



# נר למועדים

קובץ דברי תורה על ימי פסח

ונודדה לך שיר חדש  
על גאלתנו  
ועל פדות נפשנו



# "...ונודה לך שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו"

קובץ דברי תורה על חג האביב  
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

2.....נסיון בקריעת ים סוף.

מורינו הרה"ג ר' יעקב משה קולפסקי זצ"ל

4.....העבודה המוטלת עלינו בשבת הגדול.

4....."בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

5.....בענין ספירת העומר.

אברכי כולל עבודת לוי

7.....גלוי כבוד מלכותו בקריעת ים סוף ופורים.  
הרב יהושע מגילניק

10.....להשמר מבל יראה ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה.  
הרב מענדל סילבר

14.....בענין סעודת שבת בערב פסח.  
הרב משה פריזד

17.....בענין הלל בלילי פסחים קודם חצות.  
הרב נועם הינברג

18.....יציאת מצרים: יסוד האמונה והעבודה.  
הרב בנימן לוינגר

20.....כל המרבה הרי זה משובח.  
הרב אריה ליב גולד

21.....בענין החיוב הלל ביום טוב ובליל הסדר.  
הרב יצחק אייזיק טנדלר

24.....בענין מצות והגדת לבנך.  
הרב משה חיים קמחי

## תורה מאת מורינו ורצינו הג"ר יעקב יצחק הלוי רודרמן ז"ל

### נסיון בקריעת ים סוף

לרעות ישראל וכו'". הרי מבואר שרק ע"י נסיון היה אפשר לעלות ממדריגה למדריגה.

#### ג) מדרגת בני ישראל אצל הים סוף

כתוב "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה' ; ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים ; הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר" (בשלח י"ד, י"ב).

ופירש רש"י, "ויצעקו, תפשו אומנות אבותם, באברהם הוא אומר (וירא י"ט, כ"ז) 'אל המקום אשר עמד שם', ביצחק (חיי שרה כ"ד, ס"ג) 'לשוח בשדה', ביעקב (ויצא כ"ח, י"א) 'ויפגע במקום'".

ומבואר מזה שמתחילה התפללו אל הקב"ה שיצילם, ובזה נהגו כמו האבות שהצטיינו בתפלה. אלא שמיד אחרי כן התחילו להתלונן והטיחו דברים כלפי מעלה ואמרו, "מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים".

והדברים תמוהים, איך שייך שברגע אחד נהגו כמו האבות ושמנו את בטחונם בהקב"ה והתפללו לו, ומיד לאחר כן נהגו באופן אחר לגמרי והטיחו דברים כלפי מעלה ? !

ובספר הזכרון (על פירוש רש"י עה"ת) כתב ליישב, "ובשם הרב ר' יצחק אבוהב ז"ל שמעתי שכוונת המדרש הזה הוא שלא היתה תפלתם בתום לבב אלא מנהג אבותיהם כמצות אנשים מלומדה שאין דרך המתפלל ומתחנן להטיח דברים ולומר המבלי וגו'". ומבואר שתפלת בני ישראל אצל הים סוף לא היתה מעומק לבם, אלא התפללו מתוך הרגלם כמצות אנשים מלומדה. ובאמת שתפלה מעומק הלב היתה למעלה מטבעם באותה שעה, ולכן מיד לאחר כן התחילו לנהוג כמו שהיה טבעם באמת והתלוננו והטיחו דברים כלפי מעלה.

וזהו כמו שכתוב בספר ישעיה (כ"ט י"ג), "ויאמר ה' יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני, ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה". והנה כדי שתפלה לא תהיה מתוך ההרגל, צריך האדם להכיר שכל תפלה היא מיוחדת, ואין לו לחשוב שהתפלה שהוא מתפלל עכשיו היא כמו התפלות שכבר התפלל.

והיוצא מכל זה הוא, שתפקיד האדם הוא שלא להשאיר במדרגה שהיא טבעית לו, אלא צריך לרומם את עצמו למדרגה שהיא למעלה מטבעו.

#### ד) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים וכו'

ונראה שבזה יש לבאר את דברי הגמ' בחגיגה (ט' ב'), "אמר ליה בר הי הילל, מאי דכתיב (מלאכי ג', י"ח) 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו', היינו צדיק היינו עובד אלקים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו (מי הוא צדיק ומי הוא עובד אלקים, הלא אחד הוא, רש"י), אמר ליה עבדו ולא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי ניהו, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד".

ונראה שכוונת הגמ' היא שמספר מאה הוא מספר מסויים, וטבע בני אדם הוא להגיע עד מקום מסויים ולא להשתדל יותר, ולכן מי ששונה פרקו מאה פעמים אינו משתדל לרומם את עצמו למעלה מטבעו, אבל לימוד במספר מאה פעמים ואחד הוא יציאה מדרך הטבע, ולכן הוא

#### א) למה לא עשה הקב"ה נס מיד?

מצינו שהקב"ה לא עשה נסים לבני ישראל במדבר עד שנצטערו מתחילה. בקריעת ים סוף רדף פרעה אחריהם ומצא אותם חונים על הים, ובני ישראל פחדו כל כך עד שאמרו אל משה, "המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר" (בשלח י"ד, י"א), ואח"כ קרע להם את הים. וכן כשהגיעו למרה מצאו שהמים מרים הם, והתלוננו על משה, ורק אז עשה הקב"ה להם נס והמתיק את המים. וכן כשהגיעו לאילים ולא היה להם מה לאכול והתלוננו על משה ואמרו לו, "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים" (בשלח ט"ז, ג'). וכן הרבה פעמים במשך הזמן שבני ישראל היו במדבר.

ויש לתמוה, למה לא עשה הקב"ה נס מיד, ולמה הוצרכו בני ישראל להצטער בכל פעם עד שזכו לנס ?

#### ב) תפקיד נסיון הוא להעלות את האדם מטבעו

ונראה לומר שהקב"ה ציער את בני ישראל והעמיד אותם בנסיון כדי לרומם אותם, שרק ע"י נסיונות אפשר לאדם להתעלות. ולכן אחרי יציאת מצרים, בזמן ההתייסדות של כלל ישראל, העמידם בהרבה נסיונות כדי להעלות אותם ממדרגתם הפחותה ולהעמידם במדרגה גבוהה.

ויעוין במה שכתב הרמח"ל בספרו מסילת ישרים (פרק א'), "ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה, כי כל עניני העולם בין לטוב בין לרע הנה הם נסיונות לאדם וכו', עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור, ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו ויצא מן הפרוודור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים".

ובאמת המהר"ל ביאר שלשון "נסיון" הוא כמו "נס" מאחר שנסיון מעלה את האדם מטבעו כמו שנס הוא למעלה מדרך הטבע, וכמו שכתב המהר"ל בספר דרך חיים (פ"ה מ"ג), "כי כל לשון נסיון מלשון נס, שכשם שהנס הוא בלתי טבעי כך הנסיון הוא בלתי טבעי, כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע אינו יכול לעמוד בנסיון".

וכן מבואר מהא דאיתא בסנהדרין (ק"ז א'), "אמר לפניו רבונו של עולם מפני מה אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב ואין אומרים אלקי דוד, אמר אינהו מינסו לי ואת לא מינסית לי". הרי מבואר שגדלותם של האבות הקדושים היא שעמדו בנסיון.

ולפ"ז נסיון הוא חסד לאדם, כדי לעזור לו לעלות ממדרגה למדרגה. ונראה שזו היא כוונת חז"ל בשמות רבה (פ' משפטים פרשה ל"א ס"ג), "אשרי אדם שהוא עומד בנסיונו, שאין בריה שאין הקדוש ברוך הוא מנסה אותה".

וכעין זה מבואר במדרש בשמות רבה (שמות פרשה ב' אות ג'), "אין הקדוש ברוך הוא נותן גדולה לאדם עד שבודקהו בדבר קטן ואח"כ מעלהו לגדולה, הרי לך שני גדולי עולם שבדקן הקדוש ברוך הוא בדבר קטן ונמצאו נאמנים והעלן לגדולה, בדק לדוד בצאן ולא נהגם אלא במדבר להרחיקם מן הגזל וכו' אמר ליה הקדוש ברוך הוא נמצא אתה נאמן בצאן, בוא ורעה צאני וכו', וכן במשה הוא אומר 'וינהג את הצאן אחר המדבר' (שמות ג', א') להוציאן מן הגזל, ולקחו הקדוש ברוך הוא

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"ח

נקרא "עובד אלקים", שהרי הוא רוצה לקרב את עצמו להקב"ה ולא להשאר בטבעו כמצות אנשים מלומדה.

ונראה לבאר בזה הא דאיתא בירושלמי בברכות (פ"ט ה"ה), "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד עמוד והתחזק בה ואתה מקבל שכר כולם". ונראה שכוונת הירושלמי היא שבזמן שבני אדם מתייאשים מן התורה יש נסיון גדול למי שרוצה לקיים את התורה, ולכן אם בכל זאת הוא עומד בנסיון והולך כנגד הטבע ומקיים את התורה אז הוא זוכה לקבל שכר כנגד כולם.

ולפ"ז בזמנינו שלדאבוננו רוב היהודים אינם מקיימים את התורה, יש הזדמנות גדולה בשבילנו להלוך כנגד הזרם ולקיים את התורה וליטול שכר כנגד כולם.

### ה) האומץ של בני ישראל היה מכח שבט לוי שהיו לומדי התורה במצרים

ונראה להוסיף בזה, שעצם היציאה ממצרים הוצרכה לאומץ הלב, ופרעה הכיר שעם ישראל קיבלו אומץ זה משבט לוי שלא היו שבורי לב מחמת שהיו לומדים תורה כל זמן היותם במצרים כיון שלא היו בכלל השעבוד, וכמו שכתוב (שמות ה', ד'), "ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו, לכו לסבלותיכם", ופירש רש"י, "לכו לסבלותיכם, לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל

## ישיבת נר ישראל

מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות".

ונראה שזה מרומז בתחילת הפרשה, ששמעתי מהג"ר משה מרדכי אפשטיין זצ"ל שדייק שבפסוקים הראשונים של הפרשה כתוב "העם הרבה פעמים, וכמו שכתוב בתחילת פרשת בשלח (י"ג, י"ז-י"ח), "ויהי בשלח פרעה את העם וגו', כי אמר אלקים פן ינחם העם וגו', ויסב אלקים את העם וגו'". הרי שבשני פסוקים הראשונים נקראו "עם". וכתוב עוד לקמן (י"ד, ה'), "ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם, ויאמרו מה עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו". הרי שגם כאן התורה הזכירה את בני ישראל שתי פעמים בלשון "עם", ואילו בסוף פסוק זה כתוב, "ויאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו", הרי שכאן נקראו "ישראל". ויש להקשות, למה נקראו מתחילה בלשון "עם", ולמה כאן נקראו "ישראל"?

ונראה לומר בזה, שהנה ידוע הוא שלשון "ישראל" לעומת לשון "עם" הוא לשון חשיבות. ולכן יש לומר ש"ישראל" בפסוק זה מורה על שבט לוי שהיו חשובי העם כיון שהיו לומדי התורה, והיו המצריים מתלוננים ואומרים מה זאת עשינו שפטרנו שבט לוי מן השעבוד, שהרי עכשיו כל העם יוצאים ממצרים כיון ששבט לוי שהם לומדי התורה בראשם שמעודדם לצאת ונותנים לשאר העם את האומץ ללכת בארץ לא זרועה כדי להשתחרר משעבוד מצרים.

## תורה מאת מורינו הג"ר יעקב משה קולפסקי זצ"ל

### העבודה המוטלת עלינו בשבת הגדול

שבת הגדול.

יש להעיר שלכאורה דרך השו"ע הוא להביא רק פסקי ההלכות ולא את הטעמים, ואם כן למה כתב כאן סימן שלם שכנראה אין בו שום הלכה וכתוב בו רק את הטעם שנקרא שבת הגדול?

ונראה מזה, שאין זה רק טעם בעלמא, אלא שהיא הלכה פסוקה, שבשבת שלפני הפסח מוטל עלינו לזכור את הנס שנעשה באותה שבת כשיצאו ממצרים.

כתוב בשו"ע (או"ח סימן ת"ל), "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו." ומקורו הוא מדברי הטור שם שכתב, "והטעם לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב 'בעשור לחודש הזה ויקחו להם שה לבית אבות שה לבית' (שמות י"ב ג), ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי כדאיתא בסדר עולם (פרק ה'), ונמצא שי' בחדש היה שבת ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי מטתו, ושאלום המצריים למה זה לכם, והשיבו לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו, והיו שנייהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאים לומר להם דבר, ועל שם אותו הנס קורין אותו



### "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"

בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת וכו', ואמר "זה", כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים." (ועי' רשב"ם פסחים קט"ז ב' ד"ה בעבור שפי' כרמב"ן). ונמצא לדעת הרמב"ן שפירוש הפסוק הוא שאם באת להסביר לבנך הטעם שאנו עושים מצוות הסדר אמור לו שהוא בעבור שהוציאנו ממצרים. ואם כן לדעת הרמב"ן "זה" הוא כינוי ליציאת מצרים<sup>1</sup>.

ונמצא שפירושי רש"י ורמב"ן הפוכים זמ"ז, שלדעת רש"י הכוונה היא שבשבת קיום המצוות הוציאנו ה' ממצרים, ולדעת הרמב"ן הכוונה היא שמשום שהוציאנו ממצרים אנו מקיימים את מצות הלילה.

ולפי זה י"ל שכשאנו אומרים פסוק זה לרשע הוא על פי פירוש רש"י, שכיון שתכלית היציאה היא בשביל שנקיים מצוותיו אם כן יש משמעות באותו פסוק שמי שאינו מקיים מצוותיו לא היה זוכה להיות נגאל ממצרים (ובאמת רש"י עה"ת שם כתב וז"ל עשה ה' לי, רמו תשובה לבן רשע וכו'). אמנם כשאנו אומרים פסוק זה למי שאינו יודע לשאול הוא על פי פירוש הרמב"ן, שמה שאנו מקיימים את מצות הללו הוא מחמת שהוציאנו ה' ממצרים, ולפי זה אין שום משמעות באותו פסוק שמי שאינו מקיים המצוות לא היה זוכה להיות נגאל כיון שאין הפסוק מדבר מענין הסיבה של הגאולה ממצרים אלא שהוא מדבר ומפרש הסיבה והטעם של קיום המצוות של אותה הלילה.

### קושיא על מה שאומרים אותו פסוק לרשע וגם לשאינו יודע לשאול

"רשע מה הוא אומר, 'מה העבודה הזאת לכם', לכם ולא לו, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקרו, ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו, 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל וכו', ושאינו יודע לשאול את פתח לו, שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'."

והנה מדברי ההגדה מבואר שאומרים גם לרשע וגם לשאינו יודע לשאול את הפסוק "בעבור זה עשה ה' לי..." , ואם כן צריך ביאור שאם יש משמעות של "לי ולא לו" ומטעם זה אומרים אותו לרשע, אם כן למה אומרים אותו פסוק גם למי שאינו יודע לשאול.

### יישוב הקושיא על פי פירושי רש"י והרמב"ן

ונראה להסביר על פי מה שנחלקו הראשונים בפירושו של אותו פסוק, שהנה רש"י על התורה (שם) פירש, "בעבור שאקיים מצותיו כגון פסח ומצה ומרור הללו." ונמצא שלדעת רש"י פירוש הפסוק הוא שהקב"ה הוציאנו ממצרים - בעבור זה - פי' כדי שנקיים מצות התורה (שמצוות ליל הסדר הן דוגמא לכל שאר מצוות). ואם כן לדעת רש"י "זה" הוא כינוי לקיום המצוות.

אמנם הרמב"ן ביאר באופן אחר שכתב שם, "כי בעבור זה שעשה ה' לי

<sup>1</sup> לפיכך" ומוכח ש"זה" הוא מצוות הלילה ולא יציאת מצרים.

1 וכבר העיר הרמב"ן שחז"ל דרשו [וכמו שמובא דרשה זו בהגדה] כמו מה שהביא רש"י שהרי דרשו "לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים

## בענין ספירת העומר

אחד בדין, ובכה"ג שפיר הוי ספק ספיקא<sup>2</sup>.

ד) ונראה לומר בזה, דהא דכתב התרה"ד דאם ספר ביום דיכול להמשיך ולספור בשאר ימים בברכה, אין זה מטעם ספק ספיקא אלא מטעם "ממה נפשך" ומשום ששני הפלוגתות של התוס' והבה"ג תלויים זה בזה וכמו שיתבאר. ולפי"ז מיושבת קושית הפר"ח, דאפילו אם נימא דאין כאן ס"ס אעפ"כ ס"ל לתרה"ד דיכול להמשיך ולספור בברכה משום דממ"נ יש כאן "תמימות".

דהנה יעוין ברא"ש סוף פסחים (סימן מ"א) שהביא את שיטת הבה"ג דאם דילג יום אחד שוב אינו סופר בברכה משום דבעיני תמימות, והקשה עליו וז"ל ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא עכ"ל. ובפשטות פליגי אם כל המ"ט ימים הוו חדא מצוה<sup>3</sup>, או דכל יום ויום הוי מצוה בפני עצמה.

והנראה לומר בביאור פלוגתתם דכ"ע סברי דנאמר דין "תמימות" לעיכובא אלא דפליגי על מה קאי הדין של "תמימות". דהתוס' והרא"ש סברי דכל יום הוי מצוה בפני עצמה ודין "תמימות" נאמר על כל יום ויום, שכל יום של הספירה צריך להיות בשלימות ולכן צריך לספור בלילה דוקא דע"ז זה נמצא שספר יום שלם. אולם הבה"ג סובר שכל המ"ט ימים הוו חדא מצוה, ודין "תמימות" קאי על כל המ"ט ימים שצריך ספירה שלימה של מ"ט יום, וממילא אם חיסר יום אחד שוב אינו סופר שהרי אין כאן ספירה שלימה. ונמצא ששני הפלוגתות של התוס' והבה"ג תלויים זה בזה. דהתוס' סברי דדין תמימות קאי על כל יום ויום ולכן צריך לספור בלילה דוקא, וממילא אם דילג יום אחד אין זה מעכב ויכול להמשיך ולספור בברכה שהרי לא נאמר דין "תמימות" על כלליות המ"ט ימים. אבל הבה"ג סובר דדין "תמימות" נאמר על כלליות המ"ט ימים ולכן אם דילג יום אחד שוב אינו יכול לספור, וממילא ס"ל דאין צריך לספור בלילה דוקא אלא גם יכול לספור ביום שהרי הדין של "תמימות" לא נאמר על כל יום ויום אלא על כל המ"ט ימים (ועי' במאמר מרדכי תפ"ט ס"ח).

ומעתה יש לומר דהא דכתב התרה"ד דאם ספר ביום דיכול להמשיך ולספור בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא קא אתי עלה אלא מטעם ממ"נ. דהיינו דאם נימא דקי"ל כהתוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה אז בע"כ צ"ל ד"תמימות" קאי על כל יום ויום, וממילא יהיה הדין דאם דילג יום אחד דיכול להמשיך ולספור בברכה. ואם נימא כהבה"ג דאם דילג יום אחד שוב אינו יכול לספור בברכה, אז בע"כ צ"ל דדין "תמימות" קאי על כלליות המ"ט ימים, וממילא יהיה הדין דספירה דיממא הוי ספירה. וא"כ נמצא דממה נפשך יכול להמשיך ולספור בין אי קי"ל כהבה"ג ובין אי קי"ל כהתוס'.

והך "ממה נפשך" יתכן רק אם נאמר כמו שביארנו ששני הפלוגתות תלויים אהדדי, אבל אי נימא דהם שני פלוגתות שונות ולא תלויים

(א) כתבו התוספות במנחות (ס"ו א' ד"ה זכר למקדש) בשם הבה"ג דאם שכח לספור בלילה דיכול לספור ביום בברכה. ונחלקו עליו התוס' וסברי דאין ספירה ביום מועילה כלל, ואם שכח לספור בלילה אינו יכול לספור ביום.

עוד כתבו התוס' שם בשם הבה"ג שאם דילג יום אחד ולא ספר שוב אינו יכול לספור כלל משום דצריך "תמימות". וגם על דין זה נחלקו התוס' וכתבו דהוא תימה גדולה ולא יתכן, אלא דאפילו אם דילג יום אחד ולא ספר, יכול הוא להמשיך ולספור משם ואילך בברכה.

וקי"ל (או"ח תפ"ט סעיף ז' ח') בשני הפלוגתות כדברי המחמיר [משום דקי"ל דספק ברכות להקל], ואם דילג יום אחד לגמרי שוב אינו יכול לספור בברכה דחיישינן לשיטת הבה"ג. ואם שכח לספור בלילה אינו יכול לספור ביום בברכה אלא יספור ללא ברכה דחיישינן לשיטת התוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה.

(ב) והנה כתב התרומת הדשן (סי' ל"ז, ונפסק בשו"ע תפ"ט ס"ח) דאע"ג דאם שכח לברך יום אחד קי"ל דיספור שאר הימים בלא ברכה, מ"מ אם הוא מסופק אם דילג יום אחד או יספור שאר הימים בברכה. ובטעם הדבר כתבו האחרונים (משנ"ב סק"ח בשם הפר"ח, ועי' בנשמת אדם [כלל ה' סק"ו]) דהוא משום דהוי ספק ספיקא, דשמא לא דילג כלל, ואפילו אם תמצי לומר שדילג שמא קי"ל כשיטת התוס' דהיכא דדילג יום אחד עדיין הוא מחוייב בספירת שאר הימים, וממילא יכול הוא להמשיך ולספור בברכה.

אלא לכאורה יש להסתפק היכא ששכח לספור בלילה וספר ביום ללא ברכה [כמו דקי"ל בסעיף ז'] אם מכאן ואילך יכול לספור בברכה או לא. ובתרומת הדשן (שם סי' ל"ז) כתב דבשאר ימים יכול לספור בברכה. וקשה, דאנן קי"ל לחומרא כשיטת התוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה וא"כ איך יכול להמשיך ולספור בברכה.

ובטעם הדבר כתבו האחרונים (עי' שעה"צ סקמ"ה) דגם כאן יש ספק ספיקא, ספק שמא קי"ל כהבה"ג דספירה ביממא מהני, ואפילו את"ל דקי"ל כהתוס' דספירה ביממא לא מהני אבל גם סברי התוס' דאם דילג יום אחד לגמרי עדיין חייב בספירת שאר הימים וממילא יכול לברך.

(ג) אולם יעוין בפרי חדש (שם סעיף ז') שהקשה על התרה"ד דאין כתב דהיכא דספר ביום דיכול להמשיך ולספור בברכה, הא בציוור זה ליכא ספק ספיקא וממילא אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, דיש לחוש לשיטת התוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה. ורק היכא דמסופק אם ספר, יכול להמשיך ולספור בברכה דהתם איכא ספק ספיקא. ונראה דטעמו של הפרי חדש דאין כאן ספק ספיקא הוא משום דס"ל דתרי ספיקא דינא לא הוו ספק ספיקא ולכן ציוור זה דספר ביום מקרי חד ספק. אבל היכא דמסופק בכלל אם ספר אז יש ספק אחד במציאות וספק

2 עיי' בכללי ס"ס של הפרי"ח (סי' קי"י אות י"א). וכן הבין המטמיה יהודה (תפ"ט ז'), ועי' ביביע אומר (ח"ד או"ח סימן מ"ג) שכתב לפרש את דברי הפרי"ח באופן אחר.

3 ויש להקשות לפי הבה"ג דכל המ"ט ימים הוו חדא מצוה, אי"כ איך יכול לברך בכל לילה הרי אינו מקיים את המצוה עד שגמר לספור כל המ"ט ימים (ועי' פמ"ג תפ"ט באשל אברהם סק"י"ג). ונראה לומר בזה דהנה קי"ל (או"ח סי' תרע"ט סעיף א') דבערב שבת שבתוך חנוכה מדליקים נר חנוכה מבעוד היום גדול ומברכין עליו. ובתרה"ד (סי' ק"ב) הק' דאין מברך בשעת

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"ח

אהדדי, אז ליכא למימר "ממה נפשך", דדלמא קי"ל כבה"ג דדילג יום אחד לא מהני, וקי"ל כהתוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה.]

ואשר לפי זה מיושבת היטב קושית הפרי חדש על התרומת הדשן דאין כאן ספק ספיקא משום דשני הספיקות הם ספיקא דדינא, דלפי מה שביארנו אין טעמו של התרומת הדשן משום ספק ספיקא כלל אלא משום דממה נפשך יכול להמשיך ולספור.

ה) ונראה לפי זה שלשונו של התרומת הדשן מדויק היטב, דז"ל התרומת הדשן, והכי נהגינן אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום ללא ברכה, סופר שוב בברכה, דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי עכ"ל. הרי דלא כתב דהוא מטעם ספק ספיקא אלא משום דמקרי תמימות, וזהו כמו שכתבנו דממ"נ הוי תמימות.

ו) והנה יש להסתפק אם שכח לספור בלילה וביום, ולא נזכר עד בין השמשות וספר אז ללא ברכה, אם יכול להמשיך ולספור או לא. ומסברא היה נראה דיכול להמשיך ולספור שהרי גם כאן יש ספק ספיקא. ספק שמא בין השמשות הוא יום ונמצא שספר ביום, ואפילו את"ל דבין השמשות הוא לילה שמא קי"ל כר"ת דאם דילג יום אחד יכול להמשיך ולספור.

## ישיבת נר ישראל

אולם כתבו האחרונים (עי' בית דוד סי' רס"ח (הובא בשע"ת כאן), ועי' יביע אומר ח"ד או"ח סי' מ"ג) דאינו יכול לספור שוב בברכה דאע"ג דיש ספק ספיקא לקולא, יש כנגדו ספק ספיקא לחומרא, דספק שמא בה"ש הוא לילה, ואפילו את"ל דבין השמשות הוא יום שמא קי"ל כהתוס' דספירה דיממא לא הוי ספירה, ובכה"ג דיש גם ספק ספיקא לחומרא, א"א להקל מטעם ספק ספיקא.

אולם נראה דלפי מה שביארנו בדעת התרוה"ד לא שייך כאן כלל ספק ספיקא לחומרא. דלפמש"כ היכא דספר ביום ממ"נ הוא יוצא [גם ללא ס"ס], דאם נימא דספירה דיממא לא הוי ספירה משום דתמימות קאי על הימים, אז נמצא דיכול לדלג יום אחד. וא"כ בציור זה שלא נזכר עד בה"ש, שפיר יש ס"ס. דספק שמא בה"ש הוא יום [וממ"נ יוצא ע"י ספירה זו וכנ"ל] ואפילו את"ל דבה"ש הוא לילה שמא קיימא לן כהתוס' דאם דילג יום אחד יכול להמשיך ולספור. ואין לומר דיש גם ספק ספיקא לחומרא, דספק שמא בה"ש הוא לילה ואפילו את"ל דהוא יום שמא קי"ל כהתוס' דספירה דיממא לאו ספירה היא, שהרי אם נימא דקי"ל כהתוס' דספירה דיממא לאו ספירה היא, אז בע"כ צ"ל דיכול לדלג יום אחד ולהמשיך ולספור, שהרי זה תלוי בזה, וא"כ אפילו אם בה"ש הוא לילה לא איכפת לן, שהרי יכול לדלג יום אחד. וא"כ נמצא דלא שייך כאן כלל ס"ס לחומרא.



## גלוי כבוד מלכותו בקריעת ים סוף ופורים הרב יהושע מגילניק

ונמצא שנתגלה בים סוף ההנהגה של מדה כנגד מדה במדרגה יותר עמוקה, ואפי' במקום שלפי שכל בני אדם לא היה אפשר].

ונראה שע"י עונש של מדה כנגד מדה יש גלוי יותר למלכותו יתברך. כי נתגלה לא רק שהוא עושה משפט ומעניש רשעים אלא גם המשפט עצמו הוא מדקודק לגמרי ואין מגיע לרשע אלא הראוי לו – מדה כנגד מדה.

ומדברי רש"י עה"ת נתבאר כמה פריטים בקריעת ים סוף שהם מורים על ענין זה של מדה כנגד מדה. ע"י מש"כ על מה דכתיב (שמות יד, ד) בפרעה ובכל חילו, שהוא התחיל בעבירה וממנו התחילה הפורענות. וכתיב (יד, כה) וינהגהו בכבידות, פרש"י במדה שמדדו, ויכבד לבו הוא ועבדיו אף כאן וינהגהו בכבדות. וכתיב (שמות טו, ד) טבעו בים סוף, פרש"י מלמד שנעשה להם הים טיט לגמול להם כמדתם ששעבדו את ישראל בחמר ובלבנים. ועוד פרש"י (טו, ה) שהיה חילוק בין אופן מיתתם כפי מה שהיו כשרים. דפסוק אחד כתיב שירדו כמו אבן ובמקום אחר כתיב צללו כעופרת ובמקום אחר כתיב יאכלמו קש. וביאר רש"י שהרשעים היו קש הולכים ומטורפין עולין ויורדין, ובינונים כאבן, והכשרים כעופרת שנחו מיד.

### מדה כנגד מדה ע"י רמאות

ג) ומדברי הגר"א מבואר שהיה עוד ענין של מדה כנגד מדה שנתגלה על הים. כתיב (שמאל ב כב, כז) ועם עקש תתפל, דהיינו שצריך לנהוג ברמאות עם רמאי כדאיתא בגמ' מגילה (יג:). ופי' התרגם יונתן ורש"י שם שקאי על פרעה. וכתב הגר"א השיעבוד של ישראל במצרים בא ע"י רמאות, ולכן הקב"ה שילם להם מדה במדה וטבעו בים בדרך של רמאות. וז"ל הזהב של הגר"א (מכת"י, הובא בכמה ספרים על הפסוק דבר נא באזני העם),

אך יש לבאר דהקב"ה שילם מדה כנגד מדה, דבתחילת העבודה שהתחילו עם ישראל היה ברמאות הכל שפרעה מתחילה הלך לעבודה גם כן, אמרו אם המלך עובד כל שכן עבדיו, ואחר כך היה משלם להם במיטב כספו על חד תלת, ועבדו ועשו יותר מהראוי להם לעשות הרבה לבנים כו'. ואחר כך אמר אם היה יכולתם בעד ממון לעשות הרבה לבנים כך וכך, אלף דרך משל, ועתה מוכרחים אתם גם כן לעשות סך הזה. והקב"ה באלף הבדלות גם כן נהג עם פרעה, [שאמר לישראל] שאלו כלי כסף וכסלי זהב כו', ואחר כך אמר אל תתנו להם הכלים. והנה רמאות גדולה היתה כשאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, כי כך היה מתנהג שאמר למילדות העבריות עשו עצמכם כאלו באונס אתן עושים ותשליכוהו ליאור, ואח"כ כשיבואו לפני לדון על זה גם אני אעשה ואמעט הדבר ואצדיק אתכם, ואחר כך כשתעשו עוד כזה לא יבואו כלל אצלי לדון על זה, אחרי רואם שלא הועילו ע"ז פעם אחת. וגם אמר כשאתם מילדין בשעת מעשה תחנקהו אם זכר הוא, וזה [שאמרו בגמ'] שאמר להם סימן אם פניו למטה כו', שלכאורה הוא ללא צורך הסימן הזה. אך לפי מה

### גלוי מלכותו ית' בקריעת ים סוף

א) מצינו בכמה מקומות שהיה גלוי מלכותו יתברך בנס של קריעת ים סוף. אמרו בשירת הים 'ה' ימלוך לעולם ועד". ובברכות ק"ש של ערבית אומרים "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה". ולא רק שהיה גלוי המלכות, אלא גם קבלו עליהם עול מלכות שמים. וכמו שאומרים בברכות ק"ש של שחרית, "המעביר בניו בין גזרי ים סוף וכו' ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו'". וכן כתב הגר"א (אד"א וזאת הברכה לג, ה) שעל הים קבלו עליהם עול מלכותו<sup>4</sup>.

ואיתא במדרש (שמות רבה כג, א) שע"י שירת הים "נתיישב" מלכותו, וז"ל אז ישיר משה, הדא הוא דכתיב נכון כסאך מאז, אמר רבי ברכיה בשם רבי אבהו, אף על פי שמעולם אתה, לא נתישב כסאך ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה, לכך נאמר נכון כסאך מאז, משל למלך... כך אמרו ישראל, באמת עד שלא בראת עולמך היית אתה, משבראת אותו אתה הוא, אלא כביכול עומד שנאמר עמד וימדד ארץ, אבל משעמדת בים ואמרנו שירה לפניך באז, נתיישוב מלכותך וכסאך נכון, הוי נכון כסאך מאז באז ישיר עכ"ל.

הרי מבואר שבקריעת ים סוף היה גלוי מלכותו ית' ונתיישב מלכותו בעולם וגם ישראל קבלו עליהם עול מלכות שמים.

### גילוי המלכות ע"י המשפט מדה כנגד מדה

ב) והנה ענין של מלך הוא השליט ועושה משפט בארץ, וכדכתיב (משלי כט, ד) מלך במשפט יעמיד ארץ. ויש לומר שמשו"ה היה גלוי של מלכות הקב"ה בקריעת ים סוף. דהנה אף אחרי שיצאו ישראל ממצרים וראו נסים ונפלאות בשידוד מערכות הטבע, עדיין יש נקודה שלא נתקן לגמרי. כי לא הושלם העונש למצרים על ששיעבדו את ישראל כל אותן שנים. וא"כ עדיין קיימת בעולם דבר שהוא כנגד רצון הקב"ה שלא הובא במשפט, ויש חסרון בגלוי מלכותו בעולם. וע"י קריעת ים סוף ראו איך הקב"ה עושה משפט בעוברי רצונו ויש דין ויש דיין, ונתגלה מלכותו.

ויש להעמיק קצת בזה, דהנה יתרו אמר (שמות יח, יא) עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים כי בדבר אשר זדו עליהם. ותרגם אונקלוס ארי בפתגמא דחשיבו מצראי למידן ית ישראל ביה דנינון. דהיינו שנענשו מצרים בטביעת הים מדה כנגד מדה, וכמש"כ רש"י (שם) שהם רצו לדונם במים והם נאבדו במים, וכמו שאמרו בגמ' סוטה (יא). [ועוד מבואר בחז"ל (סוטה שם, ע"י פרש"י) שהמצרים רצו להנצל מעונשו של הקב"ה גופא ע"י הנהגת מדה כנגד מדה. שחשבו כיון שהקב"ה כבר הביא מבול לעולם א"א לרון אותנו ע"י המים, ולכן גזרו כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, דע"ז צריך לענשם במים וזה אי אפשר. והם טעו כי השבועה שלא להביא מבול לעולם היינו דווקא לעולם בכלל, ועוד שלא הציף עליהם את המים, אלא הם ירדו לתוך המים כדאיתא בגמ' ע"ש.

<sup>4</sup> וז"ל כי ד' פעמים קבלו ישראל את מלכותו עליהם אחד בים ב' בסניני וכו' בים כתיב זה א-לי וגו' ה' ימלוך לעולם ועד וכו' דהיינו שבפעם הראשון קבלו עול מלכותו ובפעם הב' קבלו עליהם עול תורה וכו' עכ"ל ע"ש. ונקט

ישיבת נר ישראל

ו) וכן מצינו הענין של מדה כנגד מדה בנס פורים. שהרי כל מה שרצה המן לעשות לרע נהפך עליו. כגון העץ שעליו רצה לתלות מרדכי הוא עצמה נתלה עליו, והיום שגזר להשמיד היהודים נהפך ליום שהיהודים הרגו שונאיהם ועשרת בניו. ונראה שהוא מדה כנגד מדה ממש כמו בים סוף שהמצרים רצו לדון ישראל במים והם עצמם נאבדו במים.

ועוד נתבאר בדברי הגר"א שבמפלת המן עשה הקב"ה בדרך רמאות כמו שעשה בים סוף. וז"ל (פי' למגילת אסתר ע"ד הפשט ז,ז) בגמ' (מגילה טז). אמרו שראה מלאכי השרת נדמו לו כאנשים וכו' [שאחשוורוש ראה מלאכים בדמות אנשים שהיו קוצצים אילני גנתו ואמרו שעושים כן ע"פ ציווי המן, ובזה נתרכבה חמתו על המן], והיינו כיון שהמן הלשין על ישראל בדברי שקר והבאי כך עשה הקב"ה עמו, כמו שעשה לפרעה כמ"ש וינצלו את מצרים, וכן בלבן. וכמו שכתוב כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו פי' שהקב"ה ישר ומה שאתה רואה פעמים שהוא עושה כמו עולה כמו כאן ובמצרים ובלבן וכדומה, לא עולתה בו, אלא כבר הם עשו עולה גדולה וראוים הם לזה, שהקב"ה נפרע מהם מדה כנגד מדה עכ"ל.

ומבואר מדבריו שהמן נענש בדרך מדה כנגד מדה וכמו שהיה אצל מצרים. ולדרכינו י"ל שהוא חלק ממקצת תיקון כסא המשפט שנעשה בזמן ההוא ע"י מחיית עמלק.

**שירה אחרי נקמת רשעים**

ז) אחרי קריעת ים סוף אמרו ישראל שירה. ומבואר בדברי הגר"א שגם בזה יש דמיון בינו לפורים. דכתיב (משלי יא,י) בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רינה, וז"ל הגר"א (שם) כי כאשר הקב"ה מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם מתחילה גואל אותם ומטיב להם ואחר כך נוקם את נקמתם מהצרים כמו במצרים שמתחילה גאל אותם ואח"כ אבדם בים סוף וכן בהמן מתחילה הטיב למרדכי ואח"כ הפיל אה המן ויתלו אותו בכדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל ושה' הוא אלקים בכל הארץ, וכאשר הוא מיטב לצדיקים אז כל העיר שמחה אבל עדיין אינן מרננין ומשבחי' להקב"ה אך אח"כ כאשר נוקם מהעומדים עליהם אז הם מרננין ומשבחים להקב"ה וזהו בטוב צדיקים תעלוץ קריה כמה שאמר והעיר שושן צהלה ושמחה ואח"כ כאשר נקם הקב"ה מאויביהם אז היה הרינה כמו בים סוף ובפורים, והסוד הוא כמה שאמר בזהוהר שמחה בצפרא רננה ברמשא אברהם יגל יצחק ירנן ולכן בטוב צדיקים שהוא סוד החסד אז תעלוץ קריה ובאבוד רשעים שהוא הדין אז הרינה שהוא ברמשא עכ"ל<sup>5</sup>.

ומבואר מדבריו שבקריעת י"ס ובנס פורים היה אותו הנהגה שהקב"ה תחילה הטיב לצדיק ואח"כ ענש לרשע. ובשניהם ג"כ היה שירה ורינה אחרי העונש של רשעים.

שביארנו ניהא, שאמר לחנקם מיד בשעת יציאתן מרחם אימא, אך שמה נקבה היא, אמר הסימן פניו למטה כו'. וכן עשה עמו הקב"ה להבדיל באלף הברלות נגד כל דבר ברמאות דהיינו אצל הים. לכן אמר שאלו כלי כסף וכלי זהב, ודרך שלושת ימים כדי שיהיה פרעה ודרך אחריהם וכדי שיבואו אל הים. וידוע דאיתא במדרש כשבא אצל הים מה עשה הקב"ה, עשה הים כאילו נעשה ארץ ולא היה ניכר מקום הים כלל ופרעה היה סובר ארץ אחרת היא, עכ"ל.

ומבואר שהיה העונש על מצרים בדרך מדה כנגד מדה עד כדי כך שאפי' נעשה באופן של רמאות כדי להיות עונש הראוי לחטאם שהתחילו ע"י רמאות. וע"י גלוי גדול זה של מדה כנגד מדה נתגלה מלכותו של הקב"ה שעושה ממש בארץ – מלכותך ראו בניך.

**כסא המשפט וכסא הכבוד**

ד) והנה מצינו שהענין של משפט המלך נזכר בפרט אצל כסא המלך. דכתיב (תהלים קכ"ב) שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד. הרי שהכסאות של מלכות בית דוד נקראו כסאות "למשפט". ועוד כתוב בתהלים (ט') כי עשית משפטי ודיני ישבת לכסא שופט צדק, וכן (שם) וה' לעולם ישב כונן לשפט כסאו. ואיתא בחז"ל (עי' דברים רבה ה,ו) שעל כסא של שלמה המלך היו ו' מעלות ובכל אחד כתוב פסוק של דינין ומשפט.

והכסא של הקב"ה נקרא כסא "הכבוד". ונראה שגם הענין של "כבוד" שייך לעשיית המשפט. וז"ל הגר"א (פי' למגילת אסתר ע"ד הרמז א,ד) עיקר הכבוד מחמת שהוא מושל ושופט בארץ כי זהו הכבוד וזהו אמרו כאן כבוד מלכותו עכ"ל.

והכבוד הזה של הקב"ה בעשיית המשפט ג"כ נתגלה בקריעת ים סוף. ומקרא מלא הוא, דכתיב (יד,ד) וחזקתי את לב פרעה ודרך אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו, ופרש"י "ואכבדה בפרעה" כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד.

**גם בפורים היה גלוי המלכות ומדה כנגד מדה**

ה) הרבה מהענינים שכתבנו על קריעת ים סוף מצינו גם בנס פורים. כתיב (שמות יז,טז) כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור. ופרש"י וז"ל נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר וכו' כונן למשפט כסאו הרי הכסא שלם עכ"ל. ומבואר שעמלק מתנגד לגילוי הכסא של הקב"ה, ובפרט הכסא של משפט כמ"ש רש"י שבמחיית עמלק יתקיים כונן "למשפט" כסאו. וא"כ נראה שע"י הריגת המן ומחיית עמלק באותו זמן נעשה תיקון במקצת לאותו כסא של משפט.

<sup>5</sup> אבל עיי' פי' הגר"א להגדה ש"פ על "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" שכתב וז"ל כלומר שתחלה עושה הקב"ה נקמה ברשעים ואחרי כן עושה טובה לצדיקים עכ"ל, וכ"כ שם על "שפוך חמתך". והוא לכאוי סתירה למה שהבאנו מדבריו במק"א. ועיי' גמ' מגילה (יז): שכיון שכלו המינים מתרוממת קרן צדיקים, משמע ג"כ שמתחילה עושה נקמה ברשעים, וצ"ע. ובאמת על עצם דברי הגר"א בהגדש"פ צ"ע, שהרי לא נענשו מצרים לגמרי עד שטבעו בים סוף. וא"כ איך כתב שבתחילה עושה נקמה ברשעים. ועיי' שיש בחינה של נקמה שכבר נתקיים כשיצאו ממצרים קודם קריעת י"ס, ובחי' זו בא דווקא קודם טובת הצדיקים. והדברים צ"ע.

<sup>5</sup> ועיי' בענין זה באדרת אליהו לספר שמואל (ב,א), וז"ל וכמו שאמרו בזהוהר (ח"א רכט): שמחה בצפרא תוגה ברמשא, והם נגד מדת אברהם ויצחק כמו שנאמר יצחק ירנן וכמו שנאמר ברבות צדיקים שמחה ובאבוד רשעים רנה, והוא מדת הדין, ולכן נאמר יצחק ירנן וכן הוא אומר עבדו את ה' בשמחה, זהו בבוקר כאשר יצא אדם לפעלו אז יעבוד את ה' בשמחה זו תפלת שחרית שתיקן אברהם, ובאו לפניו ברננה נאמר בזמן מנחה שתיקן יצחק, כי הביאה נאמר כאשר יחזורו ויבואו לעת הערב להתפלל, כמו שנאמר לערב היא באה ובבקר היא שבה. וכן היה בזמן כל הניסים היה בתחילה שמחה ואח"כ רינה, כמו שהיה ביציאת מצרים בצאתם שמחו ולא אמרו שירה עד שראו במפלת מצרים, וכן בכל הגאולות עכ"ל.

שירה מתוך שלימות

ח) ויש לעי' מהו הטעם שדווקא אחרי מפלת הרשעים אומרים שירה ולא מיד בהטבת הצדיקים. ונראה בפשיטות שבזמן של צרה אע"פ שיש השפעה של חסד לצדיק אין הישועה שלימה כל זמן שדרך רשעים צלחה. ורק אחרי שגם הרע נבער מן העולם ואבדו הרשעים, אז נשלם הישועה. וכשיש השלימות הזו של ישועת ה' אז אומרים שירה.

[ויש שפירשו שמשו"ה קראו חז"ל לדבר ההולך סביב הצואר "שיר", כדאמרינן (שבת נא:) כל בעלי השיר יוצאים בשיר. שהזמן של שירה הוא כשיש שלימות, ולכן התכשיט שהוא עיגול שלם נקרא "שיר"].

ונראה להעמיק בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל. שע"י עונש הרשעים יש גלוי מלכותו יתברך, שאין דבר נעלם ממנו ועל הכל יביא במשפט. ובקריעת ים סוף ופורים היה גלוי הזה ביותר, שראו איך שהקב"ה עושה

יציאת נר ישראל

נקמה ברשעים ופרע להם מדה כנגד מדה ממש וכמש"כ לעיל. ומתוך אותה הכרה של שלימות, שמלכותו בכל משלה, אמרו ישראל שירה<sup>6</sup>.

יציאת מצרים ופורים – שני קצוות

ט) והיוצא מדברינו שבקריעת ים סוף ובנס פורים היה גלוי כבוד מלכותו יתברך ע"י שעשה דין ברשעים. כי בעשיית המפלט נתגלה מלכותו ודווקא אז שייך לומר שירה. ונראה שהטעם שהיה אותו גלוי דווקא בשני ישועות האלו הוא משום שהם שני קצוות, דבר והיפוכו ממש. ביציאת מצרים היו נסים גלויים שהראו איך הקב"ה שולט ומשגיח על כל העולם. וכן נתגלה שהוא המלך ומעניש לעוברי רצונו ואין דבר נעלם ממנו ע"י הנס של קריעת י"ס וכמש"כ לעיל. אבל בפורים כל ההשגחה והנסים היו בדרך נסתר כידוע. ומ"מ גם באותו הסתר פנים נתגלה שכל פרט ופרט בא במשפט ומלכותו בכל משלה.

שיר דברי כבוד ה' עליך נגלה". והיינו כנ"ל שבגילוי הכבוד צריך לאמר שירה. ועי' גמי' חולין (סד:) והכתיב תכבדני חית השדה תנים ובנות יענה (ישעיה מ"ג), ואי ס"ד ביצה, ביצה בת מימר שירה היא אלא וכו'. הרי פירשו ש"תכבדני" משמעו שאומרים שירה.

<sup>6</sup> ואיתא בדברי הגר"א (שה"ש א,א) ששירה כנגד מידת המלכות ולכן דוד מלך ישראל יצא מרות וריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. ויש לפרש [ע"ד הפשט] ע"פ מש"כ שכשיש גלוי המלכות אז אומרים שירה. וגם נתבאר לעיל שבקריעת ים סוף היה גלוי של כבודו יתברך והיינו שהוא שולט בארץ. ולפי"ז יש לפרש מה שאומרים בהפיוט "לכה דוד", "עורי עורי

## להשמר מבל יראה ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה

הרב מענדל סילבר

עומדים לשריפה, ממילא אף מתחילה קודם שנשרפו בפועל כבר נחשבים כשורפים לענין זה שנחשבים כאילו מיכתת שיעורייהו שהוא תכונה של דבר השרוף.

אולם מתוך ביאור זה עדיין לא נתבאר די הצורך מה בדיוק הוא התכונה הזאת של כתותי מיכתת שיעוריה שאנו מייחסים לכל דבר העומד לישרף, וסו"כ נראה שיש מח' גדולה בין המפרשים בביאור זה הענין. כדי ליכנס לענין זה נתחיל עם הגמ' של מס' עירובין.

### דין לחי וקורה של אשירה

איתא בעירובין (פ): "איתמר רב חייא בר אשי אמר עושין לחי אשירה ור' שמעון בן לקיש אמר עושין קורה אשירה מ"ד קורה כ"ש לחי ומ"ד לחי אבל קורה לא כתותי מיכתת שיעוריה."

וסו"כ היוצא בשיטת ר' חייא בר אשי הוא שקורה אין עושין מאשירה שאצל קורה אנו אומרים כתותי מיכתת שיעוריה משא"כ לחי עושין מאשירה שבלחי אין חשש של כתותי מיכתת שיעוריה.

ובטעם הדבר למה בקורה שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה ובלחי אינו שייך, מבואר בדברי רש"י (שם) והרמב"ם (הל' שבת יז: יב-יג) שכתותי מיכתת שיעוריה הוא מושג השייך רק בדבר הצריך לשיעור מסוים (שע"י כתותי מיכתת שיעוריה אנו אומרים ששיעורו אינו קיים) ולכן קורה שיש בו שיעור לרחבה, שצריך להיות רחב טפח, ועוד יש בו שיעור לבריאותה, שצריך להיות בריאה כדי לקבל אריח, שייך אצלה המושג של כתותי מיכתת שיעוריה שכשנעשה מדבר העומד להשרף היא נחשבת כחסירה בשיעור הנצרך לה.

משא"כ אצל לחי שאין שיעור לעוביו ולרחבו, אלא די בכל שהוא, אינו שייך המושג של כתותי מיכתת שיעוריה וכשירה אפי' מאשירה העומדת להשרף.

### קושיית הראב"ד

ועל חילוק הנ"ל יש לכאור' קושיא פשוטה וכמו שמקשה הראב"ד על הרמב"ם (שם), שאף שאמת הוא שאין ללחי שיעור בעוביו עכ"פ יש לו שיעור בגובהו (י' טפחים) וא"כ אף בלחי יהיה שייך לכאור' המושג של כתותי מיכתת שיעוריה (שכיון שאף הלחי צריך שיעור מסוים, שכשיעשה מדבר העומד לשריפה נאמר גם בו שכתותי מיכתת שיעוריה וחסר מהשיעור הנצרך).

### יישוב המאירי

וכדי להבין למה קושיית הראב"ד אינה קשה צריכים אנו סו"כ לבאר הענין שהתחלנו בו – מה בדיוק הוא התכונה של כתותי מיכתת שיעוריה שאנו מייחסים לכל דבר העומד להשרף.

והמאירי (מובא בתחילת ס' מעשה רוקח [בחידושים מגאונים הקדמונים (הל' שבת פרק י"ז)]) מבאר ששיטת הראב"ד ועוד מפרשים היא שע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה אנו מביטים על הדבר העומד להשרף כאילו אינו עוד בעולם כלל ומפני זה הוקשה להראב"ד שאף לחי צריך שיעור גובהה של י' טפחים וכיון שכתותי מיכתת שיעוריה ואינו בעולם כלל בודאי חסר הוא בשיעור הנ"ל.

-א-

### הקדמה

שיעור חמץ שעליו עובר האדם בכל יראה הוא כזית (כמבואר מתוך הסוגיא של מס' ביצה ב., ז: ומתוך דברי השו"ע (או"ח תמב:ז-ח) מבואר שבאמת כדי לעבור על כל יראה אינו די שימצא ברשות האדם פירורי חמץ ששיעורם עולה בסך הכל לכזית, אלא כדי לעבור על כל יראה יש צורך בחתיכת חמץ שלימה ששיעורה כזית. ומ"מ אף בפירורים אכן שייך לפעמים לעבור על כל יראה וזה קורה כשהפירורים נמצאים בכלי א' שבכגון זה הכלי מצרפם להיות כחתיכה א' שלימה (כמבואר במשנ"ב תמב:לג ובדברי השו"ע לקמן [תמב:יא]).

### קושיית ר' אלחנן

לאור הנ"ל מקשה ר' אלחנן (קובץ ביאורים [בכורות אות ג']) שאף בחתיכה שלימה של כזית למה יעבור בכל יראה – והלא כיון שחתיכה זו עומדת לשריפה או לגניזה, שייך בה המושג של כתותי מיכתת שיעוריה שהוא מושג המחשיב דבר שלם להיות כנחלק לפירורים דקים. א"כ יש לנו לומר שסו"כ אף חתיכה שלימה של כזית אינה אלא פירורים וגם עליה אינו עובר על כל יראה.

וממשיך ר' אלחנן שמה תאמר שהתשובה לקושיא זו היא בצידה, שכיון שבפירורים העולים בסך הכל לכזית כבר ידענו שאינו שייך בהם כל יראה וכעת אנו אומרים שאף בחתיכה שלימה של כזית אינו שייך כל יראה, א"כ נמצא שבטלנו את כל הלאו של כל יראה. וכיון שזה א"א כמובן, מוכח שאכן שייך כל יראה עכ"פ בחתיכה שלימה של כזית. ואף שלכאור' היה שייך בזה הלמדות של כתותי מיכתת שיעוריה וכו"ל, מ"מ מוכרחים אנו לומר שבהכי חייביה רחמנא.

כל זה היה שייך לטעון לכאור' נגד הקושיא אבל באמת כל זה אינו טענה בכלל כי באמת אף לפי הקושיא לא בטלנו הלאו של כל יראה שעכ"פ במקרה שהחמץ נמצא בתוך כלי, אף אם החמץ נחשב כנחלק לפירורים ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה, מ"מ הכלי מצרף פירורים הללו לכזית שלם ושייך עכ"פ בכגון זה הלאו של כל יראה.

א"כ סו"כ הקושיא במקומה עומדת: למה שייך כל יראה אצל חתיכה שלימה של כזית (וכמו שיוצא מתוך השו"ע) כשלפי המושג של כתותי מיכתת שיעוריה החתיכה הזאת נחשבת כנחלקה לפירורים דקים שאינו שייך אצלם הלאו של כל יראה.

-ב-

### המושג של כתותי מיכתת שיעוריה

ויען וכל קושייתו של ר' אלחנן מבוסס על המושג של כתותי מיכתת שיעוריה לכאור' כדאי הדבר שננסה להבין מושג זה ביתר שאת ומתוך כך נבין יותר בע"ה את כוונת ר' אלחנן בקושייתו ואולי גם תעלה בידינו איזו דרך לתרץ קושייתו.

המושג של כתותי מיכתת שיעוריה מופיע בכמה מקומות בש"ס, ולדוגמא במס' סוכה (לא:): מצאנו שלולב של אשירה ושל עיר הנדחת פסול מפני דכתותי מיכתת שיעורייהו. והביאור הפשוט של הגמ' (וכמו שיוצא לכאור' מתוך פרש"י [שם ובדף כט:]) הוא שכיון שלולב הללו

משא"כ המאירי עצמו סובר שהמושג של כתותי מיכתת שיעוריה גורם רק שנביט על הדבר העומד לשריפה כאילו נפרך לחלקים דקים ואינו עוד בשלימותו. ואומר המאירי שלפי"ז יובן כמין חומר החילוק שחילקנו בין לחי וקורה שקורה צריכה להיות בריאה כדי לקבל אריה וכיון שנביט עליה כדבר המופרך בודאי אין ביכלתה של קורה נפרכת לקבל אריה. משא"כ אצל לחי אף אם נביט על הלחי כמופרך לחלקים דקים, מ"מ אינו גרוע מתל עפר שגבהו י' טפחים שג"כ עולה ללחי אף שאינו גוש א' שלם.

### שיטת ר' שמואל בר' שלמה בסוכה מעצי אשירה

עוד ענין המובן דוקא ע"י הבנת המאירי בכתותי מיכתת שיעוריה הוא שיטת ר' שמואל בר' שלמה המובא ברבינו מנוח (הל' סוכה ה:כה) "דמחיצות הסוכה וכן הסכך כשרין מאשירה ומעיר הנדחת."

ואם נבין ענין כתותי מיכתת שיעוריה על הדרך שהבינהו הראב"ד להביט על הדבר העומד לשריפה כאילו אינו בעולם, קשה להבין למה יהיה כשר לעשות מחיצות וסכך מדבר העומד לשריפה שהלוא בין המחיצות ובין הסכך צריכים שיעור וע"י כתותי מיכתת שיעוריה יחשבו המחיצות והסכך כאילו אינם וממילא חסירים הם בשיעורם (ובאמת כעין זה הקשה רבינו מנוח בעצמו רק שלא יזו טעם שהוא לא הוקשה לרבינו מנוח אלא לענין הסכך אבל לענין המחיצות דברי ר' שמואל בר' שלמה הוטבו בעיניו וכבר נתקשה בזה הספר יד אהרן [ס' תרכ"ט בהגהות טור] שאינו חילוק ימצא בין הסכך והמחיצות והלוא בשניהם יש שיעור ואם נאמר כתותי מיכתת שיעוריה על הסכך ויהיה חסר משיעורו ע"ז כמו"כ נאמר במחיצות).

אבל כשנבין הדברים כהבנת המאירי, עוד הפעם יבוא הענין כמין חומר שאף כשנאמר על המחיצות והסכך שכתותי מיכתת שיעוריהו מ"מ כל מה שנעשה ע"ז הוא שהמחיצות והסכך נחשבים כנחלקים לחלקים דקים ואין מזה בעיה כיון שהחלקים הדקים מצטרפים לשיעור השלם הנצרך בעד המחיצות והסכך (שאינן דין שהמחיצות והסכך צריכים להיות כל א' מגוש א' שלם).

(ועיקר ענין זה להסביר כשרות המחיצות והסכך הנעשים מאשירה ע"פ שיטת המאירי נמצא במפורש בדברי המאירי.)

### עוד שיטה בענין התכונה של כתותי מיכתת שיעוריה

עוד שיטה שלישית בענין מה קורה ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה (מלבד משיטת הראב"ד והמאירי הנ"ל) נמצאת בריטב"א (ריש פ' לולב הגזול) שהריטב"א כותב (לפי הבנת השו"ת תפארת אדם [כ.]) שיש סוג פסול אצל הד' מינים כשאינן שם א' מהמינים עליו (ולדוגמא כשנוטל צפצפה תמורת ערבה זה פסול שאין שם "ערבה" על הצפצפה) ויש פסול בזה יען ומה שנוטל נחשב כמין אחר מהמין הנצרך – או בלשון הריטב"א הפסול בזה הוא מפני שמה שנוטל "אין בו כשיעור" (וכוונתו כנ"ל שאין שם המין עליו וכדמוכח להמעיין בפנים בהמשך דברי הריטב"א).

וממשיך הריטב"א שבאמת מסוג פסול זה שהזכרנו הוא הפסול של לולב של אשירה ושל עיר הנדחת וכל דבר העומד לשריפה שכיון שהוא עומד לשריפה הוא נחשב בעינינו כאילו כבר נשרף ודבר שכבר נשרף הוא "אפר" ואין שם "לולב" על האפר.

## ישיבת נר ישראל

ומסיים הריטב"א שבאמת זה הוא מה שהגמ' אומרת שדבר העומד להשרף פסול לצאת בו ידי מצותו מפני ד"כתותי מיכתת שיעוריה" – שלשון זה בעצמו מורה שהפסול הוא ממה שנחשב הדבר העומד להשרף להיות מין אחר (אפר), שכאמור, בלשון הריטב"א כאן ענין "שיעור" מורה על ענין ה"מין" ולכן שכתותי מיכתת שיעוריה, הכוונה היא שאינו נחשב כמין הנצרך.

### סיכום השיטות

וסוכ"ס מנינו כאן ג' שיטות בענין מה בדיוק קורה ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה, שאו הדבר העומד לשריפה (1) נחשב כאילו אינו עוד בעולם (או (2) נחשב כנחלק לחלקים דקים או (3) נחשב כאפר ולא כמין הנצרך.

ובע"ה בדברינו לקמן נוסף בזה עוד שיטה רביעית.

### מה נצרך כדי לומר כתותי מיכתת שיעוריה: עומד לשריפה או חייב בשריפה

בגמ' גיטין (כ.) איתא שגט הנכתב על איסורי הנאה הוא כשר ומבאר הר"ן (י. [מדפי הרי"ף] ד"ה שלחו) שהכשר זה נאמר אף כשהאיסורי הנאה הם כתותי מיכתת שיעוריהו שהמושג של כתותי מיכתת שיעוריה גורם בעיה רק בדבר הצריך שיעור ולגט אין שיעור. אולם, ממשיך הר"ן, באותם דברים שצריכים להתבער מן העולם שייך עכ"פ המושג של כל העומד לשרוף כשרוף דמי ומטעם זה הגט הוא כמאן דליתיה ואינו עולה לגט (שאף שאינו צריך שיעור מ"מ אם חסר הגט לגמרי בודאי א"א שיכשר לגט).<sup>7</sup>

ובע"ה לקמן נדבר יותר מהמושג של כל העומד לשרוף ואין מושג זה שונה מכתותי מיכתת שיעוריה אבל עכ"פ כעת בעוד שאנו מדברים דוקא מענין כתותי מיכתת שיעוריה יש להקשות, וכמו שהקשה התורת גיטין (חלק הביאורים קכד:א) שממה שדיבר הר"ן מתחילה אודות כתותי מיכתת שיעוריה ואמר שאין בכח מושג זה לפסול הגט, ואח"כ כתב הר"ן שמ"מ באותם דברים הצריכים להתבער אכן שייך פסול בגט, משמע שאותם דברים הראשונים שבהם היה שייך כתותי מיכתת שיעוריה לא היו דברים שהיו צריכים להתבער. וזה בודאי קשה להבין שהלוא דוקא אותם דברים העומדים לשריפה הם הם הדברים ששייך אצלם כתותי מיכתת שיעוריה ומה הוא הביאור בדברי הר"ן.

לזה מיישב התורת גיטין שדברי הר"ן באים כשיטת הריטב"א (סוכה לה. ד"ה של ערלה) שלפי הריטב"א יוצא שישנם ב' סוגי דברים הנשרפים. ישנם דברים כמו אשירה ועיר הנדחת החייבים בשריפה, וישנם עוד דברים כמו ערלה שאינם חייבים בשריפה אבל יען והם אסורים בהנאה ואינו אפשר להשתמש בהם כלל ממילא הם עומדים לשריפה. שיטת הריטב"א היא שבין דברים החייבים שריפה ובין דברים העומדים לשריפה שייכים להמושג של כתותי מיכתת שיעוריה.

ע"פ שיטה זו של הריטב"א יובנו לנו דברי הר"ן שמתחילה הר"ן מדבר אודות דברים העומדים לשריפה והר"ן אומר שאע"פ שבאלו אנו אומרים כתותי מיכתת שיעוריהו, מ"מ עדיין הם כשרים לגט יען ולגט אין שיעור. אח"כ הר"ן מדבר אודות דברים הצריכים להתבער מן העולם – כל' דברים החייבים שריפה – ועל אלו אומר הר"ן (שלא כהריטב"א לכאור') ששייך מושג אחר של כל העומד לשרוף כשרוף דמי

<sup>7</sup> ויש להעיר שאף שראינו לעיל בדברי הראב"ד שאף ע"י כתותי מיכתת שיעוריה הדבר העומד לשרוף נחשב כאילו אינו עוד בעולם, אפשר שלשון זה שהשתמשו בו בשיטת הראב"ד היא קצת ל"ד ולעולם נשאר ממנו מעט – ויש לעיין בזה.

ויען ולפי מושג זה הדברים נחשבים כאילו אינם, ממילא גט הנכתב עליהם יפסל.

### חולקים על תר"ן

סוכ"ס לפי הר"ן יוצא שכתותי מיכתת שיעוריה שייך בדברים הרק עומדים לשריפה (אף שאינם חייבים בשריפה). אולם אין זה מוסכם שעיין לדוגמא בשו"ת מנחת ברוך (ס' צ"ט) שהביא בשם הגר"א והבית מאיר (אה"ע ס' קכ"ד) שכתותי מיכתת שיעוריה שייך דוקא בדברים החייבים שריפה.

### המושג של כל העומד לשרוף כשרוף דמי

הנה תוך דברינו לעיל הזכרנו המושג של כל העומד לשרוף כשרוף דמי, ובערוך לנר (יבמות קג: ד"ה ואם חלצה) מבואר שמושג זה של כל העומד לשרוף לא זה הוא המושג של כתותי מיכתת שיעוריה (וזה שהם ב' מושגים חלוקים כבר נראה באמת מדברי הר"ן הנ"ל) שכתותי מיכתת שיעוריה הוא מושג המוסכם לדברי הכל, משא"כ כל העומד לשרוף הוא מושג דסבירא ליה לר' שמעון (מנחות קב:) בלבד ולא קיימא לן כוותיה. ואף שבאופן שטחי קשה להבין החילוק שבין ב' המושגים – שהלוא לפי ב' המושגים יש דבר העומד להשרוף ומפני זה אנו מביטים עליו מתחילה, אף קודם שנשרף בפועל כאילו כבר שרוף, מ"מ מבאר הערוך לנר שאכן קיים חילוק יסודי בין ב' המושגים.

במושג של כתותי מיכתת שיעוריה אנו מביטים על הדבר הטעון שריפה כאילו כבר נתקיימה בו מצות שריפה ויען ומצות שריפה היא רק להשליך כל הדבר הטעון שריפה לתוך האש ואין צורך להבטיח שישרף כולו אלא ההשלכה לתוך האש מקיים את כל המצוה, ממילא אנו מביטים על הדבר הטעון שריפה כאילו הושלך לתוך האש וכאילו נתמעט ממנו אותו מקצת ששרף ממנו בעת ההשלכה.

משא"כ מושגו של ר' שמעון של כל העומד לשרוף הוא שאנו מביטים על הדבר הטעון שריפה כאילו כבר נשרף כולו (וכעין חילוק זה נמצא גם בתפארת יעקב [חולין פט. ד"ה בא"ד וא"ת] ע"ש).

וסוכ"ס מתוך ביאורו של הערוך לנר יוצא לנו אפשרות רביעית בענין מה קורה ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה שלפי הערוך לנר כתותי מיכתת שיעוריה גורם שיתמעט במקצת שיעורו של הדבר הטעון שריפה.

### פסק הרמ"א וחקושיא שעליו

הנה לענין גט הנכתב על איסורי הנאה הרמ"א (אה"ע קכד:א) פוסק כמו שכתב הר"ן שעכ"פ אם האיסורי הנאה ההם הם מהדברים הטעונים שריפה הגט יפסל.

והערוך לנר (סוכה ריש פ' לולב הגזול) מביא את קושיית הפר"ח (אה"ע שם) שאיך פסק הרמ"א כזה והלוא הר"ן לא אמר את הדברים (שגט הנכתב ע"ג דבר הטעון שריפה יפסל) אלא לפי שיטת ר' שמעון (שכל העומד לשרוף כשרוף דמי) וכבר הזכרנו לעיל שאין אנו פוסקים כר"ש בזה.

וביישוב הקושיא אומר הערוך לנר שאף שכתבנו עד כאן שכל העומד לשרוף הוא מושג לעצמו וכתותי מיכתת שיעוריה הוא מושג לעצמו, מ"מ ישנם ראשונים הסוברים שהכל א' הוא, שעיין לדוגמא בריטב"א (סוכה כט: ד"ה בשלמא) שכתב בזה"ל "...ולעולם לא פסלו אלא היכא דקאי לשריפה דהשתא כתותי מיכתת שיעוריה כר' שמעון דאמר כל

### ישיבת נר ישראל

העומד לשרוף כשרוף דמי" הרי לנו שלפי הריטב"א שני המושגים א' הם וכזה נוטים דברי רש"י (חולין פט: ד"ה שיעורא) ג"כ.

וכיון שלפי ראשונים הללו כתותי מיכתת שיעוריה סומך סוכ"ס על מושגו של ר' שמעון של כל העומד לשרוף ובודאי המושג של כתותי מיכתת שיעוריה הוא מוסכם להלכה, ממילא יוצא שלפי ראשונים הללו מושגו של ר"ש הוא ג"כ להלכה. א"כ סוכ"ס דברי הרמ"א מתיישבים שאף אם העיקר הוא לפסוק שלא כר' שמעון, מ"מ חשש הרמ"א לחומרא לאותם ראשונים שאכן פוסקים כר' שמעון ועפ"ז כתב הרמ"א את דין הר"ן להלכה שאין לכתוב גט על דבר הטעון שריפה יען ולפי שיטת ר"ש דבר העומד לשרוף כשרוף דמי וכמאן דליתא דמי.

-ג-

### יישוב קושיית ר' אלחנן

ולאחר שראינו כמה יסודות בענין כתותי מיכתת שיעוריה נוכל ליגש עוד הפעם אל קושייתו של ר' אלחנן שהקשה שאף שהדין הוא שאדם עובר על כל יראה דוקא בחתיכה שלימה של כזית ולא בפירורי חמץ העולים בסך הכל לכזית, מ"מ ע"פ המושג של כתותי מיכתת שיעוריה אף בחתיכה שלימה אין לאדם לעבור שהואיל וחתיכה השלימה עומדת לשריפה או לגניזה, ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה תחשב החתיכה הזאת כנחלקה לפירורים דקים וכשם שבפירורים ממש אין אדם עובר, כמו"כ אין לו לעבור בחתיכה שלימה הנחשבת כנחלקה לפירורים.

וכפי הנראה, ר' אלחנן בעצמו מתרץ הקושיא באמרו שאצל חמץ החשבון יוצא שאמירת כתותי מיכתת שיעוריה היא בעצמה הגורם שכתותי מיכתת שיעוריה לא יהיה שייך להאמר. וביאור ד"ז הוא שהמושג של כתותי מיכתת שיעוריה שייך להאמר דוקא בדברים החייבים שריפה או גניזה (ואינו מספיק במה שהדברים יהיו עומדים לשריפה – הכל כמו שהבאנו לעיל מהתורת גיטין בשם הר"ן), וזה שחמץ חייב שריפה או גניזה הוא דוקא מפני המצוה של תשביתו.

אולם אם אכן ננסה לומר אצל החמץ שכתותי מיכתת שיעוריה מפני החיוב של תשביתו, זה בעצמו יבטל ממנו האפשרות לומר כתותי מיכתת שיעוריה שע"י מה שנאמר כתותי מיכתת שיעוריה נמצא שהחמץ נחלק לפירורים ובין הלאו של כל יראה ובין העשה של תשביתו אינם שייכים אלא בחתיכה שלימה של כזית (כן תולה ר' אלחנן בפשיטות שאף תשביתו תלוי בחתיכה שלימה של כזית אף שעד כאן לא ראינו אלא שכל יראה תלוי בזה). מעכשיו, כיון שאינו שייך עוד אצל החמץ המצוה של תשביתו (מפני שחישבנוהו כנחלק לפירורים), ממילא אין עוד חיוב לשרוף החמץ ואינו שייך בו עוד כתותי מיכתת שיעוריה. זה הוא מה שאמרנו שאצל חמץ אמירת כתותי מיכתת שיעוריה היא בעצמה הגורם שכתותי מיכתת שיעוריה לא יהיה שייך להאמר, ובדרך זה ר' אלחנן מתרץ את קושייתו.

### יישוב אחר לקושיית ר' אלחנן

ולוא דברי ר' אלחנן היה נראה שיש דרך נוספת לתרץ הקושיא, שכמו שהזכרנו בתחילת דברינו, ר' אלחנן הקשה על קושיית עצמו שלכאור מוכרח שהתורה חייבה על חתיכה שלימה של כזית משום כל יראה – ואף כשנבוא עם למדות לומר שהחתיכה השלימה נחלקה לפירורים מ"מ מוכרח הדבר שבהכי חייביה רחמנא – שאם לא יתחייב משום כל יראה בכגון זה, באיזה אופן ימצא הלאו של כל יראה.

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"ח

ע"ז תירץ ר' אלחנן שחשבון הנ"ל אינו מוכרח באמת שעכ"פ אם החמץ ימצא בתוך כלי, אף אם יחשב כנחלק לפירוורים ע"י כתותי מיכתת שיעוריה, מ"מ הכלי יצרף פירוורים הללו להיות לחתיכה שלימה של כזית עוד הפעם ועכ"פ בכגון זה יעבור על כל יראה.

אולם יש להעיר שכ"ז ששייך תירוץ זה של ר' אלחנן (לקושיא שהקשה על עצמו) שכל יראה נמצא עכ"פ ע"י צירוף כלי הוא דוקא מפני שר' אלחנן תופס כמו השיטה שהמושג של כתותי מיכתת שיעוריה גורם התחלקות הדבר לחלקים דקים (שיטת המאירי) ולכן סו"ס להתחלקות זו נמצא תיקון ע"י צירוף כלי.

אבל אם נתפוס כא' מהשיטות האחרות במה שכתותי מיכתת שיעוריה עושה, ונאמר שהדבר נחשב כאילו אינו עוד בעולם או שנאמר שעכ"פ נתמעט הדבר משיעורו הראשון או שנאמר שנשתנה הדבר להיות אפר ואינו עוד מינו הראשון – כל אלו הענינים אין להם שום תיקון ע"י צירוף כלי, ולכן אם נשתמש בלמדות של כתותי מיכתת שיעוריה לפגום בחתיכה השלימה של כזית ימצא באמת שביטלנו כל ענין כל יראה.

## ישיבת נר ישראל

ובאמת עוד יותר מזה, שאפי' אם נתפוס כמו השיטה שכתותי מיכתת שיעוריה גורם התחלקות הדבר לחלקים דקים, מ"מ עדיין ישנם הסוברים שלא ימצא תיקון לזה ע"י צירוף כלי, שעדיין בשו"ת תפארת אדם (דף כ.). שהוא באמת תופס כשיטה זו בכתותי מיכתת שיעוריה ומ"מ הוא אומר שגם אמת הוא הצד שנתמעט הדבר משיעורו ע"י המושג של כתותי מיכתת שיעוריה (שסו"ס דבר הנשרף יש בו ב' התכונות – תכונת ההתחלקות ותכונת ההתמעטות).

ועכ"פ נמצא, שאם שום א' מהשיטות האחרות בכתותי מיכתת שיעוריה יהיו אמתיות להלכה (אף אם יהיו רק כסניף בלבד לעיקר הפירוש שבכתותי מיכתת שיעוריה וכמו שראינו בדברי התפארת אדם הנ"ל) ממילא תתישב קושיית ר' אלחנן, שלפי כל שאר השיטות בכתותי מיכתת שיעוריה אם נאמר למדות זו אצל חמץ בודאי יתבטל הלאו של כל יראה (ולא יהיה לו תיקון אף ע"י צירוף כלי). וכיון שזה א"א, מוכח שבאמת בהכי חייביה רחמנא להתחייב בכל יראה בחתיכה שלימה של כזית אף שלכאור' היה שייך לומר בו כתותי מיכתת שיעוריה.

## בענין סעודת שבת בערב פסח

הרב משה פריד

פת אין צריכים ברכה לפנייהם או לאחריהם, שסוף סוף הם משביעין וכוונתו להשביע, ונכללים עם הפת עצמו ופטורים עם ברכת הפת. ורק דברים שאין דרך לאוכלם עם פת כגון פירות וכו' צריכים ברכה לפנייהם, וכן פסקו טור ושו"ע בסי' קע"ז.

עכשיו יש לברר מה הטעם, שדברים הבאים מחמת הסעודה פטורים עם ברכת הפת. לכאורה לפי הבנת רש"י יותר קל להבין שאם אוכל שום מאכל עם הפת, אותו מאכל הוא טפל להפת כמו שמצינו בכמה מקומות שחמשת מיני דגן הם עיקר האכילה, וכל שכן הכא שמביא דברים אלו לאכול פתו עמהם שודאי הוא טפלים, ולכן מברך על העיקר שהוא הפת, ופותר את הטפל. אבל לשאר ראשונים שסוברים מאכלים כגון עוף או גבינה אע"פ שאינם נאכלים עם הפת, פטורים עם ברכת הפת, יש לברר מה שייכות לדברים אלו עם הפת, ובאמת מצאתי שהעיר זה במאירי (ברכות מא:): שלא מיקרי טפל אלא כשנאכל העיקר עם הטפל יחדו כגון אם מלפת פתו עם שום מאכל, וגם דעתו עליו מתחילה אבל הכא שפטור מלברך על דברים הבאים מחמת הסעודה אפי' אוכלם לבד ואפי' לא הי' דעתו עליהם לא שייך לומר שפטור מדין עיקר וטפל, וכן העיר כעין זה כחידושי ריטב"א (ברכות מא:): בפירושו, וכתב שלכן יש לומר "כיון שפת עיקר הסעודה ופת חשוב והוא כדאי לפטור את כולן כשבאים מחמת הסעודה דאע"ג דלאו טפילה, עשאוהו כטפלה, לפי שפת עיקר סעודה לכל אדם כנגד כל דבר שיבא אחריו מחמת הסעודה" עכ"ל.<sup>10</sup> יוצא לפי זה, שיש מח' בין רש"י והראשונים הנ"ל בהבנת פטור דברים הבאים מחמת סעודה מברכה ראשונה, שלפי רש"י כיון שאוכל אותם עם הפת, הפטור הוא מטעם עיקר וטפל ממש, אבל לראשונים הנ"ל הפטור לאו מדין עיקר וטפל, אלא רק עשאוהו כטפל, ולכאור' יש נ"מ בזה כדבעינן למימר.<sup>11</sup>

הנה בין לשיטת רש"י ובין לשיטת שאר ראשונים הטעם שלא מברך על דברים הבאים מחמת הסעודה הוא משום "הפת", לכן הגמ' שם ממשיכה "שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה ברכה לפנייהם ואין טעונין ברכה לאחריהם" כלומר לשיטת רש"י אם לא אוכלם עם הפת, כגון דייסה וכדומה, או לשיטת הראשונים אם אין דרך לאוכלם עם הפת כגון פירות, לא נחשב מחמת הפת ועיקר סעודה ולכן אין ברכת המוציא פוטרם ולכן צריכים ברכה לפנייהם, אולם כיון שאוכלם בתוך סעודתו לא צריכים ברכה אחרונה שברכת המזון פוטר אותם. עוד הגמ' ממשיכה "לאחר הסעודה, טעונים ברכה בין לפנייהם ובין לאחריהם" ופירשו הרבה ראשונים שהכוונה במה שהיו נוהגים לאחר גמר סעודתם

שאלה: ערב פסח שחל להיות בשבת, אם מסיים אכילת הפת משהגיע זמן איסור אכילת חמץ, וממשיך בסעודתו בשאר דברים, האם צריך לברך שוב על דברים הבאים מחמת הסעודה.

ערב פסח שחל להיות בשבת, כמו פסח של שנה זו הבאה עלינו לטובה, אין מבשלין לשבת דייסא וכיוצא ב, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תמ"ד ס"ג) שהרי הם חמץ וצריכין לידבק בכלים וקשה להעבירם קודם זמן ביעור חמץ. כתב מ"ב (או"ח סי' תמ"ד סק"ד) שכהיום נהגו בכמה מקומות במדינתנו שאחר התפילה אוכלים מאכלים קרים של חמץ, ורק אחר חצי היום אוכלים תבשילים חמים שעמדו בתנור ונתבשלו בכלים של פסח ויוצאים בזה סעודה שלישית, ע"כ. ויש שכתבו שנכון גם בבקר לאכול חמץ כי בכל סעודה של שבת יש להתענג בדגים ובשר וחמץ לכבוד השבת. על פי זה נהוג בזמנינו בכמה קהילות ישראל להכין מערב שבת מקום מסויים בבית ששם מקדשים ואוכלים פת כשיעור עם איזה דבר, ואז מסירים את השלחן עם הפת וחמץ שעליו ומבערים אותם קודם זמן שריפת חמץ, ואחר כך מעתיקים לשלחן אחר או פעמים לחדר אחר ושם אוכלים שאר מאכלים חמים וכיוצא כשרים לפסח. לכאור' יש לברר לפי מנהג זה, כשהולך אדם לאכול בשלחן השני ואין לו פת או חמץ כבר, האם צריך לחזור ולברך שוב על כל מה שאוכל בשלחן השני או גם זה עדיין נחשב כהמשך סעודה ראשונה ולא צריך לברך. ולתרוץ השאלה, יש לעיין במקור סוגיית דברים שבאים באמצע סעודה (ברכות מא:): ואביאם בע"ה בקיצור נמרץ ואז יש לברר כמה נפק"מ ושאלות נוגע למעשה שיוצא מסוגי' זאת.

איתא בגמ' (ברכות מא:): "אמר רב פפא הלכתא, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם" כלומר שיש דברים שהם נחשבים הבאים מחמת הסעודה, ואם אוכל אותם בתוך סעודתו לא צריך לברך לפנייהם כיון שנפטרים בברכת הפת, ולא צריך ברכה לאחריהם שברכת המזון פוטרת אותם. נחלקו הראשונים מה נחשב "דברים הבאים מחמת הסעודה" רש"י סובר כל מאכל, בין פירות בין שאר מאכלים, אם הם באים ללפת בהן את הפת פטורים מברכה ראשונה ואחרונה. נראה שמפרש ש"דברים הבאים מחמת הסעודה" פירושו, כל מאכל שהוא אוכל עם הפת ממש, אבל דברים שלא אוכלים עם פת ממש צריכים ברכה לפנייהם.<sup>8</sup> אבל הרבה ראשונים<sup>9</sup> ביארו שכוונת הגמ' לא רק במה שהוא אוכל עם הפת ממש אלא הכוונה לאותם מאכלים שדרך הוא לאוכלם עם פת כגון בשר ודגים או כל מיני קדרה, ולכן אם הביאן בתוך הסעודה, אפי' אוכל אותם בלא

<sup>8</sup> יש לדחות שאפשר ממש מדיני טפל ועיקר קאמר וסובר שאע"פ שלא אוכלם בבת אחת, כיון שדעתו עליו מתחילה להשביע טפל הוא לפת ודלא כמאירי וריטב"א, וכן משמע מדבריו שם בסמוך שכתב שאין מברכים על מרור שבתוך סעודה בפסח ושכיון שחייב לאכול בתוך סעודתו הוא דברים הבאים מחמת הסעודה והוי "טפל" לפת. מאידך יש ליישב שראוי טפל לאו דוקא וכוונתו כטפל וכדברי מאירי ורשב"א, ועדיין צ"ב.

<sup>11</sup> ולענין הלכה, פסק שו"ע כדעת רא"ש ותוס' והראשונים הנ"ל, ולכאור' הי' לנו להסביר שטעמו מדין "מחמת סעודה ועשאוהו כטפל" ולא טפל ממש, אלא שמג"א שם כתב הטעם שהם טפלים לפתו, וכן כתבו מ"ב וכפ החיים. אבל בערוך השלחן כתב שטעם לאו משום טפל ממש הוא וכנ"ל, וכן העיר בתורת חיים סופר (סק"א) על דברי מג"א ואכמ"ל.

<sup>8</sup> כך הבינו כמה ראשונים את דעת רש"י. ועי' שם שהקי' עליו כמה קושיות, ובאמת יש מאחרונים שכתבו שגם רש"י סובר כשאר ראשונים מובאים בהמשך ואכמ"ל.

<sup>9</sup> תוס', רא"ש, טור, ועוד, ובאמת יש עוד דרכים בראשונים להסביר הסוגי' וקיצרתי שאכמ"ל.

<sup>10</sup> וחשבתי שאפשר גם זה כוונת תלמידי ר' יונה במה שכתבו ליתן טעם לפטור זה וז"ל "הדברים האלו שדרך בני אדם לאוכלן בתוך סעודתכם מעיקר סעודה הם, וכיון שמשביעין וכוונתו מתחילה עליהם להשביע, אע"פ שאוכל אותם בלא פת אינו מברך עליהם כלל, שנכללים עם הפת עצמו" ולכאור' יש לפרש כוונתו במה שאומר "נכללים עם הפת" כלומר הם כעין טפל לפת, דאם לא כן קשה עליו מה שהקשו מאירי ורשב"א הנ"ל. אולם



וקודם ברכת המזון צריך ברכה לפניו ואחריה<sup>15</sup>. ולכאורה אע"פ שאין זה מצוי בסעודות של כל אחד ואחד, מ"מ נמצא דין זה בזמנינו בחתונות שמסלקים כל המפות וגם פעמים מסלקים השלחנות לשמחת חתן וכלה, ובזה לכאורה יש לומר לכו"ע יש דין "אחר סעודה" וצריך לברך ברכה ראשונה ואחרונה על הפירות שמביאים אחר כך. וכן ראיתי בכמה פוסקי זמנינו שכתבו כן להלכה ולמעשה, וכן כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"א רה, קעז) וכן כתב בספר וזאת הברכה בשם אחד מגדולי הדור (ר' אלישיב) וכן פסקו שו"ת אור לציון (ב, יב, יג) והרב עובדי' יוסף בחזון עובדי' ועוד. מיהו קצת כמדומה לי שלא נהגו עכשיו במדנתנו כן לברך ברכה ראשונה ואחרונה אפי' אחר סילוק השלחנות, וכן ראיתי שהעיד כן גם בספר וזאת הברכה, ולכאורה יש למצוא טעם לזה שהרי יש כאן משיכת היד מן הפת, סילוק הפת, סילוק המפה ושלחנות, ופעמים הולכים אפי' מחדר לחדר. ובאמת ראיתי שיש כמה מגדולי זמנינו שפסקו גם כן לא לברך, והסבירו שמה שמסלקים השלחנות לשמח חתן וכלה, אין זה אלא להניח ריוח לריקוד, ואין זה מורה על סילוק יד מן הפת וסעודה. וכן כתב בספר וזאת הברכה בשם הג"ט ש"ז אורבעך והג"ר שיינברג והעלה שספק ברכות להקל. עוד שמעתי מרב גדול אחד שעכשיו נשתנה מנהגי אכילתנו מזמן חז"ל וראשונים ואף מזמן משנה ברורה. בחמלת ה' אותנו וכמות מאכלים שמצויים בינינו, ואין אנו מושכים יד כל כך מהר כמו שהיו נוהגים פעם בימי קדמונים ולכן יש לעיין טובא בהגדרת דינים אלו בזמנינו.

עכשיו יש לברר עוד נ"מ מכל הנ"ל בענין ערב פסח שחל להיות בשבת, אשר רבים נוהגים להכין שני שלחנות לסעודת שבת בבקר, שלחן אחד של חמץ אשר עליו מקדשים קידוש היום וגם נוטלים לידים ומברכים על הפת ואוכלים השיעור ואחר כך מסירים את המפה עם שירי חמץ ומאבדים אותם קודם זמן שריפת חמץ ואח"כ מעתיקים לשלחן השני אשר עליו אוכלים שאר מאכלים כשר לפסח. ולכאור' גם בזה דומה ממש לדין "אחר סעודה" מבואר בתלמוד שהרי גם הכא מושכים ידיהם מן הפת ומסירים ומאבדים אותו וגם מחליפים המפות ושלחנות, ולכאור' צריך לברך על כל מה שאוכל בשלחן השני.<sup>17,16</sup> ובאמת מצאתי שכן פסק בספר חשב אפוד (ח"ב קלא) וכן ראיתי שכן כתב בפסקי תשובות ושם הסביר שאע"פ שבציור הגמ' מושך ידו מן הפת וגם משאר הדברים של הסעודה ולכן נקרא "אחר סעודה" והכא רק מושך ידו מן הפת דוקא ולא משאר מאכלים, אין נפקא מינה בזה שכיון שמסיח דעתו מהעיקר שהוא הפת, כל מה שעד עכשיו הי' פטור מן הברכה מחמת העיקר, עכשיו צריך ברכה. והביא ראי' מחזון איש שכתב וז"ל (כו, ז) "דלעולם אין הטפל נטפל להעיקר אלא אם דעתו עליהו, אבל כיון שהסיח דעתו מאכילת העיקר שוב אין קישור בין העיקר והטפל והוי כאוכל כל אחד

היו מושכים ידיהם מן הפת והיו יושבים ומביאים להם מיני מאכלים כגון פירות וכו' לאכול קודם ברכת המזון, וזה נקרא "אחר הסעודה" ומאכלים אלו אינם טפלים לפת כלל ולכן צריכים ברכה ראשונה וגם לא בכלל עיקר סעודה הוא ולכן צריכים גם ברכה אחרונה, שאין ברכת המזון פוטרם. ונחלקו הראשונים איזה מאכלים בכלל דין "אחר סעודה" וצריכים ברכה ראשונה ואחרונה בפני עצמם. רא"ש ותוס' סוברים שכל מיני מאכלים בכלל ואפי' על בשר ועוף מברך כשאוכלם אחר סעודה, אבל הרשב"א סובר דוקא פירות בכלל, אבל בשר ועוף או דייסה כיון שהם באים להשביע, נחשבים כעיקר הסעודה אפי' אם באים אחר שמשך ידו מן הפת ולא צריכים ברכה בפני עצמם.<sup>12</sup>

הנה לענין דין "אחר הסעודה" כתבו התוס' (ברכות מא: ד"ה לאחר) שאין דין זה מצוי בינינו שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד שמברכין ברכת המזון ולכן הכל נחשב בתוך סעודה ולא מברכים על כל מה שבא מחמת הסעודה, וכן כתבו כמה ראשונים וכן פסק שו"ע להלכה (סי' קע"ז ס"ב).<sup>13</sup> אולם נראה שיש לברר הגדר של "אחר סעודה" ומתי נקרא משיכת היד מן הפת, שאפשר שאע"פ שפסק שו"ע שאין דין זה מצוי בינינו עדיין יש לנו כמה נפק"מ להלכה מזה, ועוד יתכן שאע"פ שמציאות זה לא הי' נמצא בזמן שו"ע, בזמנינו שייך דין זה עוד פעם.

הנה טור (או"ח סי' קע"ז) הביא דין "אחר סעודה" הנ"ל וכתב "כמו שרגילין בסעודות גדולות שלאחר שמושכין ידיהם מן הפת, מסירין אותו ועורכין השלחן בפירות וכו'", נראה מדבריו שאע"פ שרא"ש אביו כתב שאין דין זה שייך בזמנו, הוא סובר דוקא בסעודות בינוניות של סתם בני אדם אין שייך כיון שלא מושכים ידיהם מן הפת עד ברכת המזון אבל בסעודות גדולות שפיר שייך אף בזמנו, ששפיר "מושכים יד מן הפת ומסירים אותו" וזה הוא גדר דין "אחר סעודה". מאידך יש מהראשונים שהוסיפו שגם צריכים סילוק השלחן, וכן כתבו הרשב"א ותלמידי ר' יונה, וע' ביאור הלכה (קע"ז ד"ה שאין) שהביא מחלוקת הראשונים הנ"ל וכתב שדעת ב"ח וא"ר ומג"א הוא שצריכים גם סילוק השלחן ושכן כתב חיי אדם שהוא המנהג.<sup>14</sup> אחר כך מצאתי שיש מאחרונים שדנו לפי זה, אם רק הסרת המפה נחשב לסילוק סעודה או דוקא בעינן סילוק השלחן, ע' בספר נהר מצרים (יג): שכתב שאם הסירו המפה מעל השלחן ונתנו מפה אחרת נקי' ומניחים עליה מיני פירות חשיב הדבר לסילוק השלחן, והביאוהו להלכה בחזון עובדי' והלכה ברורה, וע"ע בשו"ת אור לציון (ב, יב) שכתב שיש לפקפק בזה.

לכאורה איך שיהי', יוצא לנו מכל הנ"ל שאם יש סעודה באיזה סעודות ומושכים ידיהם מן הפת, ומסלקים אותו וגם עוקרים את השלחנות אז הדין יהי' כמו בימי חז"ל שאם בא לאכול שום דבר אחר עקירת שלחנות

<sup>14</sup> ע' בספר בני ציון (סי' ד') שכתב שראשונים לא נחלקו בדבר זה כלל, וכולם סבירא להו שבעינן סילוק מעיקר הסעודה, ומה שהזכירו כמה מהם עקירת השלחן. היינו שאז מוכח שסילוק דעתם מלאכול פת.

<sup>15</sup> ולמ"ב שהבאתי לעיל שחשש לדעת הרשב"א, גם הכא לא מברך על הדייסה, וגם על דברים שבאים מחמת הסעודה לא מברך ברכה אחרונה ע"ש.

<sup>16</sup> דין זה יותר מצוי למנהג אשכנז ולפי מה שכתב רמ"א שנהגו לא לאכול מצה עשירה בערב פסח, אבל למנהג הספרדים שאוכלים מצה עשירה, אם יש לו בביתו אפשר שנחשב לו לפת.

<sup>17</sup> וגם בזה לשיטת מ"ב רק מברך על הדברים המוזכרים בציון 8.

<sup>12</sup> וכן ע' בספר אשכול (ח"א סי' י"ט שהביא שני פירושים בשם רב האי גאון, אחד שכל הדין הזה הוא רק לגבי פירות וכדומה, שבתוך סעודה צריכים רק ברכה ראשונה, ובאחר סעודה צריכים ברכה ראשונה ואחרונה, אבל שאר דברים כגון בשר וגבינה לא צריכים ברכה כלל אפי' אחר הסעודה, ובפירוש שני כתב שאף משאר דברים גם כן צריכים ברכה אחר הסעודה, מ"מ ברכה אחרונה לא צריך על שאר מאכלות אלא רק על פירות. וע' מ"ב בביאור הלכה שהביא דעת ראשונים בזה ובסוף כתב שעל הדייסה אין לברך כיון שמחלוקת רבותא הוא, וגם לענין ברכה אחרונה על דברים שבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה חשש לדברי מאמר מרדכי שלא מברך ע"ש.

<sup>13</sup> והיינו דין זה לא מצוי בסתם בסעודתו (וע' לקמן לענין סעודות גדולות) אבל אם נטל הכוס לברך, כתב מ"ב בביאור הלכה שאין לך סילוק סעודה גדול מזה והוי לו דין "אחר סעודה".

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"א

ואחד בזמן מיוחד" עכ"ל. ועוד הביא ראי' מלשון שו"ע הרב (סי' קע"ז ס"ו) שאם אמר הב לן ונברין אע"פ שלא סילק דעתו משאר דברים, הם צריכים ברכה, ע"ש.

אולם לכאן יש לעיין בזה טובא, שהרי מה שמבואר בגמ' שאם משך ידו מן הפת וסלק השלחן נחשב לגמר סעודה, ויש לו דין "אחר סעודה", הוא בזמן שגמר סעודתו על הפת מדעתו ולא רוצה עוד לסעוד, וגם לא רוצה לאכול כל הדברים הבאים מחמת הסעודה, אבל בנידון דידן אע"פ שמסלק הפת אין כוונתו בסילוק זה לגמור את סעודתו, אלא אדרבה כל כוונתו להמשיך הסעודה במקום אחר בבשר ודגים, ואפשר כעין זה עדיין נקרא תוך הסעודה ועדיין פטור מלברך ומה שכתב הרב פסקי תשובות בשם חזו"א שכיון שסילק דעתו מעיקר, אין הטפל נקרא טפל עוד וצריך ברכה, יש לומר שאינו דומה לנידון דידן, שהרי חזו"א מיירי בהלכות עיקר וטפל ממש, ואין הכי נמי שאם מסיח דעתו מעיקר אז הטפל צריך ברכה, אבל בנידון דידן כבר כתבנו שכתבו כמה מן הראשונים שאין זה מדין עיקר וטפל ממש אלא "עשאוהו כטפל", כלומר כיון שסועד על הפת עשאוהו לכל מה שאוכל לשם שביעה בטל לגבי הפת. אם כן יש לומר שדוקא כשסילק עצמו לגמרי מן הסעודה אז נחשב כגמר הסעודה, אבל כל זמן שעדיין באמצע סעודתו אבל סילק ידו מן הפת מאיזה טעם, אין זה בגדר "משכו ידיהם מן הפת" מבואר בראשונים אלא עדיין עשאוהו כל מה שממשיך ואוכל כטפל אצל פת שאכל מקודם, ויותר יש לדמותו למי שהי' לו רק פרוסה אחת של פת ואכלו, שאע"פ שאין לו עוד פת בביתו אינו מברך על שאר בשר וגדים שממשיך לאכול. ובאמת יש להביא קצת ראי' ליסוד זה מדברי רשב"א מובא גם בביאור הלכה (סי' קע"ז) שסובר אפי' אחר גמר סעודה ומשיכת יד מן הפת, עדיין לא מברך על בשר ועוף וכדומה, שכל מה שבא להשביע הוא מעיקר הסעודה, ולפי דברי הרב פסקי תשובות, איך זה יתכן, הלא כבר הסיח דעתו מעיקר שהוא הפת, ולמה לא מברך על הטפל שהוא בשר ועוף, אלא ודאי יש לומר כדאמרן שזה לא דין עיקר וטפל ממש אלא עשאוהו כל מה שבא להשביע כטפל לפת. ובאמת ראיתי שגם הרב חשב האפוד הנ"ל חזר בו בחלק ג' (סי' י') וכתב שנוסף על מה שהעולם לא נוהגים לברך, יש לדמותו למה שכתב בט"ז יו"ד (מט, ג) בעניני בשר וחלב, דכל סילוק על מנת לאכול הלאה, אין זה בעצם סילוק אלא הכנה לאכילה.

## ישיבת נר ישראל

עוד יש להוסיף בנידון דידן, שלכאורה יש טעם שני לומר שאין זה דומה לדין "אחר הסעודה" מבואר בתלמוד, והוא שאפשר שסילוק ומשיכת יד בעל כרחו לא מקרי סילוק, שהכא לא מושך ידו משום שלא רוצה בפת עוד אלא שחייב לעשות כן משום איסור חמץ ושמה אין זה נקרא גמר סעודה ומשיכת יד. וכן ראיתי בספר שבות יצחק (ד, פ"ט) שכתב בנידון דידן לא לברך על דברים הבאים מחמת הסעודה, שמה שנסתלק מן הפת אינו אלא מחמת איסור ולא הוי הפסק, וכתב שיש להביא ראי' מתוס' ר' יהודה החסיד (אלשבילי) על מס' ברכות (מא). שכתב לענין קרבן פסח שנאכל על השובע, ולשיטת רבנן אוכלין אותו בלא כריכה, שרק מברך על אכילת פסח אבל לא מברך שהכל וז"ל "דכל מה שנאכל בלא הפת אינו אלא מחמת המצוה ולא מחמת שקצים בפת ומושכים ידיהם ממנה". הרי מבואר שאע"ג שבעת שאוכל בשר קרבן פסח, אסור באכילת פת כרבנן, וגם אחר כך לא יחזור לאכול פת משום שאין מפטירין אחר פסח אפיקומן, אפי' הכי כיון שאין מסתלק אלא מחמת מצוה, לא חשיב סילוק לענין ברכה.

אחר זה ראיתי שגם הרב פסקי תשובות הביא מי שהביא ראי' זה מספר תוס' ר' יהודה החסיד אבל כתב שאין זה ראי' מוכרחת שאפשר שתוס' מיירי בשיטת רב אשי שם שסובר אע"פ שרבנן לא סוברים שצריך לאכול קרבן פסח בכריכה, אבל אם רוצה לאכול יכול, ומזה הטעם כתב תוס' שאין זה סילוק, שהרי אם רוצה רשאי לאכול עוד מצה. אבל לעניות דעתי מלבד שסתמית דברי תוס' משמע שמיירי בכל גווני, גם לשונו לא סובל הפירושו של הרב פסקי תשובות.

נראה מכל הנ"ל, שמלבד מה שהעידו כמה אחרונים שלא נהגו העולם לברך בנידון דידן על מה שימשיכו לאכול בשלחן השני, יש גם צדדים וראיות למנהג זה, אבל מ"מ הרוצה להסתלק עצמו משום ספק, כתב בספר פסקי תשובות שיכול לברך ברכת המזון אחר גמר אכילתו על שלחן ראשון, ואחר כך יברך ברכה ראשנה ואחרונה על כל מה שיאכל בשלחן שני, אי נמי יכול לברך על מעט מהמאכלים שרוצה לאכול בשלחן שני, קודם שיטול ידיו ויברך המוציא, ויזהר לאכול פחות מכזית ויהי' בדעתו לפטור כל מה שסופו לאכול בשלחן השני, ובזה יסתלק מן הספק.

## בענין הלל בלילי פסחים קודם חצות הרב נועם הינברג

ובביאור הגר"א (על הרמ"א הנ"ל) כתב דהטעם שצריך להקדים קריאת ההלל לפני חצות הוא משום כוס הרביעי ששותים אחר גמר ההלל ומבואר מדבריו דמצד ההלל עצמה אין קפידה וכבר נתקשה בזה בשו"ת בנין שלמה (סי' כ"ט) מאי שנא כוס רביעי מגוף ההלל. וראיתי בדמשק אליעזר שעמד ע"ז וביאר דהכוסות הם זכר לפסח. והנה מבואר מהמשניות בפרק ערבי פסחים דאף בזמן שהיו אוכלים את הפסח היו שותים ד' כוסות לכן נראה בכונת הדמשק אליעזר דמתחילה נתקנו עם הפסח ובזמן הזה שותים את הכוסות זכר לשתייתם עם הפסח אבל יש לתמוה ע"ז מה"ת לומר כן.

ונראה לע"ד לבאר שיטת הגר"א באופן אחר. כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז הל' ו-ז) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין." הרי ביאר הרמב"ם דשתיית הכוסות הוי חלק מהחיוב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ונראה דחיוב זה להראות את עצמו וכו' הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים (ולפי גירסתנו במשנה ובנוסח ההגדה דרשינן לה מ"בעבור זה עשה ה' לי" שזוהו ממש המקרא דמצות סיפור יציאת מצרים). וכיון שנתקנו הד' כוסות בשביל זה מסתברא דזמן שתייתם תלוי בזמן המצוה דסיפור יציאת מצרים שהוא בזמן שיש מצה ומרור מונחים לפניך. על כן כיון דחיישינן לשיטת ראב"ע דזמן הפסח והמצה הוא רק עד חצות ה"נ חיישינן דזמן מצות ההגדה הוא רק עד חצות וצריך לשתות כל הכוסות בתוך זמן זה. אבל קריאת ההלל אינה חלק ממצות סיפור יציאת מצרים לדעת הגר"א אלא מצוה בפני עצמה היא וזמנה מצד עצמה הוא כל הלילה (ועי' בספר המצות להרמב"ם מ"ע קנ"ז שיש מקום לומר דלדעתו הוי קריאת ההלל חלק ממצות הסיפור).

איתא בפסחים קכ, ב "אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לר' אלעזר בן עזריה (דס"ל דמדאורייתא אין הפסח נאכל אלא עד חצות) לא יצא ידי חובתו" והטעם מבואר התם משום דאיתקש מצה לפסח. ולדינא נחלקו הראשונים אם הלכה כראב"ע או כר' עקיבא בר פלוגתיה ונקטינן דהוי ספיקא דדינא ולכן צריך לקיים מצות אכילת מצה קודם חצות ואם איחר עד אחר חצות מחוייב לאכול מספק בלי ברכה. וגם אכילת האפיקומן צריכה להיות קודם חצות כדאיתא בדברי הראשונים ובשו"ע (תעז, א).

ולענין הלל עי' בר"ן (פסחים כז, ב בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) שאחר שכתב דמספקא לן כמאן הלכתא ושלפיכך צריך לאכול מצה של אפיקומן קודם חצות הוסיף לומר "ואפי' בקריאת ההלל החמירו בתוספות לקרותו קודם חצות" וע"פ זה כתב הרמ"א (תעז, א) "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות".

הנה מבואר בדברי הר"ן דיותר פשוט להצריך אכילת מצה של אפיקומן קודם חצות מלהצריך קריאת ההלל קודם חצות. ונראה הטעם בזה משום דאכילת האפיקומן הוי זכר לפסח ופשיטא דזמן אכילתה תלוי בזמן הפסח אבל בהלל אפשר דאין זמנה תלוי כלל בזמן הפסח. ועי' בתוס' מגילה כא, א (ד"ה לאתויי) דהחמירו במצה משום דהוי דאורייתא והקילו בהלל משום דהוי דרבנן ומ"מ החמירו גם באכילת האפיקומן. וצ"ע להבין דבריהם דנראה דמי שלא אכל אפיקומן כלל יצא ידי חובתו מדאורייתא במה שאכל כזית מצה בתחילת הסעודה וכן מבואר בשו"ע (תעז, ב). ואולי אינו כן לפי מש"כ הרשב"ם (פסחים קיט, ב ד"ה אין מפטירין) דמצת האפיקומן היא הנאכלת לשם חובה ואפשר שכן דעת התוס' במגילה.

## יציאת מצרים: יסוד האמונה והעבודה

הרב בנימן לוינגר

שיענה בקשותינו כמו שעשה לאבותינו בגאולה היא, ומקווים שגם לנו יעמוד בטחון דידן כזכות שיענה תפילתנו.

ונראה שפירושו הראשון הוא כנגד הדבר שפרשתי מהרמב"ן שא' מהיסודות של יציאת מצרים הוא שמחויבים לראות הגאולה כסיבה המחייבת אותנו בעבודתו. ובאמת יש תוספת חידוש בדברי תלמידי רבינו יונה, דיש בדבריו הדגשה על החסד בפרט שזה הוא הדבר המחייב, ובתור הכרת הטוב. ולולא דבריו הייתי לומד שיש בגאולה סיבה המחייבת מצד עצמו דהוי כלקחה לעצמו וקנין לבד ממה שנמשך מזה שיש לנו הכרת הטוב. ואפשר דגם תר"י מודי לזה ורק נקט מבט של הכרת הטוב משום דזה הוא מדריגה גבוה יותר, ועוד משום דהכא כשעומדים מול הקב"ה בתפילה, וודאי ראוי להדגיש ההכרת הטוב שלנו וזה הוא דרך עניויות. (ואפשר בענין אחר, שקסבר דעצם החיוב עבודה הוא בשביל שבראנו, ועל זה א"א לראות תוספת בעצם החיוב מהגאולה כלל ורק נשאר לנו מה שמוסיף כלפי החיוב הכרת הטוב, אבל יותר נ"ל מהלך הראשון וע' לקמן).

ועוד נראה דפירוש השני של תר"י עולה יפה בפרט לפירושו של הסמ"ק, דלפי הסמ"ק, גאולת מצרים הוא כמקור למה שאנו בוטחים לגאולה וישועה מכל צרה וצרה וא"כ יפה עשינו להזכיר גאולת מצרים בשעה שרוצים להראות באצבע על שיש לנו בטחון.

וגם בפירוש זה של תלמידי רבינו יונה, יש ללמוד תוספת חידוש. דהוא הוסיף לפרש דמה שזכינו לגאולת מצרים עצמו הוא בשביל בטחוננו בהקב"ה. וכמדומה לי שאם נצרף דבר זה לדברי הסמ"ק נוכל לומר דזה גם כן נכלל בהציווי שבדיבור אנכי, לצפות שיעשה הקב"ה ישועה כעין ישועת אבותינו במצרים, כדי שעל ידי זה תהא לנו זכות להיות נגאלים - כעין שבטחו אבותינו במצרים וזכו להיות נגאלים!

ג) בנוגע לאידך חלק של הדיבור - מה שתלה החיוב להאמין במציאות ה' על הראי' שיש לזה מיציאת מצרים - מצאתי חידוש נפלא בספר פחד יצחק שעל עניני פסח. שהביא שם קושית המהר"ל (ריש גבורת ה') על מצות סיפור יציאת מצרים, דאיך שייך להיות מצווים להגיד הניסים ונפלאות ולהאריך בסיפור יציאת מצרים, ולהרבות בשבחי הקל כל הלילה, הא בכל מקום אמרינן אדרבא, שאסור למנות שבחיו שנראה כאילו סיימם (כמבואר ברכות לג:). ובאמת אין להם קץ, זה הוא הקו'.

ורצה הפחד יצחק לתרץ דכיון שתלה רחמנא החיוב להאמין במציאותו על הראי' מיציאת מצרים, וכן בזמן שעשה הניסים עצמם, אמר כמה פעמים "למען תדע כי אני ה'" וכן "למען תספר באזני בנך וכו'" וכדומה, משום הכי שפיר יכול לדבר בס' ולעייין בהם ללמוד מהם כל מה שיכול על הבורא, דניסים אלו שאני, שכל עיקר עשייתם מתחילה היה לתכלית סיפור זה. ובאלו אין טענה כלל דנראה כמסיים שבחיו, דכיון שעסק בהם לקיים חיובו להאמין וגם הם עומדים מתחילה בשביל כך, אינו נראה כלל כרצונו לסיים דמובן מאליו, שכל גבול שיש בהגדתו הוא מצד המדבר, מצד מיעוט השגתו ומיעוט דיבורו. וסברא זו חידוש גדול ויש לע' בזה.

א) במעמד הר סיני התחיל ה' בדיבור הראשון "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" ופירש הרמב"ן שיש בכלל זה ב' דברים א) שידעו ויאמינו בני ישראל כי יש ה', כלומר הווה, קדמון, מאתו היה הכל בחפץ. וזה הוא חיוב אמונה במציאות ה'. ב) שידעו ויאמינו שהוא האלוקים שחייבים לעבוד אותו. ולדעת הרמב"ן הכי קאמר, אנכי ה', ועוד דבר שני שהוא אלוקיך.

ועוד הוסיף הרמב"ן לפרש על פי דבריו גם המשך הדיבור "אשר הוצאתיך וכו'" שדבר זה קאמר רחמנא כדמות ראי' לשניהם, דמה שהוציאם מארץ מצרים מורה על המציאות ועל החפץ כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם מורה על חידוש העולם שאין העולם קדמון, וגם מורה על היכולת שהוא ראי' על הייחוד, ע"ש דבריו ואכמ"ל. ועל כל פנים כל זה הוא בכלל חלק הראשון שאמרנו שהוא נוגע למציאות ה' ועל כל זה יש ראי' מיציאת מצרים. ועוד הוסיף למימר "מבית עבדים" כדי להדגיש הדבר השני, שמיציאה זו יצא לנו חובת עבודה לה', שעל ידי שהוציאנו מעבודת פרעה אנחנו קנויים ומשועבדים למקום.

עוד מצאתי בסמ"ק שפירש סיפיה דהאי קרא באופן אחר קצת, שהוא פירש שאינו די לפרש "אשר הוצאתיך וכו'" כראי' לבד, וע"כ בעינן לפרש גם זה כחלק מעצם הציווי. (ולא הבנתי דבריו מה הוא ההכרח בדבר, וצ"ע.) ולזה פירש, שהוא ציווי וחובה לבטוח שעתידי הקב"ה להצילנו מכל שיעבוד וגלות שבעתיד כמו שעשה ביציאת מצרים.

ועל ידי זה רצה הסמ"ק לפרש גמרא שתומה דמצינו שאמרו חז"ל דכשמגיעים לשמים אחר מיתה ישאלו אותנו "צפית לישועה?" ואינה מובנת איזה מצוה יש בזה שישאלו בעבור זה? ועל פי הנ"ל ניחא, ששפיר יש בזה מצוה והוא נכלל בדיבור הראשון שבעשרת הדברות. זה הוא תוכן דברי הסמ"ק, ואם כי וודאי הרמב"ן לא פירש כן, אם נצרף דבריו לעיקר פ' הרמב"ן בתחילת הדיבור, נמצא שיש ג' ציוויים וחלקים להדיבור הראשון, א) אמונת המציאות ב) חיוב לעבוד אותו ג) חיוב בטחון בגאולה מכל גלות שאנחנו נמצאים, ובאופן שג' דברים אלו הם נלמדים ומיוסדים על המעשה שראינו בעינינו ביציאת מצרים, ומה שנמשך מינה.

ב) קי"ל במס' ברכות ד: שחייבים לסמוך גאולה לתפילה ואפילו בלילה ועל ידי זה הוי בן עולם הבא ע"ש. וע' בתלמידי רבינו יונה שם שפירשו טעמא דמילתא שעל ידי הגאולה אנו נעשים קנויים ומשועבדים לה', וכשמברכים על הגאולה וזוכרים החסד שעשה עמנו הבורא, וממשיכים מיד בתפילה שהוא נקרא עבודה, מראים שאנחנו מכירים דבר זה, שהחסד הוא מחייב אותנו, ושאנחנו חייבים לעשות מצותיו כעבד.

עוד פירשו שם התלמידי רבינו יונה בענין אחר, שבמדרש רבה מצינו שכשראו בני ישראל הנסים ונפלאות שעשה הקב"ה, בטחו בו ועל זה נאמר "וירא ישראל את היד הגדולה וכו'" ואותו בטחון הוא הסיבה שבעבורו זכו להגאולה ממצרים, וא"כ כשממשיכים מיד מגאולה לתפילה שהוא בקשות מהבורא, אנו מראים שגם אנחנו בוטחים בו

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"א

המהר"ל עצמו תירץ דיסוד החיוב לספר בהנסיים ונפלאות בליל פסח הוא מענין הכרת הטוב, להכיר כל מה שיכול ממה שעשה לנו ולהודות לו בעבור זה. וכשאנו רואים את המצוה במבט כזה, אינו שייך איסור זו כלל. דבשלמא אחר, שרוצה לדבר בנסיים אלו, כיון שהם אינם שייכים לו ע"כ כל דבריו נראים כמי שרוצה לעמוד על אמיתת כוחותיו, וכשלא יצליח להבין כולם וכן איכותם, (כמו שהוא מוכרח מטעם דבשר ודם א"א לעמוד על כוחותיו כמו שא"א לעמוד על עצמיותו) אז יאשם על שנראה כמסיים. אבל במי שקיבל טובה מאת ה' יש חיוב להודות בעבורה, ואז כפי כל מה שהכיר כן הוא חייב להודות, ואין טעם למעט דיבורו כדי שלא יכשל. דכיון שמעולם הוא לא התחיל כדי לגמור את כולם אלא רק להודות ולהכיר טוב, לא הראה עצמו כמסיים כלל. ע"כ תוכן דבריו.

וצריך לדעת שיש חלוק גדול בין ב' פירושים אלו בהבנת מצות סיפור יציאת מצרים, שלתירץ של הפחד יצחק, יסודו הוא מענין הראשון שלמדנו מיציאת מצרים, ר"ל על אמונה שיש בורא עולם, לקבוע בלבנו ובלב הדורות היסודות באמונה שלמדנו מי"מ. דכיון שזה היה תכליתם מעיקרא מותר להרבות יותר. אולם כפי המהלך של המהר"ל הכל הוא להכיר טובה להקב"ה בשביל כל מה שעשה לנו. ונראה דזה הוא מענין השני שהבאתי לעיל, להדגיש היחס בין ישראל להקב"ה, שעל ידי הסיפור יש לקבוע בלבנו מה שזה גרם שיש לנו חיוב לעבוד אותו וכן להיות מכיר טוב להקב"ה, וכדלעיל מענין השני וגם כעין דברי תר"י בענין סמיכות גאולה לתפילה.

ולכאורה מסתברא לי יותר כדברי המהר"ל בדפשוטו היה נראה לפרש עניני המועדים בפרט, דקאי על הקשר בינינו להקב"ה ולשמוח בו.

תו מצאתי גם בהגדת מעשה נסים (מבעל הנתיבות המשפט) שלמד על דרך המהר"ל דעיקר ענין סיפור יציאת מצרים הוא מענין הכרת הטוב, ורצה לפרש על פי זה פירוש נפלא. דע' שם שכתב לדקדק דבשאר נסים לא מצאנו חיוב לראות עצמו בכלל הנס ממש מה שאין כן הכא בליל פסח שאמרין דחייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. וכן מברכים אשר גאלנו וגאל אבותינו (כברכה על שאר נסים מברכין רק שעשה לאבותינו וכן למשל בפורים לא מצינו מחייבים לראות את עצמו בכלל גזירת המן). ופירש וז"ל "לכן נראה דודאי אם היינו עושין עיקר השמחה הנס מה שיצאנו מהמרירות של השעבוד הגלות לא היינו מזכירין עצמינו בהברכה ובהנס כלל כיון שאנו לא יצאנו מהמרירות רק מפני עשותנו עיקר הנס ביציאת מצרים הגאולה שהוא מה שנקנינו לעבדים לו יתברך והכניסנו לקדושתו והנחילנו קדושת ארץ העליונה והתחתונה ולזה אנחנו ועם היוצאים שוים ולזה מברכין אשר גאלנו וגאל את אבותינו שהגאולה הוא ענין וקנין וכמו שנתבאר לעיל, ולא מברכין אשר הוציאנו והוציא את אבותינו כי בגוף היציאה אין לנו שווי עמיהם רק בגאולה." וע"ש דמצד זה דוקא צריך לראות עצמו כאילו יצא, ר"ל כאילו אתה בעצמך נקנה על ידי הגאולה לחייב עצמך בעבודת הבורא. והנה כל זה הוא על דרך המהר"ל דעיקר הסיפור הוא על היחס בין כלל ישראל להקב"ה.

ד) והנה הדבר השני שהבאנו בתחילת דברינו בבאור הדיבור אנכי, הוא יציאת מצרים הוא דבר המחייב ומשעבד אותנו בעבודתו. עוד הבאנו נקודה אחרת שגם יצא מזה שאנו מכירים בטובתו, ומצד זה יצא שיש בנו אהבה ותשוקה לעבודה זו, וזה הוא מענין הכרת הטוב - לרצות

## ישיבת נר ישראל

לקיים רצונו. והבאתי זה מדברי תר"י, וכן בדברי המהר"ל שפירש כן על מצות סיפור יציאת מצרים. ועד הכא הבאנו שניהם, כאילו שניהם הם עולים בקנה א'. ומצד א' זה אמת, אבל מצד שני הם דברים נפרדים. וכיון שהגענו לפה, נראה שיש לעיין בם, ולהביא שניהם בכור הברזל כדי לידע איזה מהם ראוי יותר לבעל נפש להיות בסיס לו לעבודתו.

ונראה שאף על פי שמרגלא בפומא דאנשי, דמעלה גדולה לעבוד מתוך אהבה יותר מלעבוד מתוך יראה, מכל מקום יש נקודה טמון פה בעבודה מתוך הרגשה של עבדות, והתחייבות, שהוא נוגע לעיקר צורת המצות וכדאבאר.

בהסוגיא של מתן תורה קושית התוס' מפורסמת, דלמה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית והלא כבר קבלו כלל ישראל התורה ברצון שלם ואמרו נעשה ונשמע? ובמהר"ל איתא לת' שאין הכי נמי, כבר קבלו ברצון ואין צריכים מצדם כפייה כלל. והא דכפה עליהם הר כגיגית הוא מעיקר צורת המצות. שהמצות צריכים להיות בצורה של ציווי מאדון לעבדיו. ור"ל כדבר שאתה מוכרח לעשות וכפוי לעשות, ולא כדבר אפשרי שאתה יכול לעשות כאילו הוי תלוי ברצונו של העבד אם לקיימו. וצ"ב בעומק דבריו.

[עוד שמעתי כעין זה במה שאמרין בימים נוראים "קונה עבדיו בדין", דלכאורה צריך ביאור, איזה קנין יש במה שעומד הקב"ה בדין? ושמעתי לפרש, שבמה שעומד בדין ודן לכלל ישראל על מעשיהם, זה הוא מעשה של אדון כלפי עבדיו וזה נתן קיום וחיזוק להצורה של מצוות כצורה של ציוויים לעבדים שמוטל עליהם לעשות. ועכשיו שפיר יש בזה מעשה קנין ככל מעשה קנין.]

ה) ומצאתי טמון בתוך דברי השל"ה ביאור הענין בטוב טעם. דע' שם (בחלק האותיות אות י' בענין יראה) שיש לו מאמר רחב בענין עבודה מאהבה ועבודה מיראה. ופירש השל"ה הקדוש שיש ח' מדרגות זו למעלה מזו, א' של יראה ואחר כך של אהבה, וכן כולם. ועיקר דבריו שם הוי בביאור מהות של כל מדרגה ומדרגה ואינם נוגע למאמר דידן. אולם בסוף דבריו יצא לפרש שהמדרגה הכי גדול ששייך לאדם הוא המדרגה הגדולה של יראה, דהמדרגה הגדולה של אהבה (שהוא מדרגה ח' הגבוהה מכולם) הוא שייך רק למשה רבינו. ושאר אנשים הם שייכים רק להגיע למדרגה הגדולה של יראה, שהוא גדולה יותר מהמדרגה של אהבה ששייך להם. ופ' השל"ה הקדוש, דאע"פ שרגילים אנשי לפרש דגדול העובד מאהבה יותר מיראה (וזה אמת), מצד א' יש מעלה יותר ליראה. שמעלת העבודה מאהבה הוא מעלת הבן, שהוא נובע מיחס שיש בינינו להקב"ה כבנים לאב, שהוא כיחס העלול לעילה. שיסוד עבודה זו נמשך מהכרה במה דרבנו של עולם הוא סיבה לנו. ומעלת העובד מיראה הוא מעלת העבד, שהוא נובע מיחס שיש בינינו להקב"ה כיחס עבדים לאדון. שיסוד עבודה זו נמשך מהכרה ממה שאנו מחייבים לעבוד לרבנו של עולם וממה שאנו יראים ממנו. (כוונתי שיראים בהיראה שקאי בה השל"ה שהוא יותר אפילו מיראת הרוממות וכמה בני אדם חושבים שהוא עבודה מאהבה ע"ש דאין כאן מקומו לפרשה.) ויש עדיפות ליחס זה של עבד, שעבודת העבד הוא נתן לרבו באופן ישר מהעבד שעובד לצורך רבו, ר"ל באופן ישר יותר מעבודה מיחס של בן. ועל ידו של עבודה כזו נעשה קשר חזק יותר מהקשר שנעשה על ידי עבודה של הבן לאב. (כפי מה שהבנתי בדבריו, השל"ה נגע כאן במה שהמקובלים אומרים דעבודה הוא לצורך גבוה כביכול. וכונתו הוא

לפרש שבעינן צורה של ציווי מאדון ליתן על עשיית העבד צורה של עבודה לצורך גבוה. וקסבר ליה דרק על ידי עבודה כזה שייך דביקות אמיתי ברבוננו של עולם. וזה הוא כונתו כשכתב דהוי ישר מהעבד להאדון ר"ל להיפך מהיחס של בן לאב שהוא יחס העלול לעילה).

זה הוא תוכן דברי השל"ה כפי מיעוט השגתי בדבריו הקדושים והנסתרים.

ונראה שזה הוא עומק יסודו של המהר"ל בצורת המצוות. המצוות הם אמצעים לדבק להקב"ה ועל ידם מקשרים כלל ישראל את עצמם להקב"ה. והדביקות היותר גדול, על ידי קשר חזק, הוא יצא מתוך עבודה שנעשה באופן ישר מעבד לרבו, כמו שפירש השל"ה הנ"ל. ולזה בעינן צורה מיוחדת להמצות, צורה של ציוויים מאדון לעבדיו שמוטל עליהם לעשותה. וזה הוא מה שפ' המהר"ל, דזה נעשה על ידי שכפה עליהם הר כגיגית ובלאו זה יש חסרון בצורת המצות. (וכן זה הוא ביאור "קונה עבדיו בדין" דבמה שעומד בדין על קיום המצות נתחזק צורה זו ומצד זה יש בה מעשה קניין).

אחר זמן, שמחתי שמצאתי כעין זה בדברי המהר"ל עצמו. ע' בתפארת ישראל פ' ו' וגם בהפרקים אחריו שדן בכמה נקודות של צורת המצות כציוויים ממלך ועוד דברים, וכולם הם נוגע למה שכתבתי.

## ישיבת נר ישראל

עוד מצאתי שכתב, וז"ל "וכך מי שאין בו יראת שמים, שעל ידו הוא הקיום בו יתברך, ולא האהבה כאשר דבר זה ידוע למשכילים. כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות וכו'" והנה בזה הדגיש לנו המהר"ל נקודה אחרת במעלת היראה ובגישה להקב"ה כעבד לאדון. שרק על ידי זה שייך בטול מציאותו להקב"ה. אבל מ"מ הכל עולה למקום א' דכלפי דביקות יש מעלה מיוחדת ליראה יותר מאהבה חדה דבעינן גישה זה לעצם הקשר כדברי השל"ה הקדוש. ועוד כדי לבטל עצמיותו להקב"ה לגמרי, כדברי המהר"ל.

וראיתי שם מהמגיה שאחר שציין כל המקומות שכתב זה עוד כתב לציין כמה מקומות שכתב שגדול אהבה יותר מיראה והניח בצ"ע, ואמנם אין בידי לת' הסתירה מ"ט כתב פעם כזה ופעם כזה, מ"מ עיקר המעלה של יראה הוא כדכתבתי.

וע' בשל"ה שהבאתי לעיל שמסיק דעל פי כל הנ"ל יש לתרץ מה שהקשו המפרשים מ"ט בדיבור הראשון של אנכי נקט "אשר הוצאתי וכו'" ולא מה שהוא בורא עולם, ולבד ממה שפירשו הם שרצה הקב"ה לנקוט מה שהם ראו בעיניהם יש לפ' עוד על פי הנ"ל, דשפיר נקט יציאת מצרים כדי ליתן צורה של עבדות הראוי להמצות.



## כל המרבה הרי זה משובח הרב אריה ליב גולד

ונר' לפרש דהר"ז משובח לא נאמר כלפי מעשה המצוה אלא כלפי ענין הפנימי המקושר להמצוה. ולגבי דבר שבלב שייך ריבוי בעצם דבר דליכא שיעור למטה או למעלה הרי אינו דבר הנמדר. ומובן מאיליו דכל מצות שבתורה יש בו כח לפעול על הלב ופנימיות האדם וכמו שביאר ספר החינוך בכל אחד מהם. אבל יש מצות מיוחדות שאינם מביאים רק למעלת הנפש, אלא הם עצמם ביטוי לעבודה שבלב. ואמת הוא שהרבה מצות ניתנה לנו זכר ליציאת מצרים והם מזכירים לנו יסודות האמונה אבל הם רק בגדר אדם נפעל לפי פעולותיו. ולמשל, על ידי הנחת תפילין בא לידי זכירת יחודו ואחדותו יתברך וכו'. משא"כ מצות סיפור יצ"מ היא עצמה ביטוי של אמונה, פ"י חייב אדם לפרט עיקר הדת מה שהשם יתברך כל יכול ובורא כל הנמצא וכו'. ועל דרך זה יש להסביר מצות משלוח מנות, דהמצוה עצמו ביטוי של אהבה וריעות.

וכן יש לפרש מש"כ הרמב"ם בהל' תשובה (א, א) וז"ל וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח עכ"ל, דהתם נמי אין מצות וידוי מביא לידי חרטה שהוא דבר שבלב, אלא הוידוי עצמו ביטוי של חרטה.

ובמקום אחר מצינו בלשון הרמב"ם (פ"ל ה"ז) לענין עונג שבת כל המרבה הר"ז משובח. ועונג הוא דבר מוחש מצד רוח של האדם ואין לה שיעור דאינו דבר מגושם וכל מה שירבה הכל ענין א'. ולפיכך שייך זו וכנ"ל.

וה' יזכה אותנו להשריש עוד בלבנו האמונה ע"י מצוה זו.

לשון הרמב"ם ה' חמץ ומצה (פ"ז ה"ד) וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, עכ"ל. ומקורו לכאן הוא לשון בעל הגדה. ומאי שנא מצוה זו משאר מצוות דעליו נאמר כל המרבה הרי זה משובח? והוה מצי למימר דמצות סיפור יצ"מ אין לה שיעור וגבולין. ובשאר מצוות שיש להן שיעור, מה שמרבה אינו ריבוי בעצם המצוה אלא הוספה על עיקר המצוה. משא"כ במצות סיפור כיון שאין לה שיעור הרי כל ריבוי בהשיעור הוא ריבוי בעיקר המצוה. ונמצא לפי זה דכוונתו לכל המרבה בעיקר קיום המצוה הרי זה משובח.

אך נר' דאין זה פשוט, דלשון ר"ג כל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא ידי חובתו. והר"ן שם ביאר דלאו דוקא דלא יצא כלל אלא דלא יצא ידי חובתו כראוי. אמנם סתימת לשון הרמב"ם (פ"ה ה"ה) מורה דלא יצא ידי חובתו כלל. ולכאן דקאי על עיקר מצות סיפור דסמך ליה סוף ה' ד' דכל המאריך בסיפור הרי זה משובח. ודלא כמש"כ רבינו מנוח דסיפור דברים אלו הוא שלימות במצות אכילת מצה וכו' ע"ש. וכן יש ראשונים (רשב"ץ וראב"ן) על הגדה שפירשו דקאי על מצות הגדה. ולפ"ז צ"ע מ"ש מצוה זו, דהחזינן שיש שיעור בו, כשאר מצות.

ועוד אפי' להר"ן ורבינו מנוח דלא איתברר אי יש שיעור למצוה זו, אך ע' רמב"ם ה' מגילה (פ"ב ה"ט) וז"ל וכל המרבה לשלוח לריעים הרי זה משובח, עכ"ל. ולגבי משלוח מנות ודאי יש שיעור כמש"כ שם חייב אדם לשלוח ב' מנות לחבירו וכו'. ויש להקשות לכ"ע מ"ש משלוח מנות משאר מצוות?

## בענין החיוב הלל ביום טוב ובליל הסדר

### מדין מועד או מדין נס

#### הרב יצחק אייזיק טנדלר

עשה מדברי קבלה, דכתיב בישעיהו (ל, כט) "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", פירוש<sup>18</sup> דקאמר ישעיהו הנביא לחזקיהו המלך שכאשר יושיע הקב"ה את בני ישראל מיד סנחריב, ישירו להקב"ה כמו שמשוררים בליל הסדר.<sup>19</sup>

ועוד העיר הג"ר שלמה אריאלי שליט"א (בהערותיו לספר המצוות), דהבה"ג מנה י"ט מצוות דהלל, הי"ח ימים וגם הלל דליל הסדר. אולם כשהביא הרמב"ם המצוות דרבנן דמנה הבה"ג כתב דהבה"ג מנה "ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל" ותמה עליו. ודייק הג"ר שלמה אריאלי שליט"א דמשמע דאין להרמב"ם תמיה על הלל דליל הסדר, וצריך ביאור אמאי לא תמה הרמב"ם גם כן על הלל דליל הסדר.

הקשינו לעיל, דלמה לא ניחא ליה להרמב"ם לומר דיהיה הלל כמו תפילה ושיר על הקרבן וברכת המזון דהחיוב הוי מדאורייתא והנוסח הוי מדרבנן. ותירץ ר' אברהם בן הרמב"ם (בתשובתו לר' דניאל הבבלי), דאפילו אם תמצא לומר שהלל הוי חיוב מן התורה, מכל מקום אינה ראוי למנותו בכלל מנין המצוות. שהרי תפילה כבר הוי בכלל המנין, ובכלל חובת התפילה הוי שבח בקשה והודאה.<sup>20</sup> והלל מפני דהוי נמי שבח להקב"ה הרי הוא ענף מחובת התפילה וממילא אין ראוי למנותו לעצמו. וסובר הרמב"ם שמאחר שמנה הבה"ג הלל למצוה בפני עצמו, על כרחך אין כוונתו למנות מצוה לשבח בסתם, דאם כן הרי הוא כבר בכלל מצות תפילה. אלא על כרחך סובר הבה"ג דיש חיוב מדאורייתא לקראות דוקא מזמורים אלו, ומפני כך קריאת הלל אינה בכלל מצות תפילה אלא הרי הוא מצוה בפני עצמו. ושפיר תמה הרמב"ם שהרי הפרקים אלו דוד אמרם, והיאך יש חיוב דאורייתא לקראות דוקא מזמורים אלו.

ומדברי ר' אברהם בן הרמב"ם משמע שהחיוב הלל ביום טוב הוי חיוב מדין המועד ולא מדין נס. שהרי כתב דאי הלל הוי חיוב לשבח סתם הרי היא בכלל מצות התפילה. והשבח דתפילה אינה שבח על הנס, אלא דיש חיוב יומי לשבח הקב"ה. ואי הלל הוי שבח על הנס, אין לה ענין להשבח דתפילה דאינה על הנס. וא"כ מזה דכתב ר' אברהם בן הרמב"ם דאי הלל הוי חיוב לשבח בסתם הרי הוא בכלל מצות תפילה מוכח שהוי ממין השבח דתפילה, והיינו שבח מדין המועד.

ובאמת מפורש בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם דהחיוב הלל אינה על הנס. שהרי ר' דניאל הבבלי כתב לבאר שיטת הבה"ג דמנה הלל בכלל התרי"ג מצוות, וביאר דקריאת הלל באמת הוי מדאורייתא מדכתיב "שירו לה" כי גאה גאה" (שמות ט"ו כ"א). וכל זמן שמראה הקב"ה גבורתו ונצחנו יש חיוב דאורייתא להודות ולשבח לו. ומפני כך יש לומר שהחיוב הלל ביום טוב הוי מדאורייתא, שבכל הימים טובים הראה לנו הקב"ה

בכל יום טוב יש חיוב לקראות את ההלל כדפסק הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג הל' ו'). ויש לעיין מה הוי המחייב של קריאת ההלל ביום טוב, אי החיוב הוי מדין המועד, והיינו דיום טוב הוי זמן קורבה יתירה עם הקב"ה ולכן יש חיוב נוסף להודות ולשבח לו. או דהחיוב הוי מדין נס, דכשעושה הקב"ה ניסים עמנו מוטל עלינו להודות ולשבח לו על הנס (ולקמן יבואר דכל יום טוב הוי זכר לנס). ויש לברר הענין.

איתא במס' סופרים (כ' ט') "תני ר' שמעון בן יהוודק, ימים שמנה עשרה ולילה אחת, יחיד גומר בהן את ההלל. ואלו הן, שמנת ימי חנוכה, ושמנת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילו, ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות." ע"כ. תוספתא זו מובא במס' תענית (כח:): ובמס' ערכין (י). אולם בשני המקומות האלו, הובא רק הי"ח ימים, ולא לילו של פסח, וצ"ב למה.

הבה"ג בכלל מנין התרי"ג מצוות מנה "וימים שמונה עשר ולילה אחת לגמור בהן את ההלל." אולם הרמב"ם בשורש א' יסד שאין למנות מצוות דרבנן בהתרי"ג מצוות, והאריך שם להקשות על הבה"ג שמנה בכלל התרי"ג מצוות כמה מצוות דרבנן. ובתוך דבריו הביא שמנה הבה"ג "ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל." ותמה הרמב"ם "והשתכל ממי שישמע לשונם נאמר לו למשה בסיני וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום ה' יתעלה שצוה בה משה." והיינו דהשיג הרמב"ם דהיאך יש למנות הלל בכלל התרי"ג מצוות שנאמר למשה בסיני, והא הפרקים דהלל נאמר על ידי דוד שהיה זמן הרבה אחר מתן תורה.

הרמב"ן בשורש א' (מהדורת פרנקל עמ' לב) כתב ליישב שיטת הבה"ג ותמה על הרמב"ם, והרי מצינו הרבה מצוות שהחיוב הוי מן התורה וחו"ל תקנו הנוסח לקיימם כגון תפילה שהוי דאורייתא לשיטת הרמב"ם גופיה ואנשי כנסת הגדולה תיקנו הנוסח דשמונה עשרה ברכות כמו שכתב הרמב"ם עצמו בהל' תפילה (פ"א). וכן שיר על הקרבן הוי מן התורה להמאן דאמר עיקר שירה בפה (ערכין יא.), והלויים אומרים שירות מתהילים כדאיתא בתמיד (ט:). וכן ברכת המזון הוי מן התורה וחו"ל תיקנו הנוסח. ואם כן יש לפרש דהוא הדין בהלל, דיש חיוב מן התורה לשבח הקב"ה בכל נוסח שיאמר, ואחר שדוד אמר תהילים תיקנו חז"ל לומר דוקא מזמורים אלו. וכן תירץ ר' דניאל הבבלי בהשאלות שכתב לר' אברהם בן הרמב"ם על ספר המצוות (שאלה א'). ולכאורה דבריהם ברורים, וצריך ביאור מה היה דעת הרמב"ם כשהשיג על הבה"ג.

הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו) כתב, דהלל בהי"ח ימים שיחיד גומר בהן את ההלל הוי מדברי סופרים. והשיג הראב"ד, והא יש בהם מצוות

<sup>18</sup> כן פירש רש"י בפסחים (צה:): והרמב"ן בשורש א' (עמ' לו). ועיי' רש"י בישעיהו שפירש באופן אחר.  
<sup>19</sup> וכן השיג הרמב"ן בשורש א' (עמ' לו). כעין השגת הראב"ד, אולם הרמב"ן כתב דמשמע מפסוק זה דהחיוב הלל הוי מדאורייתא. והראב"ד כתב דמשמע דהוי חיוב מדברי קבלה.

ובא מתוך ההתרגשות על נס יציאת מצרים שעושה הקב"ה עכשיו עמנו בלילה הזה. וסבירא ליה לר' האי גאון, דהלל של ליל הסדר הנאמר בשעת נס הוי מדין שירה ולא מדין קריאה, שהמהותה של שירה הוא השבחים שפורצים ממעמקי הלב מתוך התרגשות על הנס. ולפיכך אין מברכין עליו דלא נתקן ברכה על הלל דשירה אלא על הלל דקריאה.<sup>24</sup>

ונמצא דר' האי גאון חידש, דהלל הנאמר בשעת הנס הוי דין אחר והוי בתורת שירה. ועוד חידש, דהלל של ליל הסדר אינה הלל הרגילה של יום טוב, אלא הוי מדין שירה בשעת הנס. ונראה דכן יש לפרש בדברי המגיד משנה, דהחיוב מדברי קבלה לקראת הלל על הנס הוי חיוב לשעת הנס עצמה, והוי בתורת שירה, וזה הוי ההלל של ליל הסדר ומפלת סנחירב. אולם הלל של הי"ח ימים אינה שעת הנס, ואם כן המחייב אינה הנס אלא המועד, והוי בתורת קריאה ולא בתורת שירה והחיוב רק הוי מדברי סופרים. (ועי' חידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה בענין זה.)

ויש להוסיף, שהלל של ליל הסדר הנאמר מדין שירה בשעת הנס הוי חלק ממצות סיפור יציאת מצרים. כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנ"ז) וז"ל "והמצוה הקנ"ז היא, שצינונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר, ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב וכו'. והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו יתעלה, והגדת לבנך ביום ההוא וגו'." עכ"ל. ודייק האחרונים דממה שהוסיף הרמב"ם בסוף ביאור המצוה "ובהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו מחסדיו" משמע דבכלל מצות סיפור יציאת מצרים הוי להודות להקב"ה על הנס דיציאת מצרים. וצריך ביאור היאך הוי קריאת הלל בכלל מצות סיפור יציאת מצרים. ונראה לבאר על פי הנ"ל, דהחיוב לספר ביציאת מצרים אינה רק לספר מעשה שאירע לנו בעבר, אלא לראות את עצמנו כאילו אנחנו יצאנו ממצרים. ולכן ההלל הוי חלק מעצם הסיפור, דמתוך הסיפור אנו מביאין עצמנו להרגשה חושית של יציאת מצרים, ומשתוקקים לומר שירה להקב"ה על גאולותינו. ונמצא שהלל של ליל הסדר הוי חיוב דאורייתא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים.

ואף דהלל של ליל הסדר הוי מדאורייתא, עדיין יש לפרש דיש עשה מדברי קבלה על הלל דשאר שעת הנס כמו שכתב המגיד משנה.<sup>25</sup> וישעיהו הנביא דימה ההלל על מפלת סנחירב דהוי שעת הנס להלל דליל הסדר דגם כן הוי שעת הנס.

גבורתו ונצחוננו, דכולם הוי זכר ליציאת מצרים. והוסיף ר' דניאל הכבלי שאפילו הלל של חנוכה דהוי נמי בכלל הי"ח ימים שמנאו הבה"ג, יש לומר שיש חיוב דאורייתא לומר הלל, שהרי עשה הקב"ה נפלאות עמנו בימים ההם. והשיב ר' אברהם בן הרמב"ם דאין חיוב לומר הלל בכל יום שעושה הקב"ה עמנו נס, דאם יש חיוב, היאך בטלו חז"ל מגילת תענית (כדאיתא בר"ה יט:). ועוד, דלדבריו יש חיוב לומר הלל בהרבה ימות השנה, שהרי עושה הקב"ה ניסים עמנו בכל עת ובכל זמן, והרי כבר אמרו חז"ל (שבת קיח:): שהקורא הלל בכל יום אין זה אלא מחרף ומגדף.<sup>21</sup> ומפורש בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם דהלל אינה נאמר על הנס, ואם כן, על כרחך מה שאנו קוראין הלל בכל יום טוב אינה מדין נס אלא מדין המועד.

ועל פי זה, דהחיוב הלל ביום טוב הוי מדין המועד, יש מקום ליישב השגת הראב"ד על הרמב"ם שכתב דהלל של הי"ח ימים הוי מדברי סופרים. והשיג הראב"ד דיש עשה מדברי נביאים מהפסוק בישעיהו ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". המגיד משנה (הל' חנוכה פ"ג ה"ו) כתב ליישב השגת הראב"ד וז"ל "ובאמת שבפרק ערבי פסחים (ק"ז): אמרו שנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאמרו בימים קבועין מדבריהם הוא".<sup>22</sup> ונראה דכוונת המגיד משנה הוא, דיש תרי דינים בקריאת הלל. יש הלל על גאולה מצרה, ובזה איירי הקרא דהשיר יהיה לכם כליל התקדש חג דקאי על ההצלה מסנחירב ועל הלל דליל הסדר שהוא על יציאת מצרים. וקריאת הלל זו שהוא על הנס באמת הוי מדברי נביאים כדאיתא בפסחים דהנביאים שביניהם תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה. ויש עוד דין הלל של הימים הקבועין, והיינו הי"ח ימים, שהוא חיוב מצד המועד וקריאת הלל זו הוי מדברי סופרים כדברי הרמב"ם ולא מדברי נביאים.<sup>23</sup>

ויצא מדברי המגיד משנה, דחלוק קריאת ההלל של ליל הסדר שהוא על הנס, מקריאת ההלל של יום טוב. ומצינו כעין זה בדברי ר' האי גאון מובא בהר"ן בפסחים (ק"ז): כתב הר"ן (שם) וז"ל "אבל רבינו האי גאון כתב בתשובה, שאין אנו מברכין על הלל שבלי לילי פסחים, שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין, אלא בתורת אומר שירה. שכך שנינו, רבן גמליאל אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו'" עכ"ל. ובביאור כוונת ר' האי גאון נראה לבאר, שבליל הסדר אנו אומרים בסוף מגיד, ר"ג אומר וכו' ומסיימים בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים וכו' לפיכך אנו חייבין להודות לך ולשבחך וכו'. והיינו, שבליל הסדר אנו חייבים לראות את עצמנו כאילו אנחנו בעצמנו יצאנו ממצרים הלילה. ולפיכך לפי שאנחנו נגאלין הלילה, אנחנו חייבין להודות להקב"ה על הנס שעושה עמנו בלילה הזה. ואם כן נמצא, שקריאת הלל בליל הסדר הוי בשעת הגאולה ממש,

הוי מתקנת הנביאים? ופירש לי מו"ר הג"ר עזרא נוברגר שליט"א שהמ"מ סובר דעל כל צרה וצרה הוי הפירוש דעל כל פרק ופרק ואם כן דוקא הלל על הנס הוי בכלל תקנת הנביאים ולא הלל של הי"ח ימים כדפירש המ"מ. ועי' בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה דהעיר כן.  
<sup>24</sup> ומצינו עוד נפק"מ לדינא בזה דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ושליל הסדר הוי שעת גאולה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ה הל' ו' ז') וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים שנאמר ואותנו הוציא מזה וכו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדת לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו'". ע"כ.  
<sup>25</sup> ואף שכתבו מ"י אברהם מן הרמב"ם דהלל אינה נאמר על הנס, אפשר דהלל דשעת הנס שאני.

<sup>21</sup> ונראה דיש לתרץ, דשאני הנס דיציאת מצרים וחנוכה שהיה לכל ישראל, ועוד דקיימים לדורות, מה שאין כן שאר ניסים.  
ואיתא בערכין (י:): דהלל של חנוכה נאמר על הנס, וצריך ביאור על ר' אברהם בן הרמב"ם. ואפילו למה שאבאר בסמוך בדעת הרמב"ם, דהלל של חנוכה גם כן הוי מדין המועד, מכל מקום מוכח דדוקא הנס של חנוכה ראוי לקבוע עליו מועד מה שאין כן שאר ניסים. ועל כרחך הנס דחנוכה שאני, וצריך עיון.  
<sup>22</sup> ועל פי זה גם כן יש ליישב מה שהשיג הרמב"ן דמשמע מפסוק זה שהחיוב הלל הוי מדאורייתא.  
<sup>23</sup> וקשה על המגיד משנה, דאיתא בפסחים (ק"ז): "נביאים שביניהם תקנו לחן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן" ופירש הרשב"ם (לפי גרסת הרש"ש) דעל כל פרק ופרק הוי יום טוב, ואם כן גם הלל דהי"ח ימים



## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"א

ועל פי זה, יש ליישב<sup>26</sup> מה שהערנו על הרמב"ם (בשורש א'), דכשתמה על הבה"ג דמנה המצוה דרבנן דהלל בכלל התרי"ג מצוות, רק תמה על הי"ח ימים ולא על הלל דליל הסדר. ולפי מה שביארנו שהלל דליל הסדר הוא חלק מהסיפור גופה, סובר הרמב"ם שהלל דליל הסדר באמת הוא מדאורייתא, ואם כן אין תמיהה על הבה"ג שמנאו. והטעם דלא מנאו הרמב"ם במנין המצוות, הוא מפני דהוי בכלל מצות סיפור יציאת מצרים דכבר מנאו.

ועל פי מה שביארנו יש לבאר מה שהערנו שהתוספתא הביא החיוב קריאת הלל בהי"ח ימים וליל הסדר, והבבלי (בתענית וערכין) השמיט החיוב של הלל בליל הסדר. ועל פי הנ"ל יש לבאר, שהתוספתא סובר שקריאת הלל בליל הסדר והי"ח ימים היא דין אחד, ואם כן יש י"ט חיובים לקריאת הלל. אולם הבבלי סובר שהלל בליל הסדר הוא דין אחד, והוא מדין שירה בשעת הנס והוא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים, ואם כן נמצא דיש רק י"ח חיובים בקריאת הלל.

והדברים מכוונים, שהרי איתא בהתוספתא שעיקר קריאת הלל של ליל הסדר אינה בשעת הסדר, אלא בבית הכנסת ברבים. ועוד איתא דמברכין על ההלל כשקוראין אותו בבית הכנסת. אולם הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) כשפסק החיוב לקריאת הלל רק פסק החיוב לקראתו בהי"ח ימים, ולא החיוב של ליל הסדר. ודוקא בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה' ה' והל' י') בתוך דיני הסדר הביא הרמב"ם הדין הלל של ליל הסדר.

## ישיבת נר ישראל

ועוד, לעולם לא כתב הרמב"ם דמברכין על הלל של ליל הסדר, ושיש לקראתו בבית הכנסת. ולפי דברינו מובן היטב, שהתוספתא סובר שהלל בליל הסדר והי"ח ימים היא דין אחד, ואם כן יש לברך על הלל של ליל הסדר, ואינה צריך לקראתו דוקא בתוך הסדר. אולם הרמב"ם סובר דמדהשמיט הבבלי הדין הלל של ליל הסדר, מוכח שהבבלי חולק על התוספתא וסובר דקריאת הלל בליל הסדר אינה מדין הלל של הי"ח ימים. שבהי"ח ימים יש דין הלל מצד המועד, אולם הלל דליל הסדר הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים והוא הלל של שירה בשעת הנס, ולכן פסק הרמב"ם דאין מברכין על הלל של ליל הסדר וצריך לקראתו דוקא בתוך הסדר ולא בבית הכנסת.

ויצא מכל הנ"ל, דלפי שיטת הרמב"ם יש תרי דינים בקריאת הלל. יש הלל מדין המועד והלל מדין הנס.<sup>27</sup> הלל דהי"ח ימים הוא מדין המועד,<sup>28</sup> והחיוב הוא מדברי סופרים. אולם יש עוד דין דהלל הנאמר על הנס, והוא חיוב מיוחד לשעת הנס עצמה ונאמר בתורת שירה מתוך התרגשות על ראיית הנס. ובכלל זה הוא הלל שאמרו בני ישראל על מפלת סנחריב, והלל של ליל הסדר, שהמצוה דסיפור יציאת מצרים היא לספר הנס ולראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים בלילה הזה, ובכלל זה לשבח את הקב"ה על הנס. והחיוב קריאת הלל בשעת הנס הוא מדברי סופרים, חוץ מהלל של ליל הסדר דהוי מדאורייתא בכלל מצות סיפור יציאת מצרים.<sup>29</sup>

בכלל הי"ח ימים, והלל דחנוכה הוא על הנס. ומוכרח דהמ"מ חולק וסובר דגם קריאת ההלל של חנוכה אינה על הנס. והדברים מכוונים עם מה שביארנו דהלל מדין נס הוא חיוב מיוחד לשעת הנס, ואם כן הלל דחנוכה דאינה בשעת הנס על כרחך הוא מדין המועד.

ואיתא בפסחים (ק"ז). דהנביאים בדור המדבר תקנו קריאת ההלל לבני ישראל על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שנגאלין ממנה. ופירש הרשב"ם (לפי גירסת הרש"י בהרשב"ם) דיעל כל פרק ופרק' הוא יום טוב ועל כל צרה וצרה' הוא חנוכה. ונמצא דלפי הרשב"ם יש שני סוגי הלל, הלל דיום טוב והלל של גאולה מצרה שכולל חנוכה. אולם לפי הרמב"ם השני סוגים הוא הלל דיום טוב שכולל חנוכה והלל של שעת הנס כמו הלל על מפלת סנחריב. ואפשר דלפי הרשב"ם נשים חייבות בהלל של חנוכה, שהרי הלל של חנוכה נאמר על הנס עצמה, ואף הן היו באותו הנס. אבל לפי הרמב"ם, הלל דחנוכה נאמר מדין המועד, ואם כן נשים פטורות מפני דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.

ונמצא שלפי הרמב"ם כל הי"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל הוא דין אחד, והוא חיוב מצד היום וכדדייקא לישנא דיי"ח ימים.

<sup>29</sup> ונראה דיש להראב"ד הרמב"ן ור' דניאל הבבלי שיטה אחרת בהענין, וסוברים שכל הלל ואפילו הלל דיום טוב נאמר על הנס. ועל פי זה יש לבאר יסוד המחלוקת בין הרמב"ם ושאר הראשונים, ודו"ק. וכן יש כמה נקודות בהרמב"ן בשורש א' ובחידושי הרמב"ן למס' פסחים (ק"ז): דהוי לשיטתו על פי זה, ועיי"ש היטב ואכמ"ל. ועיי"ש בהגמ' בערכין (ז), ובפשוטו יש להביא סמך גדול לשיטת הרמב"ם. ועיי"ש בפירוש הגר"י"פ להספר המצוות דהר"ס"ג (עשה נט-ס).

<sup>26</sup> כן תירץ הגי"ר שלמה אריאלי שליט"א וכן כתב תוס' בסוכה לח. (ד"ה מ) והטורי אבן במגילה (יד). שיש שני דינים בקריאת הלל, ושהלל של יום טוב הוא מדין המועד ושל ליל הסדר מדין נס, ועיי"ש.

<sup>28</sup> ונראה להוסיף, שהרמב"ם סובר שאפילו הלל דחנוכה הוא מדין המועד של חנוכה ולא מדין נס. עיי' בהשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חנוכה ט' אות ב') שהעיר, דלכאורה נשים חייבות בהלל של חנוכה. שהרי הלל של חנוכה נאמר על נס כדאיתא בערכין (י:), ואף הן היו באותו הנס. אולם העיר השדי חמד, דמדברי הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הי"ד) משמע דפטורות. ונראה לחדש, שהרמב"ם סובר דהלל של חנוכה אינה נאמר על הנס עצמה, אלא מפני דאירע נס, חז"ל קבעו ימי חנוכה לימי שמחה והלל, והימים עצמם מחייבים קריאת הלל. ואם כן, נשים פטורות מפני דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ועיי' בהספר קונטרס הביאורים להג"ר משה שמואל שפירא (חלק המועדים עמ' רס"ז) דדייק כן מדברי הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג הל' ג') דכתב וז"ל 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו וכו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים וכו'". וגבי קריאת הלל כתב הרמב"ם דהימים הם ימי שמחה והלל, אולם גבי הדלקת הנרות כתב הפעולת ההדלקה. ומשמע מכאן דחלוק עיקר התקנה דהלל והדלקת נר חנוכה. דהתקנה דהלל היא תקנה בעצם היום, דהיום הוא יום של הלל ובדבר דממילא קוראין את ההלל. אבל התקנה דהדלקת נרות אינה תקנה בעצם היום אלא בהמעשה הדלקה. וכן מבואר מדברי המגיד משנה (הל' חנוכה פ"ג הל' ו'), שהרי כתב המ"מ לבאר דעת הרמב"ם שהלל של הי"ח ימים הוא חיוב מדברי סופרים והלל על נס הוא חיוב מדברי קבלה. והקשה הכסף משנה (שם) והרי הלל דחנוכה הוא

## בענין מצות והגדת לבנך הרב משה חיים קמחי

מצוה להודיע לבנים וכו' שנא' והגדת לבנך עכ"ל. ומבואר דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים נלמדת מקרא ד'זכור את היום הזה' וחזן מזה יש עוד ענין שני של "מצוה להודיע לבנים" היוצא מקרא דוהגדת לבנך. דאי לא תימא הכי, הו"ל להתחיל שמצוה לספר לבנים, אלא שאם אין לו בן אעפ"כ חייב לספר שנא' זכור את היום הזה כו'. ועל כרחק שהוא ענין חדש ודין אחר חוץ מעצם המצוה שעל האב לספר.

(ואע"ג דמבואר שם ברמב"ם דילפינן זמן המצוה של "זכור את היום הזה", מהפסוק דבעבור זה - בשעה שמצוה ומרור מונחים לפניך, דהיינו ליל ט"ו, ופסוק זה הוא המשך הפסוק דוהגדת לבנך, ולכאור' מוכח מזה שהכל מצוה אחת. י"ל דילפינן רק דגדר זמן המצוה שוה לעיקר מצות סיפור דהא מיירי באותו סיפור עצמו, וודאי מקיים שני הדינים יחד באותו זמן ודוחק קצת.)

ז) אמנם ק"ק לומר כן, שיש ב' דינים נפרדים נכללים במצות סיפור יציאת מצרים, דא"כ אמאי ליכא ב' מצוות במנין המצוות של הרמב"ם - מצוה מצד האב לספר, ומצוה מצד הבן ללמדו, אלא לכאורה משמע כאידך צד, שהדין לספר לבנו הוי רק פרט ותנאי במצות סיפור של האב. ולקמן נבא לתרץ את זה בעזה"י. גם צריכים אנו לתרץ ראיית הגרמ"ד זצ"ל נגד צד זה.

ח) והנה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ס"ז) נשאל באופן שהאב והבן הוזמנו יחד לסדר של אדם אחר, וסיפר בעל הסדר לכל המסובים כנהוג, האם יצא האב מצות והגדת לבנך בזה, או"ד צריך גם הוא לספר לבנו. ומסיק שם להלכה שיצא האב מדין שליחות, שבעל הסדר נעשה שליח של האב לספר לבנו.

והוסיף שאפילו לכתחילה יכול לסמוך על זה, ואע"ג דקיי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו וא"כ לכאורה יתחייב לכתחילה לספר בעצמו להבן, אדרבה י"ל ברוב עם הדרת מלך שכולם יוצאים יחד בסיפורו של בעל הסדר, וזה עדיף - עיי"ש.

וכעין זה כתב בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רל"ו) דמהני מדין שליחות, אלא דס"ל שלכתחילה גם האב יספר קצת לבנו משום מצוה בו יותר מבשלוחו עיי"ש.

ט) אמנם בספר קובץ הלכות בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א (פרק כ"ו סי' ס"י) מובא דבכה"ג יצא האב ע"י הגדת בעל הסדר אפילו בלא דין שליחות. והטעם לזה ביאר משום דהו"ל כמו גדר מצות ת"ת שחייב ללמד את בנו, ויוצא ידי חובתו ע"י אחר, ואין צריך לזה דין שליחות אלא כל שגרם לו שילמוד היינו קיום חיובו, וה"ה הכא כל המצוה היא שיהיה הגדה אצל הבן, והרי הוגד לבן, וממילא יצא האב ידי חובתו. (וכ"כ בהליכות שלמה בשם הגר"ש"ז אורבך זצ"ל שיצא אפילו בלא דין שליחות.)

וכתב שם (סי"א) דמשום דמיון זה לת"ת, כשם שהחיוב ללמד בנו מוטל בין על האב ובין על הסבא וכמו דדרשינן מהפסוק והודעתם לבניך ולבני בניך, ה"ה הכא שבכלל מצות והגדת לבנך הוא שיספר הסבא לנכדו. (ועוד הביא שיש מקור לזה מקרא דלמען תספר באזני בנך ובן בנך וכו' דמפורש שגם בנכדו יש מצוה זו. ויש לדון אם אותו פסוק מיירי במצות והגדת לבנך ממש, או דילמא רק שהקב"ה אמר למשה שיספרו לבני בנייהם וכמו שהעיר שם בעצמו ע"ש. אבל נראה דמהא דקראו חז"ל

א) כתוב בתורה (שמות י"ג ח') והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ופשטא דקרא מבואר דעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא שיספר לבנו דוקא ולא לאחר, וכן משמע במשנה שמדגיש הסיפור לבן (פסחים קט"ז) וז"ל וכאן הבן שואל, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו כו' ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. עכ"ל. וכן בהגדה של פסח איתא כנגד ארבעה בנים דברה תורה וכו'.

ב) הן אמת שבספר החינוך (מצוה כ"א) משמע דליכא דין דאורייתא להעדיף הבן, אלא מצוה לספר לכל, וז"ל ומה שאמר הכתוב לבנך לאו דוקא בנו אלא אפילו עם כל בריה עכ"ל, ועיי"ש שאין מביא שום עדיפות בבנו, ומשמע דאפילו לכתחילה יכול לקיים מצותו עם כל אדם. (ומש"כ "אפילו עם כל בריה" משמע קצת דאפילו לעכו"ם יכול לספר ובאמת ודאי לא גרע סיפור לעכו"ם מסיפור בינו לבין עצמו, אבל לכאורה כוונתו דאיכא מעליותא בזה שסיפר לאחר וצ"ע לדינא.) ולפי"ז הא דאיתא במתני' (שם) הדגשה בסיפור לבנו, צ"ל היינו מדין חינוך ומדרבנן.

ג) אמנם ברמב"ם (פ"ד מהל' חמץ ומצה ה"ב) דבריו ברורים שהמצוה לכתחילה היא דוקא בבן, וז"ל מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך עכ"ל. אלא שאם אין לו בן, אשתו שואלתו ומגיד לה, ואם אין לו אשה אפילו בינו לבין עצמו כמבואר בהמשך דבריו (שם ה"ג) אבל לכתחילה מיהת מצוה דאורייתא בבן. וכן נקטו הרבה פוסקים.

ד) והנה בשיטת הרמב"ם ראיתי שיש חוקרים אם המצוה היא מצד האב או דילמא מצד הבן. והיינו, דדין זה שצריך לספר לבנו דוקא - האם הוא תנאי באופן קיום המצוה של האב, שכך היא צורת הסיפור שלו לכתחילה - מאב לבן, או דילמא רצתה התורה שהבן ישמע הסיפור בליל זה, ונתנה התורה לאב את האחריות לקיים מטרה זו, שישמע הבן את סיפור יציאת מצרים. ומזאת החקירה יוצא נפק"מ לכמה דיונים בהלכה, וכמו שיתבאר בעזה"י.

ה) והגרמ"ד סאלאוויצ'יק זצ"ל (הובא בהגדה של פסח מבית לוי) הביא ראיה לצד הראשון של החקירה מהברייתא (קידושין כ"ט.) וז"ל ת"ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות וי"א אף להשיטו במים עכ"ל. וקשה למה השמיט התנא את מצות והגדת לבנך מתוך רשימה זו של חיובי האב לבנו. ועל כרחק דשאני מצות והגדת לבנך משאר הדינים השנויים כאן, דכל שאר הדברים הם מצוות שצריך שיתקיים בבן, אלא שהאב מביא את בנו לידי קיום המצוה, ולדוגמא מצות מילה הוא בעצם מצוה על הבן (והראיה דמחוייב למול את עצמו כשיגדל אם לא מל אותו האב) אלא שחייבה התורה את האב להיות אחראי על אותה מילה. משא"כ מצות והגדת לבנך אינה נובעת ממה שיש על הבן דין שצריך לשמוע הסיפור, אלא רק דין באב, שהאב מחוייב לספר באופן שישמע הבן. ולכן הושמט מברייתא זו. והיינו כצד הראשון בחקירה זו.

ו) אמנם לענ"ד משמע מלשון הרמב"ם כצד השני של החקירה הנ"ל. דז"ל הרמב"ם (שם ה"א) מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו' ואע"פ שאין לו בן וכו' ע"כ. ובה"ב כתב וז"ל

## קונטרס לקראת חג הפסח תשפ"א

את המצוה "סיפור" יציאת מצרים, ולשון זה מיוסד על האי קרא דלמען "תספר" מסתבר דהבינו חז"ל דהפסוק מיירי במצוה זו, ושפיר הוי ראייה מהתם לנידון דידן.)

עכ"פ מבואר דיסוד המצוה היא כמו ת"ת שמחוייב ללמד לבנו, וא"כ מסתבר טובא שהמצוה היא מצד הבן, וכמו הצד השני בחקירה שלנו.

וכן כתב ההתעוררות תשובה (סי' רנ"ה) שגם הסבא חייב, ומשמע שם שמצות והגדת לבנך הוא בכלל מצות ת"ת, דהיינו שבליל זה מחוייב ללמד לבנו חלק זה של תורה. וכן כתב בפירושו הגרי"פ על סה"מ לרס"ג (מצוה ל"ג) שלכן השמיטו כמה ראשונים מצות סיפור יצי"מ ממנין המצוות (היינו הבה"ג, הרס"ג, היראים, ר"ש בן גבירול ועוד) משום דסבירא להו שהוא ענף ממצות ולמדתם אותם את בניכם. והובאו דבריו להלכה בס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' רל"ז).

י' והשתא דאתינן להכי יש מקום לתרץ ראיית הגרמ"ד ז"ל, שהקשה דאם מצות והגדת לבנך הוא מצד שמיעת הבן, א"כ למה לא מנהוהו בברייתא בחיובי האב למולו ולפדותו וכו'. אבל לפי הנ"ל מתורץ בפשיטות דהלא איתא התם ללמדו תורה, ומצוה זו דוהגדת לבנך בכלל ת"ת ולא השמיטו מצוה זו אלא אדרבא בכלל דבריהם הוא.

וכן מתורץ עפ"י אמאי לא מנה הרמב"ם ב' מצוות במנין המצוות - א' מצד האב וא' מצד הבן, וי"ל דס"ל להרמב"ם דאע"ג דעיקר מצות סיפור שפיר הוי מצוה בפנ"ע (ודלא כהרס"ג ודעימיה) אבל הדין להגיד לבנו דוקא, זה נכלל במצות ת"ת שמחוייב ללמד לבנו ענין יצי"מ בליל זה דוקא.

יא' ואגב, לענ"ד יש לדחות ראיית הגרמ"ד ז"ל בלאו הכי, ובאופן אחר, דכל הדברים השנויים בברייתא עושים שינוי מהותי בבן לעשותו אדם שלם המוכשר לחיות כיהודי, שיהא נימול ופדוי ות"ח ונשוי ובעל אומנות ואדם שיכול לשוט במים - אבל מצות והגדת היא רק לספר לו אחת בשנה, ואין המצוה לעשות שינוי בהבן (אף שמקוים שיהא מושפע מהסיפור, ויתחזק באמונתו בהש"ת) ויצא ידי חובתו אפילו אם לא נשאר רושם אצל הבן. ולכן לא הובא באותו ברייתא ואע"פ שהמצוה מצד הבן.

יב' והשתא יש לעיין בכמה נפק"מ היוצאות מחקירה זו, וכבר הזכרנו ב' דברים, ובפרט את"ל שהמצוה מדין ת"ת (או דומה לו) - א' אם יצא ע"י אחר (ואפילו בלי דין שליחות), ב' אם יש מצוה על הסבא לספר לנכדו.

והנה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני - שבת ח"ג) חקר היכא שהאב הוא תושב חו"ל והבן הוא תושב א"י, אם יש מצות סיפור לבן בליל שני, שמצד האב הוה ליל סדר, אבל לא מצד הבן. וכן להיפך היכא שהאב הוא בן א"י, ולדידיה ל"ה ליל סדר בליל שני, אבל הבן הוא בן חו"ל והוה לדידיה ליל סדר - שמא האב חייב מצד הבן. ולכאורה תלוי על החקירה הנ"ל, וכמובן.

אמנם מצאתי בס' משלחן ר' אליהו ברוך שמביא שאלה זו, וכתוב שם ששאל את פי מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל וענה לו שהכל תלוי באב בין לקולא בין לחומרא.

ושוב הביא שם מהג"ר נחום פרצוביץ זצ"ל שהכריע בשאלה זו, שבאופן שהאב הוא בן א"י ולדידיה לא הוי ליל סדר, ודאי אין עליו שום חיוב לספר לבנו. אבל גם לאידך גיסא כשהאב בן חו"ל ג"כ אין עליו חיוב לספר לבנו (שהוא בן א"י) דהא בעינן לספר לו "נסים ונפלאות

## ישיבת נר ישראל

שנעשו לאבותינו במצרים ביום הזה" כלשון הרמב"ם ואצל הבן לא הוי "יום זה" ולא שייך מצות סיפור אצלו.

ובספר הנ"ל כתוב שנידון זה בין הגרי"ש והגר"פ תלוי בחקירה דידן, דלהגרי"ש הכל תלוי באב מפני שהוא דין מצד האב ולא אכפת לך כלל אי הוי "יום זה" לגבי הבן, משא"כ להגר"פ פרצוביץ צריך לדון גם מצד הבן שיהיה הסיפור שייך אצלו כסיפור יצי"מ, מפני שהמצוה היא מצד הבן.

ומבואר מדברי ר' אליהו ברוך ז"ל דאפילו לפי הצד שהמצוה היא דין בבן, אין זה מספיק לגרום חיוב חדש אצל האב, ולא חייב להגיד לבנו בזמן שאין עליו דין סיפור יציאת מצרים הכללי, אלא דאם הוא מצוה מצד הבן, זה מגדיר באיזה יום הוי המצוה, שצריך להיות "יום הזה" אצל הבן.

אמנם לפי האחרונים הנ"ל שמדמים למצות ת"ת, י"ל דכמו התם דמצות ת"ת דהבן מחייב את האב ללמדו תורה, ה"ה הכא נמי י"ל דדין הבן מחייב את האב לספר לו, ואפילו בלילה שאין האב חייב כלל מצד עצמו. ובפרט להסוכרים שגם הסבא חייב, א"כ דין הבן מספיק לחדש חיוב אצל הסבא וה"ה הכא.

יג' עוד נפק"מ פשוטה אם חייב להגיד לכל בן ובן, וכגון היכא שכבר סיפר האב לבן ראשון, ואח"כ בא אצלו בן אחר, האם צריך לספר עוד פעם. דלכאורה אם החיוב מצד הבן שצריך לשמוע מאביו, א"כ פשוט שכל בן ובן יש לו דין זה אבל אם הוא דין מצד סיפור האב שצריך לספר בצורה זו של אב לבן, יש מקום לומר שכבר יצא ידי חובתו בבן ראשון. ובאמת כן כתב בס' שו"ת חיי הלוי (ח"ב סל"ח) שכיון שסיפר לבן א' פטור מלספר לשאר בניו.

אבל אולי יש לדחות דאפי' אם תמצא לומר שהוא מצוה מצד האב, צורת הסיפור צריך להיות לספר לכל בן שיש לו, וצ"ע.

וע' ס' משלחן ר' אליהו ברוך שכתב נפק"מ כעין זה אם צריך כל א' מהבנים לומר מה נשתנה או דסגי בא' מהם, והביא בשם ר' אלישיב ז"ל דסגי בא' מהם, וכתב דר' אלישיב ז"ל לשיטתו בענין אם האב תושב חו"ל והבן תושב א"י (כנ"ל אות י"ב) שהכל תלוי באב, והציע הדברים לפני ר' אלישיב ז"ל וקילסו.

יד' ועוד נפק"מ, דהנה בס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' רל"ז) מחדש דאין מצוה לספר לבנו שהוא כבר גדול, והיינו עפ"י הבנת האחרונים הנ"ל (אות ח) דיסוד מצות והגדת לבנך הוא מטעם ת"ת, וא"כ כמו בת"ת שאין חייב להודיעו וללמדו דבר שכבר יודע ומבין מעצמו, ה"ה בזה שאין צריך לספר לבנו (אא"כ נעשה חילוני וכד' עיי"ש).

וכן נוטה לשון הרמב"ם "להודיע" לבנים, אביו "מלמדו".

וכל זה יתכן רק אם הוא מדין ת"ת דבן אבל אם הוא דין בסיפור האב, לכאורה אפילו בבנו גדול איכא על האב דין והגדת לבנך. ועוד שאפילו אם בנו דר בעיר אחרת לכאורה יתחייב האב להביאו אצלו כדי לקיים דין והגדת לבנך. (אמנם אפשר רק לאחד מבניו, עפ"י מה שהבאנו לעיל, דעל הצד שהוא חלק ממצות האב, אין צריך אלא בן אחד.)

טו' מבואר באוה"ח על התורה (סו"פ בא) שהדין של והגדת לבנך הוא לאו דוקא בליל הסדר, אלא ה"ה כל זמן שבנו שואלו, כשרואה פטור חמור ופדיון הבן, ושואל למה עושים כן, איכא חיובא דאורייתא דוהגדת לבנך לענות אותו בענין יציאת מצרים עיי"ש.

והשתא, אם דין והגדת לבנך הוא רק תנאי ופרט במצות האב של סיפור יציאת מצרים, שסיפר בצורה זו של אב לבן, לכאורה אין מקום לחייבו

בזמנים אחרים שאין עליו מצות סיפור. אלא משמע שהוא מצוה מצד הבן, אלא שפעם א' בשנה חייב אפילו אין הבן שואלו, ובזמנים אחרים חייב רק כשואלו.

טז) וזאת תורת העולה, דנחלקו הפוסקים בדין והגדת לבנך, אם הוא דין מפאת חיוב האב עצמו, או שהוא מצד הבן. ועל הצד השני, יש שדנו שהוא כגדר מצות ת"ת (או שהוא ממש ענף מדין ת"ת) ונפק"מ לכמה דברים, א' - לצאת ע"י אחר (אפילו בלא דין שליחות), ב' - בדין הסבא ללמד לנכדו, ג' - היכא שכבר סיפר לא' מבניו, ד' - אב שהוא תושב א"י והבן הוא תושב חו"ל, וכן להיפך (בליל שני), ה' - בנו גדול, ו' - מצות והגדת לבנך בשאר ימות השנה.

(וע"ע בס' חינוך הבנים כהלכתו פ' ע"ב, וכמה מהמראה מקומות ראיתי מצויין שם.)

יז) ולהשלמת הענין ראינו לציין דבר נחמד מהקדמת הגדה של פסח של ר' זלמן סורוצקין ז"ל (השיר והשבח) וז"ל ומצות הבן, המוטלת על האב לגדלו ולחנכו ברוח האמונה, ולחכמו בלימוד התורה - גדולה וקשה היא, ולא כל אדם זוכה לקיימה בשלימות, ובפרט בדור תהפוכות וכו'. ובכל השנה רגילין אנחנו למסור עבודה קשה זו לאחרים, למלמדים ומורים. רק בליל פסח, שבו הכה ה' את בכורי מצרים בכבודו ובעצמו ולא ע"י שליח, אף אנו מלמדים תורה ואמונה לבנינו בעצמינו, לא ע"י שליח. עכ"ל. ודפח"ח.

ונזכה כולנו להיות מורשים נאמנים במסירת התורה והאמונה, ולגדל את בנינו בדרך הישר והרצוי עד דור האחרון. אכ"ר.



400 Mount Wilson Lane  
Baltimore, MD 21208  
410.484.7200  
NIRC@NIRC.EDU