

הגדת מלך

הערות ופילפולים בהגדת הרבי

ישיבה קטנה

תומכי תמימים חב"ד ליובאוויטש

נתניה

...

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד



נדפס ע"י מערכת הערות ופלפולים
שע"י ישיבת תות"ל נתניה

חברי המערכת:

הת' בנימין הכהן סוחייק
הת' מנחם מענדל אריה
הת' מנחם מענדל וילהלם



הרבי בשנת תש"ז

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת הננו בזה להגיש לפני קהל מחבבי התורה ולומדיה, את הקובץ 'הגדת מלך', ובו חידושים וביאורים ב"ליקוטי מנהגים וטעמים" על הגדה של פסח של כ"ק אדמו"ר מה"מ, מפרי עטם של תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת "תומכי תמימים ליובאוויטש" – "תורת מנחם", נתניה.

הקובץ יוצא לאור בהתאם להוראות כ"ק אדמו"ר מה"מ, שדורש שוב ושוב, ובפרט מתלמידי התמימים, להתייגע בלימוד התורה באופן ד"לאפשה לה", להוסיף ולחדש בתורה, ולאחר מכן להוציא לאור את החידושים כדבר שבדפוס¹.

ואכן, קצרה היריעה מלהרחיב ולהאריך ביחסו המיוחד של הרבי לקובצי הערות ופילפולים שנכתבו והודפסו במהלך השנים ע"י תלמידי התמימים. אם בהוראות מיוחדות על כל צעד ושעל, אם בשיחות ארוכות ומלאות ביטויים מיוחדים, ואם בהתייחסויות במהלך התוועדויות הקודש לנושאים שהועלו מעל גבי הקובצים².

בהיות והשנה הינה שנת השבעים להוצאה הראשונה של הליקוט מנהגים וטעמים (תש"ו - תשע"ו), הוחלט להתמקד בחידושים וביאורים דווקא על הליקוט מנהגים וטעמים.

הקובץ – כקודמו בסידרה, קובץ 'אב מלך' (הערות ופילפולים בתורת רבי לוי יצחק) - יוצא לאור, במסגרת מבצע יגיעה בתורה, גדול וייחודי, שהתקיים במשך השנה האחרונה בישיבה, שחלקו היה גם לימוד כל ההגדה של פסח עם הליקוטי מנהגים וטעמים.

המבצע מבצע "יגיעה בתורה" נפתח בראשית הקיץ הקודם (תשע"ה) ונמשך ב'שטרעם' גדול עד ב' ניסן השנה. שיאו של המבצע, מסע התמימים בעקבות ערי ילדותו של הרבי באוקראינה. החיות הרבה שהפיח המבצע המיוחד בלימודים ובאוירה החסידית, אין לתאר במילים.

מידי שבועיים יצאה לאור חוברת לימודית מושקעת ביותר מבחינה גרפית, ובעיקר מבחינה פדגוגית לימודית, עליה שקדו במרץ כל התלמידים. התלמידים נבחנו על ארבע עשרה יחידות, כאשר כל יחידה מחולקת לארבעה חלקים.

החלק הראשון מתמקד בפשט הסוגיות הנלמדות בגמרא. מטרת חלק זה היא להקנות לתלמידים 'כלים' יסודיים להבנה ישרה של הסוגיות, ובכך מדריכם לעיון עצמאי מעמיק. החלק השני מאיר את הצד ההלכתי בסוגיות שעל הדף, ותוספת עיון בספרות ההלכתית. החלק השלישי

1 ראה שיחת ש"פ במדבר וחג השבועות ה'תנש"א.

2 ליקוט חלקי מדברי הרבי בנושא, נדפס בספר "מנחת התמימים" (ע' 32 ואילך), שיצא לאור ע"י ישיבתנו בשנת תשס"ג, ע"ש. ובכ"מ.

מתמקד בלימוד תורת הצמח צדק הקשורה לסוגיה, בקשר עם שנת המאה וחמישים להסתלקותו, ובחלק הרביעי, למדו לעומק, כאמור, את כל ההגדה של הרבי עם עיונים, הערות והארות, מתאים לשנת השבעים להגדה.

במסגרת זו יוצא לאור בעז"ה לקראת י"א בניסן ספר הערות ופולפולים המוקדש כולו להגדת הרבי (!) פרי עטם של התמימים, משתתפי המבצע.

...

את "חכמת הצמצום" שיש בספרי רבנו קשה שלא לזהות – כיצד עניין גדול ונרחב שנכתב על עשרות ורבות גליונות וספרים, נכתב באופן ייחודי של שורה או שתיים.

לקראת חג-הפסח שנת תש"ו הו"ל מערכת 'אוצר-החסידיים' שבראשה גם עמד הרבי 'הגדה של פסח'. היה זה הספר ה'רשמי' השני שיצא לאור ע"י הרבי מה"מ, ובעצם – ההודמנות הראשונה של ה'עולם' להיוודע לגאונותו המיוחדת של הרבי... כפי שכתב אז הגאון המפורסם הרש"י ז"ל (תרמ"ה – תשל"ח):

.. "הגדה חבדי"ת מיוחדת במינה היא: "הגדה של פסח עם לקוטי מנהגים וטעמים" של הרבי מליובאוויטש. החב"דיות שבה באה לידי ביטוי בנוסח ובמנהגים, אבל לא בפירושים, דרושים ורעיונות. לא לכך נועדה הגדה זו ולא לכך נתכוון המחבר. אבל מבחינה של "מנהגים וטעמים", ועליהם יש להוסיף "דינים ומקורים", ובעיקר מקורים, הרי זו הגדה נפלאה שמעטים דוגמתה, ומתאימה לכל אדם מישראל, כחסידי כאשר איננו חסיד. אלמלא הייתי חושש לסלידתם של חסידים מהגדרת חול לעבודת קודש, הייתי אומר שזוהי עבודה מדעית ממדרגה ראשונה. על כל פנים: פנינה בספרות ההגדית"...

מקובל אצל חסידים מדורי דורות, שמרוב ענוותנותו, קרא אדמו"ר הזקן את ספר התניא, ספר היסוד של חסידות בשם "לקוטי אמרים". "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים". אין אתנו יודע עד מה, אך בהחלט ניתן לומר כך גם לגבי ספרו של הרבי מה"מ "הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים"; כביכול הגדת ליקוט, אך טומנת היא בחובה גאונות נפלאה ועמקות עצומה.

בהוצאת תש"ו הכילה ההגדה ארבעים ושבעה עמודים. גוף ההגדה בא בעמוד הימני וכנגדו ה'לקוטים'. במרוצת השנים הבאות, הוסיף הרבי פיסקות נוספות ליצירתו (כארבעים קטעים חדשים). הם לא נעשו בפעם אחת אלא לפחות בשלשה שלבים נוספים כאשר מידי כמה שנים צורפו להגדה עוד כמה קטעים. אך הם לא שולבו יחדיו, אלא בסוף ההגדה באו ההוספות החדשות (גם לאלו שאינם אספנים ניתנה האפשרות לעקוב אחר שלבי התפתחות הפיסקות הללו וזאת דרך 'שולחן ערוך אדמו"ר הזקן'. בהוספות לחלק אורח חיים (כרך ג-ד) באו כמות שהן כל המהדורות (עמ' נה - ס, ב)).

רק בשנת תשל"ג - עשרים ושבע שנים אחר הופעתה הראשונה - הוציא ה'ועד להפצת שיחות' את ההגדה כאשר כל הפיסקאות שולבו יחדיו, והפעם הם באו בשולי ההגדה. מובן שבעקבות כך שונו מספרי העמודים ואף הרבי בהערותיו החל לציין למהדורה החדשה. וכמדומה שהשינוי הבולט יותר נעשה בשמה של ההגדה - במהדורה הראשונה היא קרויה "לקוטי מנהגים וטעמים" ואחר כך בסדר הפוך "לקוטי טעמים ומנהגים".

והנה לכבוד שבעים שנה להוצאה הראשונה של הספר מוציאים אנו בהדרת קודש את החידושים וביאורים של בחירי הצאן, תלמידי התמימים שי', בקובץ המיוחד המוגש בזה.

בתור הוספה תבוא סקירה ביבליוגרפית על ההגדה של הרבי. בהגדה של הרבי אנו נחשפים לספרים ובעלי מחברים רבים שאיננו נפגשים עמם בסוגיות הש"ס. סקירה זו עושה לנו 'היכרות' עם חלק גדול מהם, בייחוד עם בעלי מחברים שייחדו גם הם את חיבוריהם על ההגדה.

...

כאן המקום להביע תודה עמוקה לרבנים שי' מצוות הישיבה, אשר טרחו ועמלו להגיה את הפלפולים ולערכם באופן המתאים, ובראשם הרבנים הגאונים: הרב ישראל יהודה אלפנביין שליט"א, הרב שמעיה העכט שליט"א, הרב אריה לייב הכהן כהן שליט"א, הרב נפתלי צבי מינצברג שליט"א.

תודה מיוחדת לראש ישיבתנו הק', הגה"ח הרב משה אורנשטיין שליט"א, העושה ימים כלילות למען חינוכינו אנו, תלמידי התמימים, כיאה וכראוי ל"לגיונו של מלך". יה"ר מלפני השי"ת שיזכה לראות פרי רב בעמלו עד אשר פירותיו יעידו עליו, ובכך לגרום אך נח"ר לכ"ק אדמו"ר מה"מ.

יה"ר שישולם לכל אלו שכרם הטוב מן השמים, ויהיה ספר זה ה'מכה בפטיש' שיזרו ויביא את התגלותו המיידית של כ"ק אדמו"ר מה"מ, ושנזכה תכף ומיד לשמוע "תורה חדשה מאיתי תצא" בגאולה האמיתית והשלימה ומלכנו בראשנו.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

יא ניסן ה'תשע"ו - שנת הקהל

שנת הקט"ו להולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ

שנת הקצ"ג להסתלקות הוד כ"ק אדמו"ר הצ"צ זיע"א

שבעים שנה להגדת הרבי

שנת השלושים ל'דידן נצח' גלוי לכל העמים

תוכן עניינים

- 11.....דבר מלכות.....
סקירת התכתבות הרבי עם הרב זוין
-אגרות קודש (עם פיענוח)
- 21.....הערות ופילפולים.....
חידושים ופילפולים בליקוטי
מנהגים וטעמים על הגדש"פ
- 22.....אחיזת המצה באמירת "מצה זו"
הרב משה שי' אורנשטיין
- 28.....אופן אכילת ב' הכזיתים דמוציא ומצה.....
הרב ישראל שי' אלפנביין
- 33.....ביאור בזכירת 'יציאת מצרים' לדעת הרמב"ם.....
הרב נפתלי צבי שי' מינצברג
- 38.....לא יצא – כראוי.....
הרב ששון שי' גבאי
- 42.....ב' הפיסקאות ד"על ביעור"
הת' לוי יצחק שי' אורנשטיין
- 46.....ג' הפירושים על "במופתים זה הדם"
הת' ישראל שי' אלורו
- 48.....בירור הנוסחה "בזמן שביהמ"ק היה קיים"
- הת' לוי יחזקאל שי' הכהן אלורו
- 50.....הגירסה "כולנו זקנים"
הת' דוד שי' אלפנביין

- 53.....קריאת הלל בק"פ לשיטת רש"י.....
הת' מנחם מענדל שי' אנוש
- 58.....ביאור הכלבו על התיבות "מופתים זה הדם".....
הת' אליעזר שי' אצרף
- 60.....סדר ישיבת התנאים.....
הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד
- 63.....סיפור יצ"מ לאחר.....
הת' מנחם מענדל רפאל שי' אריה
- 66.....לקיחת ג' מצות בלילי פסחים.....
הת' מנחם מענדל שי' בלוך
- 71.....טעם השמטת הביאור הפנימי ב"מלך מלכי המלכים".....
הת' יעקב יהודה שי' ברוצקי
- 74.....ביאור בהבאת ב' פירושים לשמות התנאים.....
הת' שניאור זלמן שי' ברוצקי
- 76.....זמן תקנת ב' תבשילין.....
הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
- 88.....ישוב קושיות היעבץ בנוסח סדר קרבן פסח.....
הת' יהודה שי' ברעם
- 92.....טעם לקיחת ג' מצות (א).....
הת' יוסף יצחק שי' ג'יאן
- 94.....טעם לקיחת ג' מצות (ב).....
הת' זאב שמעון שי' גינדס
- 97....."עשה שפטים באלוקיהם".....
הת' שניאור זלמן שי' גיסר

- 99.....בגדר החילוק שבין זכירת יצי"מ דכל יום לזכירה דפסח.....
הת' מנחם מענדל שי' דונין
- 105.....סימני ר' יהודה בש"ס המתאימים לדצ"ך עד"ש באח"ב.....
הת' יהונתן יעקב שי' דינוביץ'
- 108.....מהות הראיה ד"כמה שנאמר".....
הת' ישראל שי' ויינטראוב
- 111.....הטעם להנחת הפתיתים בבדיקת חמץ.....
הת' לוי יצחק שי' וילהלם
- 119.....היציאה ממצרים - בני"י למעלה מהטבע.....
הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
- 123.....הפירוש ב"אילו עשה באלקיהם".....
הת' דובער שי' זלמנוב
- 126.....אמירת "עבדים היינו" בשבת הגדול.....
הת' מנחם מענדל שי' כהן
- 134.....בעניין אחיזת הכוס בקידוש ובבהמ"ז.....
הת' שלום דובער שי' ליפש
- 136.....הטעמים שאין מברכין על הסיפור ביצי"מ.....
הת' מנחם מענדל שי' מזרחי
- 138.....ב' סיבות לבדיקה בי"ג ניסן.....
הת' שמעון אהרון שי' מנדלבוים
- 140.....הדעות בזמן הזכרת יציאת מצרים.....
הת' יוסף שי' הלוי סגל
- 143.....הוספת "באהבה מקרא קודש" ביו"ט.....
הת' בנימין שי' הכהן סוחייק

- 149.....האם ברכת שהחיינו הולכת על כל מצוות היום.....
 הת' לוי שי' פרידמן
- 153.....בענין מזיגת הכוסות בליל הסדר.....
 הת' מנחם מענדל שי' קמינסקי
- 158.....בטעם מזיגת כוס אליהו לפני 'שפוך חמתך'.....
 הת' מנחם מענדל שי' קרוגליאק
- 160.....ירידת יעקב לחרן – למה?.....
 הת' נפתלי הכהן שי' רייכמן
- 164....."הא לחמא עניא".....
 הת' שמואל הכהן שי' רייכמן
- 166.....בגדר חיוב ההסיבה והטיבול בחרוסת.....
 הת' דביר שי' שושן
- 169.....דין זכירת יצי"מ לימוה"מ לדעת בן זומא.....
 הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ
- 172....."אין על הקערה אלא ה' דברים".....
 הת' מנחם מענדל שי' ששון
- 177.....הוספה.....
 סקירה ביבליוגרפית על מחברי ההגדות
 הייחודיים המשובצים בהגדת הרבי



דבר מלכות

סקירת התכתבות הרבי עם הרב זיין
אגרות קודש (עם פיענוח)



קוראי ההלל בקרבן פסח

סקירת התכתבות הרבי עם הרב זוין

קוראין את ההלל – הלויים

בסדר קרבן פסח הנדפס בתחילת הגדה של פסח לאדמו"ר הזקן מתואר באריכות כל סדר שחיטת והקרבת הפסח:

"בשלשה כתות הפסח נשחט ואין כת פחותה משלושים אנשים, נכנסה כת ראשונה נתמלאה העזרה נועלין אותה, ובעוד שהם שוחטים ומקריבים את האימורים קוראין את ההלל, גמרו אותו קודם שיקריבו כולם שונים אותו, ואם שנו ישלשו, על כל קריאה תוקעים ג תקיעות תקיעה תרועה תקיעה, גמרו להקריב פותחים העזרה, יצאה כת ראשונה נכנסה כת שניה נועלין דלתות העזרה, גמרו, פותחים, יצאה כת שניה נכנסה כת שלישית ומעשה כולם שוים" ע"כ ציטוט מדיוק מנוסח ההגדה לרבינו הזקן.

בהגדתו דן הרבי בכמה וכמה פרטים בנוסח וסדר קרבן פסח, ובתוך הדברים נעמד על המילים "קוראין את ההלל" ומפרש בפשטות "הלויים", והיינו שהלויים הם אלו שקראו את ההלל בבית המקדש בשעת שחיטת קרבן פסח, ובתור מקור לדבריו מציין הרבי בסוגריים לתוספתא סוף פרק ד.

הגאון החסיד רבי שלמה יוסף זוין שקיבל ככל ציבור שוחרי התורה בהתלהבות עצומה את ההגדה של הרבי (ואף ערך על ההגדה סקירה מיוחדת שנדפסה לבסוף בספרו "ספרים וסופרים") עבר על ההגדה בעיון רב, וכדרכה של תורה שיגר אל הרבי מכתב ובו הוא כותב (מכתביו של הרב זוין בעצמו לא הגיע לידו, אך מסגנון תשובותיו של הרבי אליו, ניתן להבין את סגנון השאלות והטון שבו נכתבו הדברים) שככל הנראה חל אי דיוק בדבריו של הרבי "כביכול", לדבריו הרבי כתב כדבר פשוט מידי שהלויים קראו את ההלל, בעוד שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים ידועה, שבראש החולקים ניצב רש"י וסובר שג' הכתות הם אלו שקראו את ההלל. והרי ג' כתות אלו היו ישראלים ולא לויים, וכיצד מתעלם הרבי מדעה כה מפורסמת כדעת רש"י!?

לא תתכן הבנה כזו ברש"י

להבנת קושייתו של הרב זוין על בוריה נצטרך לעמוד מקרוב יותר על מקורות הדברים ושורשי הסוגיא:

המקור הראשון בו אנו מוצאים בתלמוד את סדר קרבן הפסח מופיע במשנה במסכת פסחים (סד, א.): "הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל, נכנסה כת ראשונה נתמלאה העזרה נעלו דלתות העזרה, תקעו והריעו ותקעו... (המשנה ממשיכה בפירוט סדר הולכת הדם) יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שנייה, יצתה שנייה ונכנסה שלישית, כמעשה הראשונה כך מעשה השנייה והשלישית, קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אעפ"י שלא שלשו מימיהם, רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלשית לא הגיע לאהבתי כי ישמע ה מפני שעמה מועטין".

רש"י הידוע בפירושו המפרש פשוטה של גמרא נעמד על המילים "קראו את ההלל" ומפרש "אכל כיתות קאי" [= על כל הכיתות מדובר].

טענתו של הרב זוין היתה, שהרי רש"י מפורש הוא שהכתות בעצמן הם אלו שקוראים את ההלל (והכתות הרי היו ישראלים כנ"ל), ואם ראייה זו אינה מספיקה, טען הרב זוין, הלא גם תוספות מבין כך בדעת רש"י שהישראלים הם אלו שקוראים את ההלל, דהרי התוספות במסכת סוכה (נד, א. בד"ה "שייר") כתבו כך: "ומה שפירש בקונטרס (רש"י) שהכת קוראה את הלל לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים, וכן איתא בתוספתא פסחים הלויים היו עומדים על דוכן ואומרים את ההלל בשיר". הרי שגם תוספות סוברים שדעת רש"י היא שהישראלים הם אלו שקראו את ההלל, ואם-כן הכיצד כתב הרבי בפשטות שהלויים קוראים את ההלל מבלי להזכיר אפילו ברמז את דעת רש"י החולקת?!

הרבי בתשובה קצרה (נדפסה באגרות קודש ח"ב, אגרת רצה) משיב בתשובה חדה וחדשנית: אין כזו שיטה בראשונים הסוברת שהישראלים קראו את ההלל, ואף רש"י שנראה מפשטות דבריו לכאורה שהישראלים הן אלו שקראו את ההלל (כמו שהבין בדעתו הרב זוין) – לא התכוון לכך.

הרבי מנמק את דעתו וכותב, שאם כדבריו של הרב זוין בדעת רש"י, הרי נעמדות להם ג' קושיות חזקות (שלכל בקיא ורגיל בתורתו של הרבי, מוכר סגנון שאלות אלו מדרכו המיוחדת של הרבי בלימוד פירוש רש"י על התורה):

א. אם רש"י בפירושו למשנה מתכוון לפרש מי קרא את ההלל, ועל זה מפרש שג' הכתות היו קוראים אותו; מדוע על דברי המשנה "תקעו והריעו ותקעו" אין רש"י מפרש מי היו התוקעין בשעת שחיטת הפסח?

ב. אם כוונתו של רש"י לפרש שהכתות קוראות את ההלל; מדוע רש"י, הידוע כמקצר במילותיו, כותב "אכל כיתות קאי", והלא היה יכול לכתוב בקצרה "אכתות קאי"?

ג. והוא העיקר: מהיכן לקח רש"י את הכח לחלוק על תוספתא מפורשת שכותבת שהלויים הם אלו שקראו את ההלל ולא אנשי הכתות?³

אכן, ממשיך הרבי ומבהיר, מוצאים אנו לעיתים חידושים תמוהים של רבותינו הראשונים, ובמצבים כגון אלו חל עלינו הלומדים חיוב להשתדל לתרץ ככל שניתן את דברי הראשונים. אבל "במה דברים אמורים כשברור שזה דעת הראשון, משא"כ כשספק בדבר, ואדרבה".

זאת אומרת, כאשר פירושו של הרב זוין בדברי רש"י מעמיד את רש"י נגד דברי התוספתא המפורשים, אין כל הכרח לקבל פירוש זה, ואדרבה עדיף ככל שניתן ליישב את דברי רש"י עם דברי התוספתא.

שלילת פירוש המנחת חינוך

והנה, אם היינו רוצים להביא הסבר מדוע פירש רש"י בשונה מדברי התוספתא, ניתן היה להיתלות בחידושו של המנחת חינוך בענין קריאת ההלל.

דהנה, במנחת חינוך מצווה שצ"ד, הקשה מדוע לגבי ההלל שנאמר בשעת הבאת הביכורים לבית המקדש, מקשה הגמרא כיצד אומרים הלל והלא "אין אומרים שירה אלא על היין", ואילו לגבי קרבן פסח לא הקשתה הגמ' שאלה זו, אעפ"י שגם בקרבן פסח אין יין.

וחדש המנחת חינוך, שאילולי דברי התוספתא היה ניתן לומר שאכן הישראלים הם אלו שקראו את ההלל בקרבן הפסח, וכיון שאין שירה זו נקראת עבודה, על כן אין שירה זו טעונה יין.

אם כן, היה מקום אולי לומר שרש"י פירש אכן כך כדי שלא תוקשה קושיית המנחת חינוך. על כך העיר הרבי: "אף את"ל, שכיון דאין כאן יין אף ישראל מותר בשירה זו, ועל דרך מה שכתוב במנחת חינוך שם, עדיין צריך עיון מה הכריחו לרש"י לחלוק על התוספתא ומניין המקור לזה". היינו, סבר הרבי, שעדיין אין זה הכרח שרש"י יחלוק על תוספתא מפורשת כשאין לכך שום מקור אחר.

3. שמעיינים במפרשי הגמ' מוצאים אנו שאכן גם הם לא קיבלו כזו קלות את ההנחה שרש"י יחלוק על תוספתא מפורשת, ולכן למדו המפרשים את דברי רש"י באופן שונה. לדוגמא בעל ה"ערוך לנר" מסביר שגם הלויים, ואפשר שגם הכוהנים, היו נחלקים לג' כיתות. וזהו שכתב רש"י שהכת קוראת את ההלל, שפירוש הדבר הוא שהלויים שבאותה הכת הם אלו שקראו את ההלל. או כמו שתירץ ה"תוס' חדשים" (על משניות פסחים) דודאי שהלויים הם אלו שקראו את ההלל, אך מכיון שבהלל יש ענין שהשומעים יענו בקול רם ראשי פרקים, על כן, מכיון שאנשי הכתות ענו את ראשי הפרקים, לכן כתב רש"י שהכיתות קראו את ההלל.

כוונה אחרת בדברי רש"י

למסקנת הדברים, מחדש הרבי, כי רש"י בדבריו "אכל כיתות", לא התכוון כלל וכלל לפרש מי היו הקוראים את ההלל בשעת שחיטת הפסח, כי-אם כוונת רש"י היתה אחרת לחלוטין, פשוטה אף יותר.

ובהקדים:

כאשר מעיינים בדברי המשנה במסכת פסחים (שהובאה לעיל) שמים לב לדבר תמוה כביכול. המשנה כותבת את סדר מעשה הקרבן, הולכת הדם וכו', ולאחר מכן מסיימת: "כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית", ורק לאחר מכן ממשיכה: "קראו את ההלל...".

בקריאת המשנה בהשקפה ראשונה ניצבת תמיהה: הרי קריאת ההלל היתה כבר בשעת הקרבת הקרבן של הכת הראשונה, ואם-כן מדוע המשנה מסיימת תחילה "כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית", ורק אח"כ מספרת על קריאת ההלל?

מכח קושיא זו היה ניתן לכאורה להבין כפשטות דברי המשנה שרק הכת השניה והשלישית קראו את ההלל⁴. על זה בא רש"י ומחדש "קראו את ההלל" – "אכל כיתות קאי", כלומר לא רק בשעת עבודת הכת השניה והשלישית קראו את ההלל אלא בשעת עבודת כל הכתות קראו את ההלל. אך אין כוונת רש"י כלל וכלל לפרש מי היו הקוראים את ההלל, אלא וודאי שמסכים הוא עם דברי התוספתא שהלויים הם אלו שקראו את ההלל⁵.

דברים אלו הרבי עוקף את כל מה שהשתרש בחוגי הלומדים: מה שהיה פשוט לתוספות יו"ט (בפירושו למשניות סוכה פרק ה') ולגאון הרוגצ'ובי (בספרו מכתבי תורה מכתב ב' בתחילתו) – אשר זוהי שיטת רש"י – לדברי הרבי אין רש"י מתכוון לכך כלל!

גם אם יבוא השואל וישאל, מבהיר הרבי, כי מדברי התוס' (הנזכר לעיל בתחילת הדברים) נראה שהבנתם ברש"י היתה שהישראלים הם שקוראים את ההלל; מחדש הרבי: גם התוס' בדבריהם

4. הבנה זו בדברי המשנה יכולה לקבל סימוכין לאור מה שאנו מוצאים שבחלוקת המשניות במקורם הרי במילים "כמעשהו בראשונה וכו'" מתחילה משנה חדשה (דלא כבמשניות שמודפסות בתוך הגמרות ששם מחברים כמה משניות ביחד) ואם-כן מתיישב גם בפשטות דברי המשנה לומר שהמילים "קראו את ההלל" מתייחסים רק לכת השניה והשלישית.

5. על פי יסוד זה אולי אפשר ליישב גם את דברי רבינו עובדיה מברטנורא שעל המילים "קראו את ההלל" כתב "כל השלוש כתות" ואם כדברי הרב זוין היה הוא צריך לכתוב כל הכתות, ומה חשוב כל כך להדגיש כל ה"שלוש" כתות אך עפ"י ביאורו של הרבי ענין זה מתיישב בפשטות שהרי כנראה שבא לומר שלא רק השניה והשלישית אלא גם הראשונה.

מתכוונים להסביר את דעת רש"י, ולא לחלוק עליו, והיינו שגם דעת רש"י היא שהלויים הם שקראו את ההלל. וזוהי כוונת התוס' בלשונו: "ומה שפירש בקונטרס שהכת קוראה את ההלל לא היתה הכת קוראה אלא הלויים היו קוראים", היינו, שבא לבאר שרש"י לא התכוון לכך שהכת קוראה את ההלל, אלא הלויים. ומה שרש"י בא לבאר הוא רק שההלל היה נקרא בזמן עבודת כל הג' כתות.

על סמך ראיות שאינן מוחלטות לא ניתן לחדש 'דעה מוזרה'

הרב זוין שקיבל את תשובת הרבי אליו התפעל מההברקה של הרבי בדיוק לשונו של רש"י במסכת פסחים, אך עדיין דבק בעמדתו. לדבריו, אמנם ברש"י בפסחים אפשר לדייק כך אבל הרי ברש"י במסכת סוכה (נד, ב) לא ניתן לפרש כך, שהרי כך כתב שם רש"י (בד"ה "ערב הפסח"): "שיש בשחיטת הפסח כ"ז תקיעות, שהפסח נשחט בג' כתות כת אחר כת . . . וכל כת קוראה את ההלל ג' פעמים..." הרי לנו מפורשת בדברי רש"י שהכתות הם אלו שקראו את ההלל היפך דברי התוספתא. והכיצד לומד הרבי אחרת בדבריו?

ולא עוד אלא, ממשיך הרב זוין וטוען, שיש לדברי רש"י זה מקור כמעט מפורש בתלמוד בבלי במסכת פסחים (צה, ב): הגמרא שם מבררת מדוע קרבן פסח טעון 'הלל' בעשייתו ומסבירה הגמ' את הטעם: "אפשר ישראל שוחטים את פסחיהם ונוטלים את לולביהן ואין אומרים הלל?" אם-כן טוען הרב זוין כמו שבולבב הישראליים היו אומרים את ההלל, כך בשחיטת הפסח, שנכתב בסמוך ללולב, ישראל הם אלו שקוראים את ההלל. הרי לנו מקור כמעט מפורש בגמרא שהישראליים הם היו הקוראים.

במכתב תשובה שני (אגרות קודש שם, אגרת שח) ששיגר הרבי בחזרה אל הרב זוין, מדגיש הרבי שוב:

"הנני להדגיש עוד הפעם במה שכבר כתבתי במכתבי הקודם, אולי בלי ההדגשה הנחוצה, והוא: בענין זה מצאנו מפורש בתוספתא על אתר, וכן הוא בתוס' ורמב"ם, שהלויים הם האומרים את ההלל. והנה רוצים לחדש פלוגתא ודעה דרש"י חולק על כל הנ"ל וסבירא ליה דכל ישראל אמרו את ההלל, ועל זה כתבתי דהיסוד לומר דרש"י פליג מצאתי לעת עתה רק לשון רש"י בפסחים וסוכה ולשון התוס' בסוכה, והיסוד אינו מכריח ומספיק כלל וכלל לחדש מחלוקת ודעה מוזרה. ולא עוד אלא שבלשון רש"י ניחא יותר לומר שאין זה כוונת רש"י וכמו שכתבתי כבר." (ע"כ לשונו של הרבי, ההדגשות במקור).

כלומר על סמך ראיות לא חזקות לא ניתן לומר שרש"י חולק על דעת התוספתא, ובמיוחד שברש"י עצמו אפשר ללמוד באופן אחר.

ולגוף ראיותיו של הרב זוין, משיב הרבי:

על הראיה מרש"י במסכת סוכה יש לומר בפשטות שאם כדבריו של הרב זוין שאכן במסכת סוכה כותב רש"י מפורשות שכל ישראל קראו את ההלל, הרי נעמדת לה תמיהה, מקור הסוגיא של סדר קרבן הפסח הוא במסכת פסחים משאם-כן במסכת סוכה מובא ענין זה רק בדרך אגב (רק לגבי מספר התקיעות שתקעו בעת שחיתת הפסח, ולצורך זה נחוץ לדעת רק שג' כיתות אמרו את ההלל ג' פעמים) ואם-כן כותב לו הרבי "והגע בעצמך" אם גם אתה מסכים (כנ"ל) שמרש"י בפסחים אין כל ראייה שישראל קראו את ההלל, הרי תמוה ביותר לומר שבמסכת סוכה ששם הובאה כל הסוגיא רק בדרך אגב יחדש רש"י חידוש כזה גדול נגד התוספתא וכו', חידוש זה היה צריך רש"י לחדשו במסכת פסחים.

אלא כנראה שגם במסכת סוכה אין מתכוון רש"י בדבריו לומר שכל ישראל קראו את ההלל, אלא רק לומר שבזמן שחיתת הפסח ע"י כל הכתות קראו את ההלל (כנ"ל בדעת רש"י בפסחים) ממשיך הרבי: "ואף אם תרצה לומר שזהו תירוץ בדוחק, הנה דוחק הרבה יותר לומר שרש"י ברמז (ובפירושו שלא במקומו, בסוכה, כפי דברי כבוד תורתו) חולק על דעת התוספתא המפורשת על אתר, ובלי הוראת מקור".

ועל ראייתו השניה של הרב זוין מגמרא מפורשת במסכת פסחים עונה לו הרבי בפשטות⁶, שעל כרחנו אנו חייבים לתרץ גמרא זו לפי שיטת תוס' והרמב"ם שלומדים מפורש שהלויים קראו את ההלל, ואם-כן כמו שנתרץ את השאלה לתוס' והרמב"ם, כמו כן נתרצה לדעת רש"י.

ובגוף דברי הגמ', מתרץ הרבי, אין שום ראייה לדברי הרב זוין: "דיש לומר דלצדדין קתני!" כלומר יש לחלק בין לולב לקרבן פסח. אכן בלולב הישראלים אומרים את ההלל, אך בשחיתת הפסח הלויים קוראים את ההלל, וחילוק זה מתאים גם להבדל המהותי שבין ב' המצוות: בנטילת לולב כל יהודי יהיה אשר יהיה, מחויב בנטילת לולב. וע"כ גם בהלל שמגיע ביחד עם הלולב יש לומר שכל יהודי מחויב באמירתו. משאם-כן במצוות שחיתת הפסח אין כל ישראל שוחטים הפסח אלא אחד שוחט בשביל כולם (בתורת שליחות כמ"ש במסכת קידושין מ"א,ב) ולכן גם בהלל שמגיע ביחד עם הפסח נעשה ע"י שלוחי בני ישראל והם הלויים הנקראים בכתוב "נתונים נתונים מבני".

6. עוד רצה הרב זוין להוכיח מגמרא זו שההלל אינו חלק מעבודת הקרבן אלא דין מיוחד ולכן ישראל צריכים לקרותו ולא הלויים, (וכן כתב הרב זוין בספרו "המועדים בהלכה עמ' רס"ט ז"ל: "הרי שזהו דין במצוות הפסח כנטילת לולב ולא בעבודת הקרבן) ועל כך עונה לו הרבי במילים קצרות שבכל זאת מכיון שההלל שייך לקרבן "הרי שייך פה דין לוי".

סייעתא לשיטת הרבי

כאשר עוסקים אנו בנושא זה של קריאת הלויים את ההלל בקרבן פסח, אי אפשר להתאפק מבלי להזכיר את דברי רש"י במסכת ערכין. שאמנם הרבי לא מזכירו במכתב בתור ראיה לשיטתו אך עפ"י היסוד שמציב הרבי במכתבים הנ"ל שיטת רש"י ברורה להפליא.

המשנה במסכת ערכין (י, א.) אומרת: "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני וכו'.." וברש"י שם (בד"ה "ולא היה מחלק") כותב: "והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים". הרי לנו שרש"י בעצמו כותב שהלויים הם אלו שקראו את ההלל!

נכון, האחרונים הסוברים בדעת רש"י שהכתות קראו את ההלל מתפלפלים רבות בסתירת דברי רש"י. ידועה לנו גם דעתו של ר' ועלוועלע בריסקער שכדי ליישב את דברי רש"י משתמש פה בסגנון הידוע של ה"צווי דינים"⁷. אך כאמור לדעת הרבי אין צורך בכל פילפולים אלו מכיון שגם רש"י בפסחים וסוכה לא התכוון לומר שהלויים הם אלו שקראו את ההלל כאמור לעיל.

ואולי יש למצוא רמז לכך גם בדברי רבינו עצמו: בשנת תשל"ו שנים רבות לאחר ההתכתבות בין הרבי לרב זוין, יצא ליקוט נפלא מהרבי (נדפס בליקוטי שיחות, חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת בא, עמוד 111) הדין בדברי הרמב"ם אודות מצוות קרבן הפסח, ובהערה מס' 64 מביא הרבי את חידושו האמור בדעת רש"י, ובכוכבית השולחת את הקורא לסוף העמוד כותב הרבי: "וראה שקלא וטריא בזה בספרי האחרונים - במכתבי תורה (מכתב ב-ה), בהמובא בצפנת פענח עה"ת פרשתינו . . . תורה שלמה מילואים לחלק י"ב סימן י"ב ובכ"מ, ועל פי המבואר בהמכתבים שנסמנו בפנים ההערה, אין צריך לכל הנ"ל".

המדובר הוא על פלפולים שנידונים בספרי גדולי האחרונים המיוסדים על ההבנה ברש"י שהישראלים הם אלו שקראו את ההלל, ולכן מתמודדים האחרונים הנ"ל עם כמה וכמה שאלות

7. בחידושי הגרי"ז הלוי על הרמב"ם, הל' קרבן פסח, כתב ליישב דב' דינים יש בהלל דשחיטת הפסח: א. הדין ד"ותקעתם בחצצרות על זבחי שלמים", ובה נכלל גם שחיטת הפסח, ולכן שייך בזה דין שיר שמושר ע"י הלויים כמו כל הקרבנות שמושרים ע"י הלויים. ב. דין הלל מיוחד הקשור לקרבן הפסח בעצמו שטעון הלל בעשייתו, וכדברי הגמ' "אפשר ישראל שוחטים פסחיהם...ולא אומרים שירה", והלל זה – סובר רש"י שאינו כמו דין ההלל הראשון, אלא דינו כמו ההלל של שעת אכילה ואותו גם הכיתות יכולים לומר. ועפ"י זה נמצא שגם הכתות קראו את ההלל וגם הלויים קראו את ההלל. ואם נרצה אפשר אולי למצוא איזכור לחידוש זה במכתב השני של הרבי לרב זוין בו כותב לו הרבי "שו"ת צפנת פענח וספר חוקת הפסח אין תחת ידי", כנראה שהרב זוין ציין במכתבו הנ"ל את ספר "חוקת הפסח" (להר"י גרשוני) ששם מובא חידושו הנ"ל של ר' ועלוועלע בריסקער, ועל כך כותב לו הרבי שהספר אינו תחת ידי. אך להעיר שבספר תורה שלמה (להרמ"מ כשר) שמובא בהערת הרבי בלקו"ש חט"ז הנוצר בגוף הכתבה מובא חידושו הנ"ל של ר' ועלוועלע ולאחר שמאריך בסוגיא זו ממכה צדדים דוחה את החידוש הנ"ל עיי"ש באריכות.

וביניהם השאלה: הכיצד רש"י סותר את עצמו וכותב במסכת ערכין שהלויים קראו את ההלל?!
ושמא על כך כותב הרבי שעפ"י הבנתו ברש"י אין צורך בכל הפלפולים הנ"ל⁸.

סייעתא מתוס' הרא"ש

ואם כל זה לא מספיק, נראה להביא סייעתא מדברי הרא"ש בתוספותיו למסכת סוכה, שם, בהתייחסו לסוגיא זו, מביא אף הוא את דברי התוס' הנזכרים בשינוי לשון קל, אך עקרוני מאוד, שממנו אפשר ללמוד עד כמה צדקו דברי רבינו. וזה לשונו: "ומה שפירש רש"י שהכת קוראה את ההלל, לא שהיו הם קוראים בעצמם, אלא הלויים היו קוראים"

לכאורה נראה שאין כאן חידוש מיוחד על התוס' שלפנינו, אך לא. אם אנו משווים בין דברי התוס' לתוספות הרא"ש רואים שבדברי האחרון נתווספה האות שי"ן ובמקום לכתוב "לא היו הם" כותב "לא שהיו הם" שמכאן אנו למדים שהתוס' לא בא לחלוק על רש"י אלא בא בתור המשך ישיר ובתור פירוש לדברי רש"י בעצמם, והיינו שמפרש שגם רש"י התכוון לומר שהלויים קראו את ההלל, כדבריו המפורשים של הרבי.

8. אך עדיין צריך עיון מדוע לא הזכיר הרבי את דברי רש"י אלו במכתביו הנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



הערות

זפילפולים

חידושים זפילפולים בליקוטי מנהגים

וטעמים על הגרש"פ



אחיזת המצה באמירת "מצה זו"

הרב משה שי' אורנשטיין
ראש הישיבה

א

בפיסקה "נוטל הפרוסה בידו כו' נוטל המרור בידו", מציין הרבי לגמ' בפסחים (קטז,ב) ששם הלשון הוא להגביה, ואילו בס' רש"י ובמח"ו כתבו "מניח ידו עליהם". ו"מנהג בית הרב לאחוז המצות, השני' והשלישית (ע"י המפה שעליהם) ולהניח ידיו על המרור והכורך עד על שום השני'.

הנה יש לעיין איזו היא המצה "השלישית". האם היא המצה העליונה, או שמא היא המצה התחתונה, שכן תיבת "שלישית" ניתן לפרש הן על המצה התחתונה (ואז העליונה היא הראשונה), והן גם להיפך, שהשלישית היא המצה העליונה (ואז התחתונה היא הראשונה).

והנה כבר כתבתי בזה בספר "קובץ היובל" (ע' 28 ואילך), ואבוא כאן גם בסברא חדשה.

ב

הכלל הוא "זיל בתר טעמא". והנה בהמשך ההגדה ע' לד, בפיסקה "ויאחזם בידו ויברך", מציין הרבי לטעם שכתב בזה בשו"ע אדמו"ר הזקן (סי' תעה ס"ב), כי כל דבר שמברך עליו לאכלו, צריך לאחוזו בימינו כשהוא מברך (שו"ע סי' רו ס"ד), וכאן י"א דברכת המוציא היא על השלמה וברכת על אכילת מצה על הפרוסה (רש"י, רשב"ם, ר"י ורא"ש בפסחים שם, וכן עיקר), וי"א להיפך (סמ"ג. ראבן. תוס' ושאר גאונים כמ"ש בהגמ"י סוף הל' חו"מ), ולצאת ידי שניהם אוחז שתיהם בידו.

אם כן י"ל שהוא הדין גם בענייננו, שהמצות שאוחזים ביד כשאומרים "מצה זו שאנו אוכלים", צריכות להיות אותן המצות שהוא יוצא עמן ידי חובה בברכת "על אכילת מצה", והרי אלו הן המצה העליונה והמצה האמצעית (שכאמור, יש אומרים שברכת "על אכילת מצה" היא על העליונה, וי"א שהיא על האמצעית), שכן המצה התחתונה איננה נוגעת כלל לחיוב של אכילת המצה, שהרי היא נועדה עבור הכורך, שאינו אלא כדי לצאת ידי חובת המרור שתקנוהו חכמים זכר למקדש (שו"ע אדמוה"ז סי' תעה סט"ז-ח"י), ולדעת הלל (פסחים קטו, א) אינו יוצא י"ח מצה, שהוא מה"ת, אלא אם אוכלה בפני עצמה.

אם כן אין המצה התחתונה המיועדת לכורך קשורה כלל ל"מצה זו שאנו אוכלים". ולפי"ו וודאי י"ל שכוונת הרבי ב"והשלישית", היא למצה העליונה, שאותה יש לאחוז, משום שכאמור, יש דיעה שעליה מברכים את ברכת "על אכילת מצה".

ג

והנה לכאורה יש להביא לכך סיוע מלשון הרבי בהגדה קודם לכן. דהנה בסידור כותב אדמוה"ו "יסדר על שולחנו קערה בג' מצות מונחים זה על זה. הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן..", ומציין שם הרבי (ע' ו', פיסקה "יסדר כו' הישראל ועליו כו'") לשיחת הרבי הרי"צ: "אצלנו הסדר ישראל לוי כהן, יל"ך.. ולא כל"י (כהן לוי ישראל)..".

נמצא שהמצה השלישית בסדר יל"ך (כפי שהוא "אצלנו"), היא המצה של הכהן, והיא וודאי המצה העליונה, כמוזכר לעיל בלשון הסידור: "הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן", והמצה התחתונה הראשונה בסדר יל"ך היא של הישראל.

[כן יש לדייק קצת בתיבת "שלישית" עצמה, שכן המצה הראשונה שמניחים היא בהכרח המצה הראשונה שהביאו, ולאחר שמביאים את הראשונה, מביאים את השנייה ומניחים על הראשונה, ולאחר מכן מביאים את המצה השלישית, ומניחים אותה למעלה, מעל השתיים הראשונות].

ד

אלא שלכאורה קשה ביותר לומר כן.

דהנה בהמשך ההגדה, כאשר מגיעים לברכת "על אכילת מצה", כותב אדמו"ר הזקן בסי': "ולא יבצע מהן אלא יניח המצה השלישית להשמט מידו..", הרי כאן אין כל ספק שכוונתו ב"מצה השלישית" היא למצה התחתונה ("יניח.. להשמט מידו"), וכפי שממשיך לכתוב תכף לאחמ"כ: "ויברך על הפרוסה עם העליונה", וכפי שמבאר שם הרבי (ע' לד, פיסקה "ויאחזם בידו ויברך"), ששייכות ברכה זו היא לשתי המצות העליונות.

אם כן ברור לכאורה ש"השלישית" היינו וודאי המצה התחתונה.

היה אולי ניתן ליישב בדוחק, שבאמת תיבת "שלישית" מכוונת דרך כלל למצה העליונה, אלא שכאן היה אדמו"ר הזקן "מוכרח" להתבטא בלשון "שלישית", כאשר כוונתו היא למצה התחתונה, ובהקדים קושיא נוספת בלשון אדמוה"ו:

מפורסמת היא לשונו הזהב של אדמוה"ו וכמה דייק וכו'. ולכאורה תמוהים מאד שינויי הלשונות שלו שם בסידור, ובאותו משפט עצמו:

"יניח המצה השלישית להשמט מידו ויברך על הפרוסה עם העליונה..". ברישא של המשפט נקט לשון מספרית ("שלישית") ובסיפא של אותו משפט נקט לשון תואר ("עליונה"), ולכאן היה לו לכתוב "יניח המצה התחתונה.. ויברך עם העליונה", או "יניח המצה השלישית.. עם הראשונה".

ואולי אפשר לומר שאדמוה"ז היה "מוכרח" לנקוט לשון "שלישית", משום שלשון "ראשונה" לא מתאים (כ"כ) לכתוב, משום שלפועל היא עתה המצה האחרונה הנשארת לבד, וגם לשון "תחתונה" לא רצה לנקוט, משום שלא חפץ להשתמש בלשון "תחתון" לגבי מצה, שכן בתיבת "תחתון" יש (גם) משמעות שלילית, ולכן "נאליץ" לנקוט לשון "שלישית", ואז כבר היה עליו להמשיך "ויברך.. עם העליונה" (ולא כתב "עם הראשונה", כדי שידעו מי היא השלישית).

ה

אבל יישוב זה הוא כאמור, דוחק. ואולי י"ל באופן אחר:

דבאמת כוונת הרבי ב"שלישית", וודאי מתאימה ללשון אדמוה"ז, כלומר למצה התחתונה, ואל יקשה בעיניך, מה עניין מצה התחתונה לאמירת "מצה זו", כי תשובה חזקה בדבר.

דהנה בטעם אמירת "מצה זו שאנו אוכלים", מבואר בהגדה עצמה שזהו כדי לחוש לדעת רבן גמליאל (פסחים פ"י מ"ה), הסבור ש"כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור", ו"כל שלא אמר", הכוונה היא, כדפירש הרשב"ם (הובא בהגדה פיסקה "כל שלא אמר"), "שלא פירש טעמן". והכוונה בדעתו "שלא יצא יד"ח", היינו שלא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים.

ומאחר דאמירת "פסח.. על שום מה", "מצה.. על שום מה", ו"מרור.. על שום מה", הוא כדי לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים, לכן גם זהו תוכן אמירת הדברים כמפורש במשנה (שם): "פסח.. שפסח על בתי אבותינו במצרים", "מצה.. על שם שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ", "מרור.. על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים..". (ולאח"ז ממשיך: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים").

ו

ועפ"ז יובן טעם אחיזת המצה התחתונה ("שלישית") דווקא, בעת אמירת "מצה זו שאנו אוכלים", כי מאחר שכל עניין אמירה והגדה זו, הוא כדי לקיים את מצוות סיפור יציאת מצרים, לכן המצה התחתונה (של הכורך) היא המתאימה ביותר, כי דווקא במצה זו 'מקופל' כל סיפור יציאת מצרים, שכן במצה זו דווקא, יש גם את המצה ("על שום שלא הספיק.. כי גרשו ממצרים"), וגם את המרור ("על שום שמררו"), ובזמן שביית המקדש היה קיים, הכורך כולל גם את הפסח ("על שום שפסח").

אם כן נמצא שכאשר באים לספר ביציאת מצרים, המצה התחתונה היא השייכת לזה ביותר, ולכן יש לאחוז דווקא בה.

[והנה בכונת דברי ר"ג "לא יצא יד"ח", נחלקו הראשונים אם הכוונה שלא ייד"ח סיפור יצ"מ, כנ"ל, כמשמעות ד' הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ה), ועוד, או שהכוונה היא שלא יצאו יד"ח מצוות אכילת פסח מצה ומרור (ראה רמב"ן במלחמות ה' ברכות ב,ב), ולדבריהם אכן י"ל שבאמירת נוסח זה ("מצה זו"), יש לאחוז (עם הפרוסה) את המצה העליונה, דלדיעה אחת, עם מצה זו יוצאים יד"ח אכילת מצה.

אך, כנ"ל, ממשמעות ד' הרבי בהגדה, נראה דנקט כהדיעה שכל שלא אמר.. לא יצא יד"ח סיפור יצ"מ. ואין כאן מקום עוד להאריך בזה].

ובנוגע לאחיזת המצה הפרוסה, האמצעית, יש לומר בפשטות, דמאחר שבאמירת דברים אלו יוצאים יד"ח ההגדה, והרי ההגדה צריכה להיאמר על המצה הפרוסה שהיא לחם עוני (שלכן גם מקדימים לפרוס את המצה קודם ההגדה, "יחץ" קודם ל"מגיד", כמובא בהגדה (פיסקה "יחץ ויקח") בשם הר"ן), לכן גם עתה, בעת אמירת "מצה זו", יש לאחוז בה (ולכן יש גם לומר שאדמוה"ז התייחס בסידורו לפרוסה דווקא ("נוטל הפרוסה"), כי הוא דין).

משא"כ במצה העליונה אין כל צורך לאחוז, משום שאין כוונת אמירה זו למצות אכילת מצה, כי אם למצות סיפור יציאת מצרים, ובפרט לפי מה דאדמוה"ז מבאר בשו"ע (סי תעה ס"ה), דהדיעה שברכת "על אכילת מצה" היא על הפרוסה (ולא על המצה העליונה), היא העיקר.

ובכך נבין את לשונו של הרבי שנקט בלשון "השנייה והשלישית". דלכאורה אם כוונתו למצה העליונה, מדוע לא נקט לישנא מעליא שלא תשמע לשתי פנים: "האמצעית והעליונה"?!, אלא ודאי הייתה כוונתו למצה התחתונה, ולכן לא נקט בלשון זו והעדיף את התיבה "השלישית", כי: (א) רצה לנקוט באותו הלשון שבו נוקט אדמוה"ז. (ב) כאמור (בכוונת אדמוה"ז), הרבי לא רצה לנקוט לשון שאינה 'נְקִיָּה' (כ"כ) לגבי המצה (וידוע עד כמה נזהר בזה עד קצה האחרון, ורבו הדוגמאות מספור).

ז

יש להביא עוד סיוע לצד זה (ש"השלישית" הינה התחתונה ולא העליונה):

כאמור, הרבי כותב שיש לאחוז את המצות "ע"י המפה שעליהם". ולכאורה צלה"ב מה ההבדל אם אוחזן באמצעות המפה שמתחתיהן או באמצעות המפה שעליהם?!

אלא שדבר זה מתאים עם הנאמר לפני כן (ע' ו' פסקה "הישראל ועליו הלוי"), ש"נוהגין להפסיק במפה בין מצה למצה", ומצד מנהג זה ייתכן שתהיה מפה רק בין המצה התחתונה לאמצעית ובין האמצעית לעליונה, ואילו מתחת התחתונה אין כל צורך במפה, וכפי שגם משמע

ברור מן המקור אליו מציין הרבי - סי' קול יעקב: "הג' מצות כל אחד מצוה בפני עצמה.. לכן צריך הפסק בין כאו"א", שמטעם זה מספיקות שתי מפות ואין צריך עוד מפה מתחת התחתונה.

ולכן י"ל בפשטות שמשום כך כתב הרבי "ע"י המפה שעליהם", כי מאחר שיש לאחוז את המצה התחתונה, שמתחתיה אין כל מפה, לכן יש לאחוזם "ע"י המפה שעליהם!"

[בהגדה שם (פיסקה "קערה") כתב: "בבית הרב מסדרין המצות על מפה ולא על קערה, מלבד האדמו"ר המסדר המצות על טס של כסף", משמע קצת שהאדמו"ר היה מניח על הקערה - בלי מפה, ולפ"ז יש גם לומר, שלמרות שהמסובים (ב"בית הרב") סידרו את המצות על מפה, מ"מ אחוז את המצות באמצעות המפה "שעליהם", משום שכן נהג האדמו"ר.

וראה הערה בס' המנהגים: "ואולי רק על שולחן האדמו"ר יש לעשות כן, אבל בכל מקום צריכה להיות קערה". אך ב"המלך במסיבו" ח"ב ע' שג כתב שהרבי תיקן היטב את המפות של נייר שיכסו את הטס, אבל בפשטות היה זה לכאורה רק מנהגו של הרבי (אבל לא של הריי"צ - שעפ"י הנהגות ביתו נכתבו מנהגי בית הרב). וראה גם ברשימות (חו' ה ע' 18) בנוגע להנהגת הריי"צ: "המצות מניח בין כפלי אלונטית ע"ד כמו בין דפי ספר ודף בין מצה לחברתה". ולפי כהנת"ל צ"ל שמה ש"אצלנו" הסדר הוא יל"ך, הוא רק בנוגע לסדר ההנחה. ולהעיר גם ממ"ש בזה ב"המלך במסיבו" שם: "והניח.. מצה העליונה הכהן ותחתיה הלוי ואח"כ הישראל". ואין כאן עוד מקום להאריך].

ח

ואוי"ל עוד באופן אחר:

ובהקדים קושיא המתעוררת עוד קודם לכן:

לגבי הלשון שמביא בעל ההגדה: "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק קיים", קיימת שאלה אם נוסח זה הוא חלק מהמשנה (פסחים קטז, ב) או לא, והדבר נעוץ בשאלה אם המשנה נשנתה בזמן הבית או לאחר החורבן, כ"א היא נשנתה בזמן הבית ודאי אי אפשר לומר שהוא חלק מן המשנה (כי הרי אומרים "שהיו אבותינו.."), אך אם נשנתה לאחר החורבן, י"ל שגם זה נשנה במשנה.

בעצם, השאלה היא מי הוא רבן גמליאל (שאמר "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו"), האם הוא רבן גמליאל הזקן, נכדו של הלל (ר"ג ב"ר שמעון ב"ר הלל), שהיה חי בזמן הבית (והוא הרבן גמליאל שבש"ס שתיקן תקנות מפני תיקון העולם), או שהוא הר"ג דיבנה (שעמו היה הסיפור דיהושע עמוד על רגליך וכו'), והוא חי לאחר החורבן (ואח"כ היו עוד כמה וכמה שנקראו בשם זה).

והנה, אם רבן גמליאל דמשנתינו הוא ר"ג הראשון, הרי שנוסח זה אינו חלק מהמשנה, אבל אם הוא ר"ג שלאחריו, י"ל שהוא חלק מהמשנה.

ונחלקו בזה החיד"א (בשמחת הרגל) והרשב"ץ. לחיד"א ס"ל שר"ג כאן הינו נכדו של הלל, ואילו לרשב"ץ ס"ל שר"ג זה הוא הר"ג דיבנה.

ט

וכאן מצינו דבר פלא:

הרבי בהגדה (ע' כט פיסקה "שהיו אבותינו אוכלים"), איננו מביא את ב' הדיעות, כי אם נוקט צד ברור כאחת הדיעות: "כל זה אינו במשנה והוא הוספה ממסדר ההגדה", ואילו התייחסותו למחלוקת שבדבר, היא רק בסוגריים ובזה"ל: "וכבר הקשה בשמחת הרגל על הרשב"ץ שכתב אחרת".

ולכאורה צ"ע מפני מה שינה כאן הרבי (לגמרי, כמדומני) ממנהגו בהגדה ונקט צד, ללא ש"מוכרח" בדבר לביאור ההגדה, או כדי ליישב נוסח, דין או מנהג שכ' אדמוה"ז בסידור וכד'.

ואולי י"ל שבכך מבהיר הרבי מה הקשר בין אמירת "מצה זו" לכורך דהיינו, למצה התחתונה.

כי מאחר שרבן גמליאל שבהגדה הוא נכדו של הלל, כדעת החיד"א, שלכן אי אפשר לומר שהנוסח "שהיו אבותינו", הוא חלק מהמשנה, כי ר"ג זה היה בזמן הבית, א"כ לכאורה פשוט (כל עוד שלא ידוע לנו אחרת), שהלך בשיטת הלל סבו, והרי גם לדעתו אין יוצאים יד"ח אכילת מצה בזמן שביהמ"ק קיים, אא"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלם ביחד.

א"כ וודאי שכאשר ר"ג אמר "מצה זו", הוא אחז במצה התחתונה שבה יוצאים ידי חובה לשיטתו, וכמו שכ' אדמוה"ז בשולחנו (סתע"ג סמ"ה): "כשיגיע למצה זו .. יש להגביה .. (המצה) בה הוא יוצא יד"ח" (אע"פ ששם קאי בפרוסה, כנת"ל), לכן למרות שעתה (בזמן הגלות), אין יוצאים ידי חובת מצה, אא"כ אוכלה בפני עצמה (גם לדעת הלל (שו"ע אדמוה"ז סתע"ה סט"ז)), מ"מ מאחר שכל אמירה זו היא כדי לחוש לדעת רבן גמליאל, לכן י"ל שיש לאחוז את (הפרוסה עם) המצה התחתונה כפי שר"ג נהג.

ואולי מי מהקוראים יודע הנהגת הרבי מה"מ בזה.

אופן אכילת ב' הכזיתים רמוציא ומצה

הרב ישראל שי' אלפנביין
ר"מ בישיבה

א

כותב כ"ק רבנו נשיאנו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים: **ו'יאחזם בידו ויברך ... י"א דברכת המוציא היא על השלמה וברכת על אכילת מצה על הפרוסה ... וי"א להיפך ... ולצאת ידי שניהם אוחזו שתיהם בידו (שו"ע רבנו סתע"ה ס"ה. וראה בפמ"ג מש"ז סק"ב).** וממשיך: **'ואח"כ יבצע כזית מכ"א – כיון שאכילת מצה צ"ל בכזית, וי"א שזוהו ממצה הא' וי"א שזוהו ממצה הב', כנ"ל'. ומוסיף: 'ביחד – דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת. והטעם שלא יהא הפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילת כזית השייך לה שהוא ממצה הא' או ממצה הב' כנ"ל (טושו"ע שם).**

וצריך להבין מדוע בנוגע לאחיות ב' המצות בשתי ידיו מציין לשו"ע רבנו (סימן תע"ה ס"ה), ואילו בנוגע ל'ויאכלם ביחד' ציין ל'טושו"ע שם' ולא לשו"ע אדה"ז? שהרי מעיון ב'לקוטי טעמים ומנהגים' להגדה נראה שבמקומות שבהם אדה"ז אינו מוסיף על דברי שו"ע המחבר, מציין כ"ק רבנו נשיאנו לשו"ע המחבר. ובמקומות שבהם אדה"ז מוסיף ומבאר או מחדש פרטי דינים, מציין כ"ק רבנו נשיאנו לשו"ע אדה"ז. ומכיוון שבנידון דאופן אכילת ב' הכזיתים יש חידוש בדברי אדה"ז, וכדלהלן, דרוש ביאור מדוע אינו מציין לזה בלקוטי טעמים ומנהגים?

וליישב זאת יש להקדים. דהנה, בשו"ע אדה"ז סתע"ה כתב בזה ב' אופנים. דבסעיף ו' כתב: **'ושני כזית אלו צריך לאכלם ביחד, דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, שאם יאכל מתחלה את הכזית של המוציא דהיינו של השלימה ואחר כך יאכל הכזית של אכילת מצה דהיינו של הפרוסה, יהיה מפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה באכילת מצה כזית מהשלימה. וכן להאומר שברכת המוציא היא על הפרוסה, אם יאכל מתחלה הכזית מהפרוסה ואחר כך הכזית מהשלימה הרי הוא מפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילת כזית מהשלימה.**

לפיכך יכניסם לפיו בבת אחת. אבל אין צריך לבולעם בבת אחת, אלא ירסקם בפיו ויבלע בתחלה כזית אחד כולו בבת אחת ואחר כך יבלע כזית השני בבת אחת.'

ואחר כך כתב בסעיף ז': 'ואם אינו יכול לרסק בפיו שני הזיתים ביחד, יאכל בתחלה הכזית של המוציא דהיינו של השלימה לפי סברא הראשונה (שהיא עיקר) ואחר כך הכזית של אכילת מצה, ואין אכילת הכזית של המוציא חשוב הפסק בדיעבד בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה, כיון שהוא לצורך אותו כזית, דהיינו לצורך ברכת המוציא שצריך לברך גם על אותו כזית של הפרוסה'.

ב

והנה, בקובץ 'אהלי שם' שי"ל ע"י מכון 'אהלי שם' בערב חג השבועות תשמ"ט כתב הרה"ח הרב יששכר דוד קלוזנר שי' שלא נראה לומר שכוונת אדה"ז בסעיף ו' היא שימלא פיו תחילה בשני כזיתים, ואחר כך יתחיל לבלוע כזית אחד ואז יבלע הכזית השני – "כי זה דבר (כמעט) בלתי אפשרי" – אלא שכאשר מתחיל לאכול אותם, יכניס לפיו מעט מב' המצות בבת אחת, וימשיך לאכול מב' המצות יחדיו כמות שמצטרפת לכזית, ויבלענה, ואחר כך ימשיך ויאכל מב' המצות יחדיו עוד כמות שמצטרפת לכזית אחד ויבלע גם אותה.

וממשיך הרב הנ"ל וכותב: "ותמכתי יסודותי במ"ש בהגש"פ מכ"ק אד"ש ד"ה 'ביחד' – דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, והטעם שלא יהא הפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילת כזית השייך לה שהוא ממצה הא' או ממצה הב' כנ"ל". ומסיים הרב הנ"ל: "ובאמת לפי הטעם הזה שכתב אדה"ז, אין שום תועלת למלאות את הפה בב' כזיתים בבת אחת, אלא שהכוונה כנ"ל".

ולענ"ד היה נראה לומר, דהפירוש הפשוט בלשון אדה"ז "שיכניסם לפיו בבת אחת" קאי לא רק על הנגיסה הראשונה שמכניס לפיו, אלא על כל הכמות של שני הכזיתים שנכנסת לפיו, שעל זה כתב "שיכניסם לפיו". ובפרט לפי המשך לשון אדה"ז ש"ירסקם בפיו ויבלע תחילה כזית אחד כולו בבת אחת ואחר כך יבלע כזית השני בבת אחת", שמוכרחים לפרש שממלא פיו תחילה בכמות של שני כזיתים משתי המצות, ואז בולע כזית אחד מזה ואחר כך בולע הכזית השני, כי רק כך יובן דיוק הלשון "וירסקם בפיו" והמשך "ויבלע תחילה כזית אחד וכו'".

3. ולהעיר שלאחרונה כתבו כמה מהפוסקים ששיעור כזית (גם לענין אכילת מצה) אינו לפי המשקל, שיוצא קרוב ל-30 גרם, אלא לפי הנפח, שאז יוצא כשליש מזה. ולדעות אלה בוודאי אפשרי למלא פיו בשני כזיתים. אבל גם להדעות שמשערים כזית לפי המשקל, הרי לאחר שטוחן היטב בשיניו את שברי המצות, אפשר שפה מלא יכיל כ-60 גרם של מצה.

ג

ובביאור הטעם בזה שלא די בהכנסת כמות קטנה משתי המצות בתחילה לפיו אלא צריכה להיות הכנסת כל השני כזיתים לפיו, יש לומר דהנה יש שתי מטרות באופן האכילה הנ"ל: א) למנוע הפסק בין ברכת אכילת מצה לאכילת הכזית השייך לה (וכמ"ש החק יעקב כאן ש"אם יאכל אחר כך פרוסת המוציא לבד יהיה הפסק בין ברכת מצה לאכילתה, וכן להיפך"), ב) למנוע מצב של בליעת כזית שאינו הכזית של המצה לפני בליעת הכזית מצה (וכלשון הב"ח כאן "שלא להכניס עצמו בספק מעביר על המצוות", שבפשטות כוונתו לא רק על ההכנסה לפיו אלא גם על הבליעה, דויל בתר טעמא).

ומובן שכדי להשיג המטרה הא' הנ"ל די בכך שיתחיל להכניס לפיו את שני הכזיתים ביחד, אבל כדי להשיג המטרה הב' הנ"ל יש צורך שיבלע תחילה כזית אחד שלם בבת אחת. ולענין דין זה של בליעת כזית מצה בבת אחת יש להעיר מדברי הט"ז ס"ק י"א, לגבי 'אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית', שהביא מתרומת הדשן סימן קל"ט "דמצוה מן המובחר לבלוע ביחד כל הכזית מצה", ורק בדיעבד יצא כשאכל כחצי זית מצה וחזר ואכל כחצי זית, ובלבד שלא ישהה ביניהם יותר מכדי אכילת פרס. ובפרי מגדים אשל אברהם ס"ק ג' כתב בסופו: "ולטעם הב"ח דאין ראוי שיאכל תחלה מהמוציא קודם שיצא ידי מצה, אם כן ראוי לבלוע ב' זיתים ביחד¹⁰, ומכל מקום מי שקשה עליו לבלוע כזית בבת אחת, פשיטא דיוצא כל שאוכל כזית בכדי אכילת פרס".

וכן נראה מלשון המגן אברהם ס"ק ד' (שהוא המקור לדברי אדה"ז בסעיף ו'): 'זה לשון דרכי משה: בתרומת הדשן סימן קל"ט כתוב דצריך לאכול הכזית ביחד ולבלוע. וכן כתב הבית יוסף בשם התוס' עכ"ל. משמע מלשונו דדי כשיבלע כזית אחד בבת אחת. וכן משמע בתרומת הדשן שם, שכתב אהא דאמרינן כורך שלושתן בבת אחת: מקשה המרדכי: האיך מחזיק בית הבליעה כולי האי, הא כזית הוא חצי ביצה? [דהא אמרינן דאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. מתצית השקל]. ויש לומר דכשמגיע לבית הבליעה הוא מרוסק, ולכן מחזיק כולי האי. ע"כ מכאן מוכח דאין לבלוע הזית של מצה מעט מעט, דאם לא כן לא הוי קשה מידי, דשפיר יוכל להכניס כל הג' זיתים ביחד לפיהו ולכוס ביחד ולבלוע מעט מעט? אלא על כרחך מצוה לבלוע ביחד להילל [באכילת כורך], והוא הדין לדין זית אחד של מצה או של מרור. עד כאן לשונו. משמע דסבירא ליה דדי כשבולע זית אחד בבת אחת. ומה שכתוב בשולחן ערוך דיאכלם ביחד דהיינו שיכניסם לפיהו בבת אחת. ומהרי"ל כתב דיכול לאכול מעט מעט ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מאכילת

4. ולהעיר ממה ששמעתי מהגה"ח ר' ישראל לבקובסקי שי', ששמע מאביו הגה"ח ר' נחום ע"ה, כי הרה"ח ר' יצחק מתמיד ע"ה היה מקפיד לבלוע בליל הסדר את שני הכזיתים של מוציא ומצה ביחד ממש, והיה מתכוון כמה ימים לפני כן לבלוע בבת אחת כמות גדולה של כביצה, ובכל שנה מחדש זו היתה אצלו משימה לא קלה לביצוע. ובמקום אחר מסופר כי בימי חול המועד היה מתעניין אצל ידידיו ומכריו איך הצליחו להסתדר עם אכילת שני הכזיתים של מוציא ומצה באופן הכי מהודר.

פרס. אבל בסעיף ו' [גבי אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית] משמע דוקא בדיעבד יצא, אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד. וכן משמע בחולין סוף פרק ז' דצריך לבלוע ביחד [ושם הוא לענין חיוב האוכל אבר מן החי דאינו חייב אלא אם בלע כזית שלם בבת אחת].

ובפרי מגדים שם במשבצות זהב ס"ק ב' (שכ"ק רבנו נשיאנו מציין אליו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים) כתב גם כן: 'המחבר פסק שיאכל מכל אחד כזית מספק, שמא אכילת מצה על השלימה או על הפרוסה, ולכתחילה יתן שניהם בפיו ב' זיתים יחד. לא מיבעיא להרא"ש דשלימה המוציא ופרוסה אכילת מצה, על כן המוציא יאכל תחילה דתדיר ובירך עליה מקודם ולאחר שמילא כרסו איך יאכל כזית מצה, כמ"ש הב"ח? ואפילו להמחבר דמספק עושין כן, יאכל שניהם יחד, דאינו יודע איזה מהם הוא שאוכל בברכת אכילת מצה. וצריך שיאכל ב' זיתים יחד תוך שיעור אכילת פרס. ואם אין יכול לאכול מהר כל כך ב' זיתים תוך שיעור אכילת פרס, מכל מקום יאכל של המוציא תחילה דגם בה יוצא ידי אכילת מצה, עיין ב"ח ופרישה. אבל מדברי הלבוש משמע דמשום הכי אוכל שניהם יחד, דשניהם מצוה אחת הוא, שאין המוציא בלא מצה ואין מצה בלא המוציא יעוין שם'.

וב'משנה ברורה' סימן תע"ה ס"ק ט' כתב: "והסכימו האחרונים דצריך רק להכניס לפיהו את שני הזיתים בבת אחת ולרסקם, אבל אין מחויב לבולעם בבת אחת אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת ואחר כך יבלע השאר". אמנם ב'פסקי תשובות' לרשבצ"א רבינוביץ (סימן תע"ה אות ד') כתב על זה: "אין כוונת המשנה ברורה להכניס לפיו שני כזיתים בבת אחת, שזה דבר שאי אפשר לעשותו, אלא יכניס לפיו לאט לאט ולא יבלע אלא ילעוס ויטחון אותו בפיו עד שיכנסו כל הב' כזיתים לפיו, ואחר כך יבלע בבת אחת כזית אחד ושוב עוד כזית. ויש שכתבו שגם כאופן הנ"ל קשה מאוד לעשות, אלא יש לאכול שני הכזיתים כדרך אכילה, רק יקפיד לאכול במהירות שיהיה תוך שיעור של כדי אכילת פרס".

אבל לדעת אדה"ז לכאורה ברור כנ"ל שלכתחילה ימלא פיו בשני כזיתים, ואז יבלע אחד מהם ואחריו השני.

ד

אמנם לאחר כל הנ"ל יש לעיין בכוונת כ"ק רבנו נשיאנו במ"ש ב'לקוטי טעמים ומנהגים' 'שיכניסם לפיו בבת אחת': האם כוונתו דווקא למ"ש אדה"ז בסעיף ו' באופן של לכתחילה, שירסק בפיו שני כזיתים שלמים, ואז יבלע בתחילה כזית אחד שלם בבת אחת, ואחר כך יבלע כזית שני בבת אחת; או שכוונתו כוללת גם את האפשרות שכתב אדה"ז בסעיף ז' למי ש"אינו יכול", שרק יכניס בתחילה לפיו מעט משני הכזיתים, ואחר כך יאכל בתחילה כזית של המוציא ולאחריו כזית של מצה?

ולכאורה, המורם מכל הנ"ל בהנוגע למעשה בפועל הוא שלכתחילה יש מקום לכל אחד להחמיר ולנהוג כמ"ש אדה"ז בסעיף ו'. ורק מי שאינו יכול לעשות כן ולרסק בפיו שני כזיתים בבת אחת, יעשה כמו שכתב אדה"ז בסעיף ז'.

אמנם ב'אוצר מנהגי חב"ד" לחודש ניסן (עמ' קעו אות קכא) כתב הרה"ח הרב יהושע מונדשיין ע"ה שכ"ק רבנו נשיאנו אכל שני הכזיתים באופן ש"שתי המצות העליונות נותרו מונחות בין אצבעות ידיו... שובר מהן כדי צורכי ואוכלן יחד בשתי ידיו, והיה ניכר שאינו בולע את הזיתים בשלימותם", וכן שמעתי מהרה"ח הרב יוסף יצחק אופן שי', שנכח שמונה פעמים בליל הסדר וראה שכן היה הסדר. וממילא בטל כל הדין דלעיל, כי מי יבוא אחר המלך, ותו לא מידי.

ומעתה יובן מדוע לא ציין כ"ק רבנו נשיאנו בהגדה לדברי אדה"ז בסעיף ו' שיכניס ב' הכזיתים בשלמותם לפיו ואחר כך יבלע כזית אחר כזית, דכיון שכנראה לא נהגו כך בבית הרב, ומסתמא זה היה משום שבמציאות הדבר קשה לביצוע – וממילא סמכו על מ"ש אדה"ז בסעיף ז' שמי שאינו יכול לעשות זאת, יוכל לבלוע כזית אחר כזית, לכן לא ציין כלל לדברי אדה"ז בזה.

ה

אלא דעדיין צ"ע, שהרי לפי מ"ש בסעיף ז' אין צריך גם להתחיל להכניס לפיו מב' הכזיתים ביחד אלא יכול לאכול כזית אחר כזית, ותו לא?

ואולי י"ל, דמה שכתב אדה"ז בסעיף ז' "יאכל בתחילה הכזית של המוציא" אינו שולל ומבטל את מה שכתב בסעיף ו' "יכניסם לפיו בבת אחת" על כל פנים במקצת, שבזה ירוויח עכ"פ המטרה הא' הנ"ל שלא יהיה הפסק בין הברכות לאכילה. ורק שלאחרי זה יאכל תחילה כזית של השלימה כולו, ואחר כך כזית של הפרוסה כולו.

דדוחק לומר שכונתו בסעיף ז' הוא שיכניס אפילו מלכתחילה לפיו רק תחילת הכזית הא', וכמו שממשיך "ואין אכילת הכזית של המוציא חשוב הפסק בדיעבד בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה וכו'" – דמכיוון שיכול בקלות להכניס עכ"פ בתחילה מעט משני הכזיתים, למה לא יעשה כן כדי למנוע הפסק בין ב' הברכות לב' האכילות?

ולכן ברור שלמסקנת הדברים מנהגו למעשה בפועל הוא להתחיל בהכנסת מעט מב' הכזיתים לפיו, ואחר כך ממשיך לאכול ולבלוע הכזית א', ואחר כך אוכל ובלוע הכזית הב'. ובזה גופא הוא באופן שמכניס לפיו בכל פעם מעט מב' הכזיתים, כדי למנוע עד כמה שאפשר הפסק בין כל אחת מב' הברכות לאכילה שלאחריה. ודו"ק

ביאור בזכירת 'יציאת מצרים' לדעת הרמב"ם

הרב נפתלי צבי שי' מינצברג

ר"מ בישיבה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (בפסקא ד"ה כולנו) מביא הרבי כמה שיטות בחילוק שבין מצוות זכירת יציאת מצרים שבכל יום – ביום ובלילה, למצוות זכירת יציאת מצרים בליל פסח. עיקר השיטות הן: א. בכל יום יוצאים י"ח בזכירה בלב ובעיון בעלמא, משא"כ בליל פסח, שאז הזכירה צ"ל בדיבור דוקא. ב. בכל יום יוצאים י"ח בזכירה בעלמא, משא"כ בליל פסח, שאז הזכירה צ"ל בדרך סיפור. ג. בכל יום יוצאים י"ח בזכירה בעלמא, משא"כ בליל פסח, שאז הזכירה צ"ל בדרך תשובה לבן או (כאשר אין לו בן) לאחר. ד. הזכירה דכל יום אינה נמנית במניין המצוות, משא"כ הזכירה דליל פסח. ה. הזכירה דכל יום אינה לימוה"מ לדעת בן זומא, משא"כ הזכירה דליל פסח. ו. בכ"י אם כבר הזכיר פעם אחת אינו מצווה בהזכרה נוספת, משא"כ דליל פסח, שצריך להזכיר כל הלילה (או עד חצות).

בפשטות החילוק ה', הוא דעת הרמב"ם (וכפי שהרבי מציין אליו בתחילת הקטע, בייחס לזכירה שבכ"י), וז"ל (בהלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א): "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן, שנאמר: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר: זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמישה עשר? תלמוד לומר: והגדת לבינך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואע"פ שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך דברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

מלשון הרמב"ם נראה שסובר שבליל פסח צ"ל סיפור ואין יוצאים י"ח בזכירה, ובלשונו: "מצות עשה של תורה לספר", ובהמשך שוב: "חייבים לספר". ויש לעיין מהי כוונת הרמב"ם שמצריך שהזכרת יציאת מצרים תהיה בדרך 'סיפור' דווקא, ובמה היא שונה מ'זכירה' דכל יום. כלומר, מהו החילוק בין סיפור לזכירה.

והנה יש שביארו בשם הגר"ח מבריסק (הובא באוצר ההגדה עמ' פה) שהגדרת ה'סיפור' דליל הפסח שונה מתבטא בג' פרטים.

- א. בזכירה בכל יום אין צריך אלא להזכיר יציאת מצרים, אבל בסיפור בליל פסח המצוה היא לספר דרך שאלה ותשובה.
- ב. בזכירה בכל יום אין צריך להזכיר אלא יציאת מצרים לבדה, אך בסיפור בליל פסח צריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח.
- ג. בליל פסח צריך לספר טעמי המצוות של אותו הלילה כדברי רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח, מצה ומרור. לעומת זאת, במצוות הזכירה שמקיים בכל יום בקריאת שמע, לא קיימים הפרטים האלו, ועי"ש שמדייק את הפרטים הנ"ל מלשון הרמב"ם.

אלא שלכאורה צ"ע, דהרי שלשת ההלכות הללו אינם אלא מדרבנן ולא מה"ת, דמה"ת אין לנו אלא מצוה לספר בנסים שעשה הקב"ה עם אבותינו, וכלשון הרמב"ם "לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים", ומפורש יותר בספר המצוות (מ"ע קנז) שכתב: "כל אחד לפי צחות לשונו". כלומר, דהרמב"ם ס"ל שאין איזשהו גדר מיוחד באופן הסיפור ובסדר הרצאת הדברים.

[אלא שבנוגע לפרט הג' – הזכרת 'פסח, מצה ומרור', אין זה פשוט כ"כ שאינה מצוה מהתורה, שהרי מלשון הרמב"ם (שם) שכתב: "מי שלא אמר שלושה דברים אלו בליל חמישה עשר, לא יצא ידי חובתו; ואלו הן פסח, מצה, ומרורים: פסח, על שם שפסח המקום ברוך הוא על בתי אבותינו במצריים וכו'", משמע שהחיוב לומר זאת הוא מן התורה, ולמדים זאת מהכתוב "ואמרתם זבח פסח". עד"ז גם מדברי התוס' בפסחים (קטז, א) ד"ה ואמרתם זבח, שכתבו "שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלים", משמע שאמירה זו הינה חיוב מה"ת.

ברם, מדבריו המפורשים של הרמב"ם בספר המצוות שכתב "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר", יותר משמע שאין חיוב מהתורה באמירת דברים במטבע לשון מסויימת.

וזהו באמת שיטת הר"ן (פסחים כו, ב מדפי הרי"ף) שכתב: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל, לא קאמר".

יתירה מזו, מלשון הר"ן נראה עוד יותר, שלא זו בלבד שלדעתו אין חיוב מהתורה בהזכרת 'פסח, מצה ומרור', והוא רק חיוב דרבנן (כדמשמע מלשון הרמב"ם בספר המצוות), אלא שמשתיקתו משמע שהזכרה זו אינה מעכבת אפילו מדרבנן. שהרי הם כתב בסתם "אבל לא יצא ידי חובתו כלל, לא קאמר".]

לכן נראה יותר שההגדרות הנזכרות עוסקות יותר ביסודות מצוות ההגדה ומאפיניה למעשה, אבל לא במהות של המצוה. כלומר, הגר"ח דן בסדר האמירה בפועל, ובזה הוא מחדש את ג' הגדרים הנ"ל, אבל לא שהם המהות של מצוות ה'סיפור מן התורה'. שוב צריך אם-כן להבין מהו

התוכן הפנימי וההגדרה המהותית של סיפור יציאת מצרים בליל פסח, ומהו המכוון שבו, לעומת מצוות הזכירה שבכל יום.

עוד צלה"ב, דהנה מקור הרמב"ם לחיוב המיוחד של סיפור יציאת מצרים בליל הפסח הוא הכתוב: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", וצריך להבין מנין לומד הרמב"ם בכתוב זה את החיוב המיוחד של "סיפור יציאת מצרים". דלכאורה, הרי גם בפסוק זה נאמרה הלשון "זכור", ואם-כן, לכאורה משמע שיוצא בזכירה בעלמא. זאת בדיוק כפי שבכל השנה די בזכירה בעלמא, שגם זכירה זו (דכל השנה) נלמדת מ"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", ומה בין זכירה זו לזכירה זו, ומנ"ל שיש יתרון בליל הסדר שמצווה לספר ביציאת מצרים בלילה הזה?

[ובאמת יש מהפוסקים שלומדים מכך שהתורה הוציאה את החיוב בלשון "זכור", שדי בהזכרת יציאת מצרים שבקידוש כדי לצאת י"ח בליל פסח וא"צ בסיפור כדי לצאת י"ח (עיין פרי חדש תע"ג, ו ד"ה "ויאמר", הובא במנחת חינוך המצויין בהגדת רבינו)].

ואוא"ל (עפ"י מש"כ במק"א בביאור הכתוב "ולזכרון בין עיניך" הנאמר בפרשת תפילין) שזכירה עניינה קביעת הדבר אצל האדם באופן תמידי וקבוע, שהיהודי יזכור בליבו תמיד את סיפור יציאת מצרים. עיקרה של הזכירה היא בלב, אבל בכדי שהזכירה תהיה כראוי, צריך לזכור גם-כן בפה. מ"מ עיקרה חובת הלב. היינו ש"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", היא מצוה תמידית וכמו שכתב רש"י על התורה: " (." אלא שאת מעשה הזכירה העיקרי עושים פעם אחת בשנה בליל הפסח במטרה שלא נשכח זאת כל השנה, וכך משמע בפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" היינו שע"י הזכירה בליל הפסח תזכור זאת תמיד.

מעתה, לאור האמור שעיקר מצות הזכירה היא בלב והדבור הוא רק תנאי לשעור הזכירה, מובן שלא די בזכירה בעלמא, שלא תשאיר כרושם על הלב, אלא שצריך לספר הדברים שיביא להתפעלות הנפש, ומכאן החובה לספר ביציאת מצרים.

עפי"ז י"ל כדי להסביר זאת נקדים להוכיח שמדאורייתא איכות הזכירה צריכה להיות כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, שכן כך אומרת התורה לכל הדורות "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", וכך עונים לבן הרשע שהוא מבאי הארץ (כמו שנאמר "והיה כי תבואו אל הארץ וגו'") ואינו מבין "מה העבודה הזאת לכם" - ואף אתה אמור לו "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" - לי ולא לו, " שיש להדגיש לו את יציאתו האישית ממצרים, וכן בפרשת בכורים מודים מביאי הבכורים לדורותיהם על הוצאת אבותיהם ממצרים, ואף מחוסיפים "ואתנו הוציא משם". משמע שזכרון זה אינו רק ידע הסטורי של הגאולה אלא הרגש שמחת הגאולה כאילו היא מתרחשת עתה, ולפי זה אפשר להסביר את החדוש שאומר בעל ההגדה: "ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח"

ולכאורה מחה ההוא אמינא שהחכמים יהיו פטורים ממצוות עשה זו? וכן קשה מה הקשר בין זה, למה שנאמר לעיל מיניה: "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים"?

אלא שהייתה הוה אמינא לומר שיש מצווה לזכור את יציאת מצרים ההיסטורית, ואם כן החכמים שכבר יודעים את כל מה שארע לאבותינו די להם בזכירה בעלמא, אבל כיון שהמצווה היא להרגיש שבגאולת מצרים גם אנו ובנינו ובני בנינו נגאלנו משם, לפיכך גם החכמים חייבים לספר ביציאת מצרים, מפני שרגש הלב נשכח ו"ליבא דאינשי אינשי" וצריכים ספור והמחשה כדי להחיות את ההרגשה הזאת מחדש.

לפי זה מובן מדוע הצווי "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" נאמר להם ביום יציאתם בשעת התרחשות הדברים, שאז שייך לצוותם על זכירת הדברים באיכות זו, וכן לדורות המצווה לזכור את היום הזה ביומו, בחג הגאולה, שאז יכול להרגיש כאילו הוא עצמו נגאל ממצרים.

עתה מובן מקור הרמב"ם לכך ש"זכור את היום הזה" נאמר על חג פסח, ואשר מצווה מיוחדת ל"ספר" ביציאת מצרים. כיון שהגדרת המצווה היא שהאדם ירגיש כאילו בעצמו יצא ממצרים, דבר זה מתקיים על ידי ספור, וכשהוא מסופר ביום שבו יצאו ממצרים. רק כך מרגיש האדם את עצמו כאילו יצא ממצרים. אלא שביחד עם זאת מזכיר בעל ההגדה את זכירת מצרים שבכל יום, וזאת משום שכאמור אין אלו ב' זכירות נפרדות, אלא המשך אחד. כלומר האדם מצווה לספר ביציאת מצרים בליל הסדר באופן כזה שיועיל לזכור אותה כל השנה כולה.

[ואוא"ל שהוא ע"ד ביאור האחרונים בה שזה כוונת חז"ל גם במצוות מחית עמלק וז"ל: "זכור את אשר עשה לך עמלק" - יכול בלב? ת"ל: לא תשכח, הרי שכחת הלב אמור, ומה אני מקיים "זכור" - בפה (מגילה יח.).]

ונראה שהגמ' לא חזרה בה ממה שהבינה שהמצווה היא בלב, אלא שהרבו זכור בא ללמד שתנאי המצווה שיפרש זאת בפה שאז הזכירה בלב חזקה יותר, וזהו כמו שעור הזכירה. וכך משמע ברמב"ם שמגדיר את המצווה "שנזכור מעשיו הרעים ומריבתו כדי לעורר איבתו תמיד" (פ"ה הלכות מלכים ה"ה) משמע שהעיקר הוא לזכור איבתו בלבוכן שזו היא מצווה תמידית בלא הגבלת זמן. ובטעם שהצריכו חז"ל לזכור בפה (ומתוך ספר) פעם אחת בשנה, כתבו האחרונים (מיני תרגימא להר"י פיק), שהוא מפני שנאמר לא תשכח, ושכחה היא לאחר י"ב חודש, ויש שכתבו (תורת חסד ס' ל"ז) ש"מסרו הכתוב לחכמים" והם שערו שיש להזכיר זאת פעם אחת בשנה כדי שלא ישכח, שהרי אין לומר שהתורה תחייב להזכיר בפה את מחית עמלק בלא הפסק.

וכן בזכרון מחית עמלק החובה היא "לעורר איבתו", ואם כן לא די בזכירה בעלמא אלא צריך שהדבר ישאיר רושם עמוק בלב, ואפשר לדייק זאת בלשון התורה "כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע", הזכרון בספר התורה הנצחית הוא הזכרה שיש בה רושם, וכן מודגש שצריך לשים הדברים באזני יהושע היינו להטעים הדברים באזניו, בהבנת הלב. וכן בזכירת יום השבת, משמע

שלא די בהזכרה בעלמא, וז"ל הרמב"ם בספר המצוות קנ"ה: "הוא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, ונזכיר במ יציאת מצרים וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו".

ראה לומר, שהעובדה שעיקר מצות הזכירה היא בלב והדבור הוא רק תנאי לשעור הזכירה. מלמדת שלא די בזכירה בעלמא, שלא תשאיר כרושם על הלב, אלא שצריך לספר הדברים שיביא להתפעלות הנפש, ומכאן החובה לספר ביציאת מצרים. וכן בזכרון מחית עמלק החובה היא "לעורר איבתו", ואם כן לא די בזכירה בעלמא אלא צריך שהדבר ישאיר רושם עמוק בלב, ואפשר לדייק זאת בלשון התורה "כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע", הזכרון בספר התורה הנצחית הוא הזכרה שיש בה רושם, וכן מודגש שצריך לשים הדברים באזני יהושע היינו להטעים הדברים באזניו, בהבנת הלב. וכן בזכירת יום השבת, משמע שלא די בהזכרה בעלמא, וז"ל הרמב"ם בספר המצוות קנ"ה: "הוא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, ונזכיר במ יציאת מצרים וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו".

ומפשטות דבריו של הרא"ש בכלל כ"ד נראה שאין מצווה להזכיר יציאת מצרים בדבור כלל, אלא שע"י קיום המצוות של ליל הסדר הוא זוכר זאת בדרך ממילא. ולכאורה יש ללמוד מגמ' ערוכה (פסחים) שדנה בשאלה איך רב ששת שהיה סומא הוציא את בני ביתו במצות הגדה, שהיא מצות עשה של ספור יציאת מצרים, ולפי סברתם של בה"א סומא פטור ממצווה זו ואינו מוציא את הרבים ידי חובתן! משמע שמצווה זו מתקיימת בדבור.

ולכן נראה שגם לפי דעת הרא"ש יש מצווה לומר את ההגדה, (וכך מפורש בסוגרים), אלא שאמירה זו אינה המצווה אלא תנאיה, שע"י ההגדה הוא זוכר. וכן ע"י המצוות שבליילה זה הוא זוכר יציאת מצרים. וכך משמע מדברי ראב"ע "לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו'". אינו אומר לא זכיתי שיש מצווה כזאת. אלא "שתאמר", משום שזה חלק מאמירת ק"ש. ומפסוק זה דרשו חז"ל שבדאי יש מצווה כזאת שממנה יזכור יציאת מצרים גם בלילות.

נמצא שהזכרת יציאת מצרים באופן יחודי קיים רק בליל ט"ו, ובשאר ימות השנה אנו נזכרים בכך בדרך אגב למצוות הנוהגות כל השנה.

לא יצא – כראוי

הרב ששון שי' גבאי
משפיע בישיבה

א

בפסקא "לא יצא ידי חובתו" – בנוגע לזה ש"רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו" – כותב כ"ק אדמו"ר: 'כראוי, אבל יצא מן התורה (ר"ן פסחים שם. וכ"מ דעת הרי"ף רשב"א אבודרהם ועוד – שכתבו שבדיבור בעלמא יוצא מ"ע של סיפור יציאת מצרים. ראה לעיל פיסקא מצוה עלינו לספר'.

כלומר: הרבי מחדש כאן שני פרטים: א) דברי ר"ג שלא יצא ידי חובתו אין פירושה שלא יצא כלל ושאם כן צריך לחזור ולאומרם – שזה נקרא שדין זה הוא לעיכובא – אלא שזהו דין של 'לכתחילה' בלבד, שאם רוצה לקיים את המצווה כראוי עליו לומר שלושה דברים אלו. ב) הנידון הוא במצוות סיפור יציאת מצרים, שאם לא אמר שלושה דברים אלו, לא קיים מצווה זו כראוי.

כמקור לדברים הרבי מציין לדברי הרי"ן בפסחים שמוסיף על דברי ר"ג את המלה 'כראוי' ומסביר: 'אבל לא יצא יד"ח כלל – לא קאמר'. וכן הוא גם בר"ן בסוכה [דף י"ב מדפי הרי"ף], וגם הרמב"ן במלחמות על הרי"ף בברכות [דף ב' מדפי הרי"ף] סובר כך, ומביא ראיה מדברי רבן גמליאל שלא יצא אין פירושו שאף בדיעבד לא יצא.

בהמשך לזה מציין הרבי שגם לדעת הרי"ף, רשב"א, אבודרהם ועוד צריכים לומר שכבר יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים, בלי הזכרת שלושה דברים אלו – שהרי לדעתם יצא ידי חובה בדיבור בעלמא. הרבי מציין בעניין זה למה שכתב בפסקא 'מצווה עלינו לספר', שם הביא את ההסבר שכתבו הראשונים הנ"ל לכך שאין מברכים על ההגדה – שהוא מפני שכבר יצא ידי חובה בקידוש [רי"ף] או בסיפור כלשהו [רשב"א].

ב

והנה נחלקו הראשונים בפירוש דברי רבן גמליאל: הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ה), וכן הראב"ן, מחזור ויטרי, המאירי ועוד סוברים שרבן גמליאל מדבר על מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, שאם לא אמר אז שלושה דברים אלו לא יצא ידי חובתו. אמנם הרמב"ן, הרי"ן

והמהרש"א [חדא"ג פסחים שם] ועוד, סוברים שזה קאי על מצוות פסח מצה ומרור עצמן (כדלקמן).

אם כן, ברור שהרבי נוקט בהגדה כפירוש הרמב"ם ודעימיה, ודלא כפירוש הרמב"ן והר"ן.

ליתר הרחבה: הרמב"ן הנ"ל במלחמות מביא הוכחה לכך שלפעמים הלשון 'לא יצא ידי חובתו' המופיע בדברי חז"ל אין משמעותו לעיכובא, ומוכיח זאת מדין זה של רבן גמליאל. וזה לשונו: 'לא יצא ידי חובתו. ולא שיהיה צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור'. הנה מפורש בדבריו שהנידון הוא מצוות אכילת פסח מצה ומרור, שאם היינו אומרים שלא יצא אפילו בדיעבד - הדין היה שהיה צריך לחזור ולאכול. אלא שמכיוון שהרמב"ן מפרש שהפירוש של 'לא יצא ידי חובתו' סתם הוא רק שלא יצא כראוי - אבל לא לעיכובא - לכן גם כאן הפירוש הוא שרק לא יצא מצוות אכילת פסח מצה ומרור כראוי.

וכן הר"ן בסוכה שם מביא הוכחה מדין זה של רבן גמליאל ש'לא יצא' אין פירושו שלא יצא לגמרי. וכך הוא כותב: 'כלומר שלא קיים מצוותן כראוי'. ומזה שכתב הר"ן 'מצוותן', לשון רבים, משמע בפשטות שקאי על מצוות פסח מצה ומרור.

ג. וצריך להבין: מכיוון שבפיסקא זו נוקט הרבי כאמור כפי הדיעה ש'לא יצא' קאי על מצוות סיפור יציאת מצרים, מדוע הוא מציין לדעת הר"ן, הסובר שזה קאי על מצוות פסח מצה ומרור¹¹?

אמנם ע"פ פשוט יש לומר שהרבי מציין כאן לר"ן אך ורק בנוגע לפרט הא', ש'לא יצא' אין פירושו שלא יצא לגמרי, אלא רק שלא יצא כראוי. אבל בנוגע לשאלה איזו מצווה לא יצא (כראוי) - שזהו הפרט הב' - בפרט זה הרבי נוקט שלא כהר"ן.

אך אולי יש לחדש הבנה מסויימת בדברי הר"ן, שלפיה יובן שגם הוא סובר כשאר הראשונים שרבן גמליאל קאי על מצוות סיפור יצי"מ, ואעפ"כ כתב 'מצוותן', לשון רבים, שקאי על מצוות פסח מצה ומרור, וכדלהלן.

ג

שיהיו פסח מצה ומרור על שולחן בזמן אמירת ההגדה

ויובן זה בהקדים, דהנה אדה"ו בשולחנו [סימן תע"ג ס"כ] כותב: 'אחר שאכל הירקות, הביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצווה כדי לומר עליהם ההגדה'. ומביא אדה"ו שני מקורות לדין זה: א. שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו. ב. ועוד שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וממשיך: 'לפיכך

5. ולהעיר שהרבי מציין כאן לדברי הר"ן בפסחים, ולא דווקא שזה חייב להתאים לדברי הר"ן בסוכה, אף כי חד גברא הוא. ועצ"ע. המערכת.

צריך שיהיה גם המרור לפניו. ובהמשך העניין: 'ובזמן שבהמ"ק קיים היה צריך להביא גם את הפסח בזמן אמירת ההגדה. ועכשיו... תיקנו שיהיה על השולחן שני תבשילין, א' זכר לפסח...'

המורם מהנ"ל הוא שמלבד מצוות אכילת הפסח (בזמן שבהמ"ק היה קיים) ומצוות אכילת מצה ומרור, יש דין נוסף: ששלושתם יהיו מונחים על השולחן בזמן אמירת ההגדה. ונראה שדין זה שפסח מצה ומרור צריכים להיות מונחים על השולחן בזמן אמירת ההגדה הוא פרט במצוות סיפור יצי"מ¹².

ועד"ז מצאנו בשיחה של הרבי [לקו"ש חלק ל"ב שיחה לחגה"פ עמ' 45] שמדייק שבתחילה כתב אדה"ז [בסימן תע"ג ס"כ]: ותיקנו שיהיה לפניו חרוסת בזמן אמירת ההגדה... ואחר כך מוסיף בסעיף בפני עצמה [כן הוא הלשון בלקו"ש שם]: ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצווה. ומדייק הרבי: ומשמע מדבריו שיש שני דינים נפרדים בחרוסת: א. הבאתה אל השולחן שתהיה לפניו בשעת אמירת ההגדה. ב. מצוות הטיבול בחרוסת.

ואף שהרבי בשיחה דוחה את הסברה לומר שלדעת חכמים (שחולקים על ראב"צ) יש מצווה בהבאת החרוסת על השולחן, הרי לכאורה עצם הדיוק הנ"ל בדברי אדמה"ז נשאר – שישנם שני דינים נפרדים בחרוסת: א) הבאתה לשולחן, ב) הטיבול בה. ואף אם נפרש שם בשיחה שהרבי דוחה גם את עצם הדיוק הזה, עכ"פ עדיין אפשר ללמוד שיש מקום לומר כך בנוגע למצוות מצה ומרור (ופסח, בזמן שבהמ"ק היה קיים).

ד

הביאור בדברי הר"ן

ועפ"ז י"ל בדא"פ בדעת הר"ן, שמה שכתב בדברי ר"ג 'שלא קיים מצוותן כראוי, שהכוונה בדיוק הלשון 'מצוותן', לשון רבים, הוא למצוות פסח מצה ומרור. ובוה גופא, אין כוונתו לעצם דין אכילת פסח מצה ומרור, אלא לדין הבאתם אל השולחן.

ואם כנים דברינו, יובן העניין באופן 'חלק' יותר: מה שהרבי מציין בפיסקא הנ"ל לדברי הר"ן, כוונתו לא רק להפרט הא' שבזה לא יצא ידי חובתו כראוי, אלא גם להפרט הב', שרבן גמליאל קאי על מצות סיפור יצי"מ. שהרי לפי הביאור דנן, נמצא שכוונת הר"ן היא למצוות הבאתן אל השולחן, הקשורה להשלמות דמצוות סיפור יצי"מ.

ועפ"ז יומתק מה שהרבי לא ציין לדעת הרמב"ן. דהנה, לפי מה שרצינו לומר בתחילת דברינו, שהרבי מציין לדברי הר"ן הנוגעים רק לפרט הא', נשאלת השאלה: מדוע הרבי אינו מציין גם לדעת הרמב"ן, דסבירא ליה שלא יצא' אין פירושו שלא יצא לגמרי, ובאמת אין צריך לחזור?

6. וראה גם מ"ש הת' מ"מ שי' בלוך בקובץ דנן בנידון זה. המערכת.

ואדרבא: הרי ברמב"ן דבר זה מפורש, ואילו ברי"ף וברשב"א אין הדבר מפורש, אלא רק שיש לומר כך לפי שיטתם שיוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בקידוש או בסיפור כלשהו!?

אבל ע"פ הנ"ל יובן היטב: הרמב"ן מפרש שרבן גמליאל קאי על מצוות אכילת פסח מצה ומרור, ולא כדעה זו קאי הרבי בפסקה זו. משא"כ הר"ן שכתב רק 'מצוותן', שי"ל שהרבי לומד פשט בדבריו כנ"ל, שזה קאי על מצוות הבאתן אל השולחן שהיא פרט בקיום מצוות סיפור יצי"מ.

לאור הנ"ל יובן היטב פרט נוסף: הרבי בלקו"ש שם [עמ' 48 הערה 26] מביא את המחלוקת הנ"ל של הראשונים על איזה מצווה מדבר רבן גמליאל באומרו שלא יצא ידי חובתו. וביחס לדעת הסוברים שרבן גמליאל קאי על מצוות פסח מצה ומרור, הרבי מציין למהרש"א ועוד, אבל לשיטת הר"ן אין הרבי מציין. וטעמא בעי. ואולי י"ל שהרבי אזיל לשיטתו, שהרי הרבי לומד כנ"ל פשט בדעת הר"ן שזה קאי על מצוות הבאתן לשולחן, ולא על עצם מצוות אכילתן, ולכן לא ציין כאן לדעת הר"ן¹³.

וא"ש הכל היטב באופן נפלא מאוד.

7. אלא שלפי זה יישאר עדיין קשה מדוע הרבי לא מציין שם לדעת הרמב"ן. ועצ"ע.

ב' פיסקאות ד"על ביעור"

הת' לוי יצחק שי' אורנשטיין
תלמיד בישיבה

א

רמב"ם הל' ברכות פי"א הט"ו כ' וז"ל: "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיוון שהגביהו יצא ידי חובתו. אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב, כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד, שהמברך אחר שעשה מברך על העשיה, אבל נט"י ושחיטה, הואיל ובדברי הרשות הן, אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כיסוי הדם ועל נט"י. וכן הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצוות הביעור קודם שיבדוק, כמו שיתבאר במקומו". עכ"ל.

היינו, שלדעת הרמב"ם, מצוות הביעור נעשית כבר משעה שגמר בליבו לבטל, קודם הבדיקה (ולדעתו עיקר מצוות השבתה שבתורה הוא הביטול. ואכ"מ), ומשום כך מברך "על ביעור חמץ", כי למרות שס"ל לרמב"ם "שהמברך אחר שעשה מברך על העשיה" (שכן לשון "על" נופל בדרך כלל, על דבר שנעשה כבר, ומברך על עשייה שכבר עשה), אעפ"כ גבי ביעור חמץ, היות ומשעה שגמר בליבו לבטל נעשית כבר המצווה, שפיר יכול לברך "על".

והנה דעת התוס' (פסחים ז, ב ד"ה 'והלכתא על ביעור חמץ'), הוא דלא כדעת הרמב"ם, דכ' וז"ל: "יכול הוא לומר כן ("על ביעור חמץ"), שאף זה הלשון משמע להבא, או שמא דווקא על ביעור חמץ, ויש טעם בברכות". א"כ ברור דלא ס"ל שלשון 'על' מזורה בהכרח על דבר שכבר נעשה, ויש לו אף משמעות של להבא. ומובן מדבריו שעיקר הביעור נעשה אכן 'להבא', ולא כד' הרמב"ם דס"ל להדיא שעיקר הביעור נעשה כבר לפני הבדיקה.

והנה הר"ן (ד"ה 'והלכתא על ביעור חמץ') כ' וז"ל: "וכך אנו נוהגים לברך על מקצת הברכות ב'על' כמילה ושחיטה ולולב (וכביעור חמץ), ומקצתן בלמ"ד כתפילין וציצית. וצריך טעם למה. והכי תירצתא דמילתא, שיש לנו שני מיני מצוות, מצוות שעל כרחו יש לו לקיימן בעצמו וא"א להפטר מהן ע"י אחרים כתפילין וציצית וישיבת סוכה ודומיהם, ובאלו וכיוצא בהם כולם מודים

שצריך לברך עליהם בלמ"ד לפי ששימוש הלמ"ד מורה שהמצוות מוטלות עליו.. ויש מצוות אחרות שאע"פ שמוטלת עליו אפשר להפטר ממנה ע"י אחר, כביעור חמץ ומילה באבי הבן, ודומיהן. ומצוות הללו שנעשות ע"י אחר הכל מודים שאותו אחר מברך עליהם בעל.. ומר סבר (וכמותו נפסק הלכה) דליכא לברוכי בלמ"ד כיוון שאפשר להתקיים ע"י אחר והילכך כי מברך עליה בעל להבא משמע, ועדיף טפי מלברוכי בלמ"ד, שלמדנו מטופס ברכה זו שני דברים, חדא, דלהבא משמע, ועוד שאפשר להיפטר ממצוה זו ע"י אחר".

א"כ גם מדבריו עולה דלא ס"ל כרמב"ם, ולשיטתו מצוות הביעור נעשית רק לאחר הבדיקה. וכן ס"ל לרש"י (פסחים שם ד"ה 'והלכתא על ביעור') ולרא"ש (שם).

ב

והנה בתחילת ההגדה, בפסקא "ברוך כו' על ביעור חמץ", כ' וז"ל: "ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו..".

ולכאורה בהשקפה ראשונה יש לומר שכוונתו היא לדברי הגמ' בפסחים שם (כפי שאכן מפנה הרבי לגמ' זו, בריש אותה הפסקא !), הדנה, כאמור, בשאלה אם הנוסח הוא "על ביעור חמץ" או "לבער חמץ", ומסקנתה שאומרים "על ביעור".

והנה תכף בפסקא הבאה לאח"ז "על ביעור", כ' שוב וז"ל: "ולא לבער ראה רמב"ם הל' ברכות פי"א הט"ו ובנ"כ הש"ס שם".

ג

ולכאורה צריך ביאור. א. אם כוונתו בפסקא הראשונה לבאר מדוע אומרים "על ביעור חמץ" ולא "לבער" ("אע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין", כלשונו), מה מוסיף עוד בפסקא הב' "ולא לבער". ב. מה באמת הביאור בפסקא הא'. אם כוונתו לבאר למה הנוסח הוא "על ביעור" ולא "לבער", א"כ מה ביאור יש בזה שאין הבדיקה תכלית המצוה, והרי א"כ אדרבה היה צריך, לדעת הרמב"ם, לברך "לבער", כדין כל המברך קודם העשייה. ואם כוונתו לדברי התוס' או הר"ן הנוכחים לעיל, א"כ העיקר חסר מן הספר.

ג. גם צלה"ב בהקדים דברי אדמו"ר הזקן בשו"ע (סי' תלב ס"א), אליהם מציין הרבי בפסקא הא', וז"ל: "קודם שיתחיל לבדוק צריך לברך.. על ביעור חמץ, ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו

עדיין, מ"מ כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל חמץ.. שלא מצאו בבדיקה זו, הרי ביטול זה נקרא ביעור.. לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ".

ולכאורה צריך ביאור, אם כוונת אדמוה"ז היא לשקו"ט שבגמ' בנוגע לנוסח, "על" או "לבער" (כדמשמע קצת מהציונים שם), מדוע אין הרבי מציין בפיסקא הב' ("על ביעור" ולא "לבער"), לדברים אלו של אדמוה"ז. בפרט שמציין שם לרמב"ם שבהשקפה ראשונה נראים כחולקים, שכן לדעת הרמב"ם מצוות הביעור נעשית כבר קודם הבדיקה, ואילו לדברי אדמוה"ז מצוות הביעור נעשית לאחר הבדיקה (ולכאורה ס"ל כאחד מן הראשונים הנז"ל (ואכ"מ)). א"כ צ"ב מדוע ציין אליו רק בפיסקא הא' ולא הזכירו כלל בפיסקא הב'.

ד

והאמת שאין כאן קושיות כלל (ובאו רק לחדד ולהבהיר, כדלקמן), ולכאורה הוא פשוט.

ובהקדים דיוק נוסף בדברי הרבי בפיסקא הא'. דהנה לשון הרבי בפיסקא זו היא (כמעט) אות באות מ"ש אדמוה"ז בשו"ע (שם), אלא שהרבי מוסיף עוד משפט אחד שאינו שם בס"א: "ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו.. מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה, ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל..".

לשון זו מביא אדמוה"ז בס"ב (שם), וז"ל: "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי..". אבל הרבי כלל הלכה זו (ה"ב), עם הביאור שבה"א.

וי"ל בפשטות דבכך מלמדנו שבעצם ה"א וה"ב הם עניין אחד. בשתי הלכות אלו, אין אדמוה"ז בא לבאר כלל את הנוסח "על ביעור" ולשלול הלשון ד"לבער", כי אם בא לבאר מדוע אין מברכים "על בדיקת חמץ", אלא ששאלה זו גופא ניתן לחלק לב' חלקים: למה מברכים "על ביעור", הרי אינו מבערו, ושאלה נוספת, למה אין מברכים "על בדיקת חמץ", אבל בעצם זו שאלה אחת.

ואילו השאלה של הנוסח ("על ביעור" או "לבער"), הנה זה מתבאר (שם) ס"ד: "אם בירך.. לבער חמץ יצא.. אבל לכתחילה צריך לברך על כל מצוה ברכה שתקנו לה חכמים, וטעם שינויי הנוסחאות בברכת המצות הוא מבואר בראשונים ע"ש". וי"ל שלכן לא ציין הרבי בפיסקא הב' גם לזה, שהרי גם אדמוה"ז שולח בגוף ההלכה למבואר בראשונים, ולכן מציין גם הרבי לדברי הראשונים: "ראה רמב"ם.. ובנ"כ הש"ס שם".

ה

ועפ"ז בהיר ביותר, דגם ב' הפיסקאות בהגדה, כפי שהוא בשו"ע, מדברים אודות שני עניינים שונים. בפיסקא הא' ("ברוך כו' על ביעור"), מבאר מדוע מברכין "על ביעור" ולא על "על בדיקת חמץ", וע"ז מבאר שהוא משום שאין הבדיקה תכלית המצוה ושהביטול שלאחר הבדיקה מקרי ביעור, משא"כ בפיסקא הב' ("על ביעור") מתייחס לכך שמברכין "על ביעור" ולא "לבער". ולכך מצוין, כאמור, לד' הרמב"ם ולנ"כ הש"ס שם. ומובהר.

ג' הפירושים על "במופתים זה הדם"

הת' ישראל שי' אלורו
תלמיד בישיבה

בפיסקה "במופתים זה הדם", כותב הרבי וז"ל: "מכה ראשונה מעשר המכות שמונה אותם בסמוך כן פירשו רוב המפרשים. אבל הכלבו פירש: לא מכת היאור קאמר אלא מאשר היו המים לדם ביבשת כאשר עשה האותות לעיני העם שע"י אותו האות האמינו בו כל ישראל. ובתפילה למשה פירש: הוא הדם שהיה יוצא מגופם (של המצרים) במותם". ומוסיף הרבי דלשני פירושים אלו [הכלבו ותפילה למשה] צ"ע דא"כ היה לו לבעל ההגדה לפרש כוונתו. ויש להבין כמה פרטים בסברות הכלבו והתפילה למשה.

וז"ל התפילה למשה: "הדם שהיה יוצא מגוף המצרים במותם (שזה דרך ביזיון) זה המופת". וצריך להבין איזה מופת יש כאן בזה שיוצא דם מגופם במותם, והרי עניין המופת הוא שינוי מסדרו של עולם ומצינו ריבוי פעמים שכאשר אדם מת יוצא מגופו דם, ומה המופת שבזה?

ואו"ל שהמופת היה שהיה כן אצל כל מי שמת מהמצרים שיצא מגופו דם וזהו דבר שאינו רגיל.

בסברת הכלבו, שפירש דקאי על האות הג' מהאותות שעשה משה לפני פרעה, צלה"ב:

בפרשת שמות פרק ד' פסוק ל' כתוב "וידבר אהרון את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם". פסוק זה מדבר על עשיית האותות ע"י משה ע"מ שיאמינו בו בנ"י שה' שלח אותו לגאול את ישראל ממצרים.

א. נאמר בפסוק "ויעש האותות לעיני העם", אותות דייקא ולא מופתים. וא"כ מניין למד הכלבו שהאות הג' (דם) נחשבה למופת? ועוד שלפי הכלבו ש'מופתים זה הדם' כוונתו על האות הג', היה לו להיכתב בהגדה בפיסקא הקודמת, "אותות זה המטה וכו"?

ב. לגבי מכת דם אומרת התורה "ולא שת גם לזאת" ומפרש רש"י "גם לזאת - למופת התנין שנהפך לנחש ולא לזה של הדם". רואים אנו שרש"י מקיש את מופת התנין שנהפך לנחש, למכת דם, ומוכן שלפי רש"י גם מכת דם נחשבת למופת. וא"כ מדוע אמר הכלבו "לא מכת היאור קאמר", והרי לגבי מכת היאור יש השוואה לעוד עניין של מופת, וא"כ למכת דם יותר

מתאים הלשון "מופת"? ובפרט שבתהילים מצינו ב' מקומות שמחשיבים את מכת דם לאות ומופת: בפרק ע"ח פסוקים מ"ג-מ"ד כתיב 'אשר שם במצרים אותותיו ומופתיו בשדה צוען, ויהפוך לדם יאוריהם ונוזליהם בל ישתיון'. ובפרק ק"ה פסוקים כ"ז וכ"ט כתיב 'שמו במ דברי אותותיו ומופתים בארץ חם... הפך את מימיהם לדם וימת את דגתם'.

ונראה לתרץ את הקושיות על הכלבו, כדלהלן:

על האות הג' כותב רש"י בשמות פרק ד' פסוק ט' "ולקחת מממימי היאור – רמז להם שבמכה הראשונה נפרע מאלקותם (פירוש: כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלקותם תחילה שהיו עובדים לגילוס המחיה אותם והפכם לדם)". אם כן, רש"י מקיש ואומר שהאות הג' הוא רמז למכת דם. ומעתה מובן שהכלבו רצונו לומר שבאמת גם מכת היאור היתה נחשבת למופת, אלא שרצה לחדש שלא רק מכת היאור נקראת מופת אלא גם האות הג'.

ומה שכתב "לא מכת היאור קאמר", לכאורה היה ניתן לתרץ שהוא סובר כמו הספורנו שלפיו אין מקישים את מכת היאור למכת תנין (היינו שמכת היאור אינה נקראת מופת), אבל זה דוחק. וע"פ הנ"ל ניתן לתרץ בדרך נוחה יותר, שכוונת הכלבו לומר "לא רק מכת היאור קאמר אלא אף האות הג'".

ומעתה מתורצת קושיית הרבי, ששאל דא"כ היה לו לבעל ההגדה לפרש כוונתו. דמכיוון שהאות הג' הוקשה למכת דם הרי מכת דם והאות הג' הם כמו דבר אחד ושניהם רומזים לאותו הדבר, ולשניהם ישנה אותה מטרה – להיפרע מאלקותם של המצרים תחילה. וכפי שרואים בפסוק הנ"ל בתהילים ע"ח, 'הפך לדם יאוריהם', שהיאור היה האלקות של המצרים, והמופת הוא בזה שהקב"ה היכה את אלקותם.

בבירור הנוסחה "בזמן שביהמ"ק היה קיים"

הת' לוי יחזקאל שי' הכהן אלורו
תלמיד בישיבה

א

על הפיסקא "כן עשה הלל בזמן שביהמ"ק היה קיים, היה כורך פסח מצה ומרור וכו'", כותב כ"ק אדמו"ר דנוסח זה מדויק הוא ובג' פרטים: א. 'כן עשה הלל' – ולא 'זכר למקדש' כהלל. ב. 'שביהמ"ק היה קיים' – ולא 'שביהמ"ק קיים'. ג. 'כורך פסח' וכו' – בדווקא, אף שכיום אין אוכלים הכורך עם הקרבן.

ובדיוק הב' מעיר הרבי דצ"ע מאי שנא מהנוסח בפרשת הקטורת: "אתה הוא . . . שהקטירו אבותינו לפניך . . . בזמן שביהמ"ק קיים", היינו דשם בחר כ"ק אדמו"ר הזקן לכתוב "שביהמ"ק קיים" ולא "שביהמ"ק היה קיים", אף שמופיע הוא בנוסחאות אחרות. ואילו הכא בחר בנוסחא "היה קיים".

ב

ואוי"ל הביאור בזה, בהקדים מה שהעיר כ"ק אדמו"ר לקמן בהגדה שלו "עשה הלל בזמן שביהמ"ק היה קיים" – דאף שבש"ס אין מופיעים המילים "בזמן שביהמ"ק היה קיים", אפילו הכי בחר כ"ק אדה"ז להוסיפם, ע"מ להדגיש שדווקא מפני שביהמ"ק היה קיים, יצא הלל י"ח אכילת מצה בכורך זה, משא"כ בזמן הזה, אף דאנו עושים אותה הפעולה כהלל, מ"מ, מאחר דאין לנו פסח, אין יוצאים י"ח מצה בכריכה, אא"כ אוכלה בפ"ע.

ואולי משום הכי הדגיש כ"ק אדמו"ר הזקן "בזמן שביהמ"ק היה קיים", היינו – דהוא ענין השייך לזמן שהיה, אך כעת אינו יוצא י"ח אכילת מצה בכורך אלא א"כ אוכלה בפני עצמה.

ואף שגם לולי המילה 'היה' היה מובן הדגש – דרק כאשר ביהמ"ק היה קיים היה אפשר לנהוג כך. מ"מ, מכיוון שכל התוספת "בזמן שביהמ"ק היה קיים" לא באה אלא להדגשה, דזהו ענין שאינו שייך כיום, בחר כ"ק אדה"ז בנוסחה המדגישה זאת בצורה הטובה יותר.

משא"כ בפרשת הקטורת, שהוא סיפור דברים, ואינו ענין להדגשה בככורך (ובקטורת - זה שאינה נוהגת כיום מובן מעצמו מהמילים 'שהקטירו אבותינו' בל' עבר, ולא 'שמקטרים אנו', ואין עוד צורך בתוספת המילה 'היה'). וכ"ה בהגדה עצמה "פסח שהיו וכו' שביהמ"ק קיים", וליתא לתיבת "היה", (והביא זאת כ"ק אדמו"ר כחלק מהצ"ע). והביאור כנ"ל, דאף התם אינו בא לצורך הדגשה מיוחדת - דזהו ענין שרק כאשר ביהמ"ק היה קיים היו יוצאים בו י"ח, אלא בתורת סיפור דברים.

ג

לסיכום, ברור החילוק שבין פרשת הקטורת ל'כורך' - דבפ' הקטורת הרי איננו עושים כיום פעולת הקטורת, ועל כרחך וודאי שאינו בא להדגשה אלא בתורת סיפור דברים. משא"כ בכורך, שזוהי אותה הפעולה שעשה הלל, ואעפ"כ כשבהמ"ק היה קיים יצא בה י"ח באכילת מצה, וכיום איננו יוצאים בה י"ח, ע"כ ישנו צורך גדול להדגיש זאת. וכל זה הוא פשוט וק"ל.

בעניין הגירסה "כולנו זקנים"

הת' דוד שי' אלפנביין
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "כולנו נבונים כולנו יודעים", כותב הרבי: "ואין אומרים כולנו זקנים. וכ"כ בשבלי הלקט הובא בתניא רבתי. ובברית הלוי למהר"ש אלקבץ, אף שמיישב ב' הנוסחאות, אעפ"כ בהגדה שלו השמיט כולנו זקנים (שעה"כ). וכן אין תיבות אלו גם בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנ"ז (משא"כ בהגדה שבחבורו), בזבח פסח למהר"י אברבנל, פע"ח, מ"ח, סי' קול יעקב, הגר"א".

תחילה עלינו להבין מהו הפירוש 'זקנים': האם הפירוש 'זקנים' הוא לאנשים באים בימים, או הכוונה לזקנים בידיעה ובחכמה?

וזה לשונו של מהר"ש אלקבץ בנוגע להטעם שיש לגרוס 'כולנו זקנים': "וענין חכמים ונבונים ויודעים את התורה וכו', מלבד כי לישנא דקרא נקט 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים ויודעים וכו', עוד נראה בעיני כי החכמה תיודע או מדברים אשר נלמד מהחוש, או מדברים אשר נשכילם אפי' שלא נראם... או הדברים אשר נקבלם ע"פ הנבואה. כנגד הא' אמר 'חכמים', היא חכמה קנויה, וכענין שאמרו 'אין חכם כבעל הניסיון'. ועל הב' אמר 'ונבונים' כי הוא המבין דבר מתוך דבר, וזה מפעל השכל. ועל הג' אמר 'יודעים את התורה'. ויש שגורסים 'זקנים', וכן גריס הרמב"ם ז"ל, ונכון הוא כי זה יקנה דברים מהנסיון שיעור רב".

כלומר: 'חכמים' הם מי שקנו את החכמה בכוח השגת החוש שלהם. 'נבונים' הם מי שמבינים גם דברים שלא רואים אותם. 'יודעים את התורה' הם מי שקיבלו דברים בנבואה. 'זקנים' הם מי שבמחשבת הניסיון שלהם רכשו ידיעות רבות.

וצריך להבין: א) לאחר שמהר"ש אלקבץ מיישב את הגירסה 'כולנו זקנים', מדוע השמיט אותה מההגדה¹⁴? ב) מאחר שהרמב"ם הביא בנוסח ההגדה שבהלכות חמץ ומצה את הנוסח 'כולנו זקנים', מדוע השמיט זאת בספר המצוות שלו?

והנה בנוגע לרמב"ם יש לפרש בפשטות:

ב'ספר המצוות' הרמב"ם רק כותב באופן כללי את ענייני ההגדה ואינו מפרטם כל כך, ומציין בכללות: 'וכבר ידעת לשון אמרם ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה כולה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים'. ורק בספר היד, ששם כותב את הנוסח המלא והמדויק של ההגדה, מציין גם את הפרט של 'כולנו זקנים'.

אבל בנוגע למהר"ש אלקבץ עדיין אינו מובן מדוע אינו גורס 'כולנו זקנים'. ובפרט שיש לדייק מזה גם דבר הלכה, שגם אם כל המסובים סביב השולחן הם זקנים, עדיין מוטלת עליהם מצות הסיפור ביציאת מצרים. ועל דרך מה שפסק אדה"ז בשו"ע סי' תע"ג סעיף מ': "ואם אין לו בן הרי אשתו חייבת לשאול אותו, ואם אין לו אשה הוא שואל את עצמו מה נשתנה כו'. ואפילו אם מסובין שני תלמידי חכמים הבקיאם בהלכות פסח שואל אחד מהם את חברו מה נשתנה כו'".

ב

להבנת העניין עלינו להקדים ולבאר את המשמעות של 'כולנו זקנים' בפנימיות העניינים:

ב'לקוטי תורה' פרשת קדושים ד"ה 'והדרת פני זקן', כותב כ"ק אדמו"ר הזקן: "והדרת פני זקן, זה שקנה חכמה. שקנה, היינו כמו שכתוב ותופשי התורה, דהיינו מי שתופס במוח הזכרון וחקוק על לוח לבו תמיד. כמארז"ל איזה ת"ח כל ששואלין אותו דבר הלכה כו'. שאז מצוה לעמוד מפניו גם בשעה שאינו עוסק בתורה. לפי שהקב"ה שוכן עד בקרבו גם כשעוסק במילי דעלמא. מאחר שהתורה חקוקה במוח הזכרון שבנשמתו ועל לבו...".

ולפי זה יש ליישב שהטעם לגרוס 'כולנו זקנים' הוא כפי הפירוש המבואר ב'לקוטי תורה', שזוהי דרגה חדשה בנוסף ל'כולנו חכמים'.

8. ולהעיר שע"פ פנימיות העניינים מבאר ב'שער הכולל' שם ש'חכמים נבונים ויודעים' הם כנגד ספירות 'חכמה בינה ודעת', וממילא אין מה להוסיף על זה. עוד מבאר שם ש'מצוה לספר' הוא מלשון בהירות, כמו לבנת הספיר. ולפי זה מבאר ש'זקנים' הם מי שכבר השיגו חמישים שערי בינה (כמו שמביא מהספר 'מאורי אור'), ולכן אינם צריכים 'לספר ביציאת מצרים', כיון שכבר יש להם בהירות, אלא רק לקיים מצות 'והגדת לבנך', כפשוטה. אבל כל זה הוא לפי פנימיות העניינים, וכאן אנו דנים בפירוש הפשט.

ועדיין צריך להבין: מכיון שאדמו"ר הזקן מפרש ב'לקוטי תורה' ש'זקן' הוא מי שחקוקה התורה בכוח זכרונו, מדוע השמיט מההגדה את הגירסה 'כולנו זקנים'?

ויש לומר בדרך אפשר ביאור הטעם להשמטת 'כולנו זקנים': לפי גירסה זו, הכוונה ב'כולנו זקנים' היא לאנשים קשישים, ולא דווקא זקנים במובן של חכמה, ולכן אין טעם להדגיש שגם הם צריכים לספר ביציאת מצרים.

אבל קשה: כיון שלפי שיטת אדמו"ר הזקן פירוש 'זקן' הוא זה שקנה חכמה, מה הטעם שאינו גורס בהגדה 'כולנו זקנים'?

ולכאורה יש לתרץ שזה משום שלפי זה 'זקנים' הוא כמו 'חכמים', ד'אין חכם כבעל הניסיון', וממילא אין הוספה ב'זקנים' על 'חכמים'.

אבל באמת אינו נכון, שהרי 'חכמים' היא רק 'חכמה קנויה' בכוח דברים שנלמדים מהחוש, ו'זקנים' הוא מי שיש לו 'שיעור רב' בדברים שרכש מתוך החיים, כמו שכתוב 'רוב שנים יודיעו חכמה'?

ג

וי"ל בפשטות: בנוגע לסיפור יציאת מצרים נוגע ידיעת הדרשות שחז"ל דרשו מהפסוקים, ועל זה מחדש בעל ההגדה שגם חכמים שכבר דרשו מהפסוקים, בכל זאת הם חייבים בדבר ולמצוא מה להוסיף ולדרוש עוד ועוד בסיפור היציאה ממצרים.

אבל זה שהזקנים רכשו ידיעה בשנות חייהם – אינו אמור לגרוע כלל מיכולתם וחיונם לספר ביציאת מצרים. ולכן אין כל חידוש בכך שגם הזקנים חייבים לספר ביציאת מצרים, כי לא היתה לנו הוה אמינא לחשוב אחרת. ופשוט.

קריאת הלל בקרבן פסח ע"י הלויים

הת' מנחם מענדל שי' אנוש
תלמיד בישיבה

א

על הפיסקה "קוראין את ההלל", כותב הרבי "הלויים (תוספתא פסחים ספ"ד)". במכתבו של הרבי להר"י זווין (אגרות קודש ח"ב אגרת רצ"ה) משיב הרבי על שאלותיו של הרב זווין שתמה על קביעתו של הרבי שהלויים קוראים את ההלל, שאין זה כ"כ פשוט שהרי מרש"י (פסחים ס"ד ע"א, סוכה נ"ד ע"ב) משמע שהכת קראו את ההלל.

ובפרטות איתא בפסחים (ס"ד ע"א): "הפסח נשחט בשלוש כיתות... אומרים את ההלל", ברש"י ד"ה "קראו": "אכל כיתות קאי". משמע מפירושו שהכיתות שהם הישראלים קראו את ההלל. והרבי משיב על זה לרב זווין וזלה"ק: "והנה מה שכתבתי הוא לשון סדר קורבן פסח של היעב"ץ ואני לא הוספתי מדילי אלא ציון מקור לתוספתא. ובגוף הדבר כבר פסק הרמב"ם (הלכות קורבן פסח פ"א הי"א) שהלויים קוראין את ההלל ולע"ע לא מצאתי פוסק חולק בפירוש על דעה זו (וגם בדעת רש"י ראה לקמן) וידוע אשר רש"י מפרש הוא ולא פוסק ובפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכה הכי (ביד מלאכי, כלל רש"י המקורים. ועוד)". כלומר שהרבי לא הוסיף מלשונו אלא מקור בלבד (תוספתא), והרמב"ם פסק שזה הלויים וגם רש"י דרכו לפרש קרוב לפשט אף שאין הלכה כן.

וממשיך הרבי במכתב וזלה"ק: "עוד זאת מה שהביא דעת רש"י כנראה נגרר בזה אחרי לשון התוספתא בסוכה שם בשטחיותו ודעת המנ"ח מצווה שצ"ד. אבל א"ת שרש"י בא לומר ולחדש בפ"י שהישראלים ג"כ קראו את ההלל כמה קושיות בדבר: א) למה לא פי' ב"תקעו" מי היו התוקעין. ב) הול"ל "אכתית קאי" ותיבת "כל" מיותרת ג) והוא העיקר: דעה זו היא היפך מ"ש בתוספתא, וכמ"ש בתוספתא סוכה שם. וגם את"ל שכיוון שאין כאן יין גם ישראל מותר בשירה זו, ועדמ"ש במנ"ח שם, עדיין צ"ע מה הכריחו לרש"י לחלוק על התוספתא ואיפה המקור לזה". כלומר שגם אם נאמר שהישראלים ג"כ קראו את ההלל כמה קושיות בדבר: א) שהיה צריך לפרש

מי תוקעין כמו שפי' מי היה קורא. (ב) למה הוסיף את התיבה "אכל" כיתות קאי ולא כתב "אכיתות קאי" (ג) מפני מה רש"י יפרש היפך מדעת התוספתא ומה מקורו?

ב

וכותב הרבי פירושו וזלה"ק: "ובנדוד" כיוון שהסתירה על דעה זו מהתוספתא ברורה, ולפענ"ד שמעולם לא נתכוון רש"י לדעה זו. וכוונת רש"י היא פשוטה - הדנה במשנה (פסחים שם) מבאר סדר ק"פ עד גמירא של כת הראשונה ומסיים "כמעשה הראשונה כך מעשה הב' והשלישית קראו את ההלל אם גמרו כו". ובשטחיות הלימוד משמע דאינו מדבר אלא בכת ב' וג', דאם גם כת א' קראה את ההלל הו"ל לשנות זה בסדר כת א' במקומו. ולכן מפרש רש"י: "אכל כיתות קאי" והוא מכוון למה שנוגע ברש"י לפרש בסוכה שם ד"כל כת קוראה", דאין נפק"מ בסוגיא שם אם הלויים קוראים או גם הישראלים כמובן (ומה שלא שנה "קוראין את ההלל" בסדר כת א', י"ל משום דנפשינן מילי, דפליג ר"י) - ורש"י אינו מדבר אלא בזמן אמירת ההלל, שהוא גם בזמן הקרבת כת א', ובזה מדברת המשנה ג"כ. אבל לא בא לפרש מי הוא הקורא כמו שלא פי' מיהו התוקע, כי גם המשנה אינה עוסקת בזה. ועי"ז סרו כל הדיוקים הנ"ל ועוד. וגם בתוס' בסוכה (נ"ד, סע"א) י"ל שלא בא אלא לבאר לשון רש"י, שלא נטעה לומר דכל אנשי הכת קראו, ולא הביא זה תוס' בלשון קושיה ופירכא. ודלא כפי המנ"ח בדברי הרע"ב". כלומר הרבי מסביר את רש"י שאין כוונתו לומר מי קורא כמו שאינו מפרש מי התוקע אלא פי' שלפי שיכולנו לחשוב שקריאת ההלל מדברת על הכת השניה והשלישית מכיוון שבכת הראשונה אינו מפרט קריאת ההלל, לכן כותב רש"י "אכל כיתות קאי". ומבאר הרבי על תוס' בסוכה שמה שאמר התוס' שם על פי' רש"י - זה ביאור לשון רש"י: שאין כוונתו לומר שכל הכיתות היו קוראות, ובאמת מה שכ' התוס' זה לא בלשון קושיא על רש"י.

ובאגרת ש"ח כותב הרבי וזלה"ק: "והנה כותב במכתבו שברש"י בפסחים נכון לומר שלא נתכוון רש"י לפרש שגם הישראלים אמרו את ההלל, אבל בפרש"י סוכה קשה לומר כן. והגע עצמך: לפ"ז הרי בפסחים, ששם הוא מקום דין זה, לא נחית רש"י לבאר את הנ"ל, ובסוכה, ששם הובאה המשנה רק להודיענו מספר התקיעות שתקעו בעת שחיתת הפסח ולזה נחוץ לדעת רק זה ששלוש כיתות אמרו את ההלל ג"פ, פרש רש"י הדין אם הישראלים אומרים אותו! - וכבר כתבתי שגם ל' תוס' בסוכה יש לתרץ. ואף את"ל שהוא תירוץ בדוחק, הנה דוחק הרבה יותר לומר שרש"י ברמז (בפירושו שלא במקומו בסוכה, כפי דברי כת"ר) חולק על דעת התוספתא המפורשת על אתר, ובלי הוראת מקור". כלומר הרב זווין כותב במכתב לרבי שבאמת בפסחים אין משמעו שהכת קוראה, אבל בסוכה קשה לומר כן. ועונה לו הרבי שדחוק מאוד לומר שרש"י פי' שלא במקומו, שעניין זה הובא רק בדרך אגב, ואילו במקור אינו מפרש מי היה קורא. ואת"ל שגם להסביר את

תוס' בסוכה דחוק, אבל יותר דחוק לומר שרש"י פי' שלא במקומו עניין זה מה שבמקור אינו מפרש.

ג

וצריך להבין: א) מצינו ברש"י (ערכין י', ע"א) בקשר לשירת הלויים שבשעת הקרבת הקורבן היו משוררין הלויים את ההלל בפה. ולכאורה זה סותר להבנת הרב זווין ברש"י במכתבו הנ"ל בו הוא מפרש שהכיתות קוראות?

ב) במכתב הנ"ל (רצ"ה) כותב הרבי: "ועי"ז סרו כל הדיוקים הנ"ל ועוד" וצריך לעיין מה כוונתו של הרבי במילה "ועוד". בפשטות הכוונה לומר שיש עניין נוסף עפ"י סברא זו, וצריך להבין מהו עניין זה ומדוע אין מצינו הרבי במכתב?

ג) הרבי כותב במכתב הנ"ל (רצ"ה) "ואם תרצה לומר שרש"י פי' שגם הישראלים קוראים את ההלל" ומביא כדלעיל ג' קושיות. ותמוה איך ניתן לומר שכוונת הרב זווין שרש"י פי' שזה גם הישראלים וגם הלויים, בשעה שגם מרש"י בפסחים וגם מרש"י בסוכה משמע שרק הישראלים קוראים ואיך רואים מלשון רש"י שגם הלויים וגם הישראלים קוראים?

ונראה לומר בהקדים שיטת הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק בספר חוקת הפסח:

הגרי"ז מסביר את הסתירה בין רש"י במסכת סוכה ופסחים לרש"י במסכת ערכין שבאמת יש שני דינים בשחיטת הפסח. דין א) דין בשירה הנלמד מהפסוק "על זבחי שלמיכם" שנכללים בו החצוצרות והשיר שהלויים שרו בפה כמו כל הקורבנות הנכללים בפסוק זה. דין ב) דין מסוים שטעון הלל בעשייתו כמבואר בפסחים (צ"ה ע"א): "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל". ולומד שלרש"י ישנם שני דינים נפרדים לגמרי, הדין ד"על זבחי שלמיכם" שזה הלויים, והדין המיוחד שיש בפסח שטעון הלל בעשייתו שזה שייך לישראלים. ומבאר שדין זה הוא בפ"ע ולא שייך לדין שיר של קורבן, אלא זה אמירת הלל בעלמא, ומשום כך לא שייך ללויים, אלא לכיתות שיקראו את ההלל בשעת השחיטה.

ועפ"ז מיושבת הסתירה בין רש"י לתוספתא שאמר שהלויים קוראים את ההלל, שמה שהתכוון רש"י בסוכה ופסחים שהכת קוראה, זה מצד דין עשייה.

ד

והנה לכאורה עפ"י סוף דברי הגרי"ז אינה מובנת קושיית הרבי מהתוספתא, שהרי הגרי"ז הסביר את התוספתא לדברי רש"י (כהבנת הרב זווין),

אלא י"ל שמהוכחת הגרי"ז ("אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל") אין להוכיח, משום שבמכתב הנ"ל (ש"ח) דוחה סברה זו הרבי וזלה"ק: "בגוף דממרז"ל (פסחים צ"ה, ב וקי"ז ב) אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן וא"א הלל, מוכח שאין זה עבודה של קורבן אלא דין מיוחד, וישראל הם שאומרים כמו בלולב" וכנראה ראיתו בשתיים: א) שכיוון שאין זו עבודה אינו שייך ללויים. ב) כמו שבלולב אמרו גם ישראלים כן צ"ל גם בפסח. וי"ל: א) כיוון דזה דין בקורבן הרי שייך כאן דין לוי' - (ולהעיר מהטעם שפרש"י - (צ"ה, ב) ד"ה אפשר - דכיוון דדבר מצווה הוא טעון הלל. וכנראה כוונתו שנוסף על שמחה שבדבר יש כאן מצווה, והמצווה היא הקרבת קרבן ועצ"ע) ב) מי הם האומרים. י"ל דלצדדין קתני: בלולב כאו"א, ובפסח - הלויים. וזה מתאים לעניי המצווה, אשר נטילת לולב שהיא מצווה שבגופו וכאו"א נוטל, לכן על כאו"א לומר את ההלל, משא"כ בשחיטת הפסח דאינו שוחט אלא אחד (קידושין מ"א, ב) בשליחות, לכן גם אמירת ההלל היא ע"י הלויים שהם נתונים נתונים מבנ"י". כלומר - הרבי דוחה הסברה לומר שמאמר רז"ל - ("אפשר ישראל") מדבר על הכת שהיא קוראה ההלל א) שזה דין קורבן ולכן שייך כאן דין לוייה ב) "לצדדין" ש"וא"א הלל" זה הלויים וב"שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן" זה הישראלים עושים זאת.

ועפ"ז אין הוכחה לדברי הגרי"ז.

ולהעיר שסברת הגרי"ז אכן דחוקה, שכן גם הרמב"ם שמקיף כל הלכות התורה אינו מחלק בין דין העשייה של הכת לדין שירה בפה של הלויים כדברי הגרי"ז אלא כותב בפשטות וז"ל: "וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל".

וזאת בנוסף לכך שגם עפ"י ביאור הגרי"ז לא סרה תמיהת הרבי דלעיל, כיצד יתכן שרש"י בסוכה מפרש שלא במקומו שהלויים קוראים את ההלל (- ואילו בפסחים הסביר הרבי כנ"ל כוונת רש"י).

ה

ונראה שהרב זווין אכן אזיל בשיטת הגרי"ז מבריסק וכמה הוכחות לדבר:

א) באנציקלופדיה תלמודית בקשר לאמירת ההלל כותב הרב זווין (הערה 187 ע' ת"ג) "ועיין ספר חוקת הפסח על הרמב"ם קורבן פסח בשם הגרי"ז מבריסק שהאריך להוכיח בדעת רש"י

ששירת הלויים בהלל ודין שירה של קורבן, וקריאת ישראל והלל הוא דין מיוחד בפסח שטעון הלל בעשייתו".

(ב) גם בספרו 'מועדים בהלכה' מפנה בנושא זה לדברי הגרי"ז.

ועפכ"ז מיושב:

(א) שהרבי לא ציין כהוכחה לדבריו את הסתירה בין ערכין לפסחים וסוכה שהרי ע"פ דברי הגרי"ז לא קשיא כי הרי אין כאן סתירה בפסחים וסוכה לערכין (למרות הדוחק שבדבר כנ"ל), ואין מכאן הוכחה ניצחת לדברי הרבי על הרב זווין.

(ב) שזו היא כוונתו של הרבי בהוספת התיבה "ועוד", כי עפ"י פירושו של הרבי, מובן מדוע בערכין אומר רש"י שהלויים קראו את ההלל, מכיוון שגם בסוכה ופסחים מדובר בלויים. וככל הנראה ציין הרב זווין במכתבו לרבי, להגרי"ז, ולכן כתב הרבי רק "ועוד" ולא פירט. כמוכח מזה שהרבי התייחס לדבריו באגרת ש"ח וזלה"ק: "שו"ת צפנת פענח ח"ב וחוקת הפסח את"י (=אינו תחת ידי)".

(ג) ובזה יובן איפה יש כאן נתינת מקום לישראלים ולויים ("ג"כ" כנ"ל), שמדברי הגרי"ז יש כאן את השירה שע"י הלויים, וזהו במסכת ערכין, ויש כאן את העשיה שע"י ישראל וזהו במסכת פסחים וסוכה, לא שירת הלויים כי דובר על הפועל. וא"ש.

ביאור הכלבו ב"מופתים זה הדם"

הת' אליעזר שי' אצרף
תלמיד בישבה

בפיסקה "ובמופתים זה הדם" מביא הרבי ג' פירושים לתיבת "ובמופתים". אחד הפירושים מביא הרבי בשם הכלבו² שהכוונה בזה שנהפכו המים לדם ביבשה ועל ידי כך האמינו כל ישראל. והרבי שואל: "צריך עיון דאם כן לו לבעל ההגדה לפרש כוונתו".

ולכאורה צ"ל כוונת הרבי, שהרי הכלבו כותב במפורש את הטעם שבגללו הוצרך לומר שהכוונה ב"מופתים" זה המים שנהפכו לדם ביבשה, משום שכתוצאה מהמופת הראשוני הזה האמינו ישראל במשה בכל שאר המופתים, וזה בעצם התחלת הגאולה על ידי מופת של ממש לעיני בני ישראל, וא"כ לכאורה מחמת פשטות הדברים אין צריך בעל ההגדה לפרש זאת, שהרי זו המשמעות הפשוטה והעיקרית של "מופתים".

והנה אפשר לכאורה ליישב זאת על פי מה שכתב "הריח דודאים"³ על ההגדה של פסח שהכוונה במופתים היא למכת הדם שהייתה על היאור מפני שדווקא שם נעשה מופת ברור וחזק ובו נראה בבירור שזו מעשה אלוקים, וכולם ידעו שמכת דם אינה מעשה כישוף. וזאת משום שכדברי חז"ל "אין כישוף אינו שולט במים"⁴, ואם כן כולם נכחו לדעת שמאת ה' היתה זאת.

משא"כ המופת של דם ביבשת, המים לא נעשו לדם אלא ביבשה ומשם אין הוכחה שמעשה ידי משה אינם כישוף ואדרבה, אם אכן המופת הוא זה שהמים נהפכו לדם דווקא ביבשת, יותר נראה היה שזה היה כישוף מפני שאין כישוף שולט באוויר, וכמסופר על רבי שמעון בן שטח שהגביה

2. הכלבו לא כתב את שמו בספר והועלו הרבה השערות לסיבה לכך אחת מן ההשערות היא שבת כתבה את הספר אך דחה זאת בספר הדורות, והנה יש עוד ספר שלא נכתב שמו וג"כ אותו כתב מי שכתב הכלבו והתברר ששמו רבי אהרון בר יעקב הכהן.

3. היה אב"ד לאסק (בנו היה הרבי צבי הירש מייזליש מחבר שו"ת מקדשי השם ועוד רבים אחרים) חיבר עוד את הספרים אהבת דוד, אור דוד, חי' הרד"ד, תפארת דוד.

4. מסכת סנהדרין דף ס"ז ע"ב, המקור הזה מובא בספרו, וחיפשתי ולא מצאתי ואדרבא קשה לפירושו שהרי המכשפים עשו בלהטיהם כן, ואולי י"ל שהכוונה זה לכשף במקום גדול כמו היאור וכיו"ב וזאת לא יכלו לעשות המכשפים, ופרעה לא ידע השינוי בכך אע"פ שהיה מכשף גדול.

את המכשפות והעמידן באוויר ולא יכלו לעשות מעשה כישוף,⁵ ומוכח שבאוויר לא שולט כישוף אבל ביבשה שולט הכישוף, ולכן אפשר לומר שמעשה ידי משה היו כישוף.

נמצא שמופת זה לא היה אלא כדי להוכיח למשה שטען "והם לא יאמינו לי" שישאל אכן מאמינים בני מאמינים הם, אבל המופת ממנו ניכר מעשה יד ה' לגמרי - "ומופתים", זה מכת דם, ולכן נוקט דווקא את המופת הזה כי בו דווקא ניכר שזה מעשה ידי ה' ממש.

ואוא"ל שזהו עומק תמיהת הרבי, מכיוון שיש חיסרון מסוים במכת דם ביבשת אם כן אע"פ שזו ההתחלה וזה המופת שעל ידי כך בני ישראל האמינו במשה בכל המופתים, עכ"ז יש בו חיסרון, וע"כ היה צריך בעל ההגדה לפרש עכ"פ שמדובר בכך, ולא במכת דם.

5. הובאה ברש"י מסכת סנהדרין דף מ"ד ע"ב ד"ה דבעיה מכסא, ואמנם יש להקשות שאין ראיה משם שאין כישוף שולט באוויר, שהרי יכול להיות שהכוונה היא שם שרק כאשר המכשפות מחוברות לקרקע הם יכולות לעשות כישוף אבל הכישוף שולט באוויר ואדרבא ידוע המעשה מבלעם שהגביה את שאר המלכים על ידי כישוף (תרגום יונתן בן עוזיאל ספר במדבר פרק ל"א פסוק ח' וכן בילקו"ש רמז תשפ"ה). ויש לחלק שכאשר הם היו בתחילה בקרקע היה אפשר לעלות את עצמם על ידי כישוף, משא"כ כשלא היה להם בתחילת כישופיהם אחיזה בקרקע. וכן גם כאן שכאשר המים יורדים ולא מכוחו בתחילה אין כישוף שולט.

סדר ישיבת התנאים שהיו מסובים בבני ברק

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד
תלמיד בישיבה

א. על הפיסקה "בר"א בר"י בראב"ע ורע"ק ור"ט", כותב הרבי מלך המשיח וז"ל: "מקדים ראב"ע לרע"ק מפני שהיה ממשפחה מיוחסת ונשיא (תוס' כתובות שם). וי"ל דהא שמקדים רע"ק לר"ט (וכקושיית התוס' בע"ז שם) הוא מפני שאירע זה בבני ברק שרע"ק הוא מרא דאתרא שם (סנהדרין ל"ב ב). ובכ"ז אינו מקדימו לר"י, ומכ"ש לר"א, כי ר"י היה רבו של רע"ק, משא"כ ר"ט שאף שהיה רבו אבל אח"כ (כן י"ל. ובוזה יובן בטוב הש"ס כתובות פ"ד ב) נעשה חברו (ראה סדר הדורות מערכת ר"ט וש"נ).

לאחר זמן מצאתי י"מ הסדר ע"פ מארז"ל (ברכות מ"ו ב ותוספתא שם) סדר הסיבה גדול באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו. ועפ"ז הסיבו כאן הנשיא באמצע ר"א ור"י – רבותיו של רע"ק – למעלה מהנשיא, ורע"ק ור"ט למטה הימנו. ומזכירם בהגדה כסדר שהיו מסובים (מאיר עין על הגש"פ).

והנה בפיסקה הבאה של ההגדה, "אמר ראב"ע", מפרש שזה נאמר באותה המסיבה ע"י ראב"ע, וזה לשונו: "אמר ראב"ע (ברכות יב, ב ועוד). יש גורסין [...] אמר להם ראב"ע, וא"כ הוא המשך פיסקא הקודמת – ואפילו לגירסתנו ג"כ, יש לפרש שהי' זה במסיבת בני ברק, – ומובן בפשיטות מה שסידרו משנה זו בהגדה, אף שמדברת בפ' ציצית שאומרים אותה בכל יום".

ולכאורה אינו מובן מהו ההכרח של הרבי לפרש שמשנת "הרי אני כבן שבעים שנה" נאמרה דווקא במסיבת בני ברק שהיתה בליל פסח? דבשלמא לפי הגירסא "אמר להם ראב"ע", יש מקום לדייק כמו שכותב שם, שמכיון שזהו בהמשך לפיסקא הקודמת, אזי מובן שגם משנה זו נאמרה כשהיו מסובים בבני ברק בליל פסח, אבל לפי הגירסה "אמר ראב"ע" סתם, מה ההכרח לפרש שזה נאמר בליל פסח? ומה שכתב הרבי מה"מ שמשנה זו מדברת בפרשת ציצית, הרי סוף-סוף מחלוקת התנאים שבמשנה זו היא בנוגע לזכירת יציאת מצרים!?

ונראה לבאר זאת, ובהקדים בירור זמן תקופת נשיאותו של ראב"ע, והזמן שהיו מסובים בבני ברק, שלפי זה יובנו כמה וכמה פרטים הנוגעים לזה, וכדלהלן:

על פי דברי הרבי מה"מ, אשר בזמן שהיו מסובים בבני ברק היה ר' אלעזר בן עזריה נשיא, וזה היה בזמן שישבו יחדיו ר' אליעזר ור' יהושע רבותיו של ר"ע, צריכים לסייג זמנה של המסיבה

שהיו מסובים בבני ברק: א) היתה קודם שנידו את ר' אליעזר בסיפור של תנור של עכנאי שאירע בזמן נשיאות רבן גמליאל (ב"מ דף נ"ט). ב) זה היה בזמן שבו ראב"ע היה נשיא, לאחר שהורידו את רבן גמליאל מנשיאותו.

דהנה, זמן נשיאותו של רבן גמליאל מתחלק לשתי תקופות, קודם נשיאותו של ראב"ע ולאחרי נשיאותו של ראב"ע. וכמובא בגמ' בברכות דף כ"ז ע"ב שהורידו את רבן גמליאל מנשיאותו מפני שזלזל ברבי יהושע ואח"כ ביקש את מחילתו וחזר להיות נשיא, ורק שראב"ע היה עדיין מוסר דרשות פעם בג' שבתות¹⁵.

ומכיון שלא ייתכן שר' אליעזר היה בין המסובים בבני ברק לאחר שנידוהו, לכן נראה לקבוע שמסיבת בני ברק היתה לפני הנידוי של ר' אליעזר, ולפני המעשה דתנור של עכנאי שהיה בזמן נשיאותו השני של רבן גמליאל.

והנה, לאחר העיון בגמ' בברכות הנ"ל, נראה לומר שזמן נשיאותו של ראב"ע היה יום אחד בלבד! שהרי מובא שם (דף כ"ח ע"א) שבכל משנה שנאמר בה "בו ביום" הכוונה ליום ההתמנות של ראב"ע לנשיא. ומובאת שם משנה שכתוב בה "בו ביום", ובה מופיעה מחלוקת בין ר' יהושע לרבן גמליאל בנוגע ליהודה גר עמוני, שכהמשך לכך רבן גמליאל ביקש את סליחתו של ר' יהושע והחזירוהו להיות נשיא. וכל זה אירע "בו ביום".

ולפי זה יובן שזמן התמנותו של ראב"ע לנשיא היה בליל פסח (ולכן במסיבה זו מוזכר ראב"ע דווקא במקום השלישי כי היה נשיא):

והנה לכאורה¹⁶ משנה זו ד"הרי אני כבן שבעים שנה" נאמרה ע"י ראב"ע ביום התמנותו לנשיאות, דכן משמע מרש"י בברכות דף י"ב: "כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא, כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר, ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה".

15. ב"יד דוד" (ברכות כח, א) כתב שכיון שראב"ע דרש פעם בחודש, לא נחשב שהורידוהו מהנשיאות, ואולי אי"ז בגדר נשיא ממש, ורק שלא נקרא שהורידוהו (שמעלין בקודש ואין מורידין), וכן יש שמפרשים שם שלא יכול להיות שישתמשו שני מלכים בכתר אחד, ואם כן אי"ז נשיא ממש, אבל י"ל שלא הורידוהו לגמרי מנשיאותו.

10. כן נ"ל דמשמע בפשטות כוונת לשון רש"י בברכות י"ב המובא בפנים.

ומכאן יוצא חידוש גדול שראב"ע היה נשיא רק באותו היום של פסח, ותו לא! (שהרי משנה זו נאמרה "בו ביום" שנתמנה לנשיאות, ומוכח כנ"ל מברכות דף כ"ח ש"בו ביום" נתמנה ר"ג מחדש להיות נשיא)¹⁷.

ועפ"ז יובן ביאורו של הרבי מה"מ בפסקה "אמר ראב"ע", שיש הכרח לומר שזה היה במסיבת בני ברק ובליל פסח. דההכרח הוא מזה שמקומו של ראב"ע במסיבה בבני ברק הוא המקום השלישי, שהטעם שמקומו של ראב"ע היה לפני ר"ע הוא מפני שהיה אז נשיא, ועפ"ז יוצא שזה היה בליל פסח, כי רק בליל פסח היה יום נשיאותו, וכנ"ל.

17. אמנם חידוש גדול מאוד הוא לומר שראב"ע היה נשיא רק למשך יום א' בלבד, וגם צ"ע דלא אשתמיט בשום דוכתא למימר הכי. המערכת.

סיפור יציאת מצרים לאחר

הת' מנחם מענדל רפאל שי' אריה
תלמיד בישיבה

בפיסקה "מצווה עלינו לספר" מבאר הרבי מדוע אין מברכין על מצווה זו, ומציין כמה טעמים בזה ומהם:

דעת הרי"ף: שכבר יצא ידי חובה באמירת זכר ליציאת מצרים שבקידוש. דעת הרשב"א: כיוון שלמצווה זו אין שיעור ובדיבור בעלמא יוצא ידי חובתו אין מברכין על מצווה זו. ומביא שם ג' טעמים נוספים.

והנה בסיום כל חמשת הטעמים מציין כי ישנם "עוד טעמים" (בלי לפרטם). והנה אחד הטעמים הנוספים שנכתבו ע"כ הוא מה שכותב בשבח פסח וז"ל: ע"פ מה שכתב הרשב"א שכל מצווה שאינה תלויה כולה במי שעושה אותה אלא תלויה ג"כ באחר, כגון מתנות עניים וכיוצא אין מברכין עליה, וא"כ בנדון זה ג"כ, כיוון שאין מקום למצווה זו אלא בצירוף בנו אין מברכין עליה עכ"ל.

היינו: כיוון שמצוות סיפור יצי"מ נלמדת מהפסוק "והגדת לבנך" שצריך לספר זאת לבן, לכן ללא הבן אינו יוצא י"ח וא"כ כיוון שזו מצווה שנעשית ע"י שנים אין מברכים עליה.

ומזה שהרבי לא הביא את הפירוש ה"שבח פסח", נראה לכאורה שזהו פירוש פחות טוב (או עכ"פ פחות עיקרי). ונראה לענ"ד שיש להקשות על פירוש זה ובשתיים:

א: כתב הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז ה"א) וז"ל: מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" כמו שנאמר "זכור את יום השבת" ומנין שבליל חמשה עשר? תלמוד לומר: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך (=היינו בליל חמשה עשר

בחג הפסח) ואף על פי שאין לו בן, וכו' עכ"ל. וא"כ משמע בפירוש מדבריו שאפילו אם אין לו בן יכול לקיים מצווה זו, ואין מצווה זו תלויה באחר¹⁸.

ב: מהו הדמיון שמדמה "השבח פסח" בין מתנות עניים למצוות סיפור יצי"מ, הרי כל עניינם של מתנות עניים הוא לתת לעני ולא שייך בכלל שיקיים זאת בעצמו, ואין זה דומה כלל למצוות סיפור יצי"מ, (כפי שיתבאר לקמן).

ולישב דעת "השבח פסח" שתירץ כן, יש לומר הביאור, ובהקדים: מה שמביא הרמב"ם לשון המכילתא דרשב"י וז"ל: מכלל שנאמר והיה כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו? תלמוד לומר והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך, (וכ"ז) אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין? ת"ל "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה" כלומר צווה לזכרו כמ"ש "זכור את יום השבת לקדשו" עכ"ל המכילתא שם.

כלומר שלדעת המכילתא מצוות סיפור יציאת מצרים נלמדת משני כתובים א: "והגדת לבנך", שאת הציווי הזה מקיים דווקא ע"י בנו. ב: "זכור את היום הזה", שציווי זה מתקיים גם בסיפור לאחרים, ואף לעצמו.

ואולי אפשר לתלות סברת השבח פסח בזה, שהרי כתוב במנחת חינוך, מצוה כ"א בתחילתה, בביאור דברי המכילתא שמי שיש לו בן הרי הוא מקיים את מצוות סיפור יצי"מ בשלמות, גם מצד הכתוב "והגדת לבנך". אבל כאשר מספר זאת לעצמו (או לאחרים, עכ"פ לשיטתו כנ"ל) מקיים את המצווה מצד הציווי "זכור את היום הזה", ולא מצד הציווי של "והגדת לבנך" שאמת מתקיים דווקא ע"י בנו.

ויש לתת משנה תוקף לדברים ע"פ מה שכותב הרבי בלקו"ש חי"ב שיחה לחה"פ בעניין זה: שבדין של סיפור יציאת מצרים ישנם שלשה עניינים, והנוגע לענייננו הם שנים מהם:

א. החיוב הנוסף בליל הסדר על כל השנה, שהוא 'לראות' ולהרגיש כאילו הוא עכשיו יצא ממצרים. ב. החיוב של 'להראות', שלא מספיק שהוא ירגיש בעצמו שכאילו הוא יצא עכשיו משעבוד מצרים אלא שצריך ג"כ להראות רגש זה, לאחרים.

ואולי אפשר לקשר זאת לענייננו, שע"י שמספר לבנו מקיים בזה את העניין של 'להראות' את מה שהוא מרגיש (ואף צריך לספר) לאחרים, וכאשר מספר רק לעצמו, אזי מקיים רק את העניין של 'לראות' להרגיש ולחיות את העניין בעצמו בלבד,

18. אלא דיש לדחות ולומר שמלכתחילה גדר מצות "והגדת לבנך" תלוי בבן, ורק אם אין לו בן – שואל את עצמו.

ולהוסיף: שבהמשך השיחה שם מבאר הרבי שגם שכמספר לעצמו הרי"ז כמו לאחרים וזלה"ק: "וזהו הטעם למה שאמרו שבאם אין לו בן או אישה כו' שישאלו אותו, שואל לעצמו".

ומסביר הרבי: "מכיוון שהחיוב בליל פסח הוא לספר ביציאת מצרים לאחר דווקא, לכן כשאין מי שישאל אותו צריך הוא לשאול את עצמו, כי ע"י שהוא שואל את עצמו הוא נעשה "אחר" לגבי עצמו וע"י שמישיב על שאלתו ומספר ל"האחר" שבעצמו הוא מקיים בזה מצוות "והגדת לבנך". עכלה"ק.

וניתן לדייק מכך דלא כפי שהוסבר לעיל בדעת השבח פסח, אלא שהרבי מחדש שאפשר לקיים את המצווה בשלמות (גם מצד הכתוב ד"והגדת לבנך") גם ללא בן או אחר ע"י ששואל את עצמו ועונה ל"האחר" שבעצמו. וכמו שכותב שם הרבי שע"ז הוא מקיים את הציווי של "והגדת לבנך" דווקא, שזהו ענינו של חג הפסח. ויומתק יותר ע"פ ההלכה ברמב"ם שהובאה לעיל, שמלשונו שם משמע שמהפסוק "זכור את היום הזה" לומדים לכל השנה ודווקא מהפסוק "והגדת לבנך" לומדים לחג הפסח שזה מתאים היטב לחידושו של הרבי שבלייל הסדר צריך להיות "והגדת לבנך" דווקא¹⁹.

19. אמנם מלקו"ש חכ"א שיחה ג' לפרשת בא סעיף ה' משמע, שגם הכתוב "זכור את היום הזה", קאי על ליל הסדר, ושם מבאר דבא ללמדנו מהכתוב "זכור את היום הזה" שצ"ל זכירת יצ"מ באופן הסיפור ניסים ונפלאות שביצ"מ.

בענין לקיחת ג' מצות בלילי פסחים

הת' מנחם מענדל שי' בלוך
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "בג' מצות", כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ וז"ל: שאלו בני קירואן לרב מר שרירא גאון מדוע לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין קמח... וי"א שהוא זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב".

והנה ידועה מחלוקת הראשונים אודות לחם משנה בחה"פ, שלדעת כו"כ ראשונים (רי"ף רמב"ם ועוד) היות ובפסח ישנו ענין דלחם עוני אזי מספיקה חצי מצה לשמש כלחם משנה, וכל' הרמב"ם²⁰ "ומפני מה אינו מברך על שני ככרות כשאר ימים טובים שנא' לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה", לעומתו כו"כ ראשונים (רש"י ורשב"ם בפסחים דף קט"ז, א ד"ה 'אף' ורא"ש סי' ל') סוברים שגם בפסח, כשאר יו"ט, צריכים לבצוע על לחם משנה, וכל' הרא"ש שם "דמאי שנא פסח לענין לחם משנה משאר כל היו"ט שלא יבצע על ב' ככרות שלימים... אבל המוציא פשיטא דעל שלימים בעינן כשאר יו"ט".

והנה אדה"ז בשו"ע שלו (סי' תעה ס"ג) פסק להלכה כהדיעה הב' הנ"ל וז"ל "אע"פ שבכל יו"ט חייב אדם לבצוע על לחם משנה...מכל מקום בליל פסח י"א שאין צריך כי אם אחת ומחצה... וי"א שמלבד ב' מצות שלימות צריך להוסיף עוד פרוסה א'...וכן המנהג פשוט ואין לשנות... עכ"ל".

וא"כ נראה בבירור, דהא דצריך ג' מצות בליל פסח, היינו משום דנוהגין כסברא הב' הנ"ל דחוץ מהפרוסה המשמשת כלחם עוני צריכים לקחת עוד ב' מצות כלחם משנה. (וכן כתב הב"י על הטור סי' תע"ג סעי' ד', דהא דלוקחים ג' מצות הינו לשיטת הסוברים דישנו חיוב דלחם משנה גם בליל פסח).

וע"פ הנ"ל צריך ביאור הא דשאלו בני קירואן את רב שרירא גאון ומה שהשיב להם. דלכאור' הי' צריך לתרץ להם הטעם הפשוט ללקיחת ג' מצות בליל פסח, שזהו משום שצריך לבצוע על ב'

20. הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו.

מצות שלימות (ובפרט שלכו"כ דיעות כנ"ל ישנו צורך רק בב' מצות ולא יותר ורק להלכה נפסק דצריך ג')?

ב

ונראה לתרץ²¹ זה (כפי שהובא בכ"מ) שבפיסקא זו בהגדה (שעלי' מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ את הסיפור הנ"ל), מדובר אודות הסימנים שצריכים להיות על הקערה במשך כל זמן הסדר (עד שמגיע הזמן לאכלם), מאחר שדווקא עליהם צריכים לספר את סיפור יציאת מצרים, וכמו שמביא אדה"ז בשו"ע שלו²² "יביאו לפניו.. ג' מצות של מצווה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני ודרז"ל לחם שעונין עליו דברים הרבה.. וארו"ל.. בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

ולכאן צריך להבין: למה צריכים שיהיו בשעת אמירת ההגדה ג' מצות מונחות בקערה על השולחן, דלכאורה מספיק שתהיה בקערה רק המצה הפרוסה, שצריך לומר עליה ההגדה מדין לחם עוני?

וי"ל דזהו ששאלו בני קירואן לרב שרירא גאון, שאמנם נכון דבליל פסח משתמשים בג' מצות כנ"ל, אבל למה ג' המצות צריכות להיות על השולחן כבר בזמן אמירת ההגדה? ועל כך ענה להם רב שרירא גאון שזה רמז וכו' כנ"ל.

אך לכאן ביאור זה אינו מספיק, שהרי עדיין לא מובן דיוק לשון שאלתם של בני קירואן ששאלו 'למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר. דבשלמא הא דהיתה להם קס"ד דיקחו פחות מג' מצות מובן, שהרי זוהי שאלתם כנ"ל שמספיקה רק הפרוסה כדי להגיד עלי' ההגדה, וזוהי הקס"ד ששימו פחות מג' מצות. אך לכאן לא מובן מהי הקס"ד ששימו יותר מג' מצות בשעת אמירת ההגדה ששאלו 'ולא יותר', וכי למה יצטרכו לשים יותר מג' מצות בשולחן הסדר?

21. ועוי"ל דכיוון שהג' מצות נחוצים ללחם משנה (בנוסף למצת 'יחץ') עכצ"ל ג' מצות, ושאלת בני קירואן הייתה למה לא יותר מג' מצות, וע"ז השיב להם שזהו מצד ג' הררי עולם וכו'. המערכת.
22. סי' תע"ג סעי' כ'.

ג

ויש לומר הביאור בכל זה ובהקדים:

בנוגע לחיוב בליל פסח לספר ביצי"מ על מצה ('לחם עוני...דעונין עליו דברים הרבה'), הנה יש לברר הדין כשישנם עוד אנשים בשולחן הסדר, האם צריכים לשים עוד מצות על השולחן כדי שאותם אנשים יוכלו לקיים עליהם מצוות סיפור יצי"מ (במצות שאותם יאכלו).

וראיתי בספר 'שערי שלום' (שיעורים על מס' פסחים מהרה"ג ר' שלום שפאלטער) שציטט מהספר ב'הגדה של פסח עם פירוש מנחת ח"ן' (עמוד נ"ט) שחוקר בנוגע להא דצ"ל אמירת ההגדה על מצה דווקא: האם זהו דין בסיפור יצי"מ דצ"ל על מצה דווקא, או שזהו דין גם על המצה, שחיוב אכילת מצה הנו על מצה כזו שסיפרו עליה סיפור יצי"מ.

וכתב להוכיח ממה שכתב אדה"ז בשו"ע שלו²³ וז"ל: "אחר שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצווה בכדי לומר עליהם את ההגדה שנא' לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה, ועוד נאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרו אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך..".

וכתב להוכיח מהא דהביא אדה"ז ב' ראיות מב' פסוקים ('לחם עוני' ו'בעבור זה'), דלכא' די בפסוק א' ומכריח מזה דצ"ל אמירת ההגדה על מצה, ומבאר דמהפסוק ד'בעבור זה' למדים דאמירת ההגדה צ"ל על מצה, והא דהוסיף גם הראי' ד'לחם עוני' הוא כדי להוכיח שהוא גם דין במצה, דיוצאים יד"ח דווקא במצה שאמרו עלי' ההגדה.

וא"כ צריכים להיות על השולחן גם המצות שאוכלים שאר המסובים שיאמרו עליהם ההגדה.

ובספר 'שערי שלום' כתב לדחות ראי' הנ"ל, דמל' אדה"ז נראה בפשטות, שהביא הפסוק ד'בעבור זה' כהוכחה שגם המרור צ"ל על השולחן בעת אמירת ההגדה. וכל' אדה"ז שם "לפיכך צריך שיהי' גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה", וא"כ אלו ב' הוכחות שונות, ונדחית ראי' הנ"ל.

והנה בספר 'שערי שלום' הנ"ל מביא להוכיח הא דצריך לאכול מצה שאמרו עלי' ההגדה, ממה שכתב אדה"ז בשו"ע שלו דצריכים לעשות המצות שיהיו מצות גדולות שיספיקו לכזית לכאו"א מבני הבית. וז"ל:²⁴ "ונוהגין דהג' מצות של מצווה עושים אותם מעשרון א' קמח... ומי שיש לו בני בית רבים ואין מספיק לו עשרון א' (עשרון = 89 כזיתים²⁵, היינו בכל מצה 29 כזיתים) יכול

23. סי' תע"ג סעי' כ'.

24. סי' תנ"ח סעי' ד-ה.

25. כ"כ במ"מ במהדורה החדשה בשו"ע אדה"ז.

להוסיף על עשרון בג' מצות הללו". היינו דכאו"א מבני הבית צריך לאכול כזית מהמצות שבקערה (שנמצאים על השולחן בשעת אמירת ההגדה).²⁶

וא"כ נראה מפורש שגם המצות שאוכלים בני הבית צריכים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה.

ויש לדחות ההוכחה הנ"ל, מכך שכנ"ל צריכים גם בליל פסח לבצוע על לחם משנה, וא"כ י"ל הא דצריכים דכ"א יאכל מהמצות שבקערה זהו משום לחם משנה שצריך כ"א לאכול כזית מה'לחם משנה', ולכן עושים המצה גדולה כדי שיספיק לכ"א כזית מה'לחם משנה'.

אך באמת א"א לומר כן, שהרי:

- א. מל' אדה"ז²⁷ נראה שישנו חיוב לאכול דווקא מהמצות שבקערה וא"א להביא שתי מצות אחרות כדי לעשות עליהם 'לחם משנה'²⁸
 - ב. ועיקר, דאדה"ז עצמו כתב בהלכה י' שם "נוהגין לעשות המצה האמצעית גדולה מהעליונה והתחתונה לפי שממנה צריכים ב' כזיתים לכ"א, א' לברכת על אכילת מצה וא' לאפיקומן", והרי המצה האמצעית אינה מהלחם משנה?²⁹
- וא"כ מוכח, דישנו חובה על כ"א מבני הבית לאכול מהמצות שהיו על הקערה דווקא, ובפשטות זהו היות וצריך לאכול מצה שנאמר עלי' סיפור יצי"מ.

ד

ועפ"ז יש לתרץ בפשטות כוונת שאלתם של בני קירואן לרב שרירא גאון, שהיות וישנו חיוב לאכול ממצות שאמרו עליהם סיפור יצי"מ והיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה, א"כ לכאו' מדוע צריכים לעשות כזו מצה גדולה (שהינה גדולה ביותר כנ"ל) שתספיק לכזית לכ"א מבני הבית, והרי לכאו' ה' אפשר לעשות כו"כ מצות קטנות יותר ולשימם בשולחן, ומהם יאכלו בני הבית, ומה הענין שיהי' דווקא ג' מצות ואם ישנם הרבה בני בית אזי יאפו את אותם ג' מצות עצמם שתהיינה גדולות יותר?

וזה גופא הייתה כוונת שאלתם של בני קירואן, "מדוע לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר". שלכאו' ישנו גם מקום לומר שיוסיפו על ג' המצות באם יהיו בני בית

26. ועיין סי' תנ"ו. ומכללות העניין נראה שכן הי' דרכם לעשות מצות גדולות, ואדרבה, שהגבילו שלא יהי' יותר מעשרון, עיי"ש ס"א וס"ג וס"ו.

27. בס' תנ"ח שם.

28. ויש לדחות, דכוונתו כנ"ל, דהרגילות בזמנם הייתה כן, שהכינו מצות גדולות לכל בני הבית.

29. וצ"ע איך נוהגים בימינו שהמנהג לעשות מצות דקות, איך מקיימים מ"ש אדה"ז בסתנ"ח ס"י כנ"ל.

מרובים כנ"ל, ומה הטעם להיצמד לג' מצות דווקא שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה
וא"א להוסיף עליהם?

ועל כך ענה להם רב שרירא גאון שזהו רמז לג' סאין וכו'.

טעם השמטת הביאור הפנימי ב"מלך מלכי המלכים" בהגש"פ

הת' יעקב יהודה שי' ברוצקי
תלמיד בישיבה

בפיסקה "מלך מלכי המלכים" כותב הרבי וזלה"ק: "מלכים – שלמטה בעוה"ז, מלכי המלכים – שרים העליונים שבצבא המרום כמ"ש (דניאל י, יג) ושר מלכות פרס. והקב"ה נקרא מלך על מה"מ (לקו"ת שם), "עכ"ל.

ושם בלקו"ת (פ' צו ד"ה להבין מ"ש בהגדה יא, ג) כותב אדמוה"ז וז"ל: "דמה שהקב"ה נקרא מלך מלכי המלכים כפשוטו, היינו המלכים הם המלכים שלמטה בעוה"ז, ומלכי המלכים הם השרפים העליונים שבצבא המרום כמ"ש בדניאל סי' יו"ד ושר מלכות פרס כו', והקב"ה נק' מלך על מלכי המלכים.

ועוד נק' מלך מלכי המלכים בבחי' מלכותו והנהגתו העולמות, ע"י עשר ספירות. המלכים הם נה"י, ומלכי חג"ת, ומלך מלכי היינו חב"ד. כי בעולם העשייה מאירים בחי' נה"י ובעולם היצירה חג"ת ובעולם הבריאה בינה, אך באצילות מאיר בחינת חכמה והיינו כי בחכמה שורה אור א"ס ב"ה שהוא הנקרא מלך מלכי המלכים, "עכ"ל.

היינו שאדמו"ר הזקן מבאר בב' אופנים את הלשון "מלך מלכי המלכים". ולכאור' צריך להבין מדוע אין הרבי מביא גם את הפי' הב' בממה"מ, אלא את הפירוש הא' בלבד.

ולכאורה היה אפשר לומר, שדרך הרבי בליקוט והבאת הפירושים להגדה הוא רק על דרך הפשט. וכיון שפירוש הב' הוא פירוש ע"ד הפנימיות (שממה"מ רומז לעשר הספירות שהם כנגד בי"ע) ולא על דרך הפשט, לכן אין הרבי מביאו.

ברם, אי-אפשר לומר כן, שהרי בפיסקה ד"ה "מלאך, שרף, שליח", מביא הרבי את הפירוש הפנימי לסוגי המלאכים, וזלה"ק: "חילוקי מדריגות אלו ראה: רמב"ן ובחיי (שמות יב, יב) ז"פ, מהר"ל, אלשיך, סי' כל יעקב, יעב"ץ, הגר"א. בלקו"ת ד"ה להבין מ"ש בהגדה ס"ג: מלאך, שרף,

שליח – עשי' יצירה בריאה", עכ"ל. הרי שדרך הרבי להביא בפירושו להגדה פירושים (מלקו"ת) גם אם מבארים את העניין ע"ד הפנימיות.

יתירה מזו, בפיסקא זו ישנם כו"כ פירושים ע"ד הפשט (כפי שגם הרבי מביא שם בפיסקה), ומלבד אלו ישנם עוד פירושים ע"ד הפשט.

ע"ד ביאור הרמב"ם וז"ל: "ולכך ידרשו כי ועברתי אני בעצמי לא על ידי מלאך שלוח מאתו במגפות... והכתי כל בכור, אני ולא שרף לומר כי גם המכה תהיה על ידי הקדוש ברוך הוא, לא כמלך שיעשה נקמה בשונאיו לפניו על ידי ספקלטורים שלו שהם השרפים שמהם תצא אש שורפת באויביו... ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים ולא על ידי השליח השלוח מאתו יתברך לכל המעשים הנעשים בארץ", עכ"ל (ועל דרך זה מפרש רבינו בחיי).

פירוש נוסף ע"ד הפשט פי' ב'זבח פסח' וז"ל: "ועברתי בארץ מצרים וגו' ומורה במלת "ועברתי", שעם היות המערכה העליונה מחייבת שלא יצאו ישראל ממצרים, ובכ"ז תעבור ההנהגה ההשגחית, ותשדד המערכה ויצאו לחירות. ולכן דרשו חז"ל על הבחינה הראשונה, עניין ההעברה, אני ולא מלאך, לפי שהמכוון בה הוא לשדד כח המערכה כי אי אפשר לה לעמוד כ"א ברצונו הפשוט וביכולתו ית'.. ולפי שהבאת הבכורות לא היתה בדרך טבעית כעניין הקדחת השורפת והמגיפות המתחדשות בעולם, לכן דרשו ע"ז אני ולא שרף, והוא תואר לחום הזר הממית במחלות בסדר טבעי כפי המערכה". ובהמשך דבריו: "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך באופן אחר, והוא שעשה הקב"ה בלילה הזה שלוש פליאות, האחת..(מלאך) היא להדבק ההשגחה האלוקית הפרטית באומה מבלי אמצעי בהיותם במצרים, עם היות טבע הארץ מונע גדול לזה וכמו שאמרו חז"ל שהיתה מצרים מלא גלולים,, ועל הפלא הזה דרש – ועברתי בארץ מצרים – על בני ישראל מבלי אמצעי, והפלא השני (שרף) במכת בכורות, והשלישי (שליח) במשפט האלקיות...

ודרך המקובלים בזה באופן אחר, שהם פרושו לא ע"י מלאך על מלאך הרחמים ממלאכי עליונים המיוחסים על ממשלת המים והרחמים ומיכאל, ולא ע"י שרף היא ממדת הדין המיוחס לממשלת האש, וראש הכת הזאת הוא גבריאל, ושליח הוא כולל באוויר ובארץ שהם אמצעים בין המים והאש, והוא שר הפנים אשר קראו אותו מטטרון ששמו כשם רבו הכולל כל המעלות והוא הממונה על התחתונים, אל הקב"ה בכבודו ובעצמו...", עכ"ל.

ונראה ששלושה פירושים אלו גם הם נוטים יותר לדרך הפשט מאשר הפירוש שהביא הרבי, ועכ"ז הביא הרבי את הפירוש מלקו"ת, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא מדוע גם בפיסקא של "מלך מלכי המלכים", הרבי לא הביא את הפירוש הב' מלקוטי תורה?

ואולי אפשר לומר שהיא הנותנת, דהנה במאמר הנ"ל בליקוטי תורה מבאר בסמיכות זה לזה (שם, סעיף ג) את תוכנם הפנימי של שני העניינים ("מלאך, שרף, שליח" ו"מלך מלכי המלכים") על פי אותו היסוד – שהם מכוונים לעולמות ב"ע, שמבאר בשני העניינים שהנם מסמלים את

צמצום וירידת אוא"ס מעולם האצילות לעולמות בי"ע, ואתי שפיר מדוע הרבי לא הביא את הפירוש הב' בלקו"ת, שהרי הוא נכלל בביאור הרבי לגבי מלאך, שרף, שליח. עיי"ש בארוכה.

ביאור בהבאת ב' פירושים לשמות התנאים

הת' שניאור זלמן שי' ברוצקי
תלמיד בישיבה

בפיסקה "בר"א בר"י בראב"ע ורע"ק ור"ט" מביא הרבי ב' ביאורים בסדר הזכרת שמות התנאים.

הנה יש לבאר את הצריכותא בב' הפירושים שלכן לא די בפירוש הא' אלא צריכים גם את הפירוש הב', וכן להיפך. וזאת, ע"פ הכלל המובא ב"כללי רש"י" בנוגע לפרש"י על התורה, שכשיש ב' פירושים, הרי זה משום שיש חסרון אחד בכל אחד שניהם ולכן דרושים שניהם. ואולי י"ל כך גם בענייננו.

ויובן זה בהקדים דלכאורה מצינו בב' מקומות שמוזכרים שמות תנאים אלו בסדר שונה:

(א) בסנהדרין סח, א איתא שכשחלה ר' אליעזר נכנסו ד' זקנים לבקרו, ר' טרפון, ר' יהושע, ראב"ע ור' עקיבא. והשינוי הוא שר' טרפון מוזכר לפני ר' יהושע, משא"כ בהגדה שר' טרפון מוזכר האחרון.

(ב) מצינו סדר מעין זה בהסיפור שנסעו לרומי (סוכה מא, ב): רבן גמליאל, ר' יהושע, ראב"ע ור' עקיבא.

ולכאורה ישנה סתירה בין סדרים אלו, שבסדר שבמסכת סוכה מוזכר ר"ג הנשיא ראשון ובסנהדרין מוזכר הנשיא כאחד לפני האחרון?

וי"ל ביאור ב' סדרים אלו ע"פ דברי הרבי מה"מ בהגדה:

בהגדה מוזכר ר' טרפון האחרון כי לכל האחרים יש מעלה לגביו – ר' אליעזר ור' יהושע שהיו גדולי הדור, ראב"ע שהיה נשיא ור' עקיבא שהיה המרא דאתרא. אבל בגמ' בסנהדרין שנכנסו לבקר את ר' אליעזר, זה היה בלוד שר' טרפון היה המרא דאתרא דלוד, וא"כ יוצא שהיתה בו מעלה לגבי כולם: מעלתו לגבי ר' יהושע, שהרי גם הוא היה מרבותיו של ר' עקיבא ומגדולי הדור והיה המרא דאתרא של אותו מקום, ולכן הוקדם (כמו שר' עקיבא תלמידו וחברו הוקדם לו מפאת היותו מרא דאתרא לגבי ראב"ע).

ואע"פ שמעלת מרא דאתרא אינה גוברת על מעלת הנשיא, וא"כ מדוע הוזכר ר' טרפון לפני ראב"ע? – הנה י"ל שזה היה אחרי שראב"ע כבר לא היה נשיא. שהרי מדובר בזמן שלאחר נידוי ר' אליעזר (כשחלה ר' אליעזר לפני מותו), והרי הנידוי היה אחרי שרבן גמליאל חזר לנשיאותו כנ"ל, וממילא למרות שהיה חברו של ראב"ע נכתב לפניו כי היה המרא דאתרא.

וגם ר' יהושע נכתב לפני ראב"ע כי היה גדול הדור. וכולם נכתבו לפני ר' עקיבא, שהיה צעיר מהם ולא היה מיוחס, משא"כ ראב"ע שהיה מיוחס לעזרא (ולא היה מרא דאתרא).

וא"כ לכאורה יוקשה במסכת סוכה, כשנסעו לרומי: למה שם מוקדם רבן גמליאל לפני ר' יהושע? ואמנם אז היה ר' גמליאל נשיא, אבל ר' יהושע שהיה גדול הדור היה צריך להיות לפניו? וכשם שפירש הרבי בהגדה שר' יהושע צריך להיות לפני ראב"ע הנשיא מסיבה זו?

אלא שרבן גמליאל היה מבני דורם של ר' אליעזר ור' יהושע והיה נשיא, ולכן הוקדם לר' יהושע.

ועפ"ז י"ל הצריכותא להפירוש הב', כי לפי הפירוש הא' לא ברור מדוע הנשיא ראב"ע כתוב באמצע, בניגוד למקור הנ"ל בסוכה ששם ר"ג הנשיא כתוב בהתחלה.

ובפירוש הב' יש חיסרון שזה לא כפשט העניין, ד"שני לו מלמעלה ממנו שלישי לו למטה הימנו", שהרי בפשטות העניין, כמבואר בברכות מ"ו ע"ב, צריך להיות אדם אחד למעלה מהגדול שכשירצה הגדול לשוחח עמו, ישב זקוף וידבר עמו, ועוד אדם אחד למטה מהגדול, שכשירצה לדבר עמו, יתכופף אליו וידבר עמו. אבל מנלן לחדש שיש סדר של שני אנשים למעלה מהגדול, ועוד שני אנשים למטה מהגדול? ולכאורה היה צ"ל סדר הישיבה באופן הבא: ר' טרפון, ראב"ע, ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' עקיבא, ולא שניים מלמעלה ושניים מלמטה? וע"כ צריכים גם את הפירוש הראשון. וא"ש.

זמן תקנת ב' תבשילין

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר
תלמיד בישיבה

א

בפיסקא המתחלת "הזרוע כו' הביצה" כותב הרבי מלך המשיח וז"ל:

"כי צ"ל שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קי"ד, ב) ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למיפרק יתנא בדדעא מרממא (כל בו הובא בבית יוסף, אבודרהם). יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצריך עיון קצת דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבילות. ואם כן נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחד לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה. "עלה"ק.

ביאור הדברים: בפיסקא זו מוסבר מהו הטעם לדברי הירושלמי שנהגו לקחת לב' תבשילין דווקא זרוע וביצה, ומביא הטעם שכתב ה'כל בו' (הובא בכ"י) וה'אבודרהם', שביצה הינה נקראת בארמית ביעא ובלקחת ה'ביעא' והזרוע מרומז ש"בעא רחמנא למיפרק יתנא בדדעא (זרוע) מרממא".

לאחר מכן מביא הרבי טעם נוסף ללקחת הביצה (יש לציין שאף טעם זה מובא ב'כל בו') משום שעשו זכר לאבילות על חורבן בית המקדש.

אך מקשה הרבי על טעם זה שהרי משמע מהמשנה ומהירושלמי שתקנת ב' תבשילין נהגה אף בזמן הבית קודם לחורבן, ואז לא עשו זכר לאבילות כפשוט, אם כן נצטרך לפרש שמאות שנים בזמן הבית לקחו מין אחד זכר לחגיגה ואחר החורבן שינו לביצה זכר לאבילות, וזה דוחק. לכן מחמת קושי זה מעדיף הרבי את הטעם הראשון.

[ב'שערי שלום'³⁰ הקשה³¹ על דחיית הרבי דלכאורה היה אפשר לתרץ שבאמת גם בזמן שבית המקדש היה קיים היו לוקחים ביצה - בגבולין - זכר לחגיגה מהטעם הראשון דביצה נקראת

30. לר' שלום שפאלטר מראשי ישיבת תות"ל מוריסטאון בהוצאת מכון "אוהלי שם - ליובאוויטש.

בלשון ארמי ביעא מלשון בעא רחמנא וכו' ורק אחרי החורבן אזי נוסף עוד טעם (ללקיחת ביצה דווקא) - דעושים זכר לאבילות, ואין הכרח לומר שלקחו מין אחר לזכר החגיגה.

דהנה מבואר בשו"ע אדמו"ר הזקן³² שנוהגים בקצת מקומות לאכול ביצים בסעודה זכר לאבילות חורבן בית המקדש, ומבואר בכמה מפרשים³³ שהביצה שמניחים על הקערה אוכלים אותה בתחילת הסעודה. ועפי"ז יש לבאר שבזמן שבית המקדש היה קיים היו לוקחים ג"כ בגבולין ביצה זכר לחגיגה ואז לא אכלו הביצה, ובזמן שחרב בית המקדש שאז תיקנו לאכול הביצה שעל הקערה מצד זכר לאבילות כנ"ל, והנה אז הוזה הטעם דאבילות גם ללקיחת הביצה, (נוסף על עצם הטעם דזכר לחגיגה) אך הטעם דאבילות הוא בעיקר על אכילת הביצה.

ותירץ שם³⁴ דאין לומר כן, שהרי בפשטות בזמן שבית המקדש היה קיים הייתה הקפדה והדגשה לשלול עניין האבילות (כדי שלא לפתוח פה לשטן וכיו"ב) וממילא הייתה מניעה מלקחת ביצה שמראה על עניין אבילות ולכן כותב הרבי שלקחו מין אחר בזמן הבית].

ב

הרב הגאון ר' שלמה יוסף זוין ע"ה כתב לרבי על דברים אלו תגובה חריפה³⁵, כשבין הדברים כתב "אין שום משמעות במשנה ובירושלמי, אי אפשר שתהיה משמעות כזאת, פשוט דניתקנו אחרי החורבן".

הרבי הגיב לו על כך בחריפות במכתב מ"צום השביע יהפך לששון ולשמחה" וזלה"ק³⁶:

"מקשה על מה שכתבתי בליקוטי הגדה.. "דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים ב' תבשילין" וכותב על זה:

"אין שום משמעות במשנה ובירושלמי, אי אפשר שתהיה משמעות כזאת, פשוט דניתקנו אחרי החורבן".

31. חלק ב' עמוד ר"ט.

32. סימן תע"ז ס"ו ומקורו ברמ"א.

33. עיין ט"ז ס' תע"ג ס' ד' ומס' תע"ז ס' ק"ג, ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ו ס' תע"ז ס' ק"א.

34. בשם הרה"ג ר' שמואל פסח באגאמילסקי.

35. אמנם מכתבי הרב זוין ע"ה לא הגיעו לידינו לע"ע אך כך נראה מלשון הרבי במכתב "ק"ק לי שיחשבני לטועה כ"כ".

36. אגרות קודש ח"ב איגרת רצה

והנה: א) קצת קשה לי שיחשבני לטועה כל כך שאכתוב – ובדפוס – דמוכה במקום ש"אי אפשר שתהיה גם משמעות ופשוט" להיפך, ובפרט שציינתי גם המקור לדברי.

ב) לא הייתי מאמין שיכתוב כנ"ל מבלי שיראה מקודם, עכ"פ בהעברה בעלמא, במשנה ובירושלמי על אתר.

וזה לשון המשנה בבבלי במקומו (פסחים קי"ד ב): הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין.. ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. וזה לשון הירושלמי (פסחים פ"י סוף ה"ג): ובגבולין צריכין ב' תבשילין אחד זכר כו'..."

בתגובה כתב ר' שלמה יוסף זוין מכתב נוסף, שבו אכן חוזר הוא מכך שכתב ד"אין שום משמעות.. כזאת" ומודה הוא שמהירושלמי מוכח כן כפי שציטט הרבי, אך טוען הוא שבמשנה בבבלי אין זה מוכח כי המשנה נאמרה ומדברת על זמן הזה ואין להוכיח משם על קיומה של תקנה זו בזמן הבית.

הרבי במכתב ארוך נוסף³⁷ מאריך להוכיח לו שגם מהמשנה בבבלי יש הוכחה לכך והמשנה מדברת על כל הזמנים וגם על זמן הבית עיי"ש באריכות ואכמ"ל.

א"כ יוצא למסקנה שגם הרב זוין מסכים לשיטת הרבי שמנהג ב' תבשילין היה גם קודם החורבן בגבולין רק חולק על כך שיש לזה הוכחה מהמשנה בבבלי.

ג

אך הנה בעיון בדברי אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך עולה לכאורה שלדעתו לא רק שאין לדברי הרבי הוכחה מהמשנה, אלא נראה שאדו תוקנה רק אחרי חורבן בית המקדש.

וזה לשון אדמו"ר הזקן שם³⁸:

"ובזמן שבית המקדש היה קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה. ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין, אחד זכר לפסח, ואחד זכר לחגיגה. ואחד מהתבשילין (נהגו שיהיה) בשר, והשני יכול להיות אפילו המרק שנתבשל בו הבשר, וכבר נהגו מדורות הראשונים שהבשר יהיה מפרק הנקרא זרוע לזכר

37. שם איגרת ש"ח

38. אורח חיים הלכות פסח סימן תע"ג סוף סעיף כ.

שגאלם הקב"ה בזרוע נטויה, והשני יהיה ביצה לפי שהוא ביעא בלשון ארמי כלומר דבעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא דמרממא...".

הנה מדברי אדמו"ר הזקן משמע להדיא שכל תקנת "שני מיני תבשילין" תוקנה רק "עכשיו שחרב בית המקדש" וממילא קודם לחורבן לא הייתה תקנה זו נוהגת.

ולפי זה קשה:

(א) כיצד כותב כן אדמו"ר הזקן הרי ישנה ברייתא מפורשת שהובאה בירושלמי (ולא מצינו חולקים על כך), ממנה עולה שתקנה זו נהגה אף לפני החורבן ("תני ובגבולין צריכין ב' תבשילין"), וכן מובן מהמשנה לשיטת הרבי כפי שהאריך להוכיח במכתב הנ"ל.

(ב) כיצד חולק הרבי על אדה"ז ולא מתרצו ומסבירו כלל, ואפילו לא מציין לדברי אדה"ז הללו - היפך הנהגת הרבי בכל ההגדה³⁹.

והנה מקור דברי האדמו"ר הזקן אלו הוא לכאורה ברמב"ם⁴⁰ וזה לשון הרמב"ם⁴¹:

"ומביאין שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר, ומצה, וחרוסת, וגופו של כבש הפסח, ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר. ובזמן הזה מביאין על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה."

והנה מדברי הרמב"ם אין את הקושיות הנ"ל, שבדעת הרמב"ם אין הכרח לומר שתקנת ב' תבשילין החלה רק בזמן הזה, ואפשר לומר (בדוחק עכ"פ) שגם הוא סובר שבגבולין בזה"ב היו מביאין ב' תבשילין, רק שהרמב"ם מדבר על זמן הבית בירושלים⁴² ששם היו "מביאין גופו של כבש הפסח" ובזמן שבשום מקום לא מביאים קורבן פסח אלא מביאים "שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

אך אדמו"ר הזקן משנה מלשון הרמב"ם ואינו כותב רק "שבזמן הזה מביאין ב' תבשילין" אלא כותב ש"עכשיו שחרב ביהמ"ק תיקנו חכמים.. שני מיני תבשילין" ומשמע להדיא שתקנת ב' תבשילין תוקנה רק אחר החורבן ואם כן קשה כנ"ל.

39. עיין לדוגמא בפיסקאות "קדש", "להגביה את הכוס", "ולכסות את הפת", וכהנה רבות.

40. כפי שגם מציין בשו"ע במהדורה החדשה עם ציונים ומקורות.

41. הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה א.

42. בטעם הרמב"ם שלא מאריך כ"כ בעניין זמן הבית ומשמיט את הדין שבגבולין צריך ב' תבשילין, אפשר לומר כיוון שהרמב"ם שם בא רק להגדיר את "סדור עשיית מצוות אלו בליל חמישה עשר" כפי שכותב בראש הפרק (תחילת הלכה זו) לכן לא מאריך כ"כ במה שהיה בזמן הבית דאין נפק"מ כ"כ ודו"ק.

בנוסף קשה בשיטת אדמו"ר הזקן, דאם אכן תקנת ב' תבשילין תוקנה רק לאחר חורבן בית המקדש, מה מניע אותו להביא בטעם ללקיחת הביצה דווקא את הטעם "לפי שהוא ביעא בלשון ארמי כלומר דבעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא דמרממא", והרי לשיטתו תקנת ב' תבשילין תוקנה רק לאחר החורבן ואפשר להביא גם את הטעם הב' שעושים זכר לאבילות על חורבן בית המקדש.

ד

בספר 'שערי שלום' הנ"ל כתב לתרץ וז"ל:

"והעירני חכם אחד דיש לתרץ לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר במכתבו שם דבמקדש היו מביאין מגופו של פסח ולא ב' תבשילין - ועל פי זה יש לומר דשונה התקנה שבחוץ למקדש (ירושלים) בזמן הבית להתקנה בזמן הזה דבזמן הבית היה שייך להביא גופו של פסח במקדש עצמו והטעם שהוצרכו לזכר היא שאמירת ההגדה צ"ל על כל ענייני הסדר וכשחסר הפסח עצמו צריך להיות תבשיל במקומו וזהו דין באמירת ההגדה ואילו בזמן הזה שאין לנו לא זבחים ולא פסחים יש צורך בתקנה מיוחדת להיות אצלנו ב' תבשילין כזכר למקדש מדין: "ציון היא דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה"⁴³ שזה תקנה מיוחדת ששיך רק לאחר חורבן הבית כמובן".

ביאור דבריו: עצם תקנת ב' תבשילין עליה אומר הרבי שהייתה קיימת גם בזמן הבית הייתה מדין אמירת ההגדה שצריכה להיות על כל ענייני הסדר, וכיוון שבהיותו בגבולין אין לו קורבן פסח וקורבן חגיגה הרי היה צריך ב' תבשילין כזכר לקורבנות אלו כדי לומר עליהם את ההגדה, אך אדמו"ר הזקן מדבר על עניין חדש בתקנת ב' תבשילין שנוסף רק לאחר החורבן שצריך לעשות "זכר למקדש" כנלמד במסכת ר"ה מהפסוק "ציון היא דורש אין לה".

ולפי זה ג' הקושיות שהקשינו לעיל סרות, דגם אדמו"ר הזקן סובר שתקנת ב' תבשילין תוקנה קודם לחורבן וממילא הרבי לא חולק עליו ואין סתירה לדבריו מהירושלמי והבבלי ולכן הביא הטעם דזהו משום זכר לאבילות.

ה

אך לכאורה ביאור זה קשה ואינו מתיישב בפשטות לשון אדמו"ר הזקן דהנה מלשון אדמו"ר הזקן בשו"ע שם משמע בפשטות שקודם החורבן לא היה עניין ב' תבשילין כלל ורק "עכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים" ולא שקודם לכן נהגה תקנת ב' תבשילין רק מצד דין באמירת ההגדה וכעת נוסף גם שזהו מצד דרישת ציון וזכר למקדש.

עוד קשה והוא העיקר שמתוכן כל הסעיף שם⁴⁴ ובמיוחד מדבריו לגבי ב' התבשילין נראה מוכח שאדמו"ר הזקן דן דווקא בדין אמירת ההגדה (כפי שכבר נכתב בכ"מ) ולא ייתכן שיתעלם לגמרי מכך שתקנת ב' תבשילין נהגה בזמן הבית מצד הדין באמירת ההגדה שזהו הנושא המדובר שם ויכתוב דווקא על תקנה זו מדין 'זכר למקדש'.

מההוכחות לכך שדברי אדמו"ר הזקן בסעיף זה נסובים סביב דין באמירת ההגדה⁴⁵ הוא דברי אדה"ז לגבי ג' המצות בתחילת הסעיף שם:

דהנה לאחר שמביא הדין דצריך להביא ג' המצות לפני מי שקורא את ההגדה כדי לומר עליהם ההגדה מביא המקור לכך מדרשת חז"ל⁴⁶ על הפסוק⁴⁷ "לחם עוני" "לחם שעונין עליו דברים הרבה" דהיינו אמירת ההגדה אך אדמו"ר הזקן לא מסתפק במקור זה ומוסיף לכך מקור נוסף מדברי המכילתא⁴⁸ עה"פ⁴⁹ "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה..." "בעבור זה לא אמרת אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".

ובטעם הדבר שלא מסתפק במקור הא' ומוסיף המקור הב' י"ל (כפי שכבר נכתב בכ"מ) שמדברי חז"ל "לחם שעונין עליו דברים הרבה" לומדים רק שישנו דין בהמצה - לחם עוני שצריכה להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה, אך אדמו"ר הזקן שמדבר שם בדין אמירת ההגדה מוסיף לכך מקור נוסף מהמכילתא שממנו משמע שזהו מדין אמירת ההגדה

[ואין לומר שהמקור הב' הולך רק על המרור (כפי שרצה ה'שערי שלום' לומר, וחולק בזה על מה שכתב בהגש"פ עם פירוש מנחת חן ועל מ"ש בספר ויגד משה), דלפי זה יוקשה:

44. סעיף כ.

45. מלבד מה שמשמע בפשטות מלשון אדה"ז שם: "צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה.. ותקנו שיהיה לפניו החרוסת בשעת אמירת ההגדה.. היה צריך להביא את הפסח בשעת אמירת ההגדה.. תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין".

46. פסחים לו, א.

47. דברים טז, ג.

48. בא פרק יז, ד"ה והגדת.

49. שמות יג, ח.

א. מדוע לא כתב אדמו"ר הזקן באופן ברור יותר "וצריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה שנאמר..", אלא כתב "ועוד נאמר", שמשמע שזהו עוד טעם למה שכתב לעיל.

ב. מכיוון שסו"כ מקבל אדה"ז מאמר זה דהמכילתא להלכה, כיצד מתעלם ממנו כשמדבר על המצה, ע"כ מוכח כפי שכתבנו דהוכחה זו מהמכילתא קאי (גם) על הדין ד"ביאו ג' מצות של מצווה לפני מי שאומר ההגדה"⁵⁰].

עוד יש להוכיח מכך שאדמו"ר הזקן השמיט הדין דבשר החגיגה (שהיה על השולחן בשעת אמירת ההגדה בזמן שבית המקדש היה קיים), המפורש ברמב"ם (ומקורו בירושלמי), שהטעם לכך⁵¹ הינו משום שדן בדין אמירת ההגדה.

ד

אלא נראה לתרץ באופן אחר בהקדים חילוק בכללות המאכלים שצריכים לאכול בליל הסדר שישנם מאכלים שמצווה לאוכלם בליל הסדר כמו הכרפס, וישנם מאכלים שמצווה אף שיהיו על שולחן הסדר בשעת אמירת ההגדה כגון המצה, המרור, והחרוסת.

והנה בסעיף זה⁵² דן אדמו"ר הזקן במאכלים שמצווה שיהיו על שולחן הסדר בשעת אמירת ההגדה ומתחיל בעניין המצה והמרור וזה לשונו שם בתחילת הסעיף:

"אחרי שאכל הירקות יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצווה כדי לומר עליהם ההגדה שנאמר לחם עוני ודרשו חכמים לחם שעונין עליו דברים הרבה דהיינו אמירת ההגדה ועוד נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ועוד שצריך לומר עליו מרור זה וגו'".

וממשיך אדמו"ר הזקן שכך צריך להיות גם בעניין החרוסת "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנתבאר לכך צריכה להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים".

50. ומ"ש אדה"ז "לפיכך צריך שיהא גם המרור לפניו בשעת אמירת ההגדה", יתפרש שלאחר לימודנו מהמכילתא שצריך לומר ההגדה על המצות וכיוון שמוזכר שם גם המרור הוא הדין שגם המרור צריך להיות לפניו.

51. כדלקמן סעיף י.

52. סעיף כ.

ובהמשך ישיר לזה – מניית המאכלים שמצווה שיהיו על שולחן הסדר בשעת אמירת ההגדה וסיפור יציאת מצרים - עובר אדה"ז לעניין קורבן פסח וב' תבשילין וממשיך שם "ובזמן שבית המקדש קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

א"כ נמצאנו למדים שכל דברי אדמו"ר הזקן אודות תקנת חכמים לגבי ב' מיני תבשילין אינה לגבי עצם התקנה של ב' תבשילין⁵³ אלא לגבי שהייתם על השולחן בשעת אמירת ההגדה.

וכן מדויק מלשונו הזהב שלא כתב בסתם "ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים להביא שני מיני תבשילין" אלא כותב ומדגיש "ועכשיו כו' תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין".

ולפי כל הנ"ל יש לומר בפשטות שגם אדמו"ר הזקן מסכים שתקנת ב' תבשילין הייתה גם קודם לחורבן רק שמוסיף אדמו"ר הזקן שעכשיו לאחר חורבן בית המקדש תיקנו חכמים שמלבד שצריכים להביא ב' תבשילין צריך אף שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה, מה שאין כן קודם לחורבן שלא היה צורך בכך.

ולפי זה סרו ג' הקושיות דלעיל דאכן גם אדמו"ר הזקן סובר שעיקר תקנת ב' תבשילין הייתה גם קודם לחורבן כפי שמפורש בירושלמי וכן משמע מהמשנה כפי שהאריך הרבי להוכיח, וכיוון שכך גם לא הביא את הטעם שעושים זכר לאבילות

ז

על פי הבחנה זו והחילוק בין עצם התקנה לבין עניין ההנחה על השולחן (בשעת אמירת ההגדה), ניתן לבאר עניין נוסף שתמוה לכאורה בדברי הרבי מלך המשיח בהגש"פ.

דנהה בפסקא המתחלת "בג' מצות" כותב הרבי:

53. על פי זה יוצא שהמקור שציינו העורכים של שו"ע אדה"ז במהדורה החדשה לדברים אלו - "משנה קיד, א." הינו טעות (אם לא שנאמר שהמקור הוא רק לעצם עניין ב' תבשילין ולא לדברי אדמו"ר הזקן אודות תקנת חכמים של ב' תבשילין אחר החורבן. ודוחק), שהרי המשנה עוסקת לפי ביאור הרבי במכתב שם בעצם התקנה שהיה בזמן הבית משא"כ דברי אדה"ז שם.

"שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עוגות כו', וגמירי אותו זמן פסח היה, ויש אומרים זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב (מעשה רוקח טז, נח)."

וידועה הקושיא בזה⁵⁴ מה טעם ראה הרבי להביא הביאור לג' מצות דווקא מדברי רב שרירא גאון⁵⁵ שהינם רק בדרך הרמז וכו' כפי שהדגיש גם רב שרירא גאון עצמו "רמז מן התורה..". והרי ישנו טעם הלכתי פשוט לכך שצריכים ג' מצות שהרי זקוקים בהמשך הסדר ל'לחם משנה' לברכת "המוציא", ול'לחם עוני - מצה חצויה, א"כ בדרך ממילא זקוקים לג' מצות.

והביאור בזה יובן על פי מה שכתבנו, שיש לומר שהרבי בא לתרץ מדוע צריכים להיות לפני אומר ההגדה על השולחן ג' מצות, דהרי אפשר היה להביא לכשיצטרכו מצות נוספות, ומדוע צריכים לשהות המצות על שולחן הסדר ג' מצות. ולזה הביא הרבי דווקא מה שאמר רב שרירא גאון שכמו שאברהם אמר לשרה לאפות ג' סאין וכו' ונתן אברהם המצות לפני המלאכים וגמירי אותו זמן פסח היה כמו"כ צריכים להניח לפני אומר ההגדה ג' מצות.

ח

ויש לתת טעם בזה דלכאורה אין מובן, מדוע חל שינוי בעניין שהיית ב' התבשילין על שולחן הסדר בשעת אמירת ההגדה, שהרי גם בזמן הבית וגם בזמן הזה הינם באים כזכר לקורבן פסח וקורבן חגיגה, ומאי שנא?

ולכאורה נראה לומר ההסברה בזה על פי חקירה בגדר של עניין הזכר, שיש לומר בזה ב' אופנים:

האופן הראשון - הזכר ענינו כדי שלא תישכח תורת הקורבן.

האופן השני - הזכר משמש אף כעין תחליף לקורבן והינו בא במקום הקורבן עצמו.

ובנידון דידן:

54. כפי שהקשה גם הרב עזרא שוחט ראש ישיבת תורת"ל 'אור אלחנן' קליפורניה ב'מגדל אור' קובץ ז ועוד.

55. בנוגע לסיבה שהביא הרבי הטעם הב' "וי"א זכר לג' הררי עולם..". ראה מה שכתבו הת' מנחם מענדל בלוח וזאב שמעון גינדס שי' בקובץ זה. המערכת

ישנו אופן אחד לומר שעניין שני התבשילין הבאים כזכר לקורבן פסח וקורבן החגיגה הוא בכדי שהאדם לא ישכח על עניין קורבנות אלו.

וישנו אופן שני לומר ששני תבשילין אלו נועדו לשמש כעין תחליף ובמקום קורבנות אלו.

ההבדל בין ב' האופנים בפשטות הינו בעניין ההידמות של ה'זכר' - ב' התבשילין אל הקורבנות, דאם כאופן הא' הרי שאין בכך עניין וצורך כ"כ. משא"כ לפי האופן הב' וודאי שיש בכך עניין וצורך.

ולפי זה ניתן להסביר את טעם החילוק בין זמן הבית לזמן הזה, לגבי שהיית ב' התבשילין על השולחן בשעת אמירת ההגדה.

בזמן הבית עניין ה'זכר' שבשני התבשילין היה רק כדי שלא תישכח תורת הקורבנות, משום שכללות עם ישראל הקריבו את קורבן הפסח וקורבן החגיגה ולא היה חיסרון (כ"כ) בקורבנות, ורק האדם המסוים שלא זכה להקריב את קורבן הפסח וקורבן החגיגה, היה צריך לעשות 'זכר' לקורבנות - ב' תבשילין, כדי שלא תישכח ממנו תורת קורבנות אלו, ולכן לא היה צורך בהשוואת ה'זכר' - ב' התבשילין אל הקורבן, ובניגוד לקורבן שצריך לומר עליו את ההגדה, ה'זכר' - ב' התבשילין לא היו צריכים להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה.

אך בזמן הזה שאין לנו בית המקדש והקרבת קורבנות, וכללות עם ישראל אינם מקריבים את קורבן הפסח וקורבן החגיגה בגשמיות, אזי ה'זכר' שבשני התבשילין הוא לא רק כדי שלא תישכח תורת קורבנות אלו, אלא גם כעין תחליף ובמקום הקורבנות ולכן תיקנו חכמים שצריך הוא להיות גם בדוגמת הקורבנות, וכשם שהקורבנות צריכים לשהות על השולחן בשעת אמירת ההגדה כך גם צריכים להיות ב' התבשילין שבאים כ'זכר' לקורבנות אלו.

ט

החילוק הנ"ל בין זמן הבית לזמן הזה יומתק לפי דיוק בלשון אדמו"ר הזקן שם כדלקמן.

דהנה גם כאן בעניין ה'זכר' יש לחקור את החקירה הידועה האם תקנת הנחת ב' התבשילין על השולחן היא חובת גברא דהיינו שהאדם יניח על השולחן ב' מיני תבשילין, או חובת חפצא דהיינו שצריך שב' התבשילין יהיו על השולחן.

ומלשון אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך ניתן לדייק שזהו מצד החפצא, שכתב⁵⁶:

"ועכשיו שחרב בית המקדש תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה שני מיני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה"

ומכך שכותב אדה"ז⁵⁷ "שהיו על השולחן" ולא "שיניח האדם על השולחן" וכיוצא בזה משמע שתקנת הנחת ב' התבשילין הינה חובת חפצא.

ולפי זה יובן היטב דברינו לעיל⁵⁸ שאם הייתה תקנת הנחת ב' התבשילין על השולחן חובת גברא אין כ"כ חילוק בין זמן הבית לזמן הזה, שהרי גם בזמן הבית אותו אדם לא הקריב את הקורבנות, ולכן היה אפשר לומר שלידו ה'זכר' הינו תחליף ובמקום הקורבנות, כפי האופן הב' בחקירתנו הנ"ל, אך על פי מה שנתבאר שמלשון אדה"ז משמע שכל עניין ה'זכר' בב' התבשילין הינו חובת חפצא מובן הדבר, שהרי מצד החפצא ישנו קורבן פסח ואין צורך בעשיית תחליף לקורבן.

,

אך לכאורה הטעם הנ"ל אינו מספיק ומסביר הוא רק מדוע חל שינוי בעניין שהיית התבשיל שזכר לקורבן פסח על השולחן בשעת אמירת ההגדה בין זמן הבית לזמן הזה, אך אינו מסביר מדוע חל השינוי הנ"ל בנוגע לתבשיל שזכר לקורבן חגיגה כדלקמן.

דהנה הרמב"ם כתב⁵⁹ בנוגע לסידור הקערה כך: "ומביאין שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

והנה אדמו"ר הזקן בשו"ע (שכנ"ל⁶⁰ רמב"ם זה הינו מקור דבריו) משמיט את הדין של בשר החגיגה וכותב רק: "ובזמן שבית המקדש היה קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת

56. שם.

57. יש להעיר שדיוק זה לעיל הינו דווקא מדברי אדמו"ר הזקן, אך מדברי הרמב"ם אי אפשר לדייק כן ואף משמע לכאורה להיפך, שכתב שם: "ומביאין שולחן ערוך..וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר ובזמן הזה מביאין על השולחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", אך אין הכרח לומר שהרמב"ם חולק, דיש לומר שאף לשיטת הרמב"ם תקנת הנחת ב' התבשילין הינה חובת חפצא רק שהרמב"ם מתאר את סדר העשייה של המצוות ע"י האדם ולא על הגדר והאופן של חלות חיובם, כפי שכותב בראש הפרק (תחילת הלכה זו) "סדור עשיית מצוות אלו בליל חמישה עשר כך הוא.. ולכן כתב "מביאין על השולחן" שכך הוא מצד עשיית האדם.

58. סוף סעיף ז.

59. שם.

ההגדה", ללא הזכרת בשר החגיגה כלל. מכך מובן לכאורה שאדמו"ר הזקן חולק על הרמב"ם וסבירא ליה שבשר החגיגה אינו צריך לשהות על השולחן בשעת אמירת ההגדה ולכן השמיט דין זה.

עפ"י כהנ"ל קשה על הטעם לשינוי שהובא לעיל⁶¹ דאם כל הטעם לחילוק בין זמן הבית לזמן הזה הינו משום שכיום ב' התבשילין משמשים אף כעין תחליף לקורבנות, ולכן צריכים להידמות אליהם ביותר, הרי לשיטת אדה"ז אין בכך צורך דהרי בשר החגיגה לשיטתו לא היה צריך להיות על השולחן בשעת אמירת ההגדה, וא"כ מדוע כותב אדה"ז ששני התבשילין הן זה שכזכר לקורבן פסח והן זה שכזכר לקורבן חגיגה צריכים להיות על השולחן?⁶²

יא

אך אחר העיון נראה שבאמת קושיה מעיקרא ליכא, דאין כל הכרח לומר דאדמו"ר הזקן סבירא ליה שבשר החגיגה לא היה צריך לשהות על השולחן בשעת אמירת ההגדה, ואפשר לומר שאף אדה"ז סבירא ליה כהרמב"ם בזה, אך הטעם שהשמיט דין זה בשולחן ערוך הוא, כיוון ששם עוסק הוא בדין אמירת ההגדה ועניין זה אינו שייך לדין אמירת ההגדה לכן השמיטו, אך הרמב"ם העוסק ב"סדר עשיית מצוות אלו בליל חמישה עשר"⁶³ ואינו דן דווקא בדין אמירת ההגדה מביא דין זה.

בסגנון אחר קצת: עצם העניין שבשר החגיגה היה מונח לפני אומר ההגדה הינו עניין המוסכם גם על שיטת אדה"ז, אך עניין זה נשתלשל מכך ש"הפסח צריך להיאכל על השובע", ולכן היה בא עימו גם בשר החגיגה וממילא גם הוא היה שווה על השולחן בשעת אמירת ההגדה, אך כיוון שאין זה מדין אמירת ההגדה השמיט זאת אדה"ז, דשם⁶⁴ עוסק הוא בדין אמירת ההגדה⁶⁵ מה שאין כן הרמב"ם עוסק בכללות סדר עשיית מצוות הסדר ולכן כותב הדין דבשר החגיגה.

ולפי זה אתי שפיר ביאורנו לעיל וממילא מובנים דברי אדה"ז בהלכה זו ואינם סותרים לדברי הרבי מה"מ בהגדה שם.

60. סעיף ג.

61. סעיף ז.

62. ואין לתרץ שחכמים לא רצו לחלק בתקנתם בין ב' התבשילין, ולכן תיקנו שגם התבשיל שכזכר לחגיגה יהיה על השולחן (אף שבאמת קורבן החגיגה עצמו לא היה צריך), משום שלפי הסברא הנ"ל שלאחר החורבן יש צורך בהידמות הזכר לקורבן הרי הייתה צריכה להיות הקפדה לשלול את שהיית התבשיל שכזכר לחגיגה על השולחן בשעת אמירת ההגדה, דהרי צריך הוא להידמות לקורבן עצמו.

63. כפי שכותב שם בראש הפרק (תחילת הלכה זו)

64. סעיף כ.

65. כנ"ל סעיף ד'

ישוב קושיות היעבץ בנוסח הק"פ

הת' יהודה שי' ברעם
תלמיד בישיבה

א

בסידור העתיק אדמו"ר הזקן את נוסח סדר קרבן פסח מסידור סדה"י, והקשה היעבץ (רבי יעקב עמדין) בסידורו על נוסח זה י' שאלות וז"ל:

א. "לא הזכיר זמן ההקרבה ביחוד וקדימתו בחל ע"פ להיות בע"ש". ז.א. בסדר ק"פ לא כותב את זמן ההקרבה שהוא אחר התמיד, שהתמיד קרב בשעה שמונה ומחצה ובע"ש בשבע ומחצה. והרי זה חלק מסדר ההקרבה, ומדוע לא מונה זאת, שהרי סדר ק"פ בא לכלול את כל ההלכות הנכללות בהקרבת ק"פ. והזמן הוא חלק מהם?

ב. "לא פרט על מי מוטל חיובו ביחיד". ז.א. מדוע לא כתב שטמא או אדם שנמצא בדרך רחוקה לא יכול להקריב את קרבן פסח אלא צריך לחכות לפסח שני, שהרי זה אחד מהלכות ההקרבה?

ג. "לא פקד מה המעכב עשייתו". ז.א. מדוע לא כתב שאדם ערל או שיש אחד מבני ביתו או מקנת כספו שערל, מעכב מעשיית ק"פ, עד שימול את עצמו או את בני ביתו ומקנת כספו.

ד. "ולא שינוי הפשטו בשבת לדברי הכל". ז.א. ישנה מחלוקת בגמרא האם בשבת מפשיטים את הקרבן עד החזה או את כולו, ומסקנת הגמ' שמפשיטים מהחזה בשינוי, וא"כ למה לא כתב את שינוי הפשטו בשבת?

ה. "מ"ש וממרסין בדם הפסח שגגה היא, כי לא נזכר כזה אלא בעבר ושחט הפסח קודם התמיד, ומאן דכר שמיה, ונראה שהשמטה יש בלשונו, וחסורי מחסרא וה"ק ואם עבר כו', מ"מ קשיא למאי איצטריכא מי איכפל לאשמועינן כל חילוקי דינים המקריים, והא לישנא קלילא נקט ושייר במאי דצריך וודאי, ומ"ש הך דנסבה כד"י". ז.א. מ"ש וממרסין בדם הפסח זה טעות, כי ממרסין בדם רק אם שחט הפסח קודם התמיד שאז מחכים עם זריקת הדם של הפסח עד אחר זריקת דם התמיד ובינתיים ממרסין בדם שלא יקרש, אבל מקרה כזה בד"כ לא קורה, וא"כ למה כתב וממרסין בדם, ומתריך שחסורי מחסרא וה"ק ואם עבר ושחט התמיד קודם הפסח ממרסין בדם כו' ודוחה שעדיין קשה כי לא הוצרך להביא כל חילוקי דינים המקריים.

- ו. "הניח הקרבת האליה בפשיטות ולא כתב שזהו בכבש בלבד כי עז אין אליתו קריבה". ז.א. בסדר ק"פ כתוב שהאליה קריבה ע"ג המזבח. ולכאורה בגלל שפסח בא הן מן הכבשים והן מן העזים, הוה ליה למימר שמ"ש אליתו קריבה זהו דווקא בכבש, דעז אין אליתו קריבה?
 - ז. "נשמט ממנו משך זמן הקטרת חלביו וחילופו בין חול לשבת". ז.א. החלבים שלא הספיקו להיקרב ע"ג המזבח קודם בין השמשות, התורה התירה להקריבם עד חצות ואת זה לא הזכיר.
 - ח. "בענין צליית הפסח לא נזכר כלל ודין נקורו נעזב". ז.א. את כל דיני הצלייה לא הזכיר.
 - ט. "וכן השמיט לגמרי עסק אכילתו עם היותו מ"ע". ז.א. שלא הזכיר כלל את אופן האכילה אף שהיא מ"ע מה"ת.
 - י. "והאחרונה קשה ביותר שלא שם זכרון לחגיגת י"ד שהוא קרבן שלם בפ"ע דבר תורה עם היותו רשות". ז.א. ביחד עם קרבן פסח היו מביאים קרבן חגיגה שהוא מן התורה ובכל סדר ההקרבה לא הזכירו אודותיו כלל?
- עד כאן שאלות היעבץ.

ב

- והנה בפיסקא "קרבן פסח כו' זהו הענין כו", משיב כ"ק אדמ"ר על קושיות היעבץ הנ"ל, וז"ל:
- א. שלא הזכיר זמן ההקרבה ביחוד.. יש לומר דכיוון דאמירת סדר קרבן פסח הוא משום ונשלמה פרים שפתינו ולא חייבו לכוון לאמרו בדיוק בשעה שהיו מקריבים את קרבן הפסח בפועל, ודיו שיהיה בזמן שהקרבת קרבן פסח כשרה, וכמו שהוא לענין תפילת מנחה לא רצו להזכיר בנוסח זה שהיה הפסח קרב בשמונה ומחצה כו' כיוון דעל פי רוב לא יוכל לכוון אמירתו לזמן זה ויהיה כסותר את עצמו". ז.א. שהטעם שלא כתב את זמן ההקרבה הוא כי הסיבה שתקנו את אמירת סדר קרבן פסח הוא משום ונשלמה פרים שפתינו ולכן בגלל שלא חייבו להגיד את סדר קרבן פסח בזמן ההקרבה, יהיה סותר את עצמו, שאומר שאת קרבן פסח מקריבים בשעה הזאת, והוא בשעה אחרת, ויסתור לענין דונשלמה פרים שפתינו.
 - ב. לא פרט על מי מוטל חיובו, ויש לומר דלא רצו לפרוט בזה דהוא דווקא בטהורין ויכולים להגיע לירושלים בשעת שחיטת הפסח. דאם כן הוא סותר לענין ונשלמה כו' כנ"ל". ז.א. בגלל שהחיוב הוא דווקא בטהורין ואלו שיכולים להגיע לירושלים, ומאחר וכיום רובנו טמאים, ובדרך רחוקה, אם כן יוצא שבשעה שנאמר שמי שחייב בקרבן פסח זה דווקא טהורים וכאלה שאינם בדרך רחוקה, זה יהיה כסותר את עצמו, שסותר לענין ונשלמה שאומר מי צריך להביא קרבן פסח, והרי הוא בעצמו לא צריך להביא. ולכן לא כתב זאת.
 - ג. לא פרט שינוי הפשטו בשבת, יש לומר דאפילו אם את"ל דאין הפשטו בשבת כהפשטו בחול, הרי אין השינוי אלא באופן ההפשטה, ולא נחית לדברים כאלו". ז.א. ישנה מחלוקת בגמרא בין

רבי ישמעאל לרבנן. רבי ישמעאל אומר שמפשיטים בפסח שחל בשבת עד החזה וחכמים אומרים שמפשיטים את כולו. ובמסקנה שם אומרים שמפשיטים את כולו, אלא שעושים את זה בשינוי. והלחם משנה מסביר שמה שאומר בשינוי, זה רק בגלל שאלת רבי ישמעאל, אבל חכמים מצד עצמם אומרים שמפשיטים את כולו ואפילו לא בשינוי. ולכן כתב הבית יוסף הפשטו בחול כהפשטו בשבת, וזו היא תשובת הרבי, שאפילו אם נאמר שאין הפשטו בחול כהפשטו בשבת (ודלא כהבית יוסף והרמב"ם) עדיין השינוי הוא רק באופן ההפשטה כלומר, האם מפשיטים בשינוי או לא. ופרטים שוליים כאלה לא ראה צורך לכתוב.

"ד. כתב בפשיטות שהאליה קרבה ולא התנה שזהו בכבש כי עז אין אליתו קרבה. ויש לומר דאין זה מן המצוי, כי רוב פסחיהם היו מן הכבשים. אך התירוץ הראשון על קושיה מעין זו בתוד"ה מאליה ועדיין צריך עיון". ז.א. בגלל שרוב הקרבנות היו כבשים ולא עיזים, לכן לא ראה צורך לכתוב שזהו דווקא בכבש. וכמו שתמצו בתוספות בפסחים לגבי הסיפור עם רבי יהודה בן בתירא שאמר לנכרי לבקש אליה, ושואל תוספות והרי יש קרבנות שהם עיזים, ומתמצים שרוב פסחיהם היו מן הכבשים ולכן לא חשש רבי יהודה בן בתירא. וכך גם בענייננו, ומסיים כ"ק אדמו"ר מה"מ שעדיין צריך עיון, כי בכל זאת יש קרבנות של עז אף שאינו מצוי.

"ה. נשמטו פרטי צליית הפסח, ניקורו ואכילתו, יש לומר מפני שאין כל זה נוגע להקרבת קרבן פסח, וגם אינו בזמן אמירת סדר קרבן פסח, ולכן לא יזכרים אלא בכללות". ז.א. שלא כתב את סדר אכילת קרבן פסח עם כל פרטי הלכות הדינים בגלל שזהו לא דבר הנוגע להקרבה עצמה וכן אינו בזמן האמירה של סדר קרבן פסח. ולכן הזכיר את האכילה רק בכללות ולא ירד לפרטים.

"ו. לא נזכר על דבר חגיגת י"ד, ויש לומר וכמו שרמז ביעבץ גופא שנשמט מפני שהחגיגה אינה אלא רשות ואינה באה בשבת במרובה ובטומאה". ז.א. ביעבץ גופא כתוב שאינו אלא רשות ולכן לא בא בשבת, דאין רשות דוחה את השבת, או כאשר יש קצת מנויים בחבורה שאז יש חשש שישבעו מהחגיגה ולא מהפסח שאז לא מביאים את קרבן חגיגה, או כאשר יש טומאה שרק בפסח אומרים שטומאה הותרה בציבור אבל לא בקרבנות רשות.

ג

והנה בעיון קל בדברי היעבץ עולה שהרבי עונה רק על שבע שאלות מתוך עשר ששואל (את השאלות על הניקור, הצליה והאכילה שהיעבץ מביאם כב' שאלות, הנה הרבי מתייחס אליהם כשאלה אחת), וצריך עיון מדוע מביא תשובות רק על שבע שאלות והרי מטרת הרבי בתרוץ דברי היעבץ היא "כדי שלא יוקשה מה שרבנו הביא" ועדיין קשה ג' הקושיות שלו שלא יושבו.

וי"ל שבששת תשובות כ"ק אדמו"ר מה"מ מתורצות כל עשרת שאלות היעבץ כדלקמן.

א. מה שכתב היעבץ בשאלה ג' ש"לא פקד מה המעכב עשייתו", הנה בתירוץ קושיא הב' מסביר הרבי שלא כתבו מי חייב בקרבן פסח, משום שאם יגיד אדם שאינו חייב בקרבן פסח, יהיה זה

סותר לונשלמה פרים שפתינו, וא"כ גם פה אפ"ל בדרך אפשר, שלא כתב שערל מעכב מעשייה עד שימול עצמו (וכן עד שימול משפחתו או עבדיו), משום שאם ערל יגיד את סדר ק"פ ובתוכו כתוב שערל לא יכול להקריב יהיה זה סותר לעניין ונשלמה.

אך עדיין זהו דוחק כי ערל שיגיד סדר קרבן פסח אינו מקרה מצוי, וי"ל דאדרבה כיוון שאינו מקרה מצוי לכן לא כתב, ואין להקשות דזהו עניין אמירת סדר ק"פ לומר כל ההלכות, דהא הרבה הלכות לא נכתבו, כמבואר בתשובות הרבי,

וכן אין להקשות מדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ בתירוץ תשובה ב' שיסתור רק למי שמצד עצמו חייב אך הבעיה היא רק בדבר שאינו נוגע בו עצמו כגון מי שנמצא בדרך רחוקה, אך מי שהבעיה היא בו עצמו שהוא מצד עצמו אינו יכול להקריב כי הוא ערל, על זה לא דיבר, ואמירתו אינה מעלה ואינה מורידה, שהרי זה להבדיל כגוי שיאמר זאת, שבוודאי לא נאמר שסותר לעניין ונשלמה, דהא מלשון היעבץ מוכח להיפך שכותב "לא פקד מה המעכב עשייתו" משמע דווקא דבר שמעכב, שהבעיה היא לא באדם עצמו אלא האדם באמת מחויב רק שיש בעיה שלא תלויה בו שמעכבת אותו מלהקריב אך הוא עצמו חייב במצווה.

ב. וכן בתירוץ קושיא הז' דהיעבץ שהקשה ש"נשמט ממנו משך זמן הקטרת חלבי"ו י"ל דהנה בתירוץ קושיא הא' דהיעבץ כותב הרבי שלא אומרים את סדר קרבן פסח בזמן הקרבת ק"פ כי זה סותר לעניין ונשלמה, א"כ גם פה כיוון שזמן הקרבת החלבים היא בלילה ואת סדר ק"פ אומרים בזמן המנחה, א"כ יהיה זה סותר לעניין ונשלמה.

ואם תאמר שבתירוץ מדובר על כל סדר ההקרבה שהוא סותר לעניין ונשלמה, אבל כאן זהו לא חלק מסדר ההקרבה, ובמקרה כזה לא נחשב סתירה, הרי אדרבה אם אין זה חלק מההקרבה אין צורך להזכיר זה כלל. וכן תירץ כ"ק אדמו"ר מה"מ בשאלה ח' וט' דהיעבץ, שכתב שמכיוון דאין זה חלק מההקרבה לא כתב את עסק אכילתו, משמע שמה שאינו חלק מההקרבה לא כתב, וא"כ גם זמן הקטרת החלבים לא כתב כי אין זה חלק מההקרבה.

ג. ובתירוץ קושיא ה' דהיעבץ, שכתב שמה שכתוב בסדר ק"פ שממסר בדם זה טעות, כי ממרסין בדם רק במקרה שעבר ושחט התמיד, וזה פרט שולי ופרטים שוליים לכאורה לא הווא ליה למיכתב, הנה צ"ע גדול דהרבי בעצמו כותב בתירוץ קושיא הד' דהיעבץ, שפרטים שוליים לא כתב, ואילו כאן כן כתב, ועל כרחך צריך לומר דאין זה פרט שולי, ובהקדים, דהנה בתירוץ קושיות ח' וט' דהיעבץ כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ שכיוון שהלכות האכילה לא נוגעות להקרבה גופא לא הזכירם בסדר ק"פ, ועפ"ז י"ל גם בעניין זה, דכיוון שהמירוס בדם מכשיר את כל הקרבן (אף שבדיעבד כשר), א"כ הוא נוגע בהקרבה גופא ומה שנוגע להקרבה נזכר בסדר ק"פ.

וע"פ כל הנ"ל מובן היטב מדוע תירץ כ"ק אדמו"ר מה"מ על שש (שבע) שאלות בלבד, דבתשובות אלה מניח הרבי ששה יסודות שעל פיהם נכתב סדר ק"פ, וממילא לא קשה שאר קושיות היעבץ, שכן, א. זמן האמירה לא יסתור לזמן ההקרבה ב. האומר לא יסתור את עצמו ג. לא כותב פרטים שוליים ד. מדבר על המקרים המצויים ה. כותב הדברים השייכים להקרבה גופא. ו. כותב החובה ולא הרשות. ומאד א"ש.

טעם לקיחת ג' מצות (א)

הת' יוסף יצחק שי' ג'יאן
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "בג' מצות" כותב הרבי: "שאלו אנשי קירואן לרב שרירא גאון למה לוקחים ג' מצות בליל פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות להם עוגות וכו' וגמירי אותו זמן פסח הי', וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב (מעשה רוקח טז, נח)".

ולכאורה צריך עיון קצת: מדוע הרבי אינו מוסיף טעם נוסף שאפשר לומר בפשיטות, שג' המצות הם כנגד כהן לוי וישראל?

ובפרט שעל תשובת רב שרירא גאון יש להקשות: אם הסיבה שבלייל הסדר נוהגים להניח ג' מצות היא בתור זכר למה שנהג אברהם אבינו עצמו בליל פסח, מדוע איננו לומדים ממנו עוד עניינים, כמו שהתורה מתארת שאברהם לקח בן בקר, "ואל הבקר רץ אברהם"?⁶⁶ וגם בנוגע למצות עצמם קשה: אם הטעם ללקיחת ג' מצות הוא משום שכך נהג אברהם, מדוע לא נעשה לזה זכר גם בעשיית ג' מצות גדולות של ג' סאין?⁶⁷

ובייחוד שעניין זה כתוב במפורש בסידור אדמוה"ז (אף שאינו מובא בתור טעם למספר של ג' מצות בדיוק): "הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן", ומדוע הרבי אינו מביא זאת עכ"פ בתור טעם נוסף למספר המצות?

ולכאורה יש לומר בפשיטות: 'כהן לוי וישראל' אינם יכולים להוות טעם למספר של ג' מצות. שהרי כל המינים והדברים הקשורים לקצרת ה'סדר' באים לבטא זכר לעניין מסויים, וכמו שהזרוע והביצה הם זכר לקורבן פסח וחגיגה, חרוסת זכר לטיט, מרור זכר לשיעבוד, כרפס נוטריקון ס' פרך, וכן הלאה. ואילו 'כהן לוי וישראל' אינם זכר למשהו שהיה במצרים. משא"כ בנוגע לזכר לג'

66. ויש לתרץ בפשטות: כיון שבזמן ביהמ"ק המצה נאכלת עם קרבן פסח, שבא מן הכבשים ומן העיזים, ועם בשר חגיגת י"ד שבאה מן הבקר או מן הכבשים – אין מקום להוסיף ולהביא עוד בשר בקר. המערכת.
67. וראה שו"ע אדה"ז סתנ"ח ס"ה. וראה גם לקו"ש חי"ב עמ' 30, ובהערה 60 שם. ואכ"מ. המערכת.

סאין שהיה בפסח, וגם זכר לאברהם יצחק ויעקב שהם אבותינו ומוזכרים בהגדה כחלק מהתחלת הסיפור דיציאת מצרים.

אבל קשה לומר כן, שהרי בפסקה "יסדר כו' ישראל ועליו כו'", וכן שם ב"הערה מהמלקט", הרבי כן מביא את המבואר בשיחות אדמו"ר מוהריי"צ שסדר המצות הוא 'ישראל, לוי, כהן'?

ויש לומר: 'כהן, לוי, ישראל' יכולים להיות הסבר לסדר של ג' המצות⁶⁸, או כינויים לשמות של המצות (ע"פ הקבלה, סידור האריז"ל ופע"ח, כפי שמציין הרבי), וגם אך אינם יכולים להוות טעם למספרם של המצות.

אבל ביאור זה דחוק הוא, דכיון שאיננו מפרשים שעצם לקיחת ג' המצות היא בקשר לכהן, לוי וישראל – איך מתאים לפרש (עכ"פ ע"פ הקבלה) שאופן הנחת המצות כן קשור לכהן, לוי וישראל?

ב

אלא הביאור בכל הנ"ל יובן בהקדים שאלת רבים:

מדוע הרבי אינו מביא כאן את הטעם הפשוט ביותר עפ"י ההלכה – הטעם המובא בשו"ע אדמוה"ז סתע"ה ס"ג ומקורו מהטור, הרא"ש, המרדכי ועוד – שב' מצות שלמות הן כנגד לחם משנה שבכל יום טוב, ועוד מצה אחת לקיים דרו"ל 'לחם עוני' שמוסיפים עוד מצה שהיא פרוסה?

[אמנם הרבי מביא זאת בהמשך ההגדה, בפסקה: 'הפרוסה בין השלימות', אך מדוע אינו מביא זאת כאן מלכתחילה בתור מקור וסיבה לג' מצות?]

אלא הביאור הוא פשוט: כאן מביא הרבי רמזים נוספים וטעמים פנימיים ללקיחת ג' מצות, בנוסף לטעם ההלכתי הידוע של לחם משנה ולחם עוני כנ"ל.

ועפ"ז יתורצו השאלות הנ"ל ששאלנו על תשובת רב שרירא גאון: אם עצם המקור ללקיחת ג' מצות היה רק זכר למצות שאפה אברהם אבינו, היה מקום ללמוד מזה עוד פרטים, הן לגבי שאר הנהגות ליל הסדר והן לגבי גודל ושיעור ג' המצות, כנ"ל. אך מכיוון שזהו רק רמז וטעם פנימי – בנוסף למקור ההלכתי הידוע – בוודאי לא ניתן ללמוד מטעם זה עניינים חדשים שאין להם מקור הלכתי.

68. דבאופן כללי מביא שם ב"הערת המלקט" שיש ב' אופנים על פי הקבלה בסדר המצות שרומזים לכלים: 'יל"ך או כל"י'. והרבי מצטט שם משיחת אדמו"ר מוהריי"צ שהמצות רומזים לכלים, אלא שבזה גופא "הסדר אצלנו" הוא לא באופן של 'כל"י' (כהן, לוי וישראל), אלא באופן של 'יל"ך' (ישראל, לוי, כהן).

ובאמת הדברים מדויקים בלשון השאלה: למה לוקחים ג' מצות, "לא פחות ולא יותר"? היינו, השאלה אינה על עצם לקיחת ג' המצות, שבזה יש טעם הלכתי כנ"ל, אלא מדוע מדייקים דווקא במספר ג', לא פחות וגם לא יותר? וכן הדברים מדויקים גם בלשון תשובתו של רב שרירא גאון: "רמז מן התורה", ולא טעם ומקור ממש. וד"ל.

טעם לקיחת ג' מצות (ב)

הת' זאב שמעון שי' גינדס
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "ג' מצות" כותב הרבי הטעם להבאת ג' מצות וז"ל: "שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון למה לוקחים ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לוישי ועשי עוגות כו' וגמירי אותו זמן פסח היה וי"א זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב". עכלה"ק.

ולכאורה צריך להבין מדוע נקט הרבי ביאור זה דווקא, והרי ישנם עוד הסברים להבאת ג' מצות, כגון דעת הרא"ש⁶⁹ שכותב שלוקחין ג' מצות, ב' כנגד לחם משנה והג' כנגד לחם עוני, וכן כפי שכותב המרדכי⁷⁰ שלוקחים ג' מצות כנגד ג' לחמים שהיו מביאים בקרבן תודה זכר לזה שביציאת מצרים היו בני ישראל בשבי, והוצרכו להביא קרבן תודה, ודעת הגהות מימוניות⁷¹ שהוא מפני שנותנים אחד מכל מין לכהן והרי נותנים ג' מצות,

וא"כ מדוע אין מביא הרבי גם ביאורים אלו, אלא רק את ביאורו של רב שרירא גאון? ובפרט שביאור זה הוא רק רמז, וכמו שאמר רב שרירא גאון עצמו לתלמידיו שהוא רמז מן התורה, ואינו מסביר את הטעם שבגללו לוקחים ג' מצות אלא רק נותן רמז בעלמא?

ב

ויובן כ"ז בהקדים שאלת המרדכי⁷² שמקשה: אם ד' הכוסות שתיקנו חכמים בליל פסח הן כנגד ד' לשונות של גאולה, מדוע לא לוקחים מן התורה ארבע מצות כנגד ד' לשונות של הגאולה? שהרי זה שלוקחים ארבע כוסות של יין הוא רק מדרבנן, ואילו לקיחת המצות היא מדאורייתא

69. ערבי פסחים סימן ל"ו.

70. ערבי פסחים תוספת ערבי פסחים.

71. הלכות חו"מ פ"ח ה"ו.

72. פסחים תוספת מערבי פסחים.

וא"כ בוודאי היו צריכים לקחת ארבע מצות? ותירץ שההסבר הנכון ללקיחת ארבע כוסות הוא כנגד ארבע כוסות של ישועה, ודבר זה לא שייך בלחם.

והנה בלקו"ש חכ"ו עמ' 43 מקשה הרבי על ההסבר הנ"ל של המרדכי, שאינו מסתדר עם ההסבר של אדה"ז (ושאר המפרשים) שד' כוסות הן כנגד ד' לשונות של גאולה? ועוד מקשה הרבי שמכיוון שכל ענין בתורה הוא בדיוק, מסתבר שיש קשר ישיר בין מספר ג' המצות לגאולה ממצרים, וצריך להבין מהו הקשר?

ומסביר הרבי שענין המצה הוא 'לחם עוני', "אין עני אלא בדעת", שמרמז על מצבם של בני ישראל כשיצאו ממצרים והיו שקועים עדיין במ"ט שערי טומאה. ולכן יש ג' מצות, כנגד ג' לשונות הראשונות של הגאולה שמדברים על הזמן שבנ"י עדיין לא עבדו בכוחות עצמם את הקב"ה, וזכו לצאת ממצרים רק מפני שהקב"ה התגלה עליהם מלמעלה והוציא אותם. משא"כ יין שהוא ענין של מתיקות ועריבות, כולל גם את הלשון הד', "ולקחת אתכם לי לעם", שזה מדבר על הזמן שלאחר מכן, כשבנ"י כבר היו ראויים להיות עם, לאחר שעבדו את ה' בכוחות עצמם, בחינה של מתיקות ועריבות.

ומוסיף הרבי ומבאר מהו ענינם של המספרים ג' וד', עפ"י המוסבר בחסידות: ענינו של מספר ג' הוא מצב שבו ההשפעה נמצאת אצל המשפיע ועדיין לא עברה אל המקבל והיא נמצאת אצל המקבל רק בכוח ולא בפועל, ועפ"ז מבואר ענין המצה שהיא במספר ג' דווקא, מפני שההשפעה היתה עדיין אז רק אצל הקב"ה, ובנ"י עדיין היו שקועים בג' קליפות הטמאות. משא"כ המספר ד' מדבר על מצב שההשפעה כבר עוברת בפועל אל המקבל, ולכן היין הוא במספר ד', כנ"ל שזה קאי על הזמן שבני ישראל כבר עבדו את ה' בכוחות עצמם.

וממשיך הרבי שזהו גם הטעם לכך שהאבות הם שלושה, והאימהות הן ארבע: האבות הם מביאים את ההשפעה בכוח בלבד, כמו שהאב נותן לוולד את המוח אך עדיין לא נוצרה צורתו. משא"כ האימהות הן ארבע מפני שהן נותנות את ההשפעה בפועל, כמו האימא שגורמת לוולד להפוך לצורה ממשית.

ג

ועפ"ז ניתן אולי ליישב מדוע מביא הרבי בהגדה דווקא את ההסבר שלוקחים ג' מצות כנגד אברהם יצחק ויעקב ולא את שאר ההסברים ההלכתיים כנ"ל: הטעם הקושר את ג' המצות לג' האבות מתאים למצב שבו ההשפעה נמצאת בכח ועדיין לא בפועל, שלזה מרמזים ג' האבות, ולכן הרבי הביא דווקא את ההסבר הזה כדי לרמז על ההסבר הנ"ל.

אמנם עדיין צלה"ב מדוע לא הביא הרבי את ההסבר של אדה"ז בסימן תע"ה ס"ג שמסביר שלוקחים ב' מצות כנגד לחם משנה והג' כנגד לחם עוני, וכן את ביאור אדה"ז בסימן תנ"ח ס"ה שמסביר שזה כנגד ג' לחמי תודה שהיו במקדש⁷³? וצ"ע.

73. וראה בהשיחה עצמה הנידונה כאן – לקו"ש חכ"ו עמ' 43 הערה 11 – שמביא מלקו"ש חי"ב עמ' 30, "שכוונת המרדכי היא לטעם על ג' מצות (משא"כ בטור ורמ"א סתע"ה. שו"ע אדה"ז סתנ"ח ס"ה). ע"ש". עכ"ל. ומוסיף ומציין שעוד טעמים הובאו ב"הגש"פ (קה"ת) עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ו". המערכת.

ביאור ב"עשה שפטים באלוקיהם"

הת' שניאור זלמן שי' גיסר⁷⁴
תלמיד בישיבה

פיסקה "אילו עשה באלקיהם ולא הרג את בכוריהם". לכאורה צ"ע שאין זה ע"פ סדר המאורעות וכמש"נ "הכיתי כל בכור גו' ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים" (שמות יב, ו) וה' הכה כל בכור גו' וכל בכור בהמה' (שם יב, כט). ובמכילתא ותנחומא דבהמה לקתה – שהיתה ע"ז שלהם).

כלומר: רבינו מקשה שלכאורה פרט זה שבסדר "דיינו" אינו לפי סדר המאורעות, שהרי בפסוק בשמות יב, יב נכתב תחילה ענין הכאת הבכורות, ורק לאחר מכן הכאת 'אלקי מצרים'. וגם בשמות יב, כט מוזכר תחלה הכאת 'כל בכור' ורק אחר כך 'בכור בהמה' שלפי המכילתא והתנחומא לקתה הבהמה כיוון שהיתה עבודה זרה שלהם.

ובהמשך הדברים שם מבאר: "וי"ל אשר כתובים הנ"ל פירושם: והכיתי כל בכור וזה מסבב אשר ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים. ועד"ז בכתוב השני. אבל זמן עשית השפטים והריגת בכור בהמה הי' קודם להריגת בכוריהם". כלומר: הטעם לסדר הנ"ל בנוסח "דיינו" הוא משום שהסיבה לכך 'הרג את בכוריהם' היא זה 'שעשה באלקיהם'. אבל באמת סדר המאורעות הוא כמו שכתוב בפסוקים הנ"ל, שתחילה לקו הבהמות שהיו העבודה-זרה דמצרים, ורק אחר כך נהרגו בכורות האדם.

ולכאורה צ"ע: מכל הנ"ל מובן שפשוט לרבנו שהכוונה בהכאת אלוקיהם שבנוסח 'דיינו' היא רק להעניין דהכאת בכורות בהמה, וכנ"ל שהבהמות שימשו ע"ז של מצרים. אבל הרי ישנו עניין נוסף של הכאת אלוקיהם – הכאת היאור והפיכת מימיו לדם. וכמו שכתב רש"י בפרשת שמות (ד, ט) על הכתוב "ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת": "ולקחת ממימי היאור" – רמז להם שבמכה ראשונה נפרע מאלהותם. (פירוש, כשהקב"ה נפרע מן האומות נפרע מאלהותם תחילה, שהיו עובדים לנילוס המחיה אותם, והפכם

74. לזכות רפואתו השלימה של סבי מורי ורבי צבי הירש בן פרידא שיזכה לראות את משיח צדקנו, בריא ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו.

לדם. ברש"י ישן". וגם בפרשת וארא (ז,יז) כתב רש"י לגבי מכת דם: "...ומצרים עובדים לנילוס, לפיכך הלקה את יראתם ואח"כ הלקה אותם".

ומכיוון שלגבי ענין זה של הכאת אלקיהם מפורש בכתוב שהקב"ה פגע תחילה 'ביראתם', בעבודה-זרה שלהם, ורק אחר כך הלקה אותם – אם כן היינו יכולים לבאר בדרך זו את נוסח 'דיינו', שבהתחלה כתוב 'עשה באלוקיהם' והכוונה להלקאת הנילוס, ואחר כך 'הרג את בכוריהם', שזה מתאים לסדר המאורעות?

ונראה לומר שלרבנו היה הכרח לפרש שהכוונה ב'אלקיהם' כאן היא לבכור בהמה ולא לנילוס, משום שאצל המצרים היו רבדים שונים של אלילים, ובכור בהמה היה האליל בעל החשיבות הכי גדולה בעיניהם.

ביאור הדברים:

זה שהיאור היה האליל של מצרים הוא מכיון שהיאור היה מקור פרנסתם הגשמית, אך המצרים לא ייחסו לו כוחות עליונים וסגולות רוחניות. וכמו שכותב בילקוט 'מעם לועז', וזה לשונו: "מי הנילוס גאים כל שנה, והם משקים כל האדמות. ולכן עובדים המצריים לנילוס ועושים אותו אלוקה, כי הם חיים ממנו".

אבל בכור בהמה היה אצלם אליל בתור סמל רוחני שהם ייחסו לו סגולות. וכפי שמצינו בילקוט 'מעם לועז' על שמות, ביאור הטעם למצוות לקיחת השה בחודש ניסן, וזה לשונו: "כי מצרים היו עובדים למזל טלה שהוא שולט בחודש ניסן... ולכן ציווה ה' ליקח שה... כי בזה מראים שהוא שולט במזלות... ומקריבים קורבנות למזל טלה וישתחוו לו לטלה הדומה למזל זה... ולכן מצרים לא היו אוכלים מזל טלה שלא יבוא לפגוע או לשחוט איזה טלה כי היה אלילם... ובהיותו בכור היו מחזיקים אותו... ומעריצים אותו" (מקורות: רמב"ן, בחיי, רלב"ג, מהרי"א וצורר המור).

ובפרק י"ב פסוק י"ב כתב ה'מעם לועז' (ומקורו בשמות רבה) וז"ל: "וגם בשה שהוא ע"ז שלהם אעשה שפטים שתשרפו אותו... וזה יכאיב להם יותר מכל המכות". ושם בפרק י"ב פסוק כ"ט, ד"ה 'וכל בכור בהמה': "ועוד להודיע כי המצריים חשובים לפני הקב"ה כבהמות, ואע"פ שהמצריים עבדו רק לטלה אבל בגלל כבודו של הטלה שהוא הראש לכל המזיקין, עבדו גם לבכורות שאר הבהמות". (מקורות: מכילתא, תרגום יונתן, יפה תואר, צידה לדרך וזוהר פרשת פינחס).

ולכן פירש רבנו בפשטות שהכוונה ב'עשה באלקיהם' היא בעיקר העבודה-זרה שלהם שהוא בכור בהמה.

בגדר ההבדל בין זכירת יצי"מ דכל יום לזכירה דפסח

הת' מנחם מענדל שי' דונין
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים":

"ואף שמצוה מן התורה להזכיר יצי"מ בכל יום ביום ובליילה (ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע רבינו או"ח ר"ס ס"ז ועוד) יש לחלק ביניהם, וגם מדאורייתא: (א) דבכ"י יוצא גם בזכירה בלב ובעיון בעלמא (ראה מגילה יח, א. ובשאג"א סו"ס י"ג, די"ל דכן הוא דעת הספרא, ואפילו לש"ס דילן שקו"ט שם, ושערי תירוצים לא ננעלו, וי"ל דרק מדרבנן חייבוהו בכ"י בדבור. ואכמ"ל), משא"כ בליל פסח שנאמר והגדת לבנך, ה"ה בדבור דוקא (ראה מנ"ח שם). - ב) בכ"י די בזכירה בעלמא וכל' המשנה. וברמב"ם: מצוה להזכיר יצי"מ, משא"כ בפסח שצ"ל ספור (מעשה נסים, שבח פסח, סי' מהרי"ד, מלבי"ם בא יג, ח ועוד. אבל ל"מ כן ברי"ף ורשב"א וכמ"ש במע"נ ומנ"ח שם). - ג) י"מ שבפסח נוסף שצ"ל בדרך תשובה לבן או לאחר (מנ"ח, ש"פ, וכ"מ קצת בס' החינוך. ועיי' ג"כ שו"ת הרא"ש כלל כ"ד ס"ב. אבל ברי"ף, רשב"א, רמב"ם, שו"ע רבינו ועוד ל"מ כן. - ואולי אפ"ל שתלוי בשתי הגרסאות: במכילתא שהביא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע קנז כ': והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך כו' אין לי אלא בזמן שיש לו בן* בינו לבין אחרים מנין ת"ל כו'. אבל במכילתא דרשב"י כ: 'בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים** מנין ת"ל כו'. - ד) ספור יצי"מ דפסח נימנה במנין המצות וכנ"ל (ולהעיר אשר הרס"ג בה"ג ור"ש בן גבירול לא מנוהו במנין העשין שלהם. ועיי' בזה בביאור על סהמ"צ להרס"ג לרי"ף פערלא מ"ע ל"ג) משא"כ הזכירה דכ"י, ונפ"מ לדינא (ראה מנ"ח שם, צל"ח ברכות שם. ערוך השולחן או"ח סו"ס ס"ז ועוד). - ה) זכירה דכ"י אינה ליממה"מ לדעת בן זומא (ברכות י"ב, ב) ולכ"פ (ראה נ"כ המשנה שם) הלכה כמותו. - ו) בליל פסח המצוה היא במשך כל הלילה (או עד חצות - לראב"ע) אף שכבר ספר בתחלת הלילה, משא"כ בכ"י - דאם הזכיר פ"א לא מצינו מצוה (וגם מדרבנן) להזכיר עוד. ועדיין צ"ע".

וצלה"ב מדוע נשאר הרבי ב'צריך עיון' לאחר הבאת כל ששת התירוצים, והרי גם אם לפי דעה אחת יש תירוץ אחד או שני תירוצים שאינם מתיישבים, עדיין יש תירוץ שלישי שיתאים לשיטתה? ואף שהתירוץ השלישי מוקשה לפי דעה אחרת, הנה התירוץ הראשון והשני יתיישבו

גם לשיטתו. שהרי הרבי אינו כותב כאן על כל אחד מהתירוצים, שהתירוץ אינו מובן בעצם סברתו, אלא שלדברי אחד המפרשים לא משמע כן, ואם כן מדוע אי אפשר לתרוץ לפי כל דעה, שיש תירוץ אחד על כל פנים שיתאים לפי שיטתה?

ולכן, עלינו להבין ולמצוא מהי הנקודה התיכונה שצריכה עיון בכל התירוצים. ונראה לבאר זאת כדלהלן.

ב

ה'צריך עיון' בתירוץ השני, השלישי והשישי:

הרי"ף כתב שבמה שהזכיר "זכר ליציאת מצרים" בקידוש יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים בפסח (מדאורייתא⁷⁵), וגם הרשב"א כתב שבהזכרת יציאת מצרים בכל שהוא יצא ידי חובה (ובכך הם מבארים מדוע אין מברכים על מצווה זו⁷⁶). וא"כ יוצא שאין לתרוץ לדעתם שהחידוש במצוה שבלייל פסח הוא שזה צריך להיות באופן של סיפור והגדה דווקא. כמו כן, אי אפשר לומר שצריכים (מדאורייתא) שזה יהיה דווקא באופן של הגדה לבן או לאחר (שזו הקושיה על התירוץ השלישי, כמו שמציין הרבי בעצמו). ולפי זה מובן גם שאין לומר שבפסח המצווה צריכה להיות כל הלילה או עד חצות (התירוץ השישי), מפני שגם באמירה כל שהוא יוצא ידי חובתו. וממילא יוצא שהתירוץ השני, השלישי והשישי שמביא הרבי אינם מתיישבים לדעת הרי"ף והרשב"א.

ג

ה'צריך עיון' בתירוץ החמישי והראשון:

והנה, בתירוץ החמישי כותב הרבי שהזכירה דכל יום בטלה לימות המשיח לדעת בן-זומא, ולכמה פוסקים הלכה כמותו. וצריך להבין: מדוע כותב הרבי בפשטות שלדעת בן זומא לא יזכירו את יציאת מצרים בימות המשיח, והלא יש כמה וכמה מפרשים על המשנה שסוברים שחכמים אינם חולקים על בן זומא אלא מוסיפים עליו – שיזכירו יציאת מצרים גם בימות המשיח, אלא

75. כמו שמבאר הרבי כאן בסוגריים שאחרי התירוץ השני, וכן בד"ה "לא יצא ידי חובתו" (שאצל הפסקה 'רבן גמליאל').

76. ראה 'מעשה ניסים' על ההגדה ומנחת חינוך מצוה כ"א, כפי שהרבי מציין לדבריהם בסוגריים שאחרי התירוץ השני.

שמחלוקתם היא⁷⁷ על מה שמים את הדגש, או האם יש חיוב אחד בכל יום או שני חיובים⁷⁸ (ביום ובלילה) וכיו"ב. אשר על פי זה היה מקום להעיר שיש לדחות את התירוץ החמישי, להדעות שגם לבן זומא יזכירו יציאת מצרים בימות המשיח?

יתרה מזו: רוב אלה הפוסקים להלכה כבן זומא (כפי שמביא הרבי), סוברים שבן זומא וחכמים אינם חולקים⁷⁹ זה על זה להלכה (כי אם באופן הלימוד מהפסוק, כנ"ל), ורק בעניין ההדגשים הללו אכן הלכה כבן זומא. ואם כן, עלינו להבין מדוע הרבי אינו מזכיר את הדעה הזו, ולו ברמז?

ויובן זה בהקדים ביאור כ"ק אדמו"ר בטעמם של אלה הסוברים שלבן זומא לא יזכירו את יציאת מצרים בימות המשיח⁸⁰: "לפי זה נמצא דיציאת מצרים הוא עד כדי כך עניין אחד עם הגאולה השלימה (כדלקמן בפנים) שאין מה להזכיר אז יציאת מצרים, ואדרבה – הגאולה עצמה מזכירה על יציאת מצרים". ועל פי זה מובן שלפי מי שסובר שבביאת הגאולה לא יזכירו בכל יום יציאת מצרים, הרי זה מפני שלא דווקא שצריכים להזכיר יציאת מצרים בפה. ומכיון שבגאולה יזכרו כל הזמן בדרך ממילא את יציאת מצרים (מצד עצם עניין הגאולה), לא יצטרכו להזכיר זאת גם בדיבור⁸¹.

והנה בשאגת אריה⁸² חוקר בגדר זכירת יציאת מצרים בכל יום, האם מדאורייתא יוצאים ידי חובת הזכירה אף בהרהור או לא. ומביא ראיה מהדין בקידוש, שאחד שיצא ידי חובה אינו יכול להוציא את מי שלא יצא ידי חובה. דלכאורה, אם מדין החיוב על זכירת יציאת מצרים (שזה עניינו של הקידוש) הוא יוצא ידי חובה גם בהרהור, נמצא שמלכתחילה כל החיוב שלו בקידוש הוא רק מדרבנן (כי מדאורייתא כבר יצא ידי חובה בהרהור), ומדוע מי שיצא כבר ידי חובה אינו יכול להוציא (גם) מדרבנן? ולכן מסיק השאגת אריה שמדאורייתא אפשר לצאת ידי חובה רק בדיבור.

ומקשה השאגת אריה: הרי מצינו בסיפרא שיוצאים ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור (וההוכחה לזה היא מכך שלגבי כל שאר הזכירות (כמו מעשה עמלק, מעשה מרים וכו')) הסיפרא

77. ברכות י"ב, ב'.

78. ראה בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים, ד"ה "וחכמים אומרים".

79. עיין תוס' אנשי שם למשנה שם. צל"ח לברכות י"ב וי"ג. ועוד.

80. שיחת ש"פ שמות תשנ"ב, הערה 32.

81. ויומתק יותר ע"פ חידושי הרשב"א (על 'עין יעקב' ברכות שם, שהרבי מציין בהערה) שמבאר שאף שלא יזכירו את יציאת מצרים לעתיד לבוא, בכל זאת אין זה בגדר ביטול מצווה, מפני שגם אז נהיה מצווים על אכילת מצה ובדרך ממילא נזכור את יציאת מצרים. אך אין המכוון במיוחד כדי להזכיר את יציאת מצרים, אלא זה יוצא מכך בדרך ממילא (וכמו בשמירת שבת למען ינוח שורך וכו'), ולכן שאר המצוות הקשורות לזכרון יציאת מצרים לא יתבטלו. ועל פי זה נמצא עוד יותר, שלדעת הסוברים שלבן זומא אין מזכירים יציאת מצרים בימות המשיח, הרי זה מפני שאף בזמן הגלות אין חיוב להזכיר יציאת מצרים בפה בכל יום. ולכן, אף שישנו עניין הזכרון בכלל, לא יצטרכו להזכיר זאת בפה. ודו"ק.

82. סוף סימן י"ג. הובא בסוגריים שלאחר התירוץ הראשון של הרבי.

מביא דרשה מיוחדת שממנה לומדים שזה צריך להיות בפה דווקא, אך בנוגע לזכירת יציאת מצרים הסיפרא לא מביא דרשה (כזו)? ומתריך השאגת אריה: א. בסיפרא מדובר לדעת ר' שמעון דפליג על חכמים, והלכה כחכמים, כי ר' שמעון הוא דעת יחיד. ב. בסיפרא מדובר להדעה שהרהור כדיבור, אך קיימא לן דהרהור לאו כדיבור, ולכן אנו פוסקים שצריכים להזכיר את יציאת מצרים בפה.

ונמצא שלפי הדעה שהרהור כדיבור יוצא שבביאת הגאולה, כאשר עצם המציאות היומית תזכיר לנו באופן הנפלא ביותר על יציאת מצרים, שוב לא יצטרכו כלל להזכיר את זה גם כדיבור (וכפי שמבאר בשיחת שמות תשנ"ב). אך מכיוון דקיימא לן שהרהור לאו כדיבור, לכן יצטרכו להזכיר זאת גם בפה (אף על פי שבמחשבה נהיה שקועים בזה באופן תמידי).

ולפי זה אולי יש לבאר בדרך אפשר, שהטעם שהרבי לא הזכיר כלל את הדעות שכן זומא אינו חולק על חכמים הוא מפני שהרבי לא נכנס לדון כאן בשאלה זו מלכתחילה אלא סומך על מה שכבר העיר לפני זה, ביחס לתירוץ הראשון, מדברי השאגת אריה. דמכיון שקיימא לן דהרהור לאו כדיבור דמי, אם כן אין נפקא בין אם נאמר שכן זומא וחכמים חולקים ובין אם לאו, דעל כל פנים קיימא לן שהרהור לאו כדיבור וברור שיצטרכו בימות המשיח להזכיר יציאת מצרים כדיבור⁸³. ונמצא שגם התירוץ החמישי צריך עיון מיסודו.

ולפי זה יובן ה'צריך עיון' גם לתירוץ הראשון, שלפיו בכל יום די בהרהור בעלמא משא"כ בפסח שצריך להיות דיבור, מכיוון שאין ההלכה כך: זה שכתוב בספרא שבכל יום אפשר לזכור יציאת מצרים רק בהרהור, הוא להדעות שהרהור כדיבור. וכיוון דקיימא לן שהרהור לאו כדיבור, גם בנוגע ליציאת מצרים פשיטא שאי אפשר לומר כן, וברור שגם הזכירה שבכל יום צריכה להיות דווקא כדיבור.

ד

ה'צריך עיון' בתירוץ הרביעי:

בתירוץ הרביעי כותב הרבי "שהזכירה דכל יום אינה נמנית במניין המצוות, מה שאין כן הזכירה דליל הסדר – ונפקא מינה לדינא". ומעיר אשר יש כמה ממנוי המצוות שלא מנו את הזכירה בליל הסדר כמצוה, ומציין לביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ להרס"ג מ"ע ל"ג.

83. עוד ניתן לבאר ע"פ מה שכתב הצ"ח לברכות שם, דזה שהרי"ף השמיט את המשנה הוא מפני דסבירא ליה כחכמים, ועל כן לא ניתן לתרץ בדעת הרי"ף שהלכה כבן זומא שלעתיד לבוא תתבטל הזכרת יציאת מצרים שבכל יום. ודו"ק.

והנה הנפקא מינה לדינא שמביא הרבי בשם המנחת חינוך היא, שמצוה הנכללת במניין המצוות – אין יכולה לחול עליה שבועה. אך מצוה שאינה נכללת במניין המצוות חלה עליה שבועה. ובענייננו: אם נאמר שזכירת יציאת מצרים שבכל יום אינה מצווה גמורה הנמנית במניין המצוות, אלא רק דרשה מהפסוק "למען תזכור...", חלה עליה שבועה לבטלה. היינו, שאם נשבע שלא יזכיר את יציאת מצרים, ייאסר בקיום המצוה.

והנה, הרי"פ פערלא כותב שטעמם של מוני המצוות שלא מנו את זכירת יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה, הוא משום שזה תלוי במצות "והגדת לבנך", ואם אין לו בן, אזי מעיקר הדין נפטר ממצוות הזכירה בפסח. ואם כן, הרי זה נכלל במצוות האב ללמד את בנו. או משום שזה נכלל במצוות אכילת מצה, דהרי אם אין לו מצה, אין מחוייב בזכירת יציאת מצרים⁸⁴ ("בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך"), ואם כן, הרי זה נכלל באכילת מצה, ולכן לא מנו זאת כמצוה בפני עצמה.

ואם כן, יוצא שדעות אלו שאינן מונות את זכירת יציאת מצרים כמצוה בפני עצמה אינן מסתדרות עם דעת הרי"ף הנ"ל⁸⁵. דמכיון שהרי"ף סובר שיוצאים ידי חובת הזכירה שבביל פסח באמירת "זכר ליציאת מצרים" בקידוש, לכן בהכרח לומר שאין זה תלוי באמירה לבן או במצה⁸⁶, אלא לדעת הרי"ף נמנית זכירה זו במניין המצוות. ואם כן, עלינו להבין מדוע אי אפשר לומר בדעת הרי"ף שההבדל בין הזכירה שבכל יום לזכירה שבביל פסח הוא בנוגע למניין המצוות, כמו שכותב הרבי?

ואולי יש לבאר זאת על פי הצ"ח שם שכתב שאף הזכירה דכל יום היא בגדר מצוה שלא חלה עליה שבועה⁸⁷. ולשיטתו נמצא שנדחים דברי המנחת חינוך, ואין נפקא מינה אם הזכירה נמנית במניין המצוות או לא⁸⁸ (דכיוון ששניהם הם עכ"פ בגדר מצווה, לא חלה עליהם שבועה).

אמנם הצ"ח כתב שהרי"ף והרא"ש (שהשמיטו משנה זו) סבירא להו שחיוב זכירת יציאת מצרים שבכל יום הוא מדרבנן (ולומדים זאת ממשניות אחרות). ועל פי זה הדברים עולים בקנה אחד עם דברי המנחת חינוך, דכיוון שהמצווה היא מדרבנן חלה עליה שבועה (כפי שהצ"ח כותב במפורש)⁸⁹. והדק"ל.

84. וזה תלוי בדרכיהם השונות של מוני המצוות, האם למנות גם מצות עשה פרטית, או לא.

85. ואולי אפ"ל שלכן מציין זאת הרבי – לא כצריך עיון (כפי שמציין הרבי לפנ"ז), כי אם בניחותא.

86. וראה בפסקה "לפניך" בהגדה, שהרבי מסיק שם שביאור הרי"פ פערלא להדעות שאם אין לו מצה פטור מזכירת יציאת מצרים אינו מתיישב עם ביאור הרי"ף שיוצא בקידוש שאז לא הייתה המצה לפניו, שהרי בימיהם היו מביאים את השולחן לאחרי הקידוש.

87. וראה ג"כ אנציקלופדיה תלמודית ערך זכירת יציאת מצרים, שכתב שזוהי מצווה.

88. ולהעיר שיש שמנו אף את הזכירה דכל יום כמצווה (וראה אנציקלופדיה תלמודית, שם). וצע"ק מדוע לא הזכיר זאת כ"ק אדמו"ר (ואולי י"ל שזהו מפני שאין הכרח לומר שהרי"ף סובר כמותם). ואכ"מ.

89. וראה רדב"ז הל' שבועות פרק ה', שהוכיח מדברי הרמב"ם שעל מצווה דרבנן חלה שבועה.

ונראה לבאר בדרך אפשר ע"פ ביאור השאג"א הנ"ל, שהטעם לזה שמי שיצא ידי חובת קידוש אינו יכול להוציא אדם אחר ידי חובתו, הוא מפני שחיוב זכירת יציאת מצרים בפה הוא מדאורייתא (כי הטעם לזה שעושים קידוש הוא זכר ליציאת מצרים) ולכן אדם שלא הזכירה בפה עדיין מחוייב מהתורה להזכיר. ונראה מזה בפירוש שהשאגת אריה סובר שהזכירה היא מדאורייתא. ואולי יש לומר דלשיטתו, מה שהרי"ף השמיט את המשנה דבן זומא וחכמים הוא מפני שהוא סובר שמהפסוק "למען תזכור" לא לומדים את הזכירה דכל יום, אך גם לדעתו זוהי מצווה מדאורייתא, אלא שלומדים זאת ממקום אחר⁹⁰. ועפ"ז יוצא שלדעת הרי"ף (על פי הבנת השאג"א), אף הזכירה שבכל יום היא מצווה מהתורה, וממילא אין נפקא מינה אם היא נמנית במנין המצוות או לא (ואף עליה לא חלה שבועה), ונדחה גם התירוץ הרביעי.

וע"פ כל זה מובן מדוע כותב הרבי "ועדיין צ"ע", כיון שלפי שיטת הרי"ף הנ"ל נדחים כל ששת התירוצים.

ה

ומאחר שבלקוטי טעמים להגדה נשאר הרבי ב'צריך עיון' לאחר כל ששת התירוצים, הנה לחביבותא דמילתא נביא בזה שני תירוצים אחרים שכותב הרבי ב'לקוטי שיחות':

בלקו"ש חי"ב (עמוד 42) כותב הרבי, שהחיוב דזכירת יציאת מצרים שבכל יום הוא להזכיר את יציאת מצרים שהיתה לאבותינו⁹¹. ואילו בליל הסדר אנו מחויבים שכל אחד יראה את עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים.

ובלקו"ש חכ"א פרשת בא אומר הרבי (לאור הדיוק בלשון הרמב"ם) שבכל יום נדרשת רק זכירה בעלמא של יציאת מצרים, אבל בפסח, בנוסף לזה, צריכים לספר ניסים ונפלאות שעשה הקב"ה איתנו ביציאת מצרים.

90. וראה צל"ח (שם) שמביא מספר מקומות שלומדים מהם את מצות הזכירה דכל יום.
91. וביחס למ"ש אדה"ז בתניא פרק מ"ז "ובכל יום ויום..." ראה בלקו"ש שם הערה 24. וש"נ.

סימני ר' יהודה בש"ס המתאימים לדצ"ך עד"ש באח"ב

הת' יהונתן יעקב שי' דינוביץ'
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "ר' יהודה היה נותן בהם סימנים" כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל "לדעת סדר המכות כי בתהילים (ק"ה ע"ח) לא נמנו בסדר זה ותאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, ע"כ בא להודיענו סדרם, (שבילי הלקט, אבודרהם, ועיין שם עוד טעמים, וראה מנחות דף צ"ו ע"א "ר' יהודה אומר שלא תטעה וכו').

וזה לשון המשנה שם (מנחות צ"ו, א): "כל המנחות יש בהם מעשה כלי בפנים ואין בהם מעשה כלי בחוץ, כיצד שתי הלחם ארכן שבעה ורוחבן ארבעה וקרנותיהן ארבע אצבעות. לחם הפנים ארכן עשרה ורחבן חמישה וקרנותיהן שבעה אצבעות. ר' יהודה אומר שלא תטעה – זד"ד י-ה"ז". ומכאן רואים שר' יהודה נותן סימנים בדברים שעלולים לטעות בהם או להתבלבל ביניהם, וכן פירש הברטנורא על המשנה "וסימנך זד"ד... וסימנך י-ה"ז... ודרכו של ר' יהודה לתת סימנים, כמו דצ"ך עד"ש באח"ב".

ולכאורה צריך להבין: הרי יש עוד שני מקומות במסכת מנחות, בדף צ"ב ע"ב ובדף ק"ה ע"א, שרבי יהודה הי' נותן סימנים [וכדלהלן], וא"כ למה נקט כ"ק אדמו"ר דווקא את הסימנים שהביא רבי יהודה בדף צ"ו ע"א ולא את הסימנים שהביא רבי יהודה בדף צ"ב ע"ב ובדף ק"ה ע"א? ובפרט שדף צ"ב הוא הראשון מביניהם!

והנה במשנה במנחות דף צ"ב ע"ב רבי יהודה סובר שדווקא פר של העלם דבר טעון סמיכה, אבל שעירי עבודת כוכבים אינם טעונים סמיכה. והוא לומד זאת מהכתוב 'וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר', שלכאורה התורה יכלה לכתוב רק 'על ראשו' והייתור של המילה 'פר' בא למעט שדווקא פר של העלם דבר בא למעט סמיכה אבל שעירי עבודת כוכבים אינן טעונים סמיכה'.

ושואלת הגמרא: למה רבי יהודה צריך למעט שעירי עכו"ם מפסוק זה? והרי רבינא אומר שיש קבלה למשה מסיני שיש רק שתי סמיכות בקרבנות ציבור. ומאחר שלדעת רבי יהודה, הסמיכה בשעיר המשתלח נחשבת לסמיכת בעלים, בהכרח שאותם שני קרבנות ציבור הם שעיר המשתלח ופר העלם דבר שנאמרה בהם סמיכה בפירוש. ואם כן, ברור ששעירי עכו"ם אינם טעונים סמיכה ומדוע צריך רבי יהודה למעט זאת מהפסוק הנ"ל?

ומתרצת הגמרא שם: 'גירסא בעלמא'. היינו: שמקורו האמיתי של רבי יהודה הוא מהקבלה למשה מסיני, והפסוקים שדרש מהם הם רק לזיכרון בעלמא, לאחר שכבר למדו זאת מהלכה למשה מסיני. ובפירש"י שם [ברש"י כת"י] ד"ה 'גרסא בעלמא' כתב וז"ל: 'לישנא אחרינא גירסא ולסימנא נקטא בעלמא'. היינו, שרש"י מפרש בפירושו השני שה'גרסא בעלמא' שבגמרא היינו סימן לזיכרון לאחר שלמדו זאת מהכתוב הנ"ל.

ואם כן, קשה שכבר כאן רואים שר' יהודה היה נותן סימנים לזיכרון?

וזה לשון המשנה שם בדף ק"ד ע"ב: "[אדם שאמר] הרי עלי מנחה [סתם, ולא פירש איזו, יביא איזו שירצה. רבי יהודה אומר: יביא מנחת הסולת שהיא המיוחדת שבמנחות". ומסבירה הברייתא שם את טעמו של רבי יהודה, מה הטעם במנחת סולת דווקא: 'הואיל ופתח בו הכתוב תחילה'. היינו שבפרשת ויקרא, בה התורה עוסקת בדיני מנחות, פותחת התורה בדיני מנחת סולת ולכן אומר רבי יהודה שיביא מנחת סולת.

ושואלת הגמרא שלפי טעם זה הרי האומר הרי עלי עולה סתם ולא פירש איזו עולה, יביא פר בן בקר הואיל ופתח בו הכתוב תחילה, וכן האומר הרי עלי עולה מן הצאן ולא פירש אם כבש או עז יביא כבש הואיל ופתח בו הכתוב תחילה, וכן האומר הרי עלי עולה מן העוף ולא פירש אם תורים או בני יונה יביא תורים הואיל ובהם פתח הכתוב תחילה. ומדוע שנינו שהאומר הרי עלי עולה יביא כבש וראב"ע אומר יביא תור או בני יונה, ושם רבי יהודה לא חולק ואומר שצריך להביא פר בן בקר וכן תור?

ולכן מסבירה הגמרא את דברי רבי יהודה באופן אחר, שמנחת סולת היא המיוחדת בגלל שהיא המנחה היחידה שאין לה שם לוואי, כמו מנחת מחבת ומנחת מרחשת או מנחת מאפה תנור.

ושואלת הגמרא: והרי בברייתא פירשו שטעמו של רבי יהודה הוא 'הואיל ופתח בו הכתוב תחילה'? ומתרצת הגמרא, שהתנא התכוון לומר כך: איזו היא מנחה שקורא לה רבי יהודה 'מיוחדת שבמנחות' משום דלית לה שם לוואי – 'זו שפתח בה הכתוב תחילה', שזוהי מנחת סולת.

ושואלת הגמרא: והרי פשוט הדבר, שהרי רבי יהודה אמר מנחת סולת בפירוש במשנתנו ומה יש צורך לפרש עוד? ומתרצת הגמרא: 'סימנא בעלמא'. היינו, שהברייתא התכוונה לתת סתם סימן לזיכרון, שאם תבוא לטעות ולשכוח מהי המנחה שאמר רבי יהודה להביא, סימן זה יהיה בידך, דהיינו זו שפתח בה הכתוב תחילה. וגם מכאן קשה כנ"ל, שגם כאן רואים שר' יהודה היה נותן סימנים לזיכרון?

ונראה לבאר ולומר כך בדא"פ:

א. כ"ק אדמו"ר מה"מ ציין דווקא לדף צ"ו ע"ב, כי שם המשנה היא זו שאומרת את הסימן ולא רק הגמרא, היינו הברייתא שמסבירה את דברי רבי יהודה כמו בדף ק"ה ע"א. ובנוגע לדף צ"ב ע"ב הרי זה רק בפירוש רש"י. ובפרט שזה רק לישנא אחרינא ברש"י שם, מה שאין כן ללישנא הראשונה שכתב שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא, ולא פירש שזה לזיכרון.

ב. מכיוון שהסימן במשנה בדף צ"ו הוא תואם לסימן בהגדה: כמו דצ"ך עד"ש באח"ב, כך זד"ד י-ה"ז, ולא רק סימן כזה שבא להסביר למה לא נטעה או למה לא נזכור וכיו"ב.

ב

באותה פסקה, "ר' יהודה היה נותן בהם סימנים", מסביר כ"ק אדמו"ר מה"מ למה ר' יהודה היה נותן סימנים במכות: כדי שלא נטעה ונחשוב שסדר המכות היה כמו בתהילים ששם הסדר של המכות הוא שלא כמו סדרן בתורה ונאמר שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

נשאלת השאלה: הרי בתהילים, הן בפרק ע"ח והן בפרק ק"ה, חסר ממניין עשרת המכות. דבפרק ע"ח חסרות מכות כינים וחושך, ובפרק ק"ה חסרה מכת דבר. ואם כן, איך היתה הוה אמינא ללמוד מהסדר הכתוב בתהילים? מכיון שחסרות שם כמה מהמכות, ממילא מובן שאין זה תיאור מושלם של המכות ובוודאי שלא ניתן ללמוד משם את סדר המכות?

ונראה לומר כך: אין כוונת הרבי בהבאת הטעם לנתינת הסימנים, שזה משום שלא נטעה ונחשוב כמו הסדר שבתהילים, לומר שמתוך הכתוב בתהילים עצמו נטעה לומר שזוהו סדר המכות. אלא שמפסקי התהילים היינו יכולים להביא ראיה לזה שבעניין זה חל הכלל ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה", שלכן בתהילים הסדר של המכות בא בצורה שונה. ולכן לא קשה מזה שחסרות חלק מהמכות בתהילים, מכיוון שהתהילים אינם עצם ראייה בנוגע לסדר המכות אלא רק ראיה שיש כאן הכלל ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה".

במהות ראיית "כמה שנאמר"

הת' ישראל שי' ויינטראוב
תלמיד בישיבה

על הכתוב בהגדה "וירא את עניינו זו פרישות דרך ארץ כמה שנאמר וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים", כותב הרבי בפסקה "כמש"נ וירא": "כמה מפרשים הקשו שאין מפס' זה שום ראייה ותירצו באופנים ורמזים שונים. ולכא' כוונת הדורש מובנת בפשיטות, כי הראייה כמש"נ מתייחסת לתיבת וירא ולא לדרשת "זו פרישות ד"א", שהיא אינה באה אלא במאמר המוסגר. וכאילו אמר: "וירא את ענינו כמש"נ וירא אלוקים גו'" אלא שמפרש דרך אגב מהו ענינו". עכ"ל ק.

מספר שורות לאחר מכן, בפסקה "כמש"נ כל הבן" (ביחס לנאמר בהגדה "זאת עמלנו אלו הבנים כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו") כותב הרבי: "ראייה על העניין (ולא על הפי') שגזרו על הבנים". עכ"ל ק.

במבט ראשון נראה שבפסקה ד"ה "כמש"נ כל הבן" חוזר הרבי על מה שכבר כתב בפסקא "כמש"נ וירא", שביחס לשתי ההוספות (זו פרישות דרך ארץ' ו'אלו הבנים') "הראייה היא על העניין ולא על הפי'".

אם נפרש כך, יהיה קשה להבין מדוע חוזר בפסקה זו על מה שכתב לפני כן, וגם מדוע מנסח זאת בסגנון שונה לגמרי?

ואולם, כאשר נתעמק יותר בתוכן הדברים, נוכל להוציא מתוך דברי הרבי בהגדה שלשה סוגים של ראיית "כמה שנאמר":

א. 'כמה שנאמר' שהוא ראייה רק שיש מקור נוסף שבו נאמרה אותה דרשה עצמה ללא כל הוספה, אך לא ראייה לדרשה עצמה. וכמו לגבי "וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ כמה שנאמר וירא אלוקים", שעל זה מסביר הרבי שהראייה היא שיש עוד מקור לאותה דרשה ולא לפירושו שלומדים מהדרשה.

ב. 'כמה שנאמר' שהוא ראייה גם לנכונות עצם החידוש שלומדים מהדרשה, אך ללא הוכחה לכך שפירוש המלה המסוימת הוא כפי שלומדים זאת בדרשה. וכמו לגבי "זאת עמלנו אלו הבנים כמה

שנאמר כל הבן", שכאן בוודאי הראיה היא לא על זה ש'עמלנו אלו הבנים' אבל יש כאן ראייה על עצם העניין הנלמד, שהיתה גזירה על הילדים.

ג. 'כמה שנאמר' שהוא ראייה לעצם הלימוד בפירוש המלה שבכתוב, שעצם הדרשה של בעל ההגדה על מלה מסוימת שבכתוב נלמדת מהמקור הנ"ל. וכמו לגבי "ובזרוע נטויה זו החרב", שעל זה כותב הרבי בפסקה "כמש"נ וחרבו": "הרי מצינו ל' נטויה במכת חרב". כלומר, מה'כמו שנאמר' רואים שהפירוש של "בזרוע נטויה" הוא מכת חרב.

ועפ"ז מובן מדוע כותב הרבי בנוגע ל"כמה שנאמר כל הבן" – "ראייה על העניין (ולא על הפי') שגזרו על הבנים" – כי כאן מדובר על הסוג השני של ראיית "כמה שנאמר", משא"כ במה שמסביר הרבי בפסקה "כמש"נ וירא" שזהו בנוגע לסוג הראשון של ראיית "כמש"נ".

ב

והנה באותה פסקה בה מבאר הרבי ש"כמה שנאמר" היא ראייה למקור של הדרשה, מציין הרבי לעוד ב' מקומות בהם הראיה היא רק למקור הדרשה ולא לדרשה עצמה: א. "ואת לחצנו זה הדחק, כמה שנאמר וגם ראיתי". ב. "ובמורא גדול זה גילוי שכינה, כמש"נ או הנסה... ובמוראים גדולים". לגבי שתי דרשות אלו כותב הרבי שהראיה היא על העניין ולא על הפירוש, והפירוש בא במאמר המוסגר.

אך צריך להבין: על המילים "וגם ראיתי" – המקום הראשון אליו מציין הרבי – כותב הרבי "ראה לעיל פסקה כמש"נ וירא", שזהו ציון לפסקה בה מבאר זאת בפרטות. אך על המילים "כמש"נ או הנסה" – המקום השני אליו מציין הרבי – הרבי כותב בפרטות "הרי שהיה מורא גדול, ותיבות זה גילוי שכינה בא במאמר המוסגר כנ"ל. וסרה תמיהת המפרשים". עכ"ל"ק. וצריך להבין מהו הטעם לחילוק זה, שבמקום הראשון מציין הרבי רק 'ראה לעיל', משא"כ במקום השני שכותב פעם נוספת שהפירוש "בא במאמר המוסגר"?

על מנת לבאר זאת יש להקדים תחילה את דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ בשיחה לפרשת ואתחנן (לקו"ש חלק כ"ד), בה מבאר את הפסוק "אתה הראת לדעת". וכותב שם, שיש שפירשו שפסוק זה מתייחס לפסוק שלפניו, "או הנסה אלוקים... וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלוקים במצרים לעיניך". וכמ"ש הספורנו על הפסוק 'אתה הראת': "את כל אלה הראך הא-ל יתברך, לדעת, כדי שתתבונן ותדע בלי ספק שה' הוא האלוקים".

לאחר שמביא הרבי את פירוש הספורנו, מציין הרבי שרש"י לא סובר כפירוש זה אלא סובר שהגילוי של 'אתה הראת' מתייחס לגילוי שהיה בשעת מתן תורה. וכמו שאומר רש"י "כשנתן

הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחיד, לכן נאמר אתה הראת לדעת".

וממשיך הרבי שההכרח של רש"י להסביר ש'אתה הראת' קאי על הגילוי של מ"ת ולא על גילוי הנפלאות שבמצרים, הוא בגלל שהגילוי שהיה במצרים לא היה גילוי כ"כ נעלה כפי שהיה במ"ת. שהרי הגילוי שהיה במצרים גרם לידיעה שאין אף אחד ח"ו שמשותווה לקב"ה, אך לא גרם לידיעה שאין עוד מלבדו. משא"כ לגבי הגילוי שהיה במ"ת, שהיה גילוי של 'אין עוד מלבדו'. וכפי שאומר רש"י "וראו שהוא יחידי", שזהו הגילוי של 'אתה הראת'.

ועפי"ז יש לבאר בדא"פ את הטעם שבנוגע לפסוק "או הנסה" מדגיש הרבי שזוהי ראייה על עצם העניין של "ובמורא גדול", ולא על הפירוש "זה גילוי שכינה" (שבא כאן במאמר המוסגר): אם הרבי לא היה מדגיש זאת, היתה לנו הוה אמינא לחשוב שבעל ההגדה הביא פסוק זה בתור ראייה גם על הדרשה "זה גילוי שכינה", וכפי שפירש הספורנו, שהגילוי ד'אתה הראת' מתייחס לפסוק זה, שלפי זה היה אפשר לפרש שמכאן ראייה ש"ובמורא גדול – זה גילוי שכינה". ולכן מדגיש הרבי ש"זה גילוי שכינה" בא רק במאמר המוסגר.

והטעם לכך שבאמת הפסוק "או הנסה" אינו ראייה לגילוי שכינה, הוא מהטעם שמזכיר הרבי בשיחה הנ"ל בדעת רש"י, שהגילוי שהיה במ"ת היה גילוי הרבה יותר נעלה מהגילוי שהיה ביצי"מ.

הטעם להנחת הפתיתים בבדיקת חמץ

הת' לוי יצחק שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א

כותב הרבי בפסקה "המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה": "מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצווה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה...". ובהמשך לזה הרבי מוסיף טעם למנהג זה, "כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתיה".

היינו, שכאשר אומר בנוסח ביטול החמץ "כל חמץ ושאר שראיתיו", תהא לכך אכן משמעות, כי מכיוון שהניח לעצמו פתיתים ומצאם בבדיקתו, אזי הוא אכן ראה את החמץ.

מטעם זה שמביא הרבי, משמע שנוסח זה של ביטול החמץ שאותו קבעו חכמים הוא עיקרי וחשוב והוא המבטא את משמעות ביטול החמץ, ולכן, כדי לשייך את מילותיו למציאות – יש צורך במנהג מיוחד, להניח פתיתים לפני הבדיקה, שאז המלים יתאימו למציאות.

והנה, בגמ' פסחים דף ד' ע"ב איתא: "דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". וכ"כ רש"י שם, "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו"⁹², והשבתה דלב היא השבתה". היינו שמה"ת ניתן להסתפק בביטול בלב בלבד.

ובשו"ע אדה"ז סת"ל א"ס"ד מבאר הטעם מפני מה הוזהרו רבנן לתקן בדיקת חמץ בנוסף לביטול החמץ: "...לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאו מלבו לגמרי. ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאו מלבו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר כלום עד שיוציא החמץ מכל גבולו".

ומכאן משמע, שעיקר עניין ביטול החמץ הוא בלב, ולא דווקא ע"י אמירת הנוסח המסוים.

וכן כתב אדה"ז בסימן תל"ד ס"ז: "ועיקר הביטול הוא בלב... וכשגומר בלבו... ושוב אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא".

92. אמנם לכא' משמע מדברי רש"י שם דהביטול הוא במקום ביעור, אך בגמ' מדובר על הבדיקה, כפי שצוטט, ולהלן תובא השייכות בין הבדיקה להביעור, שהבדיקה אינה בלי הביעור (ביטול) של החמץ.

אם כן, אדה"ז כותב בפירושו שעיקר הביטול הוא בלב דווקא. וכן איתא בכת"ק מהרי"ל שנדפס בתחילת סימן תל"א: "ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי שיבטלנו ויפקירנו ויוציאנו מלבו כאילו אין בו שום צורך".

ועפכ"ז מובן שעיקר דין ביטול החמץ שייך למחשבתו של אדם, שיבטל החמץ בלבו. אלא שמ"מ תיקנו חכמים שלכתחילה יוציא את הדברים בפיו, וכמ"ש אדה"ז בסימן תל"ד ס"ז: "ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא וחמיעא" כו'.

וקצת קשה איך זה מתאים עם מ"ש הרבי בהגדה, שלפי דבריו נראה כי ישנה משמעות וחשיבות ללשון הביטול, ועד כדי כך שלצורך זה אפילו תיקנו מנהג מיוחד? שהרי משו"ע אדה"ז משמע לכאורה שנוסח הביטול הוא רק באופן ש"מכל מקום תיקנו", אבל בפועל עיקר הביטול הוא בלב!

ועוד יותר קשה, שבסימן תל"ד ס"ח כותב אדה"ז שאם המבטל אינו מבין את המלים שאומר, הרי מכיוון שידוע את העיקר, שבנוסח זה הוא מבטל – יצא י"ח ביטול אע"פ שאינו מבין את הלשון! הרי להדיא שהנוסח אינו משמעותי כל כך לגבי הביטול, עד כדי שאפילו אי הבנת פירושו הפשוט של המלים אינה מהווה סיבה לאי יציאת ידי חובה. וא"כ אי"ז מיושב כ"כ עם מ"ש הרבי בהגדה כנ"ל?

ב

ויש לבאר בזה באופן שאין כאן שום סתירה מעיקרא כלל וכלל:

זה שעיקר הביטול הוא בלב, זהו מצד שורש ההלכה של תקנת רבנן לבטל את החמץ, אבל מאחר שחכמים תיקנו נוסח מפורט, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סתל"ד ס"ז ש"כל מדקדק במעשיו יפרט בפירושו הביטול בלשון ארמי לשון הפקר גמור וכו'", מובן שהנוסח נועד להדגיש ולכלול את כל הפרטים הנרחבים השייכים לביטול החמץ, ולכן עדיף לאומרו⁹³.

אמנם לאידך גיסא, הדין בדיעבד הוא שכאשר אומרים נוסח זה בארמית ולא מבינים את פרטיו, אין זה מעכב. כי כאשר מבינים עכ"פ שנוסח זה אינו איזו תפילה ובקשה (שאז לא יוצאים י"ח, כמ"ש בסתל"ד ס"ח) אלא ענין כללי של ביטול חמץ, אזי יוצאים י"ח כאשר מתכוונים בלב לבטלו ובד בבד אף אומרים את הנוסח.

93. ולהעיר גם מזה שבסעיף ז' כותב לומר הנוסח 'כעפרא דארעא', כדי לשלול הפירוש דעפרות זהב, שגם מזה מוכח שלאחר שכבר תיקנו חכמים לומר את נוסח הביטול, דייקו בכל פרט שבו. המערכת.

ולפי זה לכאורה היה מקום להוסיף שבהמשך לזה בא הרבי ומחדש עוד יותר: כדי שתהא לנוסח הביטול משמעות וחשיבות אפילו עבור מי שאינו מבין את פרטיו אלא אומרם בלבד, לכן נהוג להניח פתיית חמץ קודם הבדיקה. כי על ידי הנחת הפתיית ימצא חמץ בבדיקה (שהרי אם לא יניחם ייתכן מצב בו לא ימצא חמץ), וכאשר יאמר למחרת בנוסח הביטול את המלה "דחמיתה", תהיה לזה משמעות כיוון שכך קרה במציאות. ואף על פי שכשיאמר מלה זו לא יבין אותה, וממילא לא יחשוב על כך שיש לה משמעות, מ"מ הרי אמר אותה ובפועל יש לה משמעות.

אבל קשה שלכאורה לא נראה לומר כן, שהרי ברור שלהבנת פירוש המלות ישנה משמעות חשובה בענין זה. וכמ"ש בסתל"ד ס"ח שנתקן נוסח הביטול בלשון ארמי דווקא, כדי שביינו אותו עמי הארץ. ויותר מכך, שבארצות שעמי הארץ אינם מבינים ארמית, צריך ללמדם שיאמרו בלשון שהם מכירים, "שהרי עיקר הביטול הוא בלב לפיכך צריך להבין מה שמוציא משפתיו". ומכאן משמע שהנוסח עצמו וכוונת הלב תלויים זה בזה?

ובכל זאת נראה שיש מקום לומר שהדיבור שבפה מסוגל להשלים את מה שלא נעשה כראוי בכוונה בלב:

דהנה, רבינו נסים בפירושו על הרי"ף בתחילת מס' פסחים מביא ב' טעמים לתקנת חכמים המחייבת לבער את החמץ בפועל, אף על פי שמדאורייתא יוצא ידי חובה גם בביטולו בלב. והטעם הא' הוא שמכיוון שיש חשש שהאדם לא יבטל את החמץ בלב שלם, ע"כ תיקנו חכמים לבער את החמץ ובכך תימנע הבעיה של "בל ייראה ובל ימצא", שהרי אם לא ביטל את החמץ כראוי, ייתכן שעבר על לאו זה.

והנה בסתל"ב ס"א כתב אדה"ז בקשר לנוסח ביטול החמץ ש"ביטול זה נקרא ביעור". והרי הר"ן דיבר רק על הביטול שבלב אודותיו דיברה התורה?

אלא עכצ"ל לגבי הנוסח שתיקנו חכמים שהוא משלים את הכוונה בלב שלפעמים אינה כדרוש.

ועפ"ז אף יומתק יותר מ"ש הרבי בשם הב"ח בהמשך לזה בהגש"פ, וזלה"ק: "דחזית' כו' דחמית'". אפ"ל: חמית' – בשעת הבדיקה. חזית' – מעולם. כי באמירת המילה "חמית'ה" צריכה להיות הכוונה בלב שראה את החמץ בבדיקה.

ג

לפני שמביא הרבי את הטעם הנ"ל, מציין ל'חק יעקב' שם מובאים 'טעמי מנהג זה'. ולאח"ז כותב הרבי וזלה"ק: "ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמית', וגם שלא ישכח חובת ביעור".

ובהקדים, כפי שמצינו בכו"כ שיחות של הרבי, שכל עניין בתורה הינו מדוייק לפרטי פרטים, כך ניתן אף לומר בתורתו של הרבי, ולענייננו – בפירושו על ההגדה.

והנה בתחילה מביא הרבי את הטעם מה'חק יעקב', ורק לאחר מכן כותב הרבי "ויש להוסיף טעם". ומשמע שהטעם המובא ב'חק יעקב' אינו מספיק דיו ועליו צריך להוסיף טעם. ויש להבין מה הסיבה שהרבי מרגיש צורך בטעם נוסף?

ועוד דיוק: לאחר הטעם הראשון שמביא הרבי, הוא כותב "וגם", ומוסיף את טעמו השני. ניתן לומר אפוא, שיש כאן הדרגה מסויימת בטעמים, וכדלהלן.

דהנה, הטעם המובא ב'חק יעקב' בשם מהר"י הוא שאם יוצר מצב שלא ימצא חמץ בעת הבדיקה, ייתכן שישכח לבטל את החמץ למחרת.

ולכאורה נראה לומר דטעם זה אינו מספיק כדי להנהיג הנחת פתיתים, ומשתי סיבות:

א. ביטול החמץ נועד בעיקר עבור החמץ שלא מצא בעת הבדיקה, ושלא יודע עליו. וכפי שכותב אדה"ז בסת"ד ס"ו: "ואם כן למה תקנוהו חכמים ביטול זה, אלא לפי שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ באחד מן הזויות או באחד מן החורים שלא מצאה בבדיקה".

ומשמע שהביטול (ועכ"פ עיקרו) אינו אלא כדי לבטל החמץ שלא יודע עליו ושלא מצאו, וא"כ אין קשר בין הביטול לבדיקה, כי הביטול בעיקרו אינו מתייחס לחמץ שנמצא בבדיקה, וע"כ קשה קצת לומר⁹⁴ שהנחת הפתיתים בבדיקה היא שתזכיר לו לבטל החמץ.

ב. בנוגע לביטול החמץ ביום כתב אדה"ז בסת"ד ס"ג: "ואין לאדם לסמוך על ביטול זה בלבד שלא יבטל בלילה מיד אחר הבדיקה... ובביטול זה בלבד (הביטול שבליילה לאחר בדיקת החמץ) הוא יוצא ידי חובתו ואין צריך לחזור ולבטל פעם ב' ביום מעיקר הדין". היינו שכל עיקר הביטול נעשה דווקא בלילה ואז כבר יוצאים י"ח, ואין לאדם לסמוך על הביטול שביום, ואינו יוצא י"ח ע"י ביטול ביום בלבד.

והרי בלילה לא שייך לומר שישכח חובת ביטול⁹⁵ אף אם לא מצא חמץ, וכמ"ש ה'חק יעקב' בשם מהר"י שהחשש הוא רק שמא ישכח הביטול "ביום", והרי ביום אין זה חשש כל כך גדול

94. אמנם, אפ"ל בזה שה'חק יעקב' התכוון לאזכור שלא בהכרח קשור לעצם התקנה, אך מזכיר עליה בכללות. כלומר, עצם מציאת הפתיתים בבדיקה עשויה להזכיר לאדם את ענין החמץ ושמוטל עליו לבטלו. אך מ"מ כיוון שאין קשר ישיר בין הבדיקה לביטול, קשה קצת לומר שתיקנו תקנה כזו לשם אזכור זה, שממילא אינו בטוח.

95. שכן, כדלקמן ס"ד, עיקר העניין אינו בבדיקה עצמה, אלא בביטול שלאחריה שעליו מברך "על ביעור חמץ", ולכן לא שייך לומר שישכח את הדבר העיקרי עליו בירך.

(ואולי אף אלו הסיבות לכך שה'חק יעקב' אינו מקבל את טעמו של מהר"י, אלא מביא טעם נוסף).

ולכן מביא הרבי טעם נוסף – שתהא משמעות בנוסח למלה "דחמיתיה". אלא שגם טעם זה שמוסיף הרבי אינו מספיק לגמרי, כנ"ל (ולהעיר, שע"פ טעם זה מובן מדוע הנחת הפתיתים הינה מנהג ותו לא, שהרי היא מבוססת על הנוסח, והרי הנוסח גופא אינו חובה גמורה).

ולכן מביא הרבי גם את הטעם השלישי – שלא ישכח חובת ביעור חמץ – שזהו טעם שלכאורה עליו אין עוררין, והוא ההסבר הטוב ביותר להנחת הפתיתים קודם בדיקת החמץ. שהרי חובת ביעור חמץ קשורה ישירות לבדיקת החמץ, כי החמץ שנמצא בבדיקה הוא שמועבר לשריפה. וא"כ מובן מדוע מציאת החמץ בעת הבדיקה מזכירה לאדם שעליו לשרוף למחרת, ואילו היעדרותה עלולה לגרום לכך שישכח את חובת הביעור.

ד

אלא שלכאורה גם הטעם השלישי דורש ביאור:

ביעור חמץ אינו דווקא תוצאה של בדיקת החמץ, אלא הוא חיוב בפ"ע שאינו קשור בהכרח לבדיקה.

והא ראייה, שגם אם לא נמצא כל חמץ בבדיקה, מוטל חיוב להשאיר למחרת חמץ ע"מ לשרפו ובכך לצאת ידי חובת ביעור. היינו שחובת ביעור אינה דווקא תוצאה של הבדיקה, ואף יתכן שאינה קשורה עמה כלל, כי בין אם נמצא משהו בבדיקה ובין אם לאו – חובת הביעור תמיד קיימת.

וא"כ מהו הקשר בין בדיקת החמץ לבין שריפתו, שלכן אמורה הבדיקה להזכיר לאדם לשרוף את החמץ שלו בעת שימצא חמץ בעת הבדיקה?

ויובן זה בהקדים ב' אופנים בביאור גדר בדיקת חמץ (בלי להיכנס כאן למחלוקת רש"י ותוס') הידועה בפסחים לגבי עניין הבדיקה):

א. בדיקת חמץ היא תקנה בפני עצמה, שכל עניינה הוא לסייע לאדם שלא יעבור על "בל יראה ובל יימצא", שלא ייווצר מצב שיישאר חמץ בביתו. וזהו בדומה לכל ההכנות לפסח, היינו שהבדיקה תוקנה על מנת שהאדם יהא סמוך ובטוח שלא נשכח חמץ בביתו. ולפי זה זוהי תקנה שאינה קשורה לעניין אחר, אלא היא מחמת עצמה.

ב. בדיקת חמץ היא תקנה שכל ייעודה הוא על מנת שיהיה לאדם חמץ כדי לבערו. ולפי זה בדיקת חמץ אינה דין בפני עצמו, אלא תקנה שנועדה לסייע לאדם לקיים את חובת הביעור – שהיא מטרת הבדיקה.

הנפק"מ בין שני האופנים היא, כאשר בדק חמץ אך לא ביער חמץ: לפי האופן הא', הבדיקה היא בפ"ע והביעור אינו מעכב אותה. וא"כ נמצא שקיים תקנת הבדיקה כראוי, ורק את מצות הביעור לא קיים.

אך לפי האופן הב', היות שכל מטרת הבדיקה היא כדי לקיים את הביעור, נמצא שלא עשה שום דבר, ואין כל משמעות לבדיקה שעשה כל עוד לא בוצעה מטרתה. וכן פסק אדה"ז, כדלקמן.

ה

ועפ"י פסק זה של אדה"ז אפשר לתרץ את הקושיא דלעיל בדבר הקשר בין הבדיקה לביעור – שבוודאי יש קשר בין בדיקת החמץ לשריפתו ולכן תיקנו מנהג זה של הנחת הפתיתים לפני הבדיקה על מנת שייזכר האדם בביעור החמץ.

הקשר מתבטא (גם) בברכה שמברכים על בדיקת חמץ: "ברוך... על ביעור חמץ", שמזה מוכח שהבדיקה קשורה לביעור, ואף עצם עניינה הוא עניין הביעור, כדלקמן.

בסימן תל"ב ס"א מסביר אדה"ז את הטעם לברכה זו על הבדיקה, "כיוון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור". כלומר, הביטול הוא עניין הביעור, ומכיוון שמיד לאחר שמסיים לבדוק אומר את נוסח הביטול (ויותר מכך: הביטול שאחרי הבדיקה הוא העיקר), לכן ברכת 'על ביעור' היא על הביטול. ונמצא שאדה"ז פוסק שתכלית הבדיקה היא הביעור.

וכן כתב בסת"ב ס"ב (שם) הוא מסביר מדוע אין מברכים "על בדיקת חמץ" שלכאורה זהו נוסח מתאים יותר: "לפי שאין הבדיקה תכלית המצווה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום". היינו, שהביעור מעכב את הבדיקה, ובלעדי הביטול (שהוא הביעור) לא עשה בבדיקה כלום.

(ניתן לדייק זאת גם ממ"ש בספר 'סדר היום' להר"ר משה בן יהודה מכיר על הריכוז המוחלט שצריך להיות בעת הבדיקה: "ויפנה עצמו מכל עסקיו ויתן ליבו ומחשבתו בבדיקתו..." ו"אין לו לדבר ולהסיח דעתו עד שיגמור הבדיקה", שלכאורה זהו מכיוון שעליו לעסוק רק בבדיקה. אמנם הטעם לזה בפשטות הוא כדי שיבדוק כראוי, אך אולי אפשר להוסיף שזהו בכדי שמחשבתו תרוכז בבדיקה וממילא ייזכר (ע"י הפתיתים) בביעור שעליו לעשות למחר).

ועפ"ז הקשר בין הבדיקה לביעור⁹⁶ הוא ישיר וברור⁹⁷, ונוסף על הקשר הנ"ל, הביעור מעכב את הבדיקה. וא"כ מובן מדוע, כפי שכתב הרבי בהגש"פ, תיקנו חכמים תקנה זו - כיוון שע"י הבדיקה, עשוי האדם להיזכר⁹⁸ ישירות בחובת הביעור המוטלת עליו.

ד

ה'חק יעקב', בנוסף לזה שהביא את הטעם של מהר"י, מביא בעצמו טעם נוסף: אדם שלא ימצא חמץ בבדיקתו, עלול במהלך הבדיקה להתייאש ולהפסיק. משא"כ כאשר ימצא חמץ בבדיקה, ימשיך לחפש עוד ועוד בכל חדרי הבית, כאשר הוא יודע שייתכן שקיים אצלו עוד חמץ.

ויש להבין מדוע הרבי לא הביא טעם זה שלכאורה הוא טעם פשוט מאוד?

ואולי יש לומר שטעם זה הינו דחוק מעט. שהרי במס' פסחים ד"ד ע"א מובאת הברייתא ש"הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים". ורש"י פירש בד"ה "נאמנים על ביעור חמץ - להעיד בארבעה עשר שבדקוהו בעליו אמש". ובד"ה "מאי טעמא נאמנים" פירש שאע"פ שאינם בני עדות, מ"מ מהימן לעניין זה, "דודאי לא עבר זה על דברי חכמים, ואפילו הוא עם הארץ לשאר דברים - חבר הוא לעניין בדיקה, דהכל זריזין".

וכן שם בע"ב בגמ' איתא "הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ", וברש"י שם כתב שאפילו עם הארץ נאמן להעיד על בית שהוא בדוק.

ונראה, שאי"ז משום שלעניין בדיקת חמץ נאמנים עדים אלו, שהרי הם עדים פסולים. אלא מכיוון שכל בית הוא בחזקת בדוק, "דודאי לא עבר זה על דברי חכמים", לכן נאמן, כי הוא מוחזק שכבר בדק.

96. ניתן להוסיף ולמצוא בבדיקת חמץ עוד עניינים הקשורים לביעור חמץ: הפתיתים אותם מניחים בבדיקה צריכים לפי המנהג להיות עטופים בנייר ולא בנייר כסף - המונע את בעירתם, וכן הרי פתיתים אלו גופא וכל החמץ שיימצא בבדיקה מיועד לביעור.

ועפ"ז יובן אף מ"ש הרבי בהגש"פ "ויש לשרוף עשרה פתיתין, כפל עוד הפעם ע"ד י' פתיתין, כי הן בבדיקה והן בשריפה צ"ל י' פתיתין": בכך מדגיש הרבי את הקשר בין הבדיקה לביעור, ע"מ לבאר באופן טוב יותר את הטעם שהביא לעיל לגבי הנחת הפתיתים.

97. אמנם עפ"ז אין לתרץ לחלוטין גם את השאלה הא' שהובאה על הטעם שמביא ה'חק יעקב' (שהיות ומשמעות הביטול היא ביעור מובן הקשר בין הבדיקה לביטול). שכן אאפ"ל שעניין הביטול הוא ממש עניין הביעור, כי אם עניינם אחד לגמרי, לא יובן מה חידש הרבי על הטעם של ה'חק יעקב'.

98. ואולי אפשר לומר שזהו (ג"כ) מהטעמים לכך שדווקא בעה"ב צריך לבדוק את החמץ, דמכיוון שהוא יצטרך למחרת לשרוף את החמץ שלו, לכן צריכים שהבדיקה (ע"י הנחת הפתיתים) תזכיר לו את הביעור.

וא"כ, לא שייך לומר שיהודי המתחיל בטירחה בבדיקת חמץ, יעצור באמצע הבדיקה רק מפני שאין לו 'עידוד' להמשיך. ואף אם יהודי זה הינו פשוט שבפשוטים, מ"מ עצם הטירחה בהשגת כלי הבדיקה המיוחדים מוכיחה שהוא מקיים את הבדיקה כראוי, וא"כ גם על יהודי כזה קשה לומר שיפסיק במהלך בדיקתו.

וכן מוכח מדברי הגמ' כנ"ל, שלא נראה כל כך לומר עפ"ז שאדם יעבור על תקנת חכמים, וכמ"ש רש"י שם שסתם בית הוא בחזקת בדוק, וגם עם הארץ יכול להעיד שהבית נבדק. דמזה משמע שבדיקה זו הינה ברורה מאליה (שנעשתה בשלימותה), ועאכו"כ אדם שכבר התחיל בבדיקה שמופרך לומר שוויתר על המשך הבדיקה⁹⁹ כיוון שאינו מוצא חמץ¹⁰⁰.

ז

ועפ"ז אף לא יקשה מדוע הביא הרבי את ב' הטעמים (שתהא משמעות למילה "חמיתיה" בביטול, ושייזכר בביעור עי"ז), דלכאורה היה די באחד מהם – כיוון שהם משלימים זא"ז:

ע"י הנוסח שאומר (ופיו ולבו שוין), נזכר בלבו שהוא צריך לבער. כלומר, ע"י אמירתו "דחמיתיה", יודע שהכוונה לפתיתים שמצא בבדיקה, והיות שמוציא זאת בפיו, הרי זה גורם לו לחשוב ע"ז בלבו, ועי"ז הוא אף נזכר בחובת הביעור - שזו המטרה בהנחת הפתיתים.

99. אמנם אפ"ל שכוונת ה'חק יעקב' היא שכאשר האדם מוצא חמץ אזי הוא מבין שקיים חשש לחמץ נוסף בביתו ולכן ימשיך לחפש אחריו. משא"כ כשאינו מוצא חמץ, שהוא עלול לחשוב שאין עוד טעם וצורך בבדיקה.

אבל גם זה מעט דחוק, דהא הבודק יודע שפתיתים אלו הונחו בכוונה תחילה, ואינם חמץ שמוצא בביתו משום שנשכחו 'ברגע האחרון'. וא"כ גם פתיתי חמץ אלו אינם עשויים לדחוק בו להמשיך ולחפש חמץ, בידועו שביתו בעצם נקי מחמץ ופתיתים אלו לא נשכחו בטעות. וגם כאשר מוצאים, לא יראה צורך להמשיך בחיפוש המיועד לחמץ שלא ידוע עליו.

לכאורה נראה היה לומר שהפתיתים הינם סוג של 'תוספת עידוד' ו'תמריץ' באופן סמלי לאדם להמשיך ולחפש חמץ, אך עפ"י דברי הגמ' ורש"י בפסחים קשה לומר זאת, כפשוט.

100. וכ"כ ב'נעטי גבריאל' פ"ח ס"ט, שאם חיפש רק בשביל הפתיתים, לא יצא י"ח בבדיקה.

היציאה ממצרים – בני"י למעלה מהטבע

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה המתחלת "משם" כותב הרבי, וזלה"ק: "משם - בכתוב נאמר ממצרים. וצ"ע טעם השינוי".

ומיד אח"כ, בפיסקה "הרי אנו כו' משועבדים היינו לפרעה", כותב הרבי: "כמובן אין הכוונה לפרעה שבימי משה, אלא שכל מלכי מצרים נקראו בשם כללי: פרעה (רש"י תהלים ל"ד, א). ואף שבימי המשנה וסדור ההגדה כבר בטל מנהג זה (וכקושיית האבודרהם. ולכן השמיט תיבת "לפרעה" בנוסח ההגדה) י"ל - לתרץ נוסח שלנו - שבטל מפני שביציאת מצרים ירדה מצרים מגדולתה. ואח"כ הייתה בעליות וירידות וגם נכבשה ע"י אחרים. אבל אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הייתה נשאר בתקפה (להעיר מיל"ש רמז ר"ל: כשיצאו ישראל ממצרים בטלה מלכותן של מצרים כו' פרעה שולט מסוף העולם ועד סופו כו' בשביל כבודן של ישראל) וכל הנימוסים ומנהגי המלוכה היו נשמרים. וע"כ צ"ל כן לתרץ מה שהיו אומרים - גם לפי נוסח האבודרהם - משועבדים היינו במצרים אף בזמן שבטלה מלכות מצרים". עכלה"ק.

והיינו, שהרבי מסביר, מהו הטעם לכך שאומרים בהגדה שאם ה' לא היה מוציא את בני" ממצרים - היינו משועבדים עד היום לפרעה. שהרי לכאורה אין הדבר הגיוני, וכפי שמביא הרבי שהאבודרהם שינה נוסח זה והשמיט תיבת "לפרעה". ולכן מביא הרבי את הביאור שאין הכוונה לפרעה שבימי משה אלא לכל מלך שהיה אז באותה תקופה, שהיה נקרא "פרעה".

דלכאורה צריך להבין: הרי כבר בזמן המשנה בטל מנהג זה שיקראו המצרים למלכיהם "פרעה"? וע"ז מחדש הרבי שהטעם שבטל המנהג הוא כיון שבני" יצאו ממצרים, שכיון שיצאו ירדה מצרים מתקפה ומגדולתה, אך "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים" היינו משועבדים עד היום לפרעה. שהרי אז היתה מצרים נשאר בתקפה וגדולתה ולא היה מתבטל מנהגם לקרוא למלכיהם בשם "פרעה".

וכיון שכך אולי יש מקום לבאר ולהעיר על דיוק הלשון "ויוציאנו ה' אלקינו משם" (בשינוי מלשון הפסוק: "ממצרים"¹⁰¹, כהערת הרבי): בפסקה הבאה מבאר הרבי את כל הנ"ל, שלולא יצאו בני ממצרים היתה מצרים נשארת בגבורתה. ולכן מדויק הלשון "משם". היינו, מאותה מצרים שהיו בני משועבדים בה, שבזכותם הייתה היא בגבורתה ותקפה, ולא סתם "מצרים", שמדינה זו קיימת גם היום, אך לא באותה עוצמה ותוקף של אז כשהיו בני משועבדים שם. ודווקא "משם" הוציאים הקב"ה.

[ומצאתי סימוכין לדיוק זה ולביאור זה בספר "תורת משה" לר' משה אלשיך על הפסוקים כ'- כ"ה בפרק ו' בחומש דברים, שם מדייק כמה דיוקים מעין הנלמד כאן, ומהם:

דיוק ה': "אומרו דבר אחד כפול ומכופל, כי אחר אומרו ויוציאנו כו' ביד חזקה היינו מאמרו אחרי כן ויתן ה' אותות כו'. ואם הוא כתני והדר מפרש למה לא אמר הפירוש מיד". דיוק ז': "אומרו גדולים ורעים במצרים, כי אחר שהזכרה מצרים למה חזר להזכירה ולא אמר ויתן ה' בם אותו כו'". דיוק ח': "אומרו ואותנו הוציא משם, כי הרי נאמר ויוציאנו ה' ממצרים כו'. ואם הוא בשביל סוף הפסוק, למען הביא כו', למה לא אמרו למעלה, אחר אומרו ויוציאנו כו' ביד חזקה היה לו לומר ולמען הביא כו'".

מדיוק ה' משמע שאכן ניתן לדייק מהו טעם הכפילות בלשון הפסוק, מדיוק ז' מובן שאכן יש מקום לתמוה מדוע חוזר וכופל מלת 'מצרים' בפסוק, וגם מדיוק ח' משמע שצריך להבין מדוע הפסוק נכפל.]

ולפי זה צריך להבין מדוע כותב הרבי שצ"ע מדוע שינה בעל ההגדה מלשון הכתוב ואינו מיישב, כנ"ל? ובפרט שביאור זה מיוסד על הפסקה המופיעה מיד לאחרי הפסקה "משם"!

ואין לבאר שזהו מטעם שאם כן היה למסדר ההגדה להביא את הפסוק בשלימותו, כי:

(א) הרי הפסוק גם כך אינו מופיע בהגדה בשלימותו, שהרי הוא מתחיל מאמצעו. וגם בתוך הפסוק מוסיף (מלבד השינוי ד"ממצרים" ל"משם" הנ"ל): "ויוציאנו ה'" אלקינו (משם ביד חזקה) ובזרוע נטויה... " וכן ממשיך הלאה "ואילו לא הוציא" וכו' שאינו מובא בפסוקים שם (ואפילו לא בתוכן הפסוקים). וכשם ששינה בעל ההגדה את השינויים הנ"ל, מאיזה טעם שיהיה, כך אין להקשות מדוע לא הביא את הפסוק בשלמותו.

(ב) בהמשך הכתובים, שני פסוקים בלבד אחרי זה כתוב, (פסוק כ"ג): "ואותנו הוציא משם... הרי שהמילה "משם" מוזכרת שם בעניין התשובה לבן, וכנ"ל, שאינו מביא את הפסוק בשלימותו.

101. דברים ו, כ"א (ושם גם לא מופיעה המילה "אלקיננו").

(וכפי שנראה בכמה מקומות שחוברו מילים מכמה פסוקים שלא כפי הסדר המופיע בפסוקים עצמם¹⁰²).

ג) ועיקר: כפי שמבאר הרבי באריכות בהמשך שלאחרי זה, בפסקה המתחלת "מצוה עלינו לספר ביצי"מ", עניינה ומצוותה של ההגדה בפסח (בשונה ממצוות זכירת יצי"מ שבכל יום) הוא הרחבה בסיפור ושבח חסדי הקב"ה על יצי"מ, עד שהמצווה היא "כל הלילה" ו"כל המרבה לספר... הרי זה משובח"!

כלומר: אין המצווה בהגדה בציטוט פסוקים (בלבד), אלא עיקר המצווה היא בהרחבת השבח כל אחד כפי יכולתו. ולכן אין זה צריך לעורר תמיהה אם בעל ההגדה לא ציטט הפסוק בלשונו המדוייק.

ב

ובביאור הטעם שכותב הרבי שצ"ע מדוע שינה מלשון הכתוב ואינו מיישב, כנ"ל, נראה לבאר לפענ"ד, ובהקדים. דלכאורה יש לדייק בלשון הכתוב גופא: "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה". מדוע נכתבה המילה "מצרים" פעמיים בפסוק, ובפעם השנייה לא נכתבה מילה אחרת (כמו מלת "משם" המופיעה בהגדה)¹⁰³?

ובפרט שבפסוק כ"ג, הבא לאחר מכן, כתובה המילה "ואותנו הוציא) משם", דמכיון שזה מתייחס ל"מצרים" שהוזכרה קודם לכן - אין צורך לחזור ולהזכירה שוב, ונוקט רק המילה "משם"!

והנה, המלבי"ם על דברים כותב (פרק ו' פסוק כ"א): "...כי מצד הטבע עבדים היינו לפרעה במצרים, ומה שהוציאנו ה' ממצרים היה ביד חזקה ובשדוד הטבע". עכ"ל.

והיינו: לאחר שמסביר שתשובת האב באה על שאלת הבן שכנגד עדות חוקים ומשפטים, שדווקא בעדות (כמו שבת ומועדים) מוזכר שזה זכר ליצי"מ, מבאר שתשובת האב לבן היא שביצי"מ "נתבררו רובי יסודות האמונה, נתברר לכם שאינכם נתונים תחת הנהגת הטבע, רק תחת הנהגה השגחיית שמשדדת את חוקי הטבע" (לשונו שם).

102. כמו בתפילות, בנוסחאות הסליחות, בקינות לת"ב ועוד.

103. וכדיוק האלשיך הנ"ל.

והיינו, שבעת השעבוד של בני לא ניכר בהם שהם למעלה מהטבע, אלא שהם נתונים בגלות ושעבוד. ובוזה שהקב"ה הוציאם ממצרים ניכר שהם תחת ההשגחה האלוהית ובשדוד דרכי הטבע.

ובספר "באר משה" על התורה להרה"צ רבי משה יחיאל הלוי אפשטיין מאו"רוב (דברים, אות ס"ב) מבאר בקיצור את תוכן הכתוב הנ"ל, מה טעם האריכות בפסוק ומה פשר הכפילות "ואתנו הוציא משם"¹⁰⁴ לאחר שלפני כן כבר כתב¹⁰⁵ "ויוציאנו". ומבאר שם (עפ"י מ"ש בספר החינוך מצווה י"ג), ששאלת הבן היא מה פשר ה"חוק" שבפסח ומה טעמו? שהרי יש בפסח שני עניינים השונים זה מזה: מצד אחד, המצווה היא זכר לעניין העבדות, ולכן קרבן פסח גם נאכל עם מרור, כזכר לשעבוד. ולאידך גיסא, המצווה היא לאכלו "צלי אש" שהוא דרך "שררה וגדולה"! וחיבור שני עניינים אלו במצוות קרבן פסח יוצר חוק שאינו מובן לבן, ולכן שואל "מהם העדות והחוקים..."

והתשובה היא בהמשך ההגדה: "עבדים היינו לפרעה במצרים": אמנם היתה בתחילה הירידה למצרים (מלשון מיצר וגבול) על מנת שבני יכניעו את עצמם כתוצאה מהשעבוד. ולאחר זיכרון זה נפעל "ויוציאנו ממצרים", שההכנעה והביטול נעשים באופן של הרחבה וגדולה – "יציאת מצרים".

ולפי כל זה יוצא שביצי"מ ישנם ב' עניינים (וכמבואר גם בדרושי חסידות בהרחבה): תחילה - הירידה וההגבלה. ואח"כ - העלייה והיציאה ממצרים, מיצר וגבול.

ג

על פי כ"ז אולי ניתן לבאר מ"ש בפסוק פעם נוספת "ויוציאנו ה' ממצרים" דווקא, כדי להדגיש שהיציאה מן המיצר אל המרחב נעשית מתוך המיצר והגבול דמצרים, שאז ההרחבה היא באין ערוך. ודבר זה לא היה מודגש כ"כ אם היתה נכתב מילה אחרת ("משם", וכדומה).

ואם נכון הדבר – מובן גם הטעם שהרבי כותב על כך דצריך ביאור טעם השינוי מלשון הכתוב. שהרי אף שבמלת "משם" מודגשת היציאה מאותה מצרים כמבואר לעיל, הרי לא מוזכר כאן התוכן העיקרי, שהיציאה היא ממצרים כנ"ל, וע"כ "צ"ע טעם השינוי".

ויל"ע עוד בזה.

98. בספר "ערבי נחל" (דרוש י') כותב שאכן זה רומז לעניין אחר. ואכ"מ.
105. בפסוק כ"א

הפירוש ב"אילו עשה באלקיהם"

הת' דובער שי' זלמנוב
תלמיד בישיבה

א

בפיסקא 'אילו עשה באלקיהם ולא הרג את בכוריהם' כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ וז"ל: 'לכאורה צ"ע שאין זה ע"פ סדר המאורעות, וכמש"נ והכיתי כל בכור גו' ובכל אלקי מצרים אעשה שפטים (שמות יב, יב) וה' הכה כל בכור גו' וכל בכור בהמה (שם יב, כט). ובמכילתא ובתנחומא דבהמה לקתה - שהיתה ע"ז שלהם). עכלה"ק.

כלומר, לכאורה קשה על מחבר ההגדה בזה שהקדים 'עשה באלקיהם' ל'הרג את בכוריהם' - כי מהפסוקים מוכח ש'הרג את בכוריהם' היה לפני 'עשה באלקיהם', וכמו בפסוק 'והכיתי כל בכור גו' וכל בכור בהמה' - שהקדים בכור אדם לבכור בהמה - שבכור בהמה הוא ג"כ בכלל אלקי מצרים, וכמו שמביא כ"ק אדמו"ר מה"מ מהמכילתא ותנחומא, שהבהמה לקתה מכיון שהיתה ע"ז של מצרים.

ב

ולכאורה צ"ב, שהרי כבר במכת דם מצינו שה' נפרע מאלקי מצרים, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר מה"מ לעיל¹⁰⁶, וז"ל: '...ועוד גדולה מזו - גם באלקיהם עשה שפטים, שלקה היאור שהיו עובדים לו כמרו"ל (שמו"ר פ"ט, ט). ואם כן, מהו הקושי מהפסוקים 'והכיתי כל בכור גו' ו"ה' הכה כל בכור גו', והרי אפשר לומר שבהקדימו את "עשה באלוקיהם" ל"הרג את בכוריהם" התכוון מחבר ההגדה לפורענות שהיתה ביאור במכת דם?

ואולי יש לומר: מכך שבעל ההגדה כתב קודם לכן "אילו עשה בהם שפטים ולא עשה באלוקיהם" משמע ש"עשה באלוקיהם" היה אחרי ה"עשה בהם שפטים" - אחרי המכות (או בסופם). ואם כן, אי אפשר לומר שכוונת מחבר ההגדה היא למכת דם שהיתה בתחילת המכות, אלא חייבים לפרש שהכוונה היא למכת בכורות. ועפ"ז מובנת קושיית כ"ק אדמו"ר מה"מ.

106. פיסקא 'זה הדבר כו' זו החרב כו' זה הדם' בסופה

ג

אך עדיין צלה"ב מהו ההכרח של מחבר ההגדה להקדים את "עשה בהם שפטים" ל"עשה באלוקיהם" כאשר הכוונה היא למכת בכורות, והרי היה יכול לומר "עשה באלוקיהם" (שבמכת דם) ואח"כ "עשה בהם שפטים" (בכל המכות הבאות).

ואולי יש לומר, ובהקדים: מצינו הבדל בדברי המפרשים בין כוונת הפורענות ביאור במכת דם לבין כוונת הפורענות באלוקי מצרים שבמכת בכורות:

הכוונה במכת דם היא להראות לפרעה 'כי אני ה', וכמו שכתוב בתחילת מכת דם¹⁰⁷ "בזאת תדע כי אני ה'". וכן כתב ה'כלי יקר'¹⁰⁸ וז"ל: "...לפי שהמצרים אמרו שהיאור הוא אלוהיהם... על כן עשה ה' באלוהיהם להורות שיש גבוה מעל גבוה... על כן נאמר במכת היאור 'בזאת תדע כי אני ה' וגו' עכ"ל, וכן כתב האוה"ח¹⁰⁹ "כי נילוס היה למצרים לאלוה... כשיכה עבדו ליאור יראה כי הוא יתברך הוא שעשה היאור והוא מהוהו בכל עת לאשר יחפוץ והנה הוא עושה פה הויה אחרת והפכו לדם" עכ"ל.

לעומת זאת, לגבי מכת בכורות נראה מהמפרשים שהיתה כחלק מהפורענות במצריים עצמם. וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ בתירוצו, וז"ל: "ויש לומר אשר כתובים הנ"ל פירושים: והכיתי כל בכור וזה מסבב אשר בכל אלוקי מצרים אעשה שפטים. ועד"ו בכתוב השני... וכן מובן גם מהמכילתא (שמות י"ב כ"ט): וכל בכור בהמה שלא יאמרו יראתנו הביאה עלינו את הפורענות. וכ"מ גם ממדר"ל (סוכה כ"ט א'): חמה לוקה סימן רע לעכו"ם כו' ואין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלקיה לוקה עמה שנאמר ובכל אלוקי מצרים אעשה שפטים.. עכ"ל. וכן משמע מדברי המפרשים עה"פ "הכיתי כל בכור" הנ"ל, וכמ"ש הרמב"ן¹¹⁰ "ועל דעתי ירמוז הכתוב לשרי מעלה, אלוהי מצרים... והנה השפיל מזלם ושרי המזלות" עכ"ל. וכ"ה בספורנו¹¹¹ "אשפיל שרי מעלה המנהיגים אותם עתה, כדי שיחול העונש יותר".

כלומר, ישנם שני ענינים בעשיית שפטים באלוקיהם: א) להוכיח למצרים שאלוקיהם אינו אלוקים ואין עוד מלבדו ית' (עשיית השפטים שבמכת דם). ב) עונש לאלוקי המצרים ולמצרים עצמם ("וה' הכה כל בכור גו'.. וכל בכור בהמה").

וכן משמע מדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ באחת משיחות קודשו¹¹² וז"ל: "הבדל עמוק יותר: מטרת המכות בעיקרה לא היתה כדי להכות את המצריים, מטרת המכות היתה על מנת שידעו "כי אני

107. שמות ז' י"ז

108. שם, ד"ה "כה אמר ה'"

109. שם, ד"ה "בזאת תדע כי אני ה'"

110. שם, ד"ה "ובכל אלוהי מצרים"

111. שם, ד"ה "ובכל אלוהי מצרים"

112. לקו"ש (מתורגם) ח"ג עמ' 119

הוי"ו, כמפורש בכמה מהמכות: "בזאת תדע וגו'", "למען תדע וגו'", "בעבור תדע וגו" ... ובזה עצמו נחלקת מכת בכורות מתשע המכות האחרות: באותן מכות לא נאבד המוכה לגמרי, וגם הוא עצמו הפיק תועלת מהדיעה. אבל במכת בכורות, נאמר "ומת כל בכור וגו'". מטרת מכת בכורות היא גם להמית את בכורי מצרים, לאבדם לגמרי – ולא בכדי שהם עצמם ידעו על ידי כך "כי אני הוי"ו"¹¹³.

ד

ע"פ הנ"ל יש לבאר הטעם לכך שמחבר ההגדה הקדים "עשה בהם שפטים" ל"עשה באלוקיהם" בהתכוונו למכת בכורות, כי כאן בא לומר "על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו" שזה היה דווקא במכת בכורות, שפורענות אלוקי מצרים היתה חלק מפורענות המצריים עצמם שהיתה חלק מיציאת מצרים שלנו – עם ישראל. מזה שאין כן במכת דם, שמטרת הפיכת היאור היתה "בזאת תדע כי אני ה'".

113. ועפ"ז י"ל הביאור בכך שמחבר ההגדה מפריד את "הרג את בכוריהם" (מכת בכורות) מ"עשה בהם שפטים" (שאר המכות) – כי מכת בכורות שונה בתכלית משאר המכות.

אמירת "עבדים היינו" בשבת הגדול

הת' מנחם מענדל שי' כהן
תלמיד בישיבה

א

בסוף הפיסקה "שבת הגדול" כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ: "בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על עוונותינו, לפי שאז היה התחלת הגאולה והניסים (שו"ע ס"ס ת"ל) וכן נוהגים (ודלא כמ"ש בשער הכולל) "עכ"ל.

ובשער הכולל כתב: "בשו"ע אדמו"ר סימן ת"ל כתוב בשם הרמ"א שנוהגין במדינות אלו לאמר בשבת הגדול במנחה עבדים היינו אבל בסדור השמיט זה (כי לא ציין כמו בשארי סדורים ע"כ אומרים בשבת הגדול). גם בפע"ח ומשנת חסידים וסדור האריז"ל ליתא וכן הגר"א ז"ל בבאורו כתב שלא לאמרו משום שבמכילתא סוף פ' בא כתוב יכול מר"ח כו' אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

ולכאורה עפי"ז צריך ביאור מה דכתב כ"ק אדמו"ר (על פי הנכתב בשו"ע אדה"ז סי' ת"ל) לומר את ההגדה בשבת הגדול: מדוע לא חייש להא דמשמע מהמכילתא בפשטות שאין לומר ההגדה אלא "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך"?

וממה נפשך:

אם על פי הקבלה זהו דבר כה פשוט שאין אומרים זאת, וכמו שכתב ב'שער הכולל' שלא הזכיר זאת אדמוה"ז בסידורו, ומשום קושיית הגר"א – מדוע כתב אדמו"ר בהגדה דאומרים זאת?

ואם זהו דבר פשוט לומר 'עבדים היינו' בשבת הגדול כדכתב אדמו"ר (וכדמשמע מלשונו שזהו בפשטות, "לפי שאז היה התחלת הגאולה והניסים"), וכפי שרואים שכ"ק אדמו"ר אינו מביא עכ"פ איזה תירוץ או דחיה למה שכתב ה'שער הכולל' – שלכן לא נחית כ"ק אדמו"ר להכריע כמוהו, אלא אומר בפשטות שאין נוהגים כמו שכתב – הרי צריך להבין מהו טעמו של אדמו"ר שבגללו כך פוסק בפשטות דלא כהשער הכולל?

ב

ולכאורה אפשר ליישב, שהדבר תלוי בפרוש המימרא "יכול מר"ח" המופיע בהגדה (שזהו מקורו של הגר"א, ש'מביא השער הכולל):

את המלים "אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" ניתן לפרש לכאורה בב' אופנים (כמובא בפירוש הר"י פערלא על סהמ"צ להרס"ג דלקמן ו'):

(א) כאשר יש לאדם מצה ומרור ברשותו ומונחים לפניו (בשעת מצוותם), אזי הוא מתחייב במצוות סיפור יצי"מ. היינו שהמצה והמרור הם הגורמים לחיוב האדם במצוות סיפור יצי"מ.

(ב) עניין זה של 'יכול מראש חודש וכו' הוא בירור מתי היא שעת החיוב במצוות סיפור יצי"מ, ולמסקנא זה לא בראש חודש וכו' אלא "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". היינו: 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' זוהי קביעת זמן בעלמא.

ולכאורה הנפק"מ בין שני האופנים היא לגבי מי שאין לו מצה ומרור, האם מחוייב במצוות סיפור יצי"מ. דלפי האופן הא' – היות שעצם מציאותם של מצה ומרור לפניו היא המחייבת אותו במצוות סיפור יצי"מ, הרי כשאין לפניו מצה ומרור – אין הוא חייב במצוות סיפור יצי"מ. אך לפי האופן הב', היות שזה רק בשעת אכילת מצה ומרור – בתור קביעת זמן בעלמא – לכן אין נפק"מ לעניין זה אם יש לו מצה ומרור בפועל (לפניו או בכלל) או לא, אלא כאשר מגיעה אותה השעה – שעת מצה ומרור, הוא מחוייב במצוות סיפור יצי"מ.

ג

ונראה לומר שכ"ק אדמו"ר בהגש"פ שלו נוקט כהאופן השני בפירוש המימרא "יכול מר"ח". ונראה לדייק כן מכמה וכמה מקומות בלשונו הק' בפירוש המימרא הנ"ל, ומהם:

בד"ה "מונחים לפניך" מפרש כ"ק אדמו"ר: "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצווה". דלכאורה אינו מובן מאי קמ"ל בזה, והרי זהו האמור בהגדה עצמה: "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", דלכאורה פשיטא שפירושו הוא בשעת מצות אכילת מצה ומרור?

אלא זה אתי שפיר ע"פ הנ"ל. דכ"ק אדמו"ר סובר ומדגיש כהאופן שמצה ומרור אינם מחייבים את מצוות סיפור יצי"מ, אלא זהו רק בתור קביעת זמן בעלמא, והזמן הוא בשעת מצוותם. ולכן מפרש שהוא דווקא: "בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצווה..." "שע"ו אומר הכתוב בעבור זה שאקיים מצוותיו אלו..." "ולא כשהניחם מבעוד יום" משום שאכילת מצה ומרור סתם אינה מחייבת את מצוות סיפור יצי"מ, כנ"ל, דאם כן היה מתחייב לכאורה גם כשישנם מבעוד יום, אלא זהו כסימן בעלמא – שהזמן של מצוות מצה ומרור (מצוותם, ולא הם עצמם) זהו ג"כ זמן מצוות סיפור יצי"מ.

ד

ועפי"ז יתורץ דכ"ק אדמו"ר לשיטתיה אזיל, דמכיון שמצה ומרור אינם המחייבים את מצוות סיפור יצי"מ (כנ"ל), אלא באו כסימנא בעלמא, לומר לך מתי זמן החיוב של מצוות סיפור יצי"מ, שעיקרו בזמן של מצה ומרור שהוא ליל הסדר –

לכן מובן שאין שום מניעה לומר זאת בשבת הגדול (עכ"פ אמירה חלקית של ההגדה) משום מנהג ישראל ש"תורה הוא". וכלשון אדמוה"ז (שו"ע שלו סי' ת"ל ס"ב): "נוהגין במדינות אלו... לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והניסים".

והרי הוא כמזכיר באותו הזמן את הניסים שנעשו בו. וע"ד שיש נוהגים בליל שביעי של פסח לקרוא פרשת קריעת ים סוף וכדומה.

והא ד"יכול מר"ח... אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", זהו רק בירור עיקר זמנה של מצוות סיפור יצי"מ, אך אין לשלול בגלל זה אמירת 'עבדים היינו' דשבת הגדול, שהיא משום מנהג ואין אומרים אז את כל ההגדה כנ"ל.

ה

ולכאורה נראה לומר דהגר"א סובר דמצה ומרור גופא הם המחייבים את מצוות סיפור יצי"מ, ולכן מפרש "אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" שהכוונה היא שהמצה והמרור הם המחייבים את מצוות סיפור יצי"מ, ולכן סובר שאין מקום כלל לאמירת ההגדה בשעה שאינה זמן מצה ומרור ואינם מונחים לפניו. ולכן מקשה על המנהג לומר "עבדים היינו" בשבת הגדול מהמימרא "יכול מר"ח".

וע"פ הנ"ל שהן ב' שיטות, מובן מדוע לא קשה על זה שכתב אדמו"ר דאומרים "עבדים היינו" בשבת הגדול.

ולהעיר שלכאורה לפי זה אין מקום לזה שמביא ה'שער הכולל' את קושיית הגר"א בשיטת אדמוה"ז משום שהן ב' שיטות.

ולסיכום:

כ"ק אדמו"ר מה"מ סובר כהאופן שהמצה והמרור אינם מחייבים בעצמם את מצוות סיפור יצי"מ אלא הם כסימנא בעלמא, ולכן שייכת אמירת "עבדים היינו" בשבת הגדול משום מנהג ישראל (נוהגין במדינות אלו) שו"ע אדמוה"ז סי' ת"ל), אף על פי שאין זה זמן מצה ומרור, ולא קשה מהמימרא "יכול מר"ח", משום שהיא רק בירור עיקר זמן מצוות סיפור יצי"מ.

והגר"א סובר דמצה ומרור הם המחייבים את מצוות סיפור יצי"מ, ולכן לשיטתו הכוונה ב"אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" היא שאין מקום כלל לאמירת ההגדה בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניך משום שהם עצמם המחייבים את אמירת ההגדה, ואין מקום כלל לאומרו בשעה שאין מצה ומרור לפניך.

אך לכאן קשה מלשון כ"ק אדמו"ר מה"מ עצמו בהגש"פ בד"ה מצה ומרור מונחים: "...אבל עכצ"ל שגם אחד מהם די לחייבו בספור יצי"מ..." דלכאן משמע כאן מלשונו בפשטות דמצה היא המחייבת בסיפור יצי"מ?

אבל יש לומר דזה שאומר דדי באחד מהם ע"מ לחייבו, אין כוונתו לומר שהמצה היא המחייבת אלא כוונתו היא לאפוקי שאין צריך שיהיה חייב בשניהם על מנת לחייבו אלא מספיק רק שיהיה חייב באחד מהם. אבל לא שדבר אחד זה הוא עצמו המחייב, אלא הגורם אפשרות החיוב, ואפילו של אחד, והוא ע"כ כמו שכותב משום דמרור בזה"ז דרבנן וכו' עיי"ש.

ד

ולכאורה נראה דיש לדייק מכך דמקורו של הגר"א הוא מהמכילתא דווקא.

דהנה כ"ק אדמו"ר מה"מ מביא שני חילוקים בין גירסתנו לגירסה המובאת במכילתא: (1) אצלנו וכן בכל הנוסחאות מופיע "יכול מר"ח", אך במכילתא שמות כתוב "שומע אני מר"ח". (2) אצלנו כתוב "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", וכ"ק אדמו"ר מה"מ מביא שבמכילתא ומדרש שכולו טוב ישנה גירסה: "לפניך על שולחנך".

ולכאורה בשינוי הגירסה הראשון אין כל כך נפק"מ, אך בשינוי הגירסה השני מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ בפירושו את הנפק"מ: לגירסה זו יוצא שצריכים שיתקיימו ב' תנאים על מנת שיהיה חייב בסיפור יצי"מ: (1) שהוא בזמן שמחויב במרור או במצה, (2) כשיש אצלו מרור או מצה. וממשיך שם: "משא"כ לפי גרסתנו".

והנה יש לדייק בלשון כ"ק אדמו"ר מה"מ "משא"כ לפי גרסתנו", דכוונתו בזה לכאורה לשלול את התנאי השני (כשיש אצלו מרור או מצה). ואין לומר ששולל גם את התנאי הראשון, כי אם כן בטלה כל המימרא "יכול מר"ח".

וא"כ יוצא מכך, ש[לשיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ עכ"פ] לגרסתנו, המסקנא מהמימרא הזו היא שעל מנן להתחייב במצוות סיפור יצי"מ צריכים רק שתהיה "שעה שמחוייב במרור או מצה", ואפילו אם אין אצלו מרור או מצה בפועל אלא זוהי רק שעת חיובם. וזה מוסיף להנ"ל שקושיית הגר"א אינה קיימת לשיטתנו, ויתירה מזו דקושייתו היא רק לגרסת המכילתא, ואין אנו גורסים כהמכילתא.

ז

והנה עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר מה"מ כאן (ד"ה 'לפניך', בחלקו השני), דוחה שיטת הר"י פערלא בבאורו על סהמ"צ להרס"ג, תידחה ג"כ שיטת הגר"א, וכדלקמן:

כ"ק אדמו"ר מה"מ מביא את שיטת הר"י פערלא (בביאורו על סהמ"צ להרס"ג) דמאריך בהנ"ל (ב' תנאים לחיוב מצוות סיפור יצי"מ), ומסיק דלדעת כמה ראשונים אם אין לו מצה פטור מסיפור יציאת מצרים.

וכותב ע"ז כ"ק אדמו"ר מה"מ: "וצ"ע דהרי לכמה דעות מה שאין מברכים על ההגדה הוא מפני שיצא כבר באמירת זכר ליצי"מ שבנוסח הקידוש, כמובא לעיל, והקידוש הוא בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו, כי לא היו מביאים השולחן עד לאחר שקידש. וכנ"ל. וגם אלו הנותנים טעם אחר למה שאין ההגדה טעונה ברכה אין קושיא זו סיבת מחלוקתם, ודוחק לומר בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ואכמ"ל".

דהיינו: כ"ק אדמו"ר מה"מ אומר שא"א לומר שמי שאין לו מצה פטור ממצוות סיפור יצי"מ, ומוכיח זאת מעניין אחר: דלכאורה קשה מדוע אין מברכים על אמירת ההגדה, ואחד התירוצים בזה הוא שיוצאים ידי חובה באמירת זכר ליציאת מצרים שבקידוש. ואם נאמר שמי שאין לו מצה פטור ממצוות סיפור יצי"מ, קשה דהרי הקידוש הוא בשעה שאין מצה ומרור מונחים לפניו? וגם אלו שמביאים תירוצים אחרים בזה (שאינן מברכים על אמירת ההגדה), אין אף אחד מהם שקושיא זו היא סיבת מחלוקתו.

ואי אפשר לומר שהיות והוא עשוי להביא לפניו מצה ומרור הרי הוא כהא דהראוי לבילה אין בילה מעכבתו, משום שדוחק לומר שיוצא ידי חובה ומשום זה אין צריך לברך בשעה שהוא פטור ממצווה זו.

והנה כל זה הוא משום שאומרים שמצה ומרור הם המחייבים את מצוות סיפור יצי"מ, (ההגדה) ולכן אם אין לו מצה ומרור יפטור ג"כ מאמירת ההגדה לכאן, ונדחה כהנ"ל.

ח

אך לאחרי כל הנ"ל עדיין לכאורה אפשר לומר דגם הגר"א סובר דמצה ומרור אינם מחייבים בעצמם את מצוות סיפור יצי"מ. ויבואר זה עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ (לקו"ש חל"ז, שיחה לשבת הגדול) בעניין שבת הגדול לשיטת אדמו"ה"ז (הובאו כאן רק הענינים השייכים לענינו). דמביא בתחילה את דברי הטור על שבת הגדול, ולאחר מכן את שיטת בעלי התוספות על התורה,

ומבאר את שתי השיטות, ואחר כך מביא את דברי אדמוה"ז בשו"ע שלו (סי' ת"ל), שהם לכאורה לא כהא ולא כהא.

ומבאר דשיטת אדמוה"ז לגבי שבת הגדול היא שיטה אחרת, ויש בה חידוש עיקרי לגבי השיטות האחרות, וכלשון אדמוה"ז (שם) ששבת הגדול הי' "התחלת הגאולה והניסים" דהיינו התחלת יצי"מ בפועל. ולכן מביא בהמשך לזה ד"נוהגין במדינות אלו שבשבת הגדול במנחה אין אומרים ברכי נפשי אלא אומרים עבדים היינו וכו' לפי שבשבת הגדול היתה התחלת הגאולה והניסים, ואפילו שבת הגדול הוא ערב פסח אומרים עבדים היינו". ומבאר דלשיטת הטור ובעלי התוס' אין מתאים לתקן מנהגים מיוחדים לשבת זו, אלא רק קריאת שם בלבד, "שבת הגדול", וכן המחבר הביא רק זה ש"קורין אותו שבת הגדול", כי הוא ע"פ שיטת הטור ובעלי התוס' שאין מתאים לתקן מנהגים מיוחדים לשבת זו. משא"כ לשיטת אדמוה"ז שנס זה הוא "התחלת הגאולה והניסים", התחלת יצי"מ בפועל, לכן יש "מנהג שבת הגדול" (ה'כותרת' של סימן ת"ל), ולכן אדמוה"ז לא הביא את הטעם שבטור כי עפ"י הטעם שבטור לא מתאים לתקן מנהגים מיוחדים לשבת זו.

זה שבת. והוא עפ"י ב' הטעמים לשביתה בשבת: א) "זכר למעשה בראשית" ב) "זכר ליציאת מצרים". ומבאר דהם ב' ענינים שונים: א) שהשבת היא חלק מהבריאה ומשלימה את מציאות העולם (זכר למעשה בראשית). ב) שהשבת היא למעלה מהבריאה לגמרי, ושייכת לישראל על ידי שיצאו ממצרים (זכר ליצי"מ), דעפ"י טבע לא היה שייך שבנ"י יצאו ממצרים, וע"י יציאת מצרים שהיא למעלה מגדרי הבריאה, יצאו מהמצרים וגבולים של העולם, ונתעלו מעליהם.

והטעם שהביא אדמוה"ז הוא כהטעם השני, שהשבת היא למעלה לגמרי מגדר הבריאה. וזהו "שבת הגדול", שמודגש בזה באופן גלוי העניין השני שבשבת – זכר ליצי"מ – שהוא "גדול" לאין ערוך לגבי "זכר למעשה בראשית". ומודגש בלשונו שאומר ד"אין אומרים ברכי נפשי אלא אומרים עבדים היינו", דהא בהא תליא, ד"ברכי נפשי" הוא עניין מעשה בראשית, אך שבת הגדול שייכת ל"זכר ליצי"מ", ולכן "אין אומרים ברכי נפשי" (מעשה בראשית) אלא "אומרים עבדים היינו", משום שאין מקום לסיפור מעשה בראשית כאשר ישנה בגלוי מעלה גדולה הרבה יותר, ובאין ערוך – זכר ליצי"מ – למעלה לגמרי מהעולם. ובנס דשבת הגדול ישנה מעלה יתירה אפילו לגבי הנס דיצי"מ, שהמצרים עצמם דרשו ואף נלחמו על כך שבנ"י יצאו ממצרים. ע"כ המבואר בשיחה.

ט

ועפ"י כל זה יוצא דלא רק דלשיטת אדמוה"ז לא קשה הא דפוסק לומר בשבת הגדול עבדים היינו, אלא יתירה מזו: לשיטתו, בזה מתבטא כל ענינו של שבת הגדול, שהוא אף יותר נעלה מיצי"מ עצמה.

ועפ"י יובן דכל קושיית הגר"א היא רק עפ"י מה שמביא בשו"ע המחבר, שהוא כשיטת הטור דלא שייך לתקן מנהגים מיוחדים לשבת זו. אך עפ"י שיטת אדמוה"ז כנ"ל, הרי לא רק שהדבר אפשרי, אלא אדרבא: זהו כל ענינו של שבת הגדול, שמתבטא בזה דאין אומרים ברכי נפשי ואומרים עבדים היינו.

ולפי זה יובן גם הא דכתב כ"ק אדמו"ר בהגש"פ שלו בפשוטות דאומרים, אע"פ שבשער הכולל כתב שאין אומרים. והוא לא רק כמובן בפשוטות שאין מקום כלל לפי שיטת אדמוה"ז לקושיית הגר"א, אלא אדרבא. וכנ"ל דכל ענינו של שבת הגדול הוא – זכר ליצי"מ, וזה מודגש דווקא כשאומרים עבדים היינו כנ"ל.

ועפ"י יובן ג"כ הא דהזכיר ה'שער הכולל' את זה שלא הזכיר אדמוה"ז בסידורו בהגדה ד"עד כאן אומרים בשבת הגדול" כמו בשאר סידורים: לשיטת אדמוה"ז, אמירת "עבדים היינו" אינה קשורה להגדה, אלא היא אף נעלית יותר ממנה (וכנ"ל בשיחה דהנס דשבת הגדול הוא יותר מהנס דיצי"מ). ויש לומר שלכן לא שייך להזכיר זאת בתוך ההגדה. דבשלמא לשאר השיטות, שמנהג שבת הגדול הוא כדי שיעיין בהגדה קודם הסדר וימצא מקצת ענינים לדרוש בהם, הרי זה שקוראים בשבת הגדול הוא חלק מעניין ההגדה. אך לשיטת אדמוה"ז, הרי דווקא בזה שאינו מזכיר בסידורו בתוך ההגדה עד היכן אומרים בשבת הגדול – דווקא בזה מודגשת שיטתו שהנס דשבת הגדול (המודגש באמירת 'עבדים היינו' דשבת הגדול, "זכר ליצי"מ") הוא יותר נעלה אפילו מהנס דיצי"מ (ההגדה).

,

והנה כתב אדמוה"ז בשו"ע שלו (סי' ת"ל ס"ב): "ואפילו שבת הגדול הוא ערב פסח אומרים עבדים היינו" (וכן מנהגנו בפועל).

ולכאורה קשה: כשם שישנה קפידא בשבת הגדול שהוא ערב פסח שלא לאכול מצה, ואפילו מצה עשירה, משעה חמישית ואילך (שו"ע אדמוה"ז סי' תמ"ד ס"ב-ס"ג וכן בסי' תע"א), על מנת שיאכלנה בלילה לתאבון, וכן בשאר סימני הסדר נוהרים שלא לאכלם בערב פסח כדי שיאכלם בלילה לתאבון (שו"ע אדמוה"ז סי' תע"א סי"א-סי"ב) – הרי לכאורה גם בנוגע לאמירת ההגדה היה צריך להיות כן. דאם יקרא ההגדה לאחר מנחה, יחסיר זה מההתלהבות באמירת ההגדה בלילה. וכהלשון בסידור יעב"ץ: "...אם הרגילה על לשונו מבעוד יום כבר נזדקנו הדברים, ואין הנפש מתפעלת ממנו כל כך... אך לא יוציאנה בשפתיו בקריאה ממש כסדרה". ואם כן, מהו טעמו של אדמוה"ז בזה, שאפילו אם חל שבת הגדול בערב פסח אומרים (ואינו כותב עכ"פ כהיעב"ץ שלא לומר בשפתיו ממש וכדו')?

ואולי יש ליישב כך: בהטעם שקבעו שבת הגדול דווקא בקביעות על פי ימי השבוע – שבת שקודם פסח – ולא בקביעות על פי ימי החודש שהוא בעשירי בניסן, ובין כשחל בחול בין כשחל בשבת, כדרך כל המועדים, כותב אדמוה"ז (סי' ת"ל) שהוא משום דבי' ניסן מתה מרים, וקבעו בו תענית כשחל בחול. וב'חק יעקב' כתב טעם נוסף, דבעשירי בניסן גם נבקע הירדן (ונס זה היה בחול), ואם היו קובעים גם את זיכרון נס שבת הגדול בי' ניסן, היו עשויים לזכור רק את נס בקיעת הירדן, ולשכוח את הנס דשבת הגדול. ועוד כמה טעמים נכתבו בזה.

ועפ"י הנ"ל (ביאור כ"ק אדמו"ר מה"מ בלקו"ש חל"ז) דשיטת אדמוה"ז בשבת הגדול היא שהוא אפילו נס גדול יותר מהנס דיציאת מצרים, ושענינו של שבת הגדול מתבטא דווקא באמירת "עבדים היינו", אתי שפיר: זכרון הנס דשבת הגדול הוא יותר נעלה אפילו מיצי"מ עצמה, ובאמירת "עבדים היינו" מתבטא ענינו דשבת הגדול ("זכר ליצי"מ") שישנה גדלות ביום השבת עצמו. ולכן, ע"פ הנ"ל שאמירת 'עבדים היינו' בשבת הגדול היא עניין נפרד ואינה כחלק מההגדה, הרי מובן הטעם שקבעו לזכרון הנס דשבת הגדול דווקא בשבת ולא בי' ניסן, כי באמירת "עבדים היינו" מתבטא עיקר ענינו דשבת הגדול. ולכן מכיון שהוא הוא עיקר ענינו דשבת הגדול, הנה כשם ד"שבת הגדול" עצמה היא דווקא בשבת, ולא שייך להקדימה ליום אחר מצד איזו סיבה שתהיה, כך הוא גם לגבי העיקר דשבת הגדול ש"אומרים עבדים היינו" (לשון אדמוה"ז בשו"ע כנ"ל ס"ח).

וע"פ הנ"ל יש להוסיף ולבאר הטעם לזה שלא הביא אדמוה"ז את הטעם שב'חק יעקב', דנראה שהוא גם משום שאינו סובר כמוהו. דמלבד זאת שכיום (למנהגנו עכ"פ) אין שום זיכרון להנס דבקיעת הירדן בי' ניסן, הרי שיטת אדמוה"ז (על פי ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל) היא שהנס דשבת הגדול הוא נעלה יותר אפילו מהנס דיצי"מ עצמה, וכ"ש וק"ו לגבי הנס דנבקע הירדן, ולכן לא חיישינן שישתקע זכר הנס דשבת הגדול. דלבד מזאת שקבעוהו לזיכרון ג"כ באמירת "עבדים היינו", הנה הוא נס גדול הרבה יותר מהנס דבקיעת הירדן. ולכן לשיטת אדמוה"ז אינו מתאים הטעם שהביא ה'חק יעקב' ולכן הביא אדמוה"ז דווקא טעם אחר.

בעניין אחיזת הכוס בקידוש ובהמ"ז

הת' שלום דובנר שי' ליפש

תלמיד בישיבה

בפיסקה "קדש" כותב הרבי: "משנה פסחים קי"ד א) ואנו נוהגין לקדש מעומד הן בשוי"ט והן בפסח". ולהעיר שהאות ו' ד"ואנו" אינה וי"ו החיבור, שהרי זה קטע חדש אלא ו' המוסיף, וצריך להוסיף שבהוספת האות וי"ו כוונת הרבי היא להכריע שזהו מנהגנו בפועל.

בפיסקה "קדש" (הב') כותב הרבי: "מנהג בית הרב: מוזגין הכוס, ואין מדקדקים שימוזג אחר. לוקחו בימינו, מוסרו לשמאלו, מעמידו, דרך הורדה מלמעלה למטה, על כף ידו הימנית, כשהיא כפופה קצת כעין בית קיבול, ד' אצבעותיו מוגבהות והגודל מושכב מן הצד. ומקדש מעומד, והכוס מוגבה למעלה משלושה טפחים מעל גבי השולחן – וכ"ז הוא גם בשאר ימות השנה".

ולכאורה צריך להבין: הרי כבר בפיסקא דלעיל כתב הרבי "ואנו נוהגין לקדש מעומד", ובהבאת מקורות, ואם כן ברור שכך נוהגים בבית הרב, ומה הוסיף כאן בפרט זה?

ויש ליישב בפשטות שהפיסקא השנייה באה ללמדנו את כל פרטי אופן אחיזת הכוס בבית הרב, ורק בדרך אגב הרבי גם מציין שמקדש מעומד. ולפי זה יוצא שהמילים "וכ"ז נוהגין גם בשאר ימות השנה", קאי (בעיקר) על אופן אחיזת הכוס.

ולפי"ז אתי שפיר נקודה נוספת. דהנה לכאורה ובפשטות כוונת מילות הרבי "גם בשאר ימות השנה" היא על אופן אחיזת הכוס בשבת ויום טוב. ואם כן אינו מובן מדוע הרבי משנה מלשונו הק' בפיסקא הקודמת שם כתב "בשוי"ט" ולא "בשאר ימות השנה"?

ולפי הנ"ל אולי אפשר לומר ובהקדים: בפיסקה "ברך" כותב הרבי: "כל מעיני כל בחולם – ואוחזין הכוס בידו מוגבה עד סוף בונה ברחמי ירושלים אמן". ולכאורה אינו מובן מדוע כאן הרבי לא מציין את אופן אחיזת הכוס בעת ברכת הזימון, שהרי למנהגנו אופן אחיזת הכוס בברהמ"ז הוא זהה לאופן האחיזה בקידוש, ומדוע אין הרבי מציין זאת?

וי"ל שהרבי סמך על סדר אחיזת הכוס דלעיל (ד"ה "קדש" השני), שהרי סדר האחיזה למנהגנו בקידוש ובזימון זהים הם. ורמז לכך בזה ששינה מלשונו וכתב "בשאר ימות השנה" (ולא "בשבת ויום טוב"), דהיינו גם בימות החול בעת שמזמנים.

הטעמים שאין מברכין על הסיפור ביצי"מ

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי

תלמיד בישיבה

פיסקה "מצווה עלינו לספר ביצי"מ": "...ואין מברכים על מצווה זו וכמה טעמים נאמרו בזה". ומביא הרבי ה' טעמים לכך שאין מברכים על המצווה לספר ביצי"מ: א) הרי"ף: מפני שכבר יצא באמירת זכר ליצי"מ שבקידוש. ב) שבולי הלקט: מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכים לפנייה ולאחריה. ג) הרשב"א: מפני שאין לה שיעור, ואפילו בדיבור בעלמא יוצא. ד) מע"נ: מפני שכולה ברכה ושבח, ובפרט שתיקנו בה ברכת "אשר גאלנו" ואין מתקנין ברכה לברכה. ה) ש"פ: מפני שעושה המצווה בהפסק אכילה ושתיה וכו' ואין מברכים בכגון זה (וכמ"ש בד' כוסות). ומסיים הרבי: "ועוד טעמים".

והנה, בפיסקה "מצווה עלינו לספר ביצי"מ" הב' מביא הרבי סיפור שסיפר כ"ק אדמו"ר הרי"צ וז"ל: "סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר: בהיותי קטן שאלני אבי למה אין מברכים על סיפור יציאת מצרים, ולא ידעתי, ואמר לי כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו (אדמו"ר מהר"ש) ולא ידע, ואמר לו אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו (אדמו"ר הצ"צ) ולא ידע, ואמר לו אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו זקנו (אדמו"ר הזקן) ולא ידע, ודודו (אדמו"ר האמצעי) שהיה באותו מעמד השיב: דעת הרי"ף כי כבר יצא בברכת הקידוש שנזכר בו יצי"מ, ויש תירוץ הרשב"א להיות כי מספיקה זכירה כל דהו, ואדה"ז הקשה על זה כי בליל פסח הרי צריך להיות הגדה וסיפור. ותירץ כי הוא על דרך שאין מברכים על ברכת המזון "לברך ברכת המזון".

וצריך להבין בזה כמה דברים:

א) מתוכן הסיפור האחרון ניכר שאדה"ז לא קיבל את תירוץ הרי"ף והרשב"א, ולכן תירץ באופן אחר. וא"כ לכאורה אינו מובן: מדוע הביא הרבי לעיל שני טעמים אלו דהרי"ף והרשב"א, ובפרט שבלאו הכי יש כמה טעמים חוץ מהם?

ואין לומר שהרבי רצה להרבות בטעמים, שהרי בהמשך כותב הרבי ש"יש עוד טעמים" ולא הביאם, ומשמע שאינו רוצה להביא את כל הטעמים שיש בזה.

ב) מדוע מביא בפיסקה הקודמת רק את חמשת התירוצים הנ"ל ולא את התירוץ של אדמו"ר הזקן?

ולכאורה היה אפשר לומר שזה נכלל בתירוץ של המע"נ, שאין מברכים על יציאת מצרים מפני שכולה ברכה ושבח.

אבל באמת נראה שאין זה ממש אותו תירוץ: דהמע"נ תירץ שאין לתקן ברכה על קיום מצוה שכל ענינה הוא שבח לקב"ה, מכיון שהברכה עצמה היא שבח לקב"ה, ולא שייך לתקן אמירת שבח על אמירת שבח. ואילו אדה"ז תירץ שכל נוסח ההגדה כולה הוא ממש ברכה, שלכן מביא לזה דמיון כמו שאין מברכים על ברכת המזון "לברך ברכת המזון".
וא"כ עדיין צ"ע מדוע מביא הרבי דווקא את שני הטעמים שאדה"ז דחה בשעה שישנם טעמים נוספים.

ואולי יש ליישב זאת לאחר העיון במקור הדברים:

הסיפור שהביא הרבי הרי"ץ בנוגע לאדמו"ר הזקן והרבי העתיקו בד"ה "מצוה עלינו לספר", הוא חלק ממהוספות שהוסיף הרבי בשלב מאוחר יותר, לאחר הוצאת ההגדה במהדורה הראשונה בשנת תש"ו (כחלק מארבעים קטעים חדשים שנוספו בשלשה שלבים, ונכתבו בסוף ההגדה (בסוף השו"ע שבהוצאה הישנה). ורק בשנת תשל"ג הוציא ה'ועד להפצת שיחות' את ההגדה מחדש, כאשר כל הפסקאות משולבות יחדיו (כולל ההוספות).

אם כן יוצא שהסיפור שהביא הרבי עם אדמו"ר הזקן לא הופיע מלכתחילה בהגדה לאחרי ד"ה "מצוה עלינו לספר ביצי"מ", ורק במהדורה הסופית הוכנס בפסקה בפני עצמה (ד"ה "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" הב') כהוספה על כל מה שכתוב לפני זה. ולכן, אע"פ שמסיפור זה נראה שאדה"ז לא קיבל את טעמי הרשב"א והרי"ף, לא ציין הרבי את הדבר בגוף חמשת הטעמים, שביניהם הובאו תירוצי הרי"ף והרשב"א, אלא הסתפק בהבאת דברי אדה"ז בסיפור הנ"ל בפני עצמם.
עוד יש לומר: מכיון שתירוצו של אדה"ז מצד אחד דומה לתירוצו של המע"נ ומצד שני אינו ממש כמותו, לכן במהדורה הראשונה הסתפק הרבי בכך שרמז לזה שיש תירוץ נפרד במלים "ועוד טעמים", ובמהדורה הסופית הוסיף אותו בתוך קטע בפני עצמו. ועדיין צ"ע.

ב' סיבות לבדיקה בי"ג ניסן

הת' שמעון אהרון שי' מנדלבוים
תלמיד בישיבה

בפיסקה ד"ה "בדיקת חמץ" מביא הרבי את הסיפור שסיפר אדמו"ר הריי"צ, שאדמוה"ז הלך למעזריטש בפעם הראשונה בשנת תקכ"ד ושהה שם בפעם ההיא עד לפני חג הפסח תקכ"ה. וכשחזר לביתו ביום י"ג ניסן בשנה ההיא לא אכל מפני הטרדה בהכנה לבדיקת חמץ, בכדי שכל הכוונות שקיבל במעזריטש יבואו בבדיקה לידי פועל. ואפילו שהיה לו רק חדר אחד לבדוק, הבדיקה נמשכה כל הלילה.

הרבי ממשיך ומביא את המשך הסיפור: "אז פירש רבינו את המשנה אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר – י"ג בגימטריא אחד, הוא עניין הדעת, בזה אין שייך (צריך?) בדיקה. י"ד הוא ענין המידות (ז' מידות דנפה"א ודנה"ב) שם צריך להיות בודקים את החמץ. והבדיקה היא לאור הנר – "נר הוי' נשמת אדם". והבדיקה היא בחורים ובסדקים, שלכן צריך להיות לאור הנר, כי מדורה היא בחי' אצילות ושם הרי לא יגורך רע. אבוקה היא בבריאה ואור הנר – יצירה, כי עשיה היא בחי' חושך".

ולכאורה צריך להבין: מדוע היתה הו"א לקשר את יום י"ג עם הבדיקה, שלכן צריך להדגיש שבי"ג אין שייך ואין צריך בבדיקה?

ואפשר ליישב זאת בב' אופנים:

א) אדמוה"ז בא לומר טעם פנימי בההו"א של הגמ' ובמסקנת הגמ' במסכת פסחים. שהרי הגמרא בדף ד' ע"א בודקת זמנים אחרים שבהם יכולנו לכאורה לבדוק את החמץ, והאפשרות האחרונה שהגמרא בודקת, לפני המסקנה, היא שיבדוק בי"ג בבוקר: "וכי תימא זריזין מקדימין למצוות – נבדוק מצפרא? דכתיב 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', ותניא כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר: "וישכם אברהם בבוקר". ורק למסקנה אומרת הגמ' שבודקים בליל ארבעה עשר מכיוון ש"אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבנ"א מצויים בבתיים ואור הנר יפה לבדיקה".

ולכן מסביר אדמוה"ז את הטעם הפנימי לכך שבי"ג לא שייכת בבדיקה מפני שי"ג הוא בחי' אחד, עניין הדעת, וארבעה עשר הוא עניין המידות שבהם צריכה להיות בבדיקת החמץ.

ב) דהנה, לגבי בדיקת חמץ נאמר במשנה 'אור לארבעה עשר' ואילו בהמשך הגמ' (בדף ד' ע"א) נאמר לגבי לימוד תורה בזמן זה "אמר אביי: הילכך צורבא מרבנן לא יפתח בעיזניה באורתא דתליסר דנגהי ארביסר, דילמא משכא ליה שמעתא ואתי לאמנועי ממצווה". היינו, שלגבי לימוד תורה בלילה זה, נוקטת הגמרא לשון שמזכירה גם את מוצאי שלושה עשר, וכמ"ש רש"י ד"ה 'באורתא דתליסר דנגהי ארביסר': "ליל יציאת שלושה עשר שהוא כניסת ארבעה עשר והוא ליל בדיקת חמץ". וצריך להבין את הטעם לדיוק בשינוי לשון הגמרא מלשון המשנה?

ויש לבאר זאת ע"פ מה שכתוב בשו"ע אדה"ז הלכות פסח סימן תל"א ס"ה שלא להתחיל ללמוד מזמן כניסתו לביתו בערב קודם זמן הבדיקה, ואף על פי שיש ביניהם הפרש של חצי שעה. דהיינו, שהאיסור מתחיל כבר מהרגעים האחרונים של יום י"ג בניסן, חצי שעה קודם צאת הכוכבים.

ועפ"ז מובן מדוע מוזכר בגמרא לשון י"ג לגבי איסור לימוד תורה לפני הבדיקה, משא"כ לגבי הבדיקה עצמה מוזכר הלשון אור לי"ד ותו לא.

ועפ"ז יש לומר שלכן מסביר אדמוה"ז שבאמת היה מקום לומר שעניין הבדיקה יהיה שייך אף ליום י"ג – שלכן אסור ללמוד תורה כבר ב(סוף יום) י"ג ניסן – ואעפ"כ הבדיקה עצמה בפועל נעשית רק בי"ד, כי י"ג הוא בגימטריא אחד שזהו ענין הדעת ובו לא שייך בדיקה, משא"כ בי"ד, ענין המידות, צריך בדיקה.

הדעות בזמן הזכרת יציאת מצרים

הת' יוסף שי' הלוי סגל
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "וחכ"א" כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח: "וחולקין על בן זומא וס"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות [...] ויש מפרשים דחכמים מוסיפים על ב"ז ולכ"ע מזכירין יצי"מ בלילות [...] ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם ב' חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, כמו קריאת שמע. אבל לחכמים הוא חיוב א' שזמנו ביום ובלילה. ואכ"מ".

ויש להבין מדוע לא הביא אדמו"ר מה"מ גם דעה ג', שלכו"ע מזכירין יצי"מ גם לימיה"מ, ופליגי רק אם מזכירין בלילות?

דהנה, בדבר מלכות ש"פ שמות מביא אדמו"ר מה"מ את הדעות השונות בענין זה שאין מזכירין יצי"מ בלילות, ובהערה 32 שם מביא ד' דעות לענין זה. וזלה"ק: "לפי הפירוש שהם מוסיפים על בן זומא, ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (וכל פלוגתתם אינה בגוף הדין רק במשמעות הכתוב "כי ימי חייה"...) [ומציין שם גם לקטע הנ"ל בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים] ויש מפרשים שלכו"ע (גם לבן זומא) מזכירין יצי"מ גם לימיה"מ... וגם לפי הפירוש... שחכמים וכן זומא פליגי להלכה אם מזכירין יצי"מ לימיה"מ... וכן מובן לפי פירוש המפרשים שחכמים חלוקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות", עכלה"ק.

ומשמע מהנ"ל שישנן בענין זה ד' דעות – ב' דעות בנוגע להזכרת יצי"מ בלילות בזמן הגלות וב' דעות בנוגע להזכרת יצי"מ בימיה"מ. ובהגש"פ בקטע הנ"ל מביא אדמו"ר מה"מ רק דעה א' בנוגע למחלוקתם לגבי הזכרה בלילות ודעה נוספת בנוגע למחלוקתם בנוגע לימיה"מ (שמזה מובן שאין לומר שמביא רק ב' הדעות הנוגעות לדין הזכרה בלילות וכיו"ב, שהרי מביא דעה אחת בנוגע להזכרה בלילות, ודעה אחת בנוגע להזכרה בימיה"מ). וצריך להבין מדוע הביא אדמו"ר מה"מ בהגש"פ דווקא את ב' הדעות הנ"ל?

ואין לתרץ שלזה גופא מתכוון אדמו"ר בהוספתו בסיום הקטע הנ"ל בהגש"פ – "ואכ"מ", היינו ש'אין כאן מקומו' להביא כל ד' הדעות אלא מביא רק ב' דעות מתוך ד' – זה אינו, שהרי ברור

שכוונתו בה"אכ"מ" היא רק בנוגע להנפקא-מינה שהביא שם בסוף הפיסקה האם הזכרת יצי"מ ביום ובלילה היא מצווה א' או ב' מצוות, כמוכח לכל המעיין שם.

ועכ"פ לכאורה היה ראוי להיות באופן אחד משניים: או שיביא רק ב' הדעות בנוגע ללילות או שיביא רק את ב' הדעות בנוגע לימיה"מ בלבד, אך מפני מה מאריך בהבאת ב' הדעות הנ"ל דווקא, כנ"ל?

ב

ואולי אפ"ל הביאור בזה בדרך אפשר: בהע' 44 בשיחה הנ"ל דש"פ שמות תשנ"ב, מביא אדמו"ר את הדעה הראשונה שהביא בליקוטיו על ההגדה, שהיא הדעה המתאימה להביאור לאורך כל השיחה – שדווקא נשיא הדור הוא המחבר את היהודי בזמן הזה עם ימיה"מ. וזלה"ק: "חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד כל ימי חיך של כאו"א מישראל עם גאולה... דווקא הנשיא בכחו ולחבר ולאחד גלות עם גאולה".

ובהערה הנ"ל מביא דעה נוספת ומסבירה גם כן לפי ביאור זה, שדווקא בכוחו של הנשיא להביא לימיה"מ בזמה"ז¹¹⁴, והיא הדעה שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע ללילות. ועפ"ז מובן הטעם (ע"ד הרמז עכ"פ) בזה שמביא בליקוטיו להגש"פ דווקא את ב' הדעות הנ"ל, כי בוחר בהדעות שמדגישות את כוח פעולתו של הנשיא, ר' אלעזר בן עזריה שהביא את דבריו של בן זומא.

והטעם לזה שבלקוטיו להגש"פ מביא את הדעה שמובאת בשיחת שמות תשנ"ב כדעה שנייה (הדעה שהובאה שם בהערה 32), אולי י"ל שזהו משום שבדעה זו מודגש יותר כוחו של הנשיא, שלוקח ב' דעות הפכיות ומחבר אותן (כמבואר שם בהערה 44). משא"כ בדעה המופיעה בפנים השיחה, שהוא רק אמר עניין זה שחכמים מוסיפים אותו ובכך נתן להם כוח לפעול זאת.

ג

ועפ"ז אולי יש להוסיף ביאור במ"ש אדמו"ר בפסקא "אמר ראב"ע": "יש גורסין [...] אמר להם ראב"ע וא"כ הוא המשך פסקא הקודמת – ואפילו לגרסתנו ג"כ, יש לפרש שהי' זה במסיבת בני ברק", ועיי"ש שמביא הביאור לזה.

114. ואף שבהע' 32 הנ"ל מביא הביאור שבפנים השיחה גם לפי ב' הדעות הנוספות, הרי אין זה באופן 'חזק' כ"כ כמו בדעה זו, וזהו כנראה הטעם לכך שבהערה 44 שם מביא הביאור דווקא לדעה זו.

וע"פ הנ"ל אולי י"ל בזה ביאור נוסף: ההדגשה שרבי אלעזר בן עזריה "אמר להם" היא מפני שהוא היה הנשיא, וע"י אמירתו כן נתן להם הכוח להביא לימוה"מ בזמן הזה. וזאת, אף שהיו שם בזמנו רבי עקיבא האב"ד דבני ברק, ורבי יהושע רבו של רבי עקיבא (כפי שמביא בפסקא "בר"א ור"י וראב"ע ורע"ק ור"ט"). ובזה מודגשת מעלת הנשיא שדווקא בכחו יכלו הם להביא לענין זה של להביא לימוה"מ עוד בזמן הגלות.

הוספת "באהבה מקרא קודש" ביו"ט

הת' בנימין שי' הכהן סוחייק
תלמיד בישיבה

א

הטעם ע"פ הגמרא להוספת 'באהבה'

בפסקה ד"ה "באהבה מקרא קודש" מביא הרבי מה"מ את הטעם להוספת מילת "באהבה" כשחל בשבת, בשם הלבוש שעל אתר "דבמרה קיבלו ישראל באהבה משא"כ יו"ט שקבלו בהר סיני דאז היה באופן דכפה עליהם הר כגיגית".

והמקור לזה הוא בגמרא שבת דף פ"ח ע"א, שהקב"ה כפה את ההר על ישראל ואמר: באם אתם מקיימים את התורה מוטב ובאם לא כאן תהיה קבורתכם וכו'. ובפירוש רש"י שם ד"ה "כפה" כתב שהכפייה היתה "תחת ההר ממש". כלומר, הכפייה לא היתה רק בדיבור אלא שהקב"ה כפה עליהם את ההר בפועל ממש, ולכן גם "מכאן מודעא¹¹⁵ רבה לאורייתא" וכו'.

א"כ יוצא מהגמרא שהחסרון שהיה ביו"ט (מתן תורה) הוא בכך שקבלת התורה לא היתה באהבה כלל אלא בכפייה, היינו שבעל כורחם הוצרכו לקבל את התורה, משא"כ בשבת (מרה) קיבלו עליהם את התורה באהבה.

ב

פי' אדה"ז לאהבה שהיתה במתן תורה

הנהגה ב'תורה אור' למגילת אסתר (צח, ג) מבאר אדה"ז "דכפה עליהם הר הוא בחי' אהבה עליונה, וכגיגית שהוא בחי' המקיף סחור כל עלמין שע"ז נתעורר בהם [בבנ"י - הכותב]

115. שענינה ביטול ההסכמה, וכפירוש רש"י שם בשבת "שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה שקבלוה באונס".

האהבה". היינו, שלפי אדה"ז הכפייה על ישראל היתה מצד האהבה שהקב"ה גילה עליהם מלמעלה, אך ע"י הגילוי מלמעלה חדרה האהבה גם בבנ"י שנתעוררו גם הם לקבל את התורה¹¹⁶.

ולכאורה צריך להבין איך יסתדר פירושו של אדה"ז שהיתה לבני ישראל אהבה במתן תורה עם דברי הגמרא כפשוטם שבמתן תורה קיבלו את התורה מתוך כפייה, ובפרט כפי שמפרש הלבוש שבמתן תורה לא היתה אהבה כלל אלא רק במרה קיבלו מאהבה, ולכן רק בשבת מוסיפים את המלה "באהבה"?

ג

גישור פירוש אדה"ז עם פירוש הגמרא

לכאורה היה אפשר לתרץ, שבגמרא (ובלבוש) מדובר ע"פ נגלה, והרי בגלוי לא היתה אהבה מצד בני ישראל לקב"ה במתן תורה, ואילו אדה"ז ב'תורה אור' מדבר ע"פ פנימיות הענינים, ובפנימיות כן היתה אהבה.

אבל עדיין קשה שהרי כאן ב'ליקוטי טעמים ומנהגים' מביא הרבי מה"מ את פירוש הלבוש, המבוסס על דברי הגמרא, ואיך ייתכן שנוסח התפילה שלנו, שיסודתו בהררי קודש ע"פ האריז"ל, יהיה באופן שלכאורה אינו מסתדר בכלל עם פנימיות התורה ועם פירוש אדה"ז?

ולכן יש לבאר שאמנם נכון שגם במתן תורה קיבלו בני ישראל את התורה באהבה, כפי שמבאר אדמו"ר הזקן ב'תורה אור', אבל יש הבדל בין סוג האהבה שהיתה במתן תורה לאהבה שהיתה במרה. שהאהבה שבמ"ת לא היתה מושלמת, מכיון שלא נוצרה כתוצאה מהרצון של בנ"י. שהרי אהבה זו נולדה ע"י גילוי אור מלמעלה, שהקב"ה מצידו האיר על בנ"י את האהבה באתערותא דלעילא, ולמרות שאדה"ז כותב שאהבה זו חדרה גם בישראל שנתעוררה בהם האהבה, עדיין היה זה באופן יחסי בבחינת 'כפייה', ולכן לא מזכירים ביו"ט "באהבה". משא"כ בשבת אנו מזכירים "באהבה", מכיון ששבת ניתנה במרה, ואז היתה שלימות האהבה, אהבה שנוצרה באתערותא דלתתא, מצד הרצון של בנ"י.

אבל קשה דהרי מלשון אדה"ז ב'תורה אור' במקום אחר (צט, א) משמע שגם במתן תורה היתה הקבלה מצד הרצון של בני ישראל. וזלה"ק: "שע"י גילוי מלמעלה בחי' אהבתי אתכם, על ידי זה דוקא נתעורר בהם הרצון והאהבה כו". ואם כן, משמע שבמתן תורה היה לא רק אהבה אלא גם רצון?

116. ויש לציין שהרבי מביא ביאור זה של אדה"ז ריבוי פעמים במאמריו ובשיחותיו הק' (ראה ב'ספר המפתחות לשיחות קודש' ערך זה).

ויש לומר הביאור בזה ע"פ מ"ש שם בהמשך לזה: "ואעפ"כ הדר וקיבלוה ברצון גמור בימי אחשוורוש", (ע"י המס"נ, כמבואר שם בארוכה ואכ"מ). והיינו, שבמ"ת אמנם היה רצון, אך זה לא היה ברצון גמור כלל. וע"פ זה יש לומר שבמרה כבר היתה תוספת בעניין הרצון.

ונמצא שבעניין ישנם שלושה שלבים: א) במ"ת קיבלו את התורה באהבה (כפירוש אדה"ז), אך לא ברצון מושלם (שזוהי הכוונה ב'כפה עליהם הר כגיגית' כדברי הגמרא). ב) במרה קיבלו את השבת באופן של רצון מושלם יותר, כתוצאה מרצונם שלהם. ג) בימי אחשוורוש נהיתה שלמות הרצון בתכלית.

ד

ד' דרגות בשלימות הרצון במעשה המצוה

כדי לבאר בפרטיות יותר ג' דרגות ושליבים אלו, עלינו להקדים:

הנה בתניא סוף פרק ל"ה מובאים ג' לשונות לגבי עשיית מעשה המצוה ע"י האדם, כאשר הגוף מקבל חיות מנפשו הבהמית, ובאופן שהאדם עדיין לא שינה והפך את המידות הרעות של נפשו הבהמית לגמרי: "מאחר דאתכפין לקדושה, ובע"כ עונים אמן, ומסכימין, ומתרצין לעשיית המצוה... ולכך אין זו מניעה מהשראת השכינה על גוף האדם בשעה זו".

ומבאר ב'ליקוטי לוי יצחק'¹¹⁷ על אתר דד' לשונות אלו מקבילים באופן הדרגתי לד' דרגות מלמטה למעלה, החל מ'אתכפין לקדושה', ממשיך ב'בע"כ עונים אמן', ואחר כך 'מסכימין' ועד ל'מתרצין'.

והנה ב'ליקוטי לוי"צ" שם מבאר שד' דרגות אלו הן כנגד ד' אותיות שם הוי', מלמטה למעלה, אך צריך להבין מהי הגדרתן בנוגע לנפש האדם ולעבודה בפועל? במלים אחרות: מהו בדיוק ההבדל בין ד' הדרגות מבחינת מידת הרצון והכפייה של הנפש?

ואולי יש לומר שד' הלשונות הללו הם ד' דרגות בשלימות הרצון:

א) "אתכפין לקדושה", רצון חיצוני בלבד, שהוא באופן שקיום המצוה בא כתוצאה מגילוי מלמעלה ("התגברות נפש האלקית שבמוח ששליט על הלב"), ובאופן זה הרצון של נפש הבהמית הוא כפוף ונשלט ע"י קדושת נה"א רק בהנוגע למעשה בפועל (במקביל לאות ה"א אחרונה של שם הוי', השייכת למעשה).

117. הובא בספר 'פניני התניא' חלק ו'.

(ב) "בע"כ עונין אמן", בדרגה זו הרצון נהיה קצת יותר חדור ברגש שבלב, עד שהנה"ב כבר מסכימה 'לענות אמן' (במקביל לאות ו' של שם הוי', השייכת למידות).

(ג) "ומסכימין", כאן כבר יש מצד הנה"ב גם 'הסכמה', שקשורה להבנה במוח, כך שזה מתעצם עוד יותר עם נפש האדם (במקביל לאות ה"א ראשונה, השייכת לבינה).

(ד) "ומתריצין", בדרגה זו יש התרצות והשלמה לגמרי עם עשיית המצווה, שזהו גמר ושלימות הרצון (במקביל לאות יו"ד של שם הוי', השייכת לחכמה).

ה

ד' דרגות הנ"ל ממ"ת ועד ימי אחשורוש

ולפי הנ"ל אולי יש לומר שדרגת 'אתכפיין לקדושה' שבתניא פרק ל"ה היא מקבילה לפירוש אדה"ז לגבי דרגת בני ישראל בעת מתן תורה, שהיתה באופן של כפייה. דאמנם יש כאן אהבה שבאה מלמעלה, אך דרגה זו נקראת עדיין כפייה כיון שזה היה רק בבחינת הרצון השייך למעשה בפועל.

והדרגת 'בע"כ עונין אמן' היא מקבילה לזה שהאהבה שמלמעלה שהיתה במתן תורה חדרה גם בבנ"י ועוררה בהם רצון מצד עצמם. אך מכיוון שזה התבטא רק במידות ולא בעונין, לכן זה נקרא שיש ביטול הרצון כלפי מיישהו אחר ואין זה נקרא רצון מושלם.

והדרגת 'מסכימין' היא מקבילה לדרגת בני ישראל במרה, שאז כבר היה רצון גם מצד המוחין שלהם, ולכן זה נקרא שאז קיבלו בני ישראל את התורה באהבה.

והדרגת 'מתריצין', השלב האחרון מבין כל השלבים הנ"ל, היא מקבילה לדרגה של ימי אחשורוש, שאז זה נקרא "רצון גמור" מכיוון שבו נמצאת כבר שלימות הרצון ולכן דווקא דרגה זו נקראת 'מתריצין'¹¹⁸, מלשון רצון.

118. ואעפ"כ נקראת דרגה זו 'התרצות', שפירושה שהשני מסכים ומתרצה למה שהראשון ירצה ולא שהנה"ב רוצה בעצמה, מכיוון שכל זה בא כתוצאה מהתגברות נה"א על נה"ב, שלב אחר שלב. המערכת.

ד

מעלת דרגת האהבה שבמרה

ועדיין צריך להבין: מכיון שנתבאר שבמתן תורה היתה הדרגה הכי תחתונה בין ד' הדרגות, רק בנוגע למעשה בפועל, איך יתאים זה עם המבואר ב'תורה אור' שאז היתה קבלת התורה "באהבה"?

וי"ל שאמנם בשלב הראשון של מ"ת, בעת ההארה של האהבה העליונה מלמעלה, היתה ההסכמה רק במעשה בפועל. אבל לאחר מכן, כשהאהבה חדרה בהם בשעת קבלת התורה, כבר היה מצב של אהבה מצידם, וכפי שמוכח מלשון אדה"ז ב'תורה אור' שם שהאהבה חדרה בבנ"י, "נתעורר בהם האהבה". ועד להלשון המובא ב"המלך במסיבו"¹¹⁹ שהכפייה היתה 'באהבה רבה'.

אבל אעפ"כ, מכיון שהאהבה נבעה מכך ש"כפה עליהם הר כגיגית", גילוי אור מלמעלה, לכן אין זה נקרא "באהבה" לגמרי, מכיון שהרצון לא היה באופן שחדר בבנ"י מצד עצמם לגמרי ואין זה נקרא 'רצון גמור'.

ומשום הכי אין מברכים ביו"ט "באהבה (מקרא קודש)", מכיון שביו"ט (מתן תורה) לא היתה האהבה מושלמת כנ"ל, משא"כ בשבת (מרה) שהאהבה נבעה מרצון נעלה יותר שהיה גם בדרגת המוחין.

ז

החידוש בדרגת הרצון שבימי אחשוורוש

יש להוסיף ולבאר את ההבדל בין דרגת הרצון שהיה במ"ת (ובפרט במרה, שאז היה רצון מושלם מכל הבחינות ולכן שייך לומר עליו 'באהבה'), לדרגת הרצון שהתווספה בימי אחשוורוש:

לאור כל הנ"ל מובן דיוק לשון אדה"ז בתורה אור¹²⁰ "שע"י גילוי מלמעלה בחי' אהבתי אתכם עי"ז דווקא נתעורר בהם [בבנ"י – הכותב] הרצון והאהבה". כלומר: אדה"ז אומר שהיו גם רצון וגם אהבה במ"ת. אלא שאעפ"כ ידוע המבואר בחסידות שהרצון שהיה במ"ת (וגם במרה) לא היה באופן של 'קביעות בנפש', ולכן נוצר אצל בני ישראל פגם בעניין הרצון לאחר מ"ת, בכך שלא היתה לו המשכיות והיתה נתינת מקום לחטאים.

119. חלק ב' ע' קס"ט.

120. מג"א דף צ"ט עמ' א'.

משא"כ בפורים, כפי שמבואר בכמה מקומות בתורת החסידות¹²¹, ומהם בקונטרס פורים קטן תשנ"ב ד"ה 'זאתה תצווה'¹²² "דפירוש 'וקבל היהודים את אשר החלו לעשות" הוא שקבלו מה שהחלו במ"ת, דבמ"ת היתה ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשוורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. וע"ד מאמר רז"ל על הפסוק "קימו וקיבלו היהודים" קימו מה שקבלו כבר, דבזה שהקדימו נעשה לנשמע במתן תורה היה רק הקבלה ובימי אחשוורוש קיימו מה שקבלו".

וממשיך במאמר: דהנה דבר פלא הוא שבנ"י קיימו התורה דווקא בזמן אחשוורוש שכן במ"ת היה גילוי אלקות בדרגה הנעלית ביותר והיו שרויים בתכלית העילוי¹²³ ובזמן אחשוורוש הרי היה ההיפך הגמור – שהיו בשפל המדרגה ותכלית הירידה (בנוסף להעלם והסתר שיש בכל גלות) והאיך דווקא אז קיימו מה שקבלו במ"ת? ומתרץ שזהו מכיוון שבפורים קיום התורה היה באופן של מס"נ.

עוד יש להוסיף בזה, לפי המבואר בלקו"ש חלק ט'¹²⁴ "דבתקופת בית ראשון היו ישראל, באופן כללי ובעיקר, צריכים להיות בבחינת 'צדיקים'. ולכן, עדיין לא היה ה'כח' להפיכת העולם עצמו, מתוך העבודה של עצמו, לקדושה. ואילו בתקופת בית שני, כאשר היו ישראל בדרגת בעלי תשובה, היה בית השני באופן שגם הגשמיות מצד עצמה תהיה מקדש לקב"ה".

והרי ידוע שנס פורים אירע לאחר חורבן בית ראשון, שזהו בפשטות תחילת השלב שבו בנ"י נכנסו למעמד ומצב של בעלי תשובה, וכמובן בפשטות שזה היה בזמן שהוא כתוצאה מגזירת המן. ונמצא שלפני כן היתה עבודתם באופן של עבודת הצדיקים ובאופן של אתערותא דלעילא ולכן התורה לא חדרה כ"כ לעולם, ורק בזמן גזירת המן הושלמה חדירת התורה לעולם באופן של עבודת הבעלי תשובה.

121. וגם במאמר ד"ה 'וקבל היהודים' תרפ"ז שנדפס בסה"מ קונטרסים א' עמ' קי"א.

122. סה"מ מלוקט ח"ו עמ' קכ"ז.

123. וכמבואר שם שגילוי האלקות היה אז יותר מהגילוי אלקות שהיה ביצי"מ וקריעת ים סוף.

124. פרשת ואתחנן עמ' 68 [במהדורה המתורגמת ללה"ק].

האם ברכת שהחיינו הולכת על כל מצוות היום

הת' לוי שי' פרידמן
תלמיד בישיבה

א

בלקוטי שיחות חי"א עמ' 346 (נדפס גם באגרות קודש חט"ו עמ' מ') כותב הרבי (לרש"י זיין):
"במה שכתב בענין 'שהחיינו' דמשלוח מנות – בסידור יעב"ץ כתב דמכוון בברכת זמן גם על
משלוח מנות כו' ומי שאין לו מגילה – גם כן יברך זמן". ע"כ לשונו הק'.

ואם כן נראה מכאן שהרבי פוסק כהיעב"ץ, ולא כהמגן אברהם¹²⁵ שכתב "ונראה לי דמי שאין
לו מגילה לא יברך 'שהחיינו' על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום
טוב [ומגיה ה'לבושי שרד': ותו דהא חזינן] דלא תיקנו כלל ברכה עליהם". עכ"ל.

ועל פי מכתב זה של הרבי הביא ב'שבח המועדים' הלכות פורים (עמ' 153) את שיטת היעב"ץ
שגם אדם שלא שמע קריאת מגילה ולא בירך ברכת 'שהחיינו', יברך ברכת 'שהחיינו'.

ולכאורה קשה על זה ממה שכותב הרבי בשיחת פורים תשט"ז (שהוגהה במיוחד לכבוד
"קונטרס הלכות פורים" של ספר שבח המועדים), וזה לשונו: "ובפרט שידוע בפסקי דינים שלו
(דאדמו"ר הזקן) דרכו שמתחשב מאוד בדעת המגן אברהם (ראה הקדמת הרבנים בני אדמו"ר
הזקן לשולחן ערוך שלו – ש"מיוסד על-פי דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ובראשם הרב
בעל מגן אברהם)". עכ"ל הק'.

ואם כן, צריך עיון מדוע כאן לא נפסוק כמו המגן אברהם אלא כהיעב"ץ?

ב

ולכאורה היה אפשר לתרץ ע"פ מה שכתב ה'משנה ברורה'¹²⁶, שאפשר לומר דגם לפי המגן אברהם, מי שאין לו מגילה כלל מברך שהחיינו, מכיון שהברכה היא מצד היום. אלא שהמגן אברהם איירי באופן שבליילה היתה לו מגילה ויברך 'שהחיינו', ובמילא בדרך כבר על היום, אלא שלמחרת לא היתה לו מגילה. ובמקרה כזה כתב שלא יברך על המשלוח מנות מהטעמים שמביא. מה שאין כן היעב"ץ חשב שהמגן אברהם דיבר גם במקרה שאין לו מגילה כלל, ולכן כתב דלא כמו המגן אברהם. אבל באמת המגן אברהם אינו חולק עליו כשלא היתה לו מגילה גם בלילה, שאז יברך 'שהחיינו' ביום גם אם אין לו מגילה.

ולפי פירוש זה אפשר לומר שלא קשה הקושיא הנ"ל. שהרי להלכה למעשה כשאין לו מגילה כלל אין המגן אברהם והיעב"ץ חולקים, משום שגם לדעת המגן אברהם במקרה שאין לו מגילה גם בלילה – יצטרך לברך 'שהחיינו' מצד היום, ורק שבפועל דיבר במקרה שהיתה לו מגילה בלילה ורק שאין לו ביום. והיעב"ץ מדבר במקרה שלא היתה לו מגילה כלל – שאז מברך 'שהחיינו' על היום. ואם כן זה שהביא בליקוטי שיחות כהיעב"ץ זהו משום שמדבר במקרה שאין לו מגילה כלל – שאז מברך 'שהחיינו' על היום, ולזה מסכים גם המגן אברהם.

ולפי כל זה יוצא פסק דין למעשה, שאחד שלא שמע מקרא מגילה לא בלילה ולא ביום – לכולי עלמא יצטרך לברך 'שהחיינו' על היום.

אלא שדוחק ליישב כן, שהרי דעת המאירי¹²⁷ "שכל שאין שם כוס לקידוש – אין בו זמן", ובמילא היות ובפורים לא תיקנו כוס לקידוש – לכן אין צריך לברך 'שהחיינו' מצד היום אלא רק מצד המגילה (וגם ביום, זה שמברך 'שהחיינו' הוא מצד שעיקר זמנה של המגילה ביום), ולכן גם כשאין לו מגילה כלל – לא יברך 'שהחיינו' מצד היום¹²⁸. ונראה שגם המגן אברהם סובר כך, שגם אם אין לו כלל מגילה בכל זאת לא יברך 'שהחיינו'.

ומצד זה (שיש דעה שאין לברך כלל 'שהחיינו' מצד היום) כתב בספר נטעי גבריאל דמכיון שיש כאן מחלוקת הפוסקים, והוי ספק – לכן יברך 'שהחיינו' בלא שם ומלכות.

126. בסימן תרצ"ב, בביאור הלכה ד"ה "ושהחיינו".

127. מגילה ד.

128. אבל צריך עיון על זה ממה שכתוב במסכת שבת (דף כג) דמי שאינו יכול להדליק נר חנוכה וגם אינו רואה – יכול לברך 'שהחיינו' גם מצד עצם היום.

ועל פי כל זה דוחק ליישב על פי דברי המשנה ברורה שכשאין לו מגילה כלל אין מחלוקת בין המגן אברהם ליעב"ץ ולכו"ע יברך, אלא נראה שכן נחלקו בזה. והדרא קושיא לדוכתה: מדוע מצדד הרבי כשיטת היעב"ץ ולא כהמגן אברהם?

ג

ולכן נראה לבאר את הנאמר בלקוטי שיחות באופן אחר (שכלל לא נכנס לפסק דין שבדבר). דהנה תשובת הרבי מהיעב"ץ הנ"ל נכתבה להגרש"י ז"ל¹²⁹ – בקשר למה שתירץ על קושיית הרבי בהגדה של פסח (עמ' ל"ג) על מה שכתב האבודרהם. וזה לשונו: "ואין מברכין 'שהחיינו' על מצות מצה ... (ומתירץ האבודרהם שני תירוצים ותירוצו הב' הוא שאין מברך שהחיינו מכיון ש) כבר אמרו בקידוש".

שואל הרבי על דברי האבודרהם: "וצריך עיון גדול, דאם כן צריך היה לכוון ב'שהחיינו' דקידוש גם על מצה, ועל דרך 'שהחיינו' דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמו שכתב השל"ה ומגן אברהם¹³⁰". עד כאן לשונו.

ועל זה רצה לתרץ הרב ז"ל שאפשר לחלק בין ברכת 'שהחיינו' שבמגילה לברכה שעל הקידוש (בליל הסדר): ברכת 'שהחיינו' שבמגילה באה אחרי ברכה פרטית של המגילה ("על מקרא מגילה"), ואין לה קשר למשלוח מנות, ולכן צריך שיכוון. אבל ברכת 'שהחיינו' שאחר הקידוש בליל הסדר – באה אחר הברכה של (קידוש) היום, שענינו קידוש הרגל בכלל, ולכן זה כולל את כל עניני הרגל שלפניו (קידוש) ושלאחריו (מצה).

וממשיך הרב ז"ל, שאע"פ שכתב המאירי¹³¹ בשם "יש אומרים" שברכת 'שהחיינו' (שמברכים קודם מקרא מגילה) אינה על המגילה אלא על היום, ואם כן גם לשיטה זו צריכים לכוון לכאורה על מצוות היום (אף על פי שברכת הזמן היא על היום), ואם כן זהו דלא כהיסוד הנ"ל (שכאשר ברכת 'שהחיינו' היא על היום פוטרת את כל מצוות היום ללא כוונה פרטית) – בכל זאת אפשר לומר שבאמת לא מצאנו שלשיטה זו יצטרכו לכוון על מצוות היום. ואם כן, גם שיטה זו סוברת כהיסוד הנ"ל שאם הברכה היא על היום – היא פוטרת את כל עניני היום, ולמדים שפורים דינו

129. ראה שולי הגליון לאגרת הנ"ל (אג"ק ט"ו עמ' מ').

130. ר"ס תרצ"ב.

131. מסכת מגילה ד.

כפסח (וגם בפורים אין צריך לכוון לפטור את המשלוח מנות כמו שבפסח אין צריך לכוון לפטור את המצה).

אך המאירי בעצמו חולק על שיטה זו, וסובר שברכת 'שהחיינו' אינה על היום אלא על המגילה – ולכן צריך לכוון על מצוות היום. ואף המגן אברהם הנ"ל אזיל בשיטתיה, שאם אין לו מגילה לא יברך 'שהחיינו' על שאר המצוות כיון שברכת 'שהחיינו' נאמרת על המגילה. היינו, שסובר שהיות שהברכה אינה על היום – לכן כשיש לו מגילה מכוון ב'שהחיינו' על שאר המצוות. מה שאין כן השיטה החולקת סוברת שברכת 'שהחיינו' נאמרת על היום, ולכן לא יצטרכו לכוון על שאר מצוות היום.

ועל פי זה רצה לתרץ הרב זוין שהסיבה שאין מכוונים בברכת 'שהחיינו' בקידוש בליל הסדר לפטור את המצה הוא משום שמקדש את היום, ולכן זה כולל את כל מצוות היום, וזוהי הסיבה שאינו צריך לכוון את לפטור המצה. מה שאין כן לגבי ברכת 'שהחיינו' בפורים על קריאת המגילה של היום, שנאמרת בעיקר על המגילה, ולכן צריך לכוון בשעת הברכה לפטור את שאר מצוות היום.

ועל דבריו הקשה הרבי שאי אפשר לפרש כן, דהרי מצינו בשיטת היעב"ץ שאף על פי שסובר שברכת 'שהחיינו' במגילה היא על עצם היום ולא רק על המגילה (והראיה שכך היא שיטתו שהרי פסק שמי שאין לו מגילה בכל זאת יברך 'שהחיינו' מצד היום), מכל מקום סובר שצריך לכוון בברכת 'שהחיינו' הנאמרת במגילה על שאר מצוות היום, ואם כן אינו נכון היסוד הנ"ל שכאשר ברכת 'שהחיינו' נאמרת על היום אינו צריך לכוון על שאר מצוות היום. ואם כן חוזרת הקושיא הנ"ל של הרבי בהגדה: מדוע לא יכוון בברכת זמן שבקידוש על המצה?

העולה מכל האמור שהיעב"ץ הנ"ל לא הובא באג"ק בתור פסק דין (שכשאינו מגילה צריך לברך 'שהחיינו'), אלא הובא רק כראיה לדחות היסוד הנ"ל שרצה לומר הרב זוין ז"ל. [והדברים מוכחים: אם נאמר שמביא זאת בתור פסק דין – יכול היה הרב זוין לכתוב שוב (כמו שכתב כבר) ששיטתו כשיטת המגן אברהם והמאירי החולקים על היעב"ץ וסוברים שברכת 'שהחיינו' במגילה אינה חלה על היום ולכן צריך לכוון על שאר מצוות היום. ולא משמע שזהו הויכוח כאן].

ואם כן, להלכה למעשה אפשר לומר שפוסקים כהמגן אברהם שמי שאין לו מגילה אינו יכול לברך 'שהחיינו' על שאר מצוות היום ולא כהיעב"ץ הסובר שיברך.

ומעתה מובן שלא ניתן להוכיח מהמכתב הנ"ל ששיטת הרבי לפסוק כהיעב"ץ וכנ"ל.

בענין מזיגת הכוסות בליל הסדר

הת' מנחם מענדל שי' קמינסקי
תלמיד בישיבה

א

כתוב בשו"ע אדמו"ר הזקן בהלכות פסח סימן תע"ג סעיף א', וזלה"ק: "מוזג כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום, ואם אפשר טוב שלא ימוזג בעה"ב בעצמו אלא אחר ימוזג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליציאת מצרים". ומקורו הוא מדברי הרמ"א בשם מהר"י ברונא, וכתב הפרישה שהדבר מיוסד על לשון המשנה בפסחים (קיד, א): "מוזגו לו כוס ראשון", היינו, שמישהו אחר מוזג לבעל הבית, דרך חירות.

ובנוגע לכוס שני מצינו שכתב אדה"ז באותו סימן בסעיף ל"ט, וז"ל: "אחר כך צריך למוזג כוס שני", ובפשטות הכוונה שבעל הבית מוזג לעצמו. והיינו, שכאן כבר לא הביא אדמו"ר הזקן את העניין שצריך שאחר ימוזג לו כוס יין, כסימן לזה שנוהגים בדרך חירות. וזאת, אע"פ שגם כאן היה אפשר לומר כך, מיוסד על לשון המשנה בפסחים (קטז, א): "מוזגו לו כוס שני". וכנראה טעם הדבר הוא משום שזה רק בדרך "אם אפשר" ולא בדרך חיוב גמור (וכפי שיובא להלן מדברי הרבי בליקוטי טעמים ומנהגים).

והנה, בהגש"פ שבסידור אדה"ז כתוב בסדר "מגיד", בין 'הא לחמא עניא' לבין 'מה נשתנה': "מסלקין הקערה עם המצות לצד אחר, ומוזגין לו כוס ב', וכאן הבן שואל מה נשתנה". ובהגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים, על המילים "ומוזגין לו" שלפני כוס ב', מעיר הרבי וזלה"ק: "תיבת לו – טעות הדפוס. ובסידור קאפוסט הראשון שהגיהו אדמו"ר הזקן אינה וכן השמיטה בשו"ע שלו (שער הכולל, וראה לעיל פסקא קדש)".

ויש לברר כיצד נפלה הטעות הזו בהגדת סידור אדה"ז דווקא כאן – ובפרט שהטעות נפלה רק לפני כוס ב', אבל לפני כוס ג' וכוס ד' כתוב "מוזגין" סתם ולא כתוב מוזגין "לו" – אשר אע"פ שבשולחן ערוך סימן תע"ג סעיף ל"ט לא כתב אדה"ז ש"צריך למוזג לו כוס שני", אלא "צריך למוזג כוס שני" – אעפ"כ נפלה טעות בסידור אדה"ז ונכתב "ומוזגין לו".

ונראה לענ"ד לבאר כך: באם נעיין היטב בשו"ע אדמו"ר הזקן במהדורה הישנה, בסימן תע"ג סעיף ל"ט, נראה שהתיבה "לו" לכאורה מופיעה שם, אלא שהמלה "לו" אינה כתובה באותיות

מרובעות כמו שאר המילים, אלא בכתב רש"י. וזאת, משום שתיבת 'לו' אינה מופיעה בתור חלק מהטקסט אלא בתור אחד מציוני המראי מקומות – מראה מקום אות ל"ו (שמציין בזה למשנה במסכת פסחים דף קט"ז).

ובאמת במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז (ששם שינו את מספרי המראי מקומות), ממילא בולט שנשמטה מלת 'לו'.

אם כן, ברור שבשו"ע אדמו"ר הזקן לא מופיעה תיבת "לו", ונראה ש"הבחור הזעזער" שהדפיס את ההגדה, קרא בטעות בשו"ע אדמו"ר הזקן את התיבה "לו" בתור חלק מההלכה ולכן הסיק שלפני כוס ב' צריך לכתוב "ומוזגין לו". אבל האמת היא שלדברי אדמו"ר הזקן, הן בשולחנו והן בסידורו, אין צריכים שמישהו אחר ימוזג לבעה"ב את הכוסות. וכמו שכותב הרבי בליקוטי טעמים ומנהגים שמנהג בית הרב הוא שאין מדקדקים שאחר ימוזג לו, אלא כל אחד ואחד מוזג לעצמו.

ב

בהגדה של פסח של אדמו"ר הזקן כתוב בסדר "קדש": "מוזגין לו כוס ראשון לקידוש". אמנם, בליקוטי טעמים ומנהגים על 'קדש', הרבי אינו מעיר מאומה על משפט זה. ואדרבה, הרבי כותב כך: "בכל התיבות של הסימן קדש ורחץ הביא אדה"ז בכאו"א במקומה גם פירוש התיבה וכמו ורחץ ונט"י ואינו מברך וכה"ג, מלבד בתיבת קדש הלל נרצה. וי"ל הטעם מפני שאין כל חדוש בפירוש תיבות אלו". היינו שהגירסה הנכונה היא שאדמו"ר בכלל לא העתיק בהגדה את הפירוש של סימן 'קדש'.

וממשיך שם הרבי: "ואף שבשו"ע שלו (ריש סי' תע"ג) העתיק מ"ש ברמ"א (שם) וכתב "ואם אפשר טוב שלא ימוזג הבעה"ב בעצמו אלא אחר ימוזג לו שיהא לו כמשרתו, כלומר דרך חירות ושררות זכר ליצי"מ", י"ל דכיון שאי"ז אלא אם אפשר לא העתיקו בסידורו".

ובנוגע לשאלה מדוע לא הוסיף אדמו"ר הזקן בהגדה של סידורו את הדין של "ואם אפשר ימוזג לו אחר", תירץ ב'שער הכולל' שהדין שאחר מוזג לו הוא רק ביינות חזקים שצריכים ללכת אל המיחם ולמוזגם מים בשביל להחלישם, שזו דרכו של המשרת ולא של בעל הבית, ובזה מתבטאת דרך חירות ושררות. אבל ביינות חלשים כמו בזמננו, אין צורך במזיגה כזו.

ועל כך מעיר הרבי שביאור זה עדיין צריך עיון משתי סיבות: א) עצם הדבר שאדם אחר ימוזג את היין מהקנקן לכוסו של בעה"ב, אפילו ביינות חלשים, עדיין נחשבת כדרך חירות ושררות? ב) אם נכונה סברת ה'שער הכולל', למה זה לא הוזכר במפורש בשו"ע ובנושאי כליו, כולל שו"ע אדה"ז, שביינות שלנו לא קיים הדין ש"אם אפשר ימוזג לו אחר"? (ויש להוסיף ולהדגיש שבשו"ע אדה"ז סימן תע"ב סי"ז כתב: 'וסתם יינות שלנו אינן חזקים ואין צריך מזיגה כלל').

ולכן מסקנת הרבי שמכיוון שזה רק "אם אפשר", לא הכניס זאת אדה"ז בהגדה שבסידורו.

והנה, הרבי בהערותיו לפני כוס ב' מציין כנ"ל לטעות הדפוס שנפלה שם, ומציין: "שער הכולל, וראה לעיל פסקא קדש". וב'שער הכולל' על 'קדש' מציין שכל המשפט הזה, 'מוזגין לו כוס ראשון לקידוש', הוא טעות הדפוס. וזה לשונו: "ובסידור השמיט לגמרי התיבות 'מוזגין כוס ראשון', כי אין חילוק בין קידוש של ליל פסח לשאר יו"ט או שבתות השנה, שהבעה"ב ממלא כוסו... ומה שזה מקרוב הדפיסו סידורים והגדות בנוסח אדמו"ר 'מוזגין לו כוס ראשון איש אחר דרך חירות ולא בעצמו ומקדש עליו', הוא שיבוש גמור כי לא נמצא זה בנוסח אדמו"ר..."

היינו שמסקנת ה'שער הכולל' היא שהגירסה הנכונה היא שאדמוה"ז בכלל לא העתיק בהגדה את הפירוש של סימן 'קדש', ולא רק שלא כתב ש'מוזגין לו כוס ראשון', אלא גם לא כתב בכלל 'מוזגין כוס ראשון', כיון שמובן מאליו שהפירוש של 'קדש' הוא שמוזגין כוס, כמו בכל שבתות השנה.

[ואין להצדיק את הגרסאות שרק בכוס ראשון כתוב 'מוזגין לו' ולפרש שרק מזיגת כוס ראשון בלבד צריכה להיות באופן של מזיגת יין במים, מצד חשיבות הקידוש, משא"כ לגבי מזיגת שאר הכוסות שהיא מזיגה כפשוטה מהקנקן לכוס – דזה אינו שהרי אדמוה"ז פסק בסימן תע"ב סעיף י"ז שביינות חזקים חייבים למזוג את כל הדי' כוסות במים].

אבל צריך להבין: מדוע לפני כוס שני נשאר מודפסות בהגדה המלים 'מוזגין לו כוס ב', ורק שהרבי מציין בהערותיו שיש להשמיט מלת 'לו', ואילו לפני כוס ראשון נשמטו מלכתחילה מגוף ההגדה המלים 'מוזגין לו כוס ראשון לקידוש'?

עוד צריך להבין מדוע הרבי מציין זאת רק בתור פרט בהערותיו לפני כוס ב' ולא בהערותיו על 'קדש'?

אמנם, לאחר עיון נוסף מצאתי שקיים הבדל בין ההגדות החב"דיות השונות: בהגדות שנדפסו בסידור 'תהילת ה' אמנם מופיע ב'קדש' המשפט 'מוזגין לו כוס ראשון לקידוש', אך בהגדות שנדפסו כהגדה בפני עצמה נשמט לגמרי כל המשפט הזה, וכדלהלן.

ג

עוד יש להעיר על כמה מקומות בהגדה שבהם יש טעות הדפוס, שבחלק מהמקומות תוקנה הטעות בגוף ההגדה ובחלק מהמקומות לא תוקנה הטעות:

(א) ב'סדר קרבן פסח' שבהגדת אדמו"ר הזקן, כתוב: "...וממחין את קרביו עד שיצא הפרש ומוציאים את האימורים... ונותנים בכלי שרת ומולחם ומקטירים הכהן ע"ג המזבה כל אחד לבדו".

ומעיר ע"ז הרבי בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים, וזלה"ק: 'ונותנים כנראה הוא טעות הדפוס. וצ"ל ונותנם, וכ"ה בכמה דפוסים'. אמנם בהגדות החדשות תוקנה טעות הדפוס ונכתב ב'סדר קרבן פסח' "ונותנם".

ב) בפסקא 'ושופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם שבה ע"י כח הבינה' מעיר הרבי בליקוטי טעמים ומנהגים על המילה 'שבה': 'בה"א ולא באל"ף'. היינו, הרבי מדגיש לגבי הנאמר בהגדה ש"צריך לכוון שהכוס הוא סוד המלכות ושופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם "שבה", ע"י כוח הבינה לתוך כלי שבור סוד הקליפה שנקראת אחר", שאין הפירוש שיכוון ששופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם, שזה נובע ("שבא") מכוח הבינה, אלא ש'בה', בספירת הבינה, נמצא סוד האף והזעם.

ובהמשך לזה מעיר הרבי בפסקא ד"ה ושופך כו' ע"י כוח הבינה: "הפירוש: ושופך, ע"י כוח הבינה, מהיין שבתוכו (שיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר)". והיינו, כנ"ל, שאין הכוונה ששופך מהיין שבתוכו סוד האף והזעם שבא (כלומר, שמגיע) ע"י כוח הבינה, אלא שסוד האף והזעם נמצא "בה", בתוך היין ששופך.

וצריך להבין למה הרבי לא כתב שזוהי טעות הדפוס, שצריך להיות "שבה" בה"א דווקא ולא באל"ף, כמו שכתב לעיל על התיבות "מוזגין לו", שזוהי טעות הדפוס? ועוד יש לדייק שגם הנאמר בפסקא זו שצ"ל "שבה" בה"א ולא באל"ף, לא תיקנו זאת בהגדה שבסידור (ששם כתוב "שבא" באל"ף ולא בה"א)?

ג) בקטע של שפיכת היין מהכוס באמירת עשר המכות, מעיר הרבי בפסקא ד"ה 'המשמח לכך' וז"ל: (גם תיבת לכך מוקפת) – כ"ה בכמה דפוסים. ולפענ"ד כצ"ל'. וביחס להערה זו, הגה בהגדות החדשות לא תוקן הדבר, ותיבת "לכך" אינה מוקפת.

ד

לאחר העיון מצאתי בר"ד מליל א' דחג הפסח ה'תשכ"ז תירוץ לכל השאלות הנ"ל. וזה לשונו שם:

'הרש"ג שאל אודות מ"ש בסימן "מגיד": ומגביה הקערה כו'. ואמר כ"ק אדמו"ר: מנהגנו שאין מגביהים הקערה ורק מגלים מקצת המצות (למרות שהלשון "מגלין מקצת הפת" נאמר בהמשך ההגדה, ואילו כאן נאמר מגביה הקערה) כפי שראינו הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר מידי שנה בשנה. וכך צוין ב"ליקוטי טעמים ומנהגים" להגדה – בהסכמת כ"ק מו"ח אדמו"ר – במענה לשאלתי (כשהדפיסו את ההגדה) אם זוהי הוראה לרבים שאפשר לפרסמה בדפוס.

'ועל שאלת הרש"ג מדוע לא תוקן הדבר בפנים בהגדה, אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: אין מקום לשנות בסידורו של אדמו"ר הזקן. וכפי שרואים בהנהגת הצמח צדק שכתב הגהותיו בצידי הגליון ולא שינה מאומה בסידורו של אדמו"ר הזקן, גם בעניינים שפסק והתנהג באופן אחר (כמו בנוגע לברכת שהחיינו בפורים, שאדמו"ר הזקן כתב בסידורו ש"אין מברכים שהחיינו אלא בלילה ולא ביום" ואילו הצמח צדק פוסק שיש לברך גם ביום - וכך נהגו בביתו).

ומכל הנ"ל יוצא שגם כשיש עניין של טעויות הדפוס שאמורות להיות מתקונות בהגדה, אומר הרבי ש"אין מקום לשנות בסידורו של אדמו"ר הזקן".

ועפ"ז מתורצות השאלות הנ"ל (פסקא ד"ה המשמח לכך, פסקא ד"ה והזעם שבה ופסקא ד"ה ומזוגין לו): לא תיקנו זאת בהגדה מכיוון שאין מקום לשנות בסידור אדה"ז.

אבל קשה: אם כן, מדוע בפסקא "ונותנם" הנ"ל, שבליקוטי טעמים ומנהגים כתב ש"ונותנים" הוא כנראה טעות הדפוס וצריך להיות "ונותנם", זה תוקן בגוף ההגדה, וכפי שציינו המהדירים בסיום ההערה של הרבי ש"בדפוס זה נתקן"?

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ דיוק בלשונו של הרבי: בפסקא ד"ה "ונותנים" כותב הרבי: "ונותנים כנראה הוא טה"ד "וצריך להיות" ונותנם. וכ"ה בכמה דפוסים". ולכן תוקנה התיבה בגוף ההגדה, 'ונותנם', מפני שלשון הרבי היא מוחלטת ש"צריך להיות ונותנם". מה שאין כן בפסקא ד"ה 'המשמח לכך', שם מעיר הרבי וז"ל: "... (גם תיבת לכך מוקפת) כ"ה בכמה דפוסים. ולפענ"ד כצ"ל", דכיוון שלשון הרבי שליט"א היא רק "ולפענ"ד כצ"ל", לא ראו זאת המדפיסים בתור פסק החלטי ולא תוקן הדבר בהגדה.

ה. ועפ"ז יובן גם בנוגע לנוסח של 'קדש': מכיון שה'שער הכולל' כותב שבדפוס הראשון של סידור אדה"ז לא נדפס שם הפירוש של 'קדש', לכן אין מקום להדפיס זאת. מה שאין כן לגבי שאר טעויות הדפוס שיתכן שהטעות נפלה כבר בדפוס הראשון, ולכן לא שינו בסידור אדמו"ר הזקן.

ונראה לומר שמכיון שבפועל נשמט מהדפוס שלנו כל המשפט של פירוש 'קדש', אין מקום לכתוב על זה ביאור. ורק לפני כוס שני, שבפועל הודפסה בטעות המלה 'לו', יש מקום לציין לטעות שנעשתה בכגון דא, בחלק מהדפוסים, אצל 'קדש'.

בטעם מזיגת כוס אליהו לפני 'שפוך המתך'

הת' מנחם מענדל שי' קרוגליאק

תלמיד בישיבה

בפיסקה 'כוסו של אלי' מבאר הרבי את הטעם למנהג מזיגת כוס של אליהו: "כי אלי' הוא המעיד שישראל מקיימים מצות מילה [...] המעכבת בפסח כמש"נ וכל ערל לא יאכל בו [...]". ויש להמתיק זה עפמש"כ [...] שבליילה זה מלו ישראל עצמם [ואף שאין מלין אלא ביום – וכמו שהקשו ע"ז בכמה ספרים – י"ל בפשיטות, דהדין דמילה שלא בזמנה אינה אלא ביום נתחדש לאחר מ"ת]."

המקור שמציין הרבי להסבר זה הוא ע"פ המבואר בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט: "וכך היו נוהגין למול עד שנחלקו לשתי ממלכות, ומלכות אפרים מנעו מהם את המילה, ועמד אליהו ז"ל וקנא קנאה גדולה ונשבע על השמים שלא להוריד טל ומטר על הארץ, ושמעה איזבל ובקשה להרוג אותו... עמד אליהו וברח מארץ ישראל ונמלט שנאמר 'ויקם ויאכל וישתה'. נגלה אליו הקב"ה לעולם אתה מקנא – קנאת בשטים על גילוי עריות שנאמר 'פנחס בן אלעזר', וכן אתה מקנא, חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך".

והיינו, שכיוון שאלהו קשור בקשר ישיר למצות ברית מילה, ומכיוון שמצוות אכילת הפסח אינה יכולה להתקיים ע"י מי שאינו מהול, וגם כתוב במדרש שבני ישראל קיימו את מצוות מילה בזמן הפסח בזמן צאתם ממצרים – לכן תיקנו כוס לאלהו בליל הסדר.

והנה, בתחילת הפיסקה מביא הרבי בשם אדמו"ר הרי"צ שמזיגת כוס זו היא אחר ברכת המזון (חוץ מזמנים ידועים¹³²), ובסיום הפיסקה (לאחר הבאת הטעם למזיגת הכוס) מוסיף הרבי: "אבל קשה דלטעם זה הי' צריך למזוג כוס זה בתחילת הסדר, ועכ"פ לפני אכילת האפיקומן שהוא זכר לפסח?"

ואולי יש לתרץ את קושיית הרבי בדרך אפשר, כדלהלן:

132. שיחת חגה"פ תש"ג. ולהעיר שבאותה שנה מזוג אדמו"ר הרי"צ את הכוסות בשני הלילות לפני ברהמ"ז, ואכ"מ.

בפיסקה "פותחין הדלת" מבאר הרבי את הקשר המיוחד של אליהו הנביא לגאולה העתידה: הרבי מבאר תחילה את טעם פתיחת הדלת, שזה כדי "שיכנס אליהו כו", ומסביר כוונתו "כי אכל את יעקב גו'. כלומר: מה שנאמר ב"שפוך חמתך", "כי אכל את יעקב", מרמז לזה ש'אליהו אכל את יעקב גו'. וממשיך הרבי: 'יעקב נטל מאליהו משכון אות הוא' ויבשר גאולת בניו (סי' מהרי"ד).

מכל זה רואים אנו את הקשר הפנימי של אליהו הנביא לביאת הגאולה. ועפ"ז אפשר לבאר שהסיבה לכך שבפועל נוהגים למזוג את הכוס לאחר בהמ"ז ולפני 'שפוך חמתך' הוא מפני שאנו רוצים להראות ולהדגיש את הקשר המיוחד של אליהו לגאולה – העניין ד'שפוך חמתך'!

וע"פ הנ"ל יומתק יותר גם מה שפיסקא זו, בה מבואר כנ"ל שאליהו אכל את יעקב וכו', מופיעה בנפרד מהפיסקא הקודמת (ד"ה 'ופותחין הדלת') בה מבואר טעם פתיחת הדלת: 'כדי לזכור שהוא ליל שמורים ואין מתיראין משום דבר ובזכות אמונה זו יבוא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגוים'.

דלכאורה, מכיוון ששתי הפסקאות עוסקות בטעם פתיחת הדלת ב"שפוך חמתך", מדוע הביאם הרבי בשתי פסקאות שונות – שלא כדרך הרגיל בליקוטי על ההגדה? שהרי מצינו כמה פעמים בהגדה שהרבי מביא באותה פסקא שני טעמים לאותו ענין. וכשהוא מחלק שתי פסקאות שונות לאותם מילים, הרי זה כאשר בכל אחת מהן מבואר תוכן שונה לגמרי, כגון שבפיסקא אחת מבואר המקור והטעם של העניין ובפיסקא שנייה מתואר מנהגו בזה, וכיוצא בזה. משא"כ כאן שבשתי הפסקאות מובאים שני טעמים לאותו עניין: הטעם לפתיחת הדלת ב'שפוך חמתך'!

ולפי הנ"ל י"ל: ב' פסקאות אלו אינם ב' טעמים גרידא לפתיחת הדלת, אלא יש נפק"מ גדולה ומעשית בין הטעמים בנידון הנ"ל, בנוגע לזמן מזיגת כוס של אליהו: לפי הטעם הא' מתאימה תמימה הרבי – שהיה מתאים למזוג כוס זו בתחילת הסדר¹³³ או עכ"פ לפני אכילת אפיקומן, לפני ברכת המזון. משא"כ לטעם הב', שמזיגת כוס של אליהו היא בשייכות לאמירת 'שפוך חמתך' – גאולת ישראל, לכן זהו הזמן המתאים למזיגת הכוס.

ועפ"ז יומתק גם זה שב'דיבור המתחיל' של פסקא הב' השמיט הרבי מנוסח ההגדה ('ופותחין הדלת') את אות הוא"ו, והעתיק רק 'פותחין הדלת': אולי י"ל שבהשמטת וא"ו החיבור מרמז הרבי שיש כאן שני ענינים שונים: הפיסקא הא' ('ופותחין הדלת') מבארת את עצם הטעם לפתיחת הדלת, והפיסקא הב' ('פותחין הדלת') באה כעניין בפני עצמו ומבארת מדוע מוזגים את הכוס לפני 'שפוך חמתך'. וד"ל.

133. ביאור זה מתאים לתחילת הפסקא, שזה כדי לזכור שהוא ליל שימורים, אך לא לסיום הפסקא ש'יבוא משיח וישפוך הקב"ה את חמתו על הגוים'. המערכת.

ירידת יעקב לחרן – למה?

הת' נפתלי הכהן שי' רייכמן
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "ארמי אבד אבי" כותב הרבי: "דברים כו, ה) וכתרגומו: לבן ארמאה בעא לאובדא ית אבא. ובספרי (שם): מלמד שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד".

אם כן, יש לפנינו שני מקורות שמביא הרבי כמקור לדברי בעל ההגדה: א) 'כתרגומו': שלבן הארמי ביקש לאבד את יעקב. וכפי שמפרש רש"י על הכתוב 'לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב'¹³⁴. ב) 'בספרי': שבדרך הטבע היה צפוי יעקב ללכת לאבדון בארם ע"י לבן הארמי.

וצריך להבין: לאחר שכבר הביא את פירושו של תרגום אונקלוס, שמזה מוכיח בעל ההגדה שלבן ביקש לעקור את הכל – מה מוסיף הרבי בציטוט מקור נוסף מהספרי, 'שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד'?

ואולי יש לבאר זאת בהקדם הדיוק בלשון הספרי: 'שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד'. וידוע הכלל שמציין הרבי פעמים רבות בשיחות קודשו שבכל מקום שנאמר הלשון 'לא... אלא', באים לשלול פירוש אחר שהיה אפשר לפרש כאן.

ובנידון דידן: לכאורה היה אפשר לפרש שירידתו של יעקב לחרן לא היתה מוכרחת להסתיים, גם בדרך הטבע, באופן של אבדון מוחלט ליעקב. שהרי גם אם לבן היה מעולל רע, חס ושלום, לאחד עשר בני יעקב, כאשר רדף אחר יעקב ותפס אותו בהר הגלעד – עדיין היה יכול אחר כך להיוולד בנימין לרחל ולהוות את ההמשכיות של יעקב. ולכן מציין הרבי את לשון הספרי 'שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד', שאלמלא הציל הקב"ה את יעקב מידי לבן, זה היה כולל גם את בנימין, וכדלהלן.

134. וראה לקו"ש חי"ד עמ' 93 שמשווה את פירוש רש"י לפירוש התרגום, ושם בעמ' 95 מדגיש שהכוונה ב'לבן ביקש לעקור את הכל' הוא כשרדף אחרי יעקב. המערכת.

ב

בדבר מלכות פרשת ויצא תשנ"ב הרבי כותב בסעיף ד': "דווקא בחרן נישא יעקב והקים את ביתו (רובם ככולם של השבטים) – היסוד של עם ישראל!" ובהערה 36: "מלבד בנימין שנולד בארץ-ישראל".

ובסעיף י"א שם הרבי כותב: "ע"פ כל הנ"ל מובן הכח המיוחד שהיה ליעקב בבואו לחרן, שעל-ידו ביכולתו להתגבר על העלם של חרן, ויתירה מזה לחבר מעלה ומטה, נשמה וגוף, על-ידי גילוי העצמות. והיות שחידוש זה נפעל על-ידי הירידה לחרן לכן העמיד יעקב את י"ב שבטי י"ה דווקא בחרן, ועד לאופן שמיטתו שלימה".

ולכאורה צלה"ב: הרי בפועל היתה רק לידת י"א שבטים בחרן, וכמו שהרבי כותב לפני זה 'שבחרן הקים את ביתו י"א שבטים מלבד בנימין שנולד בא"י, ומהו הביאור בזה שהרבי כותב אח"כ שיעקב העמיד את כל י"ב השבטים בחרן?

ואין לתרץ שהעיבור של בנימין נעשה בחרן ולידתו הייתה בארץ ישראל, שהרי רחל מתה על אם הדרך בגלל לידת בנימין וזה היה לפחות שמונה עשרה חודשים אחרי היציאה מחרן!

ואולי אפשר לתרץ, ובהקדים הידוע המבואר בתורת החסידות שמעבר לסיבה הפשוטה לירידת יעקב לחרן, כדי לברוח מעשיו אחריו, שהירידה בפועל היתה מוכרחת בגלל צרכיו האישיים של יעקב – אבל הסיבה והמטרה האמיתית שלשמה ירד לחרן היתה בשביל לחבר גשמיות עם רוחניות ולזכך את העולם הגשמי.

וע"ד מה שהרבי כותב בליקוטי טעמים על הגש"פ בפיסקה "אנוס": "כמרז"ל (שבת פט, ב) ראוי הי' יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל – ע"פ הדבור – דגורת גר יהי' זרעך. ובמאמר זה בא לספר איך היתה הירידה, אבל לא שלומד זה מן הכתוב (ולכן אינו אומר: מלמד שירד אנוס) כי אדרבה: וירד – ולא הורד – ברצון הטוב משמע. ובספרי ובהגדת הרמב"ם דרשה זו – אינה. וי"ל הטעם, כיון דבפועל הרי ירד יעקב ברצונו הטוב".

כלומר: ע"פ הפשט, הרי יעקב רצה מרצונו הטוב לרדת למצרים, כדי שיוכל לפגוש את יוסף בנו לאחר שלא ראהו זמן רב. אבל באמת גם אם יעקב לא היה מחליט לרדת למצרים אלא היה רוצה להישאר בארץ ישראל, היה יורד למצרים בשלשלאות של ברזל כי ה' גזר עליו שירד למצרים.

ובסגנון דתורת החסידות: בגלוי ובחיצוניות, ירדת יעקב למצרים היתה מרצונו הטוב, לצורך ענייניו הגשמיים. אבל באמת ובפנימיות, עצם הירידה הרוחנית היתה באופן של אנוס. וכפי

שהרבי מבאר בביאוריו על ההגדה¹³⁵, שהכוונה הפנימית בזה שיעקב ירד למצרים היתה מכיון שה' חפץ שירד למצרים, "ע"פ הדיבור". דאע"פ שה' הבטיח ליעקב שלאחרי שירד למצרים יתקיים בו "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" – אבל מכיון שמדובר בירידה גדולה ביותר, ומי יודע מתי תהיה העלייה, שהרי "כל הדרכים בחזקת סכנה", לכן זה היה אצל יעקב באופן של "אנוס".

ומכך מובן שבירידת יעקב למצרים היו שני עניינים: א. הסיבה והמטרה הגשמית שלשמה ירד, שזה היה 'ברצונו הטוב'. ב. סיבת הירידה בפנימיות, שבזה היה 'אנוס ע"פ הדיבור'.

ועל דרך זה יש לפרש גם בנוגע לירידת יעקב לחרן, שגם בה היו שני עניינים אלו: א) סיבת הירידה בפועל ובגלוי, בגלל שהיה צריך לברוח מחמת עשיו אחיו. ב) הסיבה הפנימית לירידת יעקב לחרן, כדי לחבר עליונים ותחתונים ולזכך את הגשמיות.

ג

ועל פי הנ"ל שבירידתו של יעקב לחרן ישנם שני עניינים, יש לומר שמעין זה הוא גם לגבי לידת י"ב השבטים: א) עצם לידת השבטים בגשמיות, ב) יסוד הבית הרוחני של יעקב אבינו, שמטרתו לפעול זיכוך בעולם ולחבר מעלה ומטה ע"י התעסקות עם הגשמיות. וכמו שמבאר שם בדבר מלכות ס"ה: "הכוונה בירידה הגדולה היא, שאדרבה יהודי (יעקב) יתגבר על כל ההעלמות והסתרים של חומריות וגשמיות העולם ("חרנה") ואדרבה – (דווקא) שם יבנה בית בישראל עד לאופן שמטתו שלמה". היינו: מכוח זה שיעקב העמיד את ביתו בחרן – ע"י עזיבת הנוחות האישית והצרכים האישיים בירידתו לחרן כדי "להתעסק עם העולם" – ע"ז נפעל אצלו הכוח שנתן לכל בניו, י"ב שבטי י-ה, להחדיר גילוי אלקות בעולם.

וכפי שהרבי מבאר במקום אחר¹³⁶, "שיעקב לפני נישואיו היה צריך להיות בביתו בבאר שבע וללמוד תורה בשיבת שם ועבר, מקום שבו יש גילוי אלוקות במוחש, אבל כדי לבנות בית בישראל היה צריך לצאת מבאר שבע, ולבוא לחרן מקום של העלם והסתור על אלוקות". והרבי ממשיך: "ורק ע"י כך שיש לו ניסיונות והוא מתגבר עליהם ועומד בהם – בונה הוא בית יהודי, מאיר וחם".

ולפי זה יש לומר שמה שכתוב בתחילת השיחה על לידת י"א שבטים בחרן, זה מדובר על לידתם בפועל. ומה שכתוב בהמשך השיחה על העמדת י"ב שבטים בחרן, זה מדובר לגבי הקמת הבית של

135. הגש"פ הוצאת קה"ת, ביאורים על ההגדה, ד"ה "אנוס על-פי הדיבור".

136. לקו"ש ח"א פרשת ויצא אות ב'.

יעקב אבינו, 'בית יהודי מאיר וחם', שהיתה דווקא בחרן, וכן"ל ששם יעקב פעל זיכוך בגשמיות העולם. ואע"פ שבגשמיות נולד בנימין בארץ ישראל, אבל הכוח לגדלו ולחנכו כאחד משבטי י"ה מתחיל מזה שיעקב בנה את ביתו בחרן.

ועל פי כל זה מובנת הדגשת הספרי 'שלא ירד יעקב לארם אלא להאבד', שאילו היה מצליח לבן הארמי ח"ו לאבד את יעקב במובן הרוחני – הרי גם לבנימין שנולד אחר כך בארץ ישראל לא היו התכונות של מי שנולד ליעקב אבינו ב'בית יהודי, מאיר וחם', כנ"ל.

"הא לחמא עניא"

הת' שמואל הכהן שי' רייכמן
תלמיד בישיבה

בפיסקה "הא לחמא עניא" כותב הרבי: "הא בצירי (מ"ח, סידור האריז"ל עיי"ש הטעם) ונמצא בכתוב בניקוד זה (בראשית מז, כג. יחזקאל טז מג. דניאל ב, מג), אבל שם פירושו הנה ולא זה". וכוונת הדברים בפשטות היא: למרות שבשני המקומות המלה 'הא' מופיעה באותו ניקוד, מכל מקום, מלת 'הא' שבכתוב פירושה הוא 'הנה', ואילו כאן בהגדה פירוש המילה 'הא' הוא 'זה'. ולכאורה אין זה מובן: הרבי כותב בלקוטי שיחות חלק א'¹³⁷: "ההבדל בין הא קמוצה לבין הא צרויה הוא גם בפירוש: כשהא קמוצה פירוש הדברים הוא: זה לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים, ואילו כשהא צרויה פירוש הדברים הוא הרי לך לחם עוני וכו'". ואם כן, איך מסתדר מה שהרבי כותב בהגדה על המילה "הא" שמשמעותה היא "זה", עם זה שבליקוטי שיחות ח"א כותב הרבי שמשמעות המילה "הא" כשהיא צרויה הוא "הרי לך"?

ואולי יש לתווכ ב' העניינים בהקדים ביאור עניין "הא לכם זרע" במשמעותו על פי חסידות: דהנה בליקוטי שיחות שם כותב הרבי: "נאמר בכתבי האריז"ל שעל ידי "הא לכם זרע", בו רמוז שיוסף אילץ את המצרים למול את עצמם, הוסיפו חיות במצרים בקליפות עניין גלות מצרים, וב"הא לחמא עניא" רמוזה הגאולה". וממשיך הרבי: "זה גם הטעם לכך שבנוסח האריז"ל בפיסקא "הא לחמא עניא" מנוקדת המילה "הא" בצירה ולא בקמץ". כלומר: על פי קבלה (ובמילא גם על פי חסידות) ענין "הא לחמא עניא" הוא תיקון ל"הא לכם זרע", ולכן זה גם באותו ניקוד.

אבל בספר השיחות ה'תרצ"ו-ה'ש"ת כותב הרבי ריי"ץ: "אאמו"ר היה רוב הפעמים אומר הא בצירי הוא ענין "הא לכם זרע דיוסף". ולפעמים אמר "הא" בקמץ, קמץ הוא כתר. וה"ה מדגיש הה"א, אף היותו בחינת אתא קלילא".

ובנוגע לעניין זה כותב הרבי בלקוטי שיחות חלק ג'¹³⁸: "ביאור הדברים בדרך אפשר: בענין הברורים יש ב' אופנים: א) בדרך התלבשות, שהמברר צריך להתלבש בלבושי המברר. ב) בדרך ממילא, מצד גילוי אור נעלה. וכמו בימי שלמה דקיימא סיהרא באשלימותא שאז הביאה מלכת שבא בעצמה את הניצוצות במקומו הוא".

137. בתרגום ללה"ק עמוד 98.
138. בתרגום ללה"ק עמוד 281.

וממשיך הרבי: "ועפי"ז יש לבאר הטעם על מה שכ"ק אדמו"ר נ"ע היה אומר לפעמים "הא" בקמץ, כי לפעמים צריך להיות הביורור ממצרים על ידי גילוי אור נעלה בחינת הכתר שלמעלה מהשתלשלות".

כלומר: גם על פי חסידות, למרות ש"הא לחמא עניא" הוא תיקון ל"הא לכם זרע" (ולכן צריך להיות באותו ניקוד כנ"ל), יכול הוא להיות מנוקד בקמץ, והראיה ממנהג הרבי נ"ע לפעמים. ואולי אפשר לקשר את שני הפירושים המופיעים בליקוטי שיחות (חלק א' וחלק ג') ועל ידי זה לתרץ את השאלה הנ"ל, וכדלהלן:

מה שכתוב בלקו"ש חלק א' ש"הא" בקמץ פירושו הוא "זה" מתקשר לאופן הביורור הב' המופיע בלקו"ש חלק ג'. כלומר: עניין "זה" הוא בחינת הכתר, "דקמץ הוא בחינת כתר", משהו שמגיע מלמעלה, שמודיעים לנו שזהו הדבר.

ואילו מה שכתוב בלקו"ש חלק א' ש"הא" בצירה פירושו הוא "הרי לך" קשור לאופן הביורור הא' המופיע בלקו"ש חלק ג'. כלומר: עניין "הרי לך" הוא בדרך התלבשות (כמ"ש בלקו"ש חלק א' הנ"ל בהערה 15 מלשון המדרש "הא לכם" מלשון הליכי).

ועתה נבוא ליישב את השאלה שבתחילת דברינו. דהנה בשיחה של הרבי הריי"ץ שנדפסה בסה"ש תרצ"ו-הש"ת ע' 223, כותב: "האמור בהגדה "הא לחמא עניא", הוא ע"ד האמור אצל יוסף "הא לכם זרע". ומבואר העניין שקודם ביאת יעקב למצרים הי' צורך להיות ענין זה, שהוא ע"ד המבואר בענין הכאת אור המקיף בפנימי, שהוא התחלת זריחת האור. והיא נתינת כוח לביורורים בגלות מצרים. וכך הוא בעניין "הא לחמא עניא" שהוא נתינת כוח על כל דכפין ייתי ויכול, שהאכילה הו"ע הביורורים". עכ"ל.

ועפ"ז אולי יש לומר כך:

"הא" בקמץ עניינו הוא ספירת הכתר כפי שהיא למעלה מהשתלשלות, בחינת המצה מצד עצמה (וזהו הביאור להנהגת הרבי הרש"ב נ"ע שלפעמים אמר ה"א בקמץ, כמבואר בלקו"ש ח"ג). ואילו "הא" בצירה עניינו המשכת המקיף בפנימי, והוא כנגד "הא לכם זרע", שיוסף הליביש כוחות במצרים, וכפי פירושו המילולי "הרי לכם". אך מכיון שהאור המקיף מתלבש בפנימי באופן גלוי, לכן פירושו יכול להיות גם במובן של "זה" שעניינו גילוי.

ולכן, מכיוון שלה"א בצירי יש שני פירושים, אין סתירה בין מה שהרבי כותב בהגדה שמשמעותה "הא לך" (המשכת המקיף בפנימי) למה שמבאר בלקו"ש חלק א' שמשמעותה "זה" (המשכה באופן של גילוי).

בגדר חיוב ההסיבה והטיבול בחרוסת

הת' דביר שי' שושן

תלמיד בישיבה



בפיסקה "הלילה הזה מרור" כתב רבינו בשם המהר"ל את הטעם לזה שבקושיות ד"מה נשתנה" אינו שואל על שתיית ד' כוסות. וזה לשונו הק': "אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות – כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין – שטיבול השני הוא במרור".

וכוונתו לחלק בפשטות בין החיוב דשתיית ד' כוסות להחיוב דהסיבה וטיבול, דהסיבה וטיבול מהווים פרט באחד מחיובי התורה שבליל הסדר, אכילת המצה והמרור (בזמן הבית, שהרי בזמן הזה החיוב דמרור הוא דרבנן), ואילו ד' הכוסות הן מצוה בפני עצמה שאין לה שייכות לאחד מהחיובים דאורייתא שבסדר.

והנה, מהלשון "אין בו דבר מן התורה" לגבי החיוב דשתיית ד' כוסות, משמע שהחיובים דהסיבה וטיבול, עם היותם גם הם חיובים דרבנן שאין להם אף זכר בתורה, מכל מקום עצם היותם פרט וחלק מחיוב דאורייתא עושה אותם ל"דבר מן התורה", או עכ"פ ש"יש בהם דבר מן התורה". ויש לעיין בטעם הדבר.

ולבאר זאת יש להקדים: ידוע מה שחוקר רבינו בגדר דין הסיבה (לקו"ש חי"א עמ' 15), דיש לבאר בב' אופנים: א) הסיבה אינה חיוב בפ"ע אלא היא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה (ושאר אכילות שבליל הסדר). והיינו, כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת מצה, כך יש תנאי באופן האכילה – שצריכה להיות בהסיבה. ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, שהאדם צריך להראות בליל פסח הנהגה של דרך חירות, ומצוה זו הוא מקיים כשאוכל ושותה בהסיבה.

מהנפקא מינות שמביא שם רבינו בין שני האופנים: באם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, האם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא. אם נאמר שההסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (עכ"פ מדרבנן, שחיבוו שאכילת המצה תהיה

בהסיבה). אך אם אכילת הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב באכילתה לא קיים מצות הסיבה, אך אין בזה חסרון בקיום מצות אכילת מצה.

ומוכיח שם רבינו כהצד לומר שחובת ההסיבה היא תנאי באכילת המצה, מדברי הגמרא בפסחים (קח, א) "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", דמזה משמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא ידי חובת מצה.

אמנם למעשה מסיק שם רבינו, דשני חיובים איכא בדין ההסיבה: האחד הוא בתור מצוה כללית בפ"ע, והשני הוא בתור פרט במצוה אכילת מצה. והחיוב השני הוא הגורם בפשטות להדין דאם אכל כזית מצה ולא היסב – צריך לחזור ולאכול בהסיבה (שו"ע סתע"ב ס"ז), ועד שמעיקר הדין היה צריך אף לשוב ולברך "על אכילת מצה" (ראה בהערה 12 בשיחה שם).

ולפ"ז יש להמתיק מה שהסיבה מיקרי "דבר מן התורה", כיון שהיא תנאי לעיכובא ובה תלוי קיום מצוה דאורייתא.

ב

ומעתה נבוא לעיין האם שייך לומר כן גם לגבי חיוב הטיבול – שגם הוא תנאי לעיכובא ובו תלוי קיום מצוה דאורייתא.

והנה, לגבי הטיבול הראשון של הכרפס במי מלח, בוודאי ברור שאינו חיוב מעיקר הדין – כהלשון בשו"ע ר"ס' תעג סמ"א: "טיבול ראשון אינו מחמת חיוב אלא כדי להתמיה התינוקות". אך לגבי הטיבול השני של המרור בחרוסת – שהוא "מחמת חיוב" כהלשון שם, ושהוא סיבת היות הטיבול "דבר מן התורה" – שפיר יש לחקור בכך:

דכמו החקירה דלעיל שחוקר רבינו בגדר דין ההסיבה, יש לחקור גם בגדר החיוב דטיבול: האם הוא חיוב בפ"ע אלא שקיומו הוא באופן של טיבול המרור בחרוסת, או שזהו פרט וחלק ממצות אכילת מרור. והנפק"מ תהיה באם אכל מרור ללא טיבול בחרוסת, האם יצא ידי חובת אכילת מרור: אם הטיבול הוא חיוב בפ"ע, אזי עם היות שביטל תקנת חכמים של טיבול אך אין זה חסרון בקיום המצוה דאכילת מרור. אך אם הטיבול הוא פרט וחלק ממצות אכילת מרור, אזי יש מקום לומר שללא טיבול לא יצא ידי חובת מרור.

ובפשטות נראה, מהא דהפוסקים לא הזכירו כלל דבר זה, שאין הטיבול תנאי לעיכובא במצות אכילת מרור, אלא הוא חיוב בפ"ע מדרבנן לעשות זכר לטיט (אמנם, לפי הטעם שהיה בזמן הש"ס, שהטיבול בחרוסת נצרך כדי להמית את הקפא (מין תולעת) שהיתה במרור, נראה ודאי שאין זה אלא מצד הסכנה, ולא שייך לומר מצד טעם זה שאם אכל מרור ללא טיבול, יתחייב לאוכלו שוב).

וכן משמע מדברי הב"ח (סי' תעה ד"ה "ומה שכתב ואיני יודע טיבול זה למה") שכתב על דין הטיבול וז"ל: "תנן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אע"פ שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר בר צדוק אומר מצוה. וקשיא במאי קמיפלגי דכיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת מאי נפקא מינה אם הוא מצוה אם לאו, דהוא ודאי דאף לרבי אלעזר בר צדוק אין מברכין על החרוסת אע"פ שהוא מצוה, אלא ודאי דלתנא קמא דאינו מצוה ואינו מביאו אלא משום קפא לא בעינן ליה אלא למרור ולירקות, אבל לרבי אלעזר בר צדוק דמצוה הוא זכר לטיט א"כ אך למצה בעינן ליה". עכ"ל.

ומהא דלא הביא נפק"מ בין ת"ק לראב"צ – אם אכל מרור בלא טיבול לא יצא ידי חובת מרור וצריך לאוכלו שוב – משמע שאפילו לראב"צ אין הדין כן.

[ואולי יש לומר, דזה שהפוסקים לא דיברו על זה הוא לפי שמצות מרור עצמה בזה"ז אינה אלא מדרבנן, זכר למרור שנאכל מן הפסח, ובמרור זה דרבנן אכן אין הטיבול מעכב בדיעבד. וצ"ע].

וא"כ צ"ע במה נחשבת חובת הטיבול כמי ש"יש בה דבר מן התורה"?

ואולי יש לומר שעצם זה שתיקנו חכמים את מצות הטיבול בקשר עם חיוב דאורייתא – דבר זה לכשעצמו יש בו כדי להחשיבה כמי ש"יש בה דבר מן התורה". ויש לעיין עוד.

דין זכירת יצי"מ לימזה"מ לדעת בן זומא

הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ
תלמיד בישיבה

א

בפיסקה "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" מביא הרבי מלך המשיח שישה הבדלים בין זכירת יציאת מצרים שבכל יום לזכירת יציאת מצרים בליל פסח. וההבדל החמישי: "זכירה דכל יום אינה לימות המשיח לדעת בן זומא (ברכות י"ב, ב) ולכמה פוסקים (ראה נושאי כלי המשנה) הלכה כמותו". והנה בתוס' אנשי שם לברכות שם מביא מה שכותב הרמ"ז שגם לדעת בן זומא מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, שהרי לא תיעקר מצוה מן התורה ואין נביא רשאי לחדש דבר, והמחלוקת בינו לבין חכמים היא רק מהו הלימוד מן הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", האם המלה 'כל' באה לרבות את הלילות או לרבות את ימות המשיח.

וזאת, על יסוד הבריייתא בברכות (יב, ב): "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח?! והלא כבר נאמר 'הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'! אמרו לו: לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו".

וזה לשון הרמ"ז: "אלא עיקר טעמיה [דבן זומא] משום ד'כל' קאי א'מי חיך' ובעינן דלהוי הא דמי להא. ואי אמרת בשלמא ד'כל' אתי ללילות, הוי דומיא ד'מי חיך', דתרווייהו בזמן הזה עיקר ולימות המשיח טפל, אבל לרבנן לא הוי 'כל', דאיירי בטפלה, דומיא ד'מי חיך' דמיירי בעיקר בעולם הזה... ולפי זה מה שאמר בן זומא בבריייתא: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח?! אין הכי נמי שגם הוא ידע שמזכירין בתורת טפלה, ולא שאל כך אלא כדי לתפוש את החכמים בדבריהם, דכבר ידע ששיבו לו: לא שתיעקר יציאת מצרים וכו' והנה ממילא תשובתם הוי סיעתא לדבריו, דכיון ד'מי חיך' מיירי בעולם הזה, דיציאת מצרים עיקר, אם כן 'כל' נמי צריכים לומר דמיירי בלילות בעולם הזה, שיציאת מצרים עיקר, דאם לא כן, לא דמי אהדדי כנ"ל".

וצריך להבין: מכיוון שבנוגע לרוב החילוקים אחרים (החילוק הא' והב' והג' והד') מזכיר הרבי שאין זה נכון לכל הדעות, מדוע כאן בחילוק הה' כותב הרבי בפשיטות שלדעת בן זומא אין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, מבלי לציין שיש חולקים ע"ז?

ואולי יש לומר שלדעתו של הרבי בביאורו להגש"פ אין מקום כלל לדעת הרמ"ז שלבן זומא מזכירין לימות המשיח, הן מצד שמפורש בברייתא "וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח?!", והן מצד מהות העניין. ובהקדים:

בדבר מלכות פרשת שמות התשנ"ב סעיף ד' מבאר שחכמים מחדשים ש'כל ימי חיך' כולל, נוסף על עולם הזה, גם 'להביא לימות המשיח'. ובהע' 32 מביא הרבי דעה זו של הרמ"ז, שגם לבן זומא מזכירין יציאת מצרים גם לימות המשיח, וכותב בהמשך לכך: "וגם לפי הפירוש שחכמים ובן זומא פליגי להלכה אם מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח - ... יש לומר שאדרבה: לפי זה נמצא שיציאת מצרים הוא עד כדי כך ענין אחד עם הגאולה העתידה שאין מה להזכיר אז יציאת מצרים ואדרבה - הגאולה עצמה מזכירה על יציאת מצרים (ראה עד"ז רשב"א לעין יעקב ברכות שם הטעם שלדעת בן זומא (שאינן מזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא) אין זה ביטול המצוה)".

נמצא מובן מדברים אלו שאי הזכרת יציאת מצרים לעתיד לבוא אינה נחשבת כביטול המצוה אלא אדרבה הגאולה עצמה מזכירה על ניסי יציאת מצרים. וכמ"ש שם הרשב"א שאין לומר שמכיוון שזכירת יציאת מצרים תלויה בעוד כמה מצות כגון קריאת שמע ופסח וכו', ייבטלו מצות אלו כמו שמצות זכירת יציאת מצרים בטלה - כי חיוב מצות אלו הוא כדי לזכור שהוציאנו ה' ממצרים. וכמו למשל מצות השבת ביום השבת שציוונו ה' "למען ינוח שורך וחמורך", שאין הכוונה שכל ענין השבת הוא כדי שינוח שורך וחמורך, אלא העיקר הוא כדי שנוכח חידוש העולם בששת ימי בראשית וכמ"ש "כי ששת ימים עשה ה' את השמים... על כן צווח ה' לעשות את יום השבת", וע"י שבת השור והחמור יזכור ענין זה. ועד"ז גם כאשר תיבטל זכירת יציאת מצרים ימשיכו לקיים את המצות הקשורות לזה, כי הגאולה עצמה תזכיר על הענין הזה כנ"ל ואין זה נחשב כביטול המצוה. ע"כ תוכן דבריו.

ונמצא מובן מכל הנ"ל שאין כל מקום לדעת הרמ"ז, שהרי עיקר ביאורו מתבסס על השאלה שלדעת חכמים אין השוואה בין 'ימי חיך' שהוא עיקר ל'כל' שהוא טפל. אבל לפי הנ"ל מובן שבאמת בן זומא חולק על חכמים להלכה, ובכל זאת אין מקום לשאלת הרמ"ז, כי אין זה דומה לשאר עיקר וטפל. אלא מכיוון שיציאת מצרים היא פתיחת הצינור של הגאולה העתידה, כמבואר בכמה מקומות בתורת החסידות, נמצא שהצורך לזכור את יציאת מצרים גם בימות המשיח הוא באופן של המשך אחד ממש, ולא באופן של הבדל בין עיקר לטפל שאין ביניהם שייכות אמיתית.

ב

הרמ"ז ממשיך ומוכיח את דבריו שגם לדעת בן זומא מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח: "ועוד, דלימא קרא ימי חייך, דמינה נאמר דמרבה ימי המשיח, דאי לא תימא הכי לימא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" ולא יותר? אבל מדטרח וכתב "ימי חייך", משמע שפיר ימי המשיח, דאטו ימי משיח לאו ימי חיים הם? ועוד, דהוי דומיא למש"ה "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך", דהתם אין חילוק בין זמן זה לשל המשיח".

ויש מקום לנסות לדחות את הוכחתו זו, שאז יהיה מובן ביתר שאת מדוע לא ציין הרבי בהגש"פ לדעתו.

לכאורה היה אפשר לומר הביאור בזה כדלהלן: בקונטרס הלכות של תושבע"פ (שמח"ת התשנ"ב) מסביר הרבי שהפירוש במאמר רז"ל "מצות בטלות לעתיד לבוא" הוא לא שייבטל קיום המצוות בפשטות ח"ו, אלא שייבטל הציווי לעשיית המצות. אך האדם מעצמו יעשה את כל המצוות ויישמר מן העבירות בדרך ממילא, דמחמת הקירוב שלו לה', לא יוכל לעשות היפך רצונו. וכמו במצוות כלאיים, לדוגמא, שאם היה לבוש בכלאיים רגע אחד קודם ביאת הגאולה – הנה כשתתחיל הגאולה, בדרך ממילא ירד ממנו הבגד בהיותו נגד רצון ה', ככתוב בתורתו הקדושה.

ועפ"ז היה מקום לומר בנוגע להוכחה הנ"ל של הרמ"ז: מלכתחילה ציווי הקב"ה "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך" אינו אלא לזמן הגלות, שאז צריך לצוות על היהודי "ופן יסורו מלבבך". אך כאשר יגיע הזמן של "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", לא יהיה צורך לצוות יהודי על כך. ונמצא שהציווי עצמו מתייחס רק לזמן הגלות ולא לימות המשיח.

אבל פשוט דזה אינו, שהרי כל המבואר שם הוא רק בנוגע לתקופה שנייה דימות המשיח, ולא בנוגע לתקופה ראשונה דבה עסקינן, שאז בוודאי יישאר קיום המצוות מצד הציווי?

אלא נראה לומר באופן אחר: לבן זומא, יש לומר שהטעם שהתורה לא הסתפקה במלים "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", אלא הוסיפה את המלים "ימי חייך", הוא כדי שתוכל לכתוב "כל ימי חייך", שמוזה נוכל לרבות את הלילות (משא"כ בכתוב "ופן יסורו", שבו אין לימוד זה). ואין מזה כל הכרח שבא לרבות גם את ימות המשיח.

ועפ"כ כל הנ"ל יובן ויבואר היטב מדוע לא כתב הרבי בהגדה את שיטה זו (מפני הקשיים הנ"ל) אלא כתב בפשטות שלדעת בן זומא אין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח. ודו"ק.

"אין על הקערה אלא ה' דברים"

הת' מנחם מענדל שי' ששון
תלמיד בישיבה

א

בסוף הפסקה "יכוון להוציא גם המרור" כותב כ"ק אדמו"ר מה"מ וזלה"ק: "לאחר כרפס לא ראיתי מחזירין הנשאר מן הכרפס על הקערה, ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים".

[ובנוגע למקום השארת הכרפס, יש להעיר ממנהג כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ שפעם נשארה במקרה שארית הבצל על קערת המצות, והסירה והניחה על השולחן].

ובטעם הדבר שאין מחזירין הנשאר על הקערה, אולי י"ל דכיון שמטרת הכרפס היא רק כדי להתמיה את התינוקות, הנה לאחר שכבר תמהו על הטבלת הכרפס במי מלח, שוב אין בו צורך ואין טעם להשאירו על הקערה. או שי"ל שעצם הסרת הכרפס מן הקערה מעוררת את תשומת לב התינוקות ביתר שאת לשאול מה פשר הדבר.

וצריך להבין: מאחר שכתב בתחילה ש"לא ראיתי מחזירין הנשאר מהכרפס על הקערה", מהו הצורך בהוספה "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים"? דלכאורה, הרי ברור שאם בתחילת הסדר הונחו ו' מינים על הקערה, ולאחר מכן לא מחזירים את הנותר מהכרפס, ממילא נשארים אך ורק ה' מינים על הקערה!

גם צריך להבין מהו פשר הביטוי שכותב כ"ק אדמו"ר מה"מ "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים", שנראה כי בא להדגיש שאין כאן פעולה של הוצאת המין השישי מהקערה אלא שהדבר נפעל בדרך ממילא?

השאלה תתחזק עוד יותר אם נדייק בלשונו של כ"ק אדמו"ר מה"מ, שכתב "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים", ולא כתב "ובמילא מכאן ולהלן יש על הקערה ה' דברים". וכידוע

שהסגנון "אין... אלא" בא למעט ולשלול בתכלית¹³⁹. וצריך להבין מהו הטעם לדייק בשליה מוחלטת זו?

ולכאורה היה אפשר לביאור בזה ע"פ הפשט שבזה שכתב "מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים", בא כ"ק אדמו"ר מה"מ להבהיר באופן ברור ומלא את מנהג חב"ד בזה, בניגוד למנהג רוב העדות שמשאירים את הנותר מן הכרפס על הקערה.

אך ביאור זה דחוק הוא, שהרי עניין זה (מנהג חב"ד שלא להחזיר את הנותר מהכרפס לקערה), ניתן להבינו במילואו גם מהחלק שכתב בתחילה – "לאחר כרפס לא ראיתי מחזירין הנשאר מן הכרפס על הקערה" – ומה מוסיפה ההבהרה "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים"¹⁴⁰?

ב

ונראה לפענ"ד ההסברה בזה, ובהקדים:

בפיסקה 'יחץ' (שבאה מיד לאחר הפיסקה דידן, 'כרפס'). מצטט כ"ק אדמו"ר מה"מ בקטע השלישי קטע משיחת חג הפסח ה'תרח"ץ¹⁴¹. וזלה"ק: "כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע – (ומובן אשר כן עשה גם בנו כ"ק מו"ח אדמו"ר) ה' שובר את האפיקומן לחמש חתיכות. – פעם נודמן שנשבר לשש חתיכות – והניח אחת הצידה. – ביאר אשר מצה האמצעית היא כנגד יצחק. וצ"ל שבירה ובה' חתיכות – המתקת ה' גבורות דיצחק באפיקו מן, השפעת מזון, חסד דאברהם", עכלה"ק.

139. וראה לדוגמה שיחת שמח"ת ה'תשנ"ב ס"ב: ויש לומר שזוהי ההוספה והחידוש בהגירסא במשנה וברייתא "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", לגבי הגירסא הנפוצה "אני נבראתי לשמש את קוני": "אני נבראתי כו" – מדגיש שישנה מציאות שנבראה, אלא שכל הכוונה והתכלית של בריאתה היא לא יותר מאשר "לשמש את קוני": "אני לא נבראתי כו" פירושו – שמציאות של אדם כשלעצמה לא קיימת כלל ("אני לא נבראתי"), העניין היחידי שישנו – הוא "לשמש את קוני".

140. וראה 'המלך במסבו' ח"א עמ' קלא (מר"ד בעת הסעודה בפסח תשכ"ז): "רש"ג: מהו הטעם שלא מחזירין הכרפס עוה"פ על הקערה? כ"ק אדמו"ר שליט"א: גם לי ה' קשה הדבר, שהרי בקערה ישנם ב' סגול'ס, ובצירוף ג' המצות – הרי ט', וביחד עם הקערה – יו"ד, וא"כ, למה לא ישאירו כל העשר (עשר ספירות) עוד משך זמן? וכאשר שאלתי זאת אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר לא השיב, אלא אמר רק שכך נוהגים". אך לאור דברי הרמב"ם הידועים, שהובאו כמ"פ בשיחות כ"ק אדמו"ר מה"מ, שגם דברים שאינם מובנים ע"פ השכל, הנה כל שאתה יכול לתת לו טעם תן לו טעם – אולי יש לומר, בדרך אפשר עכ"פ, הביאור כבפנים.

141. והוא בשינוי לשון מהמקור שנדפס בסה"ש תרצ"ו – חורף ה'ש"ת עמ' 260 והלאה.

ועפ"ז אולי יש לבאר מדוע מוסיף וכותב "מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים", כדי להדגיש שלאחר סיום הכרפס לא נותרו על הקערה אלא חמישה דברים, וממילא אפשר "מכאן ולהלן" להמשיך בסדר 'יחץ' שעניינו המתקת חמש גבורות של יצחק במצת האפיקומן.

ויש להוסיף ולבאר עניין זה על פי המבואר בפע"ח "שער חג המצות" וזלה"ק¹⁴²: "והחרוסת בצד ימין, תחת הזרוע בקו ימין, והוא נגד נצח. והכרפס הרומז להוד תניח תחת הביצה מצד שמאל מקו שמאל, וחזרת תניח למטה מן המרור בקו אמצעי, לעשות בו אח"כ כורך, והוא נגד יסוד. והקערה בעצמו הכוללת כולם, נגד המלכות"¹⁴³.

אם כן, עניינו של הכרפס הוא ספירת ההוד, שמקומה בצד השמאל (עניין הגבורה)¹⁴⁴. ולפי זה מובן עוד יותר הטעם לזה שלאחר שסיים עם הכרפס (קו השמאל, ספירת ההוד שהיא ענף הגבורה), לא יחזירנו לקערה. שהרי אחרי הכרפס, "מכאן ולהלן", עוברים לשלב של המתקת ה' הגבורות בחסדים (חסד דאברהם), ושוב אין כאן מקום לכרפס שעניינו מידת הגבורה.

ג

אך עדיין יש להבין, מהו הקשר בין נטילת הכרפס ואי החזרתו לקערה (היינו, בעניין הנוגע להמינים שעל הקערה), לשבירת המצה האמצעית לה' חתיכות באפיקומן (היינו, בעניין הנוגע להמצות שתחת הקערה)?

ולענ"ד אולי יש לבאר זאת, ע"פ מה שהביא כ"ק אדמו"ר מה"מ בפיסקה 'יסדר כו' (עמ' ו')¹⁴⁵, וזלה"ק: "בכלל: המצות - רומזים לכלים, מה שמניחים על המצות - לאורות. ולכן נוהגים לקחת מצות כפופות - בית קיבול, שזוהו"ע כלי האמיתי", עכלה"ק. [ולהעיר שבסה"ש תרצ"ו-ש"ת שם מובאים שני קטעים אלה בהמשך אחד מממש, שבתחילה מבאר את העניין שג' המצות של הקערה הם הכלים, ומיד לאחר זה מבאר את עניינו של 'יחץ', שמזה מובן לכאורה שיש קשר ושייכות ביניהם].

142. סוף פרק ו', עמ' תקה.

143. וראה בהערה א' שם: "ואל ישנה מזה הסדר, ואשרי למי שמכוון להנ"ל".

144. ויש לקשר הביאור הנ"ל בפנימיות העניינים עם המובא ע"פ נגלה בשו"ע אדמוה"ז (סימן תע"ג סעיף ט"ז): "נוהגים לחזור אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פרך, כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך" (ומובא גם בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים עמ' ז', בשם האבודרהם והמהרי"ל), אשר מזה מובן הטעם לזה שהכרפס קשור לקו הגבורה ומידת הדין. ולפי זה יש לבאר בדא"פ גם את הטעם לזה שאין אוכלין את הכרפס בהסיבה (שו"ע אדמוה"ז סימן תע"ז סעיף ד'). וראה גם בה"מלך במסבו' ח"ב עמ' צו.

139. משיחת חגה"פ תרח"ץ, בשינוי לשון מעט.

ומבאר שם¹⁴⁶: "עפ"י הנ"ל שהמצות – כלים וששת המינים – אורות, יש לבאר ג"כ מה שרבים נתחבטו להבין הסדר שהמינים צ"ל מונחים על המצות דוקא כו", היינו שששת המינים הם האורות ושלושת המצות הם הכלים, וזוהי הסיבה לכך שהמינים מונחים ממעל לקערה והמצות מונחות מתחתיהם, משום שהמצות הם הכלי קיבול לכל האורות של המינים.

ועל פי זה יומתק מאוד בענייננו: בתחילת הסדר מניחים על הקערה שש מינים כנגד שש אורות (שהם ששת המידות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד, והקערה עצמה היא ספירת המלכות כמבואר בכ"מ), ולאחר סיום הכרפס מסירים אותו ואין מחזירין אותו לקערה. ומכאן ולהלן נשארים רק חמש מינים, שיש לומר שהם כנגד ה' גבורות, חמש אורות פרטיים שבמידת הגבורה (מלבד ספירת ה'הוד כנ"ל), וכנגדם באות מיד לאחר מכן חמש החתיכות של האפיקומן, שהם חמש כלים שממתיקים זאת (כמבואר לעיל).

אבל קשה: ע"פ זה לא היה מקום בקערה גם לביצה שהיא מידת הגבורה עצמה?

ויש לומר הביאור בזה: ידוע המבואר בחסידות שמידת הגבורה עניינה התפעלות המידה בלב, ומידת ההוד היא כפי שקו השמאל בא לידי ביטוי בפועל ממש. ונראה לומר שכאשר ממתיקים את הגבורות בחסידים, יש מקום למידת הגבורה עצמה כפי שהיא בשלב של התפעלות, שהרי היא מתמתקת, אך אין מקום למידת ההוד, עניינה של הגבורה כפי שהוא בפועל ממש.

וע"פ כל הנ"ל מובן ביתר ביאור מדוע כתב כ"ק אדמו"ר מה"מ: "ובמילא מכאן ולהלן אין על הקערה אלא ה' דברים", כדי להדגיש שלאחר שסיימו את הכרפס (ענף הגבורה כפי שהיא באה בפועל ממש) ומגיעים ליחץ', ששוברים את המצה לחמש חתיכות לשם המתקת ה' גבורות בחסידים, אין מקום לכרפס ושוללים את נוכחותו על הקערה, כדי שה'הוד' לא יפריע להמתקת הגבורות.

ועל פי זה יש לבאר גם את המסופר, שכאשר נודמן ונשבר לשש חתיכות – הניח כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע את החתיכה השישית הצידה, שהרי לפי המבואר לעיל יש עניין דווקא בחמש חתיכות של מצה ולא בשש (הן מצד המתקת ה' גבורות בחסידים והן מצד שחמש חתיכות הם הכלים לה' אורות הנמשכים בהם).

...

140. ולהעיר שכ"ק אדמו"ר מה"מ הוסיף שם פרט זה בתור "הערה מהמלקט".



הזמנה

סקירה ביבליוגרפית

על מחברי ההגדות הייחודיים

המשובצים בהגדת הרבי



-הוספה-

שבלי הלקט

לרבי צדקיה בן אברהם הרופא. נדפס בשלימות בוילנא בשנת תרמ"ז, על ידי המהדיר שלמה בובר, מתוך שני כתבי יד שהיו ברשותו.

על הספר:

הספר בעיקרו מכיל פסקי דינים והלכות. אך נלווה לו בין בתריו גם פירוש תפילות כל השנה "עם טעמי כל המנהגים, יסודם ומקורם", ובתוכו חלק נכבד תופס הפירוש להגדה של פסח.

בענוות רוחו של המחבר קרא הוא לספרו "שבלי הלקט", ועל כך כותב בהקדמתו: "ואקרא בשם זה הספר שבלי הלקט, כי לקטטים משדה תבונות מגאונים ז"ל, הנה והנה כאשר מצאתים, ואכוין הלכותיו אחת אל אחת כערוגות הבשם".

בבקיאותו הרבה ספרות הפוסקים שקדמו לו, הוא משלב בין דיונים ביסודות ההלכות ובין פסיקה בלשון שוטפת. ספרו זה משמש אוצר גדוש של מקורות ומסורות ראשונים, של גאונים ופוסקים קדמונים, וכך גם הפך לאחד מעמודי התווך ומקורות הפסיקה של ה'טור' וה'בית יוסף' (בחלק 'אורח חיים').

הספר מתחלק לשנים-עשר ערוגות, ושלש-מאות-שבעים-ושנים שיבולים (וסימנים: ש'ב'ע' שיבולים). פירוש ההגדה של פסח נמצא בערוגה השביעית ("סדר הפסח"), שבולת רי"ח ("דין מצות ההגדה וקריאתה").

הספר זכה בשעתו לשימוש מרובה, ואף נעשו לו קיצורים ועיבודים שונים. ידוע למשל "שבלי הלקט הקצר" (ונציה, ש"ו) שנערך על ידי חכם לא ידוע, ונדפס כך בקיצורו כמה פעמים. גם הספר "תניא רבתי" (הודפס לראשונה במנטובה, רע"ד), ישנם הטוענים כי הוא קיצור מעובד של הספר שבלי הלקט, על שום דמיונם הרב. (ראה מבוא ל"תניא רבתי" מהדורת מוסד הרב קוק, שם מוכיח העורך כי שני הספרים שני מחברים שונים להם, אשר למדו וקיבלו תורתם באותם בתי מדרשות.

אך ראה בהגדה של הרבי, בפסקה "כולנו נבונים", שם מציין: "וכן כתב בשבלי הלקט, הובא בתניא רבתי".

על המתבר:

ר' צדקיה בר' אברהם הרופא (הכינאי 'הרופא' מתייחס לאביו), מרבתינו הראשונים, חי בתחילת האלף השישי, אך שנת הולדתו ופטירתו לא נודעו. מקום מושבו היה ברומא שבאיטליה (עובדה זו שימשה את הרבי להניח שנוסח ההגדה שלו היה מדפוס שונצינו שבאיטליה, ראה פיסקת "אלו כו' דינו").

בן ל'משפחת הענוים', משפחה מפורסמת של חכמים וסופרים, שהיתה מסורה בידם שהיא מצאצאי השבוים שהגלה טיטוס מירושלים לרומי אחר חורבן הבית השני.

מרבתינו המובהקים (כפי הנראה ממספר הפעמים שהוא נזכר בספרו) הוא בן דודו – הריבב"ן – ר' יהודה בר' בנימין מן הענוים, מרבני רומא. עוד אחד שמזכיר הרבה בספרו, וכנראה שלמד תורה ממנו בבית מדרשו, הוא רבי אביגדור הכהן כ"ץ, ראש ישיבה בוינה שבאוסטריה, מגדולי חכמי אותה תקופה.

מאמר החמץ

רבי שמעון בר' צמח דוראן – הרשב"ץ. ליוורנו, תק"ד.

על הספר:

הספר 'מאמר חמץ' כולל שני חלקים; הראשון עוסק בהלכות הפסח ודיני ליל הסדר, והשני הוא פירוש על ההגדה של פסח. החלק השני נקרא גם על ידי המחבר בשם פירוש 'אפיקומן'.

בהקדמתו הוא כותב שסיים להשלים את הספר בי' באלול שנת ר', שהוא "חצי חודש השישי משנת שמונים שנה משנותי".

פירוש ההגדה שלו, כרבים מחיבוריו של הרשב"ץ, הוא בבחינת מועט המחזיק את המרובה. הוא כולל – במהדורת ליוורנו – סך הכול כחמישה דפים (בני שני טורים כל אחד), אך הרבה עניינים יש בו בכל נושאי ההגדה, הרצאות מפורטות לצד ביאורים קצרים לכל אורך ההגדה. הוא אף מציע בפירושו במקומות רבים בירורי לשונות ונוסחאות מקוריים, מהם שנהגו בימיו בספרד ובאלג'יריה. ציונו של הרבי לפירושו של הרשב"ץ, גם הוא בהקשר לעניינים שבנוסח (פיסקת "מונחים לפניך").

על המחבר:

רבי שמעון בר' צמח דוראן, מגדולי רבני אלג'יריה, נולד בחודש אדר קכ"א במיורקה שבספרד, והסתלק בשנת ר"ד באלג'יר.

בשנת קנ"א, תקופת גירוש יהודי ספרד, היה מן הנמלטים מגזירת השמד, וברח עם כל משפחתו לאלג'יר. בשנת קס"ח (אחר פטירתו של הריב"ש – רבי יצחק בר ששת, שהיה רבה של אלג'יריה), נתמנה לרבנות אלג'יריה, ובמשרה זו שימש עד יום פטירתו.

הרשב"ץ נודע כאחד מגדולי המשיבים; למעלה מתשע-מאות מתשובותיו שהשיב בדבר הלכה לכל שואליו המרובים, מארצות אפריקה הצפונית ומחוצה להן, כונסו בספרו המפורסם – התשב"ץ (אמשטרדם, תצ"ח – נדפס כמעט שלוש מאות שנה לאחר פטירתו), על שלושת חלקיו.

ברית הלוי

לרבי שלמה הלוי אלקבץ. למברג, תרכ"ג.

על הספר:

'ברית הלוי' הוא חיבור על הגדת ליל פסח, "ביאור רחב בנגלה ובנסתר" – כלשון הקדמת הספר, וכן נוספו לו בתחילתו חמשה עשר פרקים המדברים בענייני יציאת מצרים.

את ספרו זה, כתב רבי שלמה אלקבץ עוד בשבתו באנדריאנופולי, קודם עלותו ארצה, והוא הקדישו לכבוד ידידו באנדריאנופולי (כשם שאת ספרו 'מנות הלוי' הקדיש לכלתו). על שום כך קרא ספרו בשם ברית הלוי, כפי שכותב בהקדמתו "כי בריתי היתה אתם לרוב תורתם וצדקתם. . . הלא מאז באתי אליכם נקשרה נפשי באהבתכם. . . לכן חשתי ולא התמהמתי לכתוב עמכם ברית להיות שם ושארית".

בהקדמה זו הוא מסביר גם מדוע הוציא את ביאור ההגדה ולא כללו בספר פירוש התפילות שלו הנקרא בשם "בית תפילה", וכך כתב: "ועם שאתם ידעתם את אשר החילתי לעשות ביאור כולל כל התפילות לסדר השנה, ואקרא שמו בית תפילה, הציקתני רוח אהבתכם לחקוק זה המעט בזאת המגילה. . . כי עתה בתוך הגולה ומיטב ספריי הנה היום בארץ הצבי תוב"ב, ואני מטולטל וגולה, אל הר ה' עולה, וזה המעט יספיק לכם כעת".

ספרו זה, כדרכו בקודש בשאר ספריו, נכתב ברובו על דרך הקבלה. ציונו של הרבי ל'ברית הלוי', אף הוא בעניינים שבקבלה (פיסקת "עשרה פתיתים").

על המחבר:

רבי שלמה הלוי אלקבץ, מגדולי המקובלים בעיר הקודש צפת, נודע כבעל הפיוט "לכה דודי", נולד בסלוניקי שביוון, בשנת רס"ה לערך.

סמוך לשנת רצ"ה עלה לארץ הקודש, והתיישב בעיה"ק צפת. עד מהרה נתפרסם לגדול בחבורת מקובלי צפת, ואף רבי משה קורדובירו (גיסו, בעל אחותו), וכן רבי יוסף קארו היו משומעי לקחו.

הסתלק סמוך לשנת שד"מ (בסידור שיצא לאור בונציה שנה זו, הראשון שנכלל בו הפיוט "לכה דודי", מובא שמו בצירוף "זכרונו לברכה"), ומנוחתו כבוד בצפת.

שמחת הרגל

לרבי חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א. ליוורנו, תי"ז.

על הספר:

'שמחת הרגל' הוא חיבורו של החיד"א להגדה של פסח. זהו חיבורו המפורסם יותר להגדה, אם כי ברשימת ספריו מופיע פירוש נוסף להגדה של פסח בשם "שפה אחת".

כדרכו בכל ספריו, שוחה המחבר בפירושו בכל פרד"ס התורה – הלכה, מחקר, דקדוק, נוסח, פרפראות, מנהגים ועוד.

על המחבר:

רבי חיים יוסף דוד אזולאי, נולד בירושלים בשנת תפ"ד, ונפטר בליוורנו בי"א אדר תקס"ו. נודע כאחד מגדולי המחברים ופוסקי ההלכה.

מרבית חייו נדד בערי אירופה בשליחותא דרבנן; בשנת תקי"ג נשלח על-ידי הקהילה בחברון כשליח לאירופה. במסעו זה, שארך חמש שנים, נתודע אל גדולי התורה וראשי הקהילות באירופה. לאחר מכן, בשנת תקכ"ד, יצא למצרים ושימש כאב בית הדין בקהיר למשך חמש שנים, ובשנת תקכ"ט חזר לארץ והתיישב בחברון. בשנת תקל"ג יצא אל מסעו האחרון לטובת הקהילה היהודית בחברון ממנו לא שב. באלול תקל"ח הוא סיים את שליחותו בעיר ליוורנו שבאיטליה, ולבקשתה של הקהילה השתקע בעיר עד פטירתו.

את כל מסעותיו הארוכים תיעד בספרו "מעגל טוב". מסעותיו אלו הביאו אותו לתור אחרי ספרים נדירים וכתבי יד. היה קורא בהם ורושם בפנקסיו תיאור הספר או כתב היד ומעתיק

חידושים שמצא בהם. רשימותיו אלו הנציח בספרו "שם הגדולים", ספר ביבליוגרפי שבו תיאור קצר של 1300 חכמים מימי הגאונים עד לימיו, ושל 2200 ספרים וכתבי יד. מהם ספרים וכתבי יד שאינם ידועים לנו היום אלא מחיבורו של החיד"א.

על אף ששנים רבות עשה בנדודיו הוא היה סופר מהיר וכתב חיבורים רבים. רשימה מעודכנת של ספרי החיד"א (בפרדס החיד"א, תש"ע) נמנו 122 חיבורים. רק כחמישים מהם הוא הדפיס בחייו.

מחזור ויטרי

לרבי שמחה מויטרי, תלמידו של רש"י. נדפס על ידי הוצאת מקיצי נרדמים, ברלין תרנ"ג, על פי כתב יד המוזיאון הבריטי.

על הספר:

"מחזור ויטרי" כולל סידור תפילות בצירוף פירושים, מנהגים והוראות, והוא נחשב לאחד המקורות החשובים ביותר בתולדות ספרות התפילות.

רבינו תם כותב עליו: "מחזור שתיקן הנדיב רבי שמחה, שיש בו רוב דברים מסדר רב עמרם והלכות גדולות ורבינו שלמה (רש"י) ושאר גאונים, ומצוי ברוב מקומות". אף ר"י הזקן, מבדלי התוספות, מציין למחזור ויטרי "שיסד זקני הרב שמחה שהיה מתלמידי רש"י" (מובא ב'מרדכי', מועד קטן סי' תתלח).

פירושו של המחזור להגדה של פסח נודעו גם כחידה מיוחדת בפני עצמה, ובכמה מהדורות של ההגדה שנדפסו במשך השנים, צורפו גם פירושי המחזור ויטרי.

מחמת פירסומו של הספר, שהיה ספר שימושי במשך כמה דורות, חלו בו ידים והכניסו בו תוספות מרובות על העיקר, ונתנסח בכמה מהדורות בכתבי יד שונים. כתב-היד של המחזור הנמצא במוזיאון הבריטי, ממנו הודפסה המהדורה שצויינה למעלה, נכנסו בה תוספות שונות, יש מהן מצוינות בסימן ת' (תוספת), ויש מהן שנמצאת בהן חתימתו של רבי אברהם בר' נתן הירחי, בסימן אב"ן, וגם הוספות סתמיות מספרים שונים, ואף חיבורים שלמים. ישנם הטוענים גם לגבי הפירוש למסכת אבות המופיע במחזור (שמצויין, אגב, לעשרות בשיחותיו של הרבי), גם הוא אינו לבעל המחזור המקורי, כי אם לחכם אחר בשם רבי יעקב בר' שמשון.

על המחבר:

רבי שמחה מויטרי, נקרא כך על שם מקום מושבו - ויטרי שבצרפת. ידוע כאחד מתלמידיו של רש"י, וגם מחותנו (בנו שמואל נשא את נכדת רש"י, אחות ר"ת), והוא גם סבו של ר"י הזקן, גדול בעלי התוספות.

על פי הודעת ספר היוחסין (לרבי אברהם זכות), הסתלק רבי שמחה בעל המחזור בשנה אחת עם רש"י, בשנת ד'תתס"ה. אך חוקרים אחרים העריכו כי אין זה מדויק, וכי הוא האריך ימים ושנים גם אחרי פטירת רש"י.

אבודרהם

לרבי דוד אבודרהם. ליסבון, ר"ן.

על הספר:

"אבודרהם" הינו ספר ייחודי של פירוש וביאור לתפילות כל השנה. במקורו שמו של הספר הוא "פירוש הברכות והתפילות", אך כבר נשתרש שמו בעולם להיקרא על שם מחברו.

שנת חתימת ספרו מצויינת בכתב היד, הלא היא: שנת ה' אלפים ומאה ליצירה.

בפתח הספר כותב המחבר על שום מה חיבר את ספרו: "מפני אורך הגלות וגודל הצרות נשתנו המנהגות בתפילות בכל המדינות, ורוב ההמון נושאים קולם בהתפללם לפני אל עולם, והם מגששים כעיר באפלה, ואינם מבינים דברי התפלה, להעמידם על אופניהם, רק זה אומר בכה וזה אומר בכה, וכולם ביער המנהגות נבוכו, סגר עליהם מדבר התפילה ושעריו, אין יוצא ואין בא אל תוך חדריה, לפיכך עלה בליבי לחבר הספר".

המחבר מעיד שהשתמש בחיבורי הקדמונים, בעיקר בספר 'המנהיג' (לרבי אברהם בר' נתן הירחי), וספר 'המנהגות' (לרבי אשר מלוניל). ובענוות רוחו הוא מוסיף שהוא אינו אלא "כמעתיק מספר אל ספר ומגילה למגילה". ואמנם הספר מכיל לא רק ליקוטי דברים אלא גם בירווי הלכות ופירושים רבים, גם דברי מחקר הנוגעים לתפילות (למשל הוא מאריך בתיאור אברי הגוף ותורת האדם, כשבא לבאר את ברכת אשר יצר).

בזמנו, ספר אבודרהם היה הראשון במינו, שנתן לקהל הרחב ביאור מפורט לכל התפילות כסדרן יחד עם טעמי המנהגים. גם במשך הדורות ערכו לא פחת, והוא עדיין משמש מקור חשוב לפירושי התפילה וחקירת מנהגיה. יעידו על כך מספר המהדורות הרב שהופיעו לספר זה. מהדורה אחת לספר יצאה גם בצירוף נוסח התפילות עצמן בשם סידור "שער הרחמים" (שקלאוו, תקמ"ח).

ניתן לומר כי החלק בספר בו מאריך המחבר ביותר, הוא הפירוש להגדה של פסח. ואכן ספר זה משמש אבן יסוד ללומדי ההגדה של פסח ולחוקרי דיניה ומנהגיה. לא פלא כי ספר זה הוא המוזכר ביותר בהגדת הרבי מבין ספרי פירושי ההגדה (יחד עם שבלי הלקט).

על המחבר:

רבי דוד אבודרהם, אחד מן קמאי, מרבתינו הראשונים, אשר נודע לכל כפרשן התפילות. חי סביבות שנת ה'ק (שנת השלמת ספרו), בעיר אישביליה (כיום סביליה) שבספרד. רק מעט ידוע על פעולתו ופרשת ימי חייו.

בספר היוחסין, כמו גם בסדר הדורות, נאמר כי היה תלמידו של רבי יעקב בעל הטורים. אך ישנם חוקרים המפקקים בכך, זאת נוסף על כך שלא נרמזה עובדה זו בשום מקום בספרו, גם באיזהו מקומן מזכירו בלא תואר מיוחד ואף אינו מהסס לחלוק עליו (אגב, דוגמא לכך יש גם בסוף פירושו על ההגדה).

תולעת יעקב

לרבי מאיר אבן גבאי. קושטא, ש"כ.

על הספר:

"תולעת יעקב" הוא ספרו של המקובל רבי מאיר אבן גבאי, והוא "מאיר תפילות כל השנה בארבעה פנים, פשט רמז דין סוד", כלשון ההקדמה.

השלמת הספר היתה "יום ה' י"ב ימים לחודש ניסן, שנת חמשת אלפים ומאתים וששים ושבע לפרט היצירה", בהיות המחבר בן עשרים ושש בלבד.

בספר זה המחבר אינו מביא את כל סדר התפילות, כי אם מבאר בכללות את רעיון תפילת כל יום, חג או מועד, ולעתים אף מביא קטעים אחדים ומפרשם בפרטות. כך גם אין בספר פירוש מסודר לכל ההגדה של פסח, כי אם רעיונות אחדים לכללות ההגדה, וכן פירוש לפרטים אחדים מסדר ההגדה. בהגדתו הרבי מציין אליו פעם אחת, בענין המשמעות הקבלית של הד' כוסות (פיסקת ד' כוסות).

על המחבר:

רבי מאיר אבן גבאי, מגדולי המקובלים בתקופה שלאחר גירוש ספרד. נודע ביותר על שום ספרו המפורסם והחשוב – "עבודת הקודש", שגדולה היתה השפעתו בעולם הקבלה עד שנחשב

לספר יסודי וכמבוא ל"תורת הסוד", ואף בחסידות מרבים להביא בשמו, בפרט בספרי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק.

נולד בשנת ר"מ בספרד, וגורש עם שאר היהודים בשנת רנ"ב, כשהיה בין נער בר-מצוה. היה נע ונד בכל העולם, כשבסוף נודדו הגיע למצרים, ככל הנראה עד לפטירתו (ישנם המציינים תקופה מסוימת שישב גם בצפת, עיר המקובלים). זמן ומקום פטירתו אינם ידועים, כשם שכל תולדות חייו והמאורעות שעבר אינם ברורים למדי.

ספר נוסף לו, ידוע גם הוא, שמו "דרך אמונה", והוא נתחבר כתשובה על שאלותיו של תלמידו ר' יוסף הלוי, בענין עשר הספירות. ספר זה נדפס לראשונה בפדובה בשנת שכ"ב.

ראוי גם לציין את העובדה השמימית הקשורה בספר זה ("דרך אמונה"), אשר בשנת תשמ"ח, בב' כסלו, מיד לאחר שהוחזרו הספרים שנגנבו מהספרייה כמה שנים קודם לכן, הורה הרבי באופן מפתיע להדפיס את הספר בהוצאה חדשה, על ידי קה"ת. הספר הודפס תוך עריכה של יום אחד, ביום ג' כסלו, ונמכר (בהוראת הרבי) במחיר של דולר אחד.

מעשה ניסים

לרבי יעקב מליסא, בעל "נתיבות המשפט". זולקווא, תקס"א.

על הספר:

ספר "מעשה ניסים" הוא חיבורו של רבי יעקב מליסא, על ההגדה של פסח, והוא פירוש על דרך הפשט ונחשב כאחד מספרי היסוד ללימוד ההגדה.

מבנה ספרו מבוסס על ספרי שנים מגדולי פרשני ההגדה הלא המה השר דון יצחק אברבנאל בספרו זבח פסח, ורבי אליעזר אשכנזי בספרו מעשה ה'; האברבנאל (כאמור בערכו) בתחילת פירושו כתב מאה ספיקות על ההגדה ובתוך פירושו הוא מיישב אותם. אחר כך קם בעל מעשה ה' והביא כמעט את כל הספיקות של האברבנאל והוסיף עוד ספיקות מדיליה, והשיג על פירוש האברבנאל כשהוא מיישב את כל הספיקות באופן אחר. אחריהם בא מחבר ספר זה, מעשה ניסים, והביא הרבה מספקותיהם ועוד הוסיף גם הוא מדיליה, וטרח ליישבם גם הוא באופן אחר.

נוסף לזה היתה כוונת המחבר בספר זה להבין דברי מסדר ההגדה ולעמוד על תוקף כוונתו, כפי שפירש בהקדמתו לחיבורו: "ראו השלמים ותמימים האלה מסדרי ההגדה לסדר בנוסח הכולל שבח והודאה. . והיה מובן לבני דורם שהיה רוחב לבם כפתחו של אולם, אולם אנחנו. . הדברים שתומים אצל המון אנשי זמנינו אפילו להבין דרך הפשוט, וקמתי אני הצעיר עמוס התלאות להבין דברי חכמים וחדותם, ולעמוד על תוכן כוונתם כפי אשר תשיג שכלי הדל".

על המחבר:

רבי יעקב מליסא, תק"ל-תקצ"ב, נודע כאחד מגדולי הפוסקים האחרונים, והתקבלו ספריו, בעיקר "נתיבות המשפט" (על חושן משפט) ו"חוות דעת" (על יורה דעה) כספרי יסוד בעולם התורני כולו.

זבח פסח

לרבי (דון) יצחק אברבנאל. קושטא, רס"ה.

על הספר:

"זבח פסח" הוא חיבורו של דון יצחק אברבנאל להגדה של פסח, והוא אחד החיבורים החשובים שנוסדו על ההגדה מתוך ספרות ההגדה לדורותיה.

כהקדמה לספרו הוא מציג מאה שאלות וספקות שעלו לו במאמרי והלכות ההגדה, כשהוא מכוון לתרצם תוך כדי פירושו להגדה. וכה הוא מסיים את הקדמתו: "הרי לך בזה מאה שערים מהספקות והשאלות אשר שערתי במאמרי ההגדה ובפוסקים שזכרו בה כפי חולשת דעתי וקוצר השערתי, ובפירוש ההגדה יתבארו הענינים ויתרו הספקות והשאלות כולן". יצוין, כי למעשה בפירוש ההגדה הוא אינו מצביע כיצד על פי דבריו מתורצות השאלות והספקות, כך שמוטל על המעיין לחקור ולדרוש בחיפוש אחר התשובות, עד כי ישנם שאלות שנדמה שנתרו ללא מענה.

כמות הפעמים שמוזכר ספר זה בהגדת הרבי, מלמדת עד כמה הוא משמש אצל הרבי מקור חשוב להבנת דברי בעל ההגדה, ולעתים גם בדקדוק לשונות ונוסחים.

על המחבר:

דון יצחק אברבנאל נודע כאחד מגדולי חכמי ספרד בדור הגירוש. בן למשפחת חכמי תורה ושרי מלוכה, המיוחסת למלכות בית דוד. נולד בשנת קצ"ז, בליסבון שבפורטוגל. שימש כשר ויועץ בחצרות המלכים, תחילה בפורטוגל, לאחר מכן בקסטיליה, וגם בנאפולי שבאיטליה, לשם גלה יחד עם יתר אחיו בעקבות גירוש ספרד.

עם היותו רוב ימיו ברום המעלה בחצרות המלכים, לא הניח ידו מכתוב ספרים רבים. ידוע ביותר חיבורו על המקרא, אשר היה לאחד הנכסים החשובים בפרשנות המקרא.

נודע גם בעיסוקו הרב בענייני הגאולה והמשיח, והקדיש את עטו לחזק רוח בני עם ישראל ועודדם באמונה וצפייה לגאולה. שלשה ספרים כתב על נושא זה, "מעייני הישועה" – הוא פירוש

לספר דניאל, "ישועות משיחו" – הוא פירוש המאמרים על המשיח והגאולה שהובאו בתלמוד והמדרשים (שם הוא מתווכח נמרצות עם ר' יוסף אלבו על שלא מנה את אמונת במשיח בין עקרי הדת), ו"משמיע ישועה" – והוא עוסק בנבואות הנביאים על הגאולה העתידה ובנין בית שלישי.

אמרי שפר

לרבי נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולאז'ין. וארשא, תרמ"ט.

על הספר:

"אמרי שפר" הוא פירושו של הנצי"ב להגדה של פסח.

הרבי בהגדתו מזכירו פעמיים, האחת בפיסקה "עבדים היינו", כשכותב: "ומה שפירש בס' אמרי שפר להנצי"ב – פיסקא מתחלה עע"ז – תמוה, שהוא סותר למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם, ורא"ש הנ"ל, ועכ"פ היה לו להזכירם)". כוונתו למה שפי' האמרי שפר, שרב ושמואל החולקים "מאי בגנות", רב אמר מתחלה עע"ז ושמואל אמר עבדים היינו, אין זה מחלוקת בנוסח ההגדה, אלא בפירוש דברי המשנה "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו", דרב ס"ל דהתשובה לבן מתחיל מעבדים היינו, ומתחיל בגנות מתחיל מיד אחר כך במתחלה עע"ז. אך שמואל ס"ל דהתשובה לבן היא קודם עבדים היינו, ומעבדים היינו הוא כבר הפתיחה בגנות, ונמצא שלשתי הדעות הנוסח שווה, רק המחלוקת היא לאיזו הגדרה שייך כל קטע. וכאמור, דוחה הרבי פירוש זה.

השניה, בפיסקת "כל אותו הלילה", כשכותב: "גם ר"א וראב"ע אף דס"ל דאכילת הפסח הוא רק עד חצות. וראה אמרי שפר שהאריך". באמרי שפר שם אכן מבאר באריכות מאמר הגדה שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, והרי זו מצוה וחיוב גמור ולא רק שבח. ואחד הביאורים שביאר הוא, שכל המרבה לספר יותר מזמן החיוב הרי זה משובח, ומטעים זאת עם מה שדעת ר"א וראב"ע באכילת הפסח ומצה הוא עד חצות, והיינו שגם חיוב הסיפור הוא עד חצות, וא"כ האריכו הם לספר יותר מזמן החיוב, ועל זה נאמר הרי זה משובח.

על המחבר:

הנצי"ב, תקע"ז-תרנ"ג, שימש כראש ישיבת וואלוז'ין החל משנת תרי"ג ועמד בראשה עד סגירתה של הישיבה על ידי השלטונות בשנת תרנ"ב.

בחיייו התפרסמו ספריו "העמק שאלה" על שאילתות דרב אחאי, ופירושו "העמק דבר" על התורה, ו"רינה של תורה" על שיר השירים. בנוסף כתב שו"ת בשם "משיב דבר", וספר חידושים על הש"ס בשם "מרומי שדה" (על פי הפסוק: "ונפתלי על מרומי שדה", שופטים ה, יח) שיצאו לאור לאחר פטירתו.

מאיר עין

למאיר איש-שלום (פרידמן). וילנא, תרנ"ה.

על הספר:

'מאיר עין' הוא שם חיבוריו של מאיר איש-שלום על ספרי המדרשות (המכילתא, ספרא, ספרי ועוד), וכך נקרא גם חיבורו על ההגדה של פסח.

חיבור זה נושא בעיקרו אופי מחקרי, כשמחברו שט בכל ספרות ההגדה (אשר ניכרת שם בקיאותה בה) ומסדרה בנוסח ובפירוש מנופה. פה ושם מוסיף מדיליה פירוש וביאור לעניינים מוקשים. אחד מביאוריו – אליו ציין הרבי בהגדתו – הוא על אודות סדר ישיבתם של התנאים כשהיו מסובים בבני ברק.

מעניין כי בהזכירו אותו כותב הרבי – "לאחר זמן מצאתי יש מפרשים", משמע לא היה ספר זה בנמצא אצל הרבי כשעסק בעריכת ההגדה, רק לאחר זמן בא למראה עיניו, ובכל זאת נראה כי נחמד היה הפירוש עד כדי שמצא לנכון להכניסו לחיבורו שלו. נדמה כי אין לספר תעודת הכשר גדולה מזו.

על המחבר:

מאיר פרידמן (תקצ"א-תרס"ח), אשר נתכנה בשמו הספרותי 'איש-שלום', היה מחשובי חוקרי היהדות, מוציא לאור של חיבורים תורניים בעריכה מדעית, ומחבר פירושים לספרים שונים.

הוא נולד וגדל בהונגריה, ולמד בישיבתו של רבי מהר"ם א"ש – רבי מאיר אייזנשטאט, בעמח"ס 'פנים מאירות' – שבעיר אונגוואר. מאוחר יותר התיידד עם המשכילים בווינה, והתמנה גם למורה בבית המדרש לרבנים שבעיר. אך מתוך חיבוריו ניכרת היראת שמים שלו שלא נפגמה, כמו גם ניכרת גם בקיאותו וחרירותו העצומה, כאחד החברים מבין תלמידי החכמים שבדורו.

לזכות

הרה"ח ר' רחמים הכהן שיחי' זרעייתו דגנית שתחיל'

ולילדיהם

נתנאל, בנימין,

רננה, שירה, דבורה לאה,

שמעון, מנחם מענדל, לוי יצחק,

שניאור זלמן, שלום דובער

שיחיו

סוחייק כהן

לברכה והצלחה בגו"ר ושיזכו לרוב נחת חסידי

מכל יו"ח וילכו כולם לקבלת פני משיח

צדקנו בתוך כלל ישראל תומ"י ממש

לזכות

אורן שיחי' זרעייתו יוליה שתחי'
וילדיהם יואב חיים, נגה, עדי, דוד אור

שיחיו

גרום

שיזכו לברכה והצלחה להם ולכל אשר איתם
בגשמיות וברוחניות גם יחד

לזכות

הרה"ח ר' מרדכי שיחי' ורעייתו עליזה שתחי'

אלמליח

יברכם השי"ת ממקור הברכות בכל מילי דמיטב,

בבריאות גופא ונהורא מעליא, לאורך ימים ושנים טובות

ושירוז נחת מכל יוצאי חלציהם רוב נחת חסידותי

מתוך הרחבה גדולה

ולהצלחה רבה ומופלגה בכל ענייניהם

הן בנשמיות והן ברוחניות גם יחד

ויזכו לקבל פני משיח צדקנו

אכי"ר

לזכות

השליח הראשי ומנכ"ל המוסדות

הרה"ג הרה"ח הר"ר מנחם הלוי שיחי' זולפא

המסור בלו"נ לפיתוחה ושגשוגה של ישיבתנו הק'

יתן לו השי"ת שפע של ברכה והצלחה אלוקית

למעלה מדרך הטבע,

יחד עם שאר שלוחי הרבי מלך המשיח בנתניה

ובנקודת השליחות הכי עיקרית: לקבל פני משיח צדקנו

בהתגלות מלכנו משיחנו תיכף ומיד ממ"ש

אבי"ר



מזקדש לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

יהי רצון שיראה רוב נחת חסידותי

מבניו אהוביו תלמידי התמימים

ומהרה יגלה ויגאלנו אבי"ר

