקרא נחש.

ובגמ' (מגילה יד.) אמרו שאם אומרים שירה על יציאת מצרים שהוא מעבדות לחירות, כל שכן שצריך לומר שירה על נס פורים שהיתה ממיתה לחיים. וע"פ דרכינו יש לבאר שבמצרים יצאנו מעבודה שאין לה תכלית לחירות אשר אנו יכולים לעשות דברים של תכלית. כי זהו מהות החירות, שאינו עובד לדבר אחר אלא לעצמו, כן ישראל בעבודת ה' הם כאילו עובדים לצורך עצמן כי עושים תיקון לכל העולם ונוחלים חיי עוה"ב. ועל דרך זה נראה לפרש גם היציאה ממות לחיים שהיה בפורים.

דהנה כתיב (משלי יח, כא) מות וחיים ביד לשון, ועי' בגמ' ערכין (טו:) שע"י לשון הרע מביא מות. ועי' בדברי הגר"א שם (במשלי) וז"ל, כמו שאמרו ותלמוד תורה כנגד כולם, וכמו שנאמר כי הוא חייך וגו', ואם חס ושלום ידבר לשון הרע או דברים בטלים או ליצנות הוא ההיפך, הוא מות עכ"ל. הרי מבואר שיש בכח הלשון להביא חיים ע"י דברי תורה או ח"ו להיפך ע"י לשון הרע, שהוא ההיפך מדברי תורה [וכמו שנתבאר לעיל].

וכמו כן המן הרשע רצה להביא מות לעולם על ידי הלשון הרע שלו. ונראה שהישועה ממנו אינו רק יציאה לחיים גשמי, אלא גם יציאה לכח החיים שהוא ביד הלשון. ומש"ה מצינו שפורים הוא יום של קבלת התורה, והדר קבלוה בימי אחרשו.

ועל פי דברים האלה יש להוסיף ביאור בדברי הגמ' דעביד קל וחומר בין יציאת מצרים לפורים. כי בגאולת מצרים יצאנו מעבודה שאין לה תכלית לעבודה שיש לה תכלית. ומחמת יציאה זו אמרנו שירה שהוא עם הפה [וכמו שנתבאר שיציאת

(תהלים נח) האמנם אלם צדק תדברון מישרים תשפטו בני אדם, מה אומנותו של אדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם, יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר צדק תדברון, עד כאן לשון הגמ'. ומבואר שבאמת אין לו לאדם לדבר א"כ הוא בדברי תורה, כי זהו תכלית הדיבור.

ומצינו שדברי תורה שהאדם מוציא מפיו הם נקראים פירותיו. וכמו שכתב הגר"א (עי' חומש הגר"א שמות ד, י) שמשום הכי תלמידים נקראו בנים, שכמו שיש לאדם פירות גשמיים והם הבנים, כן יש לו פירות רוחניים והם תלמידיו שמלמד אותם תורה. וכבר האריך הגר"ח בנפש החיים ש"ד (פי"א ו"ב) איך דברי תורה הם עיקר חיות וקיום כל העולמות, והעוסק בתורה כאילו בורא שמים וארץ. ולכן מברכים על התורה "וחיי עולם נטע בתוכינו", שדברי תורה הם כענין נטיעה שעושים פרי, ע"ש באורך בדבריו הנפלאים.

נמצא שתכלית כח הדיבור הוא אך ורק לתורה שעל ידו הוא עושה פירות ומקיים ומתקן כל העולם כולו. אבל המשתמש עם דיבורו לדברים האסורים ולשון הרע הרי הוא מקלקל ומעות הדיבור שלו ואינו עושה פירות אלא להיפך כל דיבורו הוא לבטלה, וכדכתיב מה יתרון לבעל הלשון. ולפ"ז מבואר שאם קלקל דיבורו בלשון הרע שהוא דיבור בלי תכלית, התיקון שלו הוא לעסוק בתורה ולהשתמש עם דיבורו לדבר שיש לו תכלית.

יציאת מצרים הוא תיקון לכח הדיבור

נמצא לפי דברינו, שבשיעבוד מצרים אשר עבדו ישראל במלאכה שאין לה צורך, היה ביטול להכח של ישראל לעשות תיקון בעולם. והיה נגרם ע"י עון לשון הרע, וכנגדו נשתעבדו באומה השייך לנחש שהוא הבעל לשון הרע. כי זהו ענין לשון הרע, דיבור בלי תכלית ותועלת.

וכבר העירו המפרשים שבחג הפסח יש מצוה מיוחדת של דיבור שצריך לספר ביציאת מצרים וכל המרבה הרי זה משובח. וגם מס' פסחים מתחיל "אור" לארבעה עשר, המרמז לנו שצריך לדבר בלשון נקיה כמבואר בגמ' שם. וכן איתא בספרים שפסח הוא נוטריקון "פה שח". ועל פי דברינו מובן, כי ביציאת מצרים היה תיקון לכח הדיבור. שיצאנו ממלאכה שאין לו צורך, ועתה יכולים לדבר דיבורים של תורה שהם דיבורים שיש להם צורך ותכלית ומביאים תיקון לכל העולם.

לעולם. וא"כ כשנגאלו ממות הבא ע"י לשון הרע לחיים, כל שכן שצריך לומר שירה בפה.

היתה תיקון לכח הדיבור. אבל מדריגה יותר עמוקה נתגלה בפורים, שאין כח הדיבור רק ככלי שעושה עמו תיקון או לא, אלא הוא מביא עצם החיים, ובלי תיקון הדיבור יורד מות



הרב יוסף יפרח

בענין חמץ ודבר שיש לו מתירין

תהיה מותרת מאיסור נולד ולא תהיה אסורה רק משום טריפה א"כ למה יאכלנה ב"ט ע"י תערוכת שעדיין חל עלה גם איסור נולד דכל מה דאפשר למיעבד בהיתר עבדינן דטעם של דבר שיל"מ שאינה בטל הוא מטעם זה כדפי' רש"י ריש ביצה כו'. ומבואר מדבריו שכל דבר שיש עליו שני איסורים, וא' מהם יופקע ממילא לאחר זמן, יש עליו דין דשיל"מ, דיכול להמתין עד שלא יהא אסור אלא באיסור אחד, ולכן אמרינן שלא יסמוך על היתר ביטול לגבי אותו איסור.

ובשו"ת רע"א (סי' סה) תי' עפ"ז הקושיא הנ"ל על דברי הרמב"ם. דבתערוכת חמץ יש ב' איסורים, דהיינו איסור בל יראה ואיסור אכילה. ומהני ביטול לענין איסור ב"י (ועשה דתשבייתו) וממילא לא מחייבי' ליה לשרפו, משום דאיסור בל יראה לא יותר לעולם. אבל לענין איסור אכילה לא אמרי' דכבר נתבטל, דמה דאפשר למיעבד בלא ביטול (דהיינו אכילה) עבדינן.

אמנם, בהא יש חידוש טפי מהא דהצ"צ דלעיל, שהצ"צ חידש דמהני ביטול לענין איסור טריפה, ואע"פ שיש כאן איסור שני של נולד שיש לו מתירין. אבל הרמב"ם סובר כן אפי' בכגון חמץ, דהתם כל הדין של דשיל"מ בנוי על זה שכבר נתבטל האיסור השני דהיינו בל יראה, דרק מפני שנתבטל איסור בל יראה אפשר להשהותו עד לאחר יו"ט ואז נוכל לדון כדבר שיל"מ למנוע הביטול. וכ"ש בהא דהצ"צ, דבלאו ביטול דטריפה יכול להשהותו עד לאחר י"ט ויסתלק האיסור י"ט, ואין המתיר תלוי על ביטול איסור הטריפה.

והנה, הפמ"ג (בשער התערוכות ח"ג פ"ב) כתב שמש"כ הצ"צ הוא דוקא לשיטת רש"י בריש מס' ביצה (ג:), דס"ל בטעם דשיל"מ דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וכמש"כ הצ"צ

(א) כתב הרמב"ם (מאכלות אסורות טו:ו) בענין ביטול דבר האסור ז"ל "נמצאת למד שכל איסורין שבתורה בין איסורי מלקות בין איסורי כרת בין איסורי הנייה שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם, מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם שיעורו בששים או במאה או במאתים כו'". ולגבי איסור חמץ בפסח כתב וז"ל (שם הל' ט) "חמץ בפסח אע"פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו. לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו". ועוד כתב שם (הל' י) וז"ל "וה"ה לתבואה חדשה שנתערבה בישנה מלפני העומר אוסרת בכל שהוא, שהרי יש לה מתירין שלאחר העומר יותר הכל, וכן כל דבר שיש לו מתירין ואפילו היה איסורו מדבריהם כגון איסור מוקצה ונולד ביו"ט לא נתנו בו חכמים שיעור אלא אפילו אחד בכמה אלפים אינו בטל שהרי יש דרך שיותר בה כו'".

ויל"ע במש"כ לגבי חמץ דהוי בכלל יש לו מתירין כיון דלאחר הפסח תהיה מותרת, דאם אינו בטל הלא יתחייב לבצרו מיד משום איסור בל יראה, ולא יהיה בעולם בשעת היתר כדי שנחשבנו כדבר שיל"מ.

ועי' בשו"ת צמח צדק (סי' טו) שכתב וז"ל "ובעיקר הדין ביצת טריפה או ספק טריפה שנולדה ב"ט ונתערבה אי בטלה או לא אי מיקרי דבר שיל"מ כיון דלאחר י"ט תהיה מותרת מאיסור נולד או לא מיקרי דבר שיל"מ כיון דאפי' לאחר י"ט תהיה אסורה מחמת שהיא טריפה ולא תהיה מותרת לגמרי נראה דמיקרי דבר שיל"מ ואינה בטילה והיינו משום דהשתא ב"ט חייל עלה תרי איסורא איסור טריפה ואיסור נולד כו' מסתברא למימר דלענין נולד מיקרי דשיל"מ שהרי לאחר י"ט

כדבר שיל"מ הוא משום דהוי כמב"מ ואלביא דר' יהודה ע"ש.]

(ב) כבר הזכרנו מש"כ הרמב"ם עוד (שם) בהמשך דבריו וז"ל "וה"ה לתבואה חדשה שנתערבה בישנה מלפני העומר אוסרת בכל שהוא שהרי יש לה מתירין שלאחר העומר יותר הכל". ופי' כמה אחרונים (ערה"ש יו"ד סי' קב: כז, בינת אדם כלל נג, עג) שה"מ היכא דלא הוי חמץ גמור דאסור לקיימו בפסח, אבל תבואה חדשה שהיא חמץ שפיר מתבטלת כיון שלא יוכל לקיימו לאחר בפסח ולא הוי יל"מ. ודימוהו למה שכתוב בשו"ע (קב, ד) שיש מי שאומר דלא שייך דבר שיל"מ היכא שהמאכל מתקלקל. (ומקורו מהמרדכי והרשב"א, ע"ש).

ונראה שבודאי לטעמו של רש"י הנ"ל י"ל כן, דלא אמרי' בכה"ג עד שתאכלנו באיסור כו'. אבל לטעמו של הר"ן לכאורה אינו מוכרח. שאפשר לומר שגם הר"ן יודה לדין זה, שכיון שלמעשה לא יהא אצלו במצב של היתר לא חשיב כה"ג כהיתר כלל, ושפיר מתבטל. אבל אפשר לדון בזה, שכיון שאיסור חדש יותר לאחר הפסח י"ל דשפיר נחשב עתה כדבר שיל"מ, אע"פ שמטעם אחר (דהיינו איסור ב"י וקנס דחמץ שעבר עליו הפסח) לא יוכל לאכלו. ויותר היה נראה כסברא ראשונה כיון שלא מצינו מי שחולק על היתר דמתקלקל.

אמנם, נלע"ד מוכח מדברי הרא"ש (תשובה כלל ב, א מובא ברמ"א ביו"ד סי' רצג, ג) שבאמת אינו סובר כשיטת הרשב"א והמרדכי בדין מתקלקל, ולדידיה גם כה"ג חשיב כדבר שיל"מ. שהביא דברי המהר"ם מרוטנברג דאין להתיר שכר שהוא חדש מטעם ספק ספקא כיון שהוי דבר שיל"מ. וחלק עליו הרא"ש, ופי' שמה שאסרו דבר שיל"מ אפי' במקום ס"ס היינו דוקא ע"י תערובת, אבל ס"ס בגוף האיסור שדנינן לומר שאין כאן איסור כלל (ולא סמכי' אביטול) ש"ד, ע"ש. ושכר היינו חמץ גמור ואסור להשהותו בפסח, וכמש"כ הרא"ש בעצמו בפסקיו במס' פסחים (פ"ג, א). נמצא שס"ל שגם חמץ גמור אסור משום דבר שיל"מ. [וע"ע בבינת אדם שם שכתב לדחות ראיית הש"ך מתשובת הרא"ש הנ"ל דחדש הוי דשיל"מ אפי' כשהוא חמץ שטעון ביעור לפני הפסח. ולפי מש"כ אפי' אם אין משם ראייה אכתי מוכח כן מדבריו וכנ"ל.]

נמצא שהרא"ש הוי דעה ג' בענין דבר שיל"מ, שס"ל שדנינן באיסור עצמו אם עתיד להיות מותר, ואפי' אם למעשה לא יוכל האדם לאכלו אז, אם יופקע האיסור שפיר חשיב' ליה כיל"מ. ובהא דחדש של חמץ אע"פ שלא יוכל להשהותו עד לאחר הפסח, היינו משום איסור בל יראה, אבל איסור חדש

בעצמו. אבל לדעת הר"ן בנדריים (נב.) זה אינו, שלדידיה הטעם הוא שלענין ביטול בעי' (מדרכבן) שיהיו המינים שונים לגמרי, שהא' היתר והב' איסור מוחלט, אבל דבר שיש לו מתירין הוי כהיתר במקצת, שלמחר יהא מותר, ואין התנגדות מספקת בין האיסור וההיתר, ע"ש. וכונתו דלפי הר"ן כיון דאיסור טריפה מיהא רביע עליה נמצא דהוי מין איסור גמור, ויש התנגדות לההיתר גמור, ושפיר נתבטלה, ודלא כהצ"צ. אבל לפי מש"כ רע"א הנ"ל לכאורה אינו מוכרח שתלויין אהדדי. שאפשר שדנינן כל איסור בפ"ע, ואע"פ שבטל הוא לענין איסור טרפה כיון שהוי מין איסור לגמרי מ"מ לענין איסור נולד אינו בטל מפני שרואין אותו כמין היתר במקצת כיון שאיסור זה יהא מותר לאחר יו"ט. והפמ"ג לכאורה הבין שלפי הצ"צ אפילו איסור טריפה לא נתבטלה כיון דהויא האי חתיכה דבר שיל"מ מחמת איסור נולד שבה (ולפיכך הבין דלפי' הר"ן כיון דאיסור טריפה מיהא רביע עליה נמצא דהוי מין איסור גמור ושפיר נתבטלה כנ"ל).

והר"ן בפסחים (ז: בדפי הרי"ף) חולק על הרמב"ם הנ"ל וכתב ז"ל "ואני חוכך בטעם זה כו' שקרוב הדבר לומר דכיון שחומרא דדבר שיל"מ מדרכבן הוא לא החמירו בה אלא כשהמין בעצמו עתיד להיות ניתר אבל כאן שחמץ עצמו אסור (פירוש משום חמץ שעבר עליו הפסח) אע"פ שתערובתו מותר אפשר שהשוו מדותיהן שלא לדנו בכלל דבר שיל"מ כו'." והיה נראה לכא' להביא ראייה משם לדברי הפמ"ג. שהר"ן אזיל בזה לשיטתיה, שאע"פ דלאחר הפסח יהא מותר לו לאכלו, מ"מ חשיב ליה כדבר שאין לו מתירין, דלא איכפת ליה במה שיוכל לאכלו כיון דס"ס שם איסור חמץ לא יותר. וזהו לטעמיה דלא פי' כהאי סברא דעד שתאכלנו באיסור כו' אלא דבדבר שיל"מ אין לו כח לבטל שם איסור שבו וכנ"ל.

אמנם באמת אין כ"כ ראייה משם לפמ"ג, שאפשר שגם הר"ן מודה להרמב"ם שדבר שיל"מ אינו תלוי בשם איסור לחוד, אלא באם יוכל לאכלו לאחר זמן. ושאני חמץ שכל עיקר יל"מ דחמץ דהיתר אכילה בא מכח הביטול לגבי בל יראה (וכמש"כ רע"א בעצמו וכנ"ל), וכיון שכן לא חשבי' כה"ג כיל"מ. ואפשר שדוקא בכה"ג סובר הר"ן דחשיב אין לו מתירין, אבל כשיש ב' איסורים שאין היתרין תלויין בהדדי כלל כגון איסור טרפה ואיסור נולד מודה דחשיב דבר שיל"מ מחמת איסור נולד, וכנ"ל. [אמנם באמת בלא"ה מוכח דלא ס"ל לרמב"ם כפי' הר"ן בנדריים. שהוא פסק כאן דאפי' מין בשא"מ אינו בטל, דלא כדברי הר"ן שם. וכל טעמו של הר"ן

הרי מצינו ג' שיטות בענין דבר שיש לו מתירין. א' הוא הרמב"ם, דסובר דהיכא דיהא מותר לו לאכול חפץ זה לאח"ז חשיב כדבר שיש לו מתירין, אפילו אם האיסור שמחמתו נאסר במקומו עומד. ב' הוא הר"ן, דסובר דהיכא דהאיסור במקומו עומד חשיב אין לו מתירין, ואע"פ שהחפץ יהא מותר. [אבל אפשר שהוא מודה דאפי' אם האיסור עתיד להיות מותר אבל לא יותר החפץ לעולם (שעד שיותר האיסור יתקלקל או כדו') חשיב כדבר שאין לו מתירין.] הג' הוא הרא"ש, דנראה מדבריו דס"ל דחשיב כדבר שיש לו מתירין אפילו אם לעולם לא יוכל לאכלו, ורק אם לא יותר האיסור לעולם אז הוי אין לו מתירין, וכ"כ בהדיא במלחמות.

עתיד להיות מותר ושפיר חשבי' ליה כדבר שיל"מ. נמצא דלא ס"ל כדין מתקלקל הנ"ל, שגם בזה עתיד האיסור להיות מותר (אלא שאז לא יהא ראוי לאכילה כ"כ). [ואפשר שגם הר"ן סובר כן, אבל אין זה מוכרח כלל שאפשר לפרש גם אליבא דר"ן דמתקלקל מותר וכמש"כ למעלה.]

ושו"ר שכ"כ הרמב"ן בהדיא במלחמות (פסחים, ז: בדפי הרי"ף) וז"ל "עוד אני אומר דכיון דקי"ל כל דבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל אף חמץ בפסח אינו בטל לעולם שהרי תבשיל זה שנתערב בו חמץ ואין אתה אוסרו אלא ליורו היום אסור למחר הוא מותר והוא עצמו בעינו מותר מה"ת ולא קנס ר"ש להקל עליו וליכא למימר בעינו כיון דחייב לבערו אין לו מתירין דכל דממילא מישתרי ואין התירו מחוסר מעשה ודאי יש לו מתירין הוא כו'".



הרב יונה יצחק סקלר

בגדר דין בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך

הזמן עצמו אלא שהסיפור צריך להיות בשעת החיוב דשאר המצוות הלילה. ומשמע מפשטות הלשון - בשעה שמצה ומרור כו' - כצד השני.

וכן נתבאר באמת מהגמרא פסחים קטז: דנקט בפשיטות דלמ"ד מצה בזמן הזה דרבנן, גם חיוב הגדה אינו מן התורה, דכיון שאין כאן חיוב פסח מצה או מרור ממילא אין כאן "שעה שמצה ומרור מונחים לפניך", וע"כ שאין דין זמן ליל ט"ו, אלא הכל תלוי בשעת המצוות למעשה.

וכן נ"ל מפירוש הריטב"א על ההגדה (ד"ה מעשה בר"א ור"י), שדן אם מצות סיפור יצ"מ כל הלילה, ותלה דין זה במח' תנאים אי אכילת פסח כל הלילה או רק עד חצות. והכל משום הדרשה דבעינן שעת חיוב פסח מצה ומרור, וכמו שנתבאר.

ג) אמנם עדיין יש לחקור ביתר עומק, אם הדרשה מלמדת רק

(א) בציווי הקרא דמצות סיפור יצ"מ כתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (שמות י"ג, ח). ודרשו חז"ל (במכילתא פי"ז, ה', והובא בהגדה של פסח) יכול מר"ח ת"ל ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה - בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ע"כ.

הנה דייקו חז"ל מלשון הקרא "בעבור זה", ונראה כוונתם כמו שפירש"י עה"ת וז"ל בעבור זה: בעבור שאקיים מצוותיו כגון פסח מצה ומרור הללו עכ"ל, והיינו שהאב יושב בליל הסדר נוכח הקרבן פסח והמצה והמרור, ומראה באצבע לג' מצוות אלו, ובמצב זה הוא מספר לבנו סיפור יצ"מ.⁴

(ב) ויש מקום לדון אם הדין של "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" הוא דין בהזמן של ליל ט"ו או דילמא שאינו תלוי על

פסח הוא וכו'. ויש להוסיף שאף ה"מה נשתנה" שתקנו חז"ל הם שאלות על מצוות הלילה, וי"ל שתיקנו מטבע זו דוקא עפ"י ענין זה הנ"ל.

⁴ ועוד מצינו קשר בין הסיפור לבין מצוות הלילה באופן שאילת הבן בפסוק "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת" (שמות י"ב, כ"ו) דהיינו ששואל על עבודת הפסח שעושים לפנינו. וע"ז משיב האב "ואמרתם זבח

לספר על המצוות, כמו שברכת התורה גדרה לברך על התורה, ולכן הו"א שנחשב כפרט המצוה ממש ואם לא אמר ג' דברים אלו לא יצא יד"ח ורק קמ"ל דאע"ג דהוי כפרט המצוה אינה לעיכובא.

(ו) גם משו"ת הרא"ש יש לדייק כדרכינו שהסיפור קשור ביסודו לשאר המצוות. וז"ל בכלל כ"ד אות ב', ושאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליצי"מ ואין אנו מברכים עליהם, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותה זכר ליצי"מ, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יצי"מ, ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו עכ"ל.

ואין דבריו מבוארים לי כל הצורך, אבל כנראה כוונתו שבכל מצוה שהיא זכר ליצי"מ (כמו הפרשת בכורות ומועדים) אין מברכין על הזכירה, וה"נ אין מברכין על "זכירה" זו של סיפור יצי"מ. והטעם שאין מברכין על הזכירה, ביאר הרא"ש מפני שאין דין זכירה בפני"ע אלא רק פרט בגוף המצוה, שמתוך שעוסק במצוה ממילא זוכר יצי"מ. וה"ה כאן דהסיפור הוא רק הזכרת הענין של פסח מצה ומרור ולא מצוה בפני"ע, ולכן אין מברכין עליו. (ובודאי אין כאן השוואה גמורה, דהא בזכירה של בכורות ומועדים אינו חייב לבטא הזכירה, משא"כ סיפור יצי"מ שיש חיוב להוציא בפה ממש. אבל הדמיון הוא בהא דנטפל הזכירה לגוף המצוה, ה"נ הסיפור נטפל לגוף המצוות.)

(ז) הרי שהרמב"ן והרא"ש שניהם סוברים דמצות סיפור יצי"מ קשורה בעצם לשאר מצוות הלילה. ונראה ש"ל דגם הרמב"ם מסכים להם, ומה שאינו מונה ברכה"ת כמצוה בפני"ע (ואע"פ שמונה סיפיצי"מ כמצוה בפני"ע) לא מפני שיש חילוק ביסודו בין ברכה לסיפור ביחסם לגוף המצוה, אלא מטעם אחר וכמו שביארו האחרונים (ע' שאג"א סי' כד) דסובר הרמב"ם דאין מצות ברכה"ת מדאורייתא. (א"נ י"ל שסובר הרמב"ם שברכה"ת, שענינה הכרת גדולת התורה עצמה, היא ממש חלק ממצות ת"ת, וכמו שהארנו במק"א משא"כ סיפור יצי"מ שבודאי הוי ענין נפרד מפעולת האכילה דפסח מצה ומרור, רק שיש תנאי בקיומו שצריך להיות יחד עם אותם המצוות.)

(ח) ואם באמת הרמב"ם מסכים בזה להרמב"ן והרא"ש, יש לתרץ דברי הרמב"ם שנראים כסותרים זא"ז. דהנה בהל' ע"ז

שהסיפור נעשה באותה שעה שחייב בשאר המצוות, וזמנו של זה כזמנו של זה, או דילמא דעצם מהות המצוה היא לספר עם שאר המצוות, וכל החפצא של הסיפור כך הוא לדבר על המצוות שלפנינו.

(ד) ונראה להביא ראיה כצד השני מדברי הרמב"ן בספר המצוות. שהרמב"ן מביא במצוות ששכח הרמב"ם (מ"ע ט"ו) שהיה להרמב"ם למנות מצות ברכת התורה. וכתב שם דאין לומר שברכת התורה היא מצוה א' עם לימוד התורה, ולכן השמיט אותה הרמב"ם וז"ל, ואין ראוי למנותה מצוה א' עם הקריאה, כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה עם הבאתו, וסיפור יצי"מ עם אכילת פסח עכ"ל.

והיינו דאתי לאפוקי מהוה אמינא דהרמב"ם שפיר עביד שלא מנה ברכת התורה כמצוה נפרדת, כיון שהיא מתחברת למצות ת"ת. ועל זה הביא דוגמאות משאר מצוות המתחברות למצוות אחרות, ואעפ"כ מנה אותם בפני עצמם. וא' הדוגמאות לזה היא סיפור יצי"מ ביחס למצות אכילת ק"פ. ומשמע שדומים זל"ז, שכמו שברה"ת אינו אלא על לימוד התורה, ה"נ סיפור יצי"מ, שכל מציאות המצוה היא ההגדה שאומרים על הקרבן פסח (ולכ' ה"ה על אכילת מצה, דהא מבואר מגמ' הנ"ל דאיכא מצ' סיפור יצי"מ בזה"ז דאורייתא למ"ד מצה בזה"ז דאורייתא) ולא ראה מקום לחלק שסיפור הויא מצוה נפרדת מפסח ומצה ולכן נמנית בפני"ע, משא"כ בברכת התורה. וע"כ משום שמצות סיפור יצי"מ באמת שייכת לשאר מצוות הלילה, וכמו שנתבאר, ודו"ק.

(ה) ויותר מזה מצינו שהרמב"ן לשיטתו במלחמות ריש מס' ברכות, שביאר שם הדין של ר"ג שכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח. ולכאורה דין זה הוא דין במצות סיפור יצי"מ, וכמבואר בגמ' (פסחים קט"ז): דיליף להו מהפסוק ואמרתם זבח פסח הוא.⁵

אבל הרמב"ן שם משמע דסד"א שמעכב במצות פסח מצה ומרור עצמם, שכתב וז"ל ושנינו כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ולא שצריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור וכו' עכ"ל. ומשמע שאם היו ג' דברים לעיכובא, ולא למצוה בעלמא, באמת היה צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור אם לא אמר מצה זו וכו'. ויש לתמוה הרי כל המצוה באמירת דברים אלו הם מצות ההגדה וכמו שכתבנו לעיל, ולמה תעכב האמירה במצוות פסח מצה ומרור. ועל כרחק שהרמב"ן לשיטתו שכל ענין הסיפור הוא

⁵ ויש להציע דנוסח ר"ג של "מצה זו" מיוסד על הפסוק דבעבור זה.

שיהא שם לכתחילה בשעת סיפור מדין "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך."

אמנם במנ"ח (מצוה כ"א אות ב') כתוב להיפך, וז"ל דזה פשוט דמצה ומרור אינם מעכבים הסיפור, ולא מצינו זה דמצוה זו בהיה תלויה במצה ומרור, אך דהתורה קבעה זמן ליל ט"ו דמצווים על מצה וכו' מחויב במצוה זו עכ"ל. ומבואר שפשוט לו מסברא שיוצא מצות סיפיצ"מ גם בלי מצה ומרור. (וכנראה מלשונו שאין שום דין אפילו לכתחילה של מצה ומרור מונחים לפניך בשעת הגדה, ממ"ש אך דהתורה קבעה זמן כו'). אבל לפי מה שכתבנו יש לדון בזה וכמו שביארנו.

יא) ולכאורה יש להביא ראיה מתוס' דאף אם אינם מעכבין, עכ"פ יש חיוב שיהיו מונחים שם בשעת הגדה, דע' תוס' (פסחים קיד. ד"ה הביאו לפניו) שכתב על ההנהגה של עקירת השלחן בתחילת הסדר וז"ל ומיד כשעוקרים מחזירים לפניו והמצה והמרור עליו שהרי צריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה וכדאמר לחם שעונין עליו דברים הרבה עכ"ל. הרי שהצריך להניח המצוות לפניו קודם ההגדה, ומשמע שהוא דין בהגדה שצריך לאומרה עליהם ושיהיו מונחים לפניו שם.

אמנם באמת מתוס' עצמם מבואר שאין זה משום הדין דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אלא מטעם צדדי. שהרי התוס' מביאים ב' מקורות לזה שיהיו מונחים לפניו בשעת הגדה - א' אמירת "מצה זו", וב' "לחם עוני" דדרשינן לחם שעונין עליו דברים הרבה. ודינים אלו ודאי אינם תנאי במצות סיפיצ"מ, דהא אמירת "מצה זו" אינו נלמד מדין דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך (אלא מפסוק אחר דואמרתם זבח פסח הוא כדאי' שם), ועוד שאינה לעיכובא (כמבואר בר"ן שם דף קטז ומלחמות ריש ברכות). ודין "לחם עוני" הוא פרט במצות מצה ולא בסיפור. וא"כ לכאורה משמע מתוס' שלא כדרכינו, שאין מצות ההגדה תלויה במצות מצה ומרור.

אבל יש לדחות דאף שאין מעכב בהגדה שיהיו מונחים שם ממש, אפ"ה לא יצא חובת ההגדה אם לא שבאותו מעמד ובאותו סדר לבסוף יקיים שאר המצוות, ואם לא אכל מצה ומרור לבסוף לא יצא סיפיצ"מ למפרע, דהא הסיפור הוא פרט בשאר המצוות, וכמו שביארנו לפי שאר הראשונים.

יב) היוצא מכל זה דנראה מדברי הרמב"ן והרא"ש דאיכא התחברות עמוקה בין מצוות המעשיות של הלילה (דהיינו

(פי"ב הל' ג') איתא בזה"ל וכל מ"ע שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי פסח ואכילת הפסח והקהל ושמחה שהנשים חייבות עכ"ל. הרי שפירט הרמב"ם כל המ"ע שהזמן גרמא שנשים חייבות בהן והשמיט מצות סיפיצ"מ, ומשמע שהן פטורות במצוה זו. וכן דייק המנ"ח (מצוה כ"א אות י'). אמנם בספר המצוות (בסיכום של "מצוות ההכרחיות" שהביא בסוף מנין המ"ע) הזכיר מצות סיפיצ"מ ולא כתב שנשים פטורות כמו שכתב בשאר מ"ע שהזמן גרמא (לדוגמא, ספירת העומר במצוה קס"א) ומשמע שחייבות בה. וגם החינוך שדרכו לילך בעקבי הרמב"ם כתב (מצוה כ"א) שנוהגת בזכרים ונקבות.⁶ וכל זה שלא כהרמב"ם הנ"ל בהל' ע"ז דמשמע דפטורות, וצ"ע.

אבל לפי דרכינו שהסיפור כחלק מצות פסח מצה ומרור, הכל אתי שפיר. דודאי נשים פטורות בעצם מצות הסיפור מצד עצמה, שהרי היא מ"ע שהזמן גרמא. אלא כיון שחייבות בשאר מצוות הלילה ממילא מחויבות בהסיפור שנחשב חלק ופרט של מצוות הללו. ולכן בהל' ע"ז לא הביא מצות סיפור לעצמה בתוך שאר המצוות שמחויבות מכיון שאינן מחויבות בה כמצוה אחרת. אבל מאידך גיסא גם לא הוציא בהדיא את הנשים מחיוב הסיפור בספר המצוות, כיון שלמעשה מחויבות מדין שאר מצוות הלילה. (ולפ"ז תהיו נשים מחויבות במצות סיפור יצ"מ אף להסוברים שאין דין של "אף הן היו באותו הנס" מחייב אותן מדאורייתא - ע' תוס' מגילה ד., או לחייב אותן מדרבנן במצוה דאורייתא - ע' תוס' פסחים קח:).

ט) גם לפ"ז ניחא שהרמב"ם הביא מצות סיפיצ"מ בתוך הל' חמץ ומצה, שאין זה דרך אגב בעלמא, אלא קשור בעצם, שהסיפור הוא דין במצות מצה. (וכן שאר המצוות שהביא שם, כמו ד' כוסות והסיבה, שכל פעולות אלו הם בכלל סיפיצ"מ וכמו שדייקנו במק"א מדברי החינוך במצוה כ"א).

י) והנה אע"פ שביארנו שהסיפור הוא קשור ביסודו עם שאר מצוות הלילה, אפ"ה כבר הבאנו למעלה שאין ההגדה מעכבת במצוות הלילה, ויוצא בגוף המצוות אף בלי פרט זה. אבל יש לדון להיפך, דשמא מצוות אלו מעכבות במצות סיפיצ"מ, שא"א לצאת מצות סיפיצ"מ כשאין המצה ומרור מונחים לפניו למעשה, דהא א"א לפרט המצה בלא גוף המצוה. וכן באמת מסתבר לפי דרכינו. (ולכל הפחות יש דין

⁶ משמע מלשון זה דחיוב אב ואם שוין לגמרי בכל דיני המצוה, ואם אין שם אב היא מחויבת לספר לבנה כמו האב. אבל אם האב שם, ודאי שהוא המספר ולא האם. והראיה דהא כשאין שם בן אי' בפסחים קט"ז אשתו

לצדד שאין יוצא מצות סיפיצ"מ כלל אלא כשמצה ומרור מונחים לפניו או לכל הפחות כשלא אכלם לבסוף.

פסח מצה ומרור) ומצות סיפיצ"מ. ומשמע שהסיפור הוא כפרט בקיום שאר המצוות. וכן נראה בדעת הרמב"ם. ויש



הרב מאיר שמחה ברגר

לע"נ זקני הרב ראובן בן יהודה ליב שנידמאן ז"ל

מצות ספירת העומר – יציאה מפיתום ורעמסס

הים ונושעו מהמצריים לגמרי (כמבואר בהמשך הפרשה שם ובפר' מסעי לג, ח). הרי מפורש יוצא שאחר שיצאו ממצרים מרעמסס ביום א' דפסח חזרו שוב למצרים לפיתום ומשם יצאו פעם שנית ממצרים ביום ז' דפסח. נמצא שלא רק שהיו שני שלבים בהגאולה הך של יום א' והך של יום ז' אלא היו שתי יציאות שונות ממצרים אחד מרעמסס ואחד מפיתום. ואכן נודע הדבר שבשתי מקומות אלו היתה לישראל עיקר שעבודם וכמו שכתוב 'ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת רעמסס' (שמות א, יא).

וקודם שנבאר תכלית שתי יציאות הללו נעמיק חקר בהבנת ענינם של שתי ערי מסכנות אלו פיתום ורעמסס. בגמ' סוטה (יא.) מובא מח' רב ושמואל חד אמר פיתום שמה ולמה נקרא שמו רעמסס שראשון ראשון מתרוסס (כשהיו בונין קצת היה מתרוסס ונופל וחוזרין ובונין והוא נופל – רש"י), וחד אמר רעמסס שמה ולמה נקרא שמו פיתום שראשון ראשון פי תהום בולעו. (ומדברים אלו יוצא דבר חדש דפיתום ורעמסס חד מקום הם, ואם נקשר זה לדברי רש"י שהבאנו לעיל נמצאת שכשחזרו בני ישראל לפי החירות חזרו לאותו מקום שיצאו משם בתחילה, ומבואר עוד יותר מה שכתבנו לעיל שהיו שתי יציאות ממצרים.) והנה פרטים אלו של אופן הריסת הבנינים אומרת דרשוני מה בא ללמדנו בכל זה.

ויש לפרש (על פי יסודו של המהר"ל בגבורות ה' פרק ט"ו) שטמון בפרטי עינוי ישראל בסבלות הללו השרשים לכלליות שעבודם של ישראל במצרים ואלו הם לדוגמא ולסמל לטומאת מצרים שהיו משפיעין על ישראל ע"י עבודתם. ונבאר הדברים עוד, ענין של בנין הוא לקיחת חומרים שונים ולהטביע בהם צורה חדשה שיש בו תכלית מיוחדת. והיינו

בגמ' חגיגה (י"ז:) מובא שיטת אביי שיש שני חלקים למצות ספירת העומר, מצוה לממני יומי (פי' מצוה למנות כמה ימים הוא לעומר כגון היום שבעה ימים בעומר) ומצוה לממני שבועי (פי' מצוה למנות כמה שבועות היא לעומר כגון ביום ז' יש מצוה לומר שהיא שבוע אחד בעומר). מצוה לממני יומי דכתיב תספרו חמישים יום (ויקרא כג, טז) מצוה לממני שבועי דכתיב שבעה שבועות תספר לך (דברים טז, ט). והנה כפילות הספירה לשתיים הך של הימים והך של השבועות מורה שיש שני ענינים לעבודת ימי הספירה וכאן ננסה לבאר נקודת העבודה בכל אחת מהן.

וראשית נתבונן בסדר הגאולה ממצרים שגם בו אנו מוצאים שנעשה בשני שלבים, ביום א' דפסח יצאו בני ישראל ממצרים, ובשביעי של פסח היתה קריעת ים סוף. והלא דבר הוא שמצות ספירת הימים מתחלת ממחרת יום א' דפסח וספירת השבועות מתחלת ממחרת יום שביעי של פסח. ונראה לומר ששני חלקי הספירה הם כנגד שני שלבים אלו ועל ידי מנין הימים אנו מחזקים את היסוד שלמדנו בתחילת הגאולה ועל ידי מנין השבועות מחזקים היסוד שלמדנו בגמר הגאולה בעת קריעת ים סוף וכמו שיתבאר בעזה"ת.

ונמשיך עיונינו בהבהרת פרט אחד בסיפור של יציאת מצרים שכנראה אינה ידועה כל כך. בפרשת בא (יב, לז) כתוב 'ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה' הרי שיצאו בני ישראל ביום א' דפסח מרעמסס. ובריש פרשת בשלח (יד, ב) כתוב 'דבר אל בני ישראל וישבו ויחנו לפני פי החירות' ופירש רש"י שם שביום שלישי ליציאתם נצטוו לשוב ל'פי החירות' שהוא פיתום. ופרש"י שנקרא עכשיו 'פי החירות' משום שנעשו שם בני חורין. וענין בני חורין זה היינו שמשם עברו ביום ז' לתוך

כן אוה ויעש שהצורה השלימה של גילוי כבודו בא גופא מהחושך ענן וערפל של עוה"ז. ולזה יצאו ממצרים פעם שנית ואז הראה להם השי"ת את 'היד הגדולה' (שמות יד, לא), והיינו ששליטתו יתברך והשגחתו הוא בכל משלה, שילוב של עליונים ותחתונים שגילוי מלכותו יתברך הוא גופא על ידי בני ישראל בעבודתם בעוה"ז, איחוד הכח של למעלה מדרך הטבע עם כח הטבע.

וכן מצינו בניסי קריעת ים סוף שמבואר בשירת הים ובעוד כמה מקומות שעיקרו היתה להפלת המצריים וזה נעשה על ידי ששב הים לאיתנו (שמות יד, כז) והיינו שהטבע עצמה הוא שהפיל את המצריים ועשו להם כאשר זדו כאבן כעופרת וכקש. וכן מבואר בשירה מעניני ביאת הארץ ובית המקדש וגילוי מלכותו שכולם הולכים וסובבים על עבודת התחתונים שהם המגלים הנהגתו יתברך מתוך ההתעסקות עם עולם הטבע. וכל זה היתה גמר היציאה מפייתם.

ויש להעמיק עוד בשם זה של פיתום שהוא מלשון 'פי תם' והיינו שהפה נסתם. ונראה עפ"י הנ"ל שהכוונה בזה הוא שעל ידי טומאת פיתום כח הפה שעיקרו הוא להוציא את כוונת פנימיות הבריאה ולגלות צורת העולם האמיתית היה סתום. שהרי כשהיו ישראל משועבדים בפיתום היתה צורה האמיתית של העולם נעלמת ולא היה לה גילוי בזה העולם והיה נראה שאין בעוה"ז הכח לגלות אותו צורה. אמנם כשיצאו מפייתם נעשה 'פי החירות' שאז הפה בן חורין להפיק כוונת כל הבריאה כולה.

והנה בנוסח ברכות קריאת שמע של שחרית וערבית שבהם מתארים האריך קבלו עליהם ישראל עול מלכות שמים על ידי יציאת מצרים אנו נוקטים שני פסוקים מהשירה, 'מי כמכה' ו'ה' ימלוך לעולם ועד'. והמעייין יראה שהן הן כנגד שתי היציאות הנ"ל, ד'מי כמכה' היינו שכחו נאזר בגבורה על כל שאר כוחות העולם, ו'ה' ימלוך' היינו דמלכותיה קאים לעלם ולעלמי עלמאי וגם בעלמא הדין הכל הוא מסיבות שונות מאיתו יתברך להביא את העולם לשלימותו.

וכד נתבונן בענינם של שתי היציאות האלו נבין מדוע הראשון היתה ביום אחד והשניה היתה ביום שביעי דווקא. דהנה ענין יום ובפרט ענין יום אחד הוא ענין יחיד בעולמו וכמ"ש 'כ רש"י בפרשת בראשית (א, ה) והוא הגילוי שיש צורה ותכלית לבריאת העולם בבחינת היציאה מרעמסס. אמנם גילוי זה הוא בלי שום התנגדות. ורק אחר שכבר חלפו עברו ששת ימי המעשה שהם הפרטים שכוללים כל הכוחות המשונים דאיכא בכוחות הטבע, ונראה שהכל סר ואין עושה

לקיחת דברים מפוזרים ומפורדים שיש להם רק תועלת בכח ועשייתם לדבר מועיל בפועל. וכן הוא בכלל העולם שיש ריבוי דברים שונים בכל קצבי תבל זה בכה וזה בכה ורק על ידי התחברות כולם לה' אחד נתקיים הצורה האמיתית של הבריאה. והנה מצרים רומז לבחינת החומר ועולם הטבע כשהכל נוהג כמנהגו ומקרה אחד לכולם בלי שום קשר למנהיגו באמת. וכל זה מתנגד לצורה האמיתית של העולם שהוא על ידי ידיעת האדם את בוראו וקבלת מלכותו עליו. וכוונת העבודת פרך ששעבדו מצרים את ישראל היתה להעלים את הצורה שירשו ישראל מהאבות הקדושים ולהגביר עליהם את כח החומר.

וגילו לנו חכמינו זכרונם לברכה בגמ' הנ"ל ששתי מדריגות יש של הריסת הצורה, האחד הוא פיתום שענינו הוא 'פי תהום בולעו' והכוונה בזה הוא שכל צורה וצורה שעשו ובנו נבלע בתהום ואיננו, והיינו הענין שאף אי איכא בורא ומנהיג כבר עזב את עולמו ואין לו בו עסק והיינו שהצורה אינה שייכת לעולמינו ודומה כאילו היא נבלעת בפי תהום בעלמא אחרת. ואחר שנשתעבדו אבותינו במצרים לטומאת פיתום אז ירדו עוד יותר למדריגה אחרת שהיא בחינת טומאת רעמסס, שהיא מסמלת קלקול כל הצורה שאין צורה כלל לבריאה לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי ח"ו, 'ראשון ראשון מתרוסס' והיה כלא היה. ויעו' בפירוש הרמב"ן עה"ת (סו"פ בא) שג"כ כתב מענין הדעות הכוזבות האלו שהיו שולטות במצרים באותו זמן וז"ל, 'הנה מעת היות עבודה זרה בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ומהם מכחישים בידעתו הפרטים ואמרו איכה ידע א-ל ויש דעה בעליון, ומהם שידודו בידיעה ומכחישים בהשגחה ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח הא-ל בהם ואין עמהם עונש או שכר, ואומרים עזב ה' את הארץ'.

ויש לבאר ששתי היציאות ממצרים היו יציאות משתי מדריגות אלו. מתחילה יצאו מרעמסס וזה היה על ידי שידוד כל מערכת הטבע בעשר מכות שבהם הראה ה' את ידו החזקה וזרועו הנטויה ושיש בידו הכח והגבורה לעשות כרצונו, וכל זה היתה גילוי דאיכא צורה שיכול לשלוט על כל כח אחר ואין מאורעות העולם נתונים למקרה. אמנם עם כל זה עדיין היה שולט טומאת פיתום מפני דאף שהיה גילוי של 'יד החזקה' (שמות יג, ט) על כל הכוחות, אמנם עדיין לא נתברר עד תכליתו שאין עוד מלבדו אפילו בכוחות הטבע עצמם. והיינו שאף שראו שכוחו של השי"ת הוא מעל כוחות הטבע עדיין היה מקום לברר שכח הטבע עצמו הוא אופן גילוי יחודו, כי

רחוקים מגילוי של הקב"ה וזהו כנגד גילוי יד הגדולה שמורה על הנהגתו גם מתוך עולם הטבע.

ונחזור לשתי חלקי מצות ספירת העומר הימים והשבועות שיש לבאר שמיד אחר יום א' דפסח מחזקים את יסוד הימים בכל בחינותיו עד יום החמישים. ומיד אחר יום שביעי של פסח מחזקים את יסוד השבועות בכל בחינותיה עד ממחרת השבת השביעית. ובזה מגיעים לגילוי של מתן תורה שהוא חיבור עליונים ותחתונים שהם כנגד שני מדריגות הנ"ל, הכרת כוחו וממשלתו שהוא מצד השמים וגם מצד הארץ בהכרת חשיבות עם ישראל שהם השותפים להקב"ה כביכול ועל ידי עבודתם נעשה התיקון השלם. נמצא שביום הביכורים שהיא ג"כ חג השבועות מתאחדים הימים והשבועות לגלות ה' אחד ואז נגמר ההכנה כראוי וכדת.

טוב (וזה בפרט הוא ביום הששי ואכמ"ל בזה רק נעיר כאן מה שהמצריים הגיעו לבני ישראל על הים ביום הששי מיציאה מרעמסס), לזה באה יום השביעי ומקשר כל הפרטים לשורשן והוא גילוי היחוד אחר ההסתר והחושך, וזהו כנגד יום השבת שהוא גילוי מלכותו בעולם הטבע, בהיקשר אותו למה שלמעלה ממנו. ולכן גילוי זה השניה שהוא היציאה מפיתום שייך בדווקא ליום השביעי, אחרי שכבר התגברו כוחות הטבע למיניהם ולקשרן לשורשן לראות שכולם הם כלים לגלות יחודו האמיתית. (ועי' בשמו"ר יט, ז דשבעת ימי פסח הם כנגד שבעת ימי בראשית). נמצא אפוא דיום שייך לגילוי יד החזקה, גילוי של אחד בעולמו בלי שום התנגדות שהכל מכירים כוחו וגבורתו ומה שבידו השליטה והיכולת, ושבוע היינו חיבור של כל הפרטים, אף אותן שנראות



הרב דוד שווארץ

הוציאנו מעבדות לחירות

מצרים להיות לו יתברך לעבדים, כמו שנאמר כי עבדי הם וכו'. וכוונת הענין הוא שרצה הקב"ה להטביע בלבם ענין העבדות להרגילים בעבדות כדי שיהיה להם נקל אח"כ לעבודת הבורא ית' ולקיים התורה לעבדה ולשמרה, עכ"ל. ועיין שם עוד בענין זה.

רעיון קשור לזה רואים בהלכות ליל הסדר. אע"פ שמדינא יכול לשתות מה שירצה בין כוס ראשון לשני ובין כוס שני לשלישי (שו"ע או"ח סי' תעג ס"ג ובמ"ב שם סק"ב) כתב השו"ע (או"ח סי' תעט ס"א) שלא ישתה בין כוס שלישי לכוס רביעי, ומקורו ממתני' פסחים (ק"ז:). בין כוס שלישי, שהוא כנגד לשון של "וגאלתי", ובין כוס רביעי, שהוא כנגד לשון של "ולקחתי אתכם לי לעם" אי אפשר להיות הפסק. הגלות והגאולה היו רק לתכלית "ולקחתי אתכם לי לעם" כדי שבני ילמדו איך להיות עבדים וילכו מיד מעבדות של פרעה לעבדות של הקב"ה.

בתחילת פר' וארא בלשון הרביעי של הגאולה נאמר "ולקחתי אתכם לי לעם". הרי מבואר שעל ידי הגאולה ממצרים נעשו ישראל עבדי ה'. וכן כתוב בפרשת בהר (ויקרא כה, מב) "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", ועי' בפירוש האבן עזרא שם שכתב וז"ל "אני קניתיים מבית עבדים". והיינו שעל ידי שהוציא ה' את ישראל ממצרים קנה אותם לעבדים אליו.

וכתב הערוך השלחן (או"ח סי' תע"ג סק"ב) וז"ל שעל ידי יציאת מצרים נשתעבדנו עד עולם לדורי דורות לה' ולתורתו ואנחנו עבדיו, וזהו מדין גמור, כי בן חורין אינו נקנה לעבד בעל כרחו אבל מי שהיה עבד לאחר ולקחו אחר מבעליו לו לעבד, אין צריך דעת העבד ונקנה לו בעל כרחו של העבד כמבואר ביו"ד סי' רס"ז, ועתה כיון שהיינו עבדים לפרעה והקב"ה פדה אותנו מידו ולכן בעל כרחינו אנחנו עבדיו, עכ"ל.

ועי' בשל"ה הק' (פרשת לך לך, תורה אור אות ה') שכתב לפרש שעל ידי העבדות במצרים למדנו איך להיות עבדים, ועי"ז נתכשרו בני ישראל להיות עבדים להקב"ה וז"ל "ולקחם הקב"ה מעבדות

אזי איכפת לנו מי הוא הגואל אותנו. שעל ידי שהקב"ה גאלנו בכבודו ובעצמו, נכנסנו מיד מעבודת מצרים לעבודת לה', ועי"ז זכינו למעלת השמחה בעבודתינו.

וזכורני שפעם אחת אשה שעדיין לא הגיעה לחיים של שמירת תורה ומצוות ואף פעם לא ראתה אנשים שומרים שבת כראוי, אמרה לי, "אני לא מבינה איך אתם עושים את זה. יום השבת שלכם זה עשרים וארבע שעות כאילו אתם בבית הסוהר". קודם כל תקנתי את טעותה, שבאמת שבת היא עשרים וחמש שעות, ואז תמהתי על תמיהתה: "אני לא מבין איך את יכולה לעשות את זה! חיים בלי שבת, איך יכולת לחיות כזה?"

היא הבינה ששבת היא כמו שעבוד מצרים, דהיינו שעבוד בלי חירות, וזה באמת עינוי ונמשל כמו אדם הנסגר בבית הסוהר. אמנם זה מבט הגון רק לשעבוד של בני"מ במצרים. אבל לאחר יצי"מ, "עבדי הם", וכל השעבוד שלנו הוא שעבוד של בני חורין. אחר יצי"מ השעבוד הוא בלשון של הרב דסלר הנ"ל "קשורים אליו יתברך בעבותות אהבה והכרת הטוב עד שישמחו להיכנס לעבודתו". השעבוד הזה אינו שעבוד של עבודת פרך אלא שעבוד של ממלכת כהנים וגוי קדוש. ועי' לשון הערוך השלחן (או"ח סי' תע"ד סקכ"ב) וז"ל ומתחיל לומר 'עבדים היינו' בקול ובהתפעלות ובשמחה ובחדוה, ועיקר אמירת ההגדה היא שע"י יציאת מצרים נשתעבדנו עד עולם לדורי דורות לה' ולתורתו ואנחנו עבדיו, עכ"ל.

אנחנו מבינים שאין עבודת מצרים דומה בדיוק לעבודת השי"ת. ומהי הנקודה של עבודת שהיינו צריכים ללמוד משעבוד מצרים? כתוב באור יחזקאל (אמונה עמוד רס"ז) שהסימן הראשון למי שמכיר בעבודת הוא שחייב להרגיש עצמו כעראי בעולם הזה. במצרים הרגשנו שעולם הזה הוא עראי, אך בדרך לא נעים, אלא בהרגשים מרים. וכאשר נגאלנו והיינו בני חורין, אז היינו צריכים להכיר אותם הרגשים של העראי בעולם הזה, אך עכשיו לא מתוך מרות אלא מתוך שמחה. כמו כן כתב הרה"ג ר"א דסלר זצ"ל (מכתב מאליהו ח"ה עמוד 281) וז"ל כי תכלית שעבוד מצרים היה שבגאולתם יהיו קשורים אליו יתברך בעבותות אהבה והכרת הטוב עד שישמחו להיכנס לעבודתו, ע"כ.

ונראה שיכולים לשמוח להיכנס לעבודתו אך ורק מפני שלא היינו בני חורין בלי שעבוד לאף רגע. שאם היינו בני חורין אחר שנגאלנו ממצרים כבני חורין ממש לעשות מה שאנו רוצים בלי שום שעבוד לאדון, היינו בוראים מציאות לעצמינו בלי השעבוד, ואז לא היינו יכולים לשמוח באותה שמחה להיכנס לעבודתו אחר שנשתעבדנו להשי"ת.

אומרים בליל הסדר "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא שליח אני הוא ולא אחר". וקשה דאם השמחה היא רק על השחרור שאיננו צריכים עוד לעבוד למצריים מה איכפת לנו מי גאל אותנו? היה יכול להיות על ידי מלאך או שליח. אך בגלל שעיקר מהות הגאולה הוא שנהפכנו לסוג אחר וזכינו למעלה הרוחנית של חירות עולם,



הרב משה פרנסקי

הקשר בין קריעת ים סוף לשביעי של פסח

עצרת לפי פשוטו של מקרא. הספורנו הנ"ל כתב וז"ל, שנעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת הקל יתברך ושרו לו שירה בשביעי של פסח, לפיכך נקדש אותו היום ולא תעשה מלאכה, כי לולא זה לא היה השביעי קדוש כלל וכו', עכ"ל. והיינו, שמסביר מילת "עצרת" שהוא זכרון לאותו עצירה שהיה בשעת קריי"ס. אבל הרמב"ן והחזקוני (שם), פירשו שתהיו עוד נעצרים לפניו לאכול המצות. וא"כ לדידהו חוזר הקושיא למקומו, איך שייך קריי"ס לענין היו"ט, שהוא ענין עצרת אכילת מצה.

ויש להעמיק עוד בענין של "עצרת", ובוה יבואר עיקר הקשר לקריי"ס בעז"ה. כי הנה, התורה רק קוראה יו"ט אחרון של פסח ויו"ט אחרון של סוכות בשם זה של עצרת. וביאר הגרש"ר הירש (ויקרא כג, לו), שענין עצרת להיות יום אחד אחר כמה ימים של יו"ט, כדי לעצור ולהכניס הלימודים ועניינים של היו"ט שלא ילכו לאיבוד. ואין להקשות דא"כ זה סותר לדרשת חז"ל שלשון עצרת היינו לעצור ממלאכה, דודאי, כדי שנהיה פנויים להתבוננות זו בעי שביטה ממלאכה, וזה חלק בלתי נפרד מענין ומהות היום.

והיו"ט אחרון של סוכות שהוא רגל בפנ"ע, הוא יו"ט מיוחד לענין זה, כי הוא בסוף גלגל הרגלים וימים נוראים. ויו"ט אחרון של פסח אינו עצרת כמו שמיני עצרת, אבל עכ"פ יש בו זה הענין, לאסוף ולכנס, לתת לנו זמן שלא ילכו הלימודים ועניינים של פסח לאיבוד, עיי"ש בכל דברי הגרש"ר הירש.

והדברים מאירים וברורים, ובפרט כי עפ"י דבריו יש לפרש מה שקראו חז"ל לחג השבועות בשם עצרת, כי הוא זמן עיצור וכניסה לזמן העלייה של ימי העומר שהיו מקודם⁷. ונראה, שדברי הרמב"ן והחזקוני מתאימים עם זה ההסבר, כי היו"ט של פסח באמת חג של אכילת מצה, וכמו שמפורש בזה הפסוק גופא, וא"כ יום אסיפת עניני החג ראוי להיות נקרא יום מיוחד לאכילת מצה¹⁰.

הנה בענין זמן קריעת ים סוף מתי אירע, לא מבואר בחומש יום מסויים, אבל ברש"י מבואר (פרשת בשלח יד, ה). ודבריו נובעין מדברי חז"ל, שבאמת היתה בשביעי של פסח, ושלכן קוראין בו שירת הים. וצריך לבאר מהו הקשר בין קריעת י"ס ליום שביעי של פסח.

והיה אפשר לומר⁷ בפשיטות שיו"ט אחרון של פסח הוא החג של הנס של קריעת ים סוף. ואע"פ שלא קראה התורה כן, אין זה פירכא, שיש לדמותו לשבועות, שאינו מבואר בתורה שבכתב שהוא היו"ט של קבלת התורה, אבל חז"ל הודיעו לנו שכן הוא. אבל נראה שא"א לומר כן, שהרי נצטוו בני"י ביו"ט דשביעי של פסח קודם קריעת ים סוף, ואיך שייך להיות חג נקבע על נס שלא אירע עדיין. (ואע"פ שיום א' של פסח נצטוו עליו קודם שאירע, שאני התם שכתוב בפירוש ענין היום אצל הציווי, משא"כ הכא בשעת הציווי היה יו"ט בלי טעם.) אלא, שראיתי בספורנו (דברים טז, ח), שכתב שבאמת נקבע היו"ט משום קריעת ים סוף. ודבריו צ"ע לי. ובאמת לא כתב בהדיא שמהות היום הוא לחגוג ולשמח בנס של קריי"ס. והנה לא מצאנו⁸ מפורש בדברי חז"ל שיו"ט אחרון של פסח הוא חג של קריעת ים סוף.

וכדי להסביר הקשר, יש לבאר הפסוקים שבהם נצטוונו בהיו"ט הזה. ובאמת, היו"ט של שביעי של פסח אין לה הסבר וטעם ברור בהפסוקים. בהציווי בפרשת בא (יב, טז), הוא רק אחד מהשבועות ימים של אכילת מצה שאחר עשיית הפסח. אבל יש קצת יותר ביאור בפרשת ראה (דברים טז, ח), כי שם כתיב, ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך לא תעשה מלאכה. הרי, שהתורה כאן קראה עצרת, ולא רק מקרא קודש. וענין עצרת, כבר דרשו חז"ל (חגיגה ט). שהוא להיות עצור ממלאכה.

אלא, שעדיין הדבר צ"ב, שכל יו"ט אסור בעשיית מלאכה, ולא כל יו"ט נקרא עצרת, ומה נשתנה היו"ט הזה לקרותו עצרת. והנה ראיתי בראשונים שני פירושים בלשון זה של

10. ונראה עוד, שמפשוטו של מקרא מבואר שהיו"ט של פסח הוא יו"ט של אכילת מצה, וא"כ העצרת של החג הוא ג"כ עצרת של אכילת מצה. ולכן הרמב"ן והחזקוני הבאים לבאר ע"פ הפשט הפשוט כתבו רק זה הענין. אבל בודאי יש הרבה ענינים נכללים בהיו"ט, ובכולם היו"ט אחרון של פסח הוא יום אסיפת לענינם.

7. חידשתי עם ידידי שמעון מאירפילד נ"י.
8. מהרה"ג רבי עזרא דוד נוברגר שליט"א שאמר שלא מצא בחז"ל ששביעי של פסח הוא חג של קריעת ים סוף.
9. והא דלא קראה התורה כן, אפשר משום שאין זה שייך אא"כ הוא זמן מתן תורתנו, שאז ימי העומר הם זמן הכנה למתן תורה, אבל התורה שבכתב לא התייחס לזה, מאיזה טעם, ולכן לא נקרא שבועות עצרת בתורה.

מביזת מצרים, וכמש"כ רש"י (פ' בשלח טו, כב). וגם הגילוי שכינה היה יותר על הים מעל יצא"מ¹¹, כמש"כ רש"י (בשלח טו, ב), שראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים.

והנה, זה גופא הענין של העצרת שהוא היו"ט אחרון של פסח, כי כל ענין היום הוא לאסוף ולכנוס כל מה שהיה מכבר, וכנ"ל. וזהו הקשר בינו לקרי"ס, שכן היה גם בקריעת ים סוף, שאסף והשלים עניני הגאולה של יצא"מ במאורע אחת. ולכן אירע קרי"ס בשביעי של פסח, שהיה לבנ"י יום אסיפה וכניסה לכל מה שהשיגו מן הגאולה. ויוצא לפי זה, שאין היו"ט משום שאירע קרי"ס בשביעי של פסח, אלא אדרבא אירע קרי"ס בשביעי של פסח משום שענין קרי"ס שוה לענין היום, דהיינו עצירה ואסיפה של כל עניני הגאולה.

ונחזור עתה לקריעת ים סוף. כי בכלל צריך להבין, מה צורך יש להוציאם ממצרים תחילה, ורק לאחר שבעה ימים לקרוע להם את הים ולאבד את המצרים. וודאי טעם קרי"ס היה כדי להתכבד ברכב מצרים ופרשיו, וכמו שמפורש בהפסוקים, אבל למה רצה הקב"ה לחלק הגאולה לשנים ולעשות את כל הכבוד הזה לאחר שבעת ימים.

אלא י"ל שרצה הקב"ה שניהם, גאולה ברצון המצריים בליל פסח, וגם גאולה אפילו בעל כרחם. ונראה, שהגאולה השנייה הזו, הוא גאולה יותר שלמה ומעולה מגאולה הראשונה, כי בזה נתגאה על מצרים וכבש אותם לגמרי. ומצינו בהרבה מקומות בחז"ל, שקריעת ים סוף גדול יותר מיציאת מצרים, כמו שאמרו בהגדה של פסח שהיו בים סוף מכות יותר מהמכות שהיו במצרים. וגם דרשו שביזת הים היה יותר



הרב אורי יוסף שלום הכהן הימעלשטיין

אי אמרינן אף הן היו באותו הנס בעבדים

שבת (שם) גבי נר חנוכה וז"ל שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה וע"י אשה נעשה הנס ע"כ, ובתוס' שם הביאו מרש"י דנעשה הנס ע"י יהודית. מבואר מדברי רש"י והרשב"ם דהכוונה באף הן היו באותו הנס היינו דעל ידם נעשה הנס. אמנם בתוס' (פסחים שם) הקשו על דבריהם דאין זה משמעות "אף" דמשמע דהיו טפלים לעיקר הנס ולא היו הגורמים לעיקר הנס, וכן הביאו מהירושלמי ש"אף הן היו באותו ספק" ומשמע מזה שהכוונה שהיו באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד ולא שהנס נעשה על ידן. ולכן ביארו התוס' דאף הן באותו הנס היינו כמשמעות הירושלמי דהנשים ג"כ ניצלו מהסכנה.

ב. דעת חבית יוסף בשיטת התוספות.

איתא ברמב"ם הל' מגילה (פ"א ה"א) "והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים." ודנו האחרונים

א. מחלוקת רש"י ותוספות בגדר אף הן היו באותו הנס.

איתא בפסחים (קח:) "אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בד' כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס", וכן אמרינן בנוגע מצות מגילה והדלקת נר חנוכה שנשים חייבות בהן משום דאף הן היו באותו הנס (מגילה ד. ושבת כג.). והנה בעלמא כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד נמי חייב בה (חגיגה ד.) אמנם יש לעיין האם כלל זה שייך גם במצוות אלו. וכדי להכנס להנידון עלינו להקדים קצת בביאור מה שנשים חייבות במצות אלו.

הנה נחלקו הראשונים בביאור הכוונה דאף הן היו באותו הנס. רש"י (פסחים שם) פירש "שאף הן היו באותו הנס. כדאמרינן (סוטה יא:) בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי משום דע"י אסתר נגאלו," וכן כתב הרשב"ם שם. וכן פירש רש"י במס'

במדרגת קרי"ס, שראתה אפילו שפחה מה שלא ראו הנביאים, והיו מראין אותו באצבע.

11. כי בודאי היה גילוי שכינה גדולה ביצא"מ כשהקב"ה בעצמו יצא בתוך מצרים להכות כל בכור, וכמו דאיתא בהגדה של פסח גבי מצה זו שאנו אוכלים וכו', עד שנגלה עילתם מלך מלכי המלכים הקב"ה. אבל לא היה

בפלתית הנ"ל ביאר בדעת הרמב"ם דאין לחייב עבדים מסברא דאף הן היו באותו הנס משום דהמן לא גזר על העבדים.¹²

ג. ספיקת הבית יוסף לשיטת רש"י

והנה עד כאן ביארנו דעת הבית יוסף בשיטת התוס' אמנם יש לעיין מה שכתב הבית יוסף דלרש"י (דס"ל דרך אם הנשים היו מעיקר הנס יש לחייבם) "אפשר" שעבדים אינם מחוייבים. וצ"ע מאי מספקא ליה הרי בודאי לא נעשה הנס ע"י עבדים?

וכדי להבין את זאת נביא מה שחקר הגרי"ז (ערכין ג.) בגדר ענין אף הן היו באותו הנס, האם הוא הפקעה מהפטור דמ"ע שהזמן גרמא וממילא נשים חייבות מעיקר המצוה, או דאף הן היו באותו הנס הוא חיוב חדש לאותם שהיו באותו הנס. וכתב הגרי"ז דנפק"מ בזה הוא לעבדים. והיינו דאף אי נימא דעל עבדים עצמן לא שייך למימר "אף הן היו באותו הנס", אבל עדיין יש מקום לחייב עבדים מדשייך אף הן היו באותו הנס בנשים, די"ל דמאחר שהסברא דאף הן היו באותו הנס הפקיע הפטור דמ"ע שהזמן גרמא לגמרי ממצות הללו ממילא עבדים אין להם פטור.¹³ אשר ע"כ נראה לבאר כוונת הב"י דמספקא ליה בחקירה הנ"ל דאפשר דאע"פ שלא שייך הסברא לעבדים אכתי יש לחייבם.¹⁴

וע' בביאור הגר"א (סי' תרפ"ט סק"ב) שכתב "אע"ג דס"ל נשים חייבות ומוציאות משום שהיו באותו הנס, משא"כ עבדים פטורים שלא היו כו' ול"ד לנשים כאן וכו'" ויל"ע בדבריו האם הוא פוסק כרש"י דעל ידם נעשה הנס וה"ט דעבדים לא דמי וכצד אחד של הב"י, או דילמא אתא לפרש דאף לפי התוס' עדיין לא אמרי' עבדים היו בכלל הנס וכמו שהבאנו לעיל מהרדב"ז והפלת.¹⁵

ד. דין עבדים במצות ד' כוסות.

וכאן נחקור על פי כל הנ"ל מה הדין בנוגע חיוב עבדים במצות ד' כוסות. ולכאורה היה נראה לומר דהכא נמי שייך תליית הב"י הנ"ל, דלשיטת רש"י מספקא לן אי יש לפטור עבדים דלא נעשה הנס על ידם או דעדיין יש לחייבם משום דבמצוות אלו אין פטור דמצות עשה שהזמן גרמא. ורק יש

בשיטת הרמב"ם מה הדין בעבדים שאינם משוחררים. בב"י (סי' תרפ"ט) נקט דדינם כמו נשים וחייבים, אמנם בפלתי (סי' א' סק"ג) ועוד נקטו דאינם חייבים (וע"ע בשו"ת הרשב"ש (סי' תנ"ב ותנ"ג) מה שכתב בביאור שיטת הרמב"ם).

וכתב עוד הב"י שם בנימוק דין זה "ואע"פ שאין חיוב האשה במצותה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולין היו, ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר דע"י אשה נעשה הנס אפשר דאין ללמד מנשים לעבדים וכיון דהויא מ"ע שהזמן גרמא עבדים פטורים." ומבואר בדברי הב"י שחיוב עבדים במקרא מגילה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בביאור "אף הן היו באותו הנס" דלדברי התוס' פשיטא דעבדים חייבים משום שאף הם היו בסכנה משום דמולים היו, אמנם לפרש"י "אפשר" שעבדים אינם מחוייבים.

והנה מה שכתב הבית יוסף דלתוס' פשיטא דעבדים חייבים במקרא מגילה כן משמע בדברי התוס' בערכין ג. (ד"ה לאתויי נשים) שהביאו על הא דאיתא בתוספתא (מגילה פ"ב ה"ד) "נשים ועבדים וקטנים פטורין ממקרא מגילה" שהבה"ג הוסיף "אלא שחייבין בשמיעה שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד" ורהיטות הלשון משמע דגם עבדים חייבים במגילה דאף הן היו בגזירה דלהשמיד וכדברי הב"י. [ולא משמע דעבדים חייבים מטעם צדדי דהן כנשים, אלא שהיו בכלל הגזירה דלהשמיד].

וע"ע בפלתי (שם) שהביא דברי התוס' במגילה ד. (ד"ה שאף) שהקשו למה לי קרא לחייב נשים באכילת מצה תיפול"ל משום דאף הן היו באותו הנס. והקשה הפלתי דהלא י"ל דאיצטריך קרא לחייב עבדים, ומדלא תירצו התוס' כן ש"מ דס"ל דיש לחייב עבדים מטעם אף הן היו באותו הנס וכמו שמבואר בתוס' ערכין הנ"ל.

אמנם מצינו חולקים על הנחת הב"י. עי' בשו"ת הרדב"ז (סי' תת"ח) שג"כ הביא מי שכתב שהנס נעשה גם לעבדים גבי פורים אמנם חלק על זה משום דלא היו בסכנה שהרי לא היו הורגים העבדים רק היו שוללים אותם כשאר נכסיהם. וכן

הכי אלא לגבי אותם שהיו בהנס ואינו הפקעה הנוגע לעצם המצוה, וממילא רק נשים תהיו פטורות ולא עבדים.

14. או י"ל באופ"א משום דלא מצינו שנשים ועבדים מחולקים בהלכותיהם לשום דבר.

15. ובביה"ל (שם) כתב על דברי הגר"א דלא אתא אלא לאפוקי מי שרוצה לומר דלהרמב"ם נמי חייבים עבדים, אבל פשיטא דיש מ"ד דעבדים חייבים כמש"כ תוס' בערכין.

12. ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה טו-ח), כתב דאינו מוכרח דיי"ל דשפיר היו בכלל הגזירה אלא שהרמב"ם ס"ל כדעת הרשב"ם שצריך להיות שעל ידם נעשה הנס. (וזהו כמו אחד מן הצדדים של הב"י שנבאר לקמן בסמוך).

13. ויש להעיר דיש לצדד עוד דבאמת זהו הפקעה של הפטור דמ"ע שהזמן גרמא ושהם חייבים בעיקר המצוה ולא חיוב חדש, רק דלא אמרינן

יציאת מצרים, דיש מקום לומר דעבדים לא היו נחשבים בכלל הנס מכיון שהיו משועבדים תחת הישראלים ונמצא שמעולם לא יצאו מלהיות משועבדים. אמנם מאידך גיסא י"ל דהרויחו במה שלא היו תחת ממשלת המצריים האכזריים.

ולעיל (אות ב') הבאנו דברי הפלתי שהבין בשיטת התוס' במס' מגילה דיש לחייב עבדים במצוות דפסח משום סברא דאף הן היו באותו הנס.¹⁷ והבין שם הפלתי דהרמב"ם פליג על התוס' משום דפטר עבדים ממצות מגילה. אמנם בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה טו-ח) כתב על דברי הפלתי דאינן מוכרחין דאף לפי הרמב"ם דס"ל דעבדים לא היו בכלל גזירת המן ולכן פטורים ממגילה אכתי יש מקום לחייבם במצוות דפסח וכשיטת התוס' משום דהיו משועבדים במצרים.

וע' במנ"ח (מצוה כ"א) שכתב דנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים משום אף הן היו באותו הנס, "וכן עבדים חייבים מטעם זה" ויש להאריך במה שכתב ששייך אף הן היו באותו הנס כלפי סיפור יציאת מצרים, אבל עכ"פ לעניננו מבואר דס"ל להמנ"ח דעבדים היו בכלל הנס דיצ"מ.¹⁸

לענין לשיטת התוס' האם עבדים היו בכלל הנס דיציאת מצרים.

וראיתי בספר אחד שכתב דאף אי נימא דעבדים היו בכלל הגזירה בפורים, אין לומר דהיו בכלל הגזירה דמצרים שהרי היתה קודם מתן תורה ולא היה דין של מילה וטבילה לעבד כנעני באותה שעה, ולכן לא היה להם קדושת ישראל ולא היו בכלל גזירת המצריים (וכמש"כ הב"י דהמן לא גזר על העבדים אלא משום דמולין היו).

עוד יש להעיר דמנ"ל דהיו עבדים בשעת שעבוד מצרים. אמנם מצאתי בעז"ה בשמו"ר (יט, ה) עה"פ "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו" (שמות יב, מד) דאיתא התם "כיון שראו ישראל שפסל לערלים לאכול בפסח עמדו כל ישראל לשעה קלה ומלו כל עבדיהם ובניהם וכל מי שיצא עמהם וכו'". וכן ראיתי בספר תהילה ליונה עמ"ס מגילה (ד) שהביא דברי התוספתא (פסחים פ"ח ה"ז) שבפסח מצרים היו חייבים במילת עבדיהם. ומבואר מכל זה דהיו לישראל עבדים בשעת יציאת מצרים שהיו להם תורת קדושת ישראל דלא כספר הנ"ל.¹⁶ והשתא יש לדון אי שייכי עבדים באותו הנס של



תרפ"ט שעבדים חייבים במקרא מגילה משום שהיו בסכנה לא אמרינן הכי לגבי נרות חנוכה, והביא דברי רש"י בשבת כג. שכתב "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה ועיי' אשה נעשה הנס", ומבואר בדבריו דכדי להתחייב בנר חנוכה משום סברא דאף הן היו באותו הנס צריך ב' דברים: א' שגזרו על הבתולות להיבעל לטפסר, ב' על ידי אשה נעשה הנס. ולפי"ז כתב הפר"ח דעבדים אינם מחוייבים בנר חנוכה, דלא שייך גבייהו הך גזירה של היוונים. אמנם עצם דברי רש"י צריכים לי עיון למה אין הגזירה על שבת נוגעת לנשים ג"כ ולמה הוצרך לטעם מיוחד לגבי נשים? ואפשר דרש"י התם אזיל לטעמיה דאף הן היו באותו הנס הוא דין בנשים שעל ידם נעשו הנס, וכמו שכתב בסו"ד, ומשי"כ בריש דבריו דיש גזירה זו הוא דווקא כדי לפרש האופן שהיו נשים בכלל הנס, וא"כ אפשר שלפי התוס' יש לומר בפשיטות דעל הנשים ג"כ היה הגזירה של שבת, ועוד דלגבי עבדים יש לצדד שחל עליהם הגזירה דמילה ג"כ (משא"כ בנשים).

16. אמנם העירוני דאף אם מצינו שהיו להם עבדים בשעת יציאת מצרים יתכן שרק קנו אותם מיד קודם שיצאו אמנם כשהיו תחת שעבוד אדוניהם מסתבר שלא היו להם עבדים, וא"כ אין מקום לומר שהיו העבדים מכלל הנס של היציאה משעבוד מצרים. אמנם יש לצדד דעצם היציאה מגבולות מצרים הוא בכלל הנס אף אם לא היו בכלל השעבוד.

17. והאמת ליעקב (מגילה דף ד. ד.) העיר על הרמב"ם שלא הזכיר כלום בענין עבדים לגבי ד' כוסות (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) משא"כ לגבי מצות אכילת מצה (פ"ו ה"י) כתב הרמב"ם דעבדים חייבים, ולפי"ד הפלתי א"ש דחייבין במצה מטעם ההיקש דכל שישנו וכו' ואינן חייבין בדי' כוסות דהן לא היו באותו הנס. וכנראה הערת האמת ליעקב היא שהו"ל להרמב"ם לפרושי גבי ד' כוסות שפטורים.

18. וכלפי עבדים במצות נר חנוכה, לפי רש"י תלוי בחקירת הגרי"ז ובספיקא דהב"י, ולפי תוס' תלוי אם העבדים היו בכלל הנס. ועיי' בפר"ח (סי' תרע"ה סע' ג) שעמד בזה והביא דאף לפי מה שמבואר בסי'

הרב דוד ישרפור

לחם עוני מורה על יסוד הגאולה

וכמו שדרשו חז"ל בספרי (בהעלותך יא, ה) על הפסוק זכרנו את הדגה, וכי יש בענין שהיו המצריים נותנים להם דגים בחנם והלא כבר נאמר ואתם לכו עבדו ותבן לא ינתן לכם אם תבן לא היו נותנים להם בחנם ודגים היו נותנים להם בחנם ומה אני אומר חנם, חנם מן המצות. ויש להוסיף עוד ולהקשות דלפי הרמב"ן דאיכא שתי טעמים לאכילת מצה מדוע לא הזכיר רבן גמליאל אלא טעם אחד במתני' דפסחים (קטז:): שהמצה הוא על שום שנגאלו אבותינו ממצרים ולא כתב טעם השני.

ועיי"ש שביאר המהר"ל דודאי ענין המצה כל כולו מורה על ענין החירות. ומה שקראו התורה לחם עוני הוא גם כן להורות על ענין הגאולה. וזה לשונו, ואולי יקשה לך מה ענין העניות אל החירות והלא שני הפכים הם החירות והעניות הלא דבר זה אין קשיא כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו לא כמו העבד שאינו עומד בעצמו ויש לו צירוף אל זולתו הוא האדון. לכן הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו רק יש לו צירוף אל קנינו ואין בזה גאולה אבל הדבר שיש בו עניות ואין לו קנין רק עומד בעצמו שייך בו גאולה וכו' אבל לחם עוני הזה הוא בא על עצם היציאה לחירות ועצם הגאולה לחירות אינו כי אם בהסתלק ענין הצירוף שלא יהיה נמצא הצטרפות כלל וכאשר אין כאן הצטרפות אז נמצאת גאולה. ולפיכך צוה לאכול לחם עוני שהוא המצה בליל היציאה בעבור שאין במצה רק עצם הלחם ולא יצטרף בו דבר מן שאור והוא כמו עני כדי שלא יהיה נמצא כלל שום צירוף בלילה שבו הגאולה ואז יקנו הגאולה שהוא סילוק הצירוף. עכ"ל.

מבואר מדבריו, דיסוד ענין הגאולה הוא שהאדם מופרד ומשוחרר מדבר זולתו. ואם יש דבר אחר זולתו שיש תפיסה עליו, אז אי אפשר לומר שהוא משוחרר לגמרי, דאז נקרא משועבד לאותו דבר. ולמשל, בזמנינו נפוץ בעולם העידון של המכונית. ובאמת המכונית מאפשר אותנו לעשות דברים שזולתו א"א לעשות. אם כל זה, ממילא גם נעשה האדם משועבד להמכונית, וכמעט א"א לחיות זולתו, האדם תלוי עליו לקנות דברים מהשוק, לילך לבית הכנסת ולבית המדרש, ולהביא ילדיו לבית הספר. וחייב אז ואחראי ללכת לעיירות רחוקות בעבור דבר מה שנעשה באותו מקום, מקומות שאם לא היה לו מכונית ודאי לא היה אחראי ללכת. וגם צריך לבזבז ממנו לקנות מכונית הפועל בטוב, וגם

כתוב בסוף פרשת ראה (טז, ד) "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך." הנה נתן התורה טעם לאכילת מצה 'כי בחפזון יצאת מארץ מצרים', שהמצה מורה על הגאולה שגאלנו הקב"ה מארץ מצרים. אבל עדיין צריך ביאור, דהא מצד שני איתא בפסוק זה גופא שהמצה הוא לחם עוני, שמורה על ענין הגלות. גם ביארו חז"ל בגמ' (פסחים קטז:): ע"פ הפסוק הנ"ל מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה (כדי שלא תחמץ – רש"י). וע"ע בגמ' (שם לו.) מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש. הרי מכל זה רואים שהמצה שייך לעינוי ועניות שהוא ההיפך מחירות וגאולה.

וכמו כן יש לעורר, דבסדר ההגדה מתחילים עם "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים וכו'", ומזה נראה שהמצה הוא זכר למה שאבותינו היו אוכלין אותה במצרים. (ועי' בפירוש הריטב"א שם שביאר שהמצה היו נותנים לבני ישראל הלחם הזה כדי שיהיו שבעים, דהמצה קשה לעיכול.) אמנם בסוף ההגדה אנו אומרים טעם אחר, "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם", וזה ענין חיפזון של הגאולה שאמרנו לעיל. ומה הביאור בכל זה.

ועי' בפירוש הרמב"ן עה"ת שם שביאר שהמצה מורה על ב' ענינים, ענין השעבוד, שהיו אבותינו אוכלים לחם זה כשהיו משועבדים במצרים, ועוד מורה על הא דנגאלו בחפזון ולא יכלו להתמהמה, עיי"ש. וכן נראה בכונת רש"י שם, וע"ע בריטב"א (בפירושו על ההגדה) ובאבודרהם (עמוד רכא) שגם כן ביארו כענין זה שגם יש ענין זיכרון הגלות באכילת המצה.

אבל המהר"ל (גבורות ה' פרק לו, פרק נא, ופרק ס) חלק על דברי הרמב"ן וכתב דלא יתכן לומר שיש עוד טעם אחר לאכילת מצה זולת מה שמורה על חירות, דהנה התורה מעידה שטעם אכילת מצה הוא משום "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים", ואיך אפשר ליתן טעם אחר לזה, ובפרט טעם הפכי, הרי אין עניות במקום עשירות. ועוד הקשה המהר"ל, דלפי הראשונים שביארו שהמצה היה נתונה מאת המצרים לבני ישראל, זה לא ניתן להאמר, דלא נתנו המצרים שום דבר בחנם לישראל,

למסור בידם מפתח כל הבריאה ע"י התורה והמצוות, שהוא יתברך ישרה שכינת עוזו בתוכם שלא ע"י ריבוי המחיצות והמסעים רק בגילוי עצמי בלי שום לבוש והוא ענין ההנהגה שלמעלה מן הטבע וכו' ומזה באים כל הניסים והנפלאות שהיו מיוחדים לעם קדשו וכו' וכל זה התחיל מעת יציאת מצרים שהיה כדי שיקבלו את התורה וכו' והוא מה שסידר בעל הגדה ובמורא גדול – זו גילוי שכינה שנאמר או הניסה אלקים לבאו לקחת לו גוי מקרב גוי במסות וגו' וכו' עכ"ל. מבואר שעל ידי זה שהקב"ה לקח, בכבודו ובעצמו, גוי מקרב גוי, נשתחררו כלל ישראל מהכחות ומזלות שהיו מגבילים אותם ויצאו רק לשעבוד עבודת הבורא.

נמצא שמי שמשועבד להמזלות הוא מוגבל, אין לו כח כלל לצאת מהגבולים של אותו מזל. וכל ענין רע וחסרון שיש באותו מזל אי אפשר לסלק ממנו, דהוא משועבד על ידו. אבל מי שיצא מכל השעבודים האחרים החסרים, ויש לו יחס רק להקב"ה, שאין לו שום חסרון, ולא שום פגם, אז ראוי לענין השלימות, דאינו מוגבל בגבולות החסרון.

ועי' מה שכתב הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ד אות ט') בביאור ענין יציאת מצרים וז"ל כי הנה יציאת מצרים היה תיקון גדול שנתקנו בו ישראל ונשאר הדבר לנצח והינו כי מאחר חטאו של אדם הראשון נשאר האנושיות כולו מקלקל וכו' והיה הרע מתגבר בכלו עד שלא היה נמצא מקום לטוב שיתחזק כלל ואע"פ שנברר אברהם אבינו ע"ה להיות הוא וזרעו לה' נבדלים מכל האמות הנה עדיין לא היה להם מקום שיוכלו להתחזק ולהתכונן בבחינה אמה שלמה ולזכות לעטרות הראויות להם מפני הרע שהיה מחשיך עליהם והזוהמא הראשונה שלא יצאה מהם עדין ועל כן הצריך שיגלו למצרים וישתעבדו שם ובאותו השעבוד הגדול יצרפו כזהב בתוך הכור ויטהרו והנה כשהגיע זמן הראוי חזק האדון ברוך הוא את השפעתו והארתו על ישראל וכפה את הרע לפניהם והבדיל אותם ממנו ורומם אותם משפלות שהיו בו והעלם אליו ונמצאו גאולים מן הרע גאולת עולם ומשם והלאה הוקמו לאומה שלימה דבוקה בו יתברך ומתעטרת בו עכ"ל. מבואר מדבריו שעצם הגאולה אשר גאלנו הקב"ה היה להבדיל אותנו מהרע שהיה מתגבר בעולם ושהיה מעכב את ישראל מלהיות דבוקים בו יתברך.

ונראה שכל זה הוא מאותו ענין שביאר המהר"ל הנ"ל שהמצה מורה על דבר פשוט, דבר שנתפשט מכל הצירופים. דמכיון שעל ידי הגאולה, נתפשטו כלל ישראל מכל המזלות וכוחות הזרים המגבילים שאר כל הבריאה בגבולים של

משועבד למלא אותו עם בנזין (געז בלעז), ולהוליכו למכונה כדי לתקנו בכל מיני תיקונים. הרי דאע"פ שיש למכונה תועלת רב, גם באה עמו שעבוד רב.

והמבין רואה, שזה ענין של עשירות, שיש לו דברים רבים בחייו, אבל כל מה שהאדם מוסיף בחייו, מוסיף גם כן השעבוד לאותו דבר. ודון מינא ואוקי באתרא לכל דבר ודבר הנוגע בחיינו מידי יום ביומו. וענין המצה, הנקרא לחם עוני, הוא להורות על ההיפך מזה, שהמצה משוחרר מכל דבר זולתו. ולכן מצה שנעשה עם יין ושמן ודבש פסולה למצוה שאז נעשה המצה "מצה עשירה", שיש למצה כזה הצטרפות ואינו בגדר משוחרר. ובאמת זהו לשון 'מצה', שפירושו הוא דבר פשוט, עיין בגמ' גיטין (כב.) שלשה עורות הן מצה וחיפה ודיפתרא, מצה כמשמעו דלא מליח ודלא קמיח ודלא עפיץ, ופירש רש"י, מצה כמשמעו, כמצה זו שלא נתקנה בחימוץ כדת הלחם.

ויש להעמיק יותר בענין זה ותחילה נתבונן בכלליות הגאולה והשתרור שאירע לכלל ישראל בפסח. הנה תכלית יציאת מצרים הוא בעבור ישראל, לשחררם לגמרי משעבוד מצרים, ולשעבדם להיות עבדים לאדון הכל, וכמו שכתוב וזה לך האות אשר אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה (שמות ג, יב). ובכל יום בפרשת יציאת אנו מזכירים ומעידים שזה היה תכלית היציאה כדכתיב אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים (במדבר טו, מא). ואין ענין חירות הזה רק יציאה משערי מצרים בלבד, דמבואר מכמה מקומות בתורה שענין הגאולה באה על ידי הגילוי שהקב"ה הוא הגואל, וידעה מצד הברואים שהוא אדון על הכל, כדכתיב וידעו כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים (שמות ז, ה), אני שולח את כל מגפתי אל לבך ובעבדך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראתך את כוחי ולמען ספר את שמי בכל הארץ (שמות ט, יד-טז). וזה כנגד מה שכפר פרעה במה שאמר בתחילה "מי ה' אשר אשמע בקולו" (שמות ה, ב), שלא הכיר את האדון ברוך הוא. והענין הוא, שעל ידי יחס זה שהקב"ה מתנהג עם כלל ישראל באופן גלוי שהוא מלכם ואדונם, וחוקי הטבע והמזלות נתבטלו על ידי הנהגה זה, ממילא נשתחררו כלל ישראל משעבוד אותן הכחות, ונשתעבדו רק להקב"ה.

ועי' בהגדת יד מצרים (מאת הרב יצחק אייזיק חבר זצ"ל) בהקדמתו (ד"ה וכאשר) שכתב עוד בביאור דבר זה וז"ל וכאשר ירד להר סיני ליתן תורה לישראל הוריד כל פמליא של מעלה לשם

כל זה מורה על הטובה, שעשה לנו הבורא בגאולה ראשונה, לשחרר אותנו מכח הזרה, ולהשגיח עלינו בהשגחה שלימה, כדי לעשות רצונו עבודה תמימה, ולקדש שמו ביראה ובאהבה. ויהי רצון שיגאלנו גאולה שניה, בחודש זה בזמן קרובה, ויבנה ביתו כבתחילה, ונשתחוה לפניו שלש פעמים בשנה.

חסרון ממילא זכו כלל ישראל להתייחס לאדון אחד, אדון הכל המושלם בטוב השלם, בלי צירופים אחרים.



הרב משה חיים קמחי

בענין אכילת חצי שיעור חמץ

תירוץ הרמ"ך – חצי שיעור אסור בהנאה

(א) הרמ"ך (הובא על הגליון מהדר' פרנקל) הק' קושיות הכס"מ ותי' וז"ל ושמא י"ל שכך היתה דעתו דכל דבר שאסור בהנאה, חצי שיעור אסור לאו, דמ"מ הא מתהני, ובהנאה לא הוזכר כזית עכ"ל. וכוונתו דאה"נ אסור מטעם חצי שיעור ג"כ אלא דכיון דחמץ הוי איסור הנאה, ואכילת משהו נחשב הנאה ג"כ, ממילא איכא לאו גמור באכילת חצי שיעור, ועדיפא ליה להרמב"ם להביא לאו גמור ולא איסור חצי שיעור בעלמא.

(ב) וכעין זה כתב רבינו מנוח, והוסיף לתרץ בזה הקושיא השנייה של הכס"מ, וז"ל ומשו"ה יליף ליה הרב מלא יאכל דילפינן מיניה איסור הנאה כמ"ש הרב לעיל עכ"ל. והיינו שהרמב"ם לשיטתו למד איסור הנאה מזה הפסוק עצמו לעיל בהלכה ב', ולכן מביא פסוק זה כאן לאסור חצי שיעור מטעם הנאה.

(ג) והקשה הרמ"ך על המהלך שלו בדעת הרמב"ם וז"ל ולא נהיר כל כך, דכיון דכתיב לא יאכל, אין איסור לאו פחות מכזית, וצ"ע עכ"ל.

מבואר מדבריו דאין איסור הנאה מחמץ פחות מכזית כיון שאין אכילה פחות מכזית. ודבר זה צ"ע, דהא לכאורה הטעם דאין אכילה פחות מכזית הוא משום דבעינן מעשה אכילה חשובה, וקיבלו חז"ל דאין זה מעשה אכילה גמורה אא"כ אוכל כזית (וכלשון הגמ' שם בשיטת ר"ל - אכילה אמר רחמנא וליכא). אבל בענין הנאה הרי לא בעינן מעשה אכילה כלל אלא הנאה, ולמה לא יאסר פחות מכזית כיון שנהנה בכך. ואין מספיק לומר מדאפקיה קרא בלשון אכילה על

בגמ' יומא (ע"ד). נחלקו ר' יוחנן ור"ל אם חצי שיעור (ח"ש) אסור מן התורה או מדרבנן, וקיי"ל כר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת. והובא שם בגמ' הטעם לאסור ח"ש מסברא כיון דחזי לאצטרופי לשיעור שלם, ועוד דרשינן מקרא דכל חלב לרבות חצי שיעור (ובטעם למה צריך ב' מקורות - עיי"ש בתוס' ובר"ן שבועות דף ט. מדפי הרי"ף) ולכאורה לפי זה ה"ה דאסור לאכול ח"ש חמץ בפסח, ששייך ביה ב' טעמים אלו.

דברי הרמב"ם התמוהים

אמנם הרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז) כתב בזה דבר תמוה, וז"ל האוכל מן החמץ עצמו (פ"י לאפוקי תערובת חמץ) בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל חמץ עכ"ל. הרי שהרמב"ם למד מקרא דלא יאכל חמץ דח"ש חמץ אסור מן התורה. וקשה בתרתי, א' - למה לי קרא מיוחד לכך, ולמה אין איסור מדין ח"ש של כל התורה כולה. ב' - היכן מרומז בהאי קרא דלא יאכל ענין חצי שיעור, והרי אין אכילה פחות מכזית.

וכן הקשה הכס"מ (שם) וז"ל קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורים שבתורה קיי"ל ח"ש אסור מן התורה. ועוד קשה דאי מקרא איסורא הו"ל למילף מיניה, דלא יאכל שיעור אכילה משמע, וצ"ע. עכ"ל.

והנה הרבה תירוצים נאמרו באחרונים על קושיות הכס"מ, ורצייתי בעזה"י להביא כמה תירוצים ולבאר ולפלפל בהם קצת.

נקרא איסור גברא ולא איסור חפצא. וכתבו דה"ה איסור חמץ בפסח הוא איסור גברא בעלמא, שהאדם אסור לאכול בזמן זה, שאם היה מצד החפצא היה אסור לעולם. עיי"ש בדבריהם.

וי"ל דס"ל להמהרלנ"ח דסברת חזי לאצטרופי הוא כך, דכיון שאם היה אוכל כל הכזית היה לוקה, על כרחך כל חלק וחלק שבו הוא דבר אסור וחפצא מאוסה, וסברא היא שלא רצתה תורה שיאכל אפילו מקצתו. וכ"כ הציונים לתורה (כלל כ"ב ד"ה ועו"ל) וז"ל סברת ר' יוחנן בהא דחזיא לאצטרופי כו' הוא דכיון דחזינן דאם משלם השיעור בכדי אכילת פרס נעשה איסור למפרע גם הח"ש שאכל, ע"כ אין סברא שיהופך היתר לאיסור למפרע וכו' ואולם זה שייך רק באיסורי חפצא דאז אין סברא שחפץ המותר יעשה איסור ע"י מעשה שאח"כ כו' עיי"ש.

וא"כ י"ל דסברא זו דחזי לאצטרופי לא שייך אלא בחלב וכל איסור חפצא דכוותיה, משא"כ חמץ וכל איסור זמני, שאין החפץ מאוסה מצד עצמו, אלא שהאדם מוזהר ביה, ממילא אין שם סברת חזי לאצטרופי וחצי שיעור מותר אי לאו קרא מיחד. וזהו עומק תירוץ המהרלנ"ח.

(אמנם בעיקר חילוק מהרלנ"ח יש לתמוה טובא, שהרי כל מקור האיסור חצי שיעור הוא בסוגיא דיוה"כ, והתם אין שם איסור עולם אלא איסור לזמן, ולמה אמרי' ביה איסור חצי שיעור, וצ"ע.)

(ד) ולענין הקושיא השניה של הכס"מ (דמהיכן למד הרמב"ם איסור חצי שיעור מקרא דלא יאכל) תי' המהרלנ"ח (סי' י"ח) שיש חילוק בין לשון לא תאכלו ובין לשון לא יאכל דלא תאכלו משמע שלא יעשה מעשה אכילה, אבל לא יאכל משמע שלא יהא הדבר נאכל. ולכן בחצי שיעור, אע"פ שלא נחשב מעשה אכילה ממש, סוף כל סוף הדבר נאכל ומעוכל על ידו, ומזה למד מלא יאכל איסור חצי שיעור. (ועיי"ש שתירץ באופן שני כעין תי' הרמ"ך.) עכ"ד. אלא דצע"ק שאין זה דרך הרמב"ם להמציא הלכה חדשה מדרשה דנפשיה.

תירוץ הרא"ם – יש אכילה פחותה מכזית

(א) המשנה למלך (שם) הביא תירוץ אחר בשם הרא"ם וז"ל שנאמר לא יאכל חמץ, ואכילה כל דהו משמע. ואע"ג דאינו חייב כרת או קרבן אלא בכזית, שאני התם דאתא הלכתא ואפיקתיה ממשמעותיה, אבל לאיסורא כדקאי קאי. והא דקאמר בגמ' מ"ט דר' יוחנן משום דחזי לאצטרופי, הכי פירושו מאי טעמא לא מוקמי להלכתא אאיסורא כי היכי

כרחך בעינן כזית, וכדמשמע בדברי הרמ"ך, דהא לכאורה גם אכילה אין צריך כזית אלא מצד המעשה אכילה, וכאן אין צריך מעשה אכילה אלא הנאה. וע"כ נראה לומר דלהרמ"ך דין כזית באכילה הוא מצד החפצא, ולא מצד המעשה, דאין איסור אכילה אלא בחפץ חשוב והיינו כזית, ולזה מהני דאפקיה קרא בלשון אכילה, דגם ההנאה צריך מחפץ חשוב כמו האכילה, ולכן אין איסור הנאה פחות מכזית.

אבל י"ל שהרמב"ם ס"ל דדין כזית הוא מצד המעשה, דלא הוי מעשה אכילה פחות מכזית, וכאן כיון שעכ"פ נהנה בחצי שיעור, ואף שלא עשה מעשה אכילה, עובר על איסור הנאה.

תירוץ המהרלנ"ח – חמץ היה לו שעת היתר

(א) המשנה למלך שם הביא תי' המהרלנ"ח וז"ל (של המשנ"ל) ותירץ דאיסור חמץ לא דמי לחלב דמשם למדו חצי שיעור אסור משום דחלב אסור לעולם ולא היה לו שעת היתר משא"כ חמץ שמותר קודם פסח ולכן הוצרך פסוק בפנ"ע בחמץ לאסור חצי שיעור. והוליד הרב ז"ל מזה דביום י"ד משעה ששית ולמעלה אין איסור תורה בפחות מכשיעור עכ"ל.

ומבואר שמחלק המהרלנ"ח בין איסור חלב שהוא איסור לעולם ובזה ח"ש אסור מה"ת, ובין איסור חמץ שאינו לעולם, שהיה לו שעת הכושר קודם לכן, ובזה נאמר שאין ח"ש אסור מה"ת. ולכן צריך פסוק מיוחד בחמץ לאסור ח"ש. ומזה חידש המהרלנ"ח דחמץ בערב פסח אחר חצות אין איסור חצי שיעור, שהרי אין ללמוד מחלב, וגם לא קאי עליו האי פסוק של ולא יאכל חמץ.

(ב) ועצם החילוק צריך ביאור דמה בכך שאינו איסור עולם, ומה זה קשור לענין חצי שיעור. ואין לומר שהוא בתורת פירכא בעלמא דהיינו שאין ללמוד מקרא דחלב במה מצינו כיון שהוא איסור עולם, דא"כ הרי יש פירכא שלא ללמוד מאיסור חלב לשאר איסורים, דמה לחלב שהוא איסור כרת, וממילא לא יאסר נבילה ושאר לאוין בחצי שיעור, וזה לא יתכן. (ושו"ר בס' קהלת יעקב (אלגזי) ובפרמ"ג יו"ד סי' ס"ב ש"ד ססק"ג שהעירו כן.) ועל כרחך דאין זה בנין אב מאיסור חלב, אלא גילוי מילתא בעלמא דאמרינן האי סברא דחזי לאצטרופי. (וכן משמע בר"ן פ"ג דשבועות דף ט. מדפי הרי"ף.) וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שיש לאסור ח"ש חמץ, ומה בכך שאין איסור חמץ לעולם.

(ג) ונראה לענ"ד לפי מה שחקרו האחרונים (ע' אתון דאורייתא סי' י' ואבן האזל הל' חו"מ שם) דכל איסור שהוא לזמן ואינו לעולם

ד) והנה המשנה למלך הקשה על הרא"ם (בסוף דבריו) דלפי דבריו שרצה ר' יוחנן שלא להוציא הפסוק ממשמעותיה לגמרי דאכילה כל דהו משמע, ורק לענין עונשין בעינן כזית, א"כ התינח מצוות ל"ת, אבל מצוות עשה (כגון אכילת מצה) על כרחך אתא הלכתא והוציא את המקרא מפשטיה לגמרי, דהא האוכל פחות מכשיעור לא עשה ולא כלום. והאיך נוכל במצוות עשה להוציא את המקרא מפשוטו לגמרי, ע"כ תוכן קושייתו, והניח בקושיא.

והנה כבר חקרו האחרונים בענין חצי שיעור במצות עשה (ע' מהרי"ט אלגזי סוף הל' חלה, שערי תשובה סוף סי' תעה, ומנח"ח מצוה ו' אות א', ערוך השולחן תע"ז ג', ועוד), במי שאין לו אלא חצי שיעור אם מחוייב לאכלו או לא. אבל הם אומרים שהחצי שיעור הוי "קצת מצוה" או "מצוה קלושה", כמו בח"ש דאיסורים שיש קצת איסור משום דחזי לאצטרופי. אבל לפי הרא"ם נלע"ד בפשיטות דאיכא מצוה גמורה לאכול ח"ש מצה וכפשטיה דקרא, דאכילה כל שהוא משמע, ורק שלא יצא ידי חובתו עד דאכיל מיניה כזית תוכא"פ, דכיון שאכל כזית פטור מלאכול עוד. ובהכי ניחא קושיית המשנ"ל דקרא כדקאי קאי שהמצוה היא גם על פחות מכזית וכפשטיה דקרא, ולא אתא הלכתא אלא לענין חיוב, שלא יצא חובתו בהכי עד דאכל כזית.

ה) והדברים מדוייקים מאד בדברי הרמב"ם עצמו וז"ל (בפ"ו מהל' חו"מ ה"א) מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל ט"ו שנאמר בערב תאכלו מצות וכו' ומשאל כזית יצא ידי חובתו עכ"ל. ולכאורה קשה למה לא כתב בתחילה שמצוה לאכול "כזית" מצה. ועל כרחך כמו שכתבנו דבאמת מצוה לאכול גם פחות מכזית אלא שלא יצא ידי חובתו עד שאכל כזית. (אלא שיש לדחות דכוונתו כמש"כ הנצי"ב בהעמק שאלה דגם ביותר מכזית יש מצוה קיומית, ואכ"מ.)

ו) ובזה נראה לתרץ בפשיטות קושית האחרונים (ע' קוה"ע סי' ד' אות ו') על הירושלמי (המובא בתוס' קידושין לח) באוכל מצה של חדש, דאמרינן ביה עשה דוחה ל"ת, שהעשה דמצה דוחה את הל"ת של חדש. והקשו דהרי באמצע אכילת הכזית עובר על איסור חצי שיעור, אבל עדיין לא קיים את העשה דמצה עד סוף הכזית, וא"כ המצוה והאיסור אינן חלין בבת אחת, ולא הוה "בעידנא", ואמאי עשה דוחה ל"ת. (ובפרט אם הטעם שצריך בעידנא הוא שמא לא יקיים את העשה לבסוף, והכא נמי שמא לא יאכל כל השיעור.)

ולפי דרכינו לפי הרא"ם לק"מ, דהא גם בחצי שיעור יש מצוה גמורה, אלא שלא השלים חובתו עד שאכל שיעור שלם, ולכן שפיר דוחה חצי שיעור מצה את הח"ש חדש.

דמוקמי לה אעונשין, משום דחזי לאצטרופי לעבור עליו בלאו או בכרת עכ"ל.

ומבואר מדבריו דעיקר הטעם דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום שזהו משמעות הפסוק, ד"אכילה" משמע אפילו פחותה מכזית. ושיעור כזית שהוא הלכה למשה מסיני הוא שיעור רק בעונשין אבל לא בהלאו עצמו. ובזה מתורצים דברי הרמב"ם, דבאמת אין זה דבר מיוחד לחמץ כלל, אלא שמביא הפסוק האוסר חמץ באכילה, והפשט הפשוט בפסוק דלא יאכל חמץ הוא אכילה פחות מכזית.

ב) והנה דברי הרא"ם הם מחודשים מאד, והוא עצמו הקשה על זה, וכמו שהבאנו, שהגמ' משמע דטעם ר' יוחנן לאסור חצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי, ולא משום שזהו פשטות המקרא ושהשיעור אינו אלא לענין עונשין. ומה שתירץ דסברת חזי לאצטרופי אינו מקור האיסור אלא סברא לומר שההלכתא להתיר פחות מכזית קאי על עונשין ולא על האכילה, וכנ"ל, לכ' תירוץ זה צ"ע מה מהני בזה לומר סברות שהרי הכל תלוי בהלמ"ם איך נתקבלה. וגם אם הוא ספק אצלנו איך נתקבלה ועל מה נאמר ההלמ"ם ומכריעים ספק זה מסברא דחזי לאצטרופי, הרי, לכאורה אין זה דבר התלוי בסברא דאיך נדע מסברא אופן ההלמ"ם. וצ"ע.

ג) ונראה לענ"ד דס"ל להרא"ם כדאי' במהר"ץ חיות (יומא פ.) וז"ל דאע"ג דכל שיעורין ההלמ"ם היינו ענייני השיעורים לשער בכעדשה כזית כגריס כו' אבל חילוק השיעורים איזה לשיעור מלקות לאכילת איסור ואיזה לבל יראה ואיזה ליוה"כ כו' דבר זה מסרה התורה לחכמים, והם עשו החילוקים כפי הכרע דעתם עכ"ל.

ומבואר דבאמת קביעת הדבר איך לפסוק את ההלמ"ם לענין הלכה למעשה, דבר זה נתון לסברת חז"ל. וכאן הכריעו חז"ל להגדיר דין כזית רק לענין עונשין, אבל בהלאו עצמו לא רצו להקל כ"כ ולקבוע דליכא לאו כלל, כיון שיש סברא דחזי לאצטרופי, ובזה נוכל לקיים הפשט הפשוט בפסוק דאסור לאכול ח"ש. כנלענ"ד בפשט דברי הרא"ם.

(אמנם עצם החידוש של המהר"ץ חיות לכאורה נסתר מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכ"א הי"א) שכתב וז"ל כל השיעורין ומחלקותם הלכה למשה מסיני עכ"ל. ולכאור' לשון "ומחלקותם" היינו חילוק השיעורים איזה לשיעור מלקות וכו', ומבואר דלא מסרה הכתוב לחכמים, אלא גם זה נמסר למשה מסיני, וצ"ע.)

תורה ח"ש שלא ישכח ויאכל מעט מעט, או הפירוש חזי לאצטרופי הוא דאם נתיר לו חצי שיעור יאכל בבת אחת עם ח"ש אחר ויהיה שיעור שלם עכ"ל. (וכ"כ בקיצור בפתיחה להל' בשר בחלב).

מבואר בדבריו דודאי ענין חצי שיעור הוא כמו גדר וסייג שלא יבא לאכול שיעור שלם, אלא שמסופק אם החשש שמא יבא לאכול עוד חצי זית או דילמא שמא יבא לאכול כזית שלם בבת אחת, דחיישינן שיטעה בהשיעור שאוכל עכשיו, ויחשוב שהוא פחות מכזית, ובאמת הוא כזית.

וא"כ י"ל שזהו יסוד ספק האחרונים הנ"ל באכילת ח"ש בסוף היום, שאם החשש הוא שמא יאכל עוד חצי זית וישלים לכשיעור, א"כ בסוף היום ליכא להאי חששא. אבל אם החשש הוא שיטעה באכילה זו גופא, עדיין איכא חשש.

אמנם שיטת הפרמ"ג היא חידוש גדול, שכל ענין ח"ש הוא סייג וגדר מדאורייתא. ואפילו לפי דבריו, קשה לומר שישתנה הדין היכא שא"א לבוא לידי איסור, ומאי שנא מכל סייג וגדר שהוא אסור בכל גווני, ואמרינן לא פלוג, וה"נ נימא לא פלוג ואפי' בסוף היום יאסר.

ג' - הג"ר אלחנן ז"ל (קו"ש חולין אות מ"ה) הסביר המחלוקת שיש לחקור אם הא דחזי לאצטרופי הוא סיבה או סימן. והיינו דמצד אחד י"ל שהוא סיבה, דמה שראוי להצטרף ולבוא לידי איסור, זה עצמו גורם שהוא אסור גם בחצי שיעור. ומצד שני י"ל שהוא רק סימן לדבר, שכיון שהיה יכול להצטרף אם היה אוכל גם שאר השיעור, על כרחך שאותו חלק ג"כ נאסר מן התורה, דאל"כ לא יתחייב גם אם יתקבצו הרבה חלקים, דכל חלק וחלק מותר, אלא על כרחך כל החלקים אסורים.

ועפ"י ביאר דאותן אחרונים המתירים ח"ש בסוף היום הוא משום דס"ל דסברת חזי לאצטרופי הוא סיבה, וכיון שאין כאן סיבה לאסור בטל איסור חצי שיעור. אבל האוסרים ח"ש בסוף היום ס"ל שאינו אלא סימן שכך אסרה תורה, וה"נ על כרחך אסרה תורה ח"ש כיון שאם היה אוכל עוד חצי זית באותו זמן (או קודם לכן) היה חייב. ע"כ תו"ד ר' אלחנן ז"ל.

תירוץ ר' יוסף ענגיל – נפק"מ באוכל ח"ש בשוגג

א) כבר הבאנו שבגמ' מובא ב' טעמים לאיסור חצי שיעור – דהיינו דרשה דכל חלב וסברת חזי לאצטרופי. אמנם חידשו כמה אחרונים טעם אחר באיסור חצי שיעור, והיינו משום "אחשביה", דאע"פ שחצי שיעור אין בו חשיבות מצד עצמו,

תירוץ הנו"ב והחת"ס – נפק"מ באוכל כחצי זית בסוף היום

א) הנה הנו"ב (מהדר"ת או"ח סי' נ"ג) והחת"ס (בשו"ת ח"ז סי' מ"ב) תירצו בדברי הרמב"ם (למה הוצרך להביא פסוק מיוחד לח"ש אכילת חמץ, ולא כתב מטעם דחזי לאצטרופי כשאר חצי שיעור) שאם היה לומד מדין חצי שיעור בעלמא, אין זה איסור בעצם, אלא רק משום דחזי לאצטרופי לשיעור שלם. וכתבו נפק"מ לגבי מי שאכל חצי שיעור מיד קודם הלילה, באופן שא"א להשלים את השיעור אלא במוצאי יו"ט, דאילו מדין חצי שיעור דעלמא לא היה אסור, דל"ש הך סברא דחזי לאצטרופי, אבל השתא דילפינן מלא יאכל, גם בכה"ג אסור מן התורה. (ועיי"ש בחת"ס שביאר עפ"י באופן נפלא את הפסוק של זכור את היום הזה וכו').

והנה תירוץ זה תליא בשאלת האחרונים בסברת חזי לאצטרופי, אם לפרש "חזי לאצטרופי" היינו שראוי להצטרף אח"כ עם שאר השיעור, או באופן אחר – שראוי היה להצטרף בשעה שאכל ולהשלים השיעור. וע' שו"ת רעק"א (מהדר"ק סו"ס קנ"ד) שמסתפק בזה ומניחו בצ"ע לדינא. אבל בשו"ת אבני מילואים (סי' י"ד) נקט בפשיטות דאפילו אכל ח"ש בסוף היום יהיה אסור מן התורה וכן נקט המנח"ח (מצוה צ"ב) ועוד אחרונים.

ב) ויש להתבונן מהו נקודת המחלוקת בהני אחרונים אי חצי זית בסוף היום אסור, ובאיזה סברא תליא פלוגתייהו. ויש לומר בכמה אופנים:

א' - כבר הבאנו דבגמ' איכא ב' מקורות לאיסור ח"ש א' דרשינן בכל חלב, ב' מסברא דחזי לאצטרופי. ויש לדון איזה מן המקורות הוא העיקר. ובתוס' הרא"ש ובריטב"א שם כתבו דעיקר הטעם הוא דרשת כל חלב, וסברת חזי לאצטרופי הוא רק טעמא דקרא. אבל בר"ן פ"ג דשבועות (ט. מדפי הרי"ף) מבואר דאין ללמוד מכל חלב לשאר איסורים, ורק שהפסוק מגלה לנו לומר הסברא דחזי לאצטרופי, ואיסור חצי שיעור בכהת"כ הוא משום האי סברא (כן הבנתי בדבריו, ועיי"ש).

וי"ל דהאוסרים ח"ש בסוף היום, ואע"פ שא"א להיות מצורף לעוד ח"ש ס"ל שהעיקר הוא הדרשה, וסברא דחזי לאצטרופי הוא רק טעמא דקרא, וכשי' התוס' הראש, משא"כ החת"ס שמתיר בסוף היום היינו משום דס"ל דהעיקר הוא סברת חזי לאצטרופי, וכאן לא חזי לאצטרופי, וכמ"ש הר"ן.

ב' - בפר"מ (יר"ד סי' ס"ה משב"ז סק"ד) כתב וז"ל אני מסופק הא דאמרינן חזי לאצטרופי אי הפירוש הואיל אי יאכל מעט מעט כזית כדי אכילת פרס יבא לידי מלקות וכת' משו"ה אסרה

שחורות שאפי' אחת חייב ופרש"י שבאחת הוא מקפיד. וזהו סברת אחשביה (וכמש"כ ר' יוסף ענגיל עצמו בבית האוצר כלל מ"ב אות כ"ב). ועל כרחך גם בשוגג אמרינן אחשביה.

אלא דלכאורה כל זה קשה גם על הריטב"א שכתב בשם הרמ"ה בסברת ר"ש דכל שהוא למכות מפני שהוא מזיד ואחשביה, משא"כ לגבי קרבן שהוא שוגג, ומה יענה מהגמרות הנ"ל דמבואר בהם בהדיא דאמרי' אחשביה גם בשוגג.

וצ"ל כמו שביאר החזו"א את דברי הריטב"א (ומובא במגיה על הריטב"א שם) דאין האחשביה מחמת האכילה, אלא מחמת הזדון, דהיינו דס"ל לר"ש דמזיד הוה מרידה גדולה כ"כ דאפי' בחצי זית לוקה עליו, וזהו האחשביה. אבל בשוגג ממילא ליכא אחשביה, ולא משום שהשוגג הוה אחשביה בטעות, דודאי היכא דאמרינן אחשביה במעשה דידיה הוה אחשביה אפילו בעשה עבירה בשוגג. וכל זה דלא כתי' הגר"י ענגיל. וצ"ע.

היוצא מכל זה

סוף דבר הכל נשמע - הבאנו קושיות הכס"מ - א' למה ליה להרמב"ם להביא מקור חדש לח"ש באכילת חמץ. ב' - איך ילפינן מקרא דלא יאכל. והבאנו חמשה תירוצים לקושיא א', ושלשה תירוצים לקושיא ב'.

לקושיא א' - תי' הרמ"ך - רצה הרמב"ם להביא לאו גמור של הנאה, ולא ח"ש של אכילה.

תי' המהרל"ח - שאני חמץ שאין אסור לעולם (והסברנו דל"ש ביה סברת חזי לאצטרופי, דהו"ל איסור גברא).

תי' הרא"ם - פשטא דקרא הכי הוא דאסור בפחות מכשיעור.

תי' הנו"ב והחת"ס - רצה הרמב"ם להביא איסור שאינו תלוי בסברת חזי לאצטרופי - ונפק"מ לאוכל ח"ש בסוף פסח.

תי' ר"י ענגיל - נפק"מ לאוכל ח"ש בשוגג, דלא אמרינן ביה אחשביה.

ולקושיא ב' - תי' הרבינו מנוח - הרמב"ם למד איסור הנאה מהאי קרא, ולשיטתו.

תי' הרא"ם - זהו פשטא דקרא דלא יאכל.

תי' המהרל"ח - דלא יאכל משמע שלא יהא הדבר נאכל ואפילו בלא שיעור מעשה אכילה דסוף כל סוף הדבר נאכל.

אבל כיון שאכל את הח"ש, בזה הוא מחשיבו, שגילה דעתו שחשוב הוא בעיניו לאכלו וכיון שהוא חשוב בעיניו ממילא באמת חשוב הוא לגביה. והחכם צבי (סי' פ"ו) חידש שזהו טעמא דאיסור חצי שיעור, וממילא רק באיסור אכילה יש לאסור חצי שיעור, ולא בשאר איסורים שאינו מחשיבו, עיי"ש.

(ובאמת צע"ג אחר שכבר נתן הגמ' ב' טעמים, מה לנו לחפש ולחדש עוד סברות. ואע"פ שסברא זו מבוארת בכמה מקומות בש"ס, מנלן דשייך לגבי חצי שיעור. וצ"ע.)

והנה שיטת ר' שמעון במתני' רפ"ג דמכות שחייב מלקות על פחות מכשיעור ולא אמרו כזית אלא לקרבן. וביאר שם הריטב"א בשם הרמ"ה שמי שאוכל חצי שיעור במזיד, אחשביה לאותו חצי שיעור, ולכן חייב עליו מלקות, אבל אם אכל בשוגג לא שייך שם אחשביה (דהוי כמו אחשביה בטעות וכמו שכתבו האחרונים), לכן לענין קרבן בעינין שיעור שלם.

ועל פי זה ביאר הגר"י ענגיל ז"ל (בבית האוצר כלל מ"א אות כ"ג) שזהו הנפק"מ במה שלמד הרמב"ם דין חצי שיעור מפסוק אחר ולא למד מדין חצי שיעור בעלמא, דלפי החכ"צ כל דין חצי שיעור הוא מטעם אחשביה (גם לדידן, ולא רק לפי ר"ש, אלא לדידן אין חייב מלקות מטעם אחשביה, משא"כ לר"ש), והרי לא שייך אחשביה היכא דאכל בשוגג, כדאי' בריטב"א הנ"ל, וא"כ בשאר איסורים שאכל ח"ש בשוגג אין כאן איסור, משא"כ באוכל חמץ, שלמד הרמב"ם מפסוק חדש, זה אסור אפילו בשוגג, וצריך כפרה וסליחה על זה. עכתו"ד.

ב) אמנם מה שהמציא יסוד גדול מהריטב"א דאין אומרים אחשביה היכא שעשה איסור בשוגג, דאמרי' שהוא אחשביה בטעות, יש לפקפק על זה טובא. דהא חזינן במס' שבת כמה פעמים דין אחשביה ע"י מלאכה האסורה, ובכל פעם איתא לשון "חייב", דהיינו שחייב קרבן בשוגג, וכידוע. ע' דף קמד: כיון דאחשבינהו הוה ליה משקה, וברש"י שם כתב דחייב משום זה. וכן בדף קב. זרק ונחה בפי הכלב כו' חייב, ואמרי' שם מחשבתו משויא לה מקום, וברש"י אי' משום דהא אחשביה. וכן בדף צד: הנוטל (פי' תולש שערות) מלא פי הזוג בשבת חייב, וכמה כו' שתיים (פי' ב' שערות) ר"א אומר אחת, ומודים חכמים לר"א במלקט לבנות מתוך



Special
SUNDAY
NIGHT
session

CLIMBING HIGHER

as we approach Kabolas Hatorah



Ner Yisroel Campus
**Memorial Day
Weekend**

National
YARCHEI KALLAH

Sunday, May 29 -
Monday, May 30
כ"ח - כ"ט אייר

For information and to RSVP contact R' Gedalya Frankel: 443 548 6038 • gfrankel@nirc.edu

חג כשר ושמח

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

