

אור

---

Ohr HaTzafon

---

הצפון



**Ohr HaTzafon**

*Beis Haknesses of North Woodmere*  
*Volume 4 Nissan 5776*

**Beis Haknesses of North Woodmere**

649 Hungry Harbor Road  
North Woodmere, NY 11581  
[www.bknw.org](http://www.bknw.org)

Rabbi Aryeh Lebowitz, *Rav and Mara D'Asra*

**Editorial Team**

Moshe Buchbinder, *General Editor*  
Moshe Grushko, *General Editor*  
Tani Sussman, *Publication Lead*

Rob Shur, *Design and Layout*  
[www.rbscreative.com](http://www.rbscreative.com)

# TABLE OF CONTENTS



<i>Editors' Preface</i>	p. 5
<b><u>דברי פתיחה</u></b>	
<i>Torah Is Much More Than Just "Fine"</i> RABBI ARYEH LEBOWITZ	p. 17
סיפור יציאת מצרים: <i>Recounting the Story of the Exodus</i> RABBI YONASON SACKS	p. 21
<b><u>פסח</u></b>	
<i>Bringing the פסח קרבן in Our Time</i> RABBI YEHUDA BALSAM	p. 31
<i>The Role of the Korban Pesach</i> JONATHAN SIDLOW	p. 39
<i>The Message of קרבן פסח</i> ELI SCHIFFMILLER	p. 43
<i>Medications on Pesach: Enhancing Living or Transgressing</i> לאוין? MICHAEL I. OPPENHEIM, MD	p. 51
<i>Musings on Marror and Charoseth in Light of Rav Kook</i> RICHARD SIDLOW, MD	p. 63
כורך JOSEPH ETRA	p. 67
<i>Pesach and Shabbos: Days of One</i> RABBI YOSHI SCHWARTZ	p. 75

מצות יחוד השם , and עשרה מאמרות , the עשר מכות

MOSHE GRUSHKO

..... p. 81

קריעת ים סוף and יציאת מצרים מצרים

MOSHE BUCHBINDER

..... p. 91

The Fifth Cup – Pesach, Shavuos and Eliyahu Hanavi

JEREMY HERSKOWITZ

..... p. 103

## שבועות

Staying up on Shavuos Night

ELLI GANCHROW

..... p. 117

## דברי תורה בעברית

לימוד תורה מרב שסרח

הרב אריה ליבוביץ

145 .....

בענין אכילת אפיקומן ועיקר מצות אכילת מצה

הרב יהודה בלסם

137 .....

בענין תספרו חמשים יום ואין עושין מצוות חבילות חבילות

יונתן זאב קירשנער

129 .....

## Editors' Preface

We would like to dedicate this publication, Ohr HaTzafon Volume 4, in honor of BKNW's upcoming Bar Mitzvah – 13 years since inception. We refer to this moment as BKNW's "Age of *Gadlus*."

As we know, humans experience stages of physical growth identified by infancy, childhood, adolescence and adulthood. *Halachic* requirements mirror this progression. During infancy, *Halacha* mandates essentially nothing from a baby that has not yet reached the age of *Chinuch* and very little from the parents that raise him/her. Once the little boy or girl reaches approximately age 6, more is expected, but incrementally more. As such, *Yeshivos* teach the *Tinokos Shel Beis Rabban* how to daven in stages. In preschool, children are taught *Modeh Ani*, *Brachos*, and *Kriyas Shema*. In grade school, a bit more is added every few months – *Baruch SheAmar*, *Ashrei*, *Yishtabach*, *Shemoneh Esreh*, etc.

This primitive stage of incremental progress parallels the early stages of development of *Klal Yisroel*. *Yetzias Mitzrayim* was the functional *Leida* – birth of *Klal Yisroel*. At that time, *Klal Yisroel* was on the 49th level of *Tumah*, what one might call a state of zero spirituality, like a newborn. Through the period of *Sefiras HaOmer*, we elevated relatively quickly but incrementally, a bit each day for 49 days until we were 'ready'.

However, day 50, that of *Matan Torah*, was fundamentally different. It was the moment of impact that reflected the maturity of *Klal Yisroel*. This was not an incremental step. It was a quantum leap. *Kabbalas HaTorah* fundamentally reshaped the nation and the entire world. No longer was the relationship between God and Man defined by family lineage, i.e., the *Mesorah* and attachment deriving from our status as the Bnei Avraham, Yitzchok and Yaakov. Rather, the connectivity reoriented to one between God and Nation, with the magnitude of the divine nexus hinging upon performance of *Torah U'Mitzvos*.

Likewise, the age of *Bar Mitzvah* triggers a fundamental change in a young man. No longer is his connectivity to Hashem in the incubation stage of *Chinuch*, provided by his parents under the rubric of *ViShinantum LiVanecha*. Rather, instantly, he transforms into a man with real, serious mandates like *Tefillah BeTzibur*, *Limud Torah*, and *Kiyum Mitzvos*.

This year, BKNW celebrates its *Bar Mitzvah*. *Baruch Hashem*, the Shul has grown dramatically during its formative stage, both quantitatively and qualitatively. Now, with the imminent groundbreaking of the new building, there is a clear moment of symbolism to signify that the Shul is no longer pacing forward incrementally, but rather at the redefining "Age of *Gadlus*."

With this inflection point, we take stock of how much the community has accomplished over the past 12 years, building a *Makom Tefillah*, infusing it with Torah and *Chessed*, and establishing the basis for a bright future. Much of the credit is certainly due to the founding members of BKNW and the vision they crystalized for the community. So to the original families that founded BKNW 12 years ago, *Yasher Koach* for a job well done.

However, it goes without saying that the success of BKNW has been driven by the leadership of *Moreinu VeRabbeinu*, Rabbi Lebowitz, who has truly been the *Butzina Kadisha* – the holy inferno of spirituality that has radiated *Torah* across North Woodmere and, without exaggeration, throughout *Klal Yisroel*. There simply is no better paradigm for *Ahavas HaTorah* and *Ahavas Yisroel* than that which Rabbi Lebowitz provides, and we at BKNW must appreciate how fortunate we are to have such a role model for ourselves and our children. Looking forward to this next stage of *Gadlus*, it is our *Tefillah* that we, communally, uphold the towering *Halachik* standards that Rabbi Lebowitz embodies, and that we achieve and sustain the spiritual potential of our community as a whole.

At this time, we would also like to thank our guest author, *Moreinu VeRabbeinu HaRav Yonason Sacks Shlit" a* for his contribution to *Ohr HaTzafon*. As many are aware, in addition to being the *Mechaber* of many *Seforim* and Rav of Agudas Yisroel of Passaic Park, Rav Sacks is the Rosh HaYeshiva of Beis Medrash L'Talmud at Lander College for Men. Under his stewardship, the Yeshiva has grown exponentially and quickly emerged as a leading *Beis Medrash* for serious, young *Talmidei Chachamim*. His exemplary success has been highlighted by the recent attraction of our own Rabbi Lebowitz, who will be joining Landers as a Rosh Yeshiva in the Fall. We wish Rav Sacks much continued *Hatzalacha* with the Yeshiva and all of his *Harbatzas Torah* initiatives, and we wish Rabbi Lebowitz much *Hatzalacha* in his new role.

Finally, as always, we derive enormous *Nachas* in reflecting upon how much the authors and sponsors of *Ohr HaTzafon* have contributed to the spiritual growth of the Shul and the maturation of the community at large. The success of *Ohr HaTzafon* demonstrates incredible *Mesiras Nefesh* by the authors who have toiled many hours to develop truly outstanding *Divrei Torah* – an inspirational level of *Hasmada* that has enabled them to capture the depth and breadth of the *Sugyos* they analyze. It is our *Bracha* to BKNW, that the authors of *Ohr HaTzafon* continue to provide inspiration to the *Kehilla* and that our Shul's "Age of *Gadlus*" emerges as one of monumental spiritual growth and *Kavod HaTorah*.

## The Ohr HaTzafon Team

In honor of our children and  
grandchildren

**Rachelle & Joseph, Kayla & Tzivia**

We are so very proud of you



*Mark and Judy Frankel*

In honor of  
Rabbi Lebowitz and the entire קהילה

Under the leadership and guidance  
of Rabbi Lebowitz, the community  
continues to direct its focus on  
תורה תפילה וצדקה  
for both individual and communal  
growth, but most importantly,  
to bring up the next generation in that  
influence

- And -

In honor of Rob Shur and Tani Sussman,  
our layout and printing editors,  
who repeatedly contribute their time and  
excellence to make this project great



*Moshe and Judith Grushko and  
Family*



In appreciation for all of the  
magnificent work that the editors  
of Ohr HaTzafon have done over  
the past few years, and with ברכות of  
הצלחה in all future endeavors



*Elana and Aryeh Lebowitz*

In honor of the  
Ohr HaTzafon editorial staff and  
contributors

Despite their busy work schedules and  
hectic everyday schedules  
they make time to spread the  
light of Torah and be *m'chazek* the  
community and beyond

It is amazing how much time, energy  
and effort goes into making this possible  
- and the entire staff gets a huge *Yashar  
Koach* for continuing to bring this  
unbelievable compilation of Divrei Torah  
to the community

You are true inspirations to all of your  
friends, families and Klal Yisrael



*Elishava & Avishai  
Neuman and Family*

יִישָׁר כַּחכֶּם and מזל טוב

to

the editors and the rest of the editorial  
and production staff once again for your  
skills and dedication to הרבצת תורה

and to

Rabbi Aryeh Lebowitz  
and the entire *Kehilla*

for fostering a unique מקום תורה in which  
endeavors like this can flourish



*Aviva & Michael Oppenheim*

In honor of  
**Rabbi Lebowitz**  
and the Ohr HaTzafon team,  
and  
in honor of our children **Rachelle and Joseph**,  
and granddaughters **Kayla and Tzivia**



*Barbara and Richard Etra*

In honor of  
**Adina Herskowitz**  
who works tirelessly on behalf of BKNW

Her dedication to the shul  
is a true inspiration to us all



*Elli and Brina Ganerow*

In honor of Rabbi Lebowitz and the editors of  
Ohr HaTzafon

Thank you for all of your tireless work on this  
wonderful and inspiring project

May you continue to be an inspiration for our  
community and for the entire *Klal Yisroel*



*Nechama and Avi Kahn*

*& Family*

לזכר נשמת אבי ואמי  
אברהם אלתר בן חיים בצלאל הכהן ע"ה  
פרימית בת נפתלי אלימלך ע"ה



*Larry Cohen*



דברי  
פתיחה







# Torah Is Much More Than Just “Fine”

Rabbi Aryeh Lebowitz



While we rightfully pay plenty of attention to the main characters in מגילת רות – רות, בועז and נעמי, and we even pay some attention to אלימלך, מחלון, and כליון, in this essay I would like to focus on two of the very minor characters in the story. First, we may ask what lessons can be derived from ערפה. In contrast to רות, from whom there is much to learn, ערפה doesn't seem to model any important lessons for us. Second, פלוני אלמוני seems to be an "extra" in the מגילה. He is not even referred to by name. What may we learn from his life and role in the story?

Early in the story it is difficult to identify the major difference between רות and ערפה. They were both loyal daughters-in-law who were willing to forego the lives that they had in order to enter תחת כנפי השכינה. The only difference was that רות was much less obedient. When נעמי discouraged the two of them, רות, with a certain amount of חוצפה and assertiveness, insisted on sticking around. While this may be heroic, it is difficult to find fault in ערפה. She did nothing wrong. Why then do חז"ל attribute ערפה becoming the matriarch of the פלישתים, the grandmother of the evil giant גלית, in contrast to רות becoming the matriarch of the מלכות בית דוד, to this single decision?

The second enigmatic character in the מגילה is even less prominent than ערפה. We don't even know what his name is. The פסוקים simply describe him as the potential גואל, redeemer of his brothers and nephews land, or as פלוני אלמוני – John Doe. Here, too, we have a decent enough person, who really did nothing terribly wrong. Nonetheless, the מגילה doesn't just fail to mention him, but makes a point of drawing attention to the fact that we are not mentioning him. What is the message of these two characters and their muted place in Jewish history?

Perhaps the theme that helps us address these issues is that there is a significant, if imperceptible to some, difference between good and great. There is a difference between supporting something and being passionately

---

Rabbi Lebowitz has been the Rabbi of BKNW since its inception in 2004.

The Rabbi and Elana have five children: Yonah, Yisrael, Zecharia, Daniel and Chani.

consumed by it. Often people are perfectly fine and comfortable with תורה. Such people may daven three times every day, observe the הלכות of כשרות and טהרת המשפחה, but there is something missing. Passion for תורה is hard to find. Even when attending *shiurim*, people often judge the experience based on the entertainment value rather than how the תורה has managed to capture our intellect and stir our נשמות. Somebody without a passion for תורה is very unlikely to maintain consistent learning throughout his life when he is busy with the kids, is bogged down at work, and is just generally exhausted.

The משל of the fox and the fish, where the fox invites the fish to join him on the shore in order to avoid the threat of fishermen. The fish, of course, responds that leaving the water will spell certain death for him. Many אחרונים wonder why the משל is specifically of a fish and water. Why not a zebra and grass or grain that nourishes it? While many fantastic answers are offered, I think the answer is simple. A fish doesn't merely ingest water or breathe water in order to live. The entire environment of the fish is comprised of water. The fish has never known anything else and cannot imagine any other existence. The writer David Forster Wallace told a class of graduating college students in 2005 that "There are these two young fish swimming along and they happen to meet an older fish swimming the other way, who nods at them and says 'Morning boys. How's the water?' And the two young fish swim on for a bit, and then eventually one of them looks over at the other and goes 'What's water?'" The fish is so connected to, and dependent on, water that it is not even something he has to consciously think about to use. It is part of who he is.

תורה is not a hobby, an interest, or a fascination – it is an obsession and the definition of life itself – כי הם חיינו ואורך ימינו –

When Hashem gave us the תורה, He wanted to impress on us the importance of humility, and that is why He chose סיני. But He also orchestrated a huge life changing experience out of the ordeal, complete with audible bolts of lightning and visual thunder, to emphasize that תורה will only work if it affects our lives. The difference between a Jew without Torah and a Jew with Torah is not the spiritual equivalent of the difference between ice cream without a topping and ice cream with the most delicious topping. Our נשמות cannot just be sprinkled with some תורה, but need to be removed and replaced with new נשמות that contain the תורה gene.

What happens when somebody is okay with תורה but not passionate about it? We have two examples in מגילת רות of such people. פלוני בועז offers, as the closest relative, the right to buy אלימלך's land, so long as he also agrees to marry רות. פלוני אלמוני is a good guy. The even מדרש רבה (רות ו:ג) tells us that his name was טוב. But he was also non-descript. He was happy to purchase land, but not interested in making a huge life change like marrying

רות. The מדרש says that the name אלמוני comes from the fact that he was בדברי תורה —he was mute in his Torah learning. Somebody who lives תורה doesn't pass up these kinds of spiritual opportunities. So instead of being the patriarch of the מלכות בית דוד, פלוני אלמוני is a nameless footnote in the מגילה. He can achieve goodness, but he cannot achieve greatness.

This lukewarm attitude toward תורה is represented by ערפה as well. Both רות and ערפה were interested in following נעמי back to ארץ ישראל, at great self-sacrifice. But when נעמי said that they shouldn't come, ערפה kissed her mother-in-law goodbye while רות was דבקה בה. For ערפה there is a choice and given a push in the other direction she chooses to say goodbye. For רות there is no choice. For ערפה, the תורה lifestyle is like the sprinkles on the ice cream sundae, and if they prove too much trouble to get, she can forego them. For רות, the תורה is the water for a fish. Life is unimaginable without it.

With each publication of *Ohr HaTzafon* I am deeply inspired by the commitment to תורה evident in its pages. People with extraordinarily busy professional lives, with growing young families and the multitude of commitments that those entail, find the time and energy to share חידושי תורה. This is only possible when one is deeply inspired by תורה and lives a life of inspiration. It is my ברכת הדיוט that the editors and authors of this incredible volume continue to have the fire of תורה burn within them, and in so doing, will be able to see their children grow in תורה ויראת שמים with good health and abundant נחת.



# סיפור יציאת מצרים

## Recounting the Story of the Exodus

Rabbi Yonason Sacks



The מצוה of סיפור יציאת מצרים - recounting the story of the Exodus - constitutes the cornerstone of the Seder experience. In characterizing this מצוה, the רמב"ם emphasizes the need "לספר בניסים" - "to tell of the miracles and wonders which our ancestors experienced in Egypt." At first glance, the סיפור יציאת מצרים of Seder night appears quite similar, if not identical, to the daily מצוה of זכירת מצרים - remembering the Exodus. Given the apparent similarity, the ראשונים and אחרונים attempt to identify the exact differences between these two מצוות.

Perhaps the most basic difference between the two מצוות emerges from the opinions of the אור שמח and the רא"ה. Noting the רמב"ם's omission of the מצוה of זכירת יציאת מצרים from the ספר המצות, the ריש הלכות ק"ש suggests that the רמב"ם maintains that there is no מצוה דאורייתא to remember יציאת מצרים on a daily basis. Rather, the מצוה of זכירת יציאת מצרים is purely a מצוה דרבנן. The רא"ה expresses a somewhat similar view, maintaining that although זכירת יציאת מצרים during the daytime is דאורייתא, the זכירה of the nighttime is מדרבנן (see also פרי חדש אורח חיים נח:א). According to both views, the difference between זכירת יציאת מצרים and סיפור יציאת מצרים becomes quite apparent: the זכירת יציאת מצרים is merely a מצוה דרבנן, while סיפור יציאת מצרים of Seder night bears the stringency of a מצוה דאורייתא.

Even if one rejects the opinion of the אור שמח and the רא"ה, R' Soloveitchik in שייעורים, quoting his grandfather, R' Chaim, cited four

---

Rav Yonason Sacks שליט"א is the Rosh HaYeshiva of Beis Medrash L'Talmud, Lander College for Men and the Rav of Agudas Yisroel of Passaic Park. Rav Sacks is the author of dozens of outstanding ספרים on a variety of halachic and hashkafic topics.

further distinctions between זכירה and סיפור. First, זכירה applies every night of the year, while סיפור applies solely on Seder night. Second, זכירה requires a minimal recollection of יציאת מצרים, while סיפור demands detailed elaboration of the miracles and wonders which precipitated יציאת מצרים. Third, זכירה is a personal מצוה, obligating an individual to remember יציאת מצרים on his own. סיפור, however, necessitates recital to one's children and others, in keeping with the פסוק in שמות יג:ח-הוא "and you shall tell your son on that day." Fourth, זכירת יציאת מצרים does not constitute an independent מצוה, but is rather subsumed under the broader imperative of קריאת שמע and קבלת עול מלכות שמים, acceptance of the yolk of Heaven. סיפור, however, is reckoned independently among the canonical six hundred thirteen מצוות. R' Soloveitchik himself added a fifth distinction: while זכירה requires recollection of the events of יציאת מצרים, סיפור demands praise and thanksgiving to הקב"ה for effecting יציאת מצרים.

Thus, despite the apparent similarities, significant differences distinguish סיפור יציאת מצרים and זכירת יציאת מצרים.

#### סיפור יציאת מצרים and the other מצוות of the night

The רבן גמליאל quotes the well-known adage of רבי פסחים קטז ע"א in משנה The

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו: פסח מצה ומרור.  
*Anyone who does not recite the following three things has not fulfilled his obligation: Pesach, Matzah, and Maror.*

While רבן גמליאל is explicit that fulfillment of one's "obligation" hinges upon this recitation, what remains unclear is precisely which obligation רבן גמליאל refers to. Indeed, one could envision two different possibilities. Perhaps, רבן גמליאל is teaching that the fulfillment of the individual מצוות of פסח, מצה, and of מרור depends upon concomitant recitation of "פסח", "מצה", and "מרור". Alternatively, however, perhaps רבן גמליאל is teaching that fulfillment of the more general מצוה of יציאת מצרים depends upon mentioning these specific details.

The interpretation of this משנה is subject to considerable debate amongst the ראשונים as explained by ערוך לנר,<sup>1</sup> רמב"ן,<sup>2</sup> and the רשב"ם<sup>3</sup> all strongly imply that רבן גמליאל refers to the fulfillment of the מצוות of פסח, מצה, and מרור. The רמב"ם,<sup>4</sup> קרית ספר, and ערוך לנר,<sup>5</sup> however, maintain that

1 סוכה כח. ד"ה לא

2 מלחמות ברכות ב: בדפי הרי"ף

3 הגדה המיוחס לרשב"ם להגדה של פסח

4 הלכות חמץ ומצה ז:א

5 שם



Seder night. Apparently, the תרומת הדשן assumes that סיפור יציאת מצרים, even if performed in a מדרבנן fashion by a minor, should always be accompanied by מצות מצה and מרור.

Rav Ovadia Yosef in עובדיה א:כג disagrees with the לאברהם, maintaining that one can certainly fulfill סיפור יציאת מצרים in the absence of מצה and מרור. Citing the פרי מגדים and the עונג יום טוב, R' Ovadya Yosef argues that סיפור יציאת מצרים exists as an independent מצוה, entirely distinct from the מצות מצה and מרור. Hence, failure to consume מצה and מרור in no way invalidates one's fulfillment of סיפור.

R' Soloveitchik suggested a further connection between סיפור יציאת מצרים and other מצוות of the night. The משנה פסחים קט ע"ב teaches that אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן - *one may not eat after consuming the Afikoman*. In this context, the ראשונים debate the reason for the institution of the אפיקומן. The רשב"ם (שם ד"ה אין) maintains that consumption of the אפיקומן fulfills the primary obligation of מצה אכילת מצה for ליל הסדר. The מצה eaten earlier in the Seder (during "מוציא מצה") serves a more technical purpose, inaugurating the סעודה. However the רא"ש in פסחים י"לד disagrees, maintaining that the מצוה of מצה is fulfilled during "מוציא מצה." The אפיקומן merely serves as a זכר לפסח, a commemoration of the Korban Pesach eaten in the times of the בית המקדש at the end of the Seder.

While the רשב"ם and the רא"ש state their views explicitly, the understanding of אפיקומן according to the רמב"ם is not entirely clear. On the one hand, the רמב"ם הלכות חמץ ומצה ה:א rules that a person fulfills his מצוה obligation upon consuming a single כזית of מצה. This ruling implies that the initial consumption of מצה after מגיד fulfills the מצוה. On the other hand, in explaining the prohibition of eating after the אפיקומן, the רמב"ם writes:

ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה. (הלכות חמץ ומצה ח:ט)  
*And nowadays one eats matzah and doesn't eat anything afterwards, so that one will conclude the meal with the taste of Pesach or (in post-Mikdash times) matzah in his mouth, since their consumption is the mitzvah.*

In referring to the מצוה of אפיקומן מצה as "המצוה," the רמב"ם seems to suggest that it is the אפיקומן which fulfills the primary מצוה of מצה.

R' Soloveitchik suggested that the understanding of the רמב"ם may be rooted in the relationship between סיפור יציאת מצרים and the other מצוות of the Seder night. Although the מצוה of מצה itself is fulfilled with the initial consumption of מצה after מגיד, the מצוה of סיפור יציאת מצרים throughout



the Seder requires the continued presence of מצה and מרור in front of the individual. The רמב"ם maintains that when a person retains the טעם מצה בפיו, taste of matzah in his mouth, for the conclusion of the Seder, הלכה considers the situation as if מצה is literally present before the person. This halachic simulation enables an individual to continue to fulfill the מצוה of יציאת מצרים through the conclusion of the Seder.

R' Soloveitchik's explanation may also shed light upon the opinion of בעל המאור. The רמב"ן maintains that the prohibition of eating after the אפיקומן exists only while a person is involved in fulfilling the מצוה of יציאת מצרים. Once the Seder concludes, however, a person may resume eating and drinking. Based on R' Soloveitchik's explanation, one could explain that the role of the prohibition is to facilitate the lingering "taste of matzah in his mouth" in order to enable continued fulfillment of יציאת מצרים. Once the Seder has concluded, he no longer performs the מצוה of יציאת מצרים, and thus the taste of מצה is no longer necessary.

In a very different context, the רמב"ן also underscores the intrinsic relationship between יציאת מצרים and the other מצוות of the night. In his additions to the ספר המצות מ"ע טו, the רמב"ן objects to the רמב"ם's conspicuous omission of ברכת התורה, the blessings recited upon Torah study, from the ספר המצות. If ברכת התורה are a מצוה דאורייתא, reasons the רמב"ן, why does the רמב"ם fail to count them? In light of this omission, the שאגת אריה suggests that the רמב"ם believes that ברכת התורה are required only מדרבנן. The קרית ספר, however, argues that the רמב"ם does maintain that ברכת התורה are included as a part of the broader מצוה of תלמוד תורה itself. In challenging the רמב"ם, the Kiryas Sefer raises the possibility, but immediately rejects it, noting that the רמב"ם always counts דאורייתא מצוות independently, even if they are merely components of a broader מצוה. After all, reasons the רמב"ן, if the רמב"ם counts מקרא ביכורים (the passage recited upon bringing the first fruits) independently from the מצוה of ביכורים, and יציאת מצרים independently from the מצוה of קרבן פסח, he should certainly count ברכת התורה independently from תלמוד תורה. Because the רמב"ם does not list ברכת התורה independently, he must understand them to be מדרבנן.

The רמב"ן's almost parenthetical analogy, comparing the relationship between ברכת התורה and תלמוד תורה to the relationship between יציאת מצרים and קרבן פסח, is quite revealing. Just as ברכת התורה are conceptually linked to תלמוד תורה, so יציאת מצרים is fundamentally connected to קרבן פסח. In this context, it is also worth noting that the רמב"ן's analogy between ברכת התורה and יציאת מצרים fits consistently with his

general understanding of ברכת התורה as a ברכת הודאה, a ברכה of thanksgiving towards הקב"ה. Because of their encomiastic nature, ברכת התורה resemble סיפור יציאת מצרים. If ברכת התורה were not a ברכת הודאה however, the analogy to סיפור יציאת מצרים would be less clear.

As a final note, the שו"ת הרא"ש כדב: in רא"ש also appears to view the מצוה of סיפור יציאת מצרים as being fundamentally linked to the other מצוות of the Seder. The רא"ש explains that no ברכה is recited upon סיפור יציאת מצרים because the other מצוות of the night unequivocally proclaim our mindset to engage in the מצוה of recounting מצרים. יציאת מצרים. Because we are eating מצה and מרור, no declaration of intent (in the form of a ברכה) is necessary for the סיפור itself, as these practices provide context and meaning for the סיפור. In essence, the מצה itself functions as a "quasi-מצוה" for סיפור יציאת מצרים, calling attention to the greatness of the miracles and the obligation to remember in much the same way of a typical ברכת המצוה.

What emerges from all of these ראשונים is that סיפור יציאת מצרים is intrinsically connected, on both a practical and conceptual level, to the other מצוות of the night. This connection thus represents another major difference between זכירת יציאת מצרים of the entire year and סיפור יציאת מצרים of the Seder night.

### סיפור יציאת מצרים The Scope of

The ראשונים debate the minimal recitation necessary to fulfill one's obligation of סיפור יציאת מצרים. The אבודרהם explains that no ברכה is recited on the recital of the הגדה because the מצוה of סיפור יציאת מצרים has already been fulfilled by mentioning the three words "זכר ליציאת מצרים" in קידוש.<sup>6</sup> The reasoning of the אבודרהם presupposes that סיפור יציאת מצרים can be fulfilled through a minimalistic recognition of יציאת מצרים. The פרי מגדים in ש"פ ק"ש concurs, explaining that חז"ל instituted the הגדה at a later point in history, but the basic חוב דאורייתא merely requires a nominal mentioning of יציאת מצרים on the Seder night. The נתיבות המשפט disagrees, maintaining that the חוב דאורייתא requires a סיפור מעליא מכל מה שארע מראש ועד סוף סיפור יציאת מצרים דאורייתא, *an elevated retelling of everything which transpired from beginning to end.*<sup>7</sup> The נתיבות draws a parallel to פורים, which is only a מצוה מדרבנן, yet requires the recitation of the entire מגילה in order to fulfill one's obligation. If reading the מגילה requires completeness and thoroughness, then the סיפור דאורייתא of סיפור יציאת מצרים should certainly warrant a comprehensive and complete recital. Moreover, adds the נתיבות, grammatically, the phraseology "והגדת לבנך" denotes

6 הובא ברבנו ירוחם נתיב חמישי: 7 הגדה של פסח מעשה ניסים.

an extended recounting, not a mere mentioning. R' Chaim Soloveitchik (cited above) also agrees with the נתיבות, proposing סיפור יציאת מצרים demands detailed descriptions of the miracles and wonders which הקב"ה performed on our behalf.

### סיפור יציאת מצרים The Requirement to Articulate

The "הגדה," "retelling," in רא"ש in כדב: תשובות הרא"ש writes that the need for סיפור יציאת מצרים is not to be taken literally. Even if one merely contemplates יציאת מצרים, the obligation is fulfilled. The ספר החינוך מצוה כא, however, disagrees, maintaining that actual articulation is necessary in order to fulfill the מצוה. Even a person dining alone must speak the הגדה to himself, "for his speech will arouse his heart." The פרי מגדים in פרי מגדים suggests that this debate may depend on the מחלוקת אמוראים on ע"ב regarding whether or not הרהור כדיבור דמי, *thought is tantamount to speech*; the רש"י maintains that thought is tantamount to speech, and one may therefore merely contemplate the הגדה. The חינוך argues that thought is not equated with speech, and actual pronunciation of the terms is thus essential.

The פרי מגדים adds that if הרהור כדיבור דמי, one can account for the absence of a ברכה on the מצוה of סיפור יציאת מצרים, as חז"ל never instituted a ברכה for a מצוה which can be fulfilled through mere thought. R' Shlomo Kluger in שו"ת שו"ת rejects the analysis of the פרי מגדים, maintaining that סיפור יציאת מצרים absolutely requires speech, according to both opinions in גמרא. R' Kluger explains that the dispute in ברכות גמ' pertains only to מצוות which the תורה specifically demands דיבור/speech. סיפור יציאת מצרים, however, is different. As opposed to דיבור, the Torah stipulates "הגדה," which denotes communication, "an interaction between two individuals." Based on the diction of the תורה, R' Shlomo Kluger infers that both opinions in ברכות גמ' would maintain that one cannot fulfill סיפור יציאת מצרים unless it is recited in a manner that could possibly be heard by others.

In light of R' Kluger's interpretation, a further distinction emerges between the מצוה of סיפור יציאת מצרים and זכירת יציאת מצרים. Although R' Kluger argues that "סיפור" demands speech, perhaps he would admit that "זכירה" can be fulfilled through mere mental contemplation. The שאגת אריה יג, however, rejects this distinction, arguing that even זכירת יציאת מצרים requires verbal articulation. Citing the requirement to verbally articulate "זכירת עמלק" as a model, the שאגת אריה derives that any "זכירה" requires verbal declaration.

Even if one accepts the view of the שאגת אריה that both סיפור and זכירת יציאת מצרים require speech, one can still distinguish between סיפור and זכירת יציאת מצרים. רב יהודה rules in ע"א that although one must ideally

recite the שמע in an audible tone, if one articulated the words inaudibly, one fulfills the חיוב post-facto. The (שם ד"ה אמר רב יוסף) רשב"א implies that this rule is מדאורייתא. Based on this גמרא, R' Asher Weiss in הגדה של פסח מנחת אשר ד suggests that although one fulfills the requirement of מצרים יציאת even if it was recited in an inaudible tone, perhaps the higher standard of "הגדה" necessary for מצרים יציאת would necessitate recitation in an audible tone.

פסח





# Bringing the קרבן פסח in Our Time

Rabbi Yehuda Balsam



In 1862, Rav Tzvi Hirsch Kalisher published a ספר known as דרישת ציון. In it, he focused on many aspects of הלכה and השקפה related to re-settling and re-cultivating the land of Israel. One of the aspects that he discussed was the issue of offering קרבנות nowadays, despite the fact that we have no בית המקדש. To this end, he wrote letters to many of the great פוסקים of his time, many of whom in turn offered their opinions as to whether it is permissible and/or obligatory to offer קרבנות nowadays. Since that time, פוסקים of every subsequent generation have discussed this issue. What follows is a brief synopsis of some of the major points that must be dealt with when analyzing this matter.

## The original suggestion

The possibility of offering קרבנות was raised in the time of the ראשונים by the רבנו יחיאל דפריש who states<sup>2</sup> that we should all go to ירושלים and offer קרבנות. The כפתור ופרח dates this statement to the year 1257. However, he does not address any of the major concerns that were subsequently raised by the אחרונים.

## Is there קדושה in the המקדש?

The גמרא discusses in a number of places whether the land of Israel has קדושה nowadays.<sup>3</sup> This depends on whether the land was sanctified in a temporary

---

1 פרק ו' ד"ה אחר שהענין כן

2 This is according to the text found in the Bar Ilan Responsa Project. If this is correct, he is referring to one of the well know בעלי התוספות, and the רבי of the מרוטנברג. However, the standard text of the כפתור ופרח refers to רבינו חננאל דפריש who is unknown. The year attributed to the statement was during the lifetime of רבינו יחיאל.

3 חגיגה ג', בימות סז', מכות יט', חולין ז'.

---

Rabbi Yehuda Balsam is a Rebbe in the DRS Yeshiva High School For Boys. Yehuda, his wife Chavie, and their children Pinny, Noach, Bayli, and Mali joined BKNW in March of 2005.

or a permanent fashion. However, the רמב"ם writes that regardless of one's position on the קדושה of the remainder of ארץ ישראל, everyone agrees that the area where the בית המקדש stood retains its קדושה even today.<sup>4</sup> He explains that both the sanctity of the מקדש and that of ירושלים remain intact because their קדושה stems from the שכונה which can never be nullified, neither by war nor by enemy occupation. This follows the opinion of רבי יהושע who holds that we can bring קרבנות despite the lack of a בית המקדש, eat קדשים despite the lack of curtains (or walls) around the courtyard of the מקדש, and eat קדשים despite the lack of walls around ירושלים.<sup>5</sup> In addition, the רמב"ם's ruling indicates that one who is טמא and enters the מקום המקדש is חייב כרת.

The רמב"ם disagrees with all of the רמב"ם's conclusions. He assumes that those who hold that ארץ ישראל has no קדושה nowadays agree that the מקום המקדש is also without sanctity. He adds that even רבי יוסי, who says that ארץ ישראל retains its sanctity from the time of those who ascended from בבל, would agree that the מקום המקדש is no longer holy.<sup>6</sup> He therefore rules that one who is טמא and enters the area of the מקדש is not חייב כרת.

### מגן אברהם of the פסק

The מגן אברהם rules like the opinion of the רמב"ם that there is still קדושה in the מקום המקדש nowadays, and one who enters the area of the עזרה while טמא is punishable with כרת.<sup>7</sup> The משנה ברורה refers the reader to his ליקוטי הלכות on ליקוטי הלכות where he rules that we consider the מחלוקת between the רמב"ם and רמב"ד to be unsettled.<sup>8</sup> We therefore must refrain from walking on the spot where the מקדש stood out of concern for the opinion of the רמב"ם, but we do not state unequivocally that there is קדושה there.

### Rav Tzvi Hirsch Kalisher's suggestion

Despite the ruling of the מגן אברהם, it is generally assumed to be a ספק whether the קדושה of the מקדש remains. Based on this, Rav Tzvi Hirsch Kalisher developed a brilliant solution. If the הלכה follows the opinion of the רמב"ם, then we are able to offer קרבנות even today. If, however, the רמב"ם is correct, and there is no קדושה in the place of the מקדש, we may still offer קרבנות on this same spot. The גמרא teaches that if one is to assume that the קדושה of ירושלים is cancelled, it is permissible to offer קרבנות nowadays.<sup>9</sup> This

4 הלכות בית הבחירה פרק ו' הלכות יד-טז

5 מגילה י'

6 יבמות פב:

7 סימן תקסא סעיף קטן ב'

8 שם סעיף קטן ה'

9 מגילה דף י'.



is the concept of offering a קרבן on a במה, a private מזבח. As long as the ability existed to offer a קרבן in the real המקדש בית, it was forbidden to do so on a במה. Once the קדושה of the מקדש no longer exists, it becomes מותר to bring קרבנות on a במה once again. Therefore, one who offers a קרבן in the המקדש nowadays should do with the following condition: if the רמב"ם is correct, I am bringing this as a קרבן on the real מזבח, and if the ראב"ד is correct, this is being brought on a במה that just so happens to be located in the עזרה of the המקדש.

Rav Tzvi Hirsch Kalisher presented this suggestion to Rav Akiva Eiger and he claims that he accepted it.

### Problems with this solution

Rav Tzvi Pesach Frank points out that this condition would not work for bringing קרבנות, as the הלכות governing offerings brought on a במה are different than those brought on a proper מזבח.<sup>10</sup> One is not permitted to bring a קרבן ציבור, a public offering, on a במה, and one may not bring a קרבן יחיד on the real מזבח. This is because we are all טמא nowadays, and the only reason to permit bringing any קרבן is that הותרה הותרה בציבור, it is permissible to bring a public קרבן if the majority of people are טמא. Thus, the only way to offer a קרבן nowadays is if we assume that the הלכה is in favor of the רמב"ם.

The דוד suggests an additional solution.<sup>11</sup> One should offer the קרבן on condition that if the הלכה follows the רמב"ם he is bringing a קרבן, and if it is not, he is merely slaughtering an animal, throwing its blood and burning its fat, all in a mundane fashion. However, he points out that due to other concerns, one should not bring קרבנות nowadays, even using this תנאי, as there are many other concerns that have not been properly addressed.

### Aren't we all טמא?

An obvious issue that must be dealt with is the fact that most or all of us have come in contact with טומאת מת at some point in our lives, and none of us have ever been purified through the פרה אדומה. How, then, can we ever hope to enter the המקדש בית, much less offer קרבנות?

Rav Tzvi Hirsch Kalisher explains that he is not suggesting that we should offer personal קרבנות, as that would certainly be forbidden. He only meant that we should bring קרבנות ציבור, since the גמרא rules as stated above that one may bring communal קרבנות even while טמא.<sup>12</sup>

However, some אחרונים reject his application of this concept. The חתם סופר explains that we only permit טומאה when offering communal קרבנות if the שכינה

10 קונטרס מקדש מלך, הובא בשו"ת מנחת שלמה תנינא סימן קמ

11 חלק א' קונטרס דרישת ציון ירושלים ד"ה ע"כ

12 מטעם טומאה הותרה בציבור

already resides in the המקדש.<sup>13</sup> However, one would not be permitted to go and construct a מזבח in the עזרה while טמא. Similarly, the שער צדק writes that a טמא person may not enter the area of the מקדש to build a מזבח.<sup>14</sup> He adds that the accepted פסק is not הותרה בציבור but rather impurity is only דחוייה בציבור. This means that there is still a prohibition of entering the מקדש while טמא, but it is pushed aside by the need for the קרבן. However, this requires the כהן גדול to be wearing the ציץ on his forehead, which forgives בני ישראל for bringing קרבנות while they are טמא. We certainly have neither a כהן גדול nor a ציץ in our times. However, the חתם סופר disagrees and writes that if there is no כהן גדול we are still permitted to offer a קרבן ציבור, but he does not specifically address the issue of the ציץ.<sup>15</sup>

### מחצית השקל No

A different problem raised by the חתם סופר is that קרבנות are supposed to be purchased with funds that are raised via the מחצית השקל. Since no such collection has taken place, we cannot offer a קרבן ציבור. He answers that one would still be permitted to bring the קרבן פסח, which is considered a communal offering for the purpose of טומאה, but is privately funded, and does not require the מחצית השקל.

Rav Kalisher suggested that one can privately fund the קרבנות and give everyone a share in them using the rule of זכין לאדם שלא בפניו, as is done when making a עירוב and other communal needs. However, this suggestion is highly questionable, as it is unclear whether זכין לאדם would work in the case of the מחצית השקל.

### Identifying the proper placement of the מזבח

The גמרא quotes עולי בבל who says that the רבה בר בר חנא בשם רבי יוחנן גמרא quotes three נביאים with them.<sup>16</sup> The first was to testify about the מזבח,<sup>17</sup> the second was to testify about the placement of the מזבח, and the third was to testify that we can offer קרבנות even if there is no בית המקדש. It seems clear from the גמרא, that it is necessary for a נביא to tell us where the placement of the מזבח is.

Rav Kalisher was not fazed by this problem. He explains that when the Jewish people returned from בבל, they had to create a new המקדש with no existing blueprint and required a נביא to tell them where to place the מזבח. We have the כותל המערבי and other remnants of the הר הבית and can measure the distance using the measurements offered by חז"ל to properly situate the מזבח.

13 חלק א' שער הקרבנות וכפרה הערה א'

14 חלק א' סימן קא-קב

15 יורה דעה סימן רלו

16 זבחים סב.

17 The meaning of this is subject to a מחלוקת רש"י ותוספות and is not part of our discussion.

Many have objected to this suggestion because, since the time of the בית המקדש, there are differing views as to how large the measurements actually were, and we might not be getting an accurate assessment. However, a simple solution to this problem is to make a smaller מזבח. The מזבח that existed in בית שני was twenty-two אמות by twenty-two אמות, and had to be placed in a very specific location. We can build a much smaller מזבח of one or two squared אמות, and will certainly be able to place it within the space of the original מזבח, regardless of whether our measurements are exactly the same as those used in the second בית המקדש.

### Can we assume that our כהנים are legitimate?

In the times of the בית המקדש it was necessary for a כהן to prove his legitimacy in order to perform the עבודה. The גמרא discusses in a number of places what qualifies as valid proof to one's lineage as a כהן.<sup>18</sup> All agree that if one can prove that his ancestor performed the עבודה on the מזבח, he is immediately accepted. Similarly, we find in ספר עזרא that those who wanted to perform the עבודה were required to show documentation of their lineage in order to serve. Obviously, this is nearly impossible to demonstrate nowadays. The questions is whether we would be permitted to rely on those who consider themselves כהנים nowadays, or we would require additional evidence similar to the times of the בית המקדש.

Rav Kalisher and the חתם סופר both reject this concern. They explain that the need for proof of lineage is a חומרא מדרבנן that was enacted in the time of עזרא. Since we are in a בדיעבד situation, we may rely on the חזקה that our כהנים are valid. Similarly, the שו"ת חזון איש writes that a כהן need not prove that his paternal ancestor performed the עבודה in order to be considered a כהן on a דאורייתא level.<sup>19</sup>

### Can we re-create the כהונה בגדי כהונה?

We know that the כהנים are required to wear special garments when they serve in the בית המקדש. One of those garments is the אבנט, the belt worn by every כהן. The אבנט of the כהן הדייט is subject to מחלוקת in the גמרא whether it was completely white or required תכלת along with other dyes.<sup>20</sup> The רמב"ם rules that it requires תכלת and is made of שעטנז.<sup>21</sup> This presents a major problem, as we no longer have a definite מסורה as to what substance is used to create the תכלת dye. Even if one assumes that the Murex Trunculus is the חילזון, this is not enough

18 קדושין עו, כתובות כד: ועוד מקומות

19 חזון איש אבן העזר סימן ב אות ז

20 יומא דף יא:

21 הלכות כלי המקדש פרק ח' הלכה א'

תכלת proof to confidently wear שעטנו under the assumption that it is the correct תכלת.

The תפארת ישראל states that for the בגדי כהונה it is not necessary to use תכלת that was made by the actual חלזון, and it is sufficient to use any dye that creates a similar color.<sup>22</sup> Therefore, even the problem of שעטנו would be solved by using the modern תכלת. However, many later authorities have rejected this view of the תפארת ישראל.

### Inaugurating the מזבח

The משנה teaches that one can only inaugurate a newly built מזבח with the morning קרבן תמיד.<sup>23</sup> As we shall soon see, the only קרבן that one can possibly offer nowadays would be the קרבן פסח. However, this seems impossible since we would first need to be מחנך the מזבח with a קרבן תמיד which we could not bring. Rav Zvi Pesach Frank suggests that perhaps we can employ the concept of עשה דוחה לא תעשה to permit bringing the קרבן פסח without first inaugurating the מזבח.<sup>24</sup> This would be true because the קרבן פסח is a מצות עשה that carries with it a penalty of כרת.

However, he rejects this suggestion based on a comment of the צ"ח.<sup>25</sup> The צ"ח explains that we would never allow a positive מצוה to push off a prohibition when the prohibition is that exact איסור that is prescribed by the תורה. Since the תורה explicitly forbids bringing a קרבן prior to being מחנך the מזבח with the קרבן תמיד, the קרבן פסח to bring another קרבן by definition cannot push aside that תעשה לא.

Nevertheless, he cites the חיד"א who was asked if the בית המקדש would be rebuilt at noon of ערב פסח, would we be permitted to bring the קרבן פסח despite the lack of the morning תמיד.<sup>26</sup> The חיד"א answered that since it is a שעת הדחק, we would say that the obligation to bring the קרבן פסח, which is a מצות עשה שיש בו כרת would push aside the איסור of not inaugurating the מזבח.

### Inaugurating the כהנים

Similarly, every כהן who begins performing the עבודה must offer a special קרבן מנחה which would also be impossible nowadays. Without this, he would not be able to bring any קרבנות, even the קרבן פסח.

Rav Kalisher rejects this problem and states that while bringing this קרבן מנחה is certainly the proper thing to do, it is not necessary in a בדיעבד situation. He cites the משנה למלך who writes that if this were not so, how would

---

22 כללי בגדי קודש של כהונה ד"ה אמנם הדבר

23 מנחות מט:

24 קונטרס מקדש מלך

25 פסחים דף מט.

26 יוסף אומץ סימן ו'

it be possible to have an assistant גדול כהן fill in for the גדול כהן if something happened to him on יום כיפור.<sup>27</sup> He would certainly not be permitted to offer a personal קרבן מנחה on יום כיפור.

### We no longer have the ריח ניחוח

Rav Yaakov Etlinger raises a unique problem that would seemingly invalidate all קרבנות from being offered in our times.<sup>28</sup> The פסוק in the first תוכחה writes that Hashem will no longer smell our ריח ניחוח when we are in a period of גלות.<sup>29</sup> The משנה teaches that when offering קרבנות, the כהן has to have in six things in mind, two of which are לשם ריח and לשם ניחוח.<sup>30</sup> Thus it seems nowadays that it would be impossible to offer any קרבן, as Hashem has limited the intentions of the כהן by no longer smelling our ריח ניחוח in גלות.

The רמב"ם mentions this issue on his own, and points out that it would not apply to the קרבן פסח, since the תורה never uses the term ריח ניחוח in relation to the קרבן פסח.<sup>31</sup> Others have cited the רמב"ן who writes that in the second בית המקדש there was neither שכנינה, nor was there ריח ניחוח, and they were certainly permitted to bring קרבנות.<sup>32</sup>

### Unresolved debates surrounding the קרבן פסח

Even if we accept every solution to the aforementioned problems, there are still a number of procedural issues concerning the הקרבה of the קרבן פסח. One example of this is that the רמב"ם rules that one does not remove the גיד הנשה before roasting the קרבן פסח, while the ראב"ד strongly disagrees, and rules that doing so would invalidate the entire קרבן פסח.<sup>33</sup> This, and other debates among the ראשונים, would require resolution in order to practically offer any קרבן.

### Conclusion

Unfortunately, the current political climate in ארץ ישראל precludes our offering קרבנות on the הבית. Even if we were able to procure permission to do so, it would require all of the גדולי תורה of our generation to resolve the issues that have been raised throughout the past few hundred years. Hopefully, this year will be the one in which the מלך המשיח comes and rebuilds the בית המקדש in all of its glory and we will merit to eat על קיר דמים אשר הגיעו דמים על קיר מן הזבחים ומן הפסחים אשר הגיעו דמים על קיר דמים! המזבח ונאמר לפני ה' שירה חדשה!

---

27 הלכות כלי המקדש פרק ה' הלכה טו  
28 שו"ת בנין ציון סימן א'  
29 ויקרא פרק כו פסוק לא  
30 זבחים מו:  
31 העמק דבר שם  
32 ויקרא פרק כו פסוק טז  
33 הלכות קרבן פסח פרק ל' הלכה יא.



# The Role of the Korban Pesach

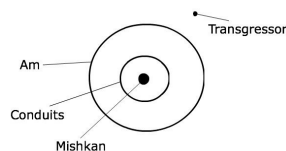
Jonathan Sidlow



One most often hears that the presence of the shank bone on the Seder-plate (קערה) is meant to be a זכר of the קרבן פסח, a lamb eaten in the homes of בני ישראל in Egypt. While this certainly is true, after a bit of עיון, one may come to an enriched and more intellectually satisfying understanding, by way of connecting the קרבן פסח with the broader goals of the Seder.

## Spiritual and Physical Proximity

בני ישראל camped in a set formation, the מחנה, post-Exodus. The nucleus of the camp was the מחנה שכניה which contained the משכן, derived from the Hebrew שורש (root) “שכן”, meaning to abide or dwell. This refers to the concentrated center of God’s שכניה manifestation within the camp. One layer removed, the next circle was the מחנה לוייה which housed the כהנים and לויים, along with Moshe and Aharon, who served as the conduits between the עם and God. Finally, in the outermost circle, the מחנה ישראל, was the עם, which had no day-to-day role in the operations of the משכן.



The relationship between the shells of the camp was one of symbiosis. God provided protection, guidance, and food (מן) to the outer layers. The inner shell served as the conduit between the people and God and vice-versa, and the outer shell served as a semblance of military protection, being a force surrounding the inner shells which would absorb the brunt of any external attack.<sup>1</sup> Later, once בני ישראל became established in ארץ ישראל, the outer shell would adopt the responsibility to support the members of the inner shell via תרומה/מעשר etc. Only through each shell

<sup>1</sup> Notwithstanding the fact that the ultimate protection was provided by the ענני הכבוד.

---

Jonathan Sidlow is a former IDF Paratrooper. Currently studying at YU as a Music Major and Pre-Med student. Soon to publish *What Was Once a Dream*, a memoir pertaining to his service which included Operation Brother's Keeper and Operation Protective Edge.

doing its part could the מחנה function as a healthy ecosystem.

Physical proximity to the משכן acted as a proxy for spiritual proximity as well. Only those כהנים and לויים from within the inner circle could approach God in the work of משכן, and even they had to abide by strict rules lest punishment befall them, as seen with Nadav and Avihu who were killed for bringing a foreign fire into the משכן.<sup>2</sup>

Furthermore, the idea of parallelism between physical and spiritual connectivity also provides insight as to why those deemed טמא as a result of transgression of the law had to be expelled from the camp for a period of time until deemed טהור. A transgression of the Torah is a deviation from God's command, i.e., that which gives an individual the fulfillment of a role within the camp in the first place. Being ejected outside the camp leaves one in a position of vulnerability as easy prey for predators, since the protection of the camp does not extend beyond the outer shell. The transgressor is further distanced from the משכן than usual, a reflection of the spiritual distance being expanded as a result of the transgression. In this situation, the transgressor is both physically distanced from the protection which the camp offers, and from God, leaving him or her vulnerable and with time to reflect.<sup>3</sup>

After the period of טומאה and banishment comes to an end, one returns to the camp and is מקריב a קרבן. Both of these words are based on the שורש of "קרב" which means "close." מקריב is in the בנין הפעיל, imparting the causative meaning of bringing something closer. When one returns to the camp, he is coming closer not only in physical proximity, but spiritually as well, to God. Thus the giving of a קרבן is not merely offering an animal as compensation and appeasement for a transgression, but the method by which one is מקריב him or herself back to the מחנה.

The treatment of the word מקריב is supported by all בני ישראל being required to bring their קרבן פסח to be slaughtered and eaten in proximity to the המקדש. They were obligated to personally approach the closest earthly experience and physical manifestation of God's presence, i.e., they were to be מקריב themselves physically, in order to celebrate the חג, which involved the giving of a קרבן as a demonstration of their own spiritual הקרבה.<sup>4</sup>

---

2 פרשת שמייני י:א

3 It is important to note that those who come to be deemed spiritually impure as a result of נדה are not expected to leave the camp, showing that it is specifically transgressions and not consequences of natural bodily functions that cause ejection from the מחנה.

4 This was of course done on the condition that one was טהור, otherwise one was expected to do so on טהור.



### פסח as an Affirmative Act of Conviction

The קרבן פסח, like all other קרבנות, therefore reflects the process of bringing oneself closer to God. However, it has a unique second aspect to its symbolism of הקרבה. By roasting the lamb whole in the face of Egyptians, בני ישראל pledged their allegiance to Hashem. The significance of roasting a lamb is most evident when one considers Khnum, who is depicted as having a ram's head and a human body. Having been considered among the most powerful and important of the deities by the Egyptians, Khnum is the likely target of the of the קרבן פסח commandment. On the night that בני ישראל ate the קרבן פסח in Egypt, they ate the deity of their oppressors and through that act of defiance were מקריב themselves to Hashem.



One should consider the possibility that not all בני ישראל followed through on the command to eat the קרבן פסח in Egypt, and that many did not have the courage to fight the Egyptian spiritual conventions which בני ישראל had been steeped in since Yaakov and his sons moved to Goshen. Rashi comments based on a מכילתא that many members of בני ישראל were killed during מכת חושך for their being “רשעים”.<sup>5</sup> The רשעים at this point in history may have meant those within בני ישראל who were irreversibly assimilated into Egyptian culture and reluctant to leave Egypt and execute God’s command. Up until מכת בכורות, בני ישראל were relatively passive, watching God bend nature to represent them, but the commandment of the קרבן פסח deviated from that pattern. By painting their doorposts with the blood of the lamb, בני ישראל were differentiating themselves from the Egyptians. One may ask, why was this test necessary? According to Rashi, we saw the רשעים were already eliminated from בני ישראל during מכת חושך! The answer is that the nature of this test is different and demanded that בני ישראל take action for themselves. Those רשעים who had no urge to leave were eliminated during מכת חושך, and those who wanted to leave but were not courageous enough to show this through their acting upon the ציווי of קרבן פסח, were caught during מכת בכורות because they did not have the blood on their doorpost to prove to Hashem that they were among בני ישראל and worthy of His “passing over” their home.

The test of מכת בכורות may have been an effective filtration mechanism because it triggered fear of Egyptian retaliation, which would show weakness in one’s faith in God’s protection. Alternatively, it may have been

5. בא ייבב and בשלח יג:ח

effective because it forced a decision and demonstration of reluctance to abandon the Egyptian deities as gods, which disqualified one from the עם. The קרבן פסח was therefore the definitive litmus test in which בני ישראל proved on the level of the individual whether he or she was actually a firm believer in Hashem and worthy of being part of the מוחנה.

It is also worth noting that the symbolism of community is further reflected during the סדר in the rabbinic requirement that each participant must be part of a designated group offering of a קרבן פסח, i.e., no individual can bring their own personal קרבן, which could be viewed as a gesture of philosophical independence untethered from prescribed Torah ideals.

Relating this to the current-day סדר experience, just as בני ישראל had to designate themselves as those who would follow God by executing his קרבן פסח commandment, so to we must designate ourselves as those sitting at the table to fulfill the objectives of the סדר properly. By having the קרבן פסח represented by the shank bone at the table, perhaps חז"ל were seeking to remind us (i) that בני ישראל publicly undermined the Egyptian deities pre-Exodus, (ii) being a member of כלל ישראל involves ongoing affirmative commitments demonstrated by acts of participation in תורה and מצות, and finally, (iii) the Seder's overarching function is a means of being מקריב ourselves to Hashem.

# קרבת פסח The Message of

Eli Schiffmiller



The focal point of פסח during the זמן הבית was the bringing of the eponymous sacrifice, the קרבן פסח. Although conspicuously absent from our סדרים, we commemorate the קרבן by placing a זרוע on the Seder plate and by eating the כורך sandwich, both intended to remind us of this important מצוה. Like other קרבנות that are considered קדשים קלים, the קרבן פסח had to be eaten within the walls of ירושלים in טהרה, ritual purity. However, the קרבן פסח contains a number of unusual elements not found in other קרבנות. It had to be eaten in חבורות, groups that were pre-arranged prior to the bringing of the קרבן on the מזבח. While each group brought their own individual קרבנות, they did so together in a series of three כחות, or communal shifts, on the 14th of ניסן. If one was unable to bring a קרבן on פסח, he was afforded a makeup opportunity on the 14th of אייר by bringing the פסח שני. Perhaps most unique, intentional failure to bring the קרבן פסח merits כרת, spiritual excision. The only other מצוה whose passive violation garners such a punishment is failure to perform a מילה ברית. All of the above are indicative of the unique nature of קרבן פסח, which appears to be quite different than other sacrifices.

## Offering קרבן פסח on שבת and while טמא

Although the קרבן פסח must be brought in purity, there is an exception to this general rule. If the majority of the ציבור is טמא מת, which is טומאה that derives from contact with or proximity to a corpse, the קרבן פסח can still be offered. Similarly if the כהנים are all טמא מת, the קרבן פסח must be brought in its normal time, without waiting for the פסח שני. This concept, known as טומאה הותרה, is found by other public קרבנות as well. Additionally, public קרבנות are brought on שבת even if they are not a component of the שבת service itself (i.e., other sacrifices besides the קרבן מוסף which is of course brought on שבת), despite the מלאכות involved.

The גמרא offers two seemingly different derivations for the ability of קרבנות to override both שבת and טומאה. In פסחים ס"ו,

---

Eli Schiffmiller is a Risk Analyst at Silver Point Capital, a hedge fund in Greenwich, Connecticut. Eli and Esti joined BKNW in 2012 and have three wonderful children, Avigail, Aharon and Noam.

employs a גזירה שוה on the word במועדו, literally “in its appointed time” which appears both by the קרבן תמיד and by the קרבן פסח. By קרבן פסח, the פסוק states:

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ. (במדבר ט:ב)

*The Bnei Yisroel shall perform the Pesach in its right time.*

And by קרבן תמיד, the פסוק says:

תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ. (במדבר כח: ב)

*Make sure to offer the Tamid in its proper time.*

We learn that the פסח can be brought while the public is impure from פסח שני. Hashem instructs משה that a person who is טמא during the first offering can bring the second פסח, introduced with the following words:

אִישׁ אִישׁ כִּי יְהִי טָמֵא לְנַפְשׁוֹ (במדבר ט:י)

*Only individuals who are tamei mes offer the Pesach Sheni.*

The implication is that if the פסח ראשון is collectively טמא, the פסח is still brought. We also know that קרבן תמיד is brought on שבת<sup>1</sup>. Through the גזירה שוה of bringing the קרבן תמיד on שבת we can apply the הלכה of bringing the קרבן פסח when the פסח is טמא. However, קרבן תמיד is טמא when the פסח is טמא. However, in פסחים ע"ז, the גמרא does not use the ancillary דרשות at all, and instead relies on the meaning of במועדו itself without resorting to a גזירה שוה. In the words of the גמרא - במועדו ואפילו בשבת במועדו ואפילו בטומאה - That is, במועדו by itself teaches us that the sacrifice must be brought in its right time even on שבת and even when ritually impure.<sup>2</sup> How can we reconcile these two סוגיות, which appear to offer different sources for the same הלכה?

The nature of בציבור הותרה טומאה itself requires explanation. If the בציבור is somehow immune to טומאה, why is this only the case for טומאת מת? Why should other types of טומאה that affect the public prevent the bringing of קרבן פסח and other קרבנות? Further, the א"ע applies משנה תמורה יד to א"ע even to individual offerings, קרבנות יחיד. The משנה first attempts to establish a general rule that all קרבנות override שבת and טומאה, which is not the case by קרבנות יחיד. However, after bringing counterexamples of קרבנות יחיד that also override שבת and טומאה (such as the daily מנחת חביתין brought by the כהן פר כהן גדול and the יום כפור on פר כהן גדול), the משנה concludes that בציבור versus יחיד is not the determining factor. Rather, all קרבנות that have a set calendar time in which they are offered are brought on שבת and in spite of communal טומאה.

1 The פסוק says in reference to the קרבן מוסף brought each שבת, וְנִסְכָּהּ, שבת במועדו – the מוסף is brought in addition to the regular morning and afternoon תמידים, indicating that the תמידים are brought on שבת.

2 Other קרבנות בציבור also have these dispensations as the פסוק uses the word במועדיכם there as well.

The peculiar result is that bringing a private sacrifice can be done during periods of public טומאה, as long as the offering is required to be brought at a specific time. Why should the fact that the public is impure have any bearing on a קרבן יחיד? Shouldn't it depend solely on the individual bringing the קרבן?

Is the קרבן פסח a קרבן יחיד or קרבן ציבור?

The status of קרבן פסח as a קרבן יחיד versus a קרבן ציבור requires examination. On the one hand it is brought individually like other private קרבנות. On the other hand, it is brought as part of a communal group, both in terms of the smaller חבורות and the three larger groups offering the קרבן in shifts. Moreover, normally private קרבנות are associated with individual actions, such as bringing a חטאת to atone for an עבירה or a קרבן תודה to offer personal thanksgiving. The קרבן פסח, however, commemorates the national event of גמרא יומא נא ע"א, and is more than merely a personal sacrifice. The גמרא alludes to this tension by establishing it as a קרבן יחיד while noting that it has a public element in that it is brought בכנופיא, as part of an assembly of other Jews. Yet the גמרא פסחים עז ע"א appears to consider it a קרבן ציבור - regarding the derivation of overriding שבת and טומאה, the גמרא states we only know this by פסח and קרבן תמיד and קרבן תמיד, "שאר קרבנות ציבור מנין" – *how do we know this by other Korbanos Tzibur?* This implies that קרבן פסח is indeed a קרבן ציבור. In fact, the פירוש המשניות in רמב"ם takes the middle road, including the קרבן פסח in its own category of לקרבן ציבור – קרבן יחיד דומה לקרבן ציבור – it's a קרבן that is akin to a public one.<sup>3</sup> How then do we understand the hybrid public-private nature of the קרבן פסח?

### Significance of קרבן פסח

To answer these questions, we must first examine what the קרבן פסח signifies. The ספר החינוך explains that the purpose of the קרבן פסח offering is to commemorate the miracles that Hashem did for us in Egypt, transforming nature for the benefit of the new nation of Israel.<sup>4</sup> This public display of the Creator interceding on behalf of His people served as a clarion call to the rest of the nations that we had a special relationship with Hashem. It is for this reason that an ערל, one who is uncircumcised, or a משומד, one who does not keep מצוות and תורה, cannot participate in the קרבן פסח. As the קרבן פסח represents our entering into the שכני השכינה, only those who are full-believing members of כלל ישראל can participate.

The קרבן פסח expands on this point. The משך חכמה recalls the special השגחה פרטית, the Divine intervention, by which the Jewish firstborns

<sup>3</sup> In his introduction to סדר קדשים.

<sup>4</sup> See מצוה ש"פ and מצוה י"ד.

were saved while the Egyptian firstborns perished. Moreover, in the original פסח, by sacrificing the lambs which the Egyptians treated as gods, we were actively rejecting עבודה זרה and instead choosing to enter into a ברית with Hashem. This was a foundational act, necessary in the transformation of the Jewish people from a nation of slaves belonging to other men into a nation of servants of Hashem. This initial demonstration in מצרים of our commitment to Hashem by sacrificing the קרבן פסח is repeated at all subsequent פסח offerings. The theme of rejecting עבודה זרה often appears in conjunction with the bringing of the קרבן פסח. For example, there was only one קרבן פסח brought in the 40 years of the מדבר. The משך חכמה explains that in truth there was no obligation to bring the sacrifice until we entered into ארץ ישראל. However, the קרבן פסח offered in the second year in the מדבר was a special exception, brought after the העגל חטא. This was required to atone for the sin of idol worship and to reaffirm the nation's commitment to השם עבודה. Similarly when יאשיהו המלך leads a national תשובה movement and roots out all of the false idols and foreign influences, his first command to the people is to bring a קרבן פסח.<sup>5</sup>

We see from both of these sources that the קרבן פסח is a national affirmation of our roles as עבדי השם in much the same way a ברית מילה is a personal affirmation. Perhaps we can suggest that this is the reason the punishment for passive failure to perform both of these מצוות is כרת, spiritual excision, unique among all מצוות עשה. Rather than a punishment due to active commission, the כרת of מילה and פסח is a situational reality. This individual has spiritually cut himself off from the larger nation of Israel by failing to perform a ברית מילה or bring a קרבן פסח. The כרת punishment therefore ensues directly from the individual's lack of action. This may also be why, as the חינוך discusses, that מילה is a necessary precondition for bringing the קרבן פסח. Without the personal ברית מילה, one cannot join in a national ברית of the קרבן פסח with the rest of the ציבור.

### במועדו Meaning of

Rav Samson Raphael Hirsch on במדבר ט:ב explains that the two פסחים in גמרות that provide different sources for the הלכה that קרבן פסח and קרבן תמיד override שבת and טומאת מת actually complement each other. In reality, both סוגיות agree that the תורה uses במועדו as an imperative that requires offering the קרבנות despite טומאה status and on שבת. The sacrifice is offered in its appointed time, irrespective of external hindrances. However, the דרשה of איש איש כי יהיה טמא of דרשה, from which we learn that פסח overrides טומאה, is still necessary to teach

<sup>5</sup> מלאכים ב' כג:כא 5

us that only *טומאה* מת is included, and not other types of *טומאה*. Thus the *גזירה* שוה is used to qualify *במועדו*, and teach us that it does not apply in all circumstances. However, *במועדו* is the operative term that requires *קרבנות* to be brought in their proper time on both *שבת* and during *טומאה*. This is also why the *תמורה* in *משנה* concludes that all *קרבנות* that have a *זמן קבוע*, a set time, can override *שבת* and *טומאה* and does not make the distinction a *ציבור* versus *יחיד* one. The primary *דרשה* is *במועדו* which emphasizes the time component.

Still, as mentioned above, this is difficult to understand given that *טומאה* itself depends on the *ציבור* component. Rav Hirsch therefore explains that in actuality, all of the *קרבנות* discussed in the *גמרא* as overriding *שבת* and *טומאה* are indeed *קרבנות ציבור*, even if not in name. For example the *כהן גדול* and *כהן גדול* offered by the *כהן גדול* are technically *יחיד* *קרבנות*. However, they are offered on behalf of the *ציבור* in the *Kohen Gadol's* official role. If another *כהן גדול* is appointed, he will continue these offerings as the representative of the people. Similarly, we can extend this idea to *פסח*. As the *רמב"ם* writes in *פירוש המשניות*, the *קרבן פסח* is indeed a *לקרבן* *קרבן יחיד דומה לקרבן*. By its nature, it is clearly a personal sacrifice, from which each Jew eats. However, it is offered in a communal manner, as part of *חבורות* and *כתות*, all at a set time. Building on the *משך חכמה*, it is necessary for everyone to personally join in the communal *קרבן פסח* to demonstrate their commitment to *עבודת השם* and their repudiation of *עבודה זרה*. This is done on the individual level by small groups offering and eating from their own *קרבנות*. As a whole, though, it represents a collective effort to publicly proclaim our dedication to serving Hashem, and in that sense functions more like a *קרבן ציבור*. Therefore, like a *קרבן ציבור*, it is brought even during periods of public *טומאה* and on *שבת*.

In a fascinating insight, Rav Hirsch also answers our question as to why this *הלכה* only applies to *טומאת מת* and not to other types of *טומאה*. The *גמרא* says that a *חטאת ציבור* can still be offered even if the owners are no longer alive because *איו הציבור מתים* – *the community never dies*. Indeed, only a *ציבור* can continuously offer a *קרבן* that has a *זמן קבוע*, as the individual members of society are only alive for a limited period of time, while the *ציבור* itself is immortal. As death has no impact on the *ציבור*, it is also not impacted by *טומאת המת*, which is a *טומאה* that devolves from the physical death of the body. What unites the *ציבור*, though, is the spiritual continuation of *תורה* and *מצוות*. Individual deaths therefore do not change the ability of the *ציבור* to offer *קרבנות* that have a set time, even if the majority of the *ציבור* is itself *טמא* מת.



## פסח ראשון to פסח שני Relationship of

The above discussion also sheds light on the institution of פסח שני. The תורה dedicates a set time for those who missed the first פסח to bring a makeup offering. Unlike the קרבן חגיגה that has תשלומין for seven days, this is not an open-ended period. Rather, the פסח שני must be brought on the 14th of אייר. We first read about the פסח שני in פרשת בהעלותך, after the בני ישראל are commanded to bring the קרבן פסח in the מדבר. Some people who were מת טמא מת complained to משה and אהרן that they too wanted to participate:

אָנְחָנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקָּרִיב אֶת קִרְבָּנוּ הַבְּמוֹעֵד בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. (במדבר ט:ז)

*We are tamei meis, but why should we be excluded from offering the korban Hashem in its right time with the rest of Bnei Yisroel.*

In response, משה is instructed by Hashem to teach the בני ישראל about the פסח שני. This raises a number of questions:

- First, isn't it common knowledge that one who is טמא cannot bring a קרבן? Why would the questioners think that an exception should be made in this case?
- Second, why is the פסח שני not part of the regular commandments received at הר סיני? Why do we first learn about it through this unusual episode?
- Finally, their question seems to presuppose the possibility of a פסח שני. By asking משה why they can't offer the פסח in its right time with the rest of the nation, they are implicitly saying that they will eventually offer the פסח, just not at the current moment. What about the nature of the מצוה of פסח קרבן would cause them to draw this conclusion?

In answer to the first question, the כלי יקר writes that earlier in the same פרשה, פסח שני is introduced using the פסוק mentioned in פסחים - וַיִּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֵדוֹ. As discussed, במועדו by itself indicates the פסח is brought in its appointed time, during any type of טומאה, either private or public, and on שבת. Those who were טמא at first thought that this must include them as well. This prompted them to ask בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת קִרְבָּנוּ הַבְּמוֹעֵד לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקָּרִיב אֶת קִרְבָּנוּ הַבְּמוֹעֵד. It is interesting to note that the wording of the question appears to support the explanation of the כלי יקר. They specifically ask – why can't we bring the sacrifice במועדו as well, and join in with everyone else. Only after Moshe asks Hashem what to do is the meaning of במועדו clarified. As the first פסחים learns, אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טְמֵא לְנֶפֶשׁ, serves to explain the meaning of גמרא



to only apply in situations where the ציבור is impure.

The משך חכמה there takes a different approach. He quotes the ספורנו who writes that had the חטא העגל not transpired, there would have been no need for a משכן. Instead, the קדושה necessary for השראת השכינה would have inhered in each and every Jew. Only after the חטא העגל, through which our holiness was diminished, was it necessary for the השראת השכינה to be in a central location like the משכן and later the בית המקדש. Moreover, had the חטא העגל not occurred, like אדם הראשון קודם החטא, we would have achieved immortality. This means that each Jew would have been considered their own ציבור, worthy of the same level of Divine revelation later confined to the משכן. Therefore, at הר סיני, prior to the חטא העגל, there was no need for the מצוה שני פסח. As everyone represented their own quasi-ציבור, הותרה בציבור, ציבור-קודם החטא would have applied to each individual as well. This means that those complaining to משה and אהרן would have been correct that they should participate with everyone else. However, after the חטא העגל, only a communal joining together could constitute a ציבור. Thus, this פרשה only become necessary now. Based on Rav Hirsch's insight, we can better understand the comments of the משך חכמה. The reason הותרה בציבור in the first place is due to the immortality of the ציבור that is able to overcome טומאת המת. If individual members within society would attain immortality, they too would be like the ציבור for purposes of bringing a קרבן. That is, they could offer a קרבן במועדו, at the זמן קבוע like a ציבור does.

As mentioned, קרבן פסח represents a national commitment to עבודת השם and a rejection of foreign influences. Given its seminal importance in the formation of כלל ישראל, perhaps this is why those who were טמא assumed they would be participating in קרבן פסח in some fashion, even prior to being instructed about פסח שני. Their concern is captured by the end of their complaint, where they ask why they can't participate בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Although technically a קרבן יחיד, they recognized the significance of participating with the rest of the ציבור in bringing the קרבן פסח, and expected to be able to join in. Perhaps this is also why פסח שני is not structured like the קרבן חגיגה with a תשלומין period of seven days. The קרבן חגיגה did not need to be brought with the ציבור, unlike the קרבן פסח. Therefore, פסח שני, which is a specific date on the calendar affords those who missed the initial קרבן פסח the opportunity to recommit to the ideals represented by the קרבן פסח, and to rejoin the nation in becoming servants of Hashem. While today we do not have a פסח ראשון or פסח שני, the message of קרבן פסח is no less applicable. By internalizing its lessons and joining together in a communal affirmation of our shared dedication to Hashem, IY"H we will be במהרה בימינו to offer the real קרבן פסח in Yerushalayim.



# Medications on Pesach: Enhancing Living or Transgressing לאוין?

Michael I. Oppenheim, MD



## Healing through איסורי הנאה

The גמרא states:

א"ר יעקב א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי ואי דליכא סכנה אפילו כל איסורין שבתורה נמי לא לעולם דאיכא סכנה ואפילו הכי עצי אשירה ... כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכת דמים. (פסחים כה.)

*R' Yaakov stated in the name of R' Yochanan that one is permitted to be healed with anything [even forbidden items] other than wood from an asheira tree [a tree used for avoda zara]. How can this be? If it is referring to a life threatening illness even asheira wood should be usable and if it is for a non-life threatening illness no forbidden items are permitted? Actually, it refers to a life threatening illness but even so asheira wood is forbidden ... When Ravin came he quoted R' Yochanan that one is permitted to be healed with anything [even forbidden items] except idol worship, illicit relations, and homicide.*

This גמרא teaches that one is allowed to violate איסורים only for someone who would be characterized as a סכנה בו שיש. The limited application to only life threatening illness is stated explicitly in the first part of the גמרא, and is assumed to also apply to ר' יוחנן's version of ר' יוחנן, as evidenced by the רא"ש,

---

Michael Oppenheim is an Infectious Disease physician at North Shore University Hospital and head of Medical Informatics for Northwell Health. He lives in Woodmere (just across the lake!) with his wife, Aviva, and his children Yair, Chaya Sarah, and Akiva. His hobbies include hiking and maintaining his saltwater reef aquarium.



items that are intrinsically דרבנן איסורי and writes:

ושמעין מיניה דמתרפאים באיסורי הנאה מדבריהם ... אף על פי שאין בו סכנה.  
*And we can infer from this that one may be healed with something that is rabbinically prohibited ... even for a non-life-threatening illness.*

This would seem to provide a basis for permitting ingestion of medications containing חמץ on פסח by someone with a non-life-threatening illness, especially if one were to assume that medication with חמץ is biblically prohibited but is being consumed in an usual manner or if medication is only *rabbinically* forbidden.<sup>2</sup> However, the רמב"ן goes on to state:

ומיהו לענין אכילה אין לנו אפשר שעשאו כשל תורה שלא להתרפאות בהם אלא במקום סכנה.  
*But as relates to eating we don't have [a source to permit] as perhaps they made them as biblically prohibited and not allowing healing through them except in life-threatening circumstances.*

While permitting unusual, non-ingested use of certain איסורים to treat a סכנה, חולה שאין בו סכנה, the רמב"ן states that such treatment is forbidden if it involves eating. The statement of the רמב"ן is ambiguous, though; it is not clear if the "but" is referring to the first circumstance he discusses (איסורי דאורייתא) (שלא כדרך הנאתן) being considered as biblically prohibited if eaten, or if he is only referring to the latter extrapolated case, intrinsic איסורי דרבנן being forbidden as though they are biblically prohibited if the benefit is through eating.

The שו"ת שאגת אריה סימן עה seems to understand that the רמב"ן refers to anything ingested, even איסורי דאורייתא consumed abnormally. He discusses ראו לאכילה שאין בו סכנה foods that are not חולה שאין בו סכנה based on the assumption that such eating would be considered on יום הכפורים based on the assumption that such eating would be considered not the normal way of deriving benefit. Based on this רמב"ן (coupled with another source that will be cited later), the שאגת אריה rules that this is forbidden – suggesting that he understands the limitation of the רמב"ן regarding eating as including even הנאתן שלא כדרך הנאתן.

In a seeming contrast to the opinion of the רמב"ן, the רמב"ם writes:

במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או

<sup>2</sup> The רמב"ם states that if one consumes חמץ as part of a mixture and he consumes less than a כזית he is punished with מכת מרדות rather than דאורייתא.

שמאכילין אותו ביוה"כ אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה. (הל' יסודי התורה ה:ח)

*To what does it refer when it states that one cannot be healed with other forbidden items unless it is life-threatening? It refers to when one benefits in the normal manner such as feeding a patient insects or other crawling creatures or chametz on Pesach or feeding him on Yom Kippur; but if it they are utilized unlike how they are normally benefitted from such as making a bandage or paste [for a wound] from chametz or orlah, or the patient is given a beverage that has something bitter mixed with the forbidden food, since these do not provide enjoyment to the throat this is permitted even for a non-life-threatening illness.*

Rav Nosson Gestetner wonders (שו"ת להורות נתן יו"ד סימן פד אות ג-ו) why the רמב"ם does not quote and dispute this רמב"ם as he usually would if, in fact, the רמב"ם is in disagreement with the רמב"ם. Therefore, Rav Gestetner assumes that the רמב"ם's statement that ingested דרבנן אסורי are forbidden for a חולה שאין בו סכנה is limited specifically to when the item that is אסור דרבנן is consumed in a normal fashion; however, if the item is consumed in an abnormal fashion, it is permitted for a חולה שאין בו סכנה as would an item that is אסור דאורייתא that is consumed in an abnormal fashion. This approach seems consistent with the opinion of the ר"ן who quotes the statement of the רמב"ם and then writes:

ואני אומר שאם באנו לחלוק אפשר שאין מתרפאים אף באיסורי הנאה של דבריהם כדרך הנאתן דדילמא קילי טפי איסורי תורה שלא כרך הנאתן מאיסורם דשל דבריהם כדרך הנאתן. (ר"ן פסחים ו: בדפי הרי"ף)

*And I say that if we want to differentiate, possibly one may not be healed with items rabbinically forbidden in the normal matter, as perhaps we are more lenient with biblically prohibited items consumed abnormally than we are with rabbinically prohibited items consumed normally.*

This also seems to be the opinion of the רמ"א commenting on the ש"ך who writes:

י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות מהן אפילו חולה שאין בו סכנה ... ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור. (יורה דעה סימן קנה ס"ק יד)

*All items rabbinically forbidden to benefit from, one may get therapeutic benefit even someone without a life-threatening illness ... as long as he does not eat or drink the forbidden item.*

The ש"ך comments:

והיינו דוקא כדרך אכילתן אבל שלא כדרך אכילתן ... דמותה. (ש"ך שם ס"ק יד)  
*This is only if one eats them in a normal fashion, but if they are consumed in an abnormal manner...[it is] permitted.*

Based on these sources, it seems that most ראשונים and פוסקים allow the ingestion of both איסורים דאורייתא and איסורים דרבנן for a סכנה if that ingestion is deemed כדרך הנאתן, not the normal fashion of eating.

### Is Swallowing a Pill כדרך הנאתן?

From the examples stated in the רמב"ם, there appear to be two distinct ways that utilization of a forbidden item can be deemed as not the normal manner of utilization and therefore permitted for a סכנה. One way is for something that is usually a food item to be used in a manner other than eating (the example of the רמב"ם is placing on top of a wound). The other way is for the item to no longer be deemed a food (the example of the רמב"ם is mixing the item with something bitter or unpleasant).<sup>3</sup> Consider the act of swallowing a pill medication containing חמץ that, if chewed and swallowed, would either have no taste or would be distasteful to the person eating it.<sup>4</sup> There are two possible premises upon which to define this action as benefiting from the חמץ in a manner כדרך הנאתן:

- 1) Not an act of eating: Is the act of swallowing rather than chewing considered as not having “eaten” the item?
- 2) Not an item of food: Is the fact that the item is tasteless or distasteful and therefore would not be deemed a food item render consuming it כדרך הנאתן?

### Is Swallowing without Chewing Considered “Eating”?

The גמרא states:

בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא בלע מצה ומרור ידי מצא יצא ידי מרור לא יצא  
כרכן בסיב ובלען אף ידי מצא נמי לא יצא. (פסחים קטו:)  
*If one swallowed matza [without chewing it] he fulfills his obligation [to eat matza on the first night of Pesach], if*

<sup>3</sup> Rav Asher Weiss in *מזן* explicates these two distinct ways for something to be considered כדרך אכילתן in the context of מאכלות אסורות in general. He suggests that an abnormal method of use or consumption is a פגם in the גברא getting the הנאה, while something that is not deemed a foodstuff is a פגם in the חפצא from which the individual would be having the הנאה.

<sup>4</sup> Liquid medications and flavored medication present a more challenging halachic problem in that swallowing a liquid is the normal way of consuming a liquid, and a flavored medication could be deemed something that would be considered a food.

*he swallows maror he does not fulfill that obligation, if he swallows both together he fulfills his obligation of matza but not of maror. If he wraps them in the fibrous capsule from a palm tree he fulfills neither obligation.*

The רשב"ם on this גמרא explains that the reason he fulfills his obligation of מצה commanded in the verse (שמות יב:יח) is בערב תאכלו מצות – *because this is an “eating” for him*. This is in contrast to מרור which requires that there be taste which obviously swallowing without chewing does not provide. Most פוסקים cite this גמרא and רשב"ם to support the notion that if one swallows a pill without chewing it is still considered אכילה.

One interesting dissenting suggestion comes from Rav Scheinberg in his article מוריה שנה יג גליון ג-ד, ניסן published in בענין תרופות חמץ בפסח. The תשד"ם states that if someone was forced to eat מצה against his will he fulfills his obligation as long as he is cognizant that it is ליל פסח. In contrast, though, the רמ"א רד"ח asserts that if someone is forced to eat or drink, even if it is something enjoyable, one does not make a ברכה since he was forced to eat it. The שער ציון ס"ק לח explains that as far as being מקיים מצה, a forced swallowing can be considered enough of an “eating”, but he cannot be obligated to give a thanks (via a ברכה) for an ingestion that he was not in favor of doing and was protesting against the entire time (since the obligation for a ברכה stems from the premise that אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה – one may not derive benefit from this world without a ברכה). Rav Scheinberg suggests that perhaps an unpleasant medication that one is compelled to take can be considered analogous to an ingestion that is against one’s will for which one is not considered as having “benefitted” to the point of making a ברכה (especially when the material is so unpleasant the he specifically swallows it without chewing to avoid tasting it). This, he suggests, might confer the status of not being אכילה כדרך הנאתן.

The latter part of the גמרא stated that if the מצה and מרור were completely wrapped in another permitted material, then one does not fulfil his obligation of מצה because he is not deemed as having “eaten” the מצה. Based on this, many פוסקים suggest that a non-bitter medication with חמץ inside a capsule would be less problematic than a normal tablet (להורות נתן יו"ד פו אות כט) or that one can wrap pills that are not bitter in paper (הליכות שלמה הלכות פסח ד:ז), as the enclosed חמץ contents would not have been considered as having been “eaten”.

### Is a Pill not “Food”?

The גמרא states:

דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. (פסחים כא:)



*Rava states that if [the chametz] were completely burned prior to the time [when it becomes prohibited] one is permitted to derive benefit from it after the time [when it becomes prohibited].*

explains that the case is referring to the חמץ being charred to the point where it would no longer be deemed food even by a dog.

The ר"ן asserts

ודאמרין מותר בהנאתו בדין הוא דאפילו באכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ אלא לפי שאיך דרך אכילה בלחם חרוך נקט לישנא דמותר בהנאתו דאפילו אכיל ליה לאו אכילה היא. (דף ה: בדפי הרי"ף)

*And though it says it is permitted to benefit from it, in reality it is also permitted to be eaten since it left the category of "bread" prior to the arrival of the prohibition; but since it is not typical to eat burnt bread it chose the wording of permitted to derive benefit [since that is the more common scenario] but even eating would be permitted because this is not considered "eating".*

The רא"ש disagrees, stating

יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא ולא מסתבר דאף על פי דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון דאיהו קאכיל ליה אסור.

*Some want to say that the gemara did not specifically mean benefit is permitted but also eating since it is considered like dust but this does not make sense to me because even though the eater's opinions are nullified against the rest of humanity since he actually eats it that makes it prohibited.*

All of the פוסקים assume the רא"ש is invoking the principle of אחשביה, which states that if a person eats something that others would not consider food, his eating it reveals that, to him, it is considered a food.<sup>5</sup> According to the ר"ן, there would seem to be no halachic issue with ingesting a bitter-tasting pill that would not be deemed food by a dog since ingestion of that type of material (not ראוי לאכילה כלב) is not considered "eating food" and is therefore permissible. However, according to the רא"ש, does his ingestion of

<sup>5</sup> A source for אחשביה is found in שבועות כד ע"א-ע"ב. The גמרא discusses a person who makes a vow that his wife would be forbidden to him if he eats on a given day, and on that day he had ingested items that would not normally be considered food. The גמרא rules that his wife is forbidden because "חשובי אחשביה" – he conferred upon those items the status of food through having eaten them.

the pill render it as food through the principal of *אחשביה*?

The *אריה*, cited earlier as forbidding *בו סכנה* from eating items not *ראוי לאכילה* on *כ"ו*, bases his opinion, in part, on this *רא"ש*, assuming that by ingesting any substance it becomes considered “food” through the principle of *אחשביה*. The *אריה* assumes this is why the *רמב"ן* cited earlier (in his opinion) forbids all ingestion of *איסורים* even if those ingestions are not *בדרך הנאתן*.

Many, however, disagree with the assumption that any ingestion converts something that is not *ראוי לאכילה* into an act of “eating food”. A widely cited (e.g. Rav Eliezer Waldenberg in *כ פרק כ* *סימן כה* *פרק כ*, and Rav Ovadia Yosef in *ס סימן כ* *דעת חלק ב סימן כ*) reason to not consider ingestion of a pill as rendering the pill as food through the principal of *אחשביה* comes from the *חזון איש*. In general, the components of the tablets or capsules that are *חמץ* are not the actual pharmaceutical compound, but rather starches that are used as binders to create the tablet. The *חזון איש* notes that when the person swallows the pill, his intent is to ingest the active drug and he does not really care about or value the inert ingredients that are used to create the pill. Therefore, he asserts, *אחשביה* is not applied to the starch components.

Rav Moshe Feinstein writes (*שו"ת אגרות משה אורח חיים ב סימן צב*) that even a *סכנה* can take medications for which there is a *חמץ*, noting *אחשביה* – and *אחשביה* לא שייך בדבר שלוקח לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה does not apply for an item taken for *רפואה* since even things that are bitter or repulsive are taken for *רפואה*. Rav Moshe does not elaborate further, but this seems similar to an idea explicated by the *יד אברהם*. The *רמ"א* states:

מותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה אפילו חולה שאין בו סכנה. (יורה דעה קנה"ב)

*One is permitted to burn an insect or other forbidden item and eat it for healing even for a non-life-threatening illness.*

The *יד אברהם* explains that since he is eating it because he is compelled to and solely for healing purposes, one cannot apply the concept of *אחשביה*. This is not considered as him having valued this item intrinsically as food, but rather something that he is forced to do despite it not being food.

Rav Shlomo Zalman Aurbach (*שו"ת מנחת שלמה א"י*), elaborated on in the *הלכה* (the *הלכות שלמה פרק ד הלכה ו*) discusses whether ingestion of a pill is considered *אחשביה* based on an interesting *אמוראים* *מחלוקת*. In *בבב*, after citing the *הלכה* that one is not liable for use of *איסורים* *כד ע"ב*, who *זירא* records a question from *גמרא* in an abnormal fashion, the *הנאה*

notes that we already know that rule from a statement (חולין קכ ע"ב) that one only receives lashes for consuming juice of olives and grapes that are ערלה, but not for [juice of] berries, figs and pomegranates because ingestion of those juices is considered an abnormal use of those fruits. אביי disagrees and asserts that the statement cannot be used to definitively prove that abnormal consumption of a forbidden item is permitted, because perhaps drinking the liquid from fruits other than olives and grapes is exempt from lashes because those liquids are considered "זיעה בעלמא" and therefore do not fall under the prohibition of ערלה, a prohibition applied only to items considered "פרי". The ר' זירא in his commentary to this גמרא understands the dispute between ר' זירא and אביי as rooted in a fundamental disagreement around how to interpret the statement permitting use of a forbidden item in an abnormal fashion. According to ר' זירא, whether the item is being used in an abnormal fashion is determined by the primary use of the item in its purest state. Therefore, consuming juice that comes out of a fruit other than and olive or grape is not considered the normal consumption as figs or pomegranates (in the time of the גמרא) were only eaten and not used for juice. In contrast, אביי understands that "abnormal use" of an item is determined based on the state of that item as it exists at the time it is being used; therefore, a pomegranate or fig's "normal use" is determined not by the usual use of a pomegranate or fig but by the best use of the item in front of us now, in this case the pomegranate or fig juice. Therefore, consuming this juice would be considered דרך הנאתן, and therefore one needs the fact they are זיעה בעלמא and not פרי to explain the exemption from lashes for violation of ערלה. Rav Auerbach therefore initially suggests that consumption of a medication containing חמץ might be considered דרך הנאתן according to the opinion of אביי (as understood by the צ"ח) that דרך הנאתן is determined by the form of the item at the time of consumption. Ultimately, though, Rav Auerbach goes on to write that something that was never intended to be used as food, never designed to be chewed but can only be consumed by swallowing whole, and only intended for use by someone ill, would not be considered as food or as דרך אכילה.

Based on the רמב"ם, there seemed to be two possible ways to render an ingestion as כדרך הנאתן: שלא כדרך הנאתן if the food item were not actually eaten or if the ingested item is not considered food. The sources cited represent the opinions of a number of פוסקים that while swallowing without chewing could still be considered "eating", the nature of a bitter-tasting pill and the reason a person would ingest it renders the pill as something that is not in the category of food and therefore כדרך הנאתן, שלא כדרך הנאתן, potentially permissible for a חולה שאין בו סכנה.

## The חמץ of איסור הנאה

The preceding sections addressed various reasons why ingestion of a medication containing חמץ would not violate the prohibition of חמץ אכילת. However, notes Rav Gestetner (שו"ת להורות נתן סימן פו אות ל), there is also an חמץ associated with איסור הנאה. Why is getting medicinal value from a חמץ containing medication not considered a violation of the איסור הנאה associated with חמץ? Rav Gestetner answers based on the רמב"ם who writes:

כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים אינו לוקה. (הלכות מאכלות אסורות ח:טז)

*Any food item that is forbidden to derive benefit from, if one benefits without eating, such as selling or giving to a gentile or to his dog, he does not receive lashes.*

– וכל דבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה explains מגיד משנה The – *for anything edible the sole method of deriving benefit is via eating.* Thus, the medicinal benefits of something that is ingested would not be considered a prohibited הנאה. He further notes that one of the examples of a forbidden item used mentioned in כדרך הנאתו שלא כדרך הנאתו is placement of the fat from a שור הנסקל – an ox destined to be stoned for killing – on a wound. רש"י notes that the normal way to utilize animal fats is for the tanning of hides, and therefore medicinal use not considered דרך הנאתו for fats. Rav Gestetner proves from this רש"י that even for non-ingestion benefits there are specific uses that are considered דרך הנאתו and any other uses would not be considered דרך הנאתו even if a benefit was derived.<sup>6</sup>

## פסקי תשובה Contemporary

Please note that this section is intended למדרש ולא למעשה. Individuals should consult their פוסק for any questions about their medications and whether their medical conditions meet the standards of סכנה or חולה שאין בו סכנה.

For a חולה שיש בו סכנה, there is no debate around the permissibility of ingestion of איסורי הנאה (except for material derived from an אשירה tree, which is highly unlikely in the US pharmaceutical market). As cited in earlier sections, most פוסקים (חזון איש, Rav Moshe Feinstein, Rav Eliezer Waldenberg, Rav Ovadia Yosef, Rav Nosson Gestetner, Rav Shlomo Zalman Auerbach)

<sup>6</sup> According to the צ"ח cited by Rav Shlomo Zalman Auerbach, there is an opinion in the גמרא that דרך הנאתו is determined by the current state of the item if it is changed from its original state. לע"ד, according to this opinion, use of a medication to achieve רפואה could be considered דרך הנאתו for חמץ that has been incorporated into a pill. This is not cited by any of the פוסקים though, presumably because it is based on a single שיטה in the גמרא only according to the understanding of the צ"ח and because of the שיטה of the רמב"ם that for an edible item one is not liable דאורייתא for a benefit other than ingestion.

assume that we ראו לאכילה like the ר"ן that ingestion of an item not also be permissible for a סכנה and that his swallowing of a pill would not render the pill as “food” through the principle of אחשביה for a variety of different reasons already discussed. This allowance would not apply to a chewable or liquid medications (since chewing or drinking is the normal manner of consumption) or to a flavored medication (which would, by definition, be considered ראו לאכילה).

There is some disagreement among the פוסקים regarding swallowing pills with no taste even had they been chewed. Rav Gestetner and Rav Auerbach specifically exclude a medication with no taste from what they consider permitted. Both recommend wrapping the pill in some material if it needs to be used (שו"ת להורות נתן יורה דעה סימן פו אות כט, הליכות שלמה הלכות פסח ד:ז).

Rav Auerbach (שו"ת מנחת שלמה א:יז) and Rav Ovadia Yosef (שו"ת יחוה דעת) specifically note that the permissibility of an item הנאתו only applies to a true סכנה, חולה שאין בו סכנה, meaning a significant illness which is not life threatening (such as a חולה כל גופו or חולה שנפל למשכב; see footnote 1), but not for a minor ailment (“מיחוש בעלמא”).

Notwithstanding all of the reasons to permit medications containing חמץ, Rav Eliezer Waldenberg writes:

משום ישראל קדושים הם יש לחזור לכתחילה אחרי כל הדרכים שלא יהא בהם כל תערובת חמץ. (שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן כה פרק כ אות ב)  
*Since Bnei Yisrael are sacred it is best to ideally find ways that there should not be [in the medications] any mixture containing chametz.*

This approach has been advocated by a number of major Kashrus organizations. The OU website states.

*Known and tested medications in the form of creams, non-chewable pills and injections may be owned, used and consumed on Passover, even if they contain chametz or kitniyot, since they are inedible. This covers most medicines used by adults. However, if an equally effective chametz-free alternative is available or procurable, this should be used instead.<sup>7</sup>*

Similarly, the Star-K website includes an article written by Rabbi Dovid Heber in which he writes regarding a סכנה חולה שאין בו סכנה:

*L'halacha, such a person may swallow any tablet, caplet or capsule regardless of whether or not it contains chometz (unless*

<sup>7</sup> <https://oukosher.org/passover/articles/medication-guidelines-for-passover/>

*an equally effective non-chometz medicine is available). However, where possible, one should use only medications that do not contain chometz.*<sup>8</sup>

The נשמת אברהם cites a personal communication from Rav Ovadia Yosef (חולה שאין בו סכנה is unsure whether or not a medication contains חמץ he can rely on the fact that the overwhelming majority of pharmaceuticals do not contain חמץ and one is permitted to use that medication. The נשמת אברהם does not cite any basis for this assertion. Rav Moshe Hirshler, in his article חולה בפיסח לרפואה, includes a fascinating statement:

בארצנו הקדושה נעשו מאמצים מצד הרבנות יחד אם בתי החרשות לתרופות ורופאים כימאים וגורמי רפואה ואפילו יצרני תרופות אחרים בחוזה לארץ למעט תערובות של חמץ בתהליכי עשיית התרופות ... והם משתמשים בחומרים שאין בהם חשש חמץ ... בעמילן של תפוחי אדמה ותיירס.

*In our holy lands, efforts were made by the rabbinate together with pharmaceutical manufacturers, chemists and health professionals, and even international pharmaceutical producers, to minimize the use of chametz mixtures in the process of medication manufacture ... and they use raw materials that do not contain chametz starches from potatoes and corn.*

This may be the basis for Rav Ovadia Yosef's assertion.<sup>9</sup>

May this entire discussion soon be entirely academic through fulfillment of the promise:

אם שמוע תשמע לקול ק' אלקיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתים במצרים לא אשים עליך כי אני ק' רפאיך. (שמות טו:כו)

8 <http://www.star-k.org/articles/articles/seasonal/388/pesach-medication-cosmetics-the-halachos-lists-understanding-the-use-of-medicine-and-cosmetics-on-pesach/>

9 For interest, this author identified the top 10 pill/capsule medications prescribed in the large multispecialty group in which he works and utilized a National Library of Medicine website (<https://dailymed.nlm.nih.gov/dailymed/>) to identify the inactive ingredients in those ten medications (selecting a single manufacturer for each one). The medications were atorvastatin (Pfizer), aspirin (CVS), amlodipine (Pfizer), levothyroxine (AbbVie), omeprazole (Proctor and Gamble), simvastatin (Merck), metformin (Bristol-Meyers), metoprolol ER (AstraZeneca), lisinopril (Almatica) and losartan (Merck). 5 of the medications included no starch in the inactive ingredient list, 4 had a corn starch and 1 had a potato starch. While this is not even remotely a scientific study or anywhere close to a sufficient sample to assert, it suggests לדיבר רגלים to the assertion that only a small minority of medication that contain חמץ.

# Musings on Marror *and* Charoseth in Light of Rav Kook

Richard Sidlow, MD



**T**he Gemara relates the following story (Rashi's commentary incorporated): The wife of Rav Yosef would delay lighting Shabbat candles until close to nightfall. Rav Yosef said to her, "We learned (citing בשלח יג:כב) 'He [Hashem] did not remove the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night from before the people,' teaching that (the light of) the pillar of cloud completed the pillar of fire and the pillar of fire completed the pillar of cloud (i.e. the pillar of fire would arrive before the complete descent of the pillar of cloud, indicating a temporary overlap is part of the natural order)."<sup>1</sup> She then thought to light the Shabbat candles early while the sun was still bright. A particular sage said to her "It is taught: as long as one does not light too early (because one would not recognize that the candle lighting was for Shabbat) or too late."

Rav Kook comments on this gemara in *Eyn Aya*, his commentary to the *aggadic* portions of מסכת שבת. Using איוב לז:יב as inspiration and using Shabbat as a metaphor for the ultimate Shabbat of the end of days, he relates in his characteristically poetic language:

*Verily, the root of the matter that one needs to recognize is that all transitions are all from מתיבתא מתהפכים, turnings/reasons that revolve around each other, they (each aspect) are connected to each other and lead towards the true light that Hashem prepared in his goodness that will be revealed when*

---

<sup>1</sup> See Rashi *loc cit* who explains that in light of the preceding passage, the statement of the constant presence of the עמודים is redundant.

---

Richard Sidlow MD is the Associate Chairman of the Department of Pediatrics, Director of the Pediatric Hospitalist Group, and Director of Performance Improvement for the Department of Pediatrics at Staten Island University Hospital, Staten Island, New York. Richard and Eve Lowenstein-Sidlow MD, PhD, have been residents of North Woodmere since January of 2000.



*its time comes. Therefore, it is not fitting to deem the period of time before the light as one that is devoid of light, not so, (rather) there is a great relationship between them (the time of light and time of dark), and the dark serves as a precondition/preparation for the light to come. The pillar of cloud darkens, and via this darkening it serves its purpose, as does the pillar of fire by its illumination....It should be understood that these functions (the darkening and illumination of the pillars of cloud and fire, respectively) are not isolated unto themselves but rather exist bound together in purpose to prepare for ultimate lightening, and they are in themselves interchanging, rising and falling, rising and falling, systematized by the ultimate organizer, may he be blessed.*

Not unlike the concepts of yin/yang in Eastern philosophies and the concept of *coincidentia oppositorum* or interpenetration in Lurianic/Chabad Kabbalistic tradition (the latter in which Rav Kook was immersed), we see from the above one example in our tradition of a dialectic of opposites. In the above case, the full glory of Shabbat candles cannot be appreciated, with its ultimate ramification of קדושת שבת, without being embedded in, and therefore, being dependent on existing within a timeframe of חול.

The mitzvot of Marror and Charoseth, as performed by most, can be understood as another example of unification of opposites when analyzed closely.<sup>2</sup>

When viewed macroscopically, the Haggadah has two parts: the verbal and the sensory. The latter part can be subdivided further: the four cups which are interspersed throughout the verbal part punctuating other mitzvot or textual components, the singularity of Karpas that exists for the purpose eliciting questions from children regarding the anachronistic/foreign flow of the meal itself, and the clustering of Matza/Marror/Koreich.

The verbal part of the Haggada has a trajectory of ascent, recounting the transition from slavery/being idol worshippers/being at the 49th level of ritual impurity/being in Egypt to being free/worshipping Hashem/experiencing Hashem directly at Mt. Sinai/being in Israel. This process in text is punctuated by the section introduced by Rabban Gamliel's requirement of enumerating the Pesach, Matzah, and Marror elements as *sine qua non's* of the experience in text, without mention of which one does not fulfill the

---

<sup>2</sup> See *Encyclopedia Talmudit Chelek 17: Charoseth* and *Chelek 1: Achilat Marror* for exhaustive treatments of these mitzvot, including the myriad opinions in the Rishonim as to the nature and extent of combination of Marror and Charoseth during the Seder.



mitzvah of Haggadat Pesach, followed by the blessing אשר גאלנו. Immediately thereafter, we consume Matzah and Marror as mitzvah items.

It seems, more than superficially, that the need for the elaborate preambles prior to the sensory mitzvot of Matzah and Marror are needed 1) to understand the profundity of where we are historically, without the בית המקדש and the קרבן פסח, 2) to understand this as an ebb in the trajectory of ascent textually, and 3) to prepare us to simultaneously and viscerally experience the same trajectory of ascent on a sensory basis in a compressed fashion.

Now being intellectually/emotionally prepared for the “eating” mitzvot, what in fact is the process we engage in and what is its significance?

We start with Matzah, לחם עוני, insipid tasting but not noxious.

Marror follows, meant to be bitter, bringing tears to our eyes, rating even lower than Matzah in terms of sensory pleasure.<sup>3</sup> Symbolically, this experience is supposed to provide the profundity to allow us to taste the experience of the dehumanization of slave life in Egypt.<sup>4</sup>

However, we are supposed to accompany the Marror with Charoseth (the extent to which is debated amongst the Rishonim), which is sweet and/or sour based on one’s tradition, representing the mortar/clay that we toiled with as part of our slave work in Egypt. As profound a low we are mandated to experience with the Marror, we are simultaneously mandated to mix this sensation with a much more pleasurable one.

The next sensory experience combines all three taste sensations mentioned above, זכר למקדש כהלל, and according to him, this was the way to experience the sensory mitzvot. His formulation of these mitzvot also combines Marror with Charoseth.

Following all this, שלחן עורך provides an unmitigated sensory high and a reflection of freedom and Hashem’s beneficence.

Why then do we combine the somatic, and arguably, more easily perceived and profound sensations of the unpleasant of Marror with the more pleasant of Charoseth. Is this not an inherently conflicted experience?

Part of the answer may be embedded in the field of comparative semitics. While the משנה פסחים ב:ו lists five items under the umbrella term

---

3 See גמרא פסחים קטז ע"א which debates the mitzvah status of Charoseth as an “antidote” to “poison” or worms (משום קפא) contained in the Chazeret being used as Marror! Whether this is because of actual poison or worms in the food item, or because of heightened sensitivity of all humans (and many animals) to bitterness (as a mechanism of avoiding poison ingestion) and hence the desire to mitigate the sensation, is unclear.

4 See Kenneth Chelst, *Exodus and Emancipation: Biblical and African-American Slavery*, chapters 5-9, who elucidates the techniques of depersonalization used by the Egyptians and American slave owners in detail.

Marror, traditionally מרר (lettuce) has been the preferred item used for this mitzvah, an item that was known to be cultivated in Egypt.<sup>5</sup> Linguistically, however, a Sumerian-Akkadian glossary lists *chi-is-ses* = *marrutu* meaning “bitter lettuce”, and *chi-is* = *chassu* meaning lettuce, respectively.<sup>6</sup> The root "חס" means mercy in Hebrew; hence, the name of the food item itself has connotations of both bitterness and mercy embedded in it.

Circling back to Rav Kook and the concept of *coincidentia oppositorum*, the answer may also lie in Chazal's desire to invoke this concept during this most profound part of the Seder. Perhaps, borrowing from Kabbalistic parlance, Marror could represent *Shivirah* (rupture) and Charoseth could represent *Tikkun* (repair),<sup>7</sup> the experience of these together bringing one closer to the understanding of our ultimate destiny as Jews, a manifestation of אין סוף. Just like the transition from חול to קודש that occurs in ערב שבת in a temporal sense, when the עניי הכבוד meld and transition into the עמוד האש, where the deepest darkness that characterizes the time immediately preceding Shabbat is imbued בין השמשות with Shabbat's spiritual light, so too the sensory experience mandated in the Haggadah of Marror with the admixture of Charoseth uses the concept of interpenetration, transitioning individual and collective existential “darkness” and “light” of the Jewish historical experience to the wholeness exemplified by celebrating our definition as individual Jews and the Jewish nation with a festive, good tasting meal combined with copious praise of and thanks to God.

---

5 Whether Egyptian מרר was particularly bitter, became less bitter over time, or was never particularly bitter, is not known. The use of horseradish instead or in addition to lettuce may argue the Klal's desire to fulfill this mitzvah optimally from a sensory perspective independent of Chassah's availability around the world.

6 H. Limet, “The Cuisine of Ancient Sumer,” *Biblical Archaeologist* 50:144 (1987).

7 No pun meant here with Charoseth's mortar symbolism! Many analogize the choice of fruits for the Charoset to various passages in שיר השירים, to many the highest expression of love between Hashem and Klal Yisrael (see *Encyclopedia Talmudit Chelek* 17: *Charoset*).

# כורך

Joseph Etra



We often rush through כורך at our סדרים. Much time has already been spent delving into מצרים סיפור יציאת מצרים during מגיד, and מצה and מרור have already been eaten, having already been preceded by the appropriate ברכות. עורך שלחן is imminent and the family is clamoring to be fed. So, more מצה is passed out, people grab מרור, everyone mumbles whatever it says in their הגדות, and כורך is eaten without further thought. There has to be more to it. Right? This article provides background into what the “כורך” portion of the סדר is supposed to entail, and explains some of the different מנהגים.

## הלל - Background

The גמרא states:

אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר על מצות ומררים  
יאכלהו. (פסחים קטו ע"א)

Put differently, הלל wrapped “them” together and ate “them,” as the wrapped “them” together and ate “them,” as the הלל הזקן states פסח שני by פסוק (“על”) the מצה and מרור was eaten upon קרבן פסח - על מצות ומררים יאכלהו states פסח שני by פסוק (“על”) חולקין עליו חביריו על הלל ר' יוחנן notes that הלל and מצה disagreed with הלל, interpreting “על” to mean along with even if uncombined.<sup>2</sup>

According to most מפרשים, Hillel’s “כריכה” consisted of מצה, פסח, and מרור.<sup>3</sup> This conclusion is also bolstered by a similar statement in the תלמוד ירושלמי which explicitly notes that there were three things included: הלל הזקן The רמב"ם, however, appears to say that הלל only included

1 במדבר ט:יא There are multitudes of reasons suggested for the use of this פסוק rather than one by פסח ראשון. This is not the place to detail them.

2 A different version of this מחלוקת appears in א מסכת חלה פרק אהלכה א, implying that either הלל continued to eat a כריכה after the חורבן or, in the second תירוץ of the גמרא, that ר' יוחנן also ate a כריכה of מצה and מרור during the הבית but, unlike הלל, omitted from it. This article will largely stick with the בבלי’s version.

3 See, for example, טור, סימן סה, 310-254 (עמ' 254-310) מחזור ושירי הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן סה, טור, אורח חיים הלכות פסח סימן תעה

4 תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת חלה פרק א הלכה א

---

Joseph Etra is interested in the darndest things.

גמרא in the רבנן of the שיטה This position fits very well with the <sup>5</sup>מרור and מצה which states על מצות ומררים יאכלהו - two singulars - <sup>6</sup>אפילו זה בפני עצמו זה בפני עצמו (מרור and מצה) are addressed, not three.

The גמרא concludes unusually:

השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן - מברך על אכילת מצה ואכיל,  
והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא  
ברכה, זכר למקדש כהלל.

Since there is no פסק, we try to follow both שיטות - not something we generally do. First we follow the רבנן and eat מצה and מרור separately and then we follow הלל and eat them together. Odder still, it is clear from the previous piece of גמרא which states: הכי אמר הלל אמר רבינא: אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, משמיה דגמרא: לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול מצוה דרבנן (מרור) as the מקדש-post כריכה with מרור/or מצה and Yotzai will be מבטל the (מצה) דאורייתא. This is why the גמרא concludes that the כריכה is done למקדש כהלל.<sup>7</sup>

The חידושי הר"ן explains that if we held like the רבנן, we would just eat מצה and מרור separately.<sup>8</sup> If the הלכה were like הלל, we would do מצה alone, then כורך (since at that point מצה is a רשות and necessary for זכר). Since the גמרא noted there is no פסק, we do כורך like הלל but also are חושש for the שיטה of the רבנן that, if we did so without separately eating מרור first, מצת רשות would be מבטל מרור דרבנן.<sup>9</sup> Thus, we do מרור, מצה, and then כורך. The מרדכי notes that, though הלל ate his כריכה at the end of the meal על השובע since it was how he ate his portion of פסח, once we are doing the מצות of מצה and מרור pre-meal, we also do כורך.<sup>10</sup>

5 הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ו 5

6 Indeed, this is not in any way a refutation of the other ראשונים. The פסוק is discussing how to eat the פסח (יאכלוהו). The דרשה pertains to the על מצות ומררים portion only and, thus, there is no reason to explicitly mention the פסח.

7 See, for example, רש"י who states: זכר למה שהיה עושה הלל בזמן שבית המקדש קיים שהיו אוכלים פסחיהם

8 תוספות מסכת פסחים דף קטו עמוד א ד"ה אלא, בית חידושי הר"ן מסכת פסחים דף קטו עמוד א הבחירה למאירי מסכת פסחים דף קטו עמוד א

9 Since מצה would already have been eaten, the מצה used in the כריכה would just be a רשות.

10 מן הדין היה לנו לעשות הכריכה לבסוף של הסעודה כדרך שהיו: He writes. מרדכי מסכת פסחים הסדר בקצרה 10 אוכלין הפסח על מצות ומרורים לאחר הסעודה אלא הואיל והתחיל [במצות] מצה ומרור בתחלת הסעודה הולך וגומר מהר"ם (perhaps his Rebbe, רבינו מאיר) concludes by noting that, according to everyone did the סדר and ate מצה and מרור only after filling up on other food.

## Composition of the כריכה

While as a practical matter it appears universal to create a כריכה by surrounding ספר with מרור, this is actual the subject of some dispute.<sup>11</sup> רבינו חננאל, the ספר המנהיג, and the ספר השולחן, clearly state that the מצה goes on the outside: ערוך השולחן אורח חיים סימן תע"ג. One potential explanation for the disagreement centers on what is used for מרור. The earlier sources, which have מרור on the outside, might well have used large leaves of lettuce which could be on the outside. Those who use chrein in the כריכה cannot do so.<sup>14</sup>

## To Dip or Not to Dip

There are divergent מנהגים whether or not חרוסת is included in/on the כריכה. Some argue that the entire כריכה should be dipped in חרוסת. Others opine that there is no role for חרוסת in כריכה. It appears, however, that there is a third שיטה, that the מרור used in the כריכה should be dipped in חרוסת prior to the inclusion of the כריכה (rather than dipping the כריכה).

The רמב"ם and the רא"ש both state that the כריכה should be dipped into חרוסת.<sup>15</sup> The אבודרהם explains that the reason for this is הלל עושה אוכל – to the extent that we are trying to imitate הלל, this is how he fulfilled his מצות מרור and מצות חרוסת (and, thus, when he had חרוסת).<sup>16</sup> A similar explanation is also given by the משנה ברורה<sup>17</sup> and the מיימוניות.<sup>18</sup>

The אור זרוע also adds that one of the purposes of חרוסת, in general, is to get rid of the קפא (a parasite found in מרור).<sup>19</sup> To the extent that we are using מרור in the כריכה, then חרוסת is necessary.<sup>20</sup>

11 Seemingly, this matters a lot more for the Ashkenazi Matza “sandwich” rather than the Sefardi Matza “wrap.”

12 ואחר שאוכלין מן המרור בטיבול, כורכין ממנו על גבי מצה ואוכלין writes: ספר החינוך מצוה כא

ואכיל והדר כריך ליה למרור אמצה: רבינו חננאל מסכת פסחים דף קטו עמוד א

וכן כת' ר"ש ז"ל, ומן המרור הנטבל בחרוסת כורך בו המצה ויאכל זכר למקדש כהלל. וכן עיקר writes: ספר המנהיג

ערוך השולחן אורח חיים תע"ג: 13

14 See, for example, תפארת ישראל - הלכתא גבירתא מסכת פסחים פרק י

15 The רמב"ם הלכות חמץ ומצה ת:ח. רא"ש מסכת פסחים יכו: 15 and מצות מצוה also mandates dipping the מצוה חרוסת off the מרור חייב his יוצא into חרוסת when separately eating them. This is not the place, however, to explore the שיטה of the רמב"ם in depth.

16 ספר אבודרהם סדר ההגדה ופירושה

17 משנה ברורה תע"ג: 17. The משנה ברורה argues that since we are dipping to follow הלל was so as to not adulterate the flavor of the מצוה חרוסת off the מרור חייב his יוצא as well. Rav Ovadya Yosef (יקוט יוסף) disagrees. (קצוש"ע אורח חיים כורך הלכה ד

18 The מיימוניות specifically rejects the explanation that the טיבול is done due to קפא, as the ירושלמי says that eating with bread addresses that concern.

19 ספר אור זרוע חלק ב - הלכות פסחים סימן רנו

20 This is arguably also the שיטה of the גר"א .

The ספר המנהיג argues that:

דאי לא טבל נפיק מיניה חורבא לכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו אמן,  
ונאמר אשתקד לא טבלנו והשתא לא נטבול. (הלכות פסח עמוד תצד.)

If we do not do dip then we won't know to be dip like Hillel did when the Beis Hamikdash is rebuilt.

The ספר המנהיג notes that R' Amram and R' Yosef Tuv Elem did not dip their כריכה into חרוסת. He further notes that the מנהג ספרד and of Provence and France was also not to do so. The הגהות מיימוניות also points out R' Yosef Tuv Elem's position and ascribes it to the ראב"ה and Geonei Ashkenaz, as well. The ספר שבולי הלקט and אבודרהם בשם בעל העיטור suggest that the reason not to dip is that there is no issue of קפא due to the מצה.<sup>21,22</sup> Another reason, that of the ראב"ה, cited by the טור, is that we are supposed to do two טיבולים at the סדר and this would be the third.<sup>23</sup> The ט"ז rejects this latter argument stating that the טיבול of מרור into חרוסת and that of כורך into חרוסת count as one since one is to be יוצא לשיטת הלל and the other to be לשיטת הרבנן.<sup>24</sup>

and his תלמידים apparently used מרור that was already dipped in חרוסת, noting that one uses המרור הנטבל בחרוסת.<sup>25</sup> It also appears from the language of the ספר העיטור that he used מרור pre-dipped.<sup>26</sup> This would both use חרוסת to kill the קפא (addressing one of the concerns of the pro-dipping פוסקים) without adding an extra dipping since מרור is already being dipped (arguably alleviating the difficulty pointed out by the ראב"ה).<sup>27</sup> No modern פוסק appears to advocate following this שיטה today.

As a practical matter, the מחבר paskens that we should dip.<sup>28</sup> The רמ"א notes that there is a יש אומרים not to, the ספר המנהגים (טירנא) says not to, and he has seen people not do so.<sup>29</sup> Subsequent ספרים favor the שיטה of the מחבר.

21 The ספר העיטור also notes that the first dipping kills the קפא. This implies that the ספר העיטור used pre-dipped מרור and that there really was a dipping according to him. שבולי הלקט סדר פסח סימן ריח.

22 The ספר אור זרוע states that one cannot rely on the מצה for that purpose.

23 טור אורח חיים הלכות פסח סימן תעה.

24 ומ"ש אבי עזרי מצינו רק ב' טיבולים לא ג' וכ"כ רמ"א בסוף סי' תע"ו ו"ל דאלו: writes: ט"ז אורח חיים תעה: A similar explanation is provided by R' Menashe Klein (שו"ת משנה הלכות חלק טו סימן קנה) who additionally suggests that the exactly two טיבולים might only have been during רביית זמן.

25 מחזור ויטרי הלכות פסח סימן סה. See likewise סה סימן טו.

26 ומנהגא דילן מצה לחודה ומצה ומרור: writes: ספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלד טור ד' 26. כהלל בלא טיבול בחרוסת דקפא בחדא טבילה מייית.

27 שיטה: however, is actually taking issue with Rashi's: ראב"ה חלק ב - מסכת פסחים סימן תקכה The "ובדברי רבנו שלמה ראיתי שגם זה המרור הנכרך עם המצה טבול בחרוסת. ולא נהירא לי, דשני טיבולין מצינו, אפילו בזמן הזה שרגילין כהלל, ולא שלש טיבולין"

28 שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח תעה:א 28.

29 The רמ"א also mentions this in the הקצר אורח חיים תעה:ג 29.

The שולחן ערוך הרב writes:

המרור של כריכה זו אין צריך לטובלו בחרוסת שכבר קיים מצות חרוסת בטיבול  
מרור ראשון וגם אין לחוש לקפא שבמרור זה שאוכלו עם מצה בכריכה ויש  
חולקין על זה ואומרים שצריך לטובלו בחרוסת שהרי כריכה זו היא זכר למקדש  
כהלל והלל היה מקיים מצות חרוסת במרור זה שבכריכה שהרי לא היה אוכל  
מרור כלל קודם כריכה זו והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה אבל העיקר  
הוא כסברא השניה. (אורח חיים תעה:יט)

In other words, the מנהג was not to dip but R' Shneur Zalman argued that we should since that would be a proper זכר to Hillel's conduct. The משנה ברורה notes that most אחרונים say to dip but, echoing the language of the מגן אברהם, writes: *whatever people do they do*. Similarly, the שולחן ערוך also notes that "כל האחרונים" argue on the רמ"א and advocate dipping, arguing that this is due to the קפא (like the position of the אור זרוע).

#### הסיבה

The כריכה consists of both מצה (for which we do הסיבה at מצה and אפיקומן) and מרור (for which we do not do הסיבה). It is no wonder then, that there is a מחלוקת whether one should eat בהסיבה כורך. Though the שולחן ערוך and שולחן ערוך both note the existence of different customs due to the dichotomy in the nature of the כריכה, the שולחן ערוך הרב, א"א, שולחן ערוך, גר"א, שולחן ערוך, יוסף קצוש"ע אורח חיים כורך הלכה ח) and R' Ovadya Yosef (ילקוט יוסף קצוש"ע אורח חיים כורך הלכה ח) all conclude that הסיבה should be done due to the inclusion of the מצה (either because the מצה is זכר לחירות (according to the פסח עמוד תצד) or because it would have been Hillel's מצת מצה (according to the שולחן ערוך הרב)). Both the שולחן ערוך הרב and R' Ovadya Yosef note that we can be מקיל about the הסיבה for כורך if it causes difficulty.

The Kloisenberger points out that even the מרור in the כריכה has חירות aspects. He writes:

ולזה כורך מצה ומרור ואוכל בהסיבה דרך חירות, שאף במרור היו ג"כ בני חורין  
ולא נחשבו בעיני עצמם ח"ו לעבדים משועבדים, ועמדו בתוקף שלא לשנות  
מדרך אבותם, ולא כעבדים שאין להם יחס דבשר חמורים בשרם, רק המה זרע  
אברהם יצחק ויעקב בני ישראל סבא. (שו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רי)

The reason why Korech is eaten while leaning is that even Maror denotes that Bnei Yisroel were free, and never considered themselves as slaves. The Bnei Yisroel never gave up their traditions even when things were going badly in Mitzrayim, unlike slaves who have no connection to their past, but rather like the children of Avraham, Yizchak and Yaakov.



## Talking between ברכה and כורך

We do not make a new ברכה on the מצה and מרור eaten as part of כורך.<sup>30</sup> As noted by the אבודרהם:

ולא יברך על אכילתו מפני שאחר שמילא כריסו מהן אין לברך פעם אחרת ועוד  
כבר בירך על כל אחת מהן.

We have already eaten matza and maror and already made an individual bracha on each.

To the extent that we are commemorating how הלל was *yotzei* מצה and מרור and he would have made at least one of the ברכות on the כריכה,<sup>31</sup> there is a מנהג to avoid שיחה between the ברכות on מצה and eating כורך.<sup>32</sup> Related statements like טול ברוך are not an issue.

Per the ספר המנהיג and משנה ברורה, if one does speak שיחה בטילה prior to eating the כריכה, one should not make a new ברכה. Though, the ה"ט had a ערוך השולחן that one might need to repeat המוציא מצה and על אכילת מצה.<sup>33</sup> The ערוך השולחן explains that it is a ספק if we hold like הלל and, regardless, even הלל would not wrap today. Thus, no ברכה is really necessary over כורך. R' Ovadya Yosef, on the other hand, stresses that avoiding a הפסק is just a מידת חסידות and one would ideally avoid שיחה בטילה until after אפיקומן.

## זכר

The זכר specifies that we eat a כריכה as a להלל. It was not until much later that we began to read an explanatory paragraph (“זכר למקדש...”) prior to eating it. The earliest source generally quoted is the מהריל.<sup>34</sup> The מחבר and ערוך השולחן also bring down to say it. The חפץ חיים, however, took issue with the custom, referring readers from the משנה ברורה to the ביאור הלכה for a more detailed discussion. His position, put simply, is that it is a הפסק. Anticipating the counterarguments, he further notes that to say that it is מענין הסעודה is דוחק. He also notes that there is no earlier source for saying anything. As a result, the ביאור הלכה concludes that perhaps the ערוך שולחן meant that זכר

30 It would seem that the reason that we do not make a different, unique bracha on כורך is that it is a זכר בעלמא to how הלל ate מצה and מרור. Thus, the only appropriate bracha or ברכות is/are that of the מצה and/or מרור.

31 To most understandings, both the ברכות of מצה and מרור. To the ה"ט, הלכות חמץ ומצה ה:1 the single ברכה made on מצה and מרור when eating the כריכה.

32 See ספר המנהיג הלכות פסח עמוד תצה, אבודרהם בשם אבן הירחי, טוה, שולחן ערוך, משנה ברורה, ילקוט יוסף ב קצוש"ע אורח חיים כורך הלכה ב among others.

33 ולכאורה ה' נראה שאם הפסיק בין הברכה לכריכה שצריך לחזור ולברך המוציא: states: “ט"ז אורח חיים תעה:ז עד ועא"מ בשביל הכריכה כמו בהמוציא בשאר השנה ... אלא שהטור כתב הרוצ' לקיים מצוה מן המובחר לא יסיה עד "שיעשה כריכה כו' משמע בדיעבד אין לחוש לחזור ולברך”

34 דרכי משה הקצר אורח חיים תעה:ג.



should be said after eating the כריכה or, in the alternative, that it is a טעות סופר in the מחבר (and that we eat למקדש rather than saying it). Rav Ovadya Yosef strongly defends the מחבר (and the general מנהג) noting that there are plenty of earlier sources and that, second, it is not a הפסק and should be said. He writes:

אבל בנוסח זה שהוא עדות על המצוה שנעשית זכר למקדש, אין בו חשש הפסק כלל וכלל, אלא אדרבה נכון וראוי לאומרו כדברי מרן השלחן ערוך ושאר פוסקים הנ"ל. ומנהגם של ישראל תורה הוא. (שו"ת יחוה דעת חלק א סימן יט)

There is a מחלוקת as to the נוסח to be used. The משנה ברורה notes that some say “מצה ומרור” and others say “פסח מצה ומרור.” The ט"ז advocates the latter position as this is what הלל actually did (and we are doing כהלל). The שולחן ערוך הרב defends the position of those omitting פסח noting:

מכל מקום כיון שאנו אומרים כן עשה ואנו אין לנו פסח לפיכך אין מזכירין אותו.  
Since we don't have Korban Pesach, we don't mention it.



# Pesach and Shabbos: Days of One

Rabbi Yossi Schwartz



## What does Shabbos have to do with Pesach?

There is a famous disagreement between the Sages of the משנה and the צדוקים as to when we start counting ספירת העומר. The Torah says:

וספרתם לכם ממחרת השבת. (פרשת אמר כג:טו)

*Count from the day after the Shabbos.*

The צדוקים understood this literally - that ספירת העומר always starts on Sunday, the day after Shabbos. The Sages, however, tell us that “Shabbos” in this context is referring to the first day of פסח. But why is פסח called Shabbos? In order to understand this we first need to take a deeper look at Shabbos.

## Do...nothing

In numerous places, the Torah writes the prohibition to do מלאכה on Shabbos. Why does the Torah put such an emphasis on what we can't do, rather than focusing on what we should do on Shabbos? Furthermore, there are many מצוות in the Torah regarding Shabbos. Some are מצוות עשה and some are לאוין that prohibit מלאכה. The Torah also says וביום השביעי תשבת - this is a מצוות עשה to rest on Shabbos.<sup>1</sup> What is the Torah adding by giving us an עשה to not do work? Aren't the many לאוין for doing melacha enough? In order to understand this we need to go back to the very beginning; to the purpose of creation.

## Fear of Shame

The שפת אמת quotes the תקוני זוהר that says that the word בראשית is a compound of ירא and בשת, meaning fear of shame.<sup>2</sup> He explains that mankind was given free will so that he should not receive נהמא דכסופא - the bread of shame.<sup>3</sup>

1 כי תשא לד:בא

2 שפת אמת, בראשית תר"ן. The תקוני זוהר is a section of the זוהר that has 70 different explanations on the word בראשית.

3 מאן דאכיל דלאו דילי בהית (ראש השנה ב. in ר"ן) phrases it as: (quoted by the ר"ן in ירושלמי) - He who eats from something that is not his own is ashamed to look in his (the giver's) face. This has a physical manifestation: if you want to know if a tree was מוברך, meaning that one of the branches were bent and replanted, all you need to do is check what direction the new tree is facing. If it was מוברך the new tree will face away from the original tree.

When one receives something without having earned it there is a certain amount of shame that is felt by the recipient.

This idea is elaborated upon by the רמח"ל in דרך השם where he explains that Hashem created man in order to give him the greatest pleasure possible.<sup>4</sup> But if that's the case then why weren't we all created in a state of perfection - in גן עדן, where we could receive infinite pleasure from Hashem? He explains that Hashem gives in the most perfect of ways, and had He created us in a state of perfection, our pleasure would be incomplete being that we had done nothing to earn it. Hashem, therefore, gave us the ability to earn our reward so that it should not be נהמא דכסופא. This is why man was given בחירה - the free will to choose between right and wrong, so that he can thereby earn and attain his own perfection.

The חסא עץ הדעת goes on to explain that this is all true after שפת אמה, which caused there to be a mixture of good and evil in the world and in man. Before the sin, man was perfect and completely good. He was so transcendental that the מלאכים wanted to say קדוש to him, thinking that he was God.<sup>5</sup> But if Adam was created in such a state of perfection and didn't need to do anything to earn it, wouldn't he suffer from נהמא דכסופא?<sup>6</sup>

The answer is that there is one kind of gift through which the recipient does not experience a feeling of shame. When a husband presents a gift to his wife, she didn't "earn" the gift; the gift is an expression of his love.<sup>7</sup> אהבה turns two people into one entity, as is evidenced by the fact that אהבה and אחד both share the same gematria of 13. Being that they are one, there is no נהמא דכסופא. When one gives to someone that is a part of his self, it is like giving to himself and no shame is engendered.

Before eating from the עץ הדעת, man was so connected to Hashem that his receiving from Hashem was like a wife receiving from a husband. It was only after the sin, which caused man to be disconnected from Hashem, that he needed to earn in order to avoid נהמא דכסופא.

---

4 דרך השם ח"א פ"ב א"א 4

5 בראשית רבה פ' ח'. See also מדרש זוטא קהלת ר' י' where it says that they wanted to sing שירה to him. It's not that they thought that he was a god, rather Adam was so connected to God that when you looked at him, you saw God - it was like looking through a clear glass.

6 מאמר חסא אדם הראשון - מכתב שון (see ענין עץ הדעת), he had no positive mitzvos. The way we earn reward is by doing מצוות עשה. By avoiding עבירות, all we are doing is ensuring that we don't fall but it's not considered that we earned.

7 A gift given to someone with whom the giver has no prior relationship causes shame, but in the case of a spouse or friend the gift is just an expression of an existing relationship.

## Cover up

Based on this we can gain a new understanding in the פסוק which states יהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו.<sup>8</sup> Before the sin, Adam and Chava were completely bare of any מצוות, and yet there was no “bread of shame”.<sup>9</sup> It was only after the sin, when they perceived themselves as existing on their own and separate from God, that Adam and Chava were ashamed of their nakedness, i.e. their lack of מצוות. Until that point they knew that their essential being was their נשמה, which is a חלק אלוק ממעל - completely one with Hashem. The sin caused them to feel disconnected from Hashem in that they now associated themselves with their bodies instead of their נשמה. It was now necessary for them to cover up their bodies. This is why the term for clothing is לבוש, a composite of לא-בוש - not ashamed.<sup>10</sup> The same way physical clothing covers our bodies so that we are not embarrassed, מצוות are our spiritual garments that enable us to avoid the “bread of shame”.

## Shabbos Clothes

The Sfas Emes goes on to say that the word בראשית can also be rearranged to spell ירא שבה. He explains that although we lost the level of oneness and closeness with Hashem that we had before the sin, we get it back every Shabbos. This is why there is a מצוה to change one's clothes לכבוד שבת. It is not just a practical way for us to show that it is a holy day. It is the way we show that our clothes are no longer necessary to cover our shame, but are now clothes of honor. Although clothes hide our bodies, they also have the ability to reveal who we are. The royal garments of nobility reveal the greatness of the wearer. The בגדי קודש...לכבוד ולתפארת are called בגדי כהונה. They are not worn to cover up but to show the high status of the wearer. On Shabbos, when we are no longer בוש - afraid of shame, our clothes become garments of honor and beauty that reveal Hashem's love for the Jewish people and His connection with us.

## ‘Cause all your work is done

When we say that man needs to work in order to earn his reward we are obviously not referring to physical work but to the spiritual work that are the mitzvos. The בעל שם טוב explains that by performing mitzvos we are doing ניצוצי קדושה that are in the בירורים - we are picking out and separating

---

בראשית ב:כה: 8

9 See Rashi quoting בראשית רבה זיט, which compares the one mitzvah they had to clothing - מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה - What does it mean “and they knew that they were naked?” They had one mitzvah but were stripped bare of it.

שבת עז: 10

physical world.<sup>11</sup> By making a ברכה on bread, we release the ניצוצי קדושה that were entrapped in the physical wrapping of the bread. The מאור עיניים says that this is the “work” that we don’t need to do on Shabbos.<sup>12</sup> As Rashi (quoting the מכילהא) says:

כשתבוא שבת, יהא בעיניך כאילו מלאכתך עשויה.

*When Shabbos arrives it should be in your eyes as if all your work is done.*

When Shabbos arrives we no longer need to work on uplifting the physical world by using it for spiritual purposes. It’s not that we don’t have to keep any mitzvos on Shabbos, but that the mitzvos are not done in order to separate the bad from the good. On Shabbos, Hashem says I don’t need you to earn by working, rather I will reveal my essential oneness with the Jewish people. When that happens even the physical becomes spiritual and there is no need to separate between the two.<sup>13</sup>

So, in reality, the main purpose of Shabbos is the “not doing.” By resting from the spiritual work that we do all week, we show that we are like Adam before the sin and we no longer need to work for our reward because we are completely connected to Hashem.

## Pesach - Shabbos

The זוהר הקדוש explain that on the night of יציאת מצרים, בני ישראל were on the 49th level of טומאה and had no merit of their own, and therefore Hashem did everything Himself. Normally Hashem is only משפיע from above when there is an אתערותא דלתתא, an awakening from below, otherwise it will be נהמא דכסופא. But on the night of יציאת מצרים, just like on Shabbos, Hashem revealed His oneness with the Jewish people, thereby enabling us to receive without any shame.

A יום טוב is not a commemoration of what once happened on that day in the past. The spiritual energies of freedom through which the Jews were redeemed from מצרים are available to each and every one of us on the Seder night. Just like Hashem revealed His essential oneness with the Jewish people the night of יציאת מצרים, so too every פסח that oneness is revealed.

---

11 כתר שם טוב קצ"ד.

12 פרשת כי תשא.

13 On Shabbos all eating is considered spiritual -

קיצור הכוונות לרמח"ל עמ' קעו: דע כי כל מה שאוכל האדם בשבוע הרוב הולך לחיצונים ואין בו רוחניות כי אם בחלק ההכרחי למזון הנפש שלא תתפרד, וכל המותרות מוסיף כח ליצה"ה. אבל מה שאוכל בשבת הוא הכל רוחניות אף על פי שיאכל יותר מן הצורך נבלע באיבריו.

## Just leave it

The Torah uses a very interesting term to tell us to destroy our chametz: תשביתו. It is usually translated as “destroy,” but it literally means to “rest from our chametz.” It is almost the exact same word that the Torah uses to tell us to rest on Shabbos - תשבות. Most ראשונים hold that we are מקיים the mitzvah with תשביתו with ביטול.<sup>14</sup> As we know, חמץ represents the יצר הרע - it is coarse physicality.<sup>15</sup> The מצוה of destroying the חמץ is symbolic of us fighting against the forces of evil. By phrasing the חיוב to get rid of our חמץ as תשביתו the Torah is essentially saying “Rest from your chametz.” פסח is the time that Hashem says “You just sit back, and I will do all the work for you.” Since our oneness with Hashem is revealed on פסח it is unnecessary for us to spiritually work.

## One Day

By being מבטל our חמץ we are attesting to the fact that Hashem will destroy the forces of evil for us by revealing his oneness with and love for the Jewish people. This what we testify to twice a day when we say שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. This is beautifully hinted to by the fact that תשביתו has the exact same gematria as אחד ה' אלקינו ה' אחד - they both equal 1118.

May we be זוכה to the ultimate revelation of כעמך אחד ומי כעמך אחד ושמוך אחד ושמוך אחד בארץ ישראל גוי אחד בארץ.

---

<sup>14</sup> See רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"ב:

ומה היא השבתה זו האמורה בתורה--הוא שיבטל החמץ מליבו ויחשוב אותו כעפר, וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו, הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

<sup>15</sup> As the Gemara (ברכות ז.) says שבעיסה ומי מעכב שאור שבעיסה (ברכות ז.) specifically represents the fight against the Yetzer Hora - לחם and מלחמה share the same גויה. שורש Bread גלוי וידוע שרצונו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה (ברכות ז.) לחם and מלחמה share the same גויה. See also ליקוטי הלכות (לר' נתן מברסלב), הל' בציעת הפת ב', ב': "על ידי חטא אדם הראשון נתקלה האדמה בחינת See also 'בעצבון תאכלנה', וכן 'בזעת אפך תאכל לחם' - ועל ידי זה נפגמו ונתערבו כל המאכלים, עד שכולם צריכים בירור, ובפרט 'הלחם, שהוא עיקר חיות האדם, שם צריכין בירורים הרבה".





# The עשרה מאמרות, עשר מכות, and מצות יחוד השם

Moshe Grushko



Last year at this time, HaRav Mayer Twersky שליט"א wrote an article for the *Ohr HaTzafon* publication on מצות יחוד השם that had a deep effect on me personally. The ability to deal with overwhelming personal tragedy with an ever increasing דביקות and elevation of אמונה parallels the national suffering of ישראל כלל מצרים and the ability to reach the level of דביקות and necessary אמונה for בני ישראל. The מצרים have always had the ability to do this, probably as a result of what occurred in מצרים being infused into our national DNA. I decided to delve a little further into the strong connection between מצות יחוד השם and ליל פסח.

## Why 10 מכות?

The חידושי הר"ם quotes from his grandfather, the א"ת פרשת בא תרל"א, in answering the famous question as to why Hashem had to exact the 10 plagues and not just one plague to create the situation necessary for מצרים. He states that *the plagues were required to remove the ה"ס created in this world by the עשרה מאמרות of creation.*<sup>1</sup>

A similar question is asked in פרקי אבות פרק ה about the עשרה מאמרות שבהן פרק ה: Why did Hashem deem that 10 were necessary, when He could have created the world with one? The answer is:

ולהפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות  
*To take retribution from the evildoers that destroy the world created by 10 utterances and to give reward to the righteous*

---

1 And transform the מאמרות and their concealment into the הדבורה. We will focus in this article just on the first part, the מכות revealing that which was hidden by the מאמרות.

---

Moshe Grushko is a Cardiac Electrophysiologist at Jacobi Medical Center and Montefiore Medical Center in the Bronx. He and his wife Judith, and their children Tzvi, Atara, Shayna, Ariella, and Meira, have been part of the BKNW family for the last 6 years.

*for continued establishment of the world created with 10 utterances.*

The **ג** **א** **ו** **ה** **ז** **ח** **ט** **י** **יא** **יב** **יג** **יד** **טו** **טז** **יז** **יח** **יט** **כ** explains in the name of the **אמת** that if the world was created with one **מאמר**, there would have been no room for **עבודת האדם** as Hashem's presence would have been so clear to everyone there would be no **בחירה**. Reward would not be justified to righteous people as they would not be making an active choice to serve Hashem. Hence, Hashem saw a need to introduce **הסתר** into creation so that it would not be so obvious that Hashem is **רע** **ע** **ת** **ו** **כ** **ל** **ה** **ב** **ר** **י** **א** **ה**.<sup>2</sup> That concealment was introduced via the **מאמרות**, **עשרה**, and with each successive **מאמר**, more of the light of creation was covered and concealed to allow for **בחירה**, enabling **שכר טוב לצדיקים ועונש לרשעים**.

Based on this, we can understand the reason for the **מכות**: each **מכה** was necessary to uncover and re-reveal Hashem in the **בריאה** from the original **הסתר** created by each successive **מאמר**. And so it follows that the **1st מכה** was intended to reveal the concealment created by the **10th מאמר**, and so on until the **10th מכה**, **מכת בכורות**, revealed Hashem in all of His overt glory, **אין עוד מלבדו**, **בראשית** of **מאמר**.<sup>3</sup> The entire point was to get back to the **ראשית**, where it was **לעין כל** that Hashem created the world, affects all that is in the world on a moment to moment basis, and has a relationship with us via **השגחה פרטית**.

### The Connection Between the **מאמרות** and the **מכות**

In fact, the **ל** **גבורות ה'** **פרק נז** describes why and how each of the **מכות** were related to a specific **בריאה מאמר**. He writes:

יש לך לדעת כי כאשר הביא הקב"ה על מצרים מכות הכה אותם בכל חלקי עולם...  
וחלקי העולם הם עשרה, והם עשר חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית.  
ולכל חלק מאמר אחד בפני עצמו. והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו...

Hashem brought the plagues affecting every aspect of the world, of which there are 10, created by Hashem during the 6 days of creation. For each aspect of the world affected, there is a corresponding **maamar briaah**.

Each **מאמר הבריאה** had its own purpose, its own underlying **יסוד** to contribute to the **בריאה** and to establish Hashem's presence in some way (though with **הסתר פנים**).

<sup>2</sup> טבע (עיין לקמן) what we consider **טבע**.

<sup>3</sup> According to most opinions, though **בראשית** is not in the **לשון** of **אמירה** as the rest were, it was the first **מאמר**. See **גמ' מגילה כא:** - **ורבי יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי ניהו ויאמר** **מאמר**. **דבראשית הני תשעה הו?** **בראשית נמי מאמר הוא דכתיב בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם**. **בראשית א:**

עשרת המכות הובילו אל גילוי נקודת האמונה וכבוד שמים בבריאה ואל הידיעה  
העמוקה שזהו העיקר שאליו העולם מכוון.

*The ten plagues led to the revelation of the essence of faith and  
glory of Hashem in the creation and to the deep understanding  
that this is the essential principle for which the world was  
intended.*

Therefore, understanding the משה"ל according to the מהר"ל, the  
צדיקים who keep the מצוות, are essentially confirming the establishment of  
the creation of the world as Hashem intended through his הבריאה  
אמירות, and are rewarded as such. Whereas רשעים, by sinning, are taking from the  
תכלית of each בריאה, and are essentially destroying the world, and so are  
punished for this.

תני דבי חזקיה כתיב (ישעיה י"ט) 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא' נגוף למצרים  
ורפוא לישראל. (זוהר הקדוש בא ל"ו)

The Beis Medrash of Chizkiya explains the פסוק in ישעיה to mean that  
each מכה that Hashem meted out on the מצריים had a dual effect of being both  
א מכה to the מצריים as well as being a cure for ישראל כלל.

Rabbi Baruch Simon, in the אמרי ברוך פ' וארא מאמר ב, explains that besides  
for the obvious pain and suffering to מצרים and benefit to the Jews from the  
מכות, there was also a deeper consequence.<sup>4</sup> Each מכה was part of the גאולה  
נאוולת, that via each מכה the מצריים fell further into their מצרים  
and misguidedness, while we came ever closer to Hashem and shed  
some of the טומאת מצרים with each successive מכה. Based on the מהר"ל,<sup>5</sup> we can  
also explain that through each מכה the opposition of ומצרים summarized  
by the phrase: 'מי ה' אשר אשמע בקלו...לא ידעת את ה' אמונה  
and the דבקות of the Jews were strengthened.<sup>5</sup>

### The final 3 מכות

The מכות are divided up in different ways, and based on חז"ל, are divided into  
the first 7 in פרשת וארא and the last 3 in פרשת בא.<sup>6</sup> The רמב"ן at the beginning of  
פרשת בא explains that the first 7 were להמצריים עונש, but the last 3 had an

4 For instance, during the מכה of דם the Jews were able to make money by selling their  
water...or during חושך they were able to see where the מצריים kept their valuables prior to  
asking for them.

5 שמות ה:ב 5

6 See הגדה של פסח- רבי יהודה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, with most מפרשים explaining this  
was based on the structure of the מכות in the תורה; by the first of each of these sets Hashem  
says respectively, בזאת תדע כי אני ה'..למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ...בעבור תדע כי אין כמוני בקרב הארץ  
followed by the rest of the pairings with no such statements.

additional purpose, a תכלית מיוחדת, particularly to reveal Hashem in the world.<sup>7</sup> There is also a separate introduction given to the last three plagues at the beginning of פרשת בא, seemingly superfluous. The פסוק says:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהוּ כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבוֹ וְאֵת לֵב עַבְדֵי לְמַעַן שְׂתִי  
אֶתִּי אֱלֹהִים בְּקִרְבּוֹ וּלְמַעַן תִּסְפֹּר בְּאֶזְנֵי בְנֵי וְבֵן בְּנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם  
וְאֵת אֶתִּי אֲשֶׁר שְׂמַתִּי בָם וַיִּדְעֹתָם כִּי אֲנִי ה'.

Hashem has already given 7 plagues, so why does the תורה provide another introduction to the last 3? As we will see, the final 3 plagues, מכה, מכת ארבה were given to reveal the הסתר created by the first 3 מאמרות of ובראשית, יהי אור, יהי רקיע, leading up to the ultimate revelation of the אחדות of Hashem.

ארבה – יהי רקיע<sup>8</sup>

מכה, the 8th, was given to reveal in this world that which was concealed by the 3rd of מאמר יהי רקיע. The פסוק in בראשית states: וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים: יהי רקיע בתוך המים והיה מבדיל בין מים למים. This was the בריאה of the second day, the יסוד of which was הבדלה, and with separation automatically comes ריבוי. The idea of multiplicity is only relevant when there is הבדלה. The word ארבה itself is a רבוי of לשון. And though the simple פשט is that the locusts came in a vast multitude, it represents this idea of ריבוי in the בריאה created by the מאמר of הבדלה. R' Mandelbaum in the ממעמקים (ibid.) explains further and quotes in saying רש"י meaning בתוך המים. There was now a separation between the שורשים הרוחניים, שורש העליון, עולם התחתון and the שורשים הרוחניים. This facilitated an erroneous conceptual possibility that there is no relationship between the two, and that the עולם התחתון is ruled by טבע.<sup>9</sup> פרעה and מצרים were steeped in this ideology of independent powers in this world, including thinking that פרעה had godlike power.<sup>10</sup>

The פסוק in שמות י"ה says: וַיִּכַּס אֶת עֵין כָּל הָאָרֶץ וְתַחֲשַׁךְ הָאָרֶץ: ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ. The מלבי"ם says on this that the ארבה covered all the rays of the sun completely. Why was this important to note? The simple פשט is describing how amazingly many locusts there were. But explains R'Mandlebaum, on a deeper level this was to show that this occurred המתחונת המתחונת הסטע התחתונה של מערכות הטבע. לבטל את כוח ההשפעה של מערכות הטבע. This facilitated an erroneous conceptual possibility that there is no relationship between the two, and that the עולם התחתון is ruled by טבע.<sup>9</sup> פרעה and מצרים were steeped in this ideology of independent powers in this world, including thinking that פרעה had godlike power.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> The פסוק and the מהר"ל seem to hold all were for this purpose. The רמב"ן clearly agrees with the idea but holds the last 3 were the עיקר removal of הסתר.

<sup>8</sup> The following is a summary of explanation based primarily on the אור גדליהו and R' Mandelbaum in the ממעמקים, along with some ideas from the מהר"ל, all quoted earlier.

<sup>9</sup> It is for this reason that the second day of creation was not given the description of כי טוב.

<sup>10</sup> In fact, he says, this was the הסתר that gave the ability for עבודה זרה.

*forces in nature to the sun* (for instance food, weather, etc.) and not to Hashem. They also destroyed the last remaining vegetation and produce left over after ברד, to show that the עולם התחתון is not isolated with its own כוחות, it is totally reliant on the שורש העליון. This מכה came to reveal the concealment created by ריבוי. This shattered the ideology of מצרים and raised the בני ישראל ever closer to Hashem (as the וזהר הקדוש explained, נגוף למצרים ורפוא לישראל).

#### חושך – ויהי אור

The 9th מכה was חושך, the plague of darkness. During this plague, there was a physical darkness for the מצריים and at the same time a light for the בני ישראל. These two apparent contradictory forces in nature were shown to coexist in the same place during this plague. This was to show the בני ישראל that Hashem controls and is above טבע. This was similar to what the גמרא says that the place of the ארון was not of space / time, despite the fact that the תורה ascribes physical dimensions to it. This is because in a place of גילוי שכינה, laws of physical nature do not apply. Similarly, during this plague and the התגלות השכינה that it represented, the Jews were shown that Hashem controls and is above all. The מצריים saw and felt the ממשות של חושך that the בראשית describes as the original תהום. Only the Jews were זוכה during that time to the אור of the אור (given their belief in אור הגנוח). In fact, רש"י explains that this אור was the אור הגנוח, the light of complete clarity in the בריאה. During this מכה, the בני ישראל were זוכה to this original light of clarity, which re-revealed Hashem in the בריאה, while מצרים suffered in the ultimate darkness as they were not given the ability to benefit from this light (נגוף למצרים ורפוא לישראל).

#### מכת בכורות - בראשית

The 10th and ultimate מכה was בכורות. This plague led to the revelation of the מאמר הראשון, that of בראשית when there was absolute clarity of the Creator.<sup>11</sup> According to the רמב"ן בראשית א:א, the entirety of creation was made with this מאמר, and subsequently, there was only forming, יצירה, from the initial protoplasm (היולי) of creation. All physical creation, energy, ability was created on the first day. And the fact that the רבונו של עולם was the Creator and the הכל היה מאת הכלל was completely and absolutely ניכר. There was הקב"ה and nothing else. מכת בכורות was מגלה this—it was the only מכה entirely involving Hashem, as the תורה states: אני יוצא בתוך מצרים, and as the תרגום writes: אנא מתגלי. The אנוני of Hashem was finally revealed and all concealment removed, showing that the אנוני is בכל דבר בבריאה, completely negating the

<sup>11</sup> As was quoted earlier, the גמ' מגילה כא ע"ב says: בראשית נמי מאמר הוא.

philosophy of ראשית and מצרים. They believed that they had שייכות to the ראשית. They even enslaved the ראשית, בני בכורי ישראל, and eventually specifically killed the ראשית (the בכורים) to try and prove their belief. This is why it is only by this plague that Hashem says על אחד אחד - פרעה - this was the מכה of the אחד, the complete revelation of the אחד.

Once the ראשית and בני ישראל were revealed, then those that have connection to that ראשית, the belief that all is from Hashem, the belief in פרטית, can be דבוק בהראשית. בני ישראל had it within them, but it was buried deep in their pain and suffering for so many years. It needed to be brought out through the מכות and particularly בכורות. But those who cannot fathom or believe in the ראשית of Hashem, namely the מצריים, their ראשית was destroyed via (נגוף למצרים ורפוא לישראל) Through the 10 מכות the הקב"ה was ultimately revealed. With this revelation, the Jews who were steeped in מ"ט שיערי טומאה were able to cling to the אחד of Hashem (the ultimate purpose of the plagues) and achieve גאולה-worthy status.

### The Goal of Seder Night

The purpose of the מכות, and particularly בכורות, was to bring us to the knowledge of מלבדו. As is brought out in תפילה, מכת בכורות is given special mention outside of the rest of the plagues due to its particular significance. In דוד המלך, תפילת שבת of הודו, only mentions מכת בכורות explicitly among the other plagues - למכה מצרים בבכוריהם - as a specific expression of His kindness. In addition, בעל הגדה chose to generalize all the מכות and states בהם שפטים, but specifically mentions אלו הרג את בכוריהם. Based on the above, we can understand this. The ultimate תפקיד and עבודה of Seder night is to try and come to the realization of מלבדו, through trying to see through and removing all the concealment present in this world by reading, understanding, and talking about the מכות, and understand Hashem as the הכל.

### The מצוה to Constantly be בעולמו ה' מיחד

There is a מצוה דאורייתא of השם. The ספר המצוות מצוה ב in רמב"ם writes:

והמצוה השניה היא הצווי שצונו באמונת היחוד והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד והוא אמרו יתעלה שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד.

This מצוה is also known as עול מלכות שמים.

In last years Ohr HaTzafon on פסח, Rav Mayer Twersky discussed מצות השם and asked a simple question: Why do we find in חז"ל many places where השם is in the imperative ie: ליחדו, ליחדי etc...?<sup>12</sup> Hashem being אחד

12 אור הצפון על פסח ספירת האומר ושבעות, ניסן תשע"ה דף כח 12.

is the בעולם, not something we can create or add to. Through a series of sources he suggested that there are 2 דינים in the חוד השם:

א' – דין יחוד השם בעצמותו ית', ב' – דין יחוד השם במה ש"יוצא טבעו בעולם", שמלכותו ניכרת, מתקבלת, ומתפשטת בעולם. מצות יחוד הש"י מחייבת אותנו להכיר אחדותו בעצמותו, וכן היא מחייבת אותנו לקבל מלכותו כדי ליחוד בעולם. (מלב"ם ואתחנן ו:ד)

First, we believe in the מציאות of the Oneness of Hashem. Second, the idea of the חוד השם is recognizable, accepted, and spreads in this world. To understand this he quotes the גמרא that says:

אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם; אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ עכ"ל. (ברכות ו.)

Hashem tells us that since we made Him a singular entity in the world via the אחד...אחד, so too He will make us singular as the פסוק relates that שמע ישראל is not only to know and recognize the מציאות of Hashem's Oneness, but to show and reveal this אמונה in an active way (As Rav Twersky writes, to “take this out of our personal היחיד and into the רשות הרבים of the עולם”).

So in general, throughout the year, we have this חוד השם, not solely in the realm of ודעה ואמונה, but also in an active form as well via increasing Hashem's kingship and presence through our visible acceptance of His absolute reign (עשיית המצוות) and belief in His פרטית.

יחוד ה' וליל סדר

Every year it is incumbent upon us to contemplate anew what occurred in מצרים. Even if we were all great scholars, it is a מצוה to speak about מצרים, its miracles, and the השגחה of Hashem. This idea of contemplating מצוות and the ideas behind them permeates our השם. However, we have a specific מצוה of it, particularly to discuss it, regarding נסי מצרים. Tonight, we have a special מצוה of מצרים. Many מצרים throughout the year are מצרים. But specifically tonight, the ליל סדר, we are tasked with completely reliving the event, as we need to come to its deepest meanings for us. The more we speak about it, הרי זה משובח (similar to how Hashem says כי מדי דברי בו זכר ואזכרו עוד). And so, the רמב"ם codifies חייב אדם -הל' חו"מ זו: in חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים - חו"ל (based on חייב אדם -הל' חו"מ זו: in חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, a requirement by no other מצוה that is מצרים. But why every year?

The חכם wonders in ח"ג אות פג סבא מקלם why things that we are



taught when we are very young - for instance, that there is one G-d and He created the heavens and the earth, and that he supervises and drives everything on a daily basis, and that he took us out of Egypt with great miracles, things that incredible - we don't seem to appreciate the enormity and amazement and awesomeness of these things. We don't look at these ideas and events incredulously and with wonderment. Why? He answers that the first time we heard and learned these things, was when we were children, when our intellect, our שכל, was relatively weak, and our understanding of these events were with with a "דעת קלישתא".<sup>13</sup> This knowledge then stays with us in this weak understanding form. For example, we learn בראשית ברא early on, and each time we learn it after we essentially say that we know that, no חידוש. And if we are not מעיין further into it as we get older and our intellect strengthens, then we persist in our basic understanding of our youth when our intellect was weaker. And so we will not look to creation as a פלאים פלאים! He gives another example- if one would somehow make from a paper animal-like structure with legs, and if pulls on one part the legs move, people would be pretty impressed. But a second later, that same person walks outside and sees a living bug, whichever it is, seeing, breathing, flying- not even a second of wonderment. It's because we have seen these things since we were very young and our understanding of them is with our דעת קלישתא.

In general, as we strive to grow in our עבודת השם, we need to approach everything with our strengthened intellect as we grow to gain a new and heightened understanding and appreciation for Hashem. But particularly on ליל סדר, year after year, we are tasked with increasing our understanding, appreciation, wonderment of all Hashem did for us this night, and the quintessential message he was trying to teach us. That it is only He in the world, He created the world, He has full mastery over any and all occurrences, and He has and wants to have a specific relationship with the entire כלל ישראל in the form of השגחה פרטית.<sup>14</sup>

So tonight on ליל הסדר, even if we are all wise men - ואפילו כולנו חכמים - we are tasked with going back to the basics. Similar to when one is learning a גמרא and feels lost, he goes back to the פסוק, then the משנה, then the גמרא... back to the beginning. The whole year, all too often (for a multitude of

13 This idea is discussed in detail in multiple places in the חובות הלבבות (for example, שער שני, פרק חמישי).

14 Rav Soloveitchik develops the connection between the השגחה given to the general world vs. the השגחה פרטית given to בני ישראל, particularly shown on ליל פסח, through the 10 ספירות, based upon the teaching of the אריז"ל on the 2 different modes of Hashem's providence over the world (השפעת פנים נגד השפעת עורף). See Festival of Freedom, pages 75-80.



reasons) we do not ponder and meditate on Hashem's role in the world and his Oneness, and often we may feel lost and without purpose. The מכות and בכורות as described above, took us back to the most ultimate of basics, it reoriented us to the יחוד of Hashem.

The רמב"ם at the beginning of הלכות יסודי התורה writes:

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא  
וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

Rav Pincus in his שיחות explains that the רמב"ם is saying that in order for us to understand any שבעולם, חכמה, we need to first know that there is a מצוי ראשון, the creator of the world. We have to contemplate this and try to make it part of our higher intellect knowledge base (as opposed to the lower intellect of childhood).

In discussing מצות סיפור יציאת מצרים, the הלכות חמץ ומצה ד:ד, clearly reiterates this idea:

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו  
בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת  
האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבתנו ליחודו וכו' עכ"ל

By doing סיפור יציאת מצרים, we are tasked with reliving the events of קרבנו המקום לו, and by doing so achieving the ultimate purpose of, ליל פסח, to understand the השם יחוד. This is the biggest miracle of all was the fact that Hashem Himself to allow הסתר in the בריאה through the מאמרות, עשרה, and with that he allowed the possibility of not recognizing that there is a העולם. And that despite how lofty He is he wants to have a direct relationship and be involved in every aspect of our lives, and He wants us to realize this as the essence and basis of יהדות. On this night of ליל פסח, may everyone be זוכה to rise to this level of realization, though so simple and basic, yet difficult to really comprehend its depth.

והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד!



# יציאת מצרים and קריעת ים סוף

Moshe Buchbinder



Hashem performed the גאולה from מצרים in two distinct stages - the stage of the עשר מכות, followed by that of קריעת ים סוף. The obvious question that arises is why was this duality necessary? The miracles in מצרים had already successfully punished the מצריים and forced Pharaoh to permit the Jews to leave. Also, had Hashem wanted, He very easily could have “finished off” the מצריים during the עשר מכות and made those miracles visible to everyone in the world. So at first blush, the stage of קריעת ים סוף may seem somewhat extraneous.

This article discusses the fascinating approach of the שפת אמת to explain the distinct roles of יציאת מצרים and קריעת ים סוף, and shows how the core idea is manifested throughout numerous חז"ל מאמרי חז"ל. Hopefully, this deeper understanding will also shed new light on the tremendous קדושה של שביעי של פסח.

## גילוי versus גאולה – The fundamental distinction

The שפת אמת provides a profound insight into the dichotomy:

יציאת מצרים היתה לצורך גאולת ישראל בלבד, אבל לא נתברר עדיין כבוד מלכותו יתברך אשר היא בכל משלה, להודיע שגם כח פרעה וחילו וכל כח הסטרא אחרא הכל היא על פי השגחה עליונה, ובקריעת ים סוף נתברר זה. (שפת אמת בשלח תרל"ה.)

*Yetzias Mitzrayim was strictly for the purpose of redeeming the Jews. But even then, the glory of Hashem's kingdom and dominion was not revealed. This was so that Hashem would (later) reveal at Krias Yam Suf that even Pharaoh, his army, and all of the powers of the Satan are entirely guided and controlled by Him.*

---

Ilana and Moshe Buchbinder & family joined BKNW in 2013 and have quickly become huge fans of the Rav, Rebbetzin and North Woodmere community.

In other words, the שפת אמת teaches that the purpose of יציאת מצרים was strictly for the physical extraction of בני ישראל from מצרים. By contrast, the function of קריעת ים סוף was to be מברר, reveal, the dominion of the עולם של רבונו to the entire world.

While this is a beautiful idea, the suggestion that the fundamental difference between the two stages was גאולה—redemption versus גילוי—revelation seems to be an oversimplification that leaves numerous questions unanswered:

1. Why did Hashem choose to not do both stages together in מצרים? Seemingly, that would have been logistically more efficient.
2. If the stage of גאולה was just about extraction, why was all the “fanfare” of עשר מכות necessary?
3. Seemingly, the power demonstrated by Hashem in מצרים during the עשר מכות should have been enough to qualify as a גילוי of His majesty. In what way was קריעת ים סוף a superior גילוי?

### Dealing with logistics for the גילוי – why were two stages necessary?

The most obvious benefit that כלל ישראל received from the גאולה was the physical redemption from slavery, which was the primary focus of יציאת מצרים according to the שפת אמת. However, one must not overlook that there was a second critical element transpiring during this stage as well—the first moment of spiritual connectivity between Hashem and בני ישראל.

Rav Chaim Friedlander, the mid/late 20th century משגיח of the Ponevezh Yeshiva, explains that there were two logistical problems in orchestrating this anticipated moment of attachment in מצרים in one fell swoop.<sup>1</sup> First, the physical environment of מצרים was so saturated with טומאה that it was not appropriate for a גילוי of Hashem.<sup>2</sup> Second, the זוהר הקדוש records that בני ישראל were on the lowest possible level of טומאה, level 49, at the time of יציאת מצרים.<sup>3</sup> As such, they themselves were unsuited to be a כלי קיבול, receptacle, of a meaningful גילוי.

Rav Friedlander therefore suggests that Hashem divided the process into two stages; the extraction of בני ישראל from the land of מצרים, followed by a period of personal spiritual growth leading up to a grand גילוי of Hashem. The physical departure from Egypt solved the environmental issue swiftly. Then, there was an intense seven-day period of נסיונות, tests, such as the lack of food and the threat of Pharaoh's pursuing army. This set of dangers

1 שפתי חיים על המועדים ח"ב עמ' שצ"ט 1

2 In fact, Moshe was not even permitted to daven to Hashem in מצרים due to the presence of idols. See רמב"ן עה"ת וארא ט:כט.

3 זוהר חדש יתרו ל"א 3

provided the **בני ישראל** with a catalyst to prompt a connection to Hashem, daven for a **ישועה**, enhance their spirituality and ultimately become capable of experiencing the profound **גילוי**. This is in fact how the process played out. The **מכילתא** records that **ראה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל** – even a (lowly) maidservant at **סוף קריעת ים סוף** was able to visualize Hashem more clearly than the great prophet **יחזקאל** ever did. The **מדרש** further records that the word **זה** in the **פסוק** that states **זה א-לי ואנוהו** demonstrates connectivity that was so palpable that even the children of the **בני ישראל** were able to point with a finger and say, "**this** is Hashem."<sup>4</sup>

To summarize, the stage of **גאולה** provided the necessary extraction of the **בני ישראל** from **מצרים** and enabled the initial **גילוי** of Hashem to the **בני ישראל**, once they were worthy, under appropriate environmental conditions.

### But what about **מכת בכורות**?

There is one complication to this approach which requires clarification. The **פסוק** tells us **ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים**. Hashem Himself - **הגדה** - entered **מצרים** and performed **מכת בכורות**.<sup>5</sup> The **הגדה** records: **לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח**. As such it would appear that Hashem had no inhibitions about “being in **מצרים**” in its state of **טומאה** or being in contact with that which is **טמא**. Would this not undermine Rav Friedlander’s suggestion and reinstate the question of why Hashem didn’t just do the grand **גילוי** in **מצרים** despite the conditions of **טומאה**?

Perhaps a **תרץ** can be suggested based upon a **יסוד** of **אמונה** that is discussed by Rav Chaim Volozhin in his **sefer**, **נפש החיים**. Rav Chaim explains that when we think about Hashem, really there are two conceptual aspects to Hashem’s singular existence. The first aspect is His essence, **עצמותו יתברך**. However, Hashem has told us **לא יראני האדם והי**, humans are not engineered to appreciate the essence of Hashem Himself. His essence is simply too lofty and holy for Man to comprehend. However, the second aspect, which humans can comprehend, is the manner in which Hashem chooses to connect to the world. In other words, level 2 of Hashem’s singular existence is His **גילוי**.<sup>6</sup>

However, as Rav Chaim and the **רמח"ל** discuss at length, Hashem’s **גילוי** is not binary, but rather works in levels, a system of **הדרגה**. Sometimes a **גילוי** is at a very high level, while at other times is more subdued.

Based upon this **יסוד**, perhaps it is possible to suggest that when the Torah tells us that Hashem was present in **מצרים** during **מכת בכורות** in the form of a

4. שמות רבה כג:טו and מדרש שכל טוב שמות טו:ב 4

5. בא יב:ב 5

6. נפש החיים שער ג' פרקים ג-ו 6

unique, powerful הארה, it is referring to a presence of הקב"ה that was incredibly lofty in the הדרגה system, i.e., extremely close to the essence of הקב"ה Himself. Indeed, the extreme loftiness of the ליל שימורים is discussed at length by the אריז"ל.<sup>7</sup> Such a presence, one which is above Man's comprehension, cannot be repelled by the טומאה of the environment in any way.<sup>8</sup> By contrast, the reason Hashem was not מגלה Himself to בני ישראל in מצרים is that the appropriate level of גילוי for the occasion was one which we could appreciate, i.e., a גילוי on a lower level. Such a גילוי could be susceptible to adverse conditions and therefore would be inappropriate in the context of the טמא environment.

**If the purpose was just גאולה, why all the fanfare of 10 מכות in מצרים?**

Seemingly, according to the approach of the שפת אמת which suggests that יציאת מצרים was really all about extracting בני ישראל from מצרים and not about any particular גילוי of Hashem, the miracles of the עשר מכות were unnecessary. What function did they serve?

Perhaps a תרץ can be offered based upon a מהר"ל which discusses why there were exactly 10 מכות. He writes, consistent with Kabbalistic sources, as follows:

כאשר הביא הקב"ה על המצריים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו. (גבורות ה' פרק נז)<sup>9</sup>

The מהר"ל explains that the reason that the world was created with 10 מכות and the מצריים were hit with 10 מכות is that the number 10 represents the 10 conceptual aspects of the universe – חלקי העולם.<sup>10</sup> This provides a glimpse into how הקב"ה approached the גאולה. He orchestrated the system of the עשר מכות in a manner that would be perfect, expressing all metaphysical elements of the בריאה. This perfection in design was a fitting approach to the גאולה that would initiate the quantum leap in world history, i.e., מתן תורה and the birth of ישראל as the vehicle for Hashem's presence in this world.

In other words, it is true that Hashem could have performed the גאולה instantly (a minimalist approach) or at the opposite end of the spectrum, He could have utilized many more than 10 מכות (i.e., a more expansive גאולה process). However, neither of those bookend alternatives would have provided the most holistically accurate and perfect approach to the גאולה.

7. שער הכוונות פסח דרוש א 7

8. עיין שערי לשם – ח"א ס"א א"א 8

9. דרך חיים פ"ה 9

10. The אריז"ל explains that the 10 חלקי העולם are the 10 ספירות, which were deployed in reverse order in the context of the מכות, i.e., מלכות to כתר (see בית שער פתח מ"ז (כתר מלכות)). (פרי צדיק וארא א)

Rather, each of the specific מכות was expressing a different one of the 10 חלקי גאולה which together comprised a conceptually perfect העולם.

As such, the עשר מכות were not designed for maximum punishment, shock value, or even to be מגלה the עולם של רבונו. Rather, they truly were engineered around the principle of perfection, one which was fitting for the גאולה.<sup>11</sup>

גאולה = אלקים; גילוי = הוי"ה

The <sup>12</sup>רמב"ן and the <sup>13</sup>אריז"ל discuss the switch in the שם השם used throughout the stages of מצרים יציאת and קריעת ים סוף. As will become clear, the shift in שם is perfectly aligned with the functional difference between גאולה and גילוי.

Backtracking to the original encounter between Yosef and Pharaoh in which Yosef correctly interprets Pharaoh's dream, the Torah records that Pharaoh expressly acknowledges the existence and power of אלקים, as he states:

הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו. (מקץ מא:לח)

*Can a man like this (Yosef) be found, who has such a spirit of Elokim in him?*

However, when Moshe Rabbeinu states הוי"ה אלקי ישראל שלח עמי ויחגו לי במדבר, Pharaoh disavows any awareness of Hashem – הוי"ה, and responds:

מי הוי"ה אשר אשמע בקולו לשלח את בני ישראל, לא ידעתי את הוי"ה. (שמות ה:ב)

Rav Chaim Friedlander, citing the רמב"ן, elucidates Pharaoh's contention.<sup>14</sup> Pharaoh is stating that he is aware of אלקים, i.e., a שם השם that is used to connote godliness and a legitimate source of power. However, Pharaoh would not agree that Hashem is the *only* source of power. This concept of singular power, השם, יחוד, is expressed by the הוי"ה, to which Pharaoh remarked לא ידעתי את הוי"ה.<sup>15</sup>

Sticking with the party line, during the stage of עשר מכות which facilitated גאולה, the sorcerers of Pharaoh identify the source of the miracles as אצבע אלקים – a finger of אלקים, one of many potential source powers, but *not* an

11 An additional question is why, during מכת ברד, does Hashem state בכל כמוני כי אין כמוני? This phraseology, and other similar language in the תורה, seems to clearly imply the additional purpose to the מכות ומלכותו? Perhaps the תרץ is that through the מכות, Hashem was laying the foundation for the ultimate realization that would take place at קריעת ים סוף, when the true magnitude of each מכה would become clear in hindsight.

12 ח"ל הרמב"ן שמות ה:ג - והנה פרעה היה חכם גדול וידע את האלקים ומודה בו... אבל לא היה יודע את השם 12 המיוחד, וענה לא ידעתי את הוי"ה.

13 ספר הליקוטין בשלח פי"ד ח"ל: שפרעה האמין בשם אלקים שהוא מורה על קטנות ודינים אך היה כופר בשם הוי"ה 13 וכמ"ש לא ידעתי את הוי"ה. והחרטומים היו סבורים שהכל הוא אצבע אלקים, וכן לא חששו שתהיה להם כליה. אבל עתה [בקי"ס] שראו שהנהגה היה ע"י שם הוי"ה אמרו אנוסה מפני ישראל כי הוי"ה נלחם להם במצרים.

14 שפתי חיים על המועדים ח"ב עמ' שצב 14.

15 עיין שלח ערוך או"ח ס' ה 15.

exclusive source power.<sup>16</sup> The שם אלקים ascribed by the מצריים was apropos for their convictions because at the time of the מכות Hashem was not trying to manifest יחוד. Only at קריעת ים סוף, the moment of גילוי, the מצריים realized הו"ה is indeed the absolute and only force, and they proclaimed in hindsight כי הו"ה – it was in fact a singular force that did all of the miracles even back in מצרים.

Additionally, the בני ישראל memorialize the revelation of the שם הו"ה as a defining feature of קריעת ים סוף at both the opening and closing of the שירה. At the very onset they proclaim, הו"ה – דוקא – a praise to אשירה להו"ה כי גאה גאה – as the exalted, and they close with הו"ה ימלך לעולם ועד – Hashem will rule for eternity.

Thus, the distinction between the stages of גילוי and גאולה were elegantly operationalized through the fitting שמות of אלקים and הו"ה, respectively.

### But what made the miracles different?

One important question is what was so different about the נסים at the סוף from those in מצריים that they led to the “aha moment” in which the מצריים realized that it was truly Hashem, the single power, doing all of the miracles? After all, the עשר מכות were quite impressive and one would have thought that the מצריים could have drawn the same conclusion after the earlier stage. Rav Moshe Shapiro שליט"א provides an idea that sheds light on this issue.<sup>17</sup>

The analysis begins by drilling down to a deep understanding of the defining characteristics of the מצרים of אומה. The מצרים ארז"ל refers to the כתר – the crown, or root, of טומאה.<sup>18</sup> So much so, that all four of the subsequent גליות which כלל ישראל endured (and continue to endure), i.e. בבל, אדום, מדי, יון, all stemmed from the single root of the טומאה מצרים. However, to be more precise, the spiritual DNA of מצרים was not just to be the source of oppression to כלל ישראל. Rather, מצרים personifies of התנגדות, opposition to Hashem's singularity.

Rav Shlomo Elyashiv זצ"ל, the author of the וואחלמה and grandfather of Rav Yosef Sholom Elyashiv זצ"ל, explains that Mitzrayim's personification of opposition to Hashem can be seen clearly in the absurd claim of Pharaoh which is recorded by the פסוק in יחזקאל כט:ג. Pharaoh proclaimed: לי יארי ואני – *The Nile River is mine and I made it for myself*. And as far we know, none of the Egyptians even disputed this absurd claim, which is perplexing because the שר המשקים record that the פרשת וישב at the end of פסוקים

16. וארא ח:טו.

17. שליט"א Rav Michael Borenstein by בית שער על פסח פתח מ"ז. See also אפיקי מים על פסח עמ' שלב 17.

18. ריש פרשת כי תצא. See also ספר הליקוטים סוף פרשת שמות.



reinstated to his position at the time of Pharaoh's birthday. How can a human with a birthday, one that he himself acknowledges and publicly celebrates, possibly have a legitimate, undisputed claim to have created the enormous Nile River?

The answer is that Pharaoh did not deny that he was human. In fact, he was not suggesting at all that he, in his human form, created the Nile. Rather, he declared that as the king of מצרים, he was the personification of the idea that the world, including the Nile River, can exist without Hashem. In fact, the לשם states, the logical continuation of the assertion was that Pharaoh was claiming to represent an equivalent, godly power to Hashem, i.e., אלהות.<sup>19</sup> This is a unique form of hubris because of all of the עובדי עבודה זרה recorded in the Torah, regardless of which alternative god they served, or powers they claimed to have, none ever asserted they themselves were an equivalent source-power to Hashem.<sup>20</sup> That stain of distinction was reserved solely for Pharaoh and מצרים, the paradigm of opposition to Hashem. All of the מצריים agreed with the philosophy and therefore none disputed the statement of לי anaxi, an axiom that summarized their collective theology.

Based upon this backdrop, Rav Moshe Shapiro writes:

ובזה יש לנו קצת תפיסה בטומאתה גדולה של מצרים שעומדת מעל גבי כל הקומה של הרע, שהרי התנגדותה של מצרים הוא לעומת הגילוי של השם המיוחד.  
*Through this (Pharaoh's rejection of הו"ה, discussed earlier), we can gain a small understanding of the massive Tumah of Mitzrayim which sits atop all aspects of evil, for the opposition of Mitzrayim is against the revelation of the name of Hashem.*

It was the concept of יהוד that they opposed, and at the time of the מכות, Hashem provided them with the opportunity to demonstrate conviction to their defining principle of התנגדות by leaving the door open for them to argue that the מכות were not absolute and therefore not definitive proof of one true God – הו"ה. For instance, only the בכורים were killed in בכורות, suggesting everyone else was protected by some other force. Also, the מכילתא records that when Hashem was עשה באלהיהם שפטים and destroyed the gods of Egypt, He destroyed every idol in מצרים except בעל צפון in order to provide the מצריים with a “proof” that an alternative power exists.<sup>21</sup> As such, the מצריים had a “logical out” which they used to perpetuate their belief that the מכות were not performed by the only God.

ibid. בית שער quoted by דע"ה ח"א דרוש ו' ס' ד אות יב 19

שמו"ר ח"ב: quoting from אפיקי מים עמ' שלד 20

רש"י – בשלח יד:ב. Quoted by 21

By contrast, the miracles of *סוף קריעת ים סוף* were absolute. Hashem killed every last (עד אחד) מצרי and the מצרים (to be discussed below). There was no more hope to grab onto, and as such, finally מצרים exclaimed, הו"ה נלחם – it was in fact Hashem, the single God, who had done all of the miracles in מצרים as well.<sup>22</sup>

This differential between the impressive display of power at the *מכות* and the absolute display of power at the *ים סוף* is consistent with the stages of *גאולה*, which never mandated absolute power, and *גילוי* which was by definition an experience of the absolute authority of הו"ה.

### כלל and the subjugation of גילוי

The impressive, yet limited display of power at the *גאולה* stage in contrast to the absolute exhibition at the *גילוי* stage parallels the stages in which Hashem destroyed the nation of מצרים.

The מדרש in מהר"ל, דרך חיים, explains that the fundamental difference between *יצאת מצרים* and *קריעת ים סוף* is that *יצאת מצרים* was about extracting the בני ישראל from the servitude of the moment, i.e., the hands of their Egyptian taskmasters, while *קריעת ים סוף* was an act of destruction of the מצרים as a whole, providing a national freedom that would persist for all-time.<sup>23</sup> In other words, the two stages can be broken down into a framework of פרט וכלל – steps toward independence on the individual and collective levels.

The primary source for this idea comes from a מדרש on the פסוק which states:

וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם ויראו מאד. (בשלח יד:י)  
*And Bnei Yisrael lifted their eyes and saw Mitzrayim was pursuing after them, and they were very afraid.*

The מדרש states:

ומהו והנה מצרים נסע אחריהם? שרן של מצרים היה שמו "מצרים", שאין הקב"ה מפיל אומה עד שיפול שרן תחילה... אף שרו של פרעה מצרים שמו, והיה פורח לרדוף אחריהם, כיון שהשקיע הקב"ה את המצרים בים לא שקע תחילה אלא שרן, שנאמר וינער ה' את מצרים בתוך הים, זה שרן של מצרים, ואחר כך ונער פרעה וחילו. וכן סוסייהם ורוכביהם רמה בים אינו אומה, אלא סוס ורוכבו – זה השר שלהם. (שמות רבה כא:ה)

The מדרש notes that the wording of the פסוק which states "מצרים" was chasing after the בני ישראל is written in the singular, when seemingly it should

<sup>22</sup> בשלח יד:כה. See לשון האריז"ל quoted in note 13 above.

<sup>23</sup> דרך חיים הא: 23.

have said in plural that the מצריים were chasing after them. Also, in the שירה, the בני ישראל praise Hashem by saying in the singular that Hashem drowned the horse and its rider in the sea, when in fact one would have expected the phraseology to be in the plural to reflect the multitudes of the Egyptian army.

The מדרש therefore explains that the target at the ים סוף was not just the Egyptians, but rather, more importantly, it was the single מלאך that represents the nation of מצרים. This angel's name is also "מצרים" and it is the spiritual representation and the internal force of the אומה בכלל.

Using this מדרש as support, the מהר"ל comments:

כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה, זה שהיה באותו שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים דהיינו מן האומה בכלל, כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כשיצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים שכולל אותם שהם בזמן הזה ואשר יהיו לעתיד, וזה היה על ידי קריעת ים סוף שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחת, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל.

When Hashem took the Jews out of מצרים, that was just from under Pharaoh (i.e., servitude) but not under from the control of the nation of מצרים as a כלל, which is not bounded by time. That extraction took place at קריעת ים סוף where Hashem took the Jews out of the land of Egypt and drowned all the מצריים.

Additionally, the מהר"ל proves the פרט וכלל duality through a comparative reading of two other פסוקים. As mentioned earlier, regarding the עשר מכות, the מצריים identify the source of each מכה as a "finger of Hashem" – אצבע אלקים. By contrast, they identify the events of the ים סוף as the "mighty hand of Hashem" – יד חזקה. The מהר"ל writes that there is difference between five fingers and one hand. While each finger is its own פרט, a hand has a collective presence that is more than just the sum of its parts and therefore symbolizes a כלל. Hence, the מצריים adjusted the symbolism with a precise analog when the war shifted from punishment of the מצריים as individuals to a war against מצרים on a national scale.<sup>24</sup>

Stepping back, it is now evident that the פרט וכלל framework aligns beautifully with the גאולה and גילוי dichotomy. The stage of גאולה was functional, focused on physically extracting the בני ישראל from מצרים. As such, Hashem dealt with the human elements of the extraction, such as punishing the מצריים and emancipating the בני ישראל from slavery. By contrast, the latter stage of

---

24 פסוק The מהר"ל concludes by pointing out, this is the deeper meaning of the פסוק in which Hashem assures the בני ישראל they will never see מצרים again: לא תוסיפון לראותם עוד עד: מצרים. With the defeat of the אומה / שר, the existent form of מצרים was permanently eliminated. עולם.

addressed a far greater objective – the גילוי that Hashem is the supreme power. The optimal demonstration of this power was achieved by subjugating and vanquishing the מצרים as a nation and the spiritual representation of the paradigm of opposition to Hashem.

#### בעתיקא תליא מילתא

One last perspective on the גילוי versus גאולה dichotomy exists in the form of itself through which the נסים took place – a shift from a standard משפט to a much loftier source.

The פסוקים recount that as בני ישראל stood trapped at the edge of the ים, they began to daven, but Hashem cut them off and stated to Moshe Rabbeinu: *מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו*.<sup>25</sup> Literally this פסוק means, “Why are you crying to Me? Speak to the בני ישראל and they should travel.” However, the זוהר הקדוש points out, they were stuck at the edge of the sea and there really was nowhere to go.<sup>26</sup> Furthermore, the rejection of תפילות in what appears to be a very dangerous situation also seems somewhat perplexing. The זוהר הקדוש continues with the following, deeper explanation of the פסוקים.

When Hashem said “Why are you davening אלי,” the word אלי is a reference to Hashem’s standard form of הנהגה, one of תפארת which represents משפט, justice, which works within the principles of שכר ועונש, and governed Hashem’s approach up until that point. But, Hashem said, קריעת ים סוף is not the same type of הנהגה situation. Therefore, davening will not help. “ויסעו” therefore means cease from this form of davening to Me (i.e., travel away from your current behavior). Hashem then went on to explain, בעתיקא תליא מילתא. The form of הנהגה being deployed at ים סוף קריעת ים סוף stemmed from a far loftier realm called עתיק (כתר), one which is entirely removed from Man’s worthiness or תפילות and is a higher force that drives existence forward toward the תכלית הבריאה.

This change of הנהגה, from תפארת in the context of יציאת מצרים to עתיק at קריעת ים סוף, gives a peek into the behind-the-scenes operations of the נסים and conveys that they were categorically different. Those in מצרים were תלוי in the מעשים and תפילות of ישראל (e.g., וישמע אלקים את צעקתם), while those at the ים סוף were entirely to facilitate the higher תכלית of גילוי.

The מאמר points out that this change in הנהגה also explains an odd רמח"ל which records that when בני ישראל were at the ים סוף and Hashem was about to save them and drown the מצריים, the מלאכים complained: הללו עובדי עבודה:

25. בשלח יד:טו. See רמח"ל עה"ת there.  
26. זוהר הקדוש בשלח מח 26.

זרה והללו עובדי עבודה זרה – Both the בני ישראל and the מצריים were idol worshipers, so why should the Jews be saved and the Egyptians be drowned?<sup>27</sup> The רמח"ל asks, why did the מלאכים wait until סוף קריעת ים סוף to voice this complaint? After all, seemingly during the עשר מכות the same objection should have applied?

The רמח"ל therefore explains that while in מצרים, Hashem was operating with a standard, “fair” form of הנהגה in which the Egyptians were being punished for their sins. However, at סוף קריעת ים סוף, when Hashem revealed a הנהגה that was untethered from the normal operations, the מלאכים cried foul.

Thus, the change in הנהגה itself demonstrates a fundamental difference in which יציאת מצרים was “merely” facilitating the גאולה while סוף קריעת ים סוף was moving the ball forward toward the גילוי of Hashem and the תכלית הבריאה.

### The essence of שביעי של פסח – the גילוי of Hashem

To close, it is clear from the above that indeed, the גילוי of Hashem is the essence of the day of פסח של שביעי – the date of קריעת ים סוף. Rav Moshe Shapiro Shlita notes that a careful read of the פסוק describing the יום טוב של פסח of שביעי של פסח illustrates this definition of the day beautifully.<sup>28</sup> The Torah states:

ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך. (ראה טז:ח)  
*Six days you shall eat Matzah and the seventh day is “Atzeres”  
to Hashem your God.*

The word עצרת is used by the Torah to describe two other ימים טובים as well – שבועות and שמיני עצרת. The common denominator between all three uses of the term is a moment of extreme התקרבות between כלל ישראל and Hashem. שבועות represents the connectivity of מתן תורה while שמיני עצרת represents the התם at the end of the הדין. Now one can understand the third use of the term. The heightened level of קדושת יום טוב של פסח and the form of connectivity conveyed by the term עצרת express the special, formative bond between Hashem and the עם הנבחר which took place during that first national קריעת ים סוף at גילוי.

### Conclusion

May this deeper appreciation for dual elements of יציאת מצרים and קריעת ים סוף provide us all with an elevated feeling of גאולה and ה' יתברך on this טוב של פסח.

---

זוהר תרומה קע 27.  
אפיקי מים עמ' ריג 28.



# The Fifth Cup – Pesach, Shavuos and Eliyahu Hanavi

Jeremy Herskowitz



There are many מצוות associated with the ליל סדר. Nowadays, since we don't have a בית המקדש and therefore can't bring the פסח, two of the more well-known מצוות are eating מצה and drinking the ד' כוסות of wine. There are many reasons given as to why חז"ל specifically instructed us to drink four cups of wine. Perhaps the most famous reason, advanced by the גמ' ירושלמי פסחים י:א, is that the four cups are כנגד the גאולה של האלה that Hashem tells Moshe to convey to בני ישראל in ו-ו-ז: פרשת וארא. There is, in fact, a fifth expression of גאולה set forth in the very next פסוק, ו-ז: פרשת והבאתי, which raises the question of why we don't drink five cups instead. Once again, numerous answers are given to this question.<sup>1</sup>

However, I would like to focus on another approach; one which suggests that everyone should actually have five personal cups of wine at the סדר, contrary to the generally accepted practice of כולל ישראל throughout the ages (i.e. that everyone drinks four cups of wine, plus the 'communal', one per table כוס של אליהו which many have the מנהג to pour and leave on the table, which will be addressed later on in this article). The source of this approach is none other than the רמב"ם who writes that, after saying Hallel on the fourth cup, "ויש לו למזוג כוס חמישי ולאמר עליו הלל הגדול... וכוס זה אינו חובה כמו ארבע כוסות", you pour the fifth cup and say הלל הגדול over it, but this cup is not obligatory like the other four.<sup>2</sup> So the רמב"ם is saying that we do in fact pour a fifth cup, but the question becomes, what is the degree of optionality—is the fifth cup a pure רשות (so that you can choose to pour it or not at your discretion), or is it a מצוה (just not one that is strictly required)?

---

<sup>1</sup> See, for example, the explanations of the אור החיים הקדוש and the נצי"ב on פרשת וארא.

<sup>2</sup> הל' חמץ ומצה ח"י 2.

---

Jeremy Herskowitz is a partner at the law firm of Haynes and Boone, LLP, where he practices real estate law. Jeremy and Adina, and their children Ayala, Yaira, Azriel, Noam and Ziva, joined BKNW in 2006.

According to the ר"ן, it is the latter. The שיטת הרמב"ם is presumably based on a פסחים in רי"ף. מסכת פסחים ע"א quotes Rabbi Tarfon as saying that one completes the הלל at the סדר over the fourth cup. But the רי"ף on פסחים כו had a different גירסא. In his version, Rabbi Tarfon says that the הלל הגדול is recited over a fifth cup.<sup>3</sup> The ר"ן (ד"ה חמישי) analyzes the nature of this fifth cup and ultimately concludes as follows: (a) according to the גאונים, reciting the הלל הגדול over the fifth cup is just a רשות, it is a mechanism that allows one to drink wine on the ליל סדר after the four required cups have been drunk (since there is otherwise a prohibition on drinking additional wine on the ליל סדר, although there is a מחלוקת among the פוסקים as to whether this prohibition is a מנהג or הלכה); and (b) according to the רמב"ם, the 'מצוה מן המובחר' (in the words of the ר"ן) is ideally to have a fifth cup and say the הלל הגדול over it (as indicated by the Rambam's לשון of "ויש לו", which implies that it is a desirable action that one should perform).

The ערוך paskens that after the כוסות ד', one is prohibited from drinking any more wine that night and can only drink water, while the רמ"א notes that in certain circumstances, one can drink a fifth cup of wine and recite the הלל הגדול over it.<sup>4</sup> So it would appear that the רמ"א subscribes to the ר"ן's first explanation of the fifth cup (i.e. that it is a רשות), as does the טור. The רמב"ם, as quoted in רבינו מנוח on the aforementioned רמב"ם, on the other hand, adheres to the position expressed by the ערוך, and advances an interesting reason for the same.<sup>5</sup> He posits that the prohibition on drinking wine after the כוסות ד' is only a מנהג that developed in גלות. The ערבי פסחים קיט ע"ב in משנה ג' says that עניים, poor people, must be provided with no less than כוסות ד' for the סדר, even if they're supported from the צדקה.<sup>6</sup> The רמב"ם explains that in גלות, since we have two סדרים, we need to provide enough wine for eight cups. But we also want to make sure that the poor person doesn't drink extra wine the first night and then not have enough for the second סדר, so the ד' כוסות was instituted that no wine can be drunk after the כוסות ד'.

What emerges is that at one point there was clearly a practice among certain ראשונים to pour a fifth cup at the סדר. And according to no less a halachic authority than the רמב"ם, it may even be a מצוה מן המובחר to do so. Yet, this practice is not cited by ערוך or most of the other פוסקים, and was not widely adopted by כלל ישראל (other than in certain Yemenite and

<sup>3</sup> Note that גירסא rejects this תוספות and says the correct text is "רביעי".

<sup>4</sup> שו"ע או"ח תפ"א:א.

<sup>5</sup> תשובות שאלה תתח"ל: 5.

<sup>6</sup> The language of the משנה, "ולא יפחתו לו מארבע כוסות", *he should not have less than four cups*, implies that four is the minimum number of required cups, but there could be more.



a few Chassidic circles). Why is that the case? Furthermore, there is a מנהג to pour a כוס של אליהו at the סדר. According to some (including the סופר and the Vilna Gaon,) the כוס של אליהו constitutes, or is otherwise inherently connected to, the fifth cup at the סדר mentioned by the רמב"ם.<sup>7</sup> But the first mention of the מנהג of כוס של אליהו is attributed to Rabbi Zelikman Binga in the 15th century.<sup>8</sup> What happened during the centuries between the רמב"ם and Rabbi Binga? And if these cups are indeed one and the same, why is the communal כוס של אליהו so popular and widely accepted while the fifth cup which, per the רמב"ם, is on some level a personal requirement for each person attending the סדר, (and similar to the other כוסות,) isn't?

This article will attempt to explore the essence of the ימים טובים of פסח and שבועות, as well as the involvement of אליהו הנביא at the סדר, and, in the process, shed some light on the seemingly mysterious fifth cup.

#### A. פסח – Pure חסד from Hashem

In order to answer these questions, I would like to begin by examining one particular aspect of the יום טוב of פסח. On פסח, we celebrate and memorialize יציאת מצרים, which represents the unadulterated חסד of Hashem. Hashem took us out of מצרים even though we were on the 49th level of טומאה and weren't deserving of any special favor. Similarly, He split the ים סוף even though both בני ישראל and the Egyptians were equally described as being עובדי עבודה זרה. There was seemingly no valid reason for Hashem to perform the most momentous נסים ונפלאות of all time on our account, other than His love for us. On פסח, we commemorate the גאולה that Hashem performed for us, and each year we are able to experience this גאולה at the סדר, whether we deserve it or not. It is a ליל שימורים, a night when we are completely protected by Hashem without any initiative on our part (which is why many people have the מנהג to only say the first פרשה of שמע on this night).

This idea is expressed by many מפרשים in varying forms. It is the underlying principle of the ספר ספר מהר"ל classic 'יצאת מצרים on ספר גבורות ה'. He begins the first פרק by saying that it is impossible to properly give praise to Hashem for all the wonders that He does for us, both quantitatively (since there are simply too many to count) and qualitatively (since we can't even fathom the extent of those miracles of which we are aware). But if that's the case, then why are we commanded to give שבח והודאה to Hashem each year on פסח at the סדר? The מהר"ל answers that the reason we need to thank and

<sup>7</sup> See טעמי המנהגים תרנ"א page 115 and אורחות הסופר.

<sup>8</sup> חידושי מהר"ז בינגא פסחים יא 8 (cited by a number of contemporary sources but not independently verified by the author).

give praise to Hashem on account of יציאת מצרים is so that we're not כפוי טובה, ungrateful. Hashem saved us because He chose to do so, not because we were worthy of it, so we need to thank Him to the best of our admittedly limited abilities.

Similarly, the הגדה says “...על ידי מלאך ולא על ידי שרף...” ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף...”, Hashem Himself took us out of מצרים without the intervention of a מלאך or any other intermediary. Our מסורה includes a well-known and longstanding tradition that when a Jew does a מצוה, he creates a מלאך that advocates for him in שמים; conversely, when a Jew does an עבירה, he creates a מלאך that prosecutes him in שמים.<sup>9</sup> The מאור ושמש, Rebbe Klonimus Kalman Halevi Epstein of Krakow, explains that if we just do a מצוה in the ordinary course, we create a מלאך; if we do the מצוה with extra inspiration, we can create a שרף, which is a higher level of angelic being.<sup>10</sup> But at יציאת מצרים, בני ישראל were essentially devoid of מצוות, so they didn't have any מלאכים and certainly no שרפים that could have helped them; therefore, Hashem had to redeem us Himself.

The תפארת שלמה, Rebbe Shlomo Hakohen Rabinowitz of Radomsk, also understands this passage of the הגדה in a similar vein.<sup>11</sup> He explains that usually, when Hashem reveals his אור to the world, He does so through an intermediary, which is called a מלאך or שליח. In a common refrain of the Radomsker (echoing a primary tenet of חסידות as espoused by his Rebbe, Rebbe Elimelech Milizhensk), this intermediary is the צדיק who serves as a conduit to interface between Hashem and בני ישראל. However, on the night of פסח, there was no intermediary; Hashem came to מצרים and saved us Himself, and even Moshe, the greatest צדיק and advocate for the Jewish people of all time, had to stay inside that night.

In a final example, Rav Shlomo Yosef Zevin asks why בני ישראל rushed out of מצרים, as the Torah says כי בחפזון יצאת מארץ מצרים and as Pharaoh is told כי ברח העם.<sup>12</sup> Why were they fleeing, given that Pharaoh had already given them permission (and even encouraged them) to leave the night before? Rav Zevin answers that they were actually fleeing from themselves. At that point they were on such a low spiritual level that they had to “flee” from their יצר הרע in order to actually force themselves to leave מצרים. Yet despite their תומאה and lack of זכויות, Hashem still saved them.

---

9 I have seen this tradition attributed to the ספר רות on זוהר הקדוש. The שבת גמ' לב ע"א also seems to contemplate it, and others learn it from the משנה בראשית.

10 רמזי פסח ד"ה ויוציאנו ה' ממצרים.

11 רמזי פסח ד"ה ועברתי בארץ מצרים.

12 לתורה ולמועדים – פסח ב.

## B. An Insight into the Nature of the Yom Tov of Shavuot

In contrast to פסח, I would like to suggest that the יום טוב of שבועות represents something else entirely. Rav Yitzchak Hutner conveys an interesting thought that can help us gain a deeper insight into the nature of שבועות.<sup>13</sup> Yehoshua was the successor to Moshe Rabbeinu and the first link in the chain of the ספר דברים and ספר מסורה. מסורה tell us that there is an innate connection between ספר דברים and ספר יהושע, in addition to their chronological sequence and their positions in the order of תנ"ך.<sup>14</sup> The first time that Hashem appears to Yehoshua, he is holding a ספר דברים, at which point Hashem tells him (a) לא ימוש ספר התורה הזאת מפיו, the words of this book of Torah should never leave your lips, and (b) והגית בו והגית בו, you should be involved with this book day and night. What is the basis of this connection between ספר יהושע and ספר דברים?

Rav Hutner explains as follows. When Hagar flees from Sarah after becoming pregnant with Avraham's child, the Torah says ותקל גברתה בעיניי and ותענה שרי ותברח מפניה, Sarah became lessened in the eyes of Hagar... Sarah oppressed Hagar so she fled.<sup>15</sup> How are we to understand this? Is it possible that Sarah, the first of the אימהות, actually afflicted Hagar because she was jealous that Hagar was the first one to become pregnant from Avraham (especially since this only occurred at Sarah's request)? The גמ' ברכות ח"ע"א says that a person should always live near his Rebbe, because as long as Shimi ben Geira (who was the Rebbe of Shlomo Hamelech) was alive, Shlomo refrained from marrying the Bas Pharaoh. But the גמרא asks that this conflicts with a ברייתא, which specifically says that a person should not live near his Rebbe? The גמרא answers (as explained by Rashi) that there is a distinction – if the תלמיד is someone who accepts תוכחה from the Rebbe, then he should live near him; but if he won't accept the תוכחה, then it's better for him to live far away. This can explain the incident of Sarah and Hagar. Once Hagar's self-worth became inflated and she began to think of Sarah as a lesser person, she no longer was מקבל תוכחה from Sarah, so Sarah (in her capacity as Hagar's "Rebbe") intentionally made Hagar's life difficult to cause her to leave in accordance with the above הלכה.

It can be inferred from this that if someone can't accept מוסר from a Rebbe, that person won't be able to learn Torah from the Rebbe either. This is borne out by the גמ' ברכות ח"ע"א that explains the פסוק משפטים כד:יב in פסוק ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה which states that even the books מגילה יד ע"א and נביאים were given to בני ישראל at בני סיני. And the הר סיני.

13 פחד יצחק – שבועות מאמר ב 13

14 בראשית רבה וד: 14

15 יו"ד טז: 15

says that there were many נביאים throughout the years amongst בני ישראל, but the only ones whose נבואה was written down and included in תנ"ך were those that were תוצרחה – which Rashi explains as לתוכחה, so that only the messages of those נביאים that gave מוסר were included in תנ"ך. מתן תורה, then, includes מתן תוכחה, and קבלת התורה in turn requires קבלת התוכחה. With this we can understand the significance of ספר דברים, which is (as Rashi says) Moshe's book of מוסר. And just like the rest of the Torah is מן השמים, so too is the מוסר. Per the famous first משנה in אבות, Moshe gave the Torah to Yehoshua. But in order for Yehoshua to fully accept Moshe's Torah and transmit it to future generations, Hashem told him that he needed to accept the מוסר as well – hence the symbolism of ספר דברים.

Each year on שבועות we commemorate קבלת התורה. And we now understand that in order to properly accept and learn Torah, it needs to be accompanied by מוסר and תוכחה. Perhaps this is why the giving of the first לוחות were ultimately unsuccessful. They were given to בני ישראל by Hashem as a gift in a pure act of חסד, even though they didn't necessarily earn it on their own merits. It was only after Moshe gave them מוסר for the חטא העגל and they did תשובה, that they were זוכה, on their own merits, to the לוחות שניות, which were successfully received by בני ישראל. It emerges that an essential component of the efficacy of the יום טוב of שבועות is contingent on us; if we accept and internalize Moshe's תוכחה, then we can be מקבל the Torah on שבועות and properly celebrate the חג שבועות, unlike פסח and the other ימים טובים which occur whether or not we are מקבל them, requires us to actively engage in seeking to effectuate the essence of the יום טוב, even if this entails sacrifice and hard work on our part.<sup>16</sup>

### C. The Role of Moshe Rabbeinu

With this understanding of the fundamental difference between the natures of פסח and שבועות, perhaps we can decipher an enigmatic teaching of the זוהר ח' חדש בראשית ח which says that we were sent into our current גלות because of the עבירה of תורה<sup>17</sup>. We were נגאל from each of our previous גלויות in the זכות of, respectively, Avraham, Yitzchak and Yaakov. But this time, since we're in גלות because we neglected the Torah that was given through Moshe, we can only be נגאל through the זכות of Moshe, which can be earned by focusing on תלמוד תורה. And the אור החיים הקדוש adds that this is why we've been stuck in this last

<sup>16</sup> This may also explain why the תנאים argue as to whether on פסח and סוכות there is a requirement that the יום טוב be חצי להשם and חצי לכם, while they all agree that on שבועות there needs to be חצי לכם—because without our active involvement, there can be no true יום טוב of שבועות.

<sup>17</sup> Cited by the אור החיים הקדוש on the first פסוק of פרשת תצוה.

18. בטלנים מן התורה because Moshe isn't interested in redeeming גלות for so long.

Based on the above מהלך, I would like to suggest that the final גאולה needs to be a Shavuot-type of גאולה, rather than a פסח of גאולה. It is clear that Moshe will not redeem us now if we are unworthy, like Hashem did in מצרים. Rather, Moshe is waiting until we are actually מקבל the Torah, including דברים ספר, the מוסר and תוכחה of the Torah, before he will end this גלות. We can't just sit back and wait for Hashem to save us as He did before; instead, we need to earn this גאולה ourselves through learning Torah. In other words, we need to combine the שבועות of עבודה with that of פסח and thereby earn the גאולה.

This may help to answer two perplexing questions relating to Moshe. When Hashem initially told him to go redeem the Jews, why did he resist so vociferously? And why is Moshe not mentioned in the הגדה (other than a passing reference in a quoted פסוק)? The answer could be that Moshe knew Hashem was going to save the Jews in מצרים even though they weren't deserving, which is contrary to what Moshe himself stands for; this was not going to be a Moshe-style גאולה. Therefore, he protested and did his utmost to reject the mission, until Hashem all but forced him to go. So he went, but not willingly. And maybe that's why Moshe isn't mentioned in the book that celebrates this גאולה, because even though he was the main figure in the story and was willing to be מוסר נפש for the cause at Hashem's direction, he wasn't completely on board with it. In fact, the one time he is mentioned is ויאמינו where he is described as Hashem's servant. The definition of a servant is someone who obeys his master's command, even if he doesn't agree with it. This may have been Moshe's mindset with respect to מצרים יציאת.

#### D. כוס של אליהו and כוס חמישי – The Same, But Different

We can now return to the questions with which we began. The Lubavitcher Rebbe offers an insight into the fifth cup and כוס של אליהו, namely that they are the inverse of one another.<sup>19</sup> On the one hand, the ראשונים and רמב"ם (and possibly one דעה in the גמרא) pasken in favor of having the fifth cup, but we don't do so למעשה. On the other hand, the כוס של אליהו, which is not even mentioned until the 15th century, has become a popular מנהג among most Jews. But the צד השווה, the common denominator, between them is that neither cup is actually drunk. According to the Rebbe, this is because both of these cups really represent a single spiritual מדריגה that is above and beyond the limits of our physical השם עבודה. As the רמב"ם wrote about the fifth cup, it is not a חובה like the other four, because it's on a higher level

18 See שביילי פנחס פרשת תצוה התשע"ו for a fascinating exposition of this maamar.

19 שיעורי ההגדה ד"ה כוס של אליהו וכוס חמישי 19, found at the end of the Rebbe's Haggadah.

than an ordinary obligation; there are some spiritual heights that can only be achieved by going beyond what is strictly required by the הלכה (this is similar to the מעריב תפילה of הפילה, which is described as a רשות rather than a חובה—through davening to Hashem at night, one can experience רוחניות that is not otherwise accessible through the mandatory תפילות of שחרית and מנחה).

These cups are one and the same, but they convey two different messages depending on the standpoint of the one who pours them. The title “כוס חמישי” indicates that this cup is a continuation of the four preceding cups; it is connected to the כוסות ד' and represents their climax. Through the physical drinking of the first four cups, one can become elevated to the point where they are ready to ‘drink’ the completely spiritual fifth cup. But only people who were great צדיקים and קדושים, such as the גאונים and ראשונים, were able to do this; they knew how to have a proper סדר and were able to actualize the spiritual forces that Hashem makes available each year on the סדר, ליל סדר, just as He did in מצרים. But as the years went on in גלות and בני ישראל became less רוחני and more גשמי, we were no longer able to properly experience the כוס חמישי. So while the fifth cup used to be part of the סדר, we don't practice it any longer, since we are not on their lofty מדריגה and lack the appropriate mind-frame to properly relate to the function of the כוס חמישי.

Instead, we have the כוס של אליהו. This cup represents our אמונה that Eliyahu – whose job, as described in תנ"ך and by חז"ל, is to be the מבשר, the herald, of the Mashiach – is imminently about to come and announce the final גאולה, which is something that every member of the Jewish people, regardless of their spiritual standing, is required to believe. This belief becomes more central to the סדר experience as we move through the עקבתא דמשיחא and get closer to the זמן of the גאולה, which explains why the tradition of Eliyahu coming to the סדר is so widely celebrated nowadays by Jews of all levels of religious observance. It is also why the כוס של אליהו only appears on the scene much later in history, because that was when it became necessitated by the ירידות הדורות. In effect, then, the Rebbe is saying that the essence of this כוס changed over the years. The fifth cup of the רמב"ם transformed into the cup of Eliyahu because that is what we need it to be in our time.

### E. Eliyahu Hanavi – The Link between Pesach and Shavuot

It has now been well established that we pour a cup for Eliyahu at the סדר, upon the belief that he visits the סדר of each and every Jew on the night of פסח. But why do we specifically do this on פסח, as opposed to any of the other ימים טובים? Why does Eliyahu come דוקא to our סדר, rather than to our סוכה or our סעודת פורים? To answer this question, we need to look at the other event



regularly attended by Eliyahu, the ברית מילה. The שלחן ערוך says that we have a מנהג to prepare a special כסא של אליהו at each Bris.<sup>20</sup> Rebbe Levi Yitzchak Miberditchev offers one reason for this practice.<sup>21</sup> When Hashem visits Avraham after his Bris and Avraham runs off to greet his three 'guests', he tells Hashem מעל עבדך, אל נא תעבר, please don't turn away from your servant. According to דברי קבלה (cited by the תיקוני זוהר, the אריז"ל and others), on a very mystical level, when Pinchas killed Zimri and Kozbi, he effected a כפרה for the עבירה of Nadav and Avihu,<sup>22</sup> at which point their נשמות entered Pinchas and joined together with his.<sup>23</sup> Furthermore, Pinchas turns into Eliyahu later on. So when Avraham told Hashem אל נא תעבר, he was hinting at 'נא' – which is the ראשי תיבות of Nadav and Avihu – just like you, Hashem, are staying with me at the time of my ברית מילה, so too should Nadav and Avihu, in the person of Eliyahu, attend each future ברית מילה.

In another explanation of the practice of כוס של אליהו (one which is more relevant to the topic at hand), the Vilna Gaon cites a מדרש from פרקי דר' אליעזר which relates that when the מלכות split after Shlomo Hamelech's death, the מלכי ישראל didn't allow the people of the Northern Kingdom to perform ברית מילה.<sup>24</sup> Eliyahu, who was known as the "קנאי", the zealot, vowed that there would be no rain until this decree was rescinded. He then had to run away after the queen, Izevel, learned of this and sought to have Eliyahu killed. When Hashem appeared to him to ask what happened, Eliyahu answered, קנא קנאתי, which is the same language the Torah uses by Pinchas/Eliyahu when he kills Zimri. In response, Hashem tells Eliyahu that, because of his zealotness for the מצוה of מילה, he is to attend the Bris of every Jewish boy that will ever be born.<sup>25</sup> I would like to suggest that Eliyahu's presence at the Bris evokes the שבועות of עבודה. At הר סיני, בני ישראל as a whole entered into an everlasting covenant with Hashem, just like the baby does at his Bris. And just as the baby's entry into the ברית מילה involves going through a painful physical procedure, so too our entry into the covenant of התורה with

20 שו"ע יו"ד תקסח:יא

21 קדושת לוי פרשת וירא ד"ה ויאמר אל נא

22 When they brought קטרת on the מזבח without being commanded to do so, for which they died by a heavenly fire.

23 According to other sources, the two cows that Eliyahu offered as קרבנות at הכרמל were actually the גלגולים of Nadav and Avihu.

24 See פד"א פרק כט quoting ביארי הגר"א ad loc.

25 This is commonly understood to be a punishment for Eliyahu's accusation that the people of the Northern Kingdom were not performing ברית מילה, to which Hashem responds that they'll continue to do מילה throughout the generations, even when it is prohibited by the authorities. However, it's also possible to read the מדרש as saying that this is actually Eliyahu's reward for his zealotness in challenging the decree of Achav and Izevel.

Hashem requires that we undergo a somewhat painful spiritual procedure – namely, the acceptance of מוסר and agreeing to sacrifice and work hard to achieve in Torah. Eliyahu, as the קנאי – the one who spent his life giving מוסר to the Jews and inspiring them to turn to Hashem – is the living embodiment of this.

Now we can understand why Eliyahu comes to the סדר. As noted above, the סדר is the night when Hashem's מדת החסד is at full strength. The same כחות of חסד that effectuated the גאולה from מצרים are available to us each year on the ליל סדר. But, as the זוהר חדש and the אור החיים הקדוש pointed out, that is not sufficient cause for Moshe to redeem us from our current גלות. Rather, Moshe is waiting until we accept his תוכחה and begin to fully engage in תלמוד תורה, so that we can no longer be described as 'בטלנים מן התורה'. So Eliyahu, embodying the עבודה of שבועות and ברית מילה, comes to our סדר to remind us that to achieve the גאולה of Moshe we need to incorporate the message of שבועות and ברית מילה into our עבודה on פסח חס.<sup>26</sup>

Furthermore, the timing of his arrival at the סדר, after the meal and right before we continue with the second part of הלל, reinforces his message. He tells us it's great that we engaged in מצרים יציאת מצרים, fulfilled the מצוות of מצה and מרור, and had the סעודה, but that's not enough. We need to be מקבל the Torah to the fullest extent, and only then can we be זוכה to the גאולה of Moshe and sing הלל together in thanks to Hashem for redeeming us once again. Note that the phrase "כסא של אליהו" is almost identical to "כוס של אליהו", the only difference is the substitution of the letter *vav* for *aleph*. The numerical value of *aleph* is one, while the numerical value of *vav* is six; the difference between them is five. How do you turn the כסא into the כוס at the סדר? By applying the message of the fifth book of the Torah, ספר דברים. Through our acceptance of the מוסר and messages contained in ספר דברים, we can achieve the גאולה of Moshe.

Similarly, the גמטריא of כוס is 86. Rabbi Shlomo Zalman Horowitz, the Potoker Rav, explains that there were 86 years during which the oppression in מצרים was severe – specifically, these were the years between Miriam's birth and יציאת מצרים, as is hinted at by Miriam's name which derives from the word 'מר', bitter.<sup>27</sup> But the oppression was really supposed to be for 430 years, so this means there were another 344 years during which Hashem spared us.

---

<sup>26</sup> It is also worthwhile to point out that, according to Rashi (Shemos 12:6), בני ישראל performed ברית מילה on the night of יציאת מצרים, after previously neglecting it during their sojourn in מצרים.

<sup>27</sup> בית אהרן, פרשת וירא ד"ה והוצאתי.



So to commemorate יציאת מצרים, we specifically drink 4 cups of wine,  $86 = כוס \times 4 = 344$ , to thank Hashem for the years when we weren't oppressed. At the same time, 86 is also the גמטריא of אנכי ה' אלהים, a reference to the first of the עשרת הברית. This may be hinting that the כוס at the סדר should remind us of סיני and thereby inspire us to be מקבל the Torah.

## Conclusion

One of the Ramchal's many esoteric ספרים is his תפילות (515). This ספר is composed of short תפילות he composed for various occasions. תפילה סא discusses ברית מילה. In this תפילה, the רמח"ל laments the huge number of קדושים whose blood was spilled על קידוש השם throughout the ages. He then מתפלל that Hashem should look instead to the blood of the מילה, since this has the power to dispel Hashem's anger. The removal of the ערלה at a Bris represents the removal of שקר, which allows a person to pursue Torah – as it says in *remove me from the path of falsehood and grant me Your Torah; for I have chosen the path of faith*. According to the Ramchal, the מילה is the enduring symbol of our אמונה in Hashem no matter what happens, and it has the power to overcome Hashem's anger with us.

The בני יששכר quotes an unattributed מדרש in which Eliyahu tells Hashem that he can't attend every Bris, since he's a קנאי who is unable to tolerate עבירות and there may be people at the Bris who have done עבירות.<sup>28</sup> Hashem answers that He will be מוחל the עבירות of everyone who attends a Bris, so Eliyahu can attend without a problem. Rav Avraham Schorr adds that the same must be true at the סדר. Since we know that Eliyahu attends and he can't tolerate עבירות, then each year everyone at the סדר must have their עבירות forgiven as well.<sup>29</sup>

This year at the סדר, may we all be זוכה to internalize the message of the fifth cup, so that Eliyahu can finally reveal himself to us at the סדר and be מבשר the coming of the Mashiach in the זכות – and through the עבודה – of Moshe Rabbeinu.

---

28 מאמר חודש תשרי, מאמר ד: 28.

29 הגדה של פסח הלקח והליבו עמ' 193.



שבועות





# Staying up on Shavuos Night

Elli Ganchrow



A cursory review of the שלחן ערוך reveals an interesting fact with respect to חג השבועות: Unlike its treatment of every major holiday, the שלחן ערוך does not contain a separate section dedicated to this רגל.<sup>1</sup> One possible reason for this omission by the שלחן ערוך is that שבועות, as opposed to all of the other holidays in the Jewish calendar, does not contain any stand-alone ritual commandments (such as סוכה, שופר, מצה etc.), and does not even have many מנהגים. In fact, there are only three well-known, nearly universal מנהגים which are observed on שבועות: (i) the eating of dairy products during the יום טוב meals,<sup>2</sup> (ii) the placement of flowers in the shul,<sup>3</sup> and (iii) to stay up all night learning תורה on the first night of שבועות. While the first two מנהגים are brought down by the רמ"א in שלחן ערוך, the third custom, while certainly universally followed in contemporary times, is not mentioned at all in שלחן ערוך. This article will explore the origins and possible rationales of this מנהג, as well as certain halachic issues which arise in connection with its observance.

## Origins/Rationale of the מנהג

It is possible that the reason why the מנהג to stay up all night is not recorded in שלחן ערוך is that this custom was not yet widely observed when the שלחן ערוך was being written in 1563. It has been reported<sup>4</sup> that the first all-night שבועות study session happened in Ottoman Thessalonica in 1533 and was organized

---

1 In fact הלכות שבועות are included in a small section of the שולחן ערוך found at the end of הלכות פסח.

2 רמ"א שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח תצדג: The מגן אברהם explains that this מנהג has many reasons. Rabbi Lebowitz has a ten minute shiur on YU Torah in which he gives five reasons for this מנהג (see <http://www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/744919>).

3 *ibid.* The רמ"א explains this מנהג as being in remembrance of של מתן תורה. There are those who follow the גר"א in not observing this מנהג due to חוקת עכו"ם issues; however, many shuls, including BKNW, still observe it.

4 Jewish Journal, "All Night with G-d: Picturing Revelation" by Edmon J. Rodman, May 28, 2014.

---

Elli Ganchrow is a counsel at Weil Gotshal & Manges. Elli and Brina, and their children Rachel, Hannah, Leah and Dov were founding members of BKNW.

by Rav Yosef Karo,<sup>5</sup> and was attended by Shlomo Halevi Alkabetz (the author of “*Lecha Dodi*”). Rav Karo used the night to recreate the revelation on הר סיני, with “a night of text study and singing ‘so wondrous that the angels fell silent and an invisible wall of fire encircled its members.’”<sup>6</sup> When Rav Karo and Rav Alkabetz moved to צפת, their night became a model for future שבועות nights for the kabbalists of צפת, including the ארז"ל.<sup>7</sup>

The first mention in halachic sources of the מנהג to stay up all night is found in the מגן אברהם who writes:

איתא בזוהר שחסידים הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתור' וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן ואפשר לתת טעם ע"פ פשוטו לפי שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקב"ה להעיר אותם כדאיתא במדרש לכן אנו צריכים לתקן זה. (פתיחה לסימן תצ"ד)

*We find in the Zohar that the early Chassidim would stay up all night and involve themselves in Torah, and previously the majority of Torah learners would observe this custom, and we can give a reason for this custom according to its plain meaning since Bnei Yisrael were sleeping all night (prior to Matan Torah) and Hashem had to wake them up in the morning as stated in the Midrash, therefore we need to rectify this behavior.<sup>8</sup> (Introduction to Siman 494)*

The משנה ברורה quotes similar language in its commentary, however he adds the following:

כן ואיתא בשו"ע האר"י ז"ל דע שכל מי שבלילה לא ישן כלל ועיקר והיה עוסק בתורה מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק.

*It is stated in the Shulchan Aruch of the Arizal that whoever did not sleep any amount at all on the night of Shavuot but engaged in Torah study is assured of completing the year and no harm will befall him.*

Neither the מגן אברהם nor the משנה ברורה actually quote the מדרש that they are referring to, nor do they provide its source. One possibility is the מדרש brought down in אליעזר דר' פרקי which states as follows:

<sup>5</sup> Rav Yosef Karo fled both Spain and Portugal as a result of the expulsion of the Jews from these countries and he settled in the Ottoman Empire before later moving to צפת.

<sup>6</sup> Rodman quoting the historian Mor Altshuler.

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> This is perhaps why the learning that is done on Shavuot night is called ליל שבועות as we are making amends (א תקון) for our previous mistakes.

ר' חנינא אומ' בחדש השלישי היום כפול בלילה וישנו ישראל עד שתי שעות ביום ששינת יום העצרת עריבה והלילה קצרה, ויצא משה ובא למחנה ישראל והיה מעורר ישראל משינתם ואמ' להם עימדו משינתכם שהרי אלהיכם מבקש ליתן לכם את הא"רץ התורה כבר החתן מבקש להביא את הכלה להכניס לחופה כדי ליתן לכם את התורה באה השעה. (פרקי דר' אליעזר מא)

*Rabbi Hanina said: In the third month the day is double the night, and the Israelites slept through two hours of the day, as sleep on the feast of Shavuot is pleasant, as the night is short. And Moses went forth and came to the camp of the Israelites, and he aroused them from their sleep, saying to them: "Get up! God desires to give you the Torah! Already the groom wishes to meet the bride and enter the marriage canopy (chuppah). The hour has come for giving you Torah!"*

This behavior of the Jewish people certainly raises the question that if the Jews knew that מתן תורה was coming, how could they have overslept on the morning of such an important event? Rabbi Mordechai Perlman<sup>9</sup> suggests that they knew that at the giving of the תורה, Hashem was going to speak directly to them. Previously, prophets received prophesy while asleep; for instance, אברהם slept during the הבתרים בין הברית יעקב slept as he envisioned the angels going up and down the ladder, and the prophecies of יוסף occurred to him in a dream. Thus, by going to sleep, they felt that they were preparing themselves properly for מתן תורה. However, בני ישראל were incorrect in their assumption of how the Revelation would occur, so they slept, when they should have been awake in anticipation of the miracles that they were about to witness.

In addition to the well-known reason noted above, there are other reasons given for the מנהג to learn all night. For example, Rabbi Perlman suggests that another possible reason is based on the saying of the sages in הגמרא, that "If you listen to the old, you will listen to the new."<sup>10</sup> By reviewing תורה that we have learned already on שבועות ליל, the Jewish people become receptive to learn more תורה and are therefore better prepared for מתן תורה on שבועות morning.

### Halachic Issues

As mentioned above there are very few sources which discuss the מנהג of staying up all night on שבועות. However, Rav Shlomo Aviner, the Rosh Yeshiva

<sup>9</sup> Ohr.edu, "The Custom to Learn Throughout the Night on Shavuot."  
<sup>10</sup> סוכה מו"ב ע"א.

of Yeshivat Ateret Yerushalayim, has addressed<sup>11</sup> a number of the halachic issues which arise in connection with the observance of this מנהג.<sup>12</sup> The first question he addresses is: which is preferable – learning all night and falling asleep during שחרית the next morning, or going to sleep? Rav Aviner answers that it is preferable to go to sleep and bypass the observance of this מנהג, as davening שחרית without falling asleep is a basic הלכה, while learning all night is only a worthwhile custom. He derives this פסק partly based on a מגן אברהם in הלכות יום הכפורים.<sup>13</sup> The שולחן ערוך quotes a מנהג that people stay in the shul on the night of יום כפור and say songs and praises to Hashem all night. However, the מגן אברהם quotes לבוש as saying that it is better to go home to go to sleep on the night of יום כפור because if you stay up all night without sleeping, such a person will be unable to daven the next morning with proper כונה. Rav Aviner says the same concept should apply on ליל שבועות. Therefore, says Rav Aviner, people should be aware that if they cannot daven שחרית with proper כונה on account of having stayed up all night learning, since davening properly is a clear obligation, this obligation would take precedence over the observance of this מנהג.

He also discusses whether it is preferable to learn during the night, or to learn during the day, if such a person will learn more תורה during the day. Rav Aviner explains that, similar to his פסק above, it is preferable to learn during the day, since learning more תורה is a basic הלכה, and learning תורה all night on שבועות is only a worthwhile addition. He notes that this פסק is unlike the ruling of Rav Chaim Kanievsky who holds that the custom is to learn all night, and it is preferable to learn during the night even if one learns less than he would have during the day.<sup>14</sup> Rav Aviner points out that Rav Yitzchak Zev Soloveitchik, the Brisker Rav, was surprised that people are so particular to stay awake the entire night of שבועות, which is only a מנהג, while on Pesach night, where there is a הלכה to discuss יציאת מצרים until one is overcome by sleep, people are not so careful to stay up all night. He also notes that in the city of Brisk, people were not careful to follow the custom of staying awake the entire night of שבועות, since they reasoned that this night was no different from all other nights and learning on שבועות night is not more important than learning during the day.<sup>15</sup>

11 Based on his writings on Ravaviner.com.

12 This article does not address issues which arise in connection with a person's proper conduct before and during שחרית of the first day of שבועות after staying up all the whole night (such as ברכת התורה, washing hands, ציצית etc.) as these issues are beyond the scope of this article.

13 שולחן ערוך אורח חיים תריטו: 13.

14 פסקי שמועות pp. 81-82.

15 Rav Aviner quotes בריסק ונהגות לבית בריסק vol. 2, p. 79 on this point.



Similar to Rav Aviner's position is a story that was recently published in the biography of Rav Yosef Shalom Elyashiv.<sup>16</sup> One of Rav Elyashiv's grandsons once asked him "why he does not follow the universal Jewish custom of remaining awake through the night on שבועות, but rather went to sleep and awoke at 2:00 AM" to learn תורה. "Rav Elyashiv explained that he calculated that he would not gain any learning time by changing his sleep schedule on Shavous night, and overall he would lose 15 minutes of learning. For the sake of these precious minutes, Rav Elyashiv decided that it was worth going to sleep as usual. Rav Shlomo Kanievsky, Rav Elyashiv's grandson... related ...that at night, when everyone went to learn after the meal, Rav Elyashiv slept for two and a half hours, as was his custom on שבועות (an hour less than he slept on a regular night), and then awoke to learn. After שחרית, everyone else hurried to eat and then went to sleep, since they had been up all night, while Rav Elyashiv hurried to continue learning, since he 'had slept' at night. At midday, everyone else awoke, ate the Yom Tov meal, and then went back to sleep, since they had been up all night, while the 99-year old Rav Elyashiv went back to learn, since he 'had slept' at night." Based on these considerations, Rav Aviner comments that each person should carefully consider if it is worthwhile for him to stay up all night since there is a concern that "his gain is offset by his loss."

Another issue that is discussed by Rav Aviner is whether a person is obligated to learn the תיקון ליל שבועות on the night of שבועות. He answers that a person is not obligated to learn the תיקון and instead should learn תורה in any subject that his heart desires.<sup>17</sup> Rav Chaim Kanievsky said that there are different customs for what to learn on the night of שבועות, each of which is acceptable.<sup>18</sup>

Finally, he addresses the question of whether women should also observe the מנהג of learning תורה all night. On this question he explains that women are not obligated to stay up all night, but if they do stay up then such an observance is certainly a good thing.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Rav Elyashiv: A Life of Diligence and Halachic Leadership*, Artscroll Series.

<sup>17</sup> Based on the ע"א יט ע"א which quotes רבא as saying "A person should always learn Torah in the area that his heart desires."

<sup>18</sup> פסקי שמועות, p. 81.

<sup>19</sup> Based on this author's personal observations, it does not appear that this is a מנהג that has been widely accepted by Jewish women, however this author would note that his wife (and many other wives) support their husbands' Torah learning by allowing their husbands to sleep on the morning of שבועות and, in that way, they are partners with their husbands in their תורה learning and their observance of this מנהג.

## Conclusion

This article has laid out the origins and rationale for the מנהג to stay up learning תורה on שבועות night and has discussed some of the halachic issues surrounding this custom. All Jews, regardless of whether they observe this custom, should recognize that שבועות, which is זמן מתן תורתנו, is a fantastic opportunity to rededicate ourselves to a life that is focused on תורה מצוות ומעשים טובים.

דברי תורה

בעברית



זה דומה למה דכתיב בעומר וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' שמיותר לגמרי. ולפי שיטת הנודע ביהודה ההבדל בין שתי המצוות היא אם יש צד שתסתור את הספירה. כי לגבי ספירת עומר כשאנו התחיל הספירה בליל שני של פסח אנו כבר יודעים מתי שבועות יהיה ואין שום גורם שיכול לסתור את הספירה ואם כן הצווי לספור היא מיותר ולכן אנו למידים שצריך לספור בפה. לנגד זה יש ספורה של נדה שבליל ההפסק טהרה אין אנו יכולים לומר שבשבעה לילות בוודאי יהיה ליל הטבילה. ואנו רואים שפעמים האישה רואה דם בימים אלו וצריך להתחיל הספירה עוד הפעם מחדש. במקרה כאלו אין הצווי ספירה מיותר ולכן אין צריך להיות בפה אלא שיש השגחה שהשבעה ימים הללו נקיים.

אולם המשך חכמה (פרשת אמור כג:כז) הביא עוד חילוק וטעם לשאלתנו. וזה לשונו כי ספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה מזולתו. במכוון. וזה בזב וזבה (ויקרא טז, כח) "וספרה לה שבעת ימים" הוא כי תראה במכוון שיום זה טהור ולא ראתה נדה וכן הוא זיבה וכן קרי ופליטת שכבת זרע. והרי ימים אלה נספרים במה שהם טהורים ומכוונים מזולתם. אבל "בשבע שבתות" מה ענין ספירתם מכוון שיהא נשתנה מזולתו. אם לא דזה הוי ספירה ממש בפה. והחילוק לפי המשך חכמה לא היא אם יש חשש סתירה אלא מה קרא בכל יום. אם כל יום של הספירה היא רק היכא תמצא להסוף ואין שום פעולה בימים הבינונים אז צריך לנו לעשות היקר שאנו סופרים. וכמו בספירת עומר שבלי הספירה אין שום היכר שאנו בונים לשבועות לכן תקנו שסופרים בפה. אבל בנידה שכל יום היא עושה בדיקות ומחפשים אם יהיה דם אז יש היכר שיום זה משונה משאר הימים ולכן אין צריך לספור בפה.

ולפי דברי המשך חכמה יכול למימר שכל זה שאין ימי ספירת העומר משונה משאר ימי השנה זה רק במ"ט הימים. אבל ביום החמישים שיום זה משונה משאר הימים כי יום זה יום טוב אז יש היכר ברורה. ואם יש היכר ביום הספירה כמו שאין צריך לספור בפה בנדה כך אין צריך לספור ביום החמישים. וזה מדויק בלשון הרוקח ואפשר שזה מה שכיון הרוקח בדיבורו "אבל ביום נ' אין צריך לספור שהרי נזכר בברכה ובתפלה" ולא משאנו סוברים שבקידוש ותפילה צריך לכוון למצות ספירת עומר כי אם יש צריך לכוין אז יש בעיה של אין עושין מצות חבילות חבילות. אלא שכשנזכר הקידוש והתפילה אז פקע החיוב של ספירה בפה כי הקידוש והתפילה הם ההיכרים שיום זה היה יום חמישים ואם יש היכר אין צריך ספירה. ואין זה שום חשש לאיסור חבילות כי הכוונה בקידוש והתפילה היא רק על קדושת היום וממילא כשקידש היום אז יש היכר שיום זה שונה משאר ימי השנה ולכן אין צריך ספירה כלל.

ובזכות תלמוד תורה ומצוות היום בימי הגאולה וקבלת התורה הקב"ה עוזר לנו לעשות כל מצוה בכוונה ויושב דעת ונראה את מתיקות המצוות ולא נחשב שהם משאו וטרחה.

בחד מעשה. והרב אברהם דוד ליביביץ, אח של מורינו הרב אריה, בספרו נשיח בחוקין (דף לחילט וגם מדמה) האריך עוד בתשובה זה אבל די לפי עניינו.

ויסוד זה שאין אומרים חבילות אם קיים שתי מצוות בחד מעשה ורק כשעושים שתי מצוות בחפצא אחת מבואר גם כן בספר ארץ הצבי (סימן ד) להגאון רב צבי שכטה רב שכטר הביא את שתי לשונות בתוס' (ברכות לט: ד"ה הכל מודים) לגבי איך לנהוג בליל הסדר אם המצות. הא' היא שאין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות. והב' היא ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין. והסביר רב שכטר שיסוד מחלוקתם היא אם הבורא פרי הגפן שבקידוש היא דין בפני עצמו מהקידוש ואם כן הביא חבילות כי שתי מצוות נפרדים הם או אם הבורא פרי הגפן חלק מהקידוש ולא כסתם ברכת הנהנין. וכמו כן לגבי ברכת המוציא ואל אכילת מצה. אם הברכת המצה היא רק ברכת הנהנין אז צריך לחלק את הברכות ואומר המוציא על השלם ועל אכילת מצה על הפרוסה. אבל אם ברכת ההמוציא לא סתם ברכות הנהנין אבל היא חלק ממצוות מצה אז יכול לומר שתי הברכות על שתי המצות כי אין אומרים חבילות רק אם עושים שתי מצוות על חפצא אחת ולא אם זה רק מצוה אחת אם שתי ברכות.

### קשיא על שיטת הרוקח

ואם כן לפי הבנת עניני אסור חבילות נחזור לשיטת הרוקח. ולכאורה הקשה ברור שאפילו אם תמצא לומר שאין שום פגם של חבילות לפי שיטת רש"י כי אין שום אדם שרואה אותו עומד בתפילה נחשב שהמצוות הם משאוי לפנו ובודאי אין זה הטעם שקובץ מצוות ספירת יום החמישים בתפילה. אבל לפי שיטת תוס' שהאסור היא בכוונה האם אנו יכולים לחשוב בקדוש ותפילה למצוות ספירת עומר כי כבר יש לנו מחשבות של מצות תפילה וקידוש. ואם הגמרא פסק שאין חותמים בשתיים כי אין ליבו פנוי למצוה אחת אפילו כשיש השתי ענינים מפורש בהברכה קל וחומר אין יכול לצאת שתי מצוות בברכה אחת שהענין של ספירה לא מפורש כלל. ואיך יכול הרוקח לפסוק שיכול לקיים מצות ספירה בקידוש ובתפילה הא יש הבעיה של אין עושין מצות חבילות חבילות.

בענין ספירת העומר דווקא בפה, ומהלך לחזור ולקיים את דברי הרוקח וצריך לחזור ולהבין כי יש הרבה מצוות בתורה שצריכים ספירה. יש לנו מצוות שצריך לספור דווקא בפה כמו ספירת העומר אבל יש מצוות שצריך ספירה אבל הספירה אינו צריך שיהיו בפה כמו בנדה. ומאי טעמא של זה? וזה היא קושית התוס' בכתובות (עב. ד"ה וספרה לה לעצמה) דהקשה אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר. ונפסק להלכה שהנשים שלנו אין צריך לספור את השבעת הנקיים כמו שפסק הנודע ביהודה (מהדורא תניינא יורה דעה סימן קכג) וזה לשונו דאם המקרא הזה מצוה הוא למה לא מנאו הרמב"ם והרמב"ן ובה"ג וכל מוני המצות למצות עשה ואיתוספו לתרי"ג מצות שתי מצות מצוה בזב לספור שהרי גם בזב כתיב וספר לו שבעת ימים ומצוה בזבה וספרה לה ואפילו אם נימא דזב וזבה כחדא נינהו איתוסף על כל פנים מצוה אחת. אלא ודאי שאין זו מצוה רק הכתוב אומר שתשגיח שיהיו שבעה ימים הללו נקיים שלא תסתור ואין

אבל כשהגמ' הביא את דין דאין עושין מצות חבילות חבילות בברכות (מט.) אין ההגדרה שוה. שהגמ' נפסק שאין חותמין ברכות בשתיים. והקשה מאי טעמא אין חותמין בשתיים ותרץ לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. וכאן אין לנו אלא מצוה אחת. ועל זה הסביר רש"י (שם ד"ה אין חותמין בשתיים) שדומין לעושין מצות חבילות כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר שתי קדושות על כוס אחד. אבל תוס' במסכת מועד קטן (ח: ד"ה לפי שאין מערבין שמחה בשמחה) הסביר את סברת אין מערבין שמחה בשמחה דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה. ונראה לפי תוס' שסברת דאין עושין מצות חבילות היא מטעם שכדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא מדין משאוי אלא מדין כוונה במצוה ואין אדם יכול לכוין לשתי מצוות בבת אחד.

ויש להקשות על תוס' דאם הדין של אין מערבין שמחה בשמחה היא מטעם דאין עושין מצות חבילות מדוע צריך הגמרא לקבוע דין חדש של אין מערבין שמחה בשמחה אם יכול לומר שהטעם שאין נושאים נשים בחול מועד היא מדין אין עושין מצות חבילות חבילות?

הסבר של הרב משה פיינשטיין זצ"ל בגדר אין עושין מצות חבילות חבילות ולפי קושיה זו הגאון רב משה פיינשטיין (אגרות משה א"ח ח"א ס' קפט) מחדש ומסביר שיטת תוס' שתוס' מודה לשיטת רש"י שהטעם דאין עושין מצות חבילות חבילות היא מטעם שנראה כמשאוי. והראיה היא שתוס' לא פליג על רש"י בסוטה ובפסחים. אלא שתוס' הוסיף עוד סברא והיא משום שצריך שלבו פנוי למצוה ואין יכול לכוין על שתי דברים בברכה אחת. והוסיף רב משה שכל דין זה היא רק עם שתי דברים אין להם שייכות זה לזה אבל מפורש בגמרא שאם יש קשר בין שתי הדברים כמו מקדש ישראל והזמנים שישאל דקדישינהו לזמנים או על הארץ ואל המזון שארץ מפקא דפירות (ויש עוד דוגמאות בגמ' ברכות שם) אין זה אסור מטעם חבילות שיכול לכוין לשתי הדברים כי הם ענין אחד. ומסברא זו גם כן אין שייך לומר חבילות לגבי הדין של אין נושאים נשים בחול מועד כי הכוונה של מצות מועד היא להיות בשמחה וכוונה זו גם כן שייך בנשואין. ומשום שהכוונה שוה לגבי מצות נשואין ושמחת יום טוב יכול להחשב לכל מצוה ביחוד ומקיים כל מצוה בשלימותה. ואין כאן חשש דנראה כמשאוי במה שעשה שיקיים עוד מצוה בחול המועד דרק כשצריך לעשות שתי מעשים לשתי המצות ועושה באמצע עסקו מצוה אחת עוד מצוה אחרת נראה שהדבר עליו כמשאוי. ומשום זה צריך הגמרא לחדש הדין של אין מערבין שמחה בשמחה שגם אם אין שום פגימה מדין אין עושין מצות חבילות יש דין נוסף שהוא כמו הדין של אין עושין מצות חבילות וזה הדין דאין מערבין שמחה בשמחה. ולהסכים את ההגדרה של חבילות לפי רב משה זצ"ל היא שאין אומרים האסור של חבילות רק כשעושים ב' מעשי מצוות בזו אחר זו או אם עושים ב' מצוות אם חפצא של מצוה אחד (וזה משום משאוי) או כשצריך לכוון לשתי ענינים נפרדים בברכה אחד (וזה מטעם לבו פנוי) אבל כשעושים ב' מצוות בחד מעשה (כמו שמחת יום טוב ונישואין) לא מקרי חבילות. ורב משה זצ"ל גם כן מפרש משאוי אומרים חבילות לגבי מה שמתר לשחוט שתי בהמות בבת אחת (חולין דף לא.) מטעם שאין אומרים חבילות כשעושים ב' מצוות

הגמר של הספירה ומצות ספירת העומר נמשכת לחג השבועות שהוא יום החמישים. וכמו שאין בעיה לקבל שבת לפני הזמן בשאר ימי הספירה. והכונת המג"א והט"ז היא לקידוש ותפילה גרידא ורק בזה הם כתבו דאין לקדש ולהתפלל קודם צאת הכוכבים דכיון דביקדוש ובתפילה אומרים את יום חג השבועות הזה דהוי קיום במצות ספירת יום החמישים שוב אם מקדשים ומתפללים מבעוד יום הרי ממעטים בתמימות דיום המ"ט דעל ידי ספירת יום החמישים ה"ה כאומרים שכבר נגמר יום המ"ט והוי חסרון בהלכה דתמימות. ולפי שיטת הרוקח לא די כשאנו מתפללים תפילת מעריב ליל שבועות שאנו מכוונים לקדושת ה"ט אלא גם צריך לכיון במצות ספירת יום החמישים כיון דלפי שיטתו יש מצוה לספור יום החמישים והוא בהתפילה. ואם לא כיון במצות ספירת יום החמישים בהתפילה אפשר שלא מקיים כל המצוה של ספירת העומר. אלא דלפי זה יש לדון אם יכול לצאת שתי מצוות בבת אחת דהא יש לנו כלל של אין עושין מצוות חבילות חבילות. וכדאי לחזור על ענין של אין עושין מצוות חבילות חבילות ונראה אם היא נוגע לשיטת הרוקח.

### בענין אין עושין מצות חבילות חבילות

הדין של אין עושין מצות חבילות חבילות נמצא בש"ס ג' פעמים. בסוטה (דף ח.):  
דת"ר: אין משקין שתי סוטות כאחת כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה. רבי יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא אמר קרא "אותה" לבדה. ות"ק, הכתיב אותה? ת"ק ר"ש היא דדריש טעם דקרא ומה טעם קאמר מה טעם אותה לבדה כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה. מאי בינייהו? איכא בינייהו רותתת. ורותתת מי משקין? והא אין עושין מצות חבילות חבילות דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות? אמר אבי ואיתימא רב כהנא לא קשיא כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים.

ונמצא מגמ' זה שהדין דאין עושין מצות חבילות חבילות נראה רק לגביא שני מצוות שוות שעושים בזה אחר זה באיש אחד. ולכאורה הסברא היא שאסור לעשות מצוות כמו שהם משאוי כמו שפרש רש"י (שם ד"ה חבילות חבילות) שנראה כמו שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו.

והגמ' בפסחים (קב:) הביא את הדין דאין עושין מצות חבילות חבילות באופן אחר שהגמ' מדובר בבני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום ופוסקים כשגמרו וצריך לקדש היום ולומר ברכת המזון. על הכוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום. והקשה הגמ' ואמאי ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא? אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס אחת. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. ונראה מזה שלא דווקא חל האסור בשתי מצוות שוות בזה אחר זה אלא גם כשרוצים לצאת שתי מצוות בחפצה אחד אומרים שאין עושין מצות חבילות חבילות. והסברא שוה בשני מיני האסור דכשרוצה לעשות שתי מצוות שוות בזה אחר זה או כשרוצה לעשות שתי מצוות נפרדים בחפצה אחד נראה לכל כמו שהמצוות היו עליו כמשאוי וממהר לפרק משאו.

סאלאווייציק בסימן קיג) הסביר את סתירת הפסוקים באופן אחר. והוא מחדש שחיוב לספור את יום החמישים היא חיוב רק על בית דין כדי להקריב את המנחה של שתי הלחם אבל כלל ישראל מונים רק לארבעים ותשעה. ופירושו זה מדויק מן הפסוק כי הפוסק התחיל "וספרתם לכם" וזה כולל כל עם ישראל שהם אינם צריכים לספור רק שבע שבתות תמימות. ושילם הפסוק "תספרו" ולא כתב לכם ואם כן דין זה רק על בית דין שהם צריכים לספור חמישים יום כי הם צריכים להקריב מנחה חדשה להשם.

### שיטת הרוקח בספירת יום חמישים

אולם הרוקח (הלכות פסח סימן רצד) פסק שתספרו חמישים יום. כי נ' שערי בינה הם. וצריך לספור מ"ט יום אבל ביום נ' אין צריך לספור שהרי נזכר בברכה ובתפלה. ונראה מדברו שיש חיוב לספור את יום החמישים אבל אין צריך לספור כמו שאר הימים כי אין ראייה גדולה שהוא יום החמישים ממה שאנו מקדשים את היום בקידוש בליל שבועות ובתפילת היום. ואין זה סתירה לספירת השבע שבתות תמימת כי יש שתי ספירות. אחד היא הספירת של השבע שבתות תמימת וזה כנגד המ"ט שערים שמסר הקב"ה למשה לכך מונים עד נ' ימים. ויש ספירה של החמישים יום שכנגד הנ' שערי בינה.<sup>1</sup> ובכל יום של המ"ט ימים הם כנגד אחד מהמ"ט שערים והספירה וברכותיה הם שיום אבל בליל החמישים שהוא למעלה ממה שהקב"ה נתן למשה והוא שער הנ' המתבעה של הספירה והברכה משנה משאר הימים וכולל אם הקידוש והתפילה.

הרב שלמה וואהרמאן זצ"ל (אורות הפסח ס' פ) הביא דבר חידש ששיטת הרוקח נפסק להלכה ממה שפסק המג"א וגם הט"ז. המג"א פסק (ס' תצ"ד) שבלייל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהינה. והט"ז פסק באותו סימן שמאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. ועל שיטות אלו הקשה הרב וואהרמאן שתי שאלות. א' מדוע הקפיד המג"א והט"ז רק על קידוש ותפילת מעריב ולא שם לב לקבלת היום טוב. לכאורה אם קיבל היום טוב לפני צאת הכוכבים הוה גם כן חסרון בתמימות. וב' מה נשתנה שבועות משאר ימי קדושה שחז"ל תקנו תוספת יום טוב ומדוע בשבועות ליכא מצוה להוסיף מחול על הקודש.

ומשום השתי קשות אלו נתחדש הרב וואהרמאן שהדין תוספת יום טוב שייך גם לחג השבועות ויכול לקבל שבועות מבעוד יום לגבי אסור מלאכה כי אין בקבלה זו שום סתירה להלכה דתמימות הנצרכת למצות ספירת העומר דהרי לפי שיטת הרוקח אין יום המ"ט

1 וכשדברתי על ענין זה אמר הרב יוסף נתן הלוי שוורץ הוא הסביר את דברי הרוקח אליבא למשנאמר הארז"ל. ודברי הארז"ל כדכרו בקודש הם דברים מאוד נסתרים. אבל הרב שוורץ מסביר שיש חמישים שערים בין כלל ישראל לאבינו שבשמים. וכל שער יש בדינו לפתוח ולעלות חוץ משער החמישים. וזה מספר בפרקי אבות (ו:ה) שהתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים וחזרה כולל כל הארבעים ושמונה דברים וחזרה היא הארבעים ותשעה אבל השער החמישים היא למעלה ממה שאנו יכולים לקנות והיא רק מתנה מאת השם יתברך. ולפי זה אנו מספרים רק כנגד המ"ט דברים שאנו יכולים לקנות אבל לפי שהשער החמישים היא מהקב"ה אין אנו יכולים לספור את יום זה כי אין לנו כח לקנות שער זה וכביכול הקב"ה אומר לנו אם אתם מספרים את המ"ט ומתקנים את מדותיכם אני אספור את יום החמישים ונתן לכם את המתנה הזוה. ושער זה נקראת שער הרצון כי אין אנחנו יכולים לקנות שער זה. ורב שוורץ הוסיף עוד בדברי הארז"ל שמשא רבינו הישא את שער זה ביום מותו ומרומז בשמו שהגימטריה של משה היא 345 וגימטריה של רצון היא 346. ונמצא שכל ימיו משה היה קרוב לשער הרצון אבל לא הסיג עד יום מותו שהוא מת בהר נבו וזה "נ-בו" שמשא השיג את שער הנ' ביום מותו. ותלמידיו היה יהושע בן נון, בנו של מי שקנה שער הנ' וזה משה רבינו ע"ה. ויש עוד דברים נפלאים ונסתרים בענין זה אבל די לפי עניינינו.



# בענין תספרו חמשים יום ואין עושין מצוות חבילות חבילות

יונתן זאב קירשנער



פרשת אמור צוה הקב"ה

**ב** וּסְפַרְתֶּם לְכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת־עַמְר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה. (כג:טו-טז)

הקשה פשוט לכל תינוק של בית רבן האם המצוה לספור חמשים יום או חמשים חסר אחד והוא ארבעים ותשעה וזה שבע שבתות תמימות? וקשה זה נמצא בש"ס (מנחות סה:): והגמ' מתרץ כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת. ורש"י מסביר שכשפסח התחיל בשבת היום ראשון היא ראשון לספירת העומר וכל שבת משלים שבוע של ספירה וזה משכתב בפסוק ט"ו וּסְפַרְתֶּם לְכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת־עַמְר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. ומשמע לפי פשוט זה שהציווי של ממחרת השבת היא יום שבת ממש. אבל כשפסח חל בשאר ימי השבוע ספירת השבתות אינם יכולים להיות תמימות ועל זה התורה מצווה ספירה של חמישים יום.

ספירת מ"ט ימים

ועל זה תמה תוס' (שם ד"ה כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום) דלפי שיטת רש"י כשפסח חל בשבת יש מ"ט ימים לשבועות וכשפסח חל בשאר ימי השבוע יש חמישים ימים לשבועות, וזה לא נראה. ועל כן מסביר תוס' ויש לומר שלא צוה הכתוב לספור חמשים דהכי קאמר קרא עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים תספרו, אי נמי חמשים יום תספרו אוהקרבתם דבתריה קאי והכי קאמר עד ממחרת השבת השביעית תספרו ולא עד בכלל חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה. ומשתי לשונות אלו נמצא שאין מצוה לספור יום חמשים וכשהתורה כתב תספרו חמשים יום, זה רק צווי לספור עד יום שממחרת השבת שהוא יום חמשים או מטעם עד ולא עד בכלל ותספרו רק מ"ט ימים. וכבר ידוע תרץ של הרא"ש (מסכת פסחים פרק י סימן מ) דכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (בראשית מו) וכן ארבעים יכנו (דברים כה). ונראה מכל זה דאין מצוה לספור יום החמישים.

ספירת יום חמישים בבית דין

אבל ההגרי"צ מוולאזין (פרשת אמור טו והובא בספר הררי קדם להגאון הרב יוסף בער



לה יחד עם מרור וחרוסת וכמו שאכלוהו בזמן הבית. ועפ"מ ש"כ אפשר לתרץ, דלדעת הרשב"ם, חז"ל דוקא רצו לחלק בין אכילת מצה, דעדיין הוא דאו' ובמקומה עומדת, ובין אכילת מרור דאינה אלא מדרבנן ולזכר למצות אכילת מרור שהיתה בזמן הבית. ולכן תקנו לאכול המרור בריש הסעודה, וכן תקנו לאכול בכריכה עם המצה בריש הסעודה כדי לצאת שיטת הלל, אבל לא שינו מעיקר זמן אכילת מצה דאו'. אבל לשיטת הרא"ש, מאחר דלית לן אכילת הפסח בזה"ז, תקנו חז"ל לאכול המצה של חובה בתחילת הסעודה דליכא להמתין עד הסוף דאין קיום אכילה על השובע אלא באכילת הפסח. ולכן יוצאין כל המצות אכילת בריש הסעודה, ואכילת האפיקומן אינה אלא זכר לפסח בעלמא.

ועפ"י הנ"ל אפשר לבאר עוד מחלקת בין הרמב"ם והרשב"ם, דנחלקו לעיל בכמה מצות בעי' כדי לבצוע אלחם משנה בליל פסח. הרמב"ם כ' (ח"מ ח:ו): ולוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה.

הרמב"ם (וכן הוא דעת הרי"ף) ס"ל דבעי' רק ב' מצות בליל הסדר, דבמצות אכילת מצה כתיב לחם עוני, ולכן סגי לן בחדא ופרוסה ועדיין חשיב לחם משנה. אבל הרשב"ם (קטז. ד"ה אף כאן, וכן דעת התוס' והרא"ש) ס"ל דבעי' דוקא ג' מצות, וז"ל:

*אף כאן בפרוסה, לברך על אכילת מצה. ושתי שלימות מייחנן משום המוציא דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות ובצוע מאחת מהשלימות.*

ובביאור דעתן נראה לומר דהרמב"ם דשניהם לשיטתייהו אזלי. הרמב"ם ס"ל דהמצה שבתחילת הסעודה היא עיקר המצה הנאכלת בלילה לשם מצוה ולכן עיקר הילפותא דלחם עוני שייך בה, ולא בעי' אלא חד שלימה וחד פרוסה. אבל הרשב"ם ס"ל דאין מצה זו באה לשם עיקר החובה דאכילת מצה ואינה אלא מטעם סעודת ועונג יו"ט. ולכן עלינו להקפיד יותר אדיני שאר ימים טובים דבעי' דוקא ב' שלימות ולא סגי בחד שלימה ופרוסה. וזה מדוייק במש"כ לגבי מצת אפיקומן, וזו היא המצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה. משמע, דמאי דקפדינן שתהא המצה פרוסה היינו דוקא במצת מצוה הנאכלת לשם עיקר החיוב, דהיינו מצת האפיקומן. אבל המצה שבצועין עלה בריש הסעודה לית לה דין לחם עוני כל כך אלא משום דבצועין עליה משום סעודת יו"ט, אבל עיקר הילפותא דלחם עוני לא שייך לה. כן נראה לענ"ד.

אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו, אבל מרור בלא פסח אינו מצוה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו...

ועפ"י כל הנ"ל נראה דדעת הרמב"ם בסדר הלילה היא, דנוטלין ידיים ואוכלין מצה ומרור, שניהם מצוות דאו' כיון דאית ליה מצות הפסח. ואח"כ אוכלים החגיגה כהכשר לאכילת בשר הפסח על השובע. אבל בדליכא קרבן חגיגה, כגון דלילי פסח חל להיות במוצאי שבת, אוכלין בשר הפסח מיד אחרי אכילת מצה ומרור. נמצא, דלדעת הרמב"ם ליכא עוד אכילת מצה בשעת אכילת הפסח, אלא אכילת מצה ומרור שבתחילת הסעודה שייכת למצות אכילת הפסח שבסוף הסעודה. ואילו לא היה דין לאכול הפסח על השובע, ודאי היה אוכל המצה ומרור והפסח מיד. אלא כיון דכדי לצאת המצוה מן המובחר אוכלין בשר הפסח על השובע, מפסיקין בין אכילת מצה ומרור ובין אכילת הפסח ע"י החגיגה. אבל מעולם לא ס"ל להרמב"ם דאיכא עוד אכילת מצה בליל הסדר, אפי' במקדש, חוץ מן האכילה בראש הסעודה.

משא"כ לדעת הרשב"ם שכ' בפירוש דהיו אוכלים עוד מצה יחד עם הפסח בכריכה. לדעתו היה ב' אכילות של מצה בליל פסח. א' הוציאת הפת שבתחילת הסעודה, וא' המצה דאוכלין בכריכה עם הפסח. ואף בזמן המקדש היו מברכין המוציא ועל אכילת מצה אמצה זו. אבל אי"ז נאכלת מטעם מצות אכילת מצה אלא מטעם סעודת יו"ט, אף דעי"כ יוצאין יד"ה, ומכוש"כ לעיל. אבל המצה שנאכלת עם הפסח היא המצה של מצוה, ומצה זו אוכלין יחד עם המרור כדי לקיים ל' הכתוב.

ועפ"י מדויק מש"כ הרשב"ם דמצת אפיקומן נאכלת זכר "למצה הנאכלת עם הפסח", ולא כ' זכר לפסח עצמו. דמצות אכילה זו אינו אכילה של זכר בעלמא, אלא היינו אותה מצוה שנתקיימת בזמן הבית. אלא דהתם נאכלת יחד עם בשר הפסח, והכא דליכא פסח אוכלים אותה לבדה בתורת מצוה דאו' דילפי' מ' בערב תאכלו מצות".

ועיין במש"כ הרא"ש (סימן לד) לדחות שיטת הרשב"ם וז"ל:

ולפי זה היה נראה שצריך לאכול עמה מרור וחרוסת כיון שהיא זכר מצה הנאכלת עם הפסח בכריכה ועליהן היה ראוי לברך [על] אכילת מצה אלא שכבר מילא כריסו ממנה וא"כ צריך לעשות כמו בזמן המקדש שהיו אוכלין הכל ביחד הלל וסיעתו ואף לרבנן מצוה לאוכלו ביחד אמנם תמיהני למה עושין כריכה בתחילה יספיק בכריכה אחרונה זכר למקדש הלכך נראה לי דאותה מצה אינה לשם חובה אלא אוכלין אותה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע באחרונה ולפי שהוא זכר לפסח יש ליתן לה דין הפסח שלא לאכול אחריה. וא"צ עמה מרור וחרוסת.

הרא"ש מקשה דאם אוכלים מצת האפיקומן כעיקר מצות אכילה אמאי אין אוכלין

עוד קשה, איזה קיום מרויח ליה באכילת מצה בסוף הסעודה דלית ליה באכילתה בתחילה. הרי במצות תקיעת שופר איכא קיום תקיעת שופר על סדר הברכות דמלכות זכרונות ושופרות. וכן חייבוהו לתקוע תקיעות דמיושב דע"י כך איכא ערבוב לשטן דהוי ענין חשוב ליום הדין. אבל הכא נראה דליכא שום טעמא והרוחה להמתנה עד סוף הסעודה. אדרבה, יש לחוש לאכילה גסה, כמוש"כ הרמ"א (תעו:א) ולא יקיים עיקר מצות אכילת מצה בכלל.

ונראה ליישב עפ"י דברי הרמב"ם במצות אכילת קרבן פסח בזמן בית המקדש. כ' הרמב"ם (ח"מ ח:ו-ז):

ואחר כך מברך על נטילת ידים ונוטל ידיו שניה שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה, ולוקח שני ריקין חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ, ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר (דברים ט"ז) לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ואחר כך לוקח מצה ומרור ומטבל כאחד.

ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח, ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח ולא של זבח פוטרת של פסח.

מדברי הרמב"ם משמע דאי"צ לאכול המצה והמרור ביחד עם הפסח, אלא אוכלים המצה והמרור ביחד, או כל א' בפנ"ע, ואח"כ אוכלין בשר החגיגה, ורק אח"כ אוכלין הכזית מקרבן פסח. וזה קשה ממה דאיתא בגמ' (קכ.): אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. - ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומררים בזמן דאיכא פסח - יש מרור, ובזמן דליכא פסח - ליכא מרור. מצה נמי הא כתיב על מצות ומררים! - מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצת.

וכן פסק הרמב"ם עצמו שכ' לגבי מצה (ו:א): מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר (שמות י"ב) בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה. וכן גבי אכילת מרור פסק (ז:יב): אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח. הרי הרמב"ם עצמו תלה אכילת מרור לאכילת הקרבן פסח. ומ"מ כ' דאוכלים המצה ומרור קודם אכילת החגיגה הבאה קודם אכילת הפסח. אכן, דברי הרמב"ם עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דעיין מש"כ בהל"ק קרבן פסח (ח:א-ג):

הכתב דהוי לכתחילה ממש, דאי"ז הידורא בעלמא.<sup>3</sup> משא"כ במי שיש לו אתרוג מהודר ספק כשר ספק פסול דודאי אם כבר יצא יד"ח באתרוג שאינו מהודר יצא יד"ח כל המצוה ולא חסר ליה אלא ההידור בעלמא. לכן פסק הגר"ח ליקח המהודר קודם כדי לצאת יד"ח באתרוג מהודר מספק ולחזור ליקח הודאי כשר אח"כ. נחזור לענין הראשון, הרי כ' רש"י והרשב"ם וכן נסתפקו בתוס' דטעמא דאכילת אפיקומן משום דהוי עיקר קיום מצות אכילת מצה בליל פסח. ועיין בדברי הרמב"ם (הלכות חו"מ ח:ח-ט) וז"ל:

*בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מדברי סופרים, וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכל בלא ברכה זכר למקדש.*

*ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה.*

הרמב"ם ס"ל דעיקר מצות אכילת מצה בזה"ז דאין אכילת הקרבן בא דוקא בתחילת הסעודה ולכן מברך על אכילת מצה בשעת ברכת המוציא.<sup>4</sup> וכן הוא דעת הטור (תעז) עפ"י הרי"ף (כו. בדפיו) והרא"ש (פרק י' סימן לד), דאכילת האפיקומן אינה מצות אכילת מצה אלא זכר לאכילת קרבן פסח, וכן נפסק בשו"ע (תעז:א).

ובאמת דברי רש"י והרשב"ם צע"ג, דאמאי ס"ל דמצות אכילת אפיקומן הויא עיקר מצות אכילת מצה. מלבד דאי"ז פשטות סדר מצות הלילה שהרי מברכין על אכילת מצה אאכילה הראש'. ואיך סומכין אסברת "לאחר שמילא כריסו", דאי"ז דומה לאכילת מרור המובא בגמ' דהתם מיירי בשעת הדחק דליה ליה אלא מין ירק א', אבל אי"ז ענין לתקנת חכמים לכתחילה.

ואפילו נניח דאמר' סברא זו גם במצות אכילת מצה, מאי טעמא תקנו חז"ל להמתין עד שכבר מילא כריסו במצה שמורה ובכל מילי דסעודה ורק אח"כ יאכל המצה של חיוב כדי לצאת עיקר חובת אכילת מצה.

3 ונראה דאפ"ל לפימש"כ הפרי מגדים (סימן תרנה מ"ז ס"ק א') דמי שרוצה לצאת ידי כל הדעות במחלקת הפוסקים שפיר עביד משום הידור מצוה. ולכן פסק דאמר' בהכי בהידור מצוה עד שליש, מ"מ אי"ז הידור מצוה דמיירי בה הכא דאית ליה אתרוג מהודר יותר ואולי יש לחלק בין ב' מיני ההידור דלקיחת אתרוג מהודר הי דין בהידור דחפצא של מצוה, משא"כ במי שרוצה לצאת יד"ח, הרי הוא מהדר במעשה המצוה, וכעין מה שהבאנו בדברי הרשב"ם בריש ערבי פסחים דיש לאכול המצה לתיאבון משום הידור מצוה. ועדיין צ"ע ואכמ"ל.

4 ואף דהערוך השולחן (תעז:ב) כ' דעת הרמב"ם כשיטת רש"י והרשב"ם, כבר דחו כל האחרונים לדבריו. ועיקר הראיה (אף דנ"ל דאי"ז ראייה שהרי מה שדייק בלשון הרמב"ם אינו דיוק) נגדו ממש"כ הרמב"ם לעיל (ז:ח) בענין הסיבה: ואימת צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ריה זה משובח ואם לאו אינו צריך. הרי כ' דבע"ל הסיבה בשעת אכילת כזית מצה, ולא הזכיר ענין האפיקומן. ואין לומר דמיירי דוקא באפיקומן, דאי"ז משמעות הענין והו"ל למימר הכי. וכן מוכח ממש"כ הרמב"ם (ח:ח-ט) דטובלין המצה בחרוסת, דוהוי שיטת הרמב"ם דכל מצות הלילה ישל לטובלין בחרוסת (עיין בזה בהגש"פ שיח הגר"ד). אכן באכילת אפיקומן לא הזכיר הרמב"ם ענין טבילה בחרוסת, כיון דס"ל דאי"ז מצות אכילת מצה אלא זכר לפסח בעלמא.

ועוד הביא הגר"א וייס ראייה במה שנהגו לקרות כמה פסוקים במגילה בקול רם, כמוש"כ הרמ"א (תרציז) ח"ל:

יש שכתבו שנוהגין לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, דהיינו: איש יהודי וגו', ומרדכי יצא וגו', ליהודים היתה אורה וגו', כי מרדכי היהודי וגו'; וכן נוהגין במדינות אלו (הגהות מיימוני פ"ח וכל בו ואבודרהם); והחזן חוזר וקורא אותן.

ובטעם אמאי חוזרין וקורין פסוקים אלה כ' המשנה ברורה (ס"ק נח) דמצוה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב. אכן, צ"ע דכבר יצא מצות קריאת פסוקים אלה ע"י קריאתו, אף דהיה באופן בדיעבד<sup>1</sup> אלא מוכח מהכא דאפשר לחזור ולצאת המצוה באופן לכתחילה אעפ"י שכבר יצא יד"ח.

ועפ"ז יש להקשות אשיטה המפורסת של הגר"ח סולובייצ'יק. עיין בספר מקראי קודש (סוכות חלק ב' סימן ט') שהביא המעשה בשם הגרש"י ז"ל שהיה להגר"ח שני אתרוגים, א' מהם מארץ ישראל ודאי כשר, והשני הוודר ביותר אבל ספק מורכב. ופסק הגר"ח לברך על הספק מורכב ולנענעו עם שאר ג' מינים, ואח"כ ליטול הודאי כשר ולנענע עוד פעם. וטעמו דאם יקח הודאי כשר כבר יצא יד"ח מצות ד' מינים, ואף אם יקח המהודר אח"כ, א"א להוסיף הידורים למצותו הראש' דכבר נעשה המעשה וכבר נתקיים המצוה.<sup>2</sup> אכן נראה דאין ביאור זה קשה לדעת הגר"ח, דודאי אפשר לחלק בין קיום המצוה שנעשה באופן בדיעבד או דודאי מפסיד חלק מעיקר קיומה, ובין קיום המצוה בשלימותה דלא חסר אלא ההידור מצוה. לגבי תקיעת שופר, אף דנתקיים המצוה לשמוע קול שופר עדיין חסר ליה קיום מצות תקיעה על סדר הברכות דהוי ענין שלם בפנ"ע בקיום מצות שופר וכן י"ל במי שקרא המגילה בי"ד בעיר שספק מופקת חומה מימות יהושע בן נון, אף דאם אינו חוזר וקורא בט"ו יצא יד"ח בדיעבד, מ"מ ודאי חסר ליה הקיום המצוה בשלימותה כיון דאינו יודע אם קרא המגילה ביום שהיה מחויב לקרות. ולכן חסר ליה חלק גדול מתקנת מקרא מגילה, דהיינו לקרות המגילה ביום ט"ו בעיר המופקת חומה, אף דכל עיר יוצא בקריאת י"ד בדיעבד, ולכן שפיר שייך לחזור ולקרות בט"ו, דאי"ז הידור בעלמא. וכן במי שקרא הפסוק האחרון של המגילה ויצא ידי שמיעת רוב המגילה מתוך הכתב, ודאי יש לו לחזור ולשמוע קריאת הש"ץ מתוך מגילה כשירה כדי לצאת ידי שמיעת כל המגילה מתוך

1 ולכאורה אי"ז קשה אלא בפסוק אחרון, דאחר שקורא פסוק זה יצא יד"ח קריאת המגילה בשלימותה, ואח"כ חוזר וקורא הפסוק האחרון. אבל בפסוקים שבאמצע המגילה, עדיין לא קיים מצותו ושפיר אפשר לחזור ולקרות הפסוקים מתוך הכתב. 2 ויש להקשות אמאי אין לקיחת הספק פסוק חשיב הפסק בין הברכה ובין הקיום של לקיחת הודאי כשר. וכן הקשה הגרש"י ז"ל להגר"ח סולובייצ'יק, עפ"י מש"כ רש"י למס' עירובין (ג. ד"ה והרי) ח"ל: ולבי אומר דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה דלא ליהוי ברכה לבטלה, ונסכים יביא נסכי קרבן אחד על תנאי, ויאמר: אם זה שלמים - יהיו על זה, ואם לאו - יהיו על חבירו, אלמא: מדחל שם מעשר אחד מיניהו - שמע מינה אף על גב דלא קדיש אחד עשה, אם קרא לעשירי עשירי דהוי עשירי וקרא לאחד עשר עשירי - אפילו הכי, כי קראן בבת אחת - קדיש חד מיניהו בעשירי. נמצא דרש"י ס"ל דכשעושה ב' מעשים וע"א' מהם אינו יוצא יד"ח אין לברך כיון דהתנופה והסמיכה על הספק חשיב הפסק באופן דאינו חייב בה, אף דחוזר ומניף וסומך על השני בלי לעסוק בדבר אחר בינתיים. ות"י הגר"ז דיש לחלק בין נטילת לולב ובין תנופה וסמיכת הקרבן דבנטילת לולב קי"ל כדעת הרמב"ם דאם היו כל המינים לפניו ולקחן בזה אחר זה יצא ידי נטילת כולם (עיין שו"ע תרנא:יב). והכא לא גרע לקיחת אתרוג פסול יחד עם שאר המינים מלקיחת הג' מינים לבדן. וע"ש בהמשך דברי המקראי קודש שהאר"ך בענין זה.

ולעיל (קטו. ד"ה מתקיף) הביאו דוגמא לזה מהלכות ראש השנה, דמברכין אתקיעות דמיושב אעפ"י דעיקר המצוה היא דוקא התקיעות דמעומד שנתקנו על סדר הברכות דמלכויות זכרונות ושופרות. וכונת התוס' למאי דאיתא במסכת ר"ה (טז. -זט:) דשאל רב יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, ותל' כדי לערבב השטן. ואינו ברור כ"כ איזו תקיעות באין לצאת יד"ח המצוה ואיזו באין לערבב השטן. ופי' הריטב"א (ד"ה למה תוקעין) דתקיעות ראש' באין כדי לערבב השטן, ובשנ' יוצאין יד"ח המצוה על סדר הברכות, וכ"כ בחידושי הר"ן (שם) וכן פסק הטור (סימן תקפה). וזהו שהביאו התוס' לדוגמא לאכילת מצה ומרוה.

נמצא דבמצות תקיעת שופר וכן במצות אכילת מצה מברכין אמעשה ראש' דאינו עיקר מעשה המצוה אעפ"י דאין עיקר הקיום בא אלא אחר הרבה זמן. ופשיטא דא"א לומר דלא יוצאין יד"ח ע"י אכילת מצה הראש', דעיין במש"כ הרשב"ם בריש פרק ערבי פסחים (צט: ד"ה לא יאכל) בביאור מש"כ במשנה דלא יאכל בערב פסח וז"ל: כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה. ואין ספק דהרשב"ם מיירי באכילת מצה שמברכין עלה ברכת המוציא ועל אכילת מצה ולא באכילת אפיקומן, ומ"מ כ' דאין אוכלים בערב פסח כדי לאכול מצה זו, דהיינו מצה של מצוה לתיאבון. ובהכי סותר הרשב"ם למש"כ לגבי האפיקומן דדוקא האכילה שבסוף הסעודה היא אכילת מצה דמצוה. וכע"ז מצאנו בדברי התוס' בר"ה (לג: ד"ה שיעור) שכ' דנהגו להקל בתקיעות תשר"ת תש"ת ותר"ת דמעומד כיון שכבר יצאו ידי חובתן בתקיעות דמיושב.

ובודאי צ"ל (כע"ז שמעתי בהג"ר יונתן זקס שליט"א) דודאי יוצאין יד"ח ע"י אכילת מצה הראש', וכן ע"י תקיעות דמיושב, אלא דחסר ליה איזה קיום במעשה מצוה הראש', כגון תקיעות על סדר הברכות. ולכן חוזרין ויוצאין עוד פעם לאחר זמן כדי לצאת יד"ח המצוה בשלימותה. נמצא דיש לחלק בין עשיית המצוה דעל ידה יוצאין ידי חובתן, ובין עשיית המצוה דנקרא עיקר קיום המצוה.

ולפי"ז איכא עוד חידוש במש"כ הרשב"ם דאין אוכלים בערב פסח כדי לאכול המצוה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה. דאף דלדעתיה אי"ז עיקר מצות אכילת מצה שנתקיים בליל הסדר, מ"מ שייך ביה הידור מצוה דאוכלין אותה לתיאבון, אעפ"י דאי"ז אלא לצאת יד"ח, ודאי קפדינן שיצא יד"ח בהידור מצוה, אף דלא נתקיים המצוה בשלימותו עד סוף הסדר ע"י אכילת האפיקומן.

וראייתי בספר מנחת אשר למסכת פסחים (סימן פז) שהביא הג"ר אשר וייס ראייה לזה ממה שפסק השו"ע (תרפח:ד): כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו, קורין בי"ד ובט"ו ובלילהון, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. וע"ש בביאור הגר"א (ד"ה כי אם) וז"ל: דאף בני כרכים יוצאין בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגילה הלכה ג' בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח ייבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר כו' בן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח ייבא כהדא כו', הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה, וכן שם פ"א הלכה א' ה' ד' ולכן מברכין בי"ד אף לכתחלה כמ"ש תוס' וש"פ בברכה שמשופקין אם בפה"א או בפה"ע וכמ"ש בפ"ו דברכות שקפץ ר"ע וברך מעין שלש וא"ל ר"ג למה אתה כו'.

וקשה, אם יצא בדיעבד בקריאת י"ד, אמאי חוזרין וקורין בט"ו. אלא נראה דאעפ"י שיצא ידי חובת הקריאה בדיעבד, איכא מעלה לחזור ולקרות בט"ו כדי לצאת יד"ח בתורת ודאי.



# בענין אכילת אפיקומן ועיקר מצות אכילת מצה

הרב יהודה בלסם



**ת**ן בשילהי ערבי פסחים (ק"ט): אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ובגמ' מביאין דברי רב יהודה אמר שמואל דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן. ולא מיבעיא אחר מצה דלא נפיש טעמיה, אלא אפי' אחר הפסח דנפיש טעמיה והוה אמינא דמותר לאכול אחריה, קמ"ל דאסור. ובביאור מש"כ מצה אפיקומן פ' הרשב"ם (ד"ה אין מפטירין) ו"ל: שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה. וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה בראשונה אף על פי שאינה לשם חובה כדאמר רב חסדא לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו הלכך מברך אתרווייהו ברישא והדר אכיל מצה באחרונה ואחר אותה מצה אין נפטירין ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח טעמה. ובמצה בזמן הזה מיירי דליכא פסח בהדה דאי בזמן דאיכא פסח הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן והיינו אחר פסח ומצה הנאכלת עמו:

כונת הרשב"ם למש"כ הגמ' לעיל (קטו.) למאן דלית ליה אלא מין ירק אחד, דחייב לאכלו בין לאכילת כרפס ובין לאכילת מרור. ונחלקו האמוראים היכן לברך ברכת על אכילת מרור. רב הונא ס"ל דמברך בורא פרי האדמה בשעת אכילת כרפס ובשעת אכילת מרור מברך אשר קדשנו על אכילת מרור. והקשה עליו רב חסדא בלשכך "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך על אכילת מרור? אלא מברך שני ברכות בשעת אכילת כרפס ובשעת אכילת מרור אוכל כזית בלא ברכה. וקיי"ל הלכתא כרב חסדא.

וזוהי סברת הרשב"ם שכ' דאע"ג דמברך ברכת המוציא ועל אכילת מצה בתחילת הסעודה, אין זה מורה על עיקר מצות אכילת מצה דהוי דוקא ע"י אכילת אפיקומן ולא ע"י המצה דמברכין עליה. וטעמא דמברכין משום סברת "לאחר שמילא כריסו הימנו", דא"א מדיני ברכות לברך על אכילת מצה אחר שכבר אכל מצה קודם לכן, וצריך דוקא לברך בפעם ראשון שאוכלה. וכ"כ רש"י (ק"ט: ד"ה אין מפטירין).

ובתוס' (קכ. ד"ה באחרונה) הוסיפו דכן הוא לשיטת הלל, וז"ל:

אבל יכול הוא לברך על הראשונה ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה כדפרישית לעיל לרב חסדא גבי תרי טיבולי דמרור וכן צ"ל להלל שהיה כורך מצה ופסח בסוף הסעודה והכי הוי אכיל מצה דאורייתא אם כן בתחלת סעודה היה מברך על המצה ואוכל דמועלת אותה ברכה לברכת מצה עם הפסח שבסוף.

דבריו, וסובר שאפילו אם יש למישהו טלויזיה אי אפשר להאמין לכל מה שהוא אומר. גם בתשובה שהזכרנו, שבה הוא דן האם מותר לקרוא ספרים שנכתבו ע"י ציונים, הוא אומר שח"ו לעשות זאת, כי מי שילמד בספר שכתב מישהו מישיבה-אוניברסיטה, עלול לחשוב ח"ו שזה ראוי, ואדם עלול לחשוב שמותר ללמד וללמוד במקומות כאלו. הרב מקצין את הדברים בהתאם להשקפת העולם שלו. לכן, אני מזהיר שלא כל מי שלא מסכים איתך קצת ימינה וקצת שמאלה כבר לא נאמן על שום דבר. דברינו נאמרו אך ורק על אדם שיש עליו שמועות רעות ולא על סתם אדם שהשקפת העולם שלו שונה במקצת מהשקפת העולם שלך.

תלמיד מסוה. כך הופכים להיות בעלי המסורה. העובדה שפוסקים כבית הלל על פני בית שמאי, למרות שבית שמאי היו חריפים יותר, היא בגלל שהם היו הרוב. אבל הרב סולוביצ'יק מעיר שהרוב עדיין צריכים להיות בגדר תלמידים. הם צריכים להיות ברמה דומה. אם הרוב בכלל לא באותה קבוצה, לא פוסקים כמוהם. אם כל הסתדרות הרבנים יגידו משהו אחד, ור' חיים יגיד משהו אחר, אומר הרב סולוביצ'יק, לא נלך לפי הרוב אלא לפי מה שפסק ר' חיים. שאר הדעות אינן רלוונטיות ביחס לר' חיים.

כך מסביר הרב שכטר שליט"א: כשחכם נותן פסק הלכה אנחנו מאמינים לו שזו ההלכה. למה? האם זה בגלל שעד אחד נאמן באיסורים? – לא. כי אם כן, הוא לא יכול היה לפסוק נגד חזקת איסור וגם לא היה נאמן בשאלה של עגונה שהרי דבר שבערוה מצריך שני עדים. הסיבה שאנחנו מאמינים לפסק הלכה של הרב היא בגלל שכשאדם הופך להיות אחד מחכמי המסורה, זה נותן לו נאמנות להעביר את המסורה הלאה. הגמרא (נדה כ, ב) דנה האם נאמנת אשה לומר שחכם התיר לה מראה מסוים. לכאורה עד מפי עד נאמן באיסורים, ולמה לא סומכים עליה? – מסביר הרב סולוביצ'יק שהסיבה היא כי רק אם בעל המסורה מעביר את המידע הוא נאמן, אבל אם מי שמעביר את המסורה אינו בעל מסורה בעצמו, אנחנו מניחים שהוא לא הבין את הדבר שנאמר לו. מסכת עדויות מלאה בעדויות של גדולי עולם על המסורה שהם קיבלו, אבל לא כל אחד יכול למסור עדות כזו. לכן, כששאלתי את הרב שכטר מה הדין ללמוד מאנשים כאלה, ענה הרב שכטר, שאם האדם הוכיח שהוא אינו אחד מבעלי המסורה, הוא לא יכול להיות נאמן על שום דבר – לא בעתיד, ולא בעבר. ומה לגבי דברים שהוא אמר בשם גדולי ישראל? – הרב שכטר אומר שהוא לא נאמן על כלום. לא שאני חושד בו שהוא משקר, אלא שהוא בחזקה שאינו מבין מה שנאמר לו כי הוא לא אחד מבעלי המסורה שמעבירים את המסורה הלאה. כדי להבין את הסברא הזו צריך להבין מה היא הגישה של הרב שכטר, כאמור, על כל עניין העברת המסורה.

לסיכום, אלו הן שלוש השיטות שראיתי ביחס לשאלה של לימוד תורה מפי רב שסרח. הרב מרדכי וילגי שליט"א אומר שאפשר לסמוך עליו על דברים שאמר בעבר בתחומים אחרים חוץ מאשר התחומים שבהם הוא נכשל (כמובן שהוא לא יגיד כך על אפיקורוס, שלגביו הוא לא יהיה נאמן כלל, אלא על אנשים שנכשלו בעבירות). הרב דוד פיינשטיין שליט"א אומר שאפשר להאמין לו רק על העבר, אבל לא על העתיד בכלל. הרב צבי שכטר שליט"א אומר שאי אפשר להאמין לו לא לגבי העבר ולא לגבי העתיד, ואין להשתמש אפילו בספרים שלו. כמובן שאם הוא נתן עצה טובה, כל אחד יכול לתת עצה טובה, כולל אדם כזה. אבל אם הוא אמר משהו בשם הגמרא, תבדוק שאכן באמת הגמרא אומרת כך. לסיום, אני מבקש להזהיר: אדם יכול לשגות וללכת עם המסקנות האלה רחוק מאוד. אדם יכול להסיק שאם יש מישהו שסובר קצת שונה ממני בהשקפת העולם שלי, אין להאמין לו בשום דבר, ולא לקבל תורה מפיו. הרב מדברצין (בבאר משה סימן קלב) נשאל האם מותר לאדם להיות משגיח בחברת OU. לכאורה, מה הבעיה? מסתבר שהוא סובר שרמת הכשרות הזו אינה מספיק טובה. הרב מדברצין כותב שחלילה להיות משגיח בארגון הזה, כי הרבנים בארגון הזה אינם נאמנים לה' ולתורתו, ולחלקם יש מכשירי טלוויזיה ובגדים קצרים לנשים ועיתונים וכו'. רבנים צריכים להיראות כמו רבנים וכו'. הרב מקצין מאוד את

והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות" וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה.

שואל הרב שכטר: למה הרמב"ם חוזר ומדגיש את יהושע לבד? הרי אלעזר ופנחס ויהושע למדו שלושתם מפי משה! מה כוונתו לומר שיהושע היה תלמידו? מסביר הרב שכטר שאולי היו הרבה תלמידים למשה רבנו, אבל רק יהושע הפך להיות בעל המסורה. לא כל אחד יכול להיקרא בעל מסורה. רק מאוחר יותר, פנחס ואלעזר ושאר הזקנים למדו מיהושע עצמו והפכו להיות גם הם בעלי מסורה. זה שאדם לומד בכיתה של משהו לא הופך אותו בהכרח להיות בעל מסורה. גם אם אתה מבין את כל השיעור לא בהכרח אפשר להגדיר אותך כבעל מסורה. צריך לקבל את כל השקפת העולם של החכם כדי להיקרא בעל מסורה. הרב סולוביצ'ק זצ"ל היה אומר שלמרות שיש לו הרבה תלמידים שהוא לימד תורה, הוא מרגיש שהוא לא הצליח להעביר את השקפת החיים שלו לתלמידים. אחרי שאשתו נפטרה הוא התחיל ללמד תלמידים ליקוטי תורה של בעל התניא, אבל אז הוא הפסיק. כששאלו אותו למה הוא הפסיק ללמד את זה, הוא אמר שהוא מרגיש שהתלמידים לא מעוניינים לשמוע את זה. הוא אמר: "התלמידים מעוניינים בשכל של הרב סולוביצ'ק אבל לא בלב שלו" ... זו אמירה עצובה מאוד שרב אומר על תלמידיו.

מסביר הרב שכטר שהעקרון של התורה מתחלק לשלושה חלקים: שני החלקים הראשונים הם החפצא של התורה וחובת הגברא שבתורה. חובת הגברא אומרת מה אדם צריך לעשות. אם אתה לומד את שיטת בית שמאי אתה עוסק בחפצא של התורה, אבל לא בחובת הגברא. אם אתה לומד דינים דרבנן – אתה לומד את חובת הגברא מדרבנן, אבל אתה מקיים מצוות תלמוד תורה מדאורייתא. זה ההבדל בין שני החלקים הללו. החלק השלישי של התורה הוא המושג של התורה, התמצית שמגדירה את התורה. בכל החכמות האחרות, יש ספרים מקצועיים שיכולים לסייע לך, וכשאתה לומד אותם, אתה בקיא בחכמה. אבל התורה אינה כך. אתה יכול ללמוד את כל הספרים ועדיין לא להיות אדם שקנה תורה. גם אדם שלמד את כל ההלכות בתורה לא ייקרא בעל מסורה אם הוא לא קנה את היסוד הזה. חז"ל אומרים 'תורה צוה לנו משה מורשה' – אל תקרי מורשה אלא מאורסה. הרב סולוביצ'ק אמר לאחר פטירת דודו הגרי"ז זצ"ל שגדולי תורה לא רק מאורסים לתורה, אלא הם ממש נשואים לתורה. כמו שאדם נשוי לא צריך לפעמים לשמוע מה רוצה בן הזוג שלו, כי הוא מכיר אותו כל-כך טוב ויודע מה הוא רוצה גם אם לא אמרו לו בפירוש, כך גם גדולי תורה לפעמים לא צריכים לעיין בספרים, כי הם מרגישים מה התורה רוצה מהם. יש להם רגש אינטואיטיבי לדעת מה התורה רוצה מהם. כמו שרש"י אומר (שמות כח, ד): "לבי אומר לי". הוא לא למד מעולם איך נראה האפוד, אבל זה מה שלבו אומר לו. זה רגש אינטואיטיבי של התורה. משה לימד את התורה גם לאלעזר ולפנחס, אבל רק יהושע הוא זה שמשה מסר לו את התורה. כי יהושע סידר את הספסלים והוא היה

על פרשת שבוע של אדם שהתפרסם אחר כך שחטא (ומעולם לא הודה על חטאו ולא עשה תשובה), והרב ענה לו לשים את הספרים בצד ולא לעיין בהם לעולם. אינך רוצה להיות מושפע משם.

מה, אם כן, צריכה להיות הגישה להלכה? נראה שכל דבר חדש שנכתב ע"י אדם שאנחנו יודעים שעשה דברים רעים – זה אסור. לא לומדים תורה מאדם כזה, כפי שפסק השו"ע. אבל איך מתייחסים לדברים שנכתבו ע"י אותו אדם בעבר?  
ברצוני להציג שלוש גישות לשאלה זו:

ר' מרדכי וויליג שליט"א נשאל שאלה דומה<sup>2</sup> ואמר שלא ללמוד תורה מכאן ולהבא מאדם כזה, אבל לגבי דברים ישנים, זה תלוי באיזה נושא מדובר. לדוגמא: אם זה אדם שנכשל בדיני ממונות, אל תקשיב למה שהוא כתב או למד בדיני ממונות, כי אולי הוא לא אמר דברים נכונים, כי הוא חטא בזה, ודבר שנכשל בו אדם אין לו נאמנות בו. אבל אם הוא לימד משהו בהלכות כשרות – אפשר לסמוך עליו. אם אדם נכשל בנשים, אל תקבל דבריו ופסקי הלכה ממנו בהלכות נדה או בהלכות אישות, אבל אם הוא לימד משהו בדיני שבת או ממונות, אפשר ללמוד מזה.

ר' דוד פיינשטיין שליט"א<sup>3</sup> חילק אחרת: הוא אומר שכאשר אדם נכשל ביצר הרע שלו, אין צורך להניח שכל מה שהוא לימד במקצוע זה אינו נכון. אמנם אין ראוי לשאול את אותו אדם שאלות מכאן ולהבא, אבל דברים שהוא לימד בעבר, אין סיבה להניח שהוא שיקר או לא לימד נכון. אפשר להניח שגם אם הוא לימד חתנים, והוא עצמו נכשל בנשים, עדיין יכול להיות שמה שהוא לימד זה נכון, ומסתמא לימד כפי הטכס הרגיל שמלמדים לחתנים.

מו"ר הרב צבי שכטר שליט"א הוא בעל גישה אחרת לגמרי. כדי להבין את זה, כדאי להבין את כל התפיסה שלו. בספרו 'נפש הרב' הוא כותב על ענייני מסורה. אחד הדברים שהוא כותב, שכאשר מתייחסים לבעל המסורה שמעביר את התורה, לא מדובר רק בהעברת מידע.

הרמב"ם כותב (הלכות תשובה ג, ח):

*שלשה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס, והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אף על פי שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה.*

לפי דברי הרמב"ם, גם אדם שאומר על מגידי התורה שהם לא מוסרים את התורה באופן נכון, גם הוא נחשב כופר בתורה, ואסור להקשיב לאדם כזה. כשם שהכופר בתורה שבכתב נקרא כופר, כך גם הכופר בחכמים שמוסרים את התורה. ממילא, צריך להבין שאדם צריך להיות ראוי להיקרא 'בעל מסורה'. בהקדמה ליד החזקה כותב הרמב"ם כך:

2 בשיחה עם הנהלה ומורים ומורות של בית ספר לילדות שאחד מהרבנים שלימד שם בהרבה מקצועות בהלכה למשך הרבה שנים, ונמצא שנכשל בנשים.

3 שמועה מעד נאמן

והגאון אמ"ו ז"ל תירץ דס"ל מדקאמר ר"ל ר"מ קרא אשכח כו' משמע ר"מ סבירא ליה הכי ואנן לא קי"ל כוותיה וכה"ג כתבו התוס' והרא"ש ושאר פוסקים בפרק קמא דחולין (דף י"א) גבי ר' מאיר לא אכיל בישראל כו' ע"ש והיינו דקאמרי התם בש"ס דקודשא ב"ה לא קאמר שמעתתא משמיה דר' מאיר הואיל וגמר שמעתתיה מפומיה דאחר ע"ש.

הסבר אחד הוא שאין בימינו אדם גדול כמו ר' מאיר, וכך אומרים גם התוספות. הסבר אחר הוא שחכמים חולקים על ר' מאיר, והם סוברים שאין ללמוד מפיו אפילו אם אתה אדם גדול. רק לפי שיטתו של ר' מאיר אפשר ללמוד מאדם כזה, אבל אנחנו לא פוסקים כך להלכה. הראיה של הש"ך היא מכך שכתוב 'רבי מאיר קרא אשכח ודריש', ומשמע שרק הוא דורש כך. אבל הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ו יו"ד סימן יט) כותב שהוא לא מקבל את ההוכחה הזו, כי יש הרבה פעמים שהגמרא אומרת 'קרא אשכח ודרש' ואכן פוסקים כך, (כגון בסוכה נב,א, ובב"ב צ,א), כלומר שאי אפשר להוכיח מהלשון הזה שהדבר נדחה מהלכה.

בכל מקרה, הש"ך אומר שהשו"ע לא פוסק להלכה כר' מאיר ולכן אסור ללמוד תורה מאדם כזה.

ר' משה פיינשטיין (יו"ד ב סימן קח) דן האם אפשר ללמוד תורה מפיו אדם שהיה רב או חזן בקהילה קונסרבטיבית, והאם הוא יכול להיות נאמן בתור שוחט. בתוך התשובה הוא כותב כך:

*וזה ודאי שלהיות דורש ומגיד שיעור הוא עוד גרוע דיש לחוש שידרוש דברי דופי ויגלה פנים שלא כהלכה, ואפילו כשאין לחוש לזה איתא במו"ק דף י"ז בצורבא מרבנן דהוה סני שומעניה, והיו צריכי ליה רבנן שמסיק הגמ' דאל יבקשו תורה מפיו ופרש"י דמוטב דלא ילפי מיניה, אף דהיה אדם גדול בתורה וידע רב יהודה דילמוד כהלכה, ומ"מ אין ללמוד תורה מפיו ואיפסק כן בש"ע יו"ד סימן רמ"ו סעיף ח' דאיתא שם הרב שאינו הולך בדרך טובה אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב.*

הרב פיינשטיין כותב שאסור למנות אדם כזה, ויש להעבירו מתפקידו גם אם אין לחוש שהוא יגיד דבר שסותר את ההלכה. הראיה היא שאפילו רבנן בדורו של רב יהודה לא יכולים היו ללמוד תורה מאדם שהיו עליו שמועות רעות. בנוסף, יש לקחת בחשבון שתורה שתילמד מאותו אדם לא תילקח ברצינות כשיודעים מי הוא זה שמעביר את השיעור. הרב מדברצין (ר' משה שטרן) בשו"ת 'באר משה' (באחד החלקים, סימן ג) דן מה הדין אם זה רק בספרים, והוא כותב שגם זה אסור: קודם כל כי זה עלול לגרום לאדם לחקות את התנהגותו של אותו אדם, וזו תופעה ידועה שכשאדם נהנה ממשחו שמישהו כותב או אומר, הוא רוצה להיות כמוהו ולהתחבר אליו. סיבה שניה היא בגלל שאנחנו לא בהכרח בטוחים שנוכל לסנן את הדברים הרעים מתוך הספרים.

לכאורה הדברים נכונים לא רק לגבי פסקי הלכה, אלא גם לדברי תורה. אחד התלמידים שלי סיפר לי ששאל את ר' משה וינברגר שליט"א מה לעשות עם ספרים נפלאים

'לדעתם' לא נאמר, אלא 'לדעתי'. רב חנינא אמר מהכא: "שמעי בת וראי והטי אונך ושכחי עמך ובית אביך" וגו'. קשו קראי אהדדי! - לא קשיא, הא - בגדול, הא - בקטן.

כי אתא רב דימי אמה, אמרי במערבא: רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא. דרש רבא: מאי דכתיב "אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל" וגו' למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז? לומר לך: מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה - אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח - אין תורתו נמאסת.

אשכחיה רבה בר שילא לאלהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? - משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק! אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר: בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת - קלני מראשי, קלני מזרועי. אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים - קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.

לפי ההסבר של הגמרא יש הבדל בין תלמיד גדול לתלמיד קטן. תלמיד גדול יכול ללמוד תורה גם מפי אדם כמו 'אחר', אבל תלמיד קטן צריך ללמוד רק ממי שנדמה עליו כאילו הוא מלאך ה'. ההנחה היא שתלמיד גדול ידע לברור את הדברים הטובים מדברי רבו. לכאורה, לפי זה, ההלכה צריכה להיות די ברורה: אם אדם הוא גדול, הוא יכול ללמוד מהאנשים האלה ומהספרים האלה, ואם לא - לא. הבעיה היא שהשו"ע (יו"ד רמו, ח) אינו מחלק בין גדול לקטן, וכותב כך:

הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו, אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב.

השו"ע אינו מפרט מה הכוונה שאינו הולך בדרך טובה. מסתבר שלא מדובר סתם באדם שעובר עבירות, כי מי מאיתנו לא עובר עבירות, הלא רק היה ארבע אנשים שמעולם לא חטאו ומתו בעטיו של נחש?<sup>1</sup> מדובר, כנראה, במשהו חמור יותר. כמו 'סני שומעניה' שאמרה הגמרא, שכולם מדברים על אותו אדם שאינו אדם טוב בגלל מה שהוא עשה, וכנראה שהכוונה למשהו חריג. אסור ללמוד מאדם כזה עד שהוא חוזר למוטב (וכמובן שצריך לפרט איך יודעים שהוא חוזר למוטב, אבל זה עניין אחר).

למה השו"ע לא מפרט שלאדם גדול מותר ללמוד גם מאדם כזה, כפי שהגמרא אמרה בפירושו? - הש"ך (סק"ח) מביא שתי תשובות אפשריות:

ו"ל דסבירא ליה כמ"ש התוספות שם וז"ל והא דריש פרק בתרא דמ"ק דשמתוהו כו' איכא למימר דקטנים היו דגרסי קמיה וחיישי' דלמא ממשכי עכ"ל, אם כן חזינן דאף בימי הש"ס היו קטנים וכל שכן בזמן הזה שכולם נחשבים קטנים כמ"ש אם ראשונים בני אדם אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר כו' ואם כן בזמן הזה אין חילוק.

1 כדאיאת בסוף פרק קמא דמס' בבא בתרא

שיעוריו, אבל אם לא ינדו אותך, זה חילול השם! תשובתו של רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן היא שאם הרב דומה למלאך ה', אפשר ללמוד תורה מפיו, ואם לא – לא. בעקבות הדברים האלה אכן רב יהודה נידה את הת"ח הזה.

לכאורה, לפי זה, התשובה הפשוטה צריכה להיות שאין ללמוד תורה מאדם שנכשל בעבירות אלו. הבעיה היא שהגמרא (חגיגה יד, ב) עוסקת בארבעה שנכנסו לפרדס: תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים! משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המותה לחסידי. בן זומא הציץ ונפגע... אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר "אל תתן את פיך לחטיא את בשרך"... יצתה בת קול ואמרה שובו בנים שובבים - חוץ מאחר, אמר: הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליתתני בהאי עלמא. נפק אחר לתרבות רעה. נפק אשכח זונה, תבעה. אמרה ליה: ולא אלישע בן אבויה את? - עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה. אמרה: אחר הוא... תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר, חזור לאחריך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה: אף אתה חזור כך. - אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד "שובו בנים שובבים" - חוץ מאחר. תקפיה, עייליה לבי מדרשא. אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוק! אמר לו: "אין שלום אמר ה' לרשעים". עייליה לבי כנישתא אחרית; אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוק! אמר לו: "כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך ברית נכתם עונך לפני". עייליה לבי כנישתא אחרית; אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוק! אמר ליה "ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי" וגו'. עייליה לבי כנישתא אחרית; עד דעייליה לתליסר בי כנישתא, כולהו פסקו ליה כי האי גוונא. לבתרא אמר ליה: פסוק לי פסוק! - אמר ליה: "ולרשע אמר א-להים מה לך לספר חקי" וגו'. ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה, אשתמע כמה דאמר ליה "ולאלישע אמר א-להים". איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה וקרעיה, ושדריה לתליסר בי כנישתא. ואיכא דאמרי, אמר: אי הואי בידי סכינא - הוה קרענא ליה.

ר' מאיר לומד תורה מאלישע בן אבויה אף לאחר שהוא יצא לתרבות רעה. אלישע בן אבויה היה רוכב על הסוס בשבת, ותוך כדי הליכה, ר' מאיר לומד תורה ממנו. וממשיכה הגמרא (חגיגה טו, ב) לשאול כיצד ר' מאיר למד תורה מ'אחר'?

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבא-ות הוא"? , אם דומה הרב למלאך ה' צב-אות - יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו! - אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש: "הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי".



# לימוד תורה מרב שסרח

הרב אריה ליבוביץ



**ב**פתח דברינו נאמר שכמובן רוב האנשים הם טובים, ועל אחת כמה וכמה רוב הרבנים אינם נכשלים בדברים רעים, אבל לצערינו לפעמים אנחנו שומעים על רבנים חשובים שמעולם חשבנו שהם גדולי תורה ויראת שמים, ונכשלו בדברים רעים. והשאלה הנשאלת, איך מתייחסים אליהם, ואיך מתייחסים לתורה שלמדנו מהם בעבר, ואיך מתייחסים לספרים שלהם?

לצערנו, יש סוגים שונים של מעשים רעים. שמענו על רבנים שמתעללים בילדיהם, שזה דבר נורא ואיום. שמענו על רבנים שנכשלו ביצר הרע בעניינים של כסף או נשים, ושמענו על רבנים בעלי מידות רעות: שקרנים, גאוותנים וכו'. כמו כן, יש אנשים שיש להם רעיונות פסולים, נגד האמונה. האם כל הדברים האלה שונים זה מזה? האם יש להבדיל בין לימוד תורה מרב אחד לבין לימוד תורה מהשני?

נושא נוסף לדיון הוא האם יש הבדל בין לימוד מהאדם באופן ישיר לבין לימוד מספרים שנכתבו על ידו. אם אדם כתב ספרים שנראים יפים מאוד, ואז התברר שהוא נכשל, האם זה פוסל את הספר, או שרק לא נלך לשיעורים שלו? שאלה שלישית שצריך לבחון היא איך להתייחס לדברים ששמענו מאנשים כאלה בעבר, עוד לפני שנודע שהוא נכשל, או לפני שהוא בכלל נכשל? קרה שראש ישיבה שהעמיד תלמידים הרבה נכשל במשהו. האם תלמידיו לשעבר צריכים לנסות לשכוח את כל התורה שלמדנו מאותו רב? ומה אם הוא הכשיר רבנים אחרים? האם הם צריכים לשכוח כל מה שהם למדו ממנו? ומה עם חתן שלמד הלכות נדה ועניני שלום בית עם רב מסוים, שהתברר לאחר זמן שהוא חטא בכל מיני דברים. האם עליו ללמוד מחדש את ההלכות של דיני טהרת המשפחה? והאם יש הבדל בין פסקי הלכה לבין שאר דברי תורה, אף בעניני אגדה ודרוש? אולי אפשר להמשיך לומר את דברי התורה שלמדנו ממנו, אך לא לצטט אותם בשמו?

הגמרא (מו"ק יז, א) אומרת כך:

ההוא צורבא מרבנן דהוו סנו שומעניה. אמר רב יהודה: היכי ליעביד?  
לשמתיה - צריכי ליה רבנן, לא לשמתיה - קא מיתחיל שמא דשמיא. אמר  
ליה לרבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא: אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן,  
מאי דכתיב "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה'  
צבא-ות הוא" -? אם דומה הרב למלאך ה', יבקשו תורה מפיו. ואם לאו -  
אל יבקשו תורה מפיו. שמתיה רב יהודה.

רב יהודה התלבט האם לנדות את הת"ח שיצא לו שם רע, שהרי החכמים צריכים את

# דברי תורה בעברית



לימוד תורה מרב שסרח  
הרב אריה ליבוביץ

145 .....

בענין אכילת אפיקומן ועיקר מצות אכילת מצה  
הרב יהודה בלסם

137 .....

בענין תספרו חמשים יום ואין עושין מצוות חבילות חבילות  
יונתן זאב קירשנער

129 .....



# אור

---

---

# הצפון



כרך ד • ניסן תשע"ו • בית הכנסת נורט' וודמיר