



# להגות

בתורת מרנן ורבנן ראשי הישיבות

## פרשת ויקרא - חג הפסח

- רשכבה"ג מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א
- רבנו הגדול מרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א
- מרן הגר"ד לנדו שליט"א
- מרן הגר"ש ליבוביץ זצ"ל
- מרן הגר"א גורביץ שליט"א
- הגאון הגדול רבי דוד פיינשטיין שליט"א
- הגאון הגדול רבי ברוך דב דיסקין שליט"א

שיחות חכמה ומוסר  
הגאון הגדול רבי יצחק אזרחי שליט"א

לעילוי נשמת

מופלא בעומק עיונו ויגיעתו בתורה

ירא את ה' מאד בכל דרכיו

עדין הנפש ודק המחשבה

האברך הרה"ג מאיר פיין זצ"ל

נלב"ע בגזירת שמים ד' ניסן תשפ"א

לך לשלום, ותנוח בשלום על משכבך לקץ הימין



להקדשות והנצחות [Lhagot0@gmail.com](mailto:Lhagot0@gmail.com)

הקובץ הבא אי"ה יצא בפרשת תזריע - מצורע

# רשכבה"ג מרז הגר"ח קניבסקי שליט"א

## בערב תאכלו מצת [שמות י"ב, י"ח]

הנה מה שכתוב מצות היינו לשון רבים, אבל הכתיב הוא חסר, וראיתי בתו"ש בשם מדרש, מצת חסר כתיב פרט למצה עשירה ע"כ, והיינו דכתוב חסר משום דאין יוצא המצוה בכל מצה שהיא, דמצה עשירה אין יוצאין בה ידי חובה, דבעינן לחם עוני וליכא, ונמצא דמה שכתוב 'בערב תאכלו מצות' אין מתקיים בכל אופן של מצה, ולכן כתוב חסר משום דיש מצות שאין יוצאין בהם.

ומדוייק לפי"ז הא דלענין שבעת ימים כתיב 'מצות' מלא, 'שבעת ימים וכו' בכל מושבתיכם תאכלו מצות' [י"ט כ'], ולפי הנ"ל מבואר, דרק בערב של ליל ט"ו שאינו יוצא במצה עשירה, לכן כתוב חסר, אבל בכל השבעת ימים שפיר יכול לאכול ג"כ מצה עשירה, דלא בעי' לחם עוני רק בלילה הראשון, לכן בזה כתוב מצות מלא, דבכל אופן של מצה שרוצה יכול לאכול. והנה בפסוק ח' כתוב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו', [ואיירי בלילה הראשון] ומ"מ כתב מצות מלא. אכן נראה לפי דברינו מבואר היטב ובהקדם מה שראיתי לאאמור"ר [שליט"א] צוק"ל בקה"י קידושין [סימן ל'] שכתב בשם הגר"י מפוניבז' כדלהלן.

דהנה במצות אכילת מצה בלילה הראשון יש בזה שתי מצוות, א' 'בערב תאכלו מצות' שזה מצוה בפנ"ע לאכול מצה בלילה ראשון של פסח, ב' מצד הפסח יש מצוה שיהיה נאכל עם מצה ומרור, ונפק"מ בזה בפסח שני שג"כ צריך לאכול מצה עם הפסח וזה רק מצד הפסח שטעון להיות נאכל עם מצה ומרור, אבל המצוה של 'בערב תאכלו מצות' כבר נתקיים בפסח ראשון. ואמר הגר"י צ"ד כל התנאי דבעינן שיהיה 'לחם עוני' אשר לכן אין יוצאין במצה עשירה, הוא רק במצה הנאכלת מצד המצוה של 'בערב תאכלו מצות', אבל מצד הפסח מה שיש מצוה שיהיה נאכל עם מצה ומרור, בזה אין התנאי של לחם עוני ושפיר מועיל לזה גם מצה עשירה.

ומעתה לפי"ז יתבאר היטב, דרק בפסוק של 'בערב תאכלו מצות' דנאמר מצוה בפנ"ע לאכול מצה בלילה הראשון אשר בזה יש תנאי שיהיה לחם עוני, ומצה עשירה אין יוצאין בה ידי חובה, לכן כתוב 'מצת' חסר דאין ראוי לזה כל מצה, אבל בפסוק ח' דאיירי בקרבן פסח ואשמועי' שצריך הפסח להיות נאכל עם מצה ומרור, בזה שפיר כתוב 'מצות' מלא, וכמו שנתבאר דהמצוה שטעון מצד הפסח שיהיה נאכל עם מצה ומרור, בזה אין תנאי של לחם עוני ולא אכפ"ל אם יהיה מצה עשירה. ומדוייק היטב.

והנה בגמ' קידושין דף ל"ח איתא, בשלמא למ"ד מושב כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח' ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אקרויב עומר והדר אכול, אלא למ"ד לאחר ירושה וישיבה ניכול לאלתר ע"כ, והיינו דהגמ' מדייק מהפסוק דלא אכלו רק לאחר שהקריבו עומר, ומזה מוכיח שיש איסור חדש גם קודם ירושה וישיבה, ולכן היו אסורים לאכול מהחדש קודם הקרבת העומר.

ואשר צ"ע, דהנה בתוס' שם [ד"ה אקרויב] הביאו בשם הירושלמי קושיא למה לא אכלו מצה דחדש, דיבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש, עיי"ש מה שתירצו. ובאמת הוא מחלוקת בירושלמי שם [חלה פ"ב], וחד מ"ד סובר דבאמת כן הוא הדין, ועשה דמצה דוחה הל"ת דחדש, ולדידי' נמצא דבאמת אכלו המצה מן החדש, וצ"ע דבקרא משמע דלא אכלו מצה מן החדש רק למחרת הפסח וזה אחר שהקריבו את העומר כדמפרש הגמ'.

אכן לפי דברינו מדוקדק היטב, דבפסוק כתוב 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי', וכתוב 'מצות' מלא, ולפי מה שנתבאר כלול בזה גם מצה עשירה, ולפי"ז מתבאר על נכון, דאף שכבר מקודם אכלו מצה מן החדש, משום דעשה דמצה דוחה הל"ת דחדש, לא יכלו לאכול רק מצה שהיא לחם עוני דרק בזה מתקיים המצוה של מצה, אבל מצה עשירה לא יכלו לאכול, ונמצא דמצה עשירה לא אכלו רק אחר שהקריבו העומר, ומדוייק נפלא לשון הפסוק דרק ממחרת הפסח אכלו 'מצות' בכתיב מלא, דמצה עשירה לא אכלו רק ממחרת הפסח אחר שהקריבו העומר והותר האיסור חדש.

# רבנו הגדול מרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א

אדם כי יקריב'

## באיזה קנין קנה אדם הראשון את הבריאה

והנה אדם הראשון נברא לאחר כל מעשה בראשית, וכל העולם נברא קודם, כדי שיהיה מוכן לאדם, שהוא תכלית הבריאה, ובשבילו נברא העולם. והאדם עצמו תכלית בריאתו היא לכבוד שמים, שיעסוק בתורה ויקיים מצוות ועל ידי זה יתרכב כבוד שמים.

תורה קדמה לעולם, והתורה היתה כלי אומנותו של הקב"ה שבאמצעותה ברא את העולם (בראשית רבה א, א), וגם לאחר בריאת העולם, כל קיום העולם הוא בזכות התורה, כמו שכתב בנפש החיים (ד, יא) "והאמת בלתי שום ספק כלל, שאם היה העולם כולו מקצה עד קצהו פנוי ח"ו אף רגע אחת ממש מהעסק והתבוננות שלנו בתורה, כרגע היו נחרבים כל העולמות עליונים ותחתונים והיו לאפס ותוהו חס ושלום".

וזה תכלית בריאת האדם, שיעסוק בתורה ויקיים המצוות, כמו שכתוב אצל אדם הראשון (בראשית ב, טו) "ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", ואמרו (זוהר שם כז, ב) לעבדה זו מצות עשה ולשמרה זו מצות לא תעשה, לשם כך נברא אדם הראשון, שהוא תכלית הבריאה, ובזכות זה קיימת כל הבריאה.

נמצא שכל מה שהיה העולם קיים באותו הזמן, היה בשביל אדם הראשון ובזכותו, שהוא היה יחידי בעולם, ועל ידי המצוות והמעשים הטובים שעשה, החיה וקיים את כל העולם, ודומה בזה כאילו יצר את העולם, כיון שהכל קיים בזכותו ומכוחו, וכל מה שהיה בעולם נברא בשבילו ולצרכו, לכן כתב רש"י שהכל היה שלו, מפני שזה קיים בשבילו ובזכותו, והוא כמי שיצר את זה.

[משיחות רבינו שליט"א]

פירש רש"י מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם וכו', ומבואר שכל מה שהיה בעולם היה שייך לאדם הראשון.

ויש להבין טעם הדבר מדוע זה היה שלו, לכאורה הכל היה הפקר והיה יכול לזכות בזה, אבל רש"י לא כתב מצד שהיה הפקר וזכה בזה אלא "שהכל היה שלו", כל הבהמות ובעלי החיים שבעולם היו שייכים לו, וצריך ביאור, שהרי כדי שיהיה שלו, צריך זכייה ומעשה קנין, כגון הגבהה ומשיכה, וכיצד זכה אדם הראשון?

ושמעתי מי שפירש בזה, כי הנה ידוע שאדם היוצר איזה דבר, כגון שלקח עפר מן האדמה ועשה ממנו כלי, אפילו אם לא זכה בעפר, רק עשה ממנו כלי, זה שייך לו, והוא הבעלים על זה, מפני שיצר את זה וטרח בזה, ומי שיוצר דבר חדש זוכה במה שיצר, וכמו שכתב רבינו חיים הלוי זצ"ל בספרו (הלכות מלוה ולוה) שאדם הזורע בשדה הפקר, זוכה במה שצמח שם, כיון שהוא יצר את זה.

ומצינו דבר דומה לזה, ששערו של האדם שייך לו, והוא בעלים על זה, כיון שזה גדל ונוצר בגופו, וכן מפורש בגמרא (נדרים סה, ב) שהשיער שייך לאדם. אמנם שם הטעם פשוט יותר, מפני שזה גדל מן הגוף שלו, ודמי למי שהאדמה שלו הצמיחה פירות. אבל גם מי שעושה פעולות שיוצרות דבר חדש, נעשה בעלים על זה, והדבר שיצר שייך לו.



## חג הפסח

### בגדר דין צליה דק"פ ובטעם שאינה דוחה שבת

שבת אף שאפשר לדחותה לערב.

וא"כ ה"נ יש לבאר בצליית הפסח, דאילו היתה צלייתו צורך גבוה, א"כ ראוי לומר בה חביבה מצוה בשעתה, וכשם שכל דיני הקרבן דוחין שבת לעשותן בשעתן, ה"נ תדחה הצליה שבת שחלה בליל ט"ו כיון שזהו זמנה, מאחר וצורך אכילה היא וזמן אכילה הוא בלילה, וזהו שכתב רש"י בהצליה צורך הדיוט הוא ולכך אינה דוחה שבת כיון דאפשר מבעוד יום.

נמצא דלפי המבואר מדברי רש"י, ודאי אי היה בה דין צורך גבוה הרי היתה הצליה גופה מצוה, אכן יל"ע לפי האמת שהצליה צורך הדיוט האם הוא רק הכשר אכילה, או שגם בהצליה עצמה יש מצוה, וכדכתיב (דברים טז, ז) 'ובשלת ואכלת וגו'.

ועיין בפירושו ר"י מלוניל (פסחים סה:): שכתב - אבל צלייתו אין עיקר מצותה ביום אלא בלילה עכ"ל, מבואר מדבריו דגם להאמת הצליה מצוה היא וזמנה בלילה, ובאמת דכבר מבואר כן ברש"י בפסחים (מא: ע"ש ובמהרש"א מה שנתקשה בדברי רש"י, ולהנ"ל מיושב).

רש"י בפסחים נח. ביאר הטעם שצליית הפסח בלילה אינה דוחה שבת (כשחל יו"ט ראשון בשבת), מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלותו מבעוד יום עכ"ל, ולכאורה אמאי הוצרך לזה, הרי מקרא ד'מועדו' דילפינן שפסח דוחה שבת, לא ילפינן אלא להקרבתו, אבל אכילת הפסח אינה דוחה שבת, וא"כ אף אם היתה הצליה צורך גבוה הרי לא הותרה בשבת.

והנה יש להסתפק בהאי דינא שיהיה הפסח צלוי, אם הוא רק דין בהאכילה, שתהיה באופן כזה של צלי, או שמלבד זאת יש מצוה בעצם צליית הפסח, שהוא דין מדיני הפסח, ולמעשה גם אי נימא דהוא מצוה מצד עצמה, הא מיהת סיבת מצוה זו לצלות את הפסח, הוא לצורך אכילתו, וא"כ זמנה של מצוה זו הוא בלילה שאז הוא זמן אכילתו.

ולפ"ז אולי יש לומר ע"פ מה דמצינו שכשם ששחיטת הפסח וזריקת דמו דוחין שבת, כך גם הקטרת אימוריו דוחין שבת ואף שאפשר להקטירן לערב, וכן בכל שבת קרבין איברי תמידין ומוספין ביום ואף שאפשר להמתין לערב מ"מ דוחין שבת, והטעם מבואר בפסחים סח: משום דחביבה מצוה בשעתה, והיינו דכיון ששעת מצותן הוא ביום מש"ה דוחין

## 'אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו'

במפרשים מדוע נתפתה לזה, על כל פנים הוא מעצמו לא נתפתה, והרגיש בתוכו ובפנימיותו שאינו רוצה את החטא, אלא שהנחש פיתה אותו לכך, והטיל בו זוהמא, ומאז נכנס היצר הרע בתוך גופו של אדם, שמרגיש כאילו הוא בעצמו רוצה את החטא, אבל הנשמה אינה רוצה את החטא, אדם מורכב משני חלקים, נשמה, ונפש בהמית, הנשמה היא קדושה, חלק אלוך ממעל, והנפש הבהמית היא רצון הגוף ותאוותיו, ונשמת האדם אינה רוצה לחטוא, אבל הנפש הבהמית כן רוצה, ואדם אינו מרגיש מהו רצון הנשמה, ומהו הנפש הבהמית שזה היצר הרע, וזהו הניסיון.

ובמעמד הר סיני זכו כלל ישראל למדרגה גדולה כל כך שפסקה זוהמתן והיו במדרגת אדם הראשון קודם החטא, וזהו המעלה של "קרבנו לפני הר סיני".

מבואר כאן שהיה מעלה ומדרגה מיוחדת במעמד הר סיני אף בלא קבלת התורה, והענין בזה כמו שאמרו חז"ל (שבת קמו, א) כי בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני פסקה זוהמתן, היינו זוהמתו של נחש שהטיל באדם הראשון בחטא עץ הדעת, והנפש החיים האריך בזה בשער א' וביאר כי אדם הראשון לפני החטא היה לו בהירות האמונה גדולה מאד, שהיה מטייל עם הקב"ה בגן עדן, ומלאכי השרת היו צולים לו בשר ומסננים לו יין (סנהדרין נט, ב), עד כדי כך מלאכים היו משמשים אותו! כי נשמת האדם חשובה יותר מן המלאכים כמו שכתב במסילת ישרים פרק א'.

וביאר הנפה"ח כי בדרגתו הגבוהה, עם בהירות האמונה שהיתה לו, לא היה שייך כלל שיתפתה אדם הראשון מעצמו לחטא, רק הנחש מבחוץ בא ופיתה אותו, ויש כמה טעמים



## מיעוט השמחה באיבוד מעשי ידי הקב"ה

ובסוף פרקי אבות אמרו כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, אמנם הרי הקב"ה הוא מלך הכבוד ולא חסר לו כבוד, אלא התכלית בזה הוא להיטיב עם הנבראים, שיעשו כבוד שמים ועל ידי זה יזכו לעולם הבא שהוא הטוב האמיתי, ואם אדם מצטער, הרי הצער מגיע לו, מפני שלא עשה כבוד שמים כפי שהיה יכול לעשות, וחסר כבוד שמים על ידו, לכן הוא מוכרח להיענש ולהצטער, ושכינה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי כי הקב"ה מצטער על זה שאינו יכול להיטיב עם האדם ומוכרח להענישו.

וכך גם יש לפרש מה שאמרו מעשי ידי טובעים בימים וכו', שאין זה מצד רחמנות על המצרים, שהם אכזריים ואין לרחם עליהם, רק הקב"ה מצטער שלא נתקיימה בשלמות תכלית הבריאה להיטיב.

א.ה. ואמנם בכמה מקומות האריך רבינו שיש לרחם על הרשעים ולהתפלל עליהם שישובו בתשובה, ואף משה התפלל על פרעה ומצרים להסיר מהן כמה מכות, אכן י"ל דכל זה במקום שאפשר להחזירם בתשובה, ועדיין אין הרוע וההשחתה טבוע בהן, אבל אחר י' המכות שנשארו המצרים ברשעתם ואכזריותם שוב אין לרחם עליהם וכמבואר מדברי הילקוט הנ"ל, ויש לדמות לענין זה המסיתים והמוסרים שאנו מתפללים עליהם (בברכת ולמלשינים) שיכרתו מהרה, וחלוקים הן משאר רשעים ודו"ק ואכמ"ל].

על זמן קריעת ים סוף אמרו בגמרא (סנהדרין לט, ב) איתא באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר להן הקב"ה מעשי ידי טובעים בימים ואתם אומרים שירה, [וע"ע בילקוט פרשת אמור (רמז תרנד)]

והנה בטעם שאין לשמוח במקום איבוד מעשי ידיו של הקב"ה, היה נראה שהוא כמו שמצינו שצריכים לרחם על בעלי חיים וכמו שכתוב (תהלים קמה) ורחמיו על כל מעשיו [ועיין ב"מ דף פ"ה העובדא ברבינו הקדוש], ומטעם זה אמר הקב"ה למלאכי השרת שלא יאמרו שירה על טביעתם של המצרים.

אכן נראה שאין זה נכון, שהרי אמרו (ילקוט שמואל רמז קכ"א) כל המרחם על אכזרים לטוף נעשה אכזר על הרחמנים, ובודאי שאין לרחם על המצרים האכזרים.

ולכך יש לבאר מה שאמרו מעשי ידי טובעים בימים וכו', שאין זה מצד רחמנות, אלא מטעם אחר, שהקב"ה כביכול מצטער על איבוד מעשי ידיו, ויש בזה אכזבה שלא הגיעו לתכלית הנרצית בבריאתם.

כמו שמצינו במשנה בסנהדרין (מו, א) 'אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי אם כן המקום מצטער על דמן של רשעים שנשפך וכו', והיינו מפני שתכלית הבריאה היא להיטיב עם הנבראים,

[נמסר ע"י מערכת ממגד גרש ירחים]

# מרן הגר"ד לנדו שליט"א

## פרשת ויקרא

### דבר אל בני ישראל וגו' וסמך ידו על ראש העולה (א' ב' - ד')

אשה פטורה מסמיכה מהאי קרא דכתיב בני ישראל ולא בנות ישראל, ויעויו' בתוס' קידושין ל"ו א' דבעו לפטור קרבן אשה מסמיכה מחמת דהוי מעשהז"ג יעו"ש, ולהמבואר בתוס' זבחים ע"ה א' ד"ה הא וכו' וכן י"ל ביורש שמקריב קרבן אביו אע"פ שאינו סומך וכו' יעו"ש דמבואר דחייב סמיכה אינו על הבעלים גרידא אלא דיין הוא בקרבן, וא"כ ל"ק קו' תוס' הנ"ל בקידושין דהא דיין הוא בקרבן.



### וקרבו וקרעו ירחץ במים (א' ט')

בחולין פ"ד א' מצינו דדם נמי איקרי מים ובעינן התם דליתכשר למי סוטה, ויל"ד אם ה"נ יהי' דם כשר לרחיצת הקרב והכרעיים אחר דמצינו דדם איקרי מים, מיהו י"ל דפסילי דהא מים דישי להם שם לואי פסולים, יעויו' תוס' זבחים כ"ב א' ד"ה והוא תנא וכו', ולכ' ק"ו דם. ועי' נטילת ידים בדם, יעויו' הסוגיא בברכות נ' ב' ובתוס' שם ד"ה בורא ויל"ע בפוסקים באו"ח סי' ק"ס. ואף דלשון הגמ' דדם איקרי מים י"ל דאין הכוונה דדין מים עליו, אלא דאיתקש למים [ועתוס' חולין ל"ה ב' תוד"ה למישרי, אליבא דר"ש ודו"ק].

והנה להמבואר בסוגיא בחולין שם צ"ל דסוגי' דדף פ"ד אזלא אדם שחיטה ולא על כל דם]. ויתכן דההיקש אינו אלא כדאיצטריך מים לענינים דיניים שבו גרידא, כגון הנוהגים בו או המתהוים על ידו [כגון מקוה], אבל במקום דאיצטריך לחמר המים עצמו [וצריך בזה שיקול הדעת או הכרעת חז"ל אימתי דין המים קובע, ואימתי איצטריך לחמר המים עצמו] התם ל"מ דם, דסו"ס ל"ה מים. [ומיהו תולדות המים, והנידונים בסוגי' דזבחים כ"ב א' י"ל דשאני, ודו"ק].



### ואם נפש כי תחטא וגו' ולא ידע ואשם וגו' (ה' י"ז)

יש להסתפק בשוחט אשם תלוי לשם מי שמחויב אשם תלוי אי פסיל בדין שינוי בעלים או"ד לא הוי מחויב כפרה כמותו דשמא זה חטא וזה לא חטא ואי אפשר לחייבו להביא עוד פעם אשם תלוי שמא נתכפר לו בראשון דאפשר דלא נפסל מחמת שינוי בעלים וכנ"ל (ויש לדון מדין ספק ספיקא, ועי'), ומיהו אפשר דאזלינן בתר חיוב הבאת הקרבן ולא בתר הכפרה ויל"ע.



## חג הפסח

### ביטל חמצו ומת קודם זמן איסורו אם בנו צריך לחזור ולבטלו

א. מי שביטל חמץ ומת קודם זמן איסורו ובנו ירש אותו, יש לעיין אם חייב הבן לחזור ולבטל את החמץ מחדש, מי נימא דהביטול הוא חלות בחפץ, וכמו שמצינו בלשון הרמב"ן דהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר, וא"כ אף אחר שבאו לרשות הבן הרי זה עפר שכבר נתבטל וא"צ הבן לחזור ולבטל.

ויותר נראה דאין הביטול אלא ענין הקשור בבעלותו של המבטל, ומצינו ג"כ ברמב"ן לשון כזה, דהביטול הוא שלא יהיה בו דין ממון ויהיה מוצא מרשותו לגמרי, ועוד כתב שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, וא"כ כשבא החמץ לרשות בנו בירושה לא מהני ביטול האב וצריך הבן לחזור ולבטלו.

## אם עובר בבל יראה על חמץ מופקר ברשותו

ב. מצינו ברמב"ן שדן דאדם יעבור על חמץ מופקר שהוא ברשותו משום כל יראה וכל ימצא, ויתכן דבר זה מכמה סיבות אי משום לישנא דקרא דחמץ לא ימצא וגו', אי משום ריבויא דמרבנין גם בחייב באחריותו, [אמנם מדברי קמאי אין נראה כן, ועי' תוס' פסחים ה' ב', וע"ע בחי' רבינו דוד בשם הרמב"ן].

ויש לעיין לצד זה דעובר על חמץ הפקר הנמצא ברשותו מה יעשה מי שיש לו שדות בא"י בשנת השמיטה דשדותיו הפקר ויש בהם ספיחי תבואה שהחמיצו במחובר, או בתלוש שנשרו שם בשדה, והרי הם הפקר מדין אפקעתא דמלכא אפילו אם לא הפקירם בעצמו, וא"כ ביטול לא שייך בזה דאינם שלו, (ולמכור שדה לגוי נמי אינו יכול ואפי' לא להשכירה לגוי דאסור בא"י לעשות כן משום לא תחנם, עי' ע"ז כ"א) ומיהו יכול להפקיר אותם המקומות בשדהו שיש שם חמץ וממילא אינם ברשותו וגם אינם שלו ותו אינו עובר עליהם.



## ביעור חמץ ביו"ט אם אפשר ע"י גוי או קטן

ג. המוצא חמץ ברשותו ביו"ט יש לעיין כיצד יבערנו, דאם נימא דיבערנו ע"י גוי הא כתב הגרע"א ז"ל בסי' תמ"ו ע"ד המ"א שם שכתב שאפשר לבער ע"י גוי, והק' הגרע"א דאיך אפשר לקיים מצות תשביתו ע"י גוי. ויש לדון בדבריו דיתכן דמצות תשביתו היא ההשתדלות שיבוער החמץ מן העולם וא"כ אפשר דגם ע"י גוי מהני (ועי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' שנ"ז דאפשר לקיים מצות ובערת הרע מקרבך ע"י גוי, וכן מצינו ברמב"ם פ"ח מטומאת צרעת ה"ג דתגלחת מצורע כשרה בכל אדם, ולכאו' משמע דגם ע"י גוי אפשר לגלח ותקוים בזה המצוה, מיהו יש להעיר מהא דתנן בזבחים ונאכלת לכל אדם ואיירי רק לישראל אע"פ שהלשון הוא לכל אדם). ובאמת מבואר מדברי האור זרוע ח"ב סי' רנ"ו דאפשר לקיים ביעור חמץ ע"י גוי בחיטה שנמצאת בתרנגולת ביו"ט.

ואי נימא דאפשר לקיים מצות ביעור חמץ ע"י גוי, יש לדון דה"נ יהיה אפשר לקיים ע"י קטן ואפי' ביו"ט ושבת (מה"ת) ואע"ג דעובר בלאו מ"מ נימא בזה עשה דוחה ל"ת, מיהו אי נימא דאיכא בזה ב' לאוין, חדא לאו דלא תאכילום דהוא לאו כללי בכל איסורי התורה, ועוד לאו דבנך ובתך דשבת, א"כ תליא באיבעיא בניזיר מ"ח ב' אי עשה דוחה ב' לאוין [ויש לדון אי איכא נמי עשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה] ועי' באחיעזר ח"ג סי' פ"ג אות כ"ג דמייתי קושית האחרונים למה לי קרא מיותר בשבת (דבנך ובתך) תיפול מלאוי דשאר איסורים, ולהאמור, נפ"מ לענין עשה דוחה ל"ת.



## אכל בשר שנתבשל בחמץ בע"פ אם צריך להמתין שש שעות

ד. בשר הנשאר אחר אכילה בין השיניים מבואר בחולין ק"ה א' דיש לו דין בשר ויליף ליה התם מדכתיב התם הבשר עודנו בין שיניהם דאף שהוא בן השיניים קרי ליה בשר. ויש לדון לפ"ז באכל בערב פסח בשר שנתבשל בחמץ דיש על הבשר דין חמץ, אם צריך להמתין אחר אכילת הבשר הזה שש שעות כדי שלא יאכל חמץ בשירי הבשר. [וכן יש לדון מדין בל יראה דיעבור בזה, ומיהו אפשר דהוי כפירורין דבטילי ולא קעבר עליהו].



## בן חו"ל שקידש אשה בא"י ביו"ט אחרון בחמץ האם מקודשת

ה. בן חו"ל שקידש אשה בארץ ישראל ביו"ט שני דאחרון של פסח וקדשה בחמץ, אע"ג דחמץ אסור לו וא"כ אין זה שווה פרוטה, יש לדון דתהיה מקודשת, כיון שבידו להחליט שהוא נשאר בארץ ישראל ותו אין זה פסח לגביו ומותר בחמץ זה, וכה"ג מצינו נידון במומר שקידש אשה בחלקו בקרבן פסח אי הויה מקודשת, אע"ג דהוי לגביו איסורי הנאה דמומר אסור בפסח, מ"מ בידו לחזור בו בכל שעה ויהיה מותר בפסח, וא"כ הוי שווה פרוטה אצלו.

מצינו איסור אכילה שיכול לפקוע ע"י מחשבה בעלמא, כיצד, איסור אכילת "חדש" דבזה"ז אסור לאכול חדש כל יום ט"ז ניסן, והיינו לבני א"י אבל בני חו"ל דלדידהו איכא יו"ט שני אסור באכילת חדש כל יום י"ז, וא"כ בן חו"ל הנמצא בא"י וגמר בדעתו באמצע יו"ט שני להשאר בא"י וממילא פקע ממנו יו"ט שני באמצע היום [כן אמר החזו"א] וממילא מותר לו לאכול מן "החדש" כדין בן א"י. - וכן משכח"ל עפ"י ביו"ט שני דאחרון דפסח בן חו"ל שגמר בדעתו להיות בן א"י באמצע היום, דהותר

באכילת חמץ עי"ז. (ועמש"כ בגליון חדותא דאורייתא פסח תשס"ח דלפ"ז בן חו"ל שקידש אשה ביו"ט שני הרי"ז מקודשת אע"פ שאסור בהנאה לדידיה, כיון דיכול להיות בן א"י ויהיה מותר בזה).



### איסור חמץ של בן א"י הנמצא בחו"ל

ז. חמץ של ישראל הנמצא בארץ ישראל והבעלים של החמץ נמצא בחו"ל, מסתברא דאזלינן לפי זמן הפסח אצל הבעלים ולא לפי מקום החמץ, דאין האיסור על החמץ שלא יהי' בעולם אלא האיסור הוא על הבעלים שלא יחזיק חמץ בבעלותו, (ובעונג יו"ט לא ס"ל כן).

ויש לעיין ביו"ט שני של אחרון של פסח (דהיינו בשמיני), דבחו"ל אסור עדיין בחמץ ובארץ ישראל שרי, ועשו עיסה בא"י מקמח של בן חו"ל ונמצא שיש חמץ בבעלותו של בן חו"ל בשמיני בא"י והרי הוא עובר עליו בכל יראה.

ויש לעיין לענין חמץ שעבר עליו הפסח באותו חמץ אם נאסר, דהא לא הי' חמץ ממש בפסח אלא בשמיני שכבר הותר חמץ לבני א"י והחמץ הי' בא"י שכבר מותר באכילת חמץ, אלא דאם אזלינן בתר מקום הבעלים הרי הוא בחו"ל ואסור עדיין בחמץ וא"כ נימא דהחמץ שנאפה כאן בשמיני יהי' בדין חמץ שעבר עליו הפסח. וכן מסתברא דחמץ שעבר עליו הפסח הוי רק המשך של האיסור שהי' מכבר בפסח ולא אמרו שיאסר אחר הפסח אם לא הי' אסור בפסח, והרי לרבי יהודה דס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה בודאי הדין כן שאם עשו חמץ בא"י מקמח של בן חו"ל דלא נאסר דהא בשמיני שרי לאוכלו בא"י והרי"ז כחמץ אחר הפסח אע"פ שבעליו בחו"ל.

ונפק"מ בזה נמי לבן א"י הנמצא בחו"ל אף שאינו מחויב בשמיני מ"מ היום מתאחר שם כמה שעות אחר א"י ואם עשו חמץ מקמח שלו באותם שעות באנו לנידון הנ"ל, וכן נפק"מ אף בתשיעי אם הבעלים נמצא בקו התאריך דשמיני שלו הוא בתשיעי שלנו שהרי מתאחר שם יום אחד אחרי א"י.



### הפרשת תרומה מאיסורי הנאה

ז. איסורי הנאה לא הוו ממון בעלים, ויעויו תוס' פסחים ל"ג א' בד"ה תתן לו וכו', ובגליון הש"ס שם הקשה הרע"א דלכאו' אי"צ קרא דהא אין יכול לקרות שם מעשר ותרומה על איסורי הנאה דלאו דידי' הוא, ע"ש.

ויש לתרץ בדרך פלפול דגוי הפריש תרומה ולדידי' אין איסורי הנאה, (וכיו"ב י"ל בחולין ק"מ). ומיהו זה אינו, דלא שייך לומר ע"ז מיעוטא דתיתן לו ולא לאורו דהא לעכו"ם אין מצות נתינה כלל.

ועוד י"ל בקטן שהי' לו איסוה"נ דיש לדון אם לקטן יש איסור הנאה ולא יחשב איסוה"נ דידי' וכך מסתברא, (ועי' בהזיק איסוה"נ של קטן), אבל אי ליכא איסוה"נ גבי קטן א"כ משכח"ל במופלא הסמוך לאיש שיכול להפריש תרומה ויכול להפריש אף מאיסוה"נ.

וכן י"ל למאי דמספקא לירו' אם אפשר להפריש תרומה בהפקר (ויש בזה סתירה בירו' בפסחים ודמאי) וא"כ משכח"ל שיפריש על איסוה"נ של הפקר, ועי' באחיעזר ח"ד על הש"ס שעמד בזה וכתב לתרץ ע"י הפקר.

עוד י"ל דאיירי שהבעלים של החמץ בחו"ל והחמץ בארץ ישראל דאינו מוזהר עדיין על החמץ (ודלא כהעונג יו"ט) והפריש תו"מ מזה, ומיהו יש לעיין אי שייך בזה תתן לו ולא לאורו.

עוד י"ל בשני בתי דינים שהורה אחד שאי"ז חמץ וחבירו הורה דהוא חמץ, והפריש תו"מ מהחלק שלו שרבו הורה בו להיתר אם חשיב תו"מ לגבי אחרים שרבים הורה שהוא חמץ והוי איסוה"נ.

[מכתבי תלמידים ע"פ הבנתם]

# מרן הגר"ש ליבוביץ זצ"ל



## הפטרת שבת הגדול

### "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמניות"

בספק, אבל אכתי איכא ספק פסול חללות דבהא ליכא חידוש הדין דספק חלל מותר, והכיצד המה מגישי מנחה,

וצ"ל דהצדקה שעשה הקב"ה דמשפחה שנטמעה נטמעה היינו דנתערבבו כ"כ דכלפי דידן ליכא ספק כלל, וע"כ מטוהרים בזה בני לוי לעבודה דהמה מגישי מנחה,

ואך אכתי קשה דכלפי שמיא דהוי העבודה בפסול חללות הא הוי עבודה פסולה ואיך חלה העבודה,

ותי' מרן הגרי"ז זיע"א עפ"י מה דאיתא בגמ' בקידושין (ד' ס"ו ע"ב) תניא כהן שהי' מקריב ע"ג מזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה עבודתו כשרה, ופריך מנלן, ומשני אבזה דשמואל דילפי' מהפסוק ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אפי' חולין שבו תרצה, ופסק כן הרמב"ם (פ"ו מהל' ביאת המקדש הל"י) יעו"ש,

ומעתה ע"י שנטמעו הוי לא נודע פסולם, וכיון שלא נודע פסולו איכא בה ריצוי מיוחד דפועל ידיו תרצה,

ואשר לפי"ז יומתק לשון הכתוב וערבה לה' מנחת וגו', דהא צריך לערבות וריצוי מיוחד על עבודתם דסו"ס אכתי איכא כלפי שמיא חיסרון מצד פסול החללות שיש בעבודתם, אלא בכ"ז חלה עבודתם ונתרצה וכריבוי הפסוק בזה דפועל ידיו תרצה.

בהיותי נוהג להתפלל עם מו"ר רבינו מרן הגרי"ז זיע"א, ביאר לי בשב"ק אחר הפטרתה את הפסוק,

דצ"ב מה גריעותא יש בהקרבת הקרבנות לעתיד לבוא שצריך לערבות וריצוי מיוחד על הקרבנות וכדכתיב וערבה לה',

וביאר דקאי ע"מ שכתוב (שם) בפסוק הקודם, דהנביא מתנבא "וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אתם כזהב וכסף והיו לה' מגישי מנחה בצדקה", ובגמ' בקידושין (ד' ע"א א') אמר רבי חמא בר חנינא כשהקדוש ברוך הוא מטהר שבטים שבטו של לוי מטהר תחילה שנא' וטהר את בני לוי וגו' והיו לה' מגישי מנחה וגו', אמר רבי יהושע בן לוי כסף מטהר ממזרים שנא' וישב מצרף ומטהר כסף, מאי מגישי מנחה בצדקה, א"ר יצחק צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שמשפחה שנטמעה נטמעה,

והמבואר דטהרת הממזרים יהי' ע"י שנטמעו ומדין ספק ממזר מותר,

והק' מרן הגרי"ז זיע"א דכ"ז ניחא להתיר הספק מפסול הממזרות מדין ספק ממזר מותר מן התורה, אבל בנידון דידן שמטהר שבטו של לוי לעבודה, הלא בכל פסול ממזרות בהכרח יש בו נמי פסול חללות, דההיכי תמצוי של ממזרות הוי היכי תמצוי לחללות, וא"כ אף דמצד פסול ממזרות ליכא



## נוסח ביטול חמץ

### כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי וכו' לבטל ולהוי כעפרא דארעא

ותי', וז"ל, וצ"ל כיון דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו שאינו חושבו ושנחשב לו כעפרא, וכיון שאנו דנין ע"מ שבלבו דהיינו בדרך גילוי מילתא מה שבדעתו ואם אין בדעתו אינו כן אין הביטול כלום, עכ"ל,

ויש להבין דמ"ש מתרומה והקדש דאף שסגי להחיל חלותם במחשבה מ"מ אם יאמר בפיו ובלבו לא ירצה חשיב דברים שבלב דאינם דברים, וא"כ ה"נ בביטול חמץ נימא הכי, ובי' זקני מרן הגרי"ז זיע"א דחלוק טובא, דבתרומה והקדש ודאי יש בהם גם חלות עשיי' בדיבור וכדכתיב מוצא שפתך תשמור, רק שחידשה תורה דסגי גם במחשבה, וע"כ כשמוציא בפה גלי דמחיל בתורת דיבור וחל חלותם דוקא בתורת פיו, וממילא מה שחושב בלבו חשיב דברים שבלב, משא"כ בביטול מה שחל בלב לאו מילפותא קא נפיק, אלא אדרבה לא צריך בזה כלל דיבור דעיקרו של חלות ביטול בגדרי השבתה נינהו דאינו אלא מחשבת ביטול שאינו מחשיבו, וגם כשתקנו בזה לבטל בפה אינו אלא גילוי מילתא על מחשבת הלב להוציא בדיבור, וע"כ גם כשעושה בפיו אין כאן חלות עשיי' ע"י דיבור כי אם רק גילוי דעת לחוד על מחשבת לבו, ובהא אם אינו

שמעתי משמי' דמו"ר מרן הגרי"ז זיע"א, דרבינו הקפיד כשמבטלים בנוסח זה כל חמירא וחמיעא, צריך המבטל להבין לשון הדיבור כמו שביאר התרגום אונקלוס דחמירא הוא לשון שאור וחמיעא הוא לשון חמץ, והיינו משום דאם אינו מבין דיבורו הרי אף דמעיקר הדין ביטול סגי בלב ובלבו רוצה בביטולו, מ"מ מכיון שתיקנו לבטל בפה וגמר בלבו להוציא בפה חל הביטול בתורת דיבור וצריך לידע משמעות הדיבור, וכוונת מו"ר מרן זיע"א דדמיא הדבר כמו הקדש ותרומה דאף דחלותם חלה גם במחשבה מ"מ היכא שגמר בליבו להוציא בשפתיו בעי פיו ולבו שווים, והיכא שלא חל מה שבפיו לא חל גם מה שבלבו (יעוין בטו"א חגיגה ד' ו' ע"א באבני שהם).

ונראה דיש לדון בזה טובא, דהנה ידועים דברי הרע"א זיע"א (שו"ת קמא סי' כ"ג) במה שהק' על הר"ן שכתב הטעם בתקנת חכמים בבדיקת חמץ ולא סמכו על הביטול דהוא משום שחששו שמא לא ביטלו יפה, והקשה דאם כל החשש שמא לא ביטלו בלבו יפה הרי לזה סגי שיתקנו שיבטלו בפיו, וכיון שמבטל בדיבור גם אם בלבו לא מבטל יפה חשיב דברים שבלב דאינם דברים ומה צריך לתקנה של בדיקה בדוקא,

ואשר מעתה יש לדון בדברי מו"ר מרן הגרי"ז זיע"א במה שנקט דבביטול איכא הדין דגמר בלבו להוציא בשפתיו, דכ"ז שייך רק בתרומה והקדש דאיכא בהן עשייה ע"י פיו, ובהאי כשעושה ע"י פיו גלי דמחיל ע"י דיבור וצריך לחול ע"י הדיבור בדוקא ולא סגי ע"י מחשבתו, אבל בביטול חמץ דליכא עשייה ע"י פיו, וגם כשעושה ע"י פיו אינו אלא גילוי דעת על מה שבלבו, א"כ יכול לחול גם ע"י מה שבלבו, וצ"ב.

[ואמנם נראה דלשיטת התוס' דביטול הוא בגדרי הפקר, א"כ נהי דהפקר של ביטול לא בעי לדיבור וחל במחשבה, מ"מ כיון דעיקר חלות הפקר אתיא בגדרי קנין עם תורת דיבור, הרי כשמבטל בפיו חל ההפקר בתורת דיבור וצריך לידע משמעות הדיבור, ושפיר דברי מרן הגרי"ז זיע"א].

חושב בלבו יפה אי"כ חיסרון דברים שבלב דהרי כל חלות העשייה חל מכח מחשבת לבו,

ומרנא הרע"א זיע"א דימה זה לדין לשמה דלא סגי בעכו"ם גם בישראל עומד ע"ג דאדעת' דנפשי עביד, והק' דנימא דקודם הכתיבה שיאמר העכו"ם בפה שכותב לשמה ואז גם אם מכיון בהיפוך לא סגי מצד מחשבתו דדברים שבלב אינם דברים, ות' דמכיון דעיקר חלות לשמה הוא חלות שבלב א"כ גם כשאומר בפיו בהכרח אין הדיבור פועל הלשמה, דלשמה חלות שבלב הוא, והדיבור בהכרח אינו אלא גילוי מילתא גרידא ע"מ שחשב בלבו, ובזה ל"ש חיסרון דברים שבלב אינם דברים דהרי כל דיבורו אינו אלא גילוי מילתא שבלב ודברים שבלב נינהו, ואם בלב כוונתו בהיפוך מה יוסיף בזה מה שיוציא בדיבור.



### בגדר דין שימור במצה

שימור לשמה דכתיב ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה,

ואולם ליסוד הדברים דב' דינים הם מיושב שפיר, דהן אמת פלוגתיהו של ב"ש וב"ה אזיל לבתר דין שימור במצה, ופליגי דמלבד מה שצריך שימור של כוונה במצה האם איתא דין ביותר של לשמה בחפצא דהמצה לאשוויי למצה,

והנפק"מ אם מועיל מספק כמו בדינא דמתני' בחלות תודה ורקיקי נזיר, דבעשאו למכור בשוק יוצאין בהן דכל לשוק אימלוכי מימלך אי מיזדבנא מזדבנא, והק' המנח"ח (מצוה י') דאיך מועיל עשיית לשמה מספק, והרי קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה,

ותי' זקני מרן זיע"א דלפמשנ"ת מיושב שפיר, דדין שימור דהוא דין כוונה בעלמא הרי ודאי דבדין כוונה גם כוונה על ספק חשיב כוונה, דסו"ס הא כיוון הכוונה ולא צריך לבוא לדין ברירה כלל, ומשא"כ דין ברירה שייך רק באופן שבא לעשות חלות עשייה, וכמו בלשמה דמתפס חלות לשמה בחפצא, ובהא אין אפשר לעשות חלות מספק אלא ע"י דין ברירה, אבל כוונה מיתלי תלי וקאי במציאות הכוונה, וגם בספק סו"ס כיוון הכוונה,

ומעתה נמצא דלב"ש דבעי' במצה גם דין לשמה, א"כ באופן דמתני' בעשאו למכור בשוק חסר בדין הלשמה ואין יוצא בה י"ח, ונצטרך בע"כ לומר דלדברי הירושלמי דינא דמתני' אזלי רק לב"ה, אבל לב"ש שצריך לשמה לא סגי.

ואשר מעתה נשובה ראש בחידוש האור שמח, נראה, דלפי יסוד דברי זקני מרן זיע"א דדין שימור הוא רק דין כוונה ואי"ז חלות התפסה כמו לשמה, [דאטו ע"י השימור חל חלות התפסת קדושה בחפצא], הרי מסתבר דבהא לא צריך בעלים כי אם דתלוי דוקא בהעושה דצריך שתיעשה עם כוונה, וכ"מ שסברי האחרונים דלשמה בעי בעלים היינו משום דבעי' לאשוויי לשמה בחפצא, וכמו בסת"ם דבעי להחיל קדושת לשמה על החפצא, ולהתפסה זו בעי' דוקא בעלים דל"ש

באור שמח (פ"ו מהל' חו"מ הל"ח) חידש, דכשם דבדין לשמה כמו בסת"ם צריך דעת בעלים להתפס הלשמה [והוא דעת הפרמ"ג (הל' ציצית סי' י"א סק"ו במשבצות זהב) והמנח"א (הל' גזילה סי' כ"ט) דלאשוויי לשמה בעי' בעלים], כמו"כ בדין שימור במצה רק הבעלים יכול להתפס השימור במצה, דשימור צריך דעת בעלים, יעו"ש,

ואיברא דבעיקר דבריו לדמות הדין שימור לדין לשמה דבתרווייהו בעי' בעלים בהתפסת הלשמה והשימור יש לדון בזה טובא, והוא עפ"י מה שיסד זקני מרן הגר"ב ד זיע"א (ברכ"ש גיטין סי' י') דההלכה של שימור וההלכה של לשמה ב' דינים נינהו וחלוקים המה ביסוד גדרם, דדין חלות לשמה כמו גבי גט וקרבתו וס"ת וכדומה בעי' עשייה של לשמה בחפצא לאשוויי גט או קרבן וס"ת, ובלא שנעשית לשמה לא חלה עליו תורת גט או קרבן וס"ת כלל, משא"כ דין שימור במצה אינו אלא דין כוונה בעלמא דגברא בעשיה דבעי' דהעשייה יהי' לשם מצה, וגדרו כמו בדין מצוות בעלמא דבעי' כוונה במעשה המצוה, כמו"כ במצה חידשה תורה ביותר ושמרתם דבעי' נמי בחפץ המצוה כוונה של שימור לשם המצוה, ומכיון שאינו אלא דין כוונה הרי כוונה אי"ז דין עשייה לאשוויי חפצא של מצוה או חפצא של מצה, דאינו דין חלות עשייה כי אם דהוי רק פרט ועיכוב במעשה המצוה או בעשיית המצה דבעי' שתיעשה עם כוונה, וכתב שנתכוין בדבריו לדברי מרן הגר"ח זיע"א, וכן הוא נמצא בס' ראשי בשמים, [וכן הוא הלשון ברש"י פסחים ד' ל"ח ע"ב עיי"ש].

וזקני מרן זיע"א הוכיח יסוד דבריו מדברי הירושלמי בסוכה (פ"א ה"ב) דפלוגתת ב"ש וב"ה (סוכה ד' ט' ע"א) בסוכה ישנה דב"ש פוסלין וב"ה מכשירין, כן הוא במצה דמצה הישנה תפלוגתא ב"ש וב"ה, והיינו דלב"ש דסוכה בעי לשמה ילפי' ג"ש ט"ו ט"ו מצה מסוכה דגם מצה בעי לשמה ופסול, ולב"ה תרווייהו לא בעי לשמה וכשרין,

והק' הצל"ח דאיך אפשר לומר דלא בעי' במצה לשמה, והרי הלכה פסוקה הוא לכו"ע דבעי שימור לשם מצה, והוא דינא דמתני' בפסחים (ד' ל"ה ע"א) חלות תודה ורקיקי נזיר אם עשאו לעצמן אין יוצא ידי חובתו בפסח, ומטעם דבעי'

ונראה דהשי' דפליגי דגם בדין שימור לא סגי בעכו"ם אף בישראל עומד על גביו, בכ"ז י"ל דמודים לעיקר יסוד הדברים בדין שימור דהוא דין כוונה גרידא, אלא דסברי דכיון דעכו"ם אדעת' דנפשי' קעביד לא סגי בזה אף בישראל עומד ע"ג אף לענין כוונה, ומשום שיש בזה אומדנא שלא מכיון, [ועפי"ז באופן שנתגייר ויודע לעצמו שכיוון לשם שימור הרי יועיל לכו"ע במצה].

ואיברא מדברי האו"ש דדימה ב' הדינים דלשמה ושימור אהדדי מבואר שלמד דדין שימור בגדרי לשמה קאי, ולדבריו צ"ע שי' הראשונים דבשימור מועיל בעכו"ם בישראל עומד ע"ג ומ"ש מלשמה.

ועפ"י יסוד דברי זקני מרן זיע"א יתיישב שפיר מה שהקשה באור שמח (בהשמטות פ"א מהל' גירושין ה"א) על רשי' בפסחים (ד' ל"ח ע"ב ד"ה שאינה נאכלת) שכתב, וז"ל, ובהא פליג דאי נמי איכוון לה נמי לשימור מצת מצוה למיפק בה משום תודה ומשום מצה נמי לא נפיק דבעי' שימור לשום מצה כל שבעה עכ"ל, ומבואר ברשי' דמחמת דין שימור דושמרתם את המצוה הוי נפיק אילו חשב למיפק בה משום תודה גם כן, והק' האור שמח דמי עדיף מלשמה דאם כיוון לב' דברים כאחד פסול משום דבעינן לשמה, יעוי"ש,

ונראה דכל קושייתו הוא רק לשיטתו שדימה ב' הדינים דשימור ולשמה אהדדי, ואולם ליסוד זקני מרן זיע"א דדין שימור הוא דין כוונה גרידא קושיא מעיקרא ליכא, דלענין כוונה גם במכווין ב' כוונות לא חסר בכוונה לשימור מצה, דסו"ס כיוון כוונת שימור למצה ויש בעשייתו כוונה לשם מצה, ודו"ק.

שיתפס על דבר שאינו שלו, משא"כ דין שימור דהוא דין כוונה גרידא הרי דמיתלי תלי וקאי בהעושה ולא בבעלים.

ונראה להביא רא' ליסוד דברי זקני מרן הגרב"ד זיע"א, דהנה בדברים הצריכים לשמה איתא לדינא דבעכו"ם לא מועיל אפי' ישראל עומד על גביו ומהטעם דעכו"ם אדעת' דנפשיה עביד, ואילו לענין שימור במצה נחלקו הראשונים בזה (יעוין בריטב"א פסחים ד' מ' ע"א) אם מועיל בעכו"ם בישראל עומד על גביו, ותמוה דבמאי עדיפא שימור מלשמה, ואמנם לפי יסוד דברי זקני מרן זיע"א אתי שפיר, דהנה מרן הגר"ח זיע"א (פ"א מהל' תפילין הט"ו) יסד בדברי הרמב"ם דחיסרון לשמה בעכו"ם דאדעת' דנפשי' קעביד, הרי אף דהפשוט הוא חיסרון כוונה שאינו מכיון לשמה, אולם החיסרון בזה הוא ביותר דעכו"ם מופקע מעיקר דין עשיה לשמה, ואף אם יש לנו הוכחה שמכוין לא סגי, וז"ל, והא דנכרי עושה ע"ד עצמו זהו גופא יסוד הדין מה דמעשיו מופקעין מדין תורת לשמה, יעוי"ש באריכות דבריו, והיא הנותנת דלא מהני אפי' ישראל עומד ע"ג ומשום דעכו"ם הופקע מעיקר דין עשיית לשמה,

ועפי"ז נמצא דכ"ז בשצריך עשייה של לשמה והופקע מיני' תורת עשי' דלשמה, אבל אם נבוא לדון לענין כוונה גרידא הרי בהכי כל נידונה אינה אלא חיסרון ספק כוונה שאינו מכיון לשמה, ובזה סברי הני ראשונים דמועיל ישראל עומד ע"ג דעי"ז מכיון וחשיב שימור לשם מצה, והדברים מכוונים בדברי הרא"ה (הובא שם בהריטב"א), וז"ל, אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו, דלא בעי עשי' לשם מצוה רק שימור לשם מצה דהכי כתיב ושמרתם את המצות וכו' עכ"ל, והיינו כמשנ"ת דדין שימור אינו עשי' אלא כוונה גרידא של שימור לשם מצה,

[מרשימות בנו הגאון רבי עזיאל שליט"א מתוך הספר משנת רבי חיים שלמה - תורה ומועדים העתיד לצאת בעזהש"י]

# מרן הגר"א גורביץ שליט"א

בדין בכור

לענין תענית בכורות (ולענין מכת בכורות)

- א -

"והתרה בו" למען שיתי אתי אלה בקרבו (ופי' הספורנו שם "כדי שישב איזה מהם בתשובה") ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתי אשר שמתני במ וידעתם כי אני ה'".

ולזה במכת בכורות אף כי הוזכרו בכור השבי בעשיית המכה מטעם "שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם", אבל לא היה זה מעצם כוונת המכה, כי לא השתעבדו בבנ"י וגם לא היו מצריים ולא היתה בהם תוספת השרשת אמונה לפרעה ועבדיו, וכיון שלא היו שייכים לעצם המכה לכן לא הוכנסו בהתראה, משא"כ בכורי השפחות שהשתעבדו בהם והיו בכלל עצם המכה מצד "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי" וגם היו מצריים והיתה בהם תוספת הכרה לפרעה ועבדיו, לזה הוכנסו. [וע' היטב בדברי המלבי"ם ז"ל לשמות פרשת בא (י"ב-כ"ט) ע"ש].

ושמעתי לחלק בזה גם לענין הא דנאמר בהגדה של פסח, "אני ולא מלאך אני ולא שרף" וכו', די"ל שזה החידוש של "אני ולא מלאך" וכו', נאמר רק למה שנכנס לתוך המכה, ולכן בהא דלקו בכורי מצרים עם בכור השפחה, שזה הוא עצם המכה, וכנ"ל, היה בע"כ ע"י ה', ולא ע"י מלאך ולא ע"י שרף, אבל מה שלקו השבויים, שזה לא הוא מעצם מכות מצרים רק מטעם צדדי, כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם, ע"ז לא נאמר "אני ולא מלאך אני ולא שרף", ופשוט. ולפ"ז מיושב היטב הא דכתיב בקרא (שמות י"ב-י"ג) "ולא יהיה בכך נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים", והקשו המפרשים הרי לא היה משחית במכת בכורות, כי הכל ע"י ה' בכבודו ובעצמו, אולם להנ"ל הרי י"ל דהכוונה על המשחית שהכה בבכור השבויים, ודו"ק. [ועפ"ז יבואר ג"כ כפל לשון הקרא (שמות י"ב-כ"ג) "ופסח ה' על הפתח וגו' ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף", דה"ק "ופסח ה' על הפתח" וגו' - וקאי על עצם המכה של הכאת הבכורות שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו - "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף" - קאי על הכאת המשחית בבכור השבי, ופשוט].

- ב -

לאב אף אם לא היה הבכור לאם, דאף אם לא היה גר אז בארץ מצרים כמבואר במדרשי חז"ל, אם רק היה שייך להאומה המצרית, ודו"ק, [וע' היטב בפ' הגאון המלבי"ם ז"ל (לתהלים ע"ח פסוקים ג' נ"א) שפי' קצת על דרך זה ע"ש היטב].

והנה נראה דמה שנהרגו גם בכורות מאומות אחרות שגרו במצרים זה קאי רק על השבי, שרק בהם מצינו שלקו אף שלא היו מצריים, ומטעם "כדי שלא יאמרו שיראתם תבעה עלבונם" וכמש"נ. ונראה עוד דמשו"ה בחלק המכה שעל "בכור מצרים" לא לקו הבכורות מהאב, וכנ"ל, דכיון דמיירי בשבי הוה סגי - בכדי לסלק הטעות והטענה שיראתם תבעה עלבונם - להרוג רק הבכורים ולא הראשית און, ולא היה צורך לזה שיהרגו גם הראשית אונים שאינם בכור לאם מכיון שדבר זה אינו ידוע מדזרמת סוסים זרמתם, ורק הראשית אונים של המצריים עצמם נכללו בכלל המכה, דזה שנהרגו הוה מעצם מכת בכורות, ופשוט.

כתוב בתורה (שמות י"א-ד"ה) "ויאמר משה כה אמר ד' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים. ומת כל בכור בארץ מצרים, מבכור פרעה היושב על כסאו, עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים" וגו', וברש"י (שם ד"ה עד בכור השבי) "למה לקו השבויים כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם, והביא פורענות על מצרים", עכ"ל.

והנה דברי רש"י מוסבין על הפסוק דלקמן (י"ב-כ"ט), "ויהי בחצי הלילה, וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור" וגו', וכתב ע"ז המשכיל לדוד, וז"ל, "עד בכור השבי, למה לקו וכו', אע"ג דהכא (שמות י"א-ד) בהתראה לא כתיב בכור השבי, רק לקמן במעשה, הקדים רש"י חקירה זו בכאן, דאילו לקמן לא הוי מקום לשאול למה לקו השבויים, דדלמא [מהאי] טעמא דלקו אחרני [מהאי טעמא] לקו אינהו נמי, שגם הם היו משתעבדים בהם, ומיהו מדחזינן הכא גבי ההתראה שלא נזכר שבי, אע"פ שגם הם לקו, כנראה מן המעשה, דא"כ צריך לומר דהשאר שבא עליהם המכה בשביל העון שכבר עשו, לכך שייך להתרות בהם ולהזהירם לשוב מדרכם, משא"כ השבויים, שלא באה להם בשביל מה שעשו מלפנים, אלא [בשביל] מה שהיו עתידים לעשות, ולכך לא היה שייך להזהירם לשוב ממה שלא עשו עדיין כלל, דגרעא אפילו מהתראת ספק, ומעתה צריך לדעת, למה לקו השבויים, כלומר מהו זה הדבר שעדיין לא עשוהו אלא שהן עתידים לעשות אם לא ילקו, ומשני שלא יאמרו יראתם תבעה" וכו', עכ"ל.

ונראה לבאר עוד, דהנה מצינו ב' כוונות במכות, א' לקיום הבטחת "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ופרש"י "בעשר מכות") ואח"כ יצאו ברכוש גדול" (בראשית ט"ו-י"ד), (וע' בחי' מרן הגר"י זצ"ל (לפרשת וארא, הו"ד בביאורים ע"ס ההגדה על "אילו הוציאנו ממצרים"), ב' לחיזוק האמונה, וכלשון הפסוק (שמות י"א) "בא אל פרעה וגו' (ופרש"י

והנה יעויין בתהלים דכתוב שם "ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם" (פרק ע"ח פסוק נ"א) וכתוב עוד "ויך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם" (פרק ק"ה פסוק ל"ו), וההערות בפסוקים אלו בולטות. ראשית, שבכל פסוק יש כפילות, ועוד דיש שנוי לשון, דלענין ההכאה ב"בכור" הוזכר "במצרים" (דהיינו בארץ מצרים) ו"בארצם", ולענין הכאת ה"ראשית און" נזכר הלשון "באהלי חם" (דהיינו אצל המצריים עצמם), ו"ראשית לכל אונם" (דהיינו ג"כ המצריים עצמם, דהכוונה ל"אונם" של האומה המצרית עצמה).

ובפשוטו מבואר דהוה תרי חלקים למכת בכורות, חדא הכאת ה"בכור", וזה לא היה הבכור לאב דזה הוה כבר הראשית און, והיינו שהיה הבכור לאם, והכאה זו כללה לא רק האומה המצרית, אלא גם כל בן אומה אחרת אף אם לא היה של מצרים ורק שגר בארץ מצרים נלקה בהכאה זו, ועוד נלקה בכלל מכת בכורות גם ה"ראשית אונים" דהיינו הבכור

הקב"ה את בכורי ישראל מן המיתה (שמשום זה נתקדשו לעבודת המשכן) היתה רק לבכורי ישראל שהיו פטרי רחם, מדבזה מתו לא רק בכורי מצרים אלא גם בכורי השבי, והרי בכורי ישראל היו ג"כ בכור השבי, ועוד דהרי הכאת בכור השבי הוה ע"י המשחית ולא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ובוזה הוה הסכנה טפי, ד"מכיון שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע", (ע' רש"י (שמות י"ב-כ"ב) ומכילתא (שם), ובגמ' ב"ק (דף ס' ע"א)), ודו"ק.

ויש להעיר עוד עפ"ז, דהנה יעויין בפ' הרמב"ן ז"ל על התורה (שמות י"ב-ל') שכתב בסוף דבריו וז"ל "אבל על דעת רבותינו נתרץ שהכה במצרים כל בכוריהם, כלומר בכור האב ראשית אוננו, ובכור האם פטר רחם, וגם גדול הבית", [ג.ב. וכמו שפי' רש"י (שם) דלכן מבואר שם בקרא דאין בית אשר אין שם מת], "ולא רצה לקדש תחתיהם בישראל רק בכור האם, שהוא ידוע ומפורסם יותר" וכו' עכ"ל.

ולפמש"כ לעיל יש להוסיף בזה לכ', דעיקר הפדייה שפדה

- ג -

שהוא פטר רחם, ומשמע לפי זה אבל בכור לאב לחוד אינו מתענה" וכו' עכ"ל, והוא מבואר ג"כ ע"פ מש"כ דנס ההצלה של בכורי ישראל הוה דוקא על הבכורים מן האם, שלהם ניתן רשות למשחית להשחית בבכור השבי, ועליהם יש הסכנה של כיון שניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע וכמש"נ, ולפי' זה לשון הטור "כמו שהיתה המכה עליהן", הכוונה שהמכה של בכור השבי היתה לא רק על בכור מן האב ומן האם אלא גם על בכור מן האם לחודיה, ופשוט.

שוב כתב הטור וז"ל "ומיהו גדול הבית אין צריך להתענות אע"פ שהיתה בהם המכה לא מחמירין כולי האי" עכ"ל, ונראה הכוונה שאף שעל גדול הבית היתה המכה של בכורי מצרים, אפ"ה מדאין שם בכור עליהם לא דמיין כל כך לבכור האם שהיתה המכה בהן גם בבכור השבי שעליהן יש יותר לומר שלא מבחין המשחית כשניתן לו רשות להשחית וכמש"נ, (וא"ש לשון הטור בזה לשני הפירושים של הב"ח), ודו"ק היטב.

[ועייין היטב בספר המנהיג הלכות פסח (סוף אות מ"ח) שכתב וז"ל "ובירושלמי דערבי פסחים אית מאן דאמר דרבי לא הוה אכיל במעלי פסחא משום דרבי בכור הוה, וטעם לדבר לפי שהמקום ב"ה הרג בכורי חם ובן בכור ריחם" עכ"ל, והוא מדוייק כמש"כ דבמכות בכורות תרי דינין שנויין בה דב"בכור" הוא דין של חם, אבל לא בבכור ריחם, והיינו פטר רחם דהוה בכור מן האם, דבדידהו לא הוה דינא של חם, אלא בכל בכור שהיה במצרים, גם בבכור השבי, וכמש"נ, ועל זה נוסד דין תענית בכורים בערב פסח ודו"ק].

ונראה לבאר בזה דברי הטור (או"ח סימן ת"ע) שכתב וז"ל "גרסינן במסכת סופרים הבכורות מתענין בערב פסח, והטעם זכר לנס שניצולו ממכת בכורות וכתב אבי העזרי שגם בכור לאב [כן גרסו הב"ח והב"י] יש לו להתענות כמו שהיתה המכה גם בהם", ופי' בב"ח שהכוונה "כלומר שאינו בכור לאם, ומשום דרחמנא תלי מצות פדיון בכורות בפטר רחם זכר למכת בכורות, וסלקא דעתך אמינא דדוקא בפטר רחם הוי זכר למכת בכורות קמ"ל דלא", ע"כ.

ולפמש"נ מובן היטב עדיפות הבכור מאם לענין התענית, שכן עיקר הסכנה היתה לבכורים מאם דעלייהו נגזרה לא רק כשהיו מהמצריים אלא גם כשהוא מהשבי, וכמש"נ, ולכן ס"ד דגם תענית בכורים יהיה רק על הבכורים מן האם מדרק להבכורים מן האם הוה להו נס שניצולו ממכת בכורות. והא דבאמת מתענין גם בכור לאב לכ' צ"ל משום דבהא דהיכא שניתן רשות למשחית להשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע, דכל שדומה למה שניתן לו רשות להשחית הנהו בהסכנה שלא יבחין המשחית בינו לבין האחרים, והואיל וגם בכור מן האב שם בכור עליו לענין עצם מכת בכורות במצריים, ולכן דומין במדת מה לבכור מן האם דלענין המצריים שניהם נכללו בהמכה, ולכן גם אצל המשחית שניתן לו רשות להשחית בכור מן האם יש סכנה על הבכורים מן האב דיש עליו הסכנה שהמשחית לא יבחין גם בנוגע לו, וזה כוונת לשון הטור לפירוש זה "כמו שהיתה המכה גם בהם", ודו"ק.

עוד כתב הב"ח ז"ל וז"ל "ובספרים אחרים כתוב שגם בכור לאם, כלומר שאע"פ שאינו בכור לאב אפ"ה מתענה מאחר

- ד -

ופי' ע"ז הגר"א ז"ל וז"ל "ויש כו' כמ"ש בפסיקתא פרשת בא ומת כל בכור, בכור לאיש בכור לאשה, בכור זכר בכור נקבה, הא כיצד איש בא על עשר נשים והיא יולדת י' בנים נמצאו בכורי נשים, י' אנשים באים על אשה אחת והיא יולדת י' בנים נמצאו כולם בכורי אנשים כו' ר' אבין בשם ר"י בן פזי בתיה בת פרעה בכורה היתה, בזכות מה ניצולה, בתפילתו של משה, שנאמר לא יכבה בלילה נרה ליל כתיב" וסיים שם הגר"א ז"ל בפירוש שיטת הרמ"א "ואין המנהג כן, דהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה", עכ"ל.

והנה מבואר דנחלקו ביסוד מנהג תענית בכורות, דלהדעה דגם בכורה נקיבה מתענה, דיינינן ע"פ מה שנגזר גזירת מכת בכורות עליה, ולכן פי' הגר"א ז"ל דלדידיה הדבר פשוט דבין בכור מאב ובין בכור מאם ובין בכור זכר ובין בכורה נקיבה מתענין, משא"כ להדעה דבכורה אינה מתענה, הרי לא דיינינן

ונראה להבין בזה גם דברי הגר"א ז"ל (בשו"ע או"ח סי' ת"ע) בהלכות תענית בכורות, דהנה שם נפסק בשו"ע (בסעיף א') וז"ל "הבכורות מתענין בערב פסח בין בכור מאב בין בכור מאם" ע"כ. ופי' הגר"א ז"ל וז"ל "בין כו', בכור מאב דקדיש לנחלה, ואמרו במדרש, אחת שזנתה מעשרה רווקים וילדה עשרה בכורים כולם מתו, בכור מאם דקדיש לכהן, וכמ"ש קדש לי כו' והיה כי ישאלך כו' ויהרג כו' וכל בכור בני כו'" עכ"ל, [ג.ב. ומבואר דתרי טעמי נקט, חדא דמצאנו בין בבכור מאב ובין בבכור מאם דיש להם גברי קדושת בכורה, בבכור מאב לענין נחלה ובאם לענין נתינה לכהן את פדיונו, ועוד בין בכור מאב ובין בכור מאם היו בכלל הגזירה שיהרגו במכת בכורות ודו"ק, ולקמן יתבאר טפי בעזה"י].

וישוב כתב שם השו"ע ז"ל "ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה", וברמ"א שם הוסיף ע"ז "ואין המנהג כן" ע"כ.

שנתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין, ודו"ק. [ויעויין היטב בב"ח שם שפי' לחד גרסא בטור שרק בכור לאם או בכור לאב ואם ביחד מתענין ולא בכור לאב לחודיה, ע"ש].

והנה יעויין עוד בטור (שם) שכתב וז"ל "ומיהו גדול הבית אין צריך להתענות אף על פי שהיתה בהם המכה לא מחמירינן כולי האי" עכ"ל, ומבואר לכאורה במ"ב (ס"ק ב') דזה הוה גם להסוברים שבכורה נקיבה מתענה, וזה צ"ב לכאורה, דלהגר"א ז"ל דסברת האומרים שגם בכורה נקיבה מתענה דלדידהו תליא דין תענית בכורות בהיקפה של גזירות מכת בכורות על המצריים צ"ע לחלק ביניהם כיון דסוף סוף היו בכלל הגזירה, וצ"ע.

[ולוא דברי הגר"א ז"ל המ"ל דלכו"ע לא תליא תענית בכורות בגזירת מכת בכורות על המצריים אלא על בכורי השבי, ורק נחלקו עד כמה פשטה הסכנה ע"י כללא דמכיון שנתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין ודו"ק, וע' בכלבו (ריש הלכות יום טוב) בשם הר"ר דוד בר' לוי דהבכורות היו בסכנה טפי, דעלייהו היתה מקום קטרוג טפי, "לפי שהיו כומרי ע"ז שלהם כפי מנהג הקדום שהיתה העבודה בבכורות ואפשר שהמנהג היה אף באומות, ואפשר שהרבה היו מבני ישראל בזמן ההוא מן החטאים, כמו שנתבאר עליהם הנביא (יחזקאל כ' - ז') ואמר איש שקוצי עיניו השליכו, ואע"פ כן חס עליהם והצילם" וכו', עכ"ל, ע"ש].

[מתוך הגדש"פ וענפיה ארזי אל]

ע"פ מה שנגזרה גזירת מכת בכורות, אלא ע"פ דיני קדושת בכורה, ולכן רק בכור זכר בין מהאב ובין מהאם מתענין אבל בכורה נקיבה שלא מצאנו לה קדושה אינה מתענה.

אולם לכ' טעמא בעי למה תהיה תענית בכורות תלויה בקדושת בכורה, ולא בגזירת מכת בכורות, הרי יסוד תענית בכורות פי' במשנה ברורה (שם) בשם הטור שהיא זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, ע"ש.

ונראה דלפמש"כ אתי שפיר, דהנס היה הצלתם מאותו חלק ממכת בכורות שנגזרה על בכור השבי, ונראה א"כ דבזה נגזרה רק על בכורים זכרים ולא נקיבות, דבזה כבר הוה סגי להוכיח שיראתן לא תבעה עלבונן של השבויין. ודברי הפסיקתא בפרשת בא שגם על הנקיבות נגזרה הרי נאמר על הפסוק של ומת כל בכור, דנזכר שם רק בכור השפחה ולא בכור השבי, והיא גזירת מכת בכורות שנגזרה על המצריים עצמם.

ואף דא"כ גם בכור מאב לא היה להם להתענות, דהא גם בהו לא היתה מכה בשבי, וכמש"נ, אולם נראה דעכ"ז אכתי היה הבכור מאב שבישראל בסכנה מצד כללא ד"כיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין", דכל שקרוב טפי להגזירה, ושם בכור עליו, שעת הסכנה היא לו טפי, דאף שלא נגזרה עליהן המכה כלל וכמש"נ, אבל מדקדישי בקדושת בכור, ועיקר שם בכור עלייהו כמו על בכור מאם, היו בסכנה מטעם כיון

## שתי הערות ע"ס ההגדה

### ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו

וידים מהחיילים הפצועים, כפי הצורך לרפואתם, נחשב מאנשי הצבא וממשרתיו.

ובזה מיושבת קושית הרד"ק שם ביהושע שהקשה למה נזכר מתנת עשו ליצחק ולא מתנת ישמעאל לאברהם, וע"ש מש"כ בזה שישמעאל היה בן אמה ולא התייחס לאברהם אבינו ואכמ"ל, אולם לפמש"כ הרי רק עשו היה מתנה ולא ישמעאל. והעירוני שבזה מתייבשת ג"כ ההערה שעמד עלי' הרמב"ן בתחילת פרשת נח שהסדר הוא הפוך שהרי עשו נולד לפני יעקב. ולהנ"ל א"ש שכל מציאותו של עשו היא רק לשמש את יעקב, ולכן יעקב שהוא יש לו סיבת הקיום מצ"ע לא כן עשו שהוא רק כדי לשמש את יעקב וכל מציאותו אחר שיש מציאות של יעקב אבינו.

### אחד מי יודע וכו'

וכוונת הפייטן שמן הנתבע ממנו שאחרי שנספר ביציאת מצרים, ונשריש בלבנו גודל האמונה בה', והחובה בעבודתו, שאם יזכירו לנו את המילה "אחד" יהיה צץ במוחנו ממילא "אחד אלקנו שבשמים ובארץ" ואם יזכירו לנו המילה "שנים" יהיה צץ במוחנו ממילא ה"שני לוחות הברית" וכן הוא בכל דבר ודבר, ונכון.

זכורני שבילדותי שאלתי מהגה"צ ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, מה הכוונה בזה שנאמר בקרא "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו" (יהושע כ"ד-ד'), וכי איזה מתנה היתה עשו. וענה לי בשם הג"ר יצחק בלאזר זצ"ל ש"רב יעבד צעיר" (בראשית כ"ה-כ"ג), מתקיים בכל הדורות, ורק שהאופן שהרב יעבד את הצעיר תלוי לפי הנהגת הצעיר, שאם הצעיר עובד את ה' באמונה כפי שמצווה עליו, הרי הרב יעבדנו כפשוטו, "ועמדו זרים ורעו צאנכם" (ישעיה ס"א-ה'), אבל אם הצעיר אינו עובד את ה' כמצווה עליו, ויתקיים בעשו מה שנאמר לו "ופרדת עולו מעל צוארך" (בראשית כ"ז-מ'), גם אז עדיין ישאר עבד, אלא שעבודתו תהיה שיעשה "ניתוחים" ביעקב, כדי להביאו למצבו הבריא והנכון, והרי גם רופא המנתח ומסיר רגלים

הסיבה שאומרים פיוט זה בסוף הסדר שמעתי, שיכול האדם לבדוק את עצמו ולידע מה חשוב אצלו, ולמה מחשבתו ושאיפתו פונה, ע"י שיבחון עצמו איזה דבר צץ במוחו כשמזכירים לו מילה, ולמשל אדם פשוט מאנשי ההמון אם נזכיר לו "סכין" יענה לנו שצץ במוחו ממילא המילה "מזלג" ואם נזכיר לו "אחד" יענה לנו שצץ במוחו המילה "שנים".

# הגאון הגדול רבי יצחק אזרחי שליט"א

## לחירות עולם

### אשר גאלנו

נסים לאבותינו, שבהם יוצא ידי חובתו ומפני מה נשתנה הלילה הזה שאין בו שיעור ונוסח ההודאה, וכל אחד מספר כפי צחות לשונו.

וברמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה ה"ו) וז"ל "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם וגו' ועל דבר זה צווה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" עכ"ל.

והתפיסה פשוטה בדברי הרמב"ם, שצריך איש הישראלי לשדד רעיוני ולהעמיק הרגשתו ולעשות מעשים ופעולות עד שיראה עצמו כאילו הוא היה העבד והוא הוא הפדוי, ובפשטות היה נראה לומר דכיון שחייבים אנו לראות כאילו יצאנו עתה משעבוד לחירות, עלינו להודות על 'אשר גאלנו'.

אלא דע"ז אין שייך לתקן ולקבוע טופס ברכה והודאה בשם ומלכות, על 'אשר גאלנו' שהרי הוא רק 'חייב לראות כאילו', ואכתי נמי קשה מה שמקדימים אנו להודות על גאולתנו קודם לגאולת אבותינו, והדברים צריכים לביאור.

## שעשה נסים לאבותינו

הסיבה שאנו מודים גם על 'וגאל את אבותינו' וצ"ע דסור"ס אכתי איננו בנים או בני בנים שנודה על גאולת אבותינו, ואף שיש כאן סיבת ההודאה על גאולתנו, שאותנו הוציא משם דאי לא הוציא עדין גם אנו משועבדים היינו, אבל היאך זאת ההודאה על גאולתנו מכשרת ומצרפת ההודאה על גאולת אבותינו, הא אין מברך אנס שנעשה לאבותיו כי אם בנו ובנו.

וידועים דברי רבותינו, אשר בכל שנה ושנה בהגיע מועד וחג מתעוררת ומתחדשת ההשפעה של אותו הזמן, האריך בזאת הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ז) ז"ל "שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהיא בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן הוא יאיר עלינו אור מעין הראשון" ע"ש ונראה דזהו המכוון בברכת 'שעשה נסים' שכאשר מגיע למקום זמן 'שמתעורר נס זה' מודים ומשבחים על מה שנעשה לאבותינו באותו הזמן.

ויתר בזה ליל פסח שאשר מועדים, שאז אין מתעורר רק מה שנעשה באותו הזמן, אלא שבו בזמן מתחדשת בכל שנה ושנה תוספת גאולה וחירות, וזה עתה ממש, כמו שאנו אומרים 'ועכשיו' קרבנו המקום לעבודתו.

ובאזה"ח בפירושו (פ' בלק) "אל מוציאם ממצרים אמר מוציאם ולא הוציאם וכו' אמרו יודעי פנימיות התורה כי כל ליל פסח מתבררים כוחות הקדושה וכו' כי לא יציאה ראשונה לבד אלא בכל שנה ושנה מוציאם וכו' כי ה' מוסיף ומחזק אותם לרוממה" ע"ש.

כשם שהרואה מקום שנעשה בו נס לאבותיו צריך להודות ולברך על הנס, כך תיקנו חז"ל ברכת הנסים על זמן שנעשה בו נס לאבותינו, היא ברכת 'שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה' שאנו מברכים בחנוכה ופורים, ובמועד דפסח מצינו מטבע מחודש לברכת ההודאה 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים'.

ויש להתבונן בדבר, מפני מה מקדימים אנו בנוסח הברכה קדם גאלנו ואח"כ מזכירים גאל את אבותינו, הא לכאורה עיקר נס גאולת יציאת מצרים הוא מה שגאל ה' את אבותינו? וכן מהי הגאולה שלנו שאנו אומרים 'גאלנו'? ובידוע שיש הרוצים לומר על דרך מה שאחז"ל שכל נשמות ישראל היו בסיני, כן יצאו נשמות ישראל ממצרים אך הדבר אינו מתיישב כלל, וכי יתכן הדבר שהיו מתקנים מטבע של ברכה 'אשר גאלנו' על עניין הנשמות?

והנה הרמב"ם (בסה"מ ע' קנז) כתב "שציונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר" ויש לעיין דבכל הודאת נס נתקן לנו נוסח ההודאה, כגון אמירת ההלל, וכן על הנסים, וברכת שעשה

ובגמ' (פסחים קטז): "אמר רבא וצריך שיאמר ואתנו הוציא משם" וכתב ע"ז מהר"ם חלאווה "כלומר דאם לא הוציא גם אנו היינו משועבדים עכשיו. דאי לא אין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו כדאיתא פרק הרואה" עכ"ל.

ויש לדקדק בדבריו דמה הוקשה לו דייקא אברכה זו דפסח שאין מברכין על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו, הא יש לשאול זאת בכל ברכת 'שעשה נסים לאבותינו' שאנו מברכים בחנוכה ופורים שהוא נס שנעשה לאבותינו, והרי אין מברך אלא עד בן בנו.

ובפרט ע"פ דברי הגמ' (ברכות נד.) מבואר שאניסא דיחיד מברך עד בן בנו (תפס בזה כשי' הגאונים שם. ואכמ"ל) אולם אניסא דרבים מברך לדורות שנעשה נסים לאבותינו, וכגון הרואה מעברות הים וכד'. ומעתה כ"ש בנס דיציאת מצרים שנברך עליו לדורי דורות, ומה לנו ניסא דרבים גדול מזה, וא"כ מפני מה נתקשה בברכה זו ד'אשר גאלנו'?

ומוכח לנו מדבריו דשאני ברכת הנס בפסח משאר ברכות ההודאה, שברכת שעשה נסים שאנו מברכים בחנוכה ופורים היא הודאה כללית על נס שנעשה לישראל 'ניסא דרבים' וממילא שפיר הא דמברכין אותה לדורות, משא"כ בהודאה דפסח יש בה גם בחינה דהודאה פרטית וממילא הוקשה לו ע"ז דאין מברך כי אם עד בן בנו, מחמת שהוא גם 'ניסא דיחיד'.

אומנם יש להעמיק במש"כ שם לתרץ, דכיון שיש כאן 'ואותנו הוציא משם' והוא המחייב להודאת אשר גאלנו, וזו

## חירות עולם

מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה, כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין ולא עוד אלא אף מלכים שנאמר ואתם תיהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, זה השם הוא לישראל בעצם והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה.

ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת קיא) כל ישראל בני מלכים אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם, לא נתבטל במקרה כלל, ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם ולא יגרע כוחם מה שהם עבדים במקרה, ודבר פשוט הוא זה ואין להאריך בדבר שהוא מבואר לפי שהבין דבר זה. עכ"ל

אכן חירות עולם אשר זכינו לה היא דבר המחייב בכל יום ויום, וזוהי סיבת הזכרת יציאת מצרים בכל יום, כלשון הרמח"ל (שם פ"ד) "ונמצאו גאולים מן הרע גאולת עולם וכו' וזה תיקון שנתקנו לעולמים, וכל הטובות שהגיעו ושמגיעות לנו כולן תלויות בו, ועל כן נצטוונו לזכור אותו תמיד" אמנם דבר זה חוזר ונפעל בכל שנה ושנה לתוספת חירות וגאולה, וכלשון האוה"ח הנ"ל. וזהו מה שכל מרגיש ושם על לב טועם בהדגשת הפסוקים דיציאת מצרים, שחוזר ונשנה 'חוקת עולם' לדורותיכם'.

ובזה יתר הוא פסח אשר מועדים, כי מלכתחילה הייתה קביעות הנס בלילה זה בצורה של 'חירות עולם' היא חירות עולמית ותמידית עד סוף כל הדורות, וזהו גופא מתעורר בכל שנה ושנה גאולת עולם, שיותר מופקעים אנו משם עבדות, ולעולם מתחדשת בליל זה החירות כשהיא עצמה חירות עולמית, וכמש"כ מהר"ל (שם) 'וגאולת הבנים כמו של האבות'.

וזהו גם הביאור בדברי הרמב"ם בסה"מ הנ"ל 'שיספר ביציאת מצרים כפי צחות לשון המספר' דמכיון שכל אחד יש לו את גאולתו הוא, ממילא מתחייב בסיפור והודאה פרטית כפי כוחו הוא מלבד הנוסח הכללי, ובה שונה הודאת ליל פסח משאר הודאת הנסים.

## שעשה לאבותינו ולנו

כמו שהיה גופא דעובדא, שגאל ה' את אבותינו ועי"כ גם אנו נגאלים היום, (ע"ע בדברי מהר"ל שם) ומקדימין אנו בסיפור את גאולת אבותינו, זהו נוסח ההגדה 'לפיכך וכו'.

משא"כ בברכת 'אשר גאלנו' שהיא ברכת ההודאה על הנס, והיא ברכה פרטית לכאן"א על חירותו הוא, הרי שראוי להקדים את אשר 'גאלנו' לגאל את אבותינו, שווי בנפשך מי שנעשה לו נס ולאביו נעשה נס, ודאי יקדים ויברך תחילה על נס הנעשה עמו ורק אח"כ על נס הנעשה לאביו, וא"כ אהוב ונחמד מטבע הברכה שמקדים את ההודאה על אשר גאלנו ורק אח"כ מזכירים אנו 'וגאל את אבותינו' כי מודים אנו בשם

ויש להוסיף ולהאיר באור חדש את משמעותה של זאת הברכה ד'אשר גאלנו'. שהרי מפני מה זה שייך דייקא בליל פסח טפי מבשאר המועדות אשר גם בהם חוזרת ומתעוררת ההארה כנ"ל.

והוא שביציאת מצרים פקעה חלות שם עבד מעמנו לנצח. והושרש בנו לעולמים, שאין יכול לחול שום שם שעבוד ועבדות על איש מישראל, אז נהיינו בני חורין אמתיים עבדי ה', שבגלות היה זה בבחינה של 'וירעו אותנו המצרים' עד אשר הפכנו למשועבדים בעצם, ובגאולת מצרים יצאה כלל אומתנו לחירות שתכליתה "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" ויש דרגות בהחירות כמו שזכרה לנו התורה "אל תיקרי חרות אלא חירות" ואמרו אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. וכלל האומה זכתה ככתוב "ויוצא את עמו ישראל מתוכם" שיהיה זה "לחירות עולם" היא חירות עולמית בכל מצב ובכל זמן, והן אף שבמשך הדורות היו עוד גזירות וצרות כמה וכמה פעמים, אלא דזה היה רק בגופינו, אך עבדים במהות כבר לא היינו מעת שהוציאנו ממצרים.

כדאיתא בילקוט (בא רח) "קומו צאו מלמד שהיה פרעה דופק על פתחו של משה ואהרן וכו' אמרו לו ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך, אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדי של הקב"ה. התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם, צריכים אתם להלל להקב"ה שאתם עבדי, שנאמר הללויה הללו עבדי ה'".

והם דברי הגמ' (מגילה יד.) שעל נס דיציאת מצרים אנו אומרים ההלל, לפי שאז נפעל 'הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה' משא"כ בנס דפורים "אכתי עבדי אחשוורוש אנן" ופרש"י שם 'לא נגאלו אלא מן המיתה', היינו שביציאת מצרים נגאלו מן העבדות עצמה.

והמהר"ל (גבורות ה' פס"א) בלשונו הזהב כתב "יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משעובדים בשאר מלכויות דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכויות, ודברי הבאי הם כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קיבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראויים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר

מעטה יתיישב באופן נפלא תקנת ונוסח הברכה ד'אשר גאלנו'. ובהקדם יש להעיר דאנו אומרים בנוסח ההגדה "לפיכך אנו חייבים להודות וכו' "למי שעשה לאבותינו ולנו" הוא שמקדימין אנו ההודאה על של אבותינו ואח"כ על שלנו, ולא כברכה דאשר גאלנו שם מקדימין אנו גאולתינו ורק אח"כ גאולת אבותינו.

אלא שיש לדעת שכל גאולתנו אנו היום היא דרך ובסיבת גאולת אבותינו, ומשם עולה ומשתלשלת גאולתנו, כמש"כ מהר"ם חלאווה שאם לא הוציא את אבותינו משם 'גם אנו היינו משועבדים עכשיו'. וע"כ כשאנו מודים ע"ז מספרים אנו

## הגאון הגדול רבי יצחק אזרחי שליט"א

לא הוציא גם אנו משועבדים עכשיו" וגאולת אבותינו היא היא גאולתנו, רק שאנו מקדימין את הודאת גאולתנו הפרטית.

מעתה תתרומם בנפש כל אחד ההשגה במש"כ הרמב"ם, שבאמת בכל דור ודור צריך לפעול את כל ריבוי המצוות של הלילה הזה, שהם לצייר בפועל ממש, טיט ומרור, חירות ופסח, ו"כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות" והוא הדבר המתרחש עתה, רק 'חייב אדם לראות'.

ומלכות על שיצאנו לחירות עולם ולא יחול בנו שם עבדות עוד לעולם. וזו א"כ הסיבה שנתקנה מטבע הברכה מיוחדת על גאולתינו, המתרחשת מאז יציאת מצרים ומתחדשת כל העת כמבואר.

וזהו הביאור בדברי מהר"ם חלאווה שהאיר את עינינו בסוגיא זו, דמכיון שיש כאן חיוב הודאה לכל או"א על אשר גאלנו, א"כ אף מי שאין הוא בנו או בן בנו יכול להודות אף גאולת אבותיו, שהרי מהם משתלשלת גאולתנו אנו, "דאילו

## אף הן באותו הנס

בליל הפסח כל תכליתה הוא כדי להודות ולהלל על אשר גאלנו ולקבוע זאת לדורותינו.

וממילא כל מצוות עשה שהזמן גרמא שפטורות הנשים, הוא דווקא היכא שהזמן מעורר דבר החיוב, אבל חלוק הוא סיפור יציאת מצרים, כמבואר היות ומתרחש הדבר כעת ממש, וכמו בכל נס המתרחש אשר מחייב הוא בהודאה, ומהא לא נפטרו הנשים, וגם הן באותו הנס המתחדש בכל שנה ושנה, כי אין הזמן גורם את מצוות הסיפור, אלא הזמן גורם את הנס, וממילא מחייב בהודאה ובסיפור, ומיושב היטב שי' החינוך והרמב"ם.

והנה בספר החינוך (כא') כתב ד"מצוות סיפור יציאת מצרים נוהג בזכרים ובנקבות", היינו שאף הנשים חייבות בסיפור והודאה דיציאת מצרים, וכן משמע מסתימת דברי הרמב"ם בזה, וכבר תמה בזה במנח"ח (שם) דהא הוי מצוות עשה שהזמן גרמא, וקי"ל דנשים פטורות בזה, ומה נשתנה סיפור יציאת מצרים שחייבות, וכבר האריכו בזה.

אומנם לדברינו הנ"ל יבואר היטב, דכבר נתבאר החילוק בין זכירת יציאת מצרים של כל השנה, לדין סיפור יציאת מצרים דליל פסח, בכמה אנפין, ושורשם הוא שהזכרה דיציאת מצרים בקריאת שמע הוא לחייבנו בקבלת עול מלכות שמים, לפי שהוציאנו ממצרים להיות לו לעבדים, אבל מצוות סיפור

## אלה דברי הברית

שאתם מבקשים לשעבד את עצמכם, הרי כבר מתנבא יחזקאל (כ') "והעולה על רוחכם היו לא תהיה וכו' ובחמה שפוכה אמלוך עליכם" כי גם אחר כל מה שנתרחקתם כמבואר בתוכחה עדיין אנו תחת מלכותו יתב' ועבדיו אנו, ואדרבה מחמת שהופקעה מעלינו כל עבדות זה המחייב שימלוך עלינו ה'.

ברוממות השגה זו שבמועד זה אנו זוכים לחירות עולמית המתחדשת בכל שנה, נתעצם בקיום המצוות הרבות בלילה זה, "לילה כיום יאיר" "ליל שימורים" ונתאמץ בעבודתו יתברך להתייגע בכל עוז בתורתנו הקדושה, ובזה אנו בני חורין, ויפדה ה' את נפשנו מכל צר ומציק.

ובזה נבין עוד מה שנאמר בסיום דבר התוכחה דמשנה תורה "והתמכרתם שם לאויבים לעבדים ולשפחות ואין קונה, אלה דברי הברית" (דברים כח' סח-ט) ופרש"י (שם) שאתם מבקשים לימכר לעבדים ולשפחות ואין קונה כי יגזרו עליך הרג וכליון, ובזה מסתיימת התוכחה. והדבר צריך לעיון, דהרי תוכחת הכהנים מסתיימת בפיוס דברים "וזכרתי להם ברית ראשונים אלה החקים" ומעין סיום בנחמה, ומפני מה א"כ תוכחה זו דמשנה תורה מסתיימת בדבר כה קשה.

אומנם להמבואר הרי הם הם דברי הנחמה הגדולה, שאין קונה לפי שאתם עבדי ה' וכבר אין יכול לחול עליכם שום שם של עבדים ושפחות, כיוון שיצאנו לחירות עולם, ועל אף

# הגאון הגדול רבי דוד פיינשטיין שליט"א

וידבר ה' אליו מאוהל מועד וגו' [א', א']

אמנם בפירושו ה'אבן עזרא' סוף פרשת פקודי כתב, שמשה רבנו היה נכנס לפנים מהפרכת, והיה מדבר עם השם פנים אל פנים במקום שהיה נכנס כהן גדול פעם אחת בשנה עם ענן הקטורת, כי משה בן בית הוא, ע"ש. הרי דסבירא ליה שמשה רבנו היה נכנס לפנים מן הפרכת, ושם היה מדבר עם השם פנים אל פנים, ודלא כפירוש רש"י כאן. ועיין בדבריו בפרשת תרומה שחולק להדיא על פירוש רש"י, וכתב שם דהכתוב 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים', אינו מכחיש את הכתוב כאן 'וידבר השם אליו מאוהל מועד', כי 'אוהל מועד' שם כולל את המשכן ואת כל אשר בו, ע"ש.

והנה ב'תורת כהנים' פרשת אחרי (פרשתא א' ה"ו) איתא, 'דבר אל אהרן אחיך, ואל יבוא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכת אל פני הכפורת אשר על הארון', אחיך באל יבוא, ואין משה בכל יבוא. ופירש הראב"ד שם, וכן הוא בפירוש הרמב"ן כאן, שמשה אינו בכל יבוא בכל עת, שהרי משה תמיד היה נכנס לפני ולפנים לשמוע הדיבור מבין שני הכרובים, וזה כדעת ה'אבן עזרא'.

עיינ בפירושו רש"י, וזה לשונו - 'מאוהל מועד', יכול מכל הבית, תלמוד לומר 'מעל הכפורת'. יכול מעל הכפורת כולה, תלמוד לומר 'מבין שני הכרובים', עכ"ל.

והנה הנך קראי ד'מעל הכפורת' ו'מבין שני הכרובים' הם בסוף פרשת נשא, וזה לשון הפסוק שם - 'ובבוא משה אל אוהל מועד לְדַבֵּר אִתּוֹ, וישמע את הקול מִדְבַר אֱלֹהֵי, מעל הכפורת אשר על ארון העדות, מבין שני הכרובים' וגו'. ועיין בפירושו רש"י שם, ומקורו ב'ספרי' שם, וזה לשונו - שני כתובים המכחישים זה את זה, בא שלישי והכריע ביניהם, כתוב אחד אומר 'וידבר השם אליו מאוהל מועד', והוא חוץ לפרוכת, וכתוב אחד אומר 'ודיברתי איתך מעל הכפורת', בא זה והכריע ביניהם, משה בא אל אוהל מועד, ושם שומע את הקול הבא מעל הכפורת, ע"כ. ומבואר שלפי האמת לא היה משה נכנס לפנים מן הפרכת, אלא היה עומד באוהל מועד שהוא מחוץ לפרוכת, ושם היה שומע את הקול הבא מעל הכפורת, ובכך מתיישבים שני הכתובים המכחישים זה את זה.



## אדם כי יקריב מכם קרבן וגו' [א', ב']

יסוד הדין ד'קרבנות ישראל' שנתחדש עכשיו, וכיון דבני נח אין מקריבין במשכן רק בדין 'קרבנות ישראל', ממילא גם הם אין מקריבין אלא בדינים אלו.

\*\*\*

והנה בגמ' בזבחים שם יליף לה להך דינא דעד שלא הוקם המשכן הכל כשרין ליקרב מדכתיב גבי נח 'ויבן נח מזבח להשם, ויקח מכל בהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות' וגו', ומפרש ד'בהמה' ו'עוף' כמשמעם, וחיה הרי היא בכלל 'בהמה', ע"ש. אמנם ב'פרקי דרבי אליעזר' פרק כ"ג איתא, מיד הביא נח ממין בהמה טהורה, שור וכבש ועז, וממין עוף טהור תורים ובני יונה, ובנה את המזבח הראשון שהקריבו עליו עולות קין והבל, והקריב עולות ארבע, ע"כ. וכן הוא בתרגום יונתן שם, ונסב מכל בעירא דכיא, ומן כל עוף דכי, 'ואסיק ארבע' על ההוא מדבחא, ע"כ. ושמעתי לבאר בזה, דגם ה'פרקי דרבי אליעזר' והתרגום יונתן מודו לדינא דהברייתא בזבחים הנ"ל, דבדין קרבנות בני נח הכל כשרין ליקרב, ורק דסברי דמכיון שהקריב נח קרבנותיו במקום המקדש, לא היו כשרין ליקרב אלא אותם הארבע מינים הכשרין במזבח של מקדש, שהם שור כבש ועז, ומין עוף טהור תורים ובני יונה, שהם נחשבים מין אחד.

וצ"ע בזה, דאפילו אם נאמר דגם ב'מקום המקדש', אף שעדיין לא נבנה המקדש, היה נוהג הדין הנ"ל דאין מקריבין שם אלא בדין 'קרבנות ישראל', מכל מקום הרי לא שייך דין זה רק אחר שנתחדש דין 'קרבנות ישראל', ובשעה שהקריב נח קרבנותיו אכתי לא נתחדש דין 'קרבנות ישראל' כלל.

עיינ בחדושי מרן רי"ז הלוי כאן שביאר, דקחשיב הכא כל הדינים של קרבנות שנתחדשו בישראל משהוקם המשכן, דהנה בזבחים דף קט"ו ע"ב תניא, עד שלא הוקם המשכן, הבמות מותרות וכו', והכל כשרין ליקרב, בהמה חיה ועוף, זכרים ונקבות, תמימין ובעלי מומין וכו', ונכרים בזמן הזה רשאין לעשות כן, ע"כ. ונאמר הכא בקרא, דלענין ישראל נשתנה עכשיו דין קרבנות, וזהו אדם כי יקריב 'מכם' וגו', דלענין בני נח נשאר דין קרבנות כמו שהיה מקודם, דאף בזמן הזה רשאין לעשות כן, וקחשיב כל הדינים שנתחדשו עכשיו, חדא, ד'מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן' דוקא, ולא כל בהמה חיה ועוף. ועוד, ד'זכר' דוקא, ולא נקבה. ודוקא 'תמים', ולא בעל מום. ו'אל פתח אוהל מועד' דוקא, ולא בבמה, וכן להלן שאר הדינים, עכ"ד.

והנה מה שכתב אא"ז זצ"ל - 'דלענין בני נח נשאר דין קרבנות כמו שהיה מקודם', היינו דוקא באופן שמקריבין בבמה דיבה, אבל במשכן ובמקדש אין בני נח יכולים להקריב אלא קרבנות הכשרים בתורת 'קרבנות ישראל', והיינו כמו שמשין משמיה דאא"ז זצ"ל, דתרי דיני הבאה איכא בקרבנות עכו"ם, א' בתורת 'קרבנות בני נח', הנלמד מקרא ד'ויבן נח מזבח להשם ויקח מכל בהמה הטהורה ומכל העוף הטהור'. ב' דאיתרבו מקרא ד'איש' 'איש' לרבות את עובדי כוכבים שנודרים נדרים ונדבות כישאל, שיכולים להקריב גם כן בדין 'קרבנות ישראל', אלא שיש לקרבנותיהם דינים מיוחדים של 'קדשי עכו"ם', ובמשכן ובמקדש אין מקריבין אלא בדין 'קרבנות ישראל'.

והא דכתיב הכא אדם כי יקריב 'מכם' וגו', דמשמע דהנך דיני נאמרו רק בישראל, הוא משום דהכתוב אשמועינן הכא

## וסמך ידו על ראש העולה ונרצה לו לכפר עליו [א', ד']

לא הוו בעלים ממש על עולת אביהם שיתכפרו בה על עשה דידהו מקיבעא, דהיינו כפרה גמורה, אלא רק כפרה מקופיא וצפה ממילא יש להן בו, ומשמע דבעלים ממש יש לו בה כפרה גמורה, ומאי קאמר הכא דאינה אלא 'דורון' להקבלת פנים בעלמא.

ועוד צ"ע בזה, דבגמ' לעיל שם מבואר, דחטאת מכפרת על חייבי עשה מקופיא, ולכאורה נראה, דכשם שאין הקרבן מכפר מקיבעא בלא תשובה, כמו כן אינו מועיל לכפר אפילו מקופיא בלא תשובה, ואם כן תיקשי, דממה נפשך, אי דליכא תשובה, הא לא מהניא כפרת החטאת, ואי דאיכא תשובה, למה לי כפרה דחטאת, ועל זה לא שייכא שינויא דרבא ד'דורון' היא, דלכאורה לא שייך לומר דה'חטאת' באה בתורת 'דורון' על העשה, ובלימוד הישיבה הארכנו לדון בזה.

ופירש רש"י, וזה לשונו - 'ונרצה לו', על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין, או מיתה בידי שמים, או מלקות, הרי ענשן אמור, הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שניתק לעשה, עכ"ל.

והנה בזבחים דף ז' ע"ב אמר רבא, עולה 'דורון' היא, דהיכי דמי שתהא באה לכפרה, אי דליכא תשובה 'זבח רשעים תועבה'. ואי דאיכא תשובה, למה לי עולה, והתניא 'עבר על מצות עשה ושב, לא זז משם עד שמוחלין לו'. אלא שמע מינה 'דורון' הוא.

ונתקשינו טובא בזה, דמפשטות הדברים נראה, דאין העולה מכפרת על העשה כלל, דכבר כיפרה התשובה על העשה, ואין העולה באה אלא להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך, וריצהו על ידי פרקליטין, דכשבא להקביל פניו, מביא דורון בידו. ולא יתכן לומר כן, דהא בגמ' לעיל שם דף ו' ע"א מבואר, דיורשים



## אִשֶּׁה רִיחַ נִיחֹחַ לָהּ [א', ט']

פרים שפתינו' (הושע י"ד) - אמרו ישראל, רבנו של עולם, בזמן שבית המקדש קיים היינו מקריבים קרבן ומתכפר, ועכשיו אין בידינו אלא תפילה וכו', ע"כ. הרי דהתפילה היא כמו קרבן ומכפרת על ישראל (ובמדרש שם מבואר דהך קרא ד'ונשלמה פרים שפתינו' קאי על הברכות של תפילת שמונה עשרה).

והנה לכאורה צ"ע, דהרי כבר ביקשנו קודם לכן בברכת 'שמע קולנו' - 'יְקַבֵּל בְּרַחֲמִים וּבְרַצוֹן אֶת תְּפִילַתְנוּ', ומהו זה שאנו חוזרים וכופלים בקשה זו שיקבל השם תפילת ישראל ברצון. אכן להמתבאר נמצא, דשני ענינים הם, דבברכת 'שמע קולנו' אנו מבקשים שיתרצה השם לקבל ולמלא בקשותינו, אולם בברכת 'רצה' אנו מבקשים שהתפילה עצמה, שהיא כמו 'קרבן', תתקבל ותעלה ברצון.

עיינ בתרגום אונקלוס כאן - 'קרבן דמתקבל ברעוא קדם השם'. ובתענית דף כ"ז ע"ב תנו רבנן, אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון. ומבואר, שהקרבן צריך להיות מתקבל ברצון לפני השם, ולכן היו אנשי המשמר מתפללים שיתקבל קרבן אחיהם ברצון.

והנה בברכת 'רְצֵה' אנו מבקשים - 'וְאִשִּׁי יִשְׂרָאֵל וְתִפְּלַתָּם תִּקְבַּל בְּרַצוֹן', ומבואר מזה, דתפלתנו היא כמו 'קרבן', וכשם שמבקשים על 'אִשִּׁי יִשְׂרָאֵל' שיתקבלו ברצון, כך מבקשים שתפילות ישראל יתקבלו ברצון. ועיינ בטור או"ח סימן ק"כ שפירש דגם 'וְאִשִּׁי יִשְׂרָאֵל' קאי על התפילה שהיא במקום קרבן, וזה מתאים לדברינו, שהתפילה היא במקום קרבן, ועל כן שייך בה הענין של קבלה ברצון כמו בקרבנות. וכן הוא במדרש במדבר רבה פ"ח סימן כ"א, דדריש הכתוב 'ונשלמה



## וְכַפֵּר עֲלֵינוּ הַכֹּהֵן מִחַטָּאתוֹ וְנִסְלַח לוֹ [ד', כ"ז]

דף מ"ג ע"ב, דרק בוידוי השני של הכהן הגדול ביום הכיפורים אומר 'ובני אהרן עם קדושך', אבל בוידוי הראשון אינו מזכיר את אחיו הכהנים, דכך מידת הדין נותנת, מוטב יבוא זכאי ויכפר על החייב, ואל יבוא חייב ויכפר על החייב, ע"ש. והיינו, דמכיון שהכהן הגדול הוא ה'מכפר' על ישראל, צריך שיתכפר הוא עצמו קודם שיבוא לכפר עליהם, כדי שיהא זכאי מכפר על החייב.

הנה מלשון הכתוב כאן 'וְכַפֵּר עֲלֵינוּ הַכֹּהֵן' מבואר, דהכהן אינו רק שלוחא דרחמנא לעשות את מעשה ההקרבה של הקרבן, וממילא מתכפר החוטא על ידי הקרבן שהביא, אלא שהכהן עצמו פועל את הכפרה. וכן הוא לשון הגמ' בזבחים דף כ"ב ע"ב, מכפרין כמתכפרין, מה מתכפרין, טמא מת אין, טמא שרץ לא, אף מכפרין, טמא מת אין, טמא שרץ לא, ע"ש. הרי דהכהנים חשיבי 'מכפרין'. ויתירה מזו מצינו בגמ' יומא

## וְעִשְׂתָּהּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְלֹא יִדַע וְאָשֵׁם וּגּו' (ה', י"ז)

אמת, עכ"ל. והמבואר מדברי תלמידי רבנו יונה אלו, דאף באופן זה שבשעת העבירה נסתפקה אי זו כת מהם מעידה אמת, מכל מקום יש לה להביא אשם תלוי, ולפי דבריהם זהו פירוש דברי הגמ' שם ד'מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי, וזה דלא כמו שדקדקנו בדברי רש"י כאן.

אמנם בכריתות דף י"ז ע"א תנן, ספק אכל חֶלֶב ספק לא אכל, מביא אשם תלוי. וכתבו התוס' שם, וזה לשונם - ומיירי שבשעה שאכל היה סבור שהוא שומן, דאי יודע שהוא ספק חֶלֶב, היכי מייתי קרבן, הא לא שב מידיעתו, ע"כ. ועיינן בפירוש רש"י שם ע"ב (ד"ה אכל אחד מהן) ולהלן שם דף י"ח ע"א (ד"ה ואת השניה) שכתב, דאם בשעת אכילה היתה לו ספק, והיזיד ואכלה מספק, 'מזיד' הוא ופטור. ומבואר, דבין לרש"י ובין להתוס', אם ידע בשעת העבירה שהוא ספק איסור, אינו מביא אשם תלוי, ורק דנחלקו בטעם פטורו, דהתוס' נקטו הטעם משום דלאו 'שב מידיעתו' הוא, ורש"י כתב דמכיון שידע בשעת העבירה שהוא ספק איסור, הוה ליה 'מזיד'. ואם כן הרי מדוקדק היטב מה שפירש רש"י כאן דינא ד'אשם תלוי' באופן שהיה כסבור ששתיהן היתר, דאזיל בזה לשיטתו בכריתות שם, שאם ידע בשעת העבירה שהוא ספק איסור, אינו מביא אשם תלוי.

עיינן בפירוש רש"י, וזה לשונו - הענין הזה מדבר, במי שבא ספק כרת לידו, ולא ידע אם עבר עליו אם לאו, כגון חֶלֶב ושומן לפניו, וכסבור ששתיהן היתר, ואכל את האחת, אמרו לו אחת של חֶלֶב היתה, ולא ידע אם זו של חֶלֶב אכל, הרי זה מביא אשם תלוי, ומגין עליו כל זמן שלא נודע לו שודאי חטא, עכ"ל.

ומדנקט רש"י ציור הדין ד'אשם תלוי' באופן שבשעת העבירה היה 'כסבור ששתיהן היתר', משמע דאם בשעת העבירה ידע שאחת מהן איסור, אלא שלא ידע שאותה האחת שאכל היא האיסור, אינו מביא אשם תלוי.

והנה בכתובות דף כ"ב ע"ב תניא, שנים אומרים מת, ושנים אומרים לא מת וכו', נשאת ואחר כך באו עדים, לא תצא. ופריך בגמ', מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי וכו', ע"כ. ועיינן ב'שיטה מקובצת' שם שכתב בשם תלמידי רבנו יונה, וזה לשונם - פירוש, דכיון דתרי ותרי נינהו, הוה ליה כשתי חתיכות אחת של שומן ואחת של חֶלֶב, ואינו יודע איזו מהן של חֶלֶב, ואכל אחת מהן, יש לו להביא אשם תלוי על הספק ואפילו אכלו במזיד, והכא נמי עומד בכל ביאה וביאה באשם תלוי, כיון שאינו יודע אי זו כת מהם מעידה



### חג הפסח

#### בגדר המצוה ד'ארבע כוסות'

כוסות, א' דין שתיית ארבע כוסות של יין, ב' דין ארבע כוסות של ברכה, אולם לדעת התוס', אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות.

וצריך לומר, דמה שכתב בעל העיטור דהמקדש בלילי פסח על הפת קיים בכך מצות כוס ראשון של ארבע כוסות, הכוונה לדין ארבע כוסות של ברכה, דלענין דין שתיית ארבע כוסות בודאי צריך יין דוקא, ואפילו חמר מדינה לא מהני לזה, דלא עדיף מ'שתאן חי' דאמרינן בגמ' פסחים דף ק"ח ע"ב ד'ידי חירות' לא יצא, ובשיטת רב האי גאון יש לומר, דפליג גם בזה, וסבירא ליה דגם לענין קיום הדין דארבע כוסות של ברכה בעי יין דוקא, או דסבירא ליה כשיטת הרמב"ם דאיכא גם דין שתיית ארבע כוסות של יין, ולכן צריך לקדש בלילי פסח על היין דוקא, ולא על הפת, דבקיודש על הפת לא יצא ידי חובת שתיית כוס ראשון של יין.

בטור או"ח סימן תפ"ג כתב, וזה לשונו - כתב בעל העיטור, מי שאין לו יין, עבר אדרבנן דאמרי 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות' (פסחים דף צ"ט ע"ב), וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים. ולא יסמוך על הפת, שאם קיים כוס אחד, לא קיים השלשה וכו', ורב יוסף רוב האי גאון כתבו, מי שאין לו יין, מקדש על הפת, בלילי שבתות ובימים טובים, חוץ מלילי פסח, שהרי אמרו 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות', עכ"ל. והיינו, דנחלקו העיטור ורב האי גאון בדין המקדש בלילי פסח על הפת, אם קיים בכך מצות כוס ראשון של ארבע כוסות, דבעל העיטור סבירא ליה דכוס ראשון מיהא קיים, ורק לא קיים את השלש כוסות האחרים, ורב האי גאון סבירא ליה דלא קיים בכך אפילו את הכוס הראשון.

והנה בחדושי מרן רי"ז הלוי פ"ז מחמץ ומצה ה"ט האריך לבאר, דלדעת הרמב"ם תרי מילי איכא בהמצוה של ארבע

#### בתקנה של ארבע כוסות של ברכה נכללו תרי מילי

פסחים פ"י ה"א והובא ברש"י ריש פרק ערבי פסחים), והיינו דבעיקר התקנה של ארבע כוסות נאמר גם כן שעל ידי הארבעה קיומים הנ"ל יהיה קיום של 'ארבע כוסות של ברכה', שהוא מתקיים על ידי צירוף כל הארבעה קיומים הנ"ל ביחד, וראיה לזה, דהא לדעת הרמב"ם ודעימיה דאיכא בהמצוה של ארבע

והנה בהתקנה של ארבע כוסות של ברכה הרי נכללו תרי מילי, א' שיעשה קידוש על הכוס, ויברך ברכת 'אשר גאלנו' על הכוס, ויברך ברכת המזון על הכוס, ויאמר הלל על הכוס, ב' דעל ידי ארבעה קיומים אלו יהיו ארבע כוסות של ברכה, שהם כנגד ארבע לשונות של גאולה, (כדאיתא בירושלמי

השנה, ולשיטת הרי"ף (פסחים דף כ"ו ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ם (פ"ז מברכות ה"טו) דברכת המזון אינה טעונה כוס, גם כוס של ברכת המזון אינה נוהגת בכל השנה, ושפיר הויא תקנה מיוחדת ללילה הזה, אבל כוס של קידוש הרי נוהגת בכל יום טוב, ומה תקנה מיוחדת יש בה בלילי פסח. ובשלמא לשיטת רב האי גאון דבלילי פסח צריך לקדש על היין דוקא, יש לומר דזו היא גופא התקנה דכוס ראשון של לילי פסח, שלא יקדש על הפת כבשאר ימים טובים, אלא יקדש על היין דוקא, אבל לשיטת בעל העיטור דמקדשין אף בלילה הזה על הפת, תיקשי איזו תקנה מיוחדת יש בכוס זה, ועל כרחך צריך לומר כמו שכתבנו, דאיכא גם קיום של 'ארבע כוסות של ברכה' המתקיים בצירוף כל הארבעה קיומים של כוס של ברכה ביחד, ועל כן אף שבכוס הראשון של קידוש באמת לא נתחדש שום דין נוסף יותר מבקידוש של שאר ימים טובים, מכל מקום נכלל כוס זה בכלל הקיום הכללי של ארבע כוסות של ברכה, שהוא מתקיים על ידי הכוסות של הגדה ושל הלל [ושל ברכת המזון] שנתקנו ביחוד ללילה זה, בצירוף עם הכוס של קידוש.

**אמנם נראה פשוט, דגם למסקנת הרא"ש דבאמת ליכא אלא שנים דטופיינא, מכל מקום גם הכוסות של קידוש ושל ברכת המזון אית להו דינא ד'ארבע כוסות', וחייב הוא למכור כסותו בשבילם, והיינו דבכלל התקנה של 'ארבע כוסות' נכלל גם חיוב מיוחד של כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון, דמלבד מה שצריך לקיימם מצד הדין של קידוש וברכת המזון דעלמא, עוד איכא בלילה הזה חיוב מיוחד לקיימם גם מצד התקנה של 'ארבע כוסות', אף דהחפצא של הכוס הוא 'כוס של קידוש' ו'כוס של ברכת המזון'.**

**אלא דמכל מקום צ"ע בדברי בעל העיטור הנ"ל, דמי שאין לו יין, לא יסמוך על הפת, שאם קיים כוס אחד, לא קיים השלשה, דמשמע דכוס אחד של ארבע כוסות מיהא קיים, וזה קשה טובא, דבשלמא אם קיים כוס של ברכת 'אשר גאלנו' לחוד, או שקיים כוס של הלל לחוד, שפיר יש לומר, דאף דלא קיים בכך את הקיום של 'ארבע כוסות של ברכה' המתקיים בצירוף כל הארבעה קיומים של כוס של ברכה ביחד, מכל מקום קיים בכך את הקיום של ברכת 'אשר גאלנו' על הכוס, או את הקיום של אמירת הלל על הכוס, שהם גם קיומים בפני עצמם, אבל בכוס של קידוש הרי ליכא תקנה מיוחדת בכוס זה בפני עצמו, ואף דגם הוא כלול בהתקנה של 'ארבע כוסות', ומחויב הוא בו גם מכח תקנה זו, מכל מקום לכאורה פשוט דכל הקיום של כוס זה הוא רק בצירופו עם שאר הכוסות, שעל ידי כולם ביחד מתקיימת התקנה של 'ארבע כוסות של ברכה', אבל אם לא קיים את השלשה כוסות האחרים, לכאורה ליכא שום קיום של תקנת הארבע כוסות בהכוס של קידוש כשלעצמו, וצ"ע.**

כוסות גם דין נוסף של שתיית ארבע כוסות של יין, ואפשר לקיים דין זה גם שלא על הסדר, וזהו שאמרו בגמ' דבשתאן בבת אחת ידי חירות יצא, וכמו שביאר א"ז זצ"ל שם, הרי בודאי שהוא קיום של 'ארבע כוסות', וקיום זה מתקיים על ידי צירוף כל הארבע כוסות ביחד, ואם כן הכי נמי בהדין דארבע כוסות של ברכה, מלבד מה דהוה ארבעה קיומים בפני עצמם, איכא בזה גם כן קיום של 'ארבע כוסות של ברכה', המתקיים בצירוף כל הארבעה קיומים ביחד, ויתכן דעיקר התקנה הוא שיהיו 'ארבע כוסות של ברכה', ומזה הוא שמסתעף החיוב של ברכה על הכוס בקידוש וב'אשר גאלנו' ובברכת המזון ובהלל.

**ובאמת דלשיטת בעל העיטור הנ"ל הרי מוכרח כן, דאם נאמר דהארבע כוסות של ברכה הינם ארבעה קיומים נפרדים, וליכא קיום של 'ארבע כוסות של ברכה' המתקיים בצירוף כולם ביחד, הרי בעל כרחך צריך לומר דאיכא בכל כוס של ברכה קיום מסוים שאינו נוהג בכל השנה, ותיקנוהו רק בלילי פסח, וזה ניחא בכוס של הגדה ובכוס של הלל שהם באמת תקנות מיוחדות שתיקנו בלילה הזה, שהרי אינם נוהגים בכל**

### ראיה מדברי הרא"ש לזה

וכל זה מפורש בפסקי הרא"ש פסחים פ"י סימן ל"ב, שבתחילת דבריו שם הוכיח דברכת המזון ביחיד אינה טעונה כוס, דאי נימא דטעונה כוס, אמאי קרי לה 'ארבע כוסות', הא ליכא אלא שנים דטופיינא, ד'קידוש' ו'ברכת המזון' בעלמא נמי איתנייהו, אלא ודאי בעלמא אין ברכת המזון ביחיד טעונה כוס, וכן קידוש בעלמא נמי אין צריך כל כך לחזור אחר יין, אלא יקדש על הפת, ובלילי פסח נתקן שצריך לחזור אחר זימון, כדי שתהא ברכת המזון בשלשה, ותהא טעונה כוס, וגם נתקן שצריך לחזור אחר יין, כדי לקיים קידוש על הכוס.

**אולם בסוף דבריו שם כתב, שהעולם לא נהגו כך לחזור בלילי פסח אחר זימון, ובעל כרחך דסוברים העולם דברכת המזון אף ביחיד טעונה כוס, ואם כן ליכא שום תקנה מיוחדת בכוס שלישי של לילי פסח, וליכא אלא שנים דטופיינא, ומכל מקום קרי ליה 'ארבע כוסות', משום ד'כולן ביחד הם ארבע כוסות', ע"ש. וזה ככל דברינו, דבתחילת דבריו נקט דהארבע כוסות של ברכה הינם ארבעה קיומים נפרדים, וזהו שכתב, דכיון דאיכא תקנה מיוחדת של כוס של קידוש, הרי מוכרח מזה דאין מקדשין בלילה הזה על הפת, דאם מקדשין על הפת - כמו בשאר ימים טובים - אין כאן תקנה מיוחדת בכוס זה, אולם בסוף דבריו מחדש דאיכא גם קיום של 'ארבע כוסות של ברכה' המתקיים בצירוף כל הארבעה קיומים של כוס של ברכה ביחד, ואם כן שפיר מקדשין אף בלילה הזה על הפת, ואף דאם כן נמצא דליכא אלא שנים דטופיינא, מכל מקום קרי ליה 'ארבע כוסות', כיון דיש כאן קיום כללי של 'ארבע כוסות' בצירוף כל הכוסות ביחד.**

## מי שאין לו אלא שלש כוסות

אמנם העירוני שב'מגן אברהם' ריש סימן תפ"ג כתב, דמי שאין לו אלא שני כוסות, יקח לקידוש ולברכת המזון. ואם יש לו ג', יקח לקידוש, ועל כוס שני יאמר ההגדה, ועל השלישי יברך ברכת המזון, ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס. וב'חק יעקב' שם חולק על זה, דאם הוא בליל ראשון, ויש לו רק שני כוסות, יקיים כוס אחד על ליל שני.

ונראה דפלוגתייהו דה'מגן אברהם' וה'חק יעקב' תליא בהספק הנ"ל, דה'מגן אברהם' סבירא ליה דאיכא קיום בכל אחד מהארבע כוסות בפני עצמו, ואם כן גם כשיש לו רק שני כוסות, יש לו ליקחם בלילה הראשונה, שהרי מקיים בכל אחת מהן מצוה בפני עצמה, וקיום המצוה בלילה הראשונה עדיף על קיומה בליל שני, אולם ה'חק יעקב' סבירא ליה דליכא שום קיום של תקנת הארבע כוסות בכוס אחד של ברכה לחוד, כי אם בצירוף כל הארבע כוסות של ברכה ביחד, ואם כן כל שאינו מקיים את כל הארבע כוסות, ליכא שום קיום מצוה בכוס אחד לחוד, וזהו שכתב דבאין לו אלא שני כוסות, יש לו להניח כוס אחד לקידוש של הלילה השני, שהרי בלאו הכי אינו מקיים בלילה הראשון את התקנה של ארבע כוסות.

באופן דמבואר בדברי ה'מגן אברהם', דגם בהכוס של קידוש כשלעצמו, ובהכוס של ברכת המזון כשלעצמו, איכא קיום של תקנת הארבע כוסות, ודלא כמו שכתבנו לחלק בין כוסות אלו לבין הכוסות של ברכת 'אשר גאלנו' ושל הלל, וצ"ע.

והנה מכבר נסתפקתי, איך הדין במי שאין לו אלא שלש כוסות, אם מחויב לקיים על כל פנים את אותן הכוסות של ברכה שבידו לקיימן, או דאין שום קיום במקצת מהכוסות.

ולהאמור נראה, דאין מקום לספק זה רק לגבי הכוס של ברכת 'אשר גאלנו', וכן לגבי הכוס של הלל, דבכוסות אלו יש לומר שהם גם קיומים בפני עצמם, ועל כן אף שלא קיים את שאר הכוסות של ברכות שתיקנו בלילה זה, ולית ליה הקיום של 'ארבע כוסות של ברכה' המתקיים בצירוף כל הארבעה קיומים של כוס של ברכה ביחד, איכא מיהא קיום בכוס של ברכת 'אשר גאלנו' כשלעצמו, ובכוס של הלל כשלעצמו, ושפיר מחויב הוא לקיים על כל פנים כוסות אלו שבידו לקיימן, אבל לגבי הכוס של קידוש, וכן לגבי הכוס של ברכת המזון, אין מקום להסתפק בזה, שהרי למסקנת הרא"ש כל החיוב של כוסות אלו הוא רק משום שבצירופם עם שאר הכוסות מתקיימת התקנה של 'ארבע כוסות של ברכה', אבל אם אינו מקיים את שאר הכוסות, ליכא שום קיום של תקנת הארבע כוסות בהכוס של קידוש כשלעצמו, או בהכוס של ברכת המזון כשלעצמו, ואם כן אף דבודאי מחויב בהם מצד דין הקידוש וברכת המזון עצמם, מכל מקום אינו מחויב בהם מצד התקנה המיוחדת של 'ארבע כוסות', ונפקא מינה דאינו חייב למכור כסותו בשבילם.

## בשיעור השתיה דארבע כוסות

מוציא את כולן ידי חובתן בארבע כוסות כמו בקידוש דכל השנה, ושתייתם היא ככל שתיית 'כוס של ברכה', דהוא מדינא ד'המברך צריך שיטעום' (לעיל דף ק"ה ע"ב), דשיעורו הוא 'כמלא לוגמיו', והא דקאמרה הגמ' הכא 'רובא דכסא', לאו דינא הוא, רק משום דכך הוא שיעורא דמלא לוגמיו של אדם בינוני, אבל עיקר השיעור תלוי ב'מלא לוגמיו', אבל הר"ן סבירא ליה דגבי ארבע כוסות, המצוה היא בשתיית הכוסות, ולא בברכות גרידא, ועל כן אף דגבי קידוש ושאר כוסות של ברכה סגי בשיעורא ד'כמלא לוגמיו', דבהכי הוא 'טעימה', מכל מקום גבי ארבע כוסות, דהמצוה היא בשתיית הכוס, צריך לשתותו כולו דוקא, ורק דברובו סגי משום ד'רובו ככולו', אבל שיעורא ד'כמלא לוגמיו' לא שייך בזה כלל, דזה הוא שיעור הנאמר בדין 'טעימה', ולא היכא דבעינן שתיית הכוס, ע"ש.

וצ"ע בזה, דהנה התוס' כאן כתבו, דהא דאמרינן דב'רובא דכסא' סגי, היינו בדיעבד, אבל מכל מקום לכתחילה צריך לשתות 'רביעית'. ואשר לכאורה אין מובן לדבריהם, דהא לשיטתם ד'רובא דכסא' היינו 'מלא לוגמיו', הרי ליכא בארבע כוסות דין 'שתיה', אלא רק דין 'טעימה', ואם כן אמאי לא סגי ב'מלא לוגמיו' אפילו לכתחילה.

בפסחים דף ק"ח ע"ב אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה כוסות הללו וכו', השקה מהן לבניו ולבני ביתו, יצא. אמר רב נחמן בר יצחק, והוא דאשתי רובא דכסא.

והנה בגמ' לעיל דף ק"ז ע"א אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש, המקדש וטעם מלא לוגמיו, יצא. ואם לאו, לא יצא. וכתב הר"ן (דף כ"ב ע"ב מדפי הר"ן), וזה לשונו - ומיהו, הני מילי לענין קידוש, אבל לענין ארבע כוסות, אמרינן לקמן 'והוא דשתא רובא דכסא', הלכך בקידושא דפסחא, דאית ביה תרתני, קידוש, והוי נמי דארבע כוסות, בעינן שיטעום ממנו 'רובא דכסא' מדין ארבע כוסות, ואי רובא בציר מכדי שיסלקנו, בעינן שיטעום נמי בכדי שיסלקנו, עכ"ל. אולם התוס' שם כתבו, וזה לשונם - 'אם טעם מלא לוגמיו יצא' וכו', ונראה שהוא 'רוב רביעית', דאמרינן לקמן 'והוא דשתא רובא דכסא', עכ"ל. וכן כתבו גם כאן, וזה לשונם - 'רובא דכסא', היינו 'כמלא לוגמיו', כדפרישית לעיל, עכ"ל.

ועיין בחדושי מרן ר"ז הלוי פ"ז מחמץ ומצה ה"ט שביאר פלוגתייהו דהתוס' והר"ן בזה, דהתוס' סבירא להו דעיקר מצותן של הארבע כוסות הוא בהברכות שעל הכוסות, וכמו שהוכיח הגר"ח כן ממה שכתבו לעיל דף צ"ט ע"ב דאחד

## בדין כוס המחזיק כמה רביעיות

או משום דבעי שתיה בשיעור של 'כוס', ושיעור 'כוס' הוא רביעית.

אמנם מה שכתב הר"ן דסגי בשתיית 'רובא של רביעית', לכאורה תמוה טובא, דהא לא אשכחן שיעור כזה של 'רוב רביעית', ורק ב'כוס של ברכה', דליכא ביה דין 'שתיה', כי אם דין 'טעימה', בזה סגי ברוב רביעית, משום דזהו שיעור 'מלא לוגמיו' של אדם בינוני, אבל היכא דבעי שיעור שתיה של 'רביעית', פשיטא דלא סגי ברוב שיעור זה, ובשלמא לשיטת הרמב"ן דהמצוה היא בשתיית הכוס, שפיר יש אופן שיצא ידי חובת שתיה זו בשתיית 'רוב רביעית', והיינו באופן שהכוס אינו מחזיק אלא רביעית, דבכהאי גוונא הוה ליה רוב הרביעית 'רוב הכוס', וחשיב השותהו כשותה את כל הכוס, מדינא ד'רובו ככולו', אבל לשיטת הר"ן כאן דסבירא ליה כהדעה הראשונה הנ"ל דלא נאמר בזה דין שתיית הכוס, אלא נאמר בזה דין שתיית רביעית, הרי בודאי לא שייך בזה דינא ד'רובו ככולו', ואם כן מהו זה שכתב דסגי ב'רובא של רביעית' לכל אחד.

וגם צ"ע לפי זה במה שכתב הר"ן לעיל, דבארבע כוסות, דהמצוה היא בשתיית הכוס, לא סגי בשיעורא ד'כמלא לוגמיו', צריך לשתותו כולו דוקא, משום דזה הוא שיעור הנאמר בדין 'טעימה', ולא היכא דבעינן שתיית הכוס, דהא אם אמנם לא מהניא שתיית 'מלא לוגמיו' מלתא ד'טעימה', מכל מקום כיון ד'מלא לוגמיו' של אדם בינוני הוא 'רוב רביעית', הרי סגי בהכי גם לקיום הדין של 'שתיה', וכמו שכתב הר"ן עצמו, ואם כן איך סתם הר"ן דלענין ארבע כוסות לא סגי בשיעורא ד'כמלא לוגמיו'.

והנה בשו"ע סימן תע"ב סעיף י' כתב, דמי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות. וכתב ה'משנה ברורה' שם, וזה לשונו - 'לקיים מצות ארבע כוסות', מה שאין כן בשבתות וימים טובים, יכול לשמוע קידוש מאחר ויוצא בזה, אבל הכא חל חיוב השתייה על כל אדם, עכ"ל. והיינו דבארבע כוסות איכא חיוב של 'שתיה'.

ואשר לכאורה צ"ע בזה, דהא לעיל בסעיף ט' הביא המחבר פלוגתא דרבוותא הנ"ל לגבי כוס המחזיק כמה רביעיות, אי סגי בשתיית רביעית ממנו, או דצריך לשתות כולו או רובו, ועיין ב'משנה ברורה' שם דנקט לדינא כהדעה הראשונה, וזה לכאורה סותר לדבריו בסעיף י' הנ"ל, דכיון דסבירא ליה דבארבע כוסות איכא חיוב של 'שתיה', הרי צריך לשתות את כל הכוס, ולא סגי ב'טעימה' ממנו גרידא.

ובעל כרחק צריך לומר כמו שכתבנו, דגם הדעה הראשונה שהביא המחבר שם, דשותין מהכוס כמנין רביעיות שבו, סבירא לה כדעת הרמב"ן דבארבע כוסות הוא דין של 'שתיה', ורק דסבירא לה דלא תיקנו לשתות את הכוס, אלא שתיקנו לשתות שיעור רביעית יין מהכוס, ולכן שפיר שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. (ועיין בדברי ה'פרי מגדים' וה'משנה ברורה' שם שכפי הנראה הלכו בדרך אחרת בביאור שיטה זו, ויתבארו דבריהם במקום אחר).

ב'בית יוסף' או"ח סימן תע"ב סעיף ט' הביא פלוגתא דרבוותא בדין כוס שיש בו הרבה רביעיות, דדעת ה'כל בו' וה'אורחות חיים' דשותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו, אולם הרמב"ן וה"ר שם טוב סברי דצריך לשתות רוב הכוס אף על פי שמחזיק כמה רביעיות. ועיין בדברי א"י זצ"ל הנ"ל שכתב, דמשיטת הרמב"ן מבואר להדיא דסבירא ליה דבארבע כוסות אין השיעור 'מלא לוגמיו', רק בעינן דוקא 'רובא דכסא', והיינו משום דהמצוה היא בשתיית הכוס, ועל כן צריך לשתותו כולו דוקא, ורק דברובו סגי משום ד'רובו ככולו'.

אמנם צ"ב בשיטת הדעה הראשונה דשותין מהכוס כמנין רביעיות שבו, דממה נפשך, אי סבירא לה כדעת הרמב"ן דהמצוה היא בשתיית הכוס, אם כן ליבעי רוב הכוס, ואי סבירא לה כדעת התוס' דהמצוה היא בהברכה שעל הכוס, והשתיה היא ככל שתיית 'כוס של ברכה', שהוא מדין 'טעימה', אם כן ליסגי בשתיית 'מלא לוגמיו', ולמה כתבו דשותין מהכוס כמנין 'רביעיות' שבו. ותו, דאי סבירא לה לדעה זו כדעת התוס' דהשתיה היא ככל שתיית 'כוס של ברכה', הרי אין צריך שישתו כולם, אלא סגי בשתיית המברך, כמו בכל 'כוס של ברכה' שהאחד מוציא את כולן ידי חובתן בהברכה, ורק המברך צריך שיטעום.

ואשר לכאורה צריך לומר בביאור דעה זו, דבאמת סבירא לה כדעת הרמב"ן דבארבע כוסות הוא דין של 'שתיה', ורק דסבירא לה דלא תיקנו לשתות את הכוס, אלא שתיקנו לשתות שיעור רביעית יין מהכוס, משום דשיעור 'שתיה' הוא רביעית, או משום דבעי שתיה בשיעור של 'כוס', ושיעור 'כוס' הוא רביעית, ועל כן לא סגי בשתיית 'מלא לוגמיו', שהוא רק 'רוב רביעית', אלא צריך לשתות שיעור 'רביעית' דוקא, וגם צריך כל אחד לשתות שיעור זה, ולא סגי בשתיית המברך לחוד.

ובאמת מוכרח כן מדברי הר"ן שהבאנו לעיל, שהרי כתב שם לחלק בין כוס של קידוש ושאר כוסות של ברכה, דסגי בהו בשיעורא ד'כמלא לוגמיו', לבין הכוסות של 'ארבע כוסות', דצריך לשתות רובא דכסא דוקא, הרי דסבירא ליה דהמצוה של 'ארבע כוסות' היא בשתיית הכוסות, ולכן לא שייך בזה שיעורא ד'כמלא לוגמיו', דזה הוא שיעור הנאמר בדין 'טעימה', ולא היכא דבעינן שתיית הכוס, וכמו שביאר א"י זצ"ל בדעתו, ומכל מקום עיין בדברי הר"ן להלן שם (בדף כ"ג ע"א מדפי הרי"ף) שפירש הא דקאמר רב יהודה אמר רב, דבהשקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא, דמיירי בבניו ובני ביתו שהן בני חיובא, ובכוס שיש בו שיעורין הרבה, וקא משמע לן שאין צריך שיהא לכל אחד מהן כוס חלוק בפני עצמו, אלא מכיון ששתה כל אחד מהן מאותו הכוס כשיעור, יצאו כולן בכך, ועל זה קאמר רב נחמן בר יצחק, 'והוא דאשתי רובא דכסא', כלומר דשתה כל חד וחד 'רובא של רביעית', ע"ש. הרי דאף דסבירא ליה דהמצוה של 'ארבע כוסות' היא בשתייתן, מכל מקום סגי בשתיית רביעית מהכוס, ואין צריך לשתות את כל הכוס או רובו, ועל כרחק הביאור בזה כמו שכתבנו, דלא תיקנו לשתות את הכוס, אלא שתיקנו לשתות שיעור רביעית יין מהכוס, משום דשיעור 'שתיה' הוא רביעית,

# הגאון הגדול רבי ברוך דב דיסקין שליט"א

## אדם כי יקריב מכם קרבן לה' (א'. ב')

יתחיל לה' ולא יגמור, ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה, ועפ"ז מבואר היטב מה שהביא המדרש כאן את הפסוק ימינו כצל עובר, דמשום דשמא ימות באמצע שיקדיש ועי"ז יוציא שם שמים לבטלה, לכן תקנו לומר קרבן לה'.

במדרש (שוחר טוב) הביא ע"ז את הפסוק ימינו כצל עובר (ע"פ תהילים קמ"ד. ד'), ומובא בשם הגר"ח דהביאור בזה דהנה איתא בנדרים (דף י.) דהמקדיש קרבן יאמר קרבן לה', ולא לה' קרבן, משום דחיישינן שאם יאמר לה' קרבן שמא



## מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם (שם)

ע"י עשייתה חל עליה תורת מנחה, ולכן כל שלא נתקדשה בכלי אין עליה תורת מנחה.

ומעתה י"ל כיון דחיה בכלל בהמה, לכן אע"ג דיש גזיה"כ דממעט חיה, מ"מ אין הכרח דבטל מהחיה קדושת מזבח, אלא די"ל דהוה רק מיעוט מהבאה, ואם לא שנה עליו הכתוב לעכב היה כשר בדיעבד, משא"כ במנחה כיון שנתמעט מהבאה ממילא אין מקור לומר שדבר זה יש עליו תורת מנחה, ואף דלא שנה עליו הכתוב לעכב אמרינן דחשיב סולת בעלמא ולא מנחה, ורק היכא דבעיקר החפצא הוא מנחה והחסרון הוא במצות המנחה, כמו תנופה ובלילה, בעינן שנה עליו הכתוב לעכב.

ועיין ברמב"ם (פ"ה מאיסורי מזבח הלי"ב) שכתב דקרבן בלא מלח כשר חוץ מן המנחה שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך. וכבר תמהו ע"ז דממ"נ אם הקרא קאי רק אמנחה, מ"ט כתב הרמב"ם דהקריב בלא מלח לוקה, ואם קאי על כל הקרבנות אמאי אינו מעכב בשאר קרבנות, [ועיין בחזו"א מנחות סי' כ"ה דהוכיח דבשאר קרבנות חשיב הקטרה כשרה בלא מלח, ולא רק דאין ההקטרה מעכבת הקרבן], ולהנ"ל י"ל דאף דמנחתך כולל כל הקרבנות, מ"מ בשאר קרבנות אע"פ שלא הביא כמו שצריך אין זה מעכב, דהחסרון הוא רק בהבאת הקרבן, משא"כ במנחה דכל תורת הקרבתה הוא מכח השם מנחה, כיון שבלא מלח אין זה מנחה כהלכתה פסולה.

איתא בזבחים (דף לד.) אילו נאמר קרבן לה' וכו' ת"ל בקר וצאן, בקר וצאן אמרתי לך ולא חיה, יכול לא יביא ואם הביא כשר ת"ל בקר וצאן וכו', ומבואר דאי לאו דשנה עליו הכתוב לעכב הו"א דחיה כשרה.

והקשה הקוב"ש (ב"ב דף פא: אות ד"ש) דברשב"ם מבואר דאם הביא ששים ואחד עשרון בכלי אחד, כיון דאינו ראוי לבילה פסול, וא"צ שנה עליו הכתוב לעכב, דמנחה כזו לא צוה להביא, והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינו כלום, ורק במצות האמורות באותה מצוה כגון תנופה ובלילה בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, וקשה דמאי שנא חיה דבעינן שנה לעכב, לשישים ואחד עשרון דא"צ קרא לעכב.

ונראה בזה דחלוק קרבן בהמה מקרבן מנחה, דבהמה הרי הבהמה בעצמותה עומדת להקרבה, [ונראה יותר דמצינו במדבר שנאסר בשר תאוה והיו צריכים להביא כל בהמה לאהל מועד לקרבן, וכן נח נצטוה להביא בהמות להקרבה חזינן דגם בהמה של חולין שייכא להקרבה], משא"כ מנחה אין הסולת עומד להקרבה, אלא המנחה עומדת להקרבה, וצריך שיחול עליה תורת מנחה, ומהאי טעמא נראה דבהמה חל קדושת הגוף ע"י קדושת פה לחודא ואילו במנחה בעינן קידוש כלי, ובחודשי מן רי"ז הלוי במכתבים כתב להוכיח דאי"ז דין דוקא במקדיש להקרבה, אלא גם במקדיש בהמה לנסכים אליבא דרבנן קדשי קדושת הגוף, ועל כרחק דהחפצא של בהמה שייך טפי לקדושת מזבח, משא"כ מנחה י"ל דרק



## ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים (א'. ה')

ובמלבי"ם בארצות החיים (הלכות ציצית אר"י סי' י"ח סק"א) תירץ ע"פ מה דאיתא ביומא (דף כה:): פלוגתא אם השוחט מקבל את הדם או הזורק, והטעם דמ"ד דהזורק מקבל משום דאם היה השוחט מקבל הא כיון דשחיטה שייך בישראל, חיישינן שהישראל שישחוט יקבל את הדם, וא"כ עלי שסבר דגם בשחיטה בעינן כהן, א"כ ודאי דס"ל דהשוחט מקבל את הדם, דהא אין חשש שהישראל יקבל, דהא אסור לו גם השחיטה, ומעתה אין איסור כלל בלבישת הבגדי כהונה כיון שהוא מקבל את הדם, וצריך ללבוש הבגדים לצורך קבלה, ולהכי לא שייך בזה אפרושי מאיסורא.

פירש רש"י מקבלה ואילך מצות כהונה, למד על השחיטה שכשרה בזר ע"כ. איתא בברכות (דף לא:): שעלי חיפש כהן לשחוט, ושמואל אמר לו שאפשר בזר, ודן אותו למורה הלכה בפני רבו, והקשו דהא כיון דכהן שלא בשעת עבודה לדעת הרמב"ם אסור ללבוש בגדי כהונה שיש בהם שעטנז, א"כ בשחיטה כיון שכשרה בזר אי"ז שעת עבודה, ואסור ללבוש בגדי כהונה, וא"כ שמואל היה מוכרח לומר כן לעלי כדי לאפרושי מאיסורא, כמבואר בעירובין (דף סג.) דלאפרושי מאיסורא מותר להורות בפני רבו, ויש שתירצו דאף דשחיטה כשרה בזר, מ"מ כיון שהכהן שוחט הו"ל שעת עבודה, (מובא בשם הגר"ח שמואלביץ זצ"ל).

## שתי תורים או שני בני יונה לה' אחד לחטאת ואחד לעולה (ה'. ז')

והנה בגמ' בחולין (דף כ"ב) יש ה"א דעולת העוף תהיה כשירה בלילה, ותמהו דהא כל העבודות בעינן יום ומאי ס"ד דיוכשר בלילה, ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רע"ו) נשאל בזה, וכתב דהגירסה משובשת היא ויש למוחקה.

אמנם האו"ש (פ"ז ממע"ש הל"ג ועיי"ש במילואים) תירץ ע"פ דברי האבן עזרא הנ"ל, דכיון דהעולה כנגד האימורין ס"ד דכיון דהאימורין כשרין בלילה ה"נ העולה, [ובהקדמה לספר מקור ברוך כתב שפעם ראו את האו"ש זצ"ל שמח מאוד, ואמר שנתחדש לו עכשיו החידוש הנ"ל, וכשנתמנמם ראה בחלומו שבפמליא של מעלה יושבים כל גדולי עולם ומשוחחים ביניהם שחסר עתה בעולם מי שיכוין לאמיתה של תורה, ועמד הרשב"א ואמר שיושב רב אחד ולומד וכיון אל האמת יותר ממני].

באבן עזרא ביאר הא דבבהמת חטאת לא מביא שנים, משום דבבהמת חטאת איכא חלק האימורין לגבוה, וחלק הבשר להדיוט, משא"כ בעוף שכולו נאכל משום הכי מביא עוד אחד לה' כנגד האימורין.

ואחי הגר"א שליט"א העיר, דבגמ' בכריתות (דף ט.) מבואר דגר מביא או בהמה לעולה או קן לעולה, ופריך בגמ' דיביא פרידה אחת, ומשני שלא מצינו בכל התורה כן, מבואר דזהו הלכה בעופות שצריך שנים, וא"כ מה הוקשה לאבן עזרא למה מביא ב' עופות, ואין להקשות דמ"מ יביא שתי חטאות, דהא לא קשה מידי כיון דלחובתו סגי באחד, ורק משום דבעי קן צריך להביא שנים, וממילא השני קרב עולה כיון שהוא בא רק להשלים הקן ולא לכפרה. [ובאמת דהגרי"ז יסד דעוף לעולם נחשב רק חצי קרבן, ומשום הכי בעינן להביא עוד עוף].



## חג הפסח

### כל בכור בארץ מצרים (שמות. י"ב. י"ב)

דראשית אוננו הוא בכור מהאב ומתו רק המצרים. והטעם בזה דבכור באמת נקרא רק מי שבכור מן האם, ולכן בדין של "מת כל בכור בארץ מצרים" נכללו רק הבכורות מן האם, והראיה דכתיב וכל בכור בהמה, ובהמות ודאי רק בכור מן האם מתו, אלא דהיה דין נוסף שימותו הבכורים של המצרים בכל מקום שהוא, וזה היה גם על בכורים מן האב, ויתכן עוד דזה היה עונש לאב ולא לבכור, וזה היה רק על המצרים.

ומעתה מבואר היטב מה דפדיון הבן הוא רק על בכור מהאם, משום שהבכורות מהאם שמתו היה בכל בכור שהיה במצרים, והיה נס שמישראל לא מתו, משא"כ הבכורות מהאב שמתו רק למצרים ולא לשאר אומות, א"כ לא רק מישראל לא מתו.

והנה קשה מ"ט הוצרכו לשים דם על המשקוף, והרי המשחית בלא"ה נכנס לבתייהם להרוג את המצרים וכמבואר ברש"י, וא"כ היו צריכים ליתן הדם על מיטתם של ישראל ולא על המשקוף, ולפי דברי המלבי"ם י"ל דבכך ששמו דם על המשקוף עשאוהו לבית כאילו הוא חוץ למצרים, ומעתה מצרי שנהרג שם אי"ז משום שהיה במצרים, אלא משום מצרי שהיה חוץ למצרים, והדם הועיל שהבכורות מאומה אחרת לא מתו בבית הישראל.

הרמב"ן ועוד ראשונים הקשו מ"ט פדיון הבן הוא רק על בכור מהאם, והא מתו גם הבכורות מהאב.

ומובא בשם הגרעק"א לבאר בזה, דהנה בפסוק מבואר שהקב"ה עצמו הכה, דכתיב "אני" ולא שליח, וא"כ צ"ב מ"ט כתוב (פסוק כ"ג) "ולא יתן המשחית", דמשמע שהיה מלאך, וביאר דהמלאך הכה בכור מהאם שידוע מי הוא, אבל בכור מהאב שרק הקב"ה יודע מי הוא בכור מאב, הקב"ה בעצמו הכה ולא ע"י שליח, ומעתה בכור מהאב אין זה נס שלא נהרג מישראל, כיון שהקב"ה הרג רק את מי שהיה צריך להורגו, ולא שייך לומר שאין מבחין בין צדיק לרשע, ולכן אין פדיון הבן בבכור מאב, ורק בכור מהאם שהמשחית הרג וכיון שניתן רשות למשחית להשחית אין מבחין בין צדיק לרשע, א"כ היה נס גדול שלא מתו הבכורות מישראל, ולכן עושים פדיון הבן רק בבכור מהאם.

ועוד נראה לבאר בזה, דהנה ברש"י כאן מבואר שהיה ב' דיני בכורות, האחד שכל בכור מצרי נהרג, גם אם היה במקום אחר, ועוד שכל בכור שהיה במצרים נהרג גם אם לא היה מצרי, והנה המלבי"ם חידש שרק בכורות שמתו משום שהיו מצרים מתו גם הבכורות מהאב, וכמדוייק בפסוק בתהילים (ע"ח. נ"א) "ויך כל בכור בארץ מצרים", דהיינו בכורות מהאם למי שהיה בארץ מצרים, "ראשית אונים באהלי חם" דהיינו



### אני ה' (שם)

הטבע, אבל זה גם מהלך, וכמו שמצאנו בתשובה, שע"פ מהלך של חכמה, ושל נבואה, אין תשובה, אלא נפש החוטאת תמות,

פירש רש"י אני בעצמי ולא על ידי שליח. ובביאור הענין, דהנה בבריאה יש הנהגה של טבע, ויש הנהגה למעלה מן

## הגאון הגדול רבי ברוך דב דיסקין שליט"א

ובעצמו היה צריך להוציאם ממצרים, דהיינו דבר מחודש, שאינו ע"פ הנהגת הבריאה, וזהו שאמר פרעה, לא ידעתי את ה', דהיינו את ההנהגה הזו, שהיא לא לפי כל דרכי ההנהגה בבריאה.

עד שהקב"ה אמר שיש תשובה, דהיינו שזה מהלך של למעלה מהטבע, אבל זה ג"כ מהלך, וביציאת מצרים לא היה שייך לצאת ממצרים בדרכי הנהגת הבריאה, גם למעלה מהטבע לא היה שייך לצאת ממצרים, וזהו "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח", שזה דרכי ההנהגה בבריאה, אלא ה' בכבודו



### וה' הכה כל בכור בארץ מצרים (שם. י"ב. כ"ט)

והנה בהגדה של פסח אמרינן דם צפרדע כינים וכו' מכת בכורות, וצ"ב למה רק בכורות נאמר "מכת" ולא בשאר המכות, והביאור דהבכורות אינן מכה ולכן הוצרך להדגיש "מכת" בכורות שמתו, משא"כ שאר המכות דם צפרדע וכו' דהם מכה מצד עצמן, ולפי זה צ"ב דלכאוף הו"ל לרבי יהודה לתת הסימן דצ"ך עד"ש באח"מ, דהמ' כנגד מכת בכורות, ולמה אמר באח"ב, ולהנ"ל מיושב היטב דעל זה הביא המדרש "למכה מצרים בכוריהם", שהבכורים הרגו אבותיהן, וא"כ הבכורים עצמן היו מכה, ושפיר נתן ר' יהודה סימן דצ"ך עד"ש באח"ב.

איתא במדרש (פליאה מ"ח) רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, הדא הוא דכתיב (תהלים קל"ו. י') "למכה מצרים בכוריהם" ע"כ. והדברים סתומים, ושמעתי מאחי הגר"א שליט"א לפרש, דהנה במדרש (תנחומא בא י"ח) דרשו על הפסוק למכה מצרים בכוריהם, שהכה את מצרים ע"י בכוריהם, דבשעת מכת בכורות באו הבכורים לפרעה ובקשוהו שישלח את ישראל, ופרעה לא הסכים, והבכורים קמו על עבדיו והרגו זה בזה, וזהו "למכה מצרים בכוריהם".



### וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים (שם. י"ב. ל"ו)

בגדיהם וכליהם, אלא אף מצאו חן בעיניהם ומתוך כך הוא שהשאלום.

וביאר מרן בעל הקה"י זצ"ל, שכאן הקב"ה הראה שגם מציאת חן שאדם סבור שזה תלוי בו, גם זה מיד הקב"ה, והיינו דאחר שהראה הקב"ה ע"י עשרת המכות את שליטתו המוחלטת על כל חלקי הבריאה בעליונים ובתחתונים, הוסיף עכשיו והראה את גודל שליטתו גם על ה"חן" שמוצא האדם בעיני אחרים. כאשר במצב זה שמצד דרכי טבע האדם הוא הזמן שהיה מתאים שיגרשו אותם מבתיהם ולא יתנו להם כלום, ולא רק שנתנו להם את כל רכושם כדקאמר "וינצלו את מצרים", אלא גם "ה' נתן את חן העם", ומתוך החן שמצאו בעיניהם נתנו להם.

הנה יש להתבונן במקרא זה מה שהראה הקב"ה את גודל שליטתו על הבריאה בכך, דהלא מצד הטבע היו המצריים צריכים לשנוא את עם ישראל על מה שסבלו מחמתם, ונתענו בעשרת המכות מכה אחר מכה, ועכשיו כבר באה עליהם המכה האחרונה הקשה שבכולם, שמתו בכוריהם ואין בית אשר אין שם מת.

ואולם באותם רגעים של אחרי הלילה בו מתו בכוריהם בני ישראל נכנסו לתוך בתי המצריים ומבקשים מהם כלי כסף וכלי זהב ושמלות, ובתוך כל הצער והקושי שהם שרויים בו במיתת בכוריהם, ואמרו חז"ל (מסכת שמחות בהקדמה) שהיתה נפשן של הבכורות מפרפרת עד הבוקר, ומתו רק בבוקר, ובתוך כל המהומה הזו נכנסו ישראל לבקש מהם, "וה' נתן את חן העם". לא זו בלבד שהם הסכימו ליתן להם את



# הגאון רבי מנחם כהן שליט"א

## ר"מ ישיבת 'נתיב הדעת'

### תענית בכורות

ב. בשו"ת בצל החכמה (לגר"ב שטרן שליט"א ח"ד סי' ק"א) פסק באדם שבא אליו עד אחד ואמר שהוא בכור וחייב לצום, הע"א אינו מוציא את האדם מחזקתו ואינו מחויב לצום. וזה צ"ב דהלא אין הנידון על האדם מהו אלא האם הוא חייב לצום וחשיב כמו כל ע"א באיסורין, אכ"ש לקיים פסקו מטעם אחר ע"פ מה שיסד הגר"ח שמואלביץ' שדין ע"א הוא רק ספק, ולפמשנ"ת ש"א שלא תיקנו תענית בכורות על בכור ספק, ממילא אין לו דין של בכור גבי תענית בכורות.

א. פסק הפמ"ג שבתאומים שלא יודעים מי נולד ראשון אין דין של תענית בכורות. ויל"ע האם כשהם קטנים יש דין לאב לצום במקומם, שיש לחקור בגדר הדין שאב צם במקום בניו, האם הוא מכיון שהבן מחויב אזי הוא מקיים את ההתחייבות שלו, וא"כ בכה"ג אין בן שמחויב, או שהוא מחויב לצום במקום הבכור שלו, וא"כ הרי יש לו בכור בודאי. אכן יש שכתבו שעל בכור ספק לא תיקנו כלל תענית.

### ספירת העומר

עוד יל"ע כע"ז דהנה דעת הרי"ץ גיאות שניתן לספור למחרת אתמול היה כך וכך, ויל"א אם שכח לספור ביום האחרון אם יש ענין שיאמר בשבועות עצמו אתמול היה מ"ט יום, או שכבר עבר זמן הספירה.

ד. ברמב"ם כתב (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ד) ז"ל "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורין מספירת העומר". ויל"ע דפתח בלדון מי חייב במצוה, ואח"כ עבר להיכן חייבין ומתי חייבין, ואח"כ חזר למי חייב.

ויש לבאר דהנה דעת הרמב"ן (כן הוא הגירסא דפוס ישן חידושי קידושין ל"ד) היא דנשים חייבות בספירת העומר, והקשו עליו דהלא זו מצות עשה שהזמן גרמא. ותירץ בספר דברי יחזקאל (סי' מ"ה סק"ד) דדעת הרמב"ן היא שאין היום שלאחר הפסח מחייב ספירה, אלא שכל פעם שישנו המאורע של הקרבת קרבן העומר מתחייבים בספירה, וממילא אי"ז נגרם מחמת הזמן אלא מחמת המאורע ואי"ז חשיב כזמן גרמא.

וממילא י"ל דהרמב"ם כתב שספיה"ע נוהגת בכל זמן היינו אפי' בזה"ז שאין ביהמ"ק ואין קרבן העומר, וא"כ ע"כ שאין ספיה"ע נובעת מחמת המאורע של הקרבת קרבן העומר אלא מחמת היום של אחר הפסח, וממילא שפיר חשיב לזמן גרמא ונשים פטורות.

ה. בספר בני ראם להגר"א גניחובסקי זצוק"ל כתב שאדם ששכח לספור ביום אחד, ויכול לטוס למקום אחר שבו עדיין הוא היום הקודם, חשיב בר חיובא ויכול להוציא אחרים. ולי צ"ע דאף אי נימא דחשיב בר חיובא מ"מ צריך שספירתו תהיה מעשה מצוה, וכיון שכיום במצב זה הוא אינו מחויב הרי אין זה מעשה מצוה.

א. הנה דעת רוב הראשונים שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, וסברת התקנה מדרבנן היא כדי שיהיה זכר למקדש. ולכאורה לפי"ז אם יבנה ביהמ"ק באמצע ימי הספירה יפסיקו לספור, שהלא דין דאורייתא אין כאן כיון שלא הוקרב קרבן העומר, ודין דרבנן אין כאן כי לכאו' ל"ש לעשות זכר למקדש כאשר ביהמ"ק קיים.

והנה דעת החיד"א היא שמי שהפסיק לספור באמצע הספירה מסיבה כל שהיא אזי לדעות הראשונים שכל הספירה היא מצוה אחת כל הברכות שלו נהיו למפרע ברכה לבטלה. ולפי"ז יצא שבכך שאנו מתפללים על בנין ביהמ"ק אנו מתפללים שיהיו הברכות שלנו ברכות לבטלה, ויל"ע.

ב. הרמב"ם בספר המצוות (עשה קס"א) נוקט שהמצוה למנות ימים והמצוה למנות שבועות הם מצוה אחת, והביא ראיה לזה ממה שנוהגים לברך רק ברכה אחת. וצ"ע דהלא שי' הרמב"ם גופיה (עשה י"ב וי"ג) שתפילין של יד ותפילין של ראש הם ב' מצוות, ולעומת זאת דעת הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין ומזוזה ה"ה) שלכתחילה מברכים על התפילין רק ברכה אחת, ומוכח שגם על שתי מצוות שייך לברך ברכה אחת, מכיון שהם דומים ונכללים באותה מטבע הברכה, וא"כ מהי ראייתו בספיה"ע.

ג. אדם שלא ספר בלילה סופר ביום בלא ברכה, ורגילים לבאר בזה שהמצוה היא רק בלילה, אך ביום אע"פ שלא נתקיימה המצוה מ"מ עדיין יכול להיפך היום להיות מוגדר כספור לגבי זה שלא יהיה הפסק בספירה. ויל"ע לפי"ז שלכאורה מי ששכח לספור ביום האחרון לא יהיה ענין לחזור ולספור. [ולהחיד"א הנ"ל שאם שכח לספור כל ברכותיו הנפכות למפרע לברכה לבטלה ודאי שיש ענין לספור]





בתורת מרנן ורבנן ראשי הישיבות