

ליקוט  
והשיב לב אבות  
פסח תשע"ט



קהל לב אבות

LEV AVOS

רב שמואל וינברג שליט"א  
מרא דאתרא

מכתב ברכה לליקוט באנגלית

לכבוד ידידי הטובים, בני קהילתנו קהל לב אבות, הע"י.

Our dear friend, Rabbi Yoni Kirschner הי"ו, privileges us with the ability, on each Erev Chag, to remember who we are and what we are. Our identity as a Klal is evident: We are a congregation of Torah and Tefila, wherever and whenever we find ourselves. Before the approach of the holiest of moments, each with their own dedicated prayers, and commandments unique to them, R' Yonatan reminds us to gird ourselves with the proper mindset, to delve into the depths of Halacha, learning, and traditions that are closely connected with each Chag. With his charge for written connection, we match our Torah to our Tefila, and undertake true preparation for each holiday by learning and growing through Divrei Torah and Halacha. There's no better time to do this than Erev Pesach, when the korban was eaten in groups, as groups of Yirei Shamaim joined together in preparation and performance of this Mitzva. So we join in as well, praying that שפתנו פרים, that these words of Torah and Tefila, within these pages are indeed joined together as a group, as one unit, one whole. May it be accepted by הקב"ה as a קרבן פסח תמים, and may we find חן and חסד before Hashem, that he will send us of his goodness physically and spiritually, for ourselves, our families, our children, and all that are near and dear to us, and all of Klal Yisrael, כיה"ר.

Our Kehila is young and dynamic, and as is the way of young families, many of us will celebrate the Chag at their parents table; we will find ourselves in diverse places over Yom Tov. And Baruch Hashem, for the first time, our shul will have a Minyan on the days of Chag as well. What is imminently clear is that wherever we are, there will be a unifying factor that links us all together. Even if we aren't near to one another in physical space, we will doubtless be joined in our hearts. Deep in each of our hearts lives the desire to perform the Mitzvos of the chag with love, to bring to the holiday table our deep gratitude to Hashem for all of his kindness, and to tell our sons and daughters what happened in Mitzrayim, and about our redemption, the freedom of our souls. A great and holy Chag is arriving at our doorstep. The Rebbe the Nesivos Shalom defined it as Rosh Hashana for Emunah- the one night that essentializes and inculcates Emunah in our hearts and souls, for ourselves, and for our dear ones and descendants. May Hashem equip us with the mindset and capacity to utilize the Chag as intended, wherever we may find ourselves, and may all of these thoughts and actions join together, uniting us forever in his service- וייעשו כולם אגודה אחת לעשות- רצונו בלבב שלם.

And from here, we call to all our dear friends who are in North Woodmere, celebrating the Yom Tov in their homes, in strength and glory. ה' עמכם גיבורי החיל, זכות גדולה בחלקכם. Since a part of the group will be absent, and I still don't have the Zechus to dwell amongst you this Chag, please strengthen yourselves to fortify the minyanim, so that they continue in the tradition of Kehal Lev Avos, with joy and happiness, with the proper Kavana. And what might be missing in physical presence, compensate with spiritual strength. We know that הקב"ה is found in the Beis Knesses and waits for his children there. Our thoughts will be with you; think of us as well- ביהד נרננה לה' - ונריעה לצור ישענו.

ידידכם המתפלל לטוב בעבורכם  
שמואל וינברג.

## מכתב ברכה בעברית

לכבוד ידידי הטובים, בני קהילתנו קהל לב אבות, הע"י.

חברנו היקר רבי יונתן קירשנער הי"ו מזכה אותנו בכל ערב יום טוב, מזכיר לנו מי אנו ומה אנו. הרי אנו קהל של תורה ותפילה, ובכל עת מצוא, לפני בא הימים הגדולים והקדושים, על התפילות מיוחדות להם, ועם המצוות הקדושות המתקיימות בהם, מזכיר לנו רבי יהונתן לעשות הכנה ראוייה קודם לכן, להתעמק בענייני הלכה לימוד ומנהג הקשורים לחג הבא עלינו לטובה, להשלים תורה לתפילה, ומתוך דברי תורה להתכונן בצורה הנכונה לחג. ואין לך זמן ראוי יותר מערב פסח, שבו הקרבן היה נאכל בחבורה, וחבורות חבורות של יהודי יראי שמו וחושקים בעבודתו היו מתכוננים ומתמנים יחד. אף אנו נתפלל ונבקש נשלמה פרים שפתנו, ויתקבלו דברי תורה המצטרפים לקובץ אחד, לאיחוד אחד, ודברי התורה, ותפילות ומצוות החג של חבורתנו יתקבלו ברעווא לפני הקב"ה כמו קרבן פסח תמים, ונישא חן וחסד לפניו, להשפיע לנו מכל מילי דמיטב ברוחניות וגשמיות, לנו למשפחתנו ולבנינו, לכל הקרובים והיקרים לנו, ולכל עם ישראל, כיה"ר.

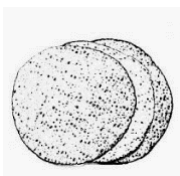
אחים יקרים.

קהילתנו היא צעירה ודינמית, וכדרכם של של משפחות צעירות, רבים מעמנו יסבו בשולחן הוריהם מצד הבעל או האשה, רבים מאתכם ישבו אל שולחן החג במקומות רבים. וב"ה שאף בבית הכנסת שלנו לראשונה יתקיים מניין בימי החג. אבל מה שברור שבכל מקום שנהיה יש נקודה שמאחדת ומקשרת אותנו, גם אם לא נהיה כולנו יחד בקרבת מקום, אבל ללא ספק נסב כולנו בקרבת הלב. ולב כולנו שואף לקיים מצוותיו באהבה, לבא לשולחן החג להודות להקב"ה על חסדיו, ולספר לבנינו ובנותינו את אשר ארע לנו במצרים ואת גאולתנו ופדות נפשינו, חג גדול וקדוש מגיע לפתחנו, הרבי בעל נתיבות שלום הגדירו כראש השנה לאמונה, הלילה שכל כולו מיוחד להחדיר ולהשריש את האמונה בליבותינו ובנפשות יקירנו צאצאינו. יעזור לנו הקב"ה ויתן לנו את השכל והכלים בכדי לנצל את החג הזה כראוי בכל מקומות מושבותינו, וייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם.

ומכאן קריאה לחברים היקרים הנמצאים בנורת' וודמיר וחוגגים את החג בביתם בכל עוז ותעצומות. ה' עמכם גיבורי החיל, זכות גדולה בחלקכם. ומכיון שחלק מהציבור יחסר, ואף אני הקטן עדיין לא זכיתי לבא לשכון עמכם בחג, אנא חזקו ואמצו לחזק את המניינים, שיתקיימו כמסורת קהל לב אבות, ברינה בשמחה ובצהלה, בכוונה הראוייה, בל יחסר המזג, ומה שיחסר בגשם תשלימו ברוח, מכבוד הבית הכנסת ובית ה' שתמיד יוכלו להתחיל בזמן עם מניין מכובד, והקב"ה הרי מגיע לבית הכנסת ומחכה לבניו שם. מחשבותינו יהיו עמכם, ואף אתם תחשבו עלינו, ביחד נרננה לה' ונריעה לצור ישענו.

ידידכם המתפלל לטוב בעבורכם

שמואל וינברג



## תוכן הענינים

### **דברי הרב**

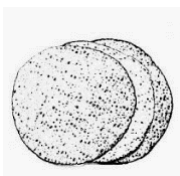
בעניין בדיקת חמץ .....	8
מורינו הרב שמואל וינברג שליט"א	
הא לחמא עניא - הקדמה לאמירת ההגדה .....	15
מורינו הרב שמואל וינברג שליט"א	

### **דברי תורה בעברית**

בעניין שמא יעבירנו .....	24
יונתן זאב קירשנער	

### **Divrei Torah in English**

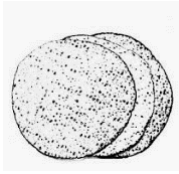
Words to Be Heard.....	35
Rabbi Avi Weber	
כאילו יצא ממצרים .....	39
Eli Herman	
The Sign of Four: And the Answer is עבדים היינו לפרעה במצרים .....	41
Eliot Jacobowitz	
דצ"ך עד"ש באה"ב .....	47
Yanky Berman	
ולא יכלו להתמהמה .....	49
Yoni Kirschner	



פסח תשע"ט

ליקוט והשיב לב אבות

# דברי הרב



## בעניין בדיקת חמץ

מורינו הרב שמואל וינברג שליט"א

מתני' תחילת מסכת פסחים, אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר, וברש"י פירש כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, והיינו כיון דמן התורה אסור לו להשהות חמץ בביתו, לכן הוא מצווה לבדוק ולחפש ולמצוא את החמץ ולבערו. והתוס' הקשו כיון דצריך ביטול כדאמרו לקמן ו: דהבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל.

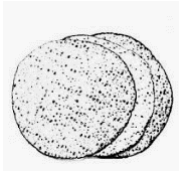
ונסדר את הדברים.

הנה זה ברור שכל זמן שלא ביטל אדם את חמצו, ודאי מחוייב הוא בבדיקה וחיפוש אחר החמץ בכדי לבערו מן התורה. וכמו שאמרו לקמן (דף ד' ע"ב, ודף י' ע"א) "בדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי", והיינו דבדיקת חמץ היא מדרבנן מכיון שמדאורייתא סגי ליה בביטול בכדי שלא יעבור ב"י וב"י, אך אם אינו מבטל הרי שבדיקת חמץ אינה מדרבנן אלא מחוייב מן התורה לחפשו ולבערו בכדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י. וכן מפורש לקמן בתוס' י' ד"ה "על ובדק" דכל היכא דלא ביטל בדיקת חמץ הוי מן התורה, ובדברי התוס' שם מפורש שיש היכי תימצי דחיוב חיפוש ובדיקה מן התורה כל היכא דלא ביטלו.

וכן הוכיחו האחרונים מדברי הגמ' לקמן ז: מה"מ (דבעי לבדוק לאור הנר) אמר רב חסדא למדנו מציאה מציאה וכו' וקאמרו שם דהוי זכר לדבר, ופירש"י והר"ן וראיה ממש ליתא אלא אסמכתא בעלמא דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, והנה כל מה דילפינן שם מדברי קבלה הוי דבעי בדיקה לאור הנר, אך עצם הדבר דבעי בדיקה ילפינן מציאה מציאה ומציאה מחיפוש וזה הוי מקראי דאורייתא, דשבעת ימים שאור לא ימצא, ויחפש בגדול החל ובקטון כלה וימצא וכו'. ועל זה אין דחיה דהוי אסמכתא, וא"כ נשאר לנו דרשה לחיוב בדיקה מן התורה. (וכבר הזכיר הר"ן ראייה זו בקיצור).

ואע"פ שיש לתמוה שבגמ' שם חיפשו מקור ושאלו מה"מ דיש חיוב בדיקה בנר, ולמה לא הקשו מה"מ על הא גופא דיש חיוב בדיקה אחר החמץ, ונלמד את זה מקראי דאורייתא הנ"ל, ורק שבאמת לחיוב בדיקה אין צורך עוד מקור, שהרי כשאמרה תורה דאסור להשהות חמץ והוא באיסור בל יראה, אנו כבר מבינים שחייב לחפש אחר החמץ ולבערו, דאל"כ יעבור באיסור ב"י. ובאמת אפשר ללמוד את זה גם





## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

מהדרשה הנ"ל, אבל גם מבלעדי הכי כבר ידעינן מקרא דב"י דמחוייב בבדיקה וביעור. והיינו דמן התורה יש שני דרכים בכדי לא לעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, א. לבטל בלבו, ב. לחפש ולבדוק אחריו ולבערו. ובכל זה האריך הר"ן וז"ל "אלא כך הוא עיקרן של דברים שזה שאמרה תורה תשביתו יכול להתקיים באחד משני דברים, או שיבטל בלבו כל חמץ שיש לו ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפי" בחמץ הידוע לו, או אם לא ביטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם" ולזה מסכמת דעת רוב הראשונים. נמצא דאם לא ביטל אדם חמצו הרי הוא מחוייב מן התורה בבדיקה וחיפוש אחר החמץ בכדי לבערו. ולפי"ז מובנים לכאורה דברי רש"י שכתב דחובת הבדיקה בכדי שלא יעבור בב"י וב"י והוי חיוב מן התורה.

אך מדרבנן הצריכו ביטול אע"פ שבדק, וכיון דביטל תו אי"צ מדאורייתא בדיקה, וכל חיוב הבדיקה והביעור הוי מדרבנן בלחוד, כמו שאמרו בגמ' דבדיקת חמץ מדרבנן כיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. וזה מה שהקשו תוס' על רש"י אמאי כתב שמחוייב בדיקה מן התורה, הרי כבר ביטל ותו אין צריך לבדוק, ולכן כתבו התוס' דכל חיוב הבדיקה הוא מדרבנן.

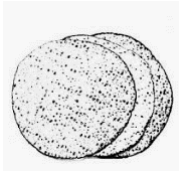
וכיון דמדרבנן כל אחד צריך לבטל בעי טעמא אמאי באמת הצריכו רבנן בדיקה.

וביאררו התוס' דרבנן החמירו והצריכו בדיקה בכדי שלא יבא לאכלו. והיינו דיש לנו חיוב בדיקה מחודש מדרבנן, ואינו מחמת לתא דב"י וב"י כלל. אלא הוי חיוב בדיקה מחודש מחמת חשש שמא יבא לאכלו. ואפילו בחמץ שאין עליו איסור דב"י וב"י, אפילו בחמץ נוקשה וע"י תערובת שאין בזה ב"י וב"י מדאורייתא לשיטת ר"ת, מ"מ מדרבנן מחוייב לחפש אחריו ולבערו שמא יבא לאכלו. וכן לקמן דף י': דאיתא במתני' לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד נקטו התוס' דהכוונה בחמץ שעבר עליו הפסח דמ"מ יש חיוב בדיקה משום לתא דאכילה, אע"פ שודאי דאין איסור ב"י בחמץ לאחר פסח.

ובאמת נתקשו התוס' מ"ש מאיסורים אחרים דלא הצריכו בהם חכמים חיוב בדיקה<sup>1</sup>, ותי' משום דחמץ כל השנה מותר ואין בדלים ממנו. או משום דחמץ התורה החמירה עליו לעבור בב"י וב"י לכן החמירו בו חכמים לבדקו ולבערו.

---

1 והתוס' הזכירו בקושייתם איסורי בשר וחלב וכלאי הכרם, והאחרונים תמהו דהרי אלו הוו מהגשרפים והנקברים וחייב בביעורם, ובפשטות כוונת התוס' להקשות דמ"מ אין עליהם איסור שהייה, ויכול



ולפי"ז יוצא לנו לשיטת התוס' דיש שני דיני בדיקה שונים בגדרם ומהותם.

א. חיוב בדיקה מדאורייתא, כל היכא דלא ביטל בכדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא.  
ב. חיוב בדיקה מדרבנן אפילו היכא דביטל וכבר אין חשש ב"י וב"י, מ"מ מחוייב לבדוק ולבער בכדי שלא יבוא לאכלו. וביארו תוס' דמתני' איירי בדין בדיקה דרבנן שהרי מחוייב לבטל וכבר אין חיוב בדיקה מן התורה.

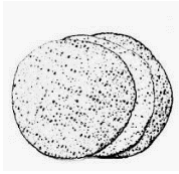
אך רש"י מפרש דהמתני' מדברת על חיוב הבדיקה דאורייתא. ויש באמת שרצו לפרש בכוונתו דמתני' איירי קודם שתיקנו רבנן חיוב ביטול, אבל בפשטות המשנה הרי מדברת גם על חיוב בדיקה דרבנן, היינו אף לאחר דתיקנו רבנן דהבודק צריך שיבטל. אך רש"י לא ביאר כלום לגבי טעמא אמאי תיקנו רבנן חיוב בדיקה. ומשמע מרש"י דס"ל דאין צריך טעם חדש על חיוב הבדיקה דרבנן, וטעמא דבכדי שלא יעבור על איסור ב"י וב"י הוי גם טעמא על חיוב הבדיקה דרבנן, אין חיוב הבדיקה מדרבנן מחמת חששות אכילה, אלא מחמת דין דן דב"י וב"י, ונתבארה שיטתו בכמה אופנים בדברי הראשונים.

א. הר"ן ביאר וז"ל "מפני דביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דיעותיהן שוו ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאווהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה וביעור וכו', והיינו כיון דביטול יסודו בלב שמחליט שבדעתו כמאן דליתא חששו חכמים שלא יבטלנו יפה, ולכן תיקנו בדיקה וביעור.

ולפי"ז כשנדון האם חז"ל תיקנו תקנה חדשה בחובת הבדיקה? התשובה ודאי שאין כאן חיוב חדש. אלא דמדאורייתא אכן יש שני דרכים בכדי להינצל מאיסורא דב"י וב"י, ואפשר לקיים כל חדא מינייהו כדי שלא יעבור, אך אמרו חכמים שאין לנו לסמוך על דרך הביטול, אלא על דרך הבדיקה. והיינו שלא תיקנו דין חדש, וגדר חדש של חיוב בדיקה, אלא שללו את דין הביטול ואסרו להסתמך עליה, וממילא נשאר רק דרך הבדיקה בכדי להנצל מאיסור ב"י וב"י.

---

לשרפם גם לאחר זמן, אך בחמץ חיוב הבדיקה כולל איסור שהייה, וחייב לבערם קודם לזמן איסורם אע"פ שביטל. ובשאר איסורי הנאה הנ"ל באמת מחוייב לבערם לבסוף אך אין איסור שהייה



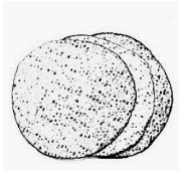
ולפי"ז ביאר רש"י את המתני' כפשוטה דאכן דין הבדיקה הוא בכדי להינצל מאיסור ב"י וב"י, ואם נשאל הרי כבר הוריד את האיסור ע"י שביטל, התשובה היא שאמרו חכמים לא ע"י דין הביטול נוריד את האיסור אלא ע"י הבדיקה. והיינו זה ברור שאחר שביטל אז מדאורייתא כבר אין לו חיוב בדיקה, אך מדרבנן מחוייב להשתמש כן בדין הבדיקה דאורייתא בכדי להוריד את איסור הב"י, ולא להסתמך על דרך הביטול, כי דרך הביטול אינה בטוחה דייה ופעמים שלא יעשנה כראוי. ולכן אפילו שמדרבנן צריך תמיד לבטל, ולכן בעצם אינו עובר מהתורה בב"י וב"י, אך עדיין תיקנו רבנן שלא ישתמש (רק) בדרך הביטול בכדי לא לעבור על הב"י, אלא יסתמך על דרך הבדיקה. ולכן לא כתב רש"י טעם אחר על הבדיקה אלא ביארה כפשוטה שאף הבדיקה דרבנן כל תכליתה אינה אלא בשביל שלא לעבור על איסור דאורייתא דב"י וב"י.

ולרש"י צריך לקרות את דברי הגמ' באופן זה, מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, בכדי להינצל מאיסור דב"י וב"י, אך מדרבנן ביטול בעלמא לא סגי ליה, ובעי בדיקה בכדי להינצל מב"י וב"י. והתוס' קוראים הגמ' בצורה אחרת לגמרי, מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, בכדי להינצל מב"י וב"י וכך באמת נשאר הדין וההלכה, ותו א"צ לעשות כלום בכדי להינצל מב"י וב"י. ורבנן אצרכוהו בדיקה מטעם אחר לגמרי, מחשש שמא יבוא לאכלו.

ב. ואופן נוסף לבאר דברי רש"י כתב רבינו פרץ, דרבנן לא סמכו על הביטול, כיון דהביטול עיקרו בלב שמא ישכח ולא יבטל. וגם דרך זו יסודה כמו שבירארנו דמחמת חשש זה דשמא ישכח ולא יבטל לא סמכו על הביטול והצריכוהו להשתמש בבדיקה.

ג. והרב עובדיה מברטנורא מבאר (ויסודו בר"י מלוניל ואור זרוע) דלא סגי בביטול שמא ימצא גלוסקא יפהפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו בב"י וב"י. וגם זה עוד טעם וסיבה נוספת למה אין לסמוך על הביטול ובעי דוקא בדיקה.

נמצא יש לנו באמת שלושה הסברים שונים ברש"י, אבל כולם סובכים על אותו הציר, טעמים שונים מדוע אין לסמוך על הביטול. או מחמת שלא יבטל היטב בלב, או שמא ישכח, או שמא ימלך על ביטולו, וכל זה טעמים שונים מדוע מדרבנן אין לסמוך הביטול ולהסתמך על הבדיקה ולפי"ז לרש"י חמץ שאין



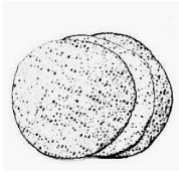
עליו איסור ב"י אין עליו דין בדיקה, וכמו שביארו תוס' לקמן י: דלרש"י חמץ שעבר עליו הפסח אין מחוייב אחריו לבדקו כיון דאין עליו איסור ב"י וב"י. וא"כ לרש"י המשנה מדברת על הדין בדיקה המוזכרת בתורה, שמדרבנן הבדיקה הזו נצרכת. ולתוס' אין המשנה מדברת כלל מהבדיקה דאורייתא שהרי כבר ביטל, אלא המשנה מדברת מדין בדיקה דרבנן מחששות חדשים שמא יאכל.

אבל מה שחשוב וצריך להדגיש, דודאי גם לפי רש"י חיוב הבדיקה הוא למעשה רק מדרבנן כיון דמבטל, ולכן יש עליו את כל הקולות שיש בדרבנן, ונאמנים קטן ונשים לומר דנבדק הבית, וכן בגוונא דשני ציבורים בדף י' ספקא דרבנן לקולא. אך כל עיקר הדין דרבנן שישתמש בדין הבדיקה בכדי להוריד את האיסור דאורייתא, ולא יסמוך על דרך הביטול, ולא שיש חיוב בדיקה חדש מדרבנן מטעם אחר.

ומסקנת הדברים, דלתוס' יש דין בדיקה מחודש מדרבנן, ואין זה הדין בדיקה דאורייתא. ולרש"י הדין דרבנן הולך על חיוב הבדיקה דאורייתא, דרבנן חייבו לקיים את דין הבדיקה דמן התורה.

**ב.** ויתכן לומר דמחלוקת זו יש שורשים והיא תלוייה במחלוקת אחרת. דהנה הבאנו לעיל דברי הר"ן דרבנן חששו שמא לא יבטל היטב ולא יוציאו מלבן לגמרי, ובתשובות רעק"א קמא סי' כג' הקשה וז"ל ולכאורה קשה הא כיון דאומר בפיו דמבטלו, אף דבלבו אינו כן הוי דברים שבלב, ולא ביטל מחשבתו את דבריו, וצ"ל כיון דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו, שאינו חושבו ושנחשב לו בעפרא, וכיון דאנו דנין על מה שבלבו, דהיינו בדרך גילוי מלתא מה שבדעתו, ואם בדעתו אינו כן אין הביטול בלום, ואפשר שזהו שמדקדק הר"ן בלשונו הזהב שביטול זה תלוי במחשבתו והיינו כנ"ל, וא"כ יש לנו טעמא רבא דהפקר עדיף מביטול, דבהפקר בודאי יצא החמץ מרשותו דלו יהא דהי' בלבו בהיפוך הוי דברים שבלב עכ"ל. ומקובל לפרש כוונת רעק"א דכיון דכל עיקר חלות הביטול הוי בלבו, ופיו רק מגלה את מה שחש ומרגיש בלבו, בזה אין חסרון דדבשב"ל אינם דברים, דהא מ"מ לא ביטל לגמרי בלבו. משא"כ הפקר שנעשה ע"י דיבורו, אע"פ שאולי לא הפקיר לגמרי בלבו מ"מ דבשב"ל אינם דברים.

והנה רש"י דף ד: כתב דביטול ילפינן מתשביתו והשביתה הוי בלב. וזה מתאים עם שיטת הר"ן דע"י ביטול מקיים מצוות תשביתו. אמנם תוס' חולקים וסוברים דהשביתה הוי הבערה, וביטול הוי הפקר וע"י שיצא מרשותו אינו עובר דלא יראה לך אבל אתה רואה של אחרים. ולתוס' ע"י שמפקיר הוי רק דרך שלא יעבור על ב"י וב"י, אך אינו מקיים מצוות תשביתו. ולכן פשוט דכל חידושו של הר"ן דיש חשש שלא



## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

יבטל כהוגן שייך רק לפי רש"י והר"ן דעיקר ביטול הוא בלב. אך לפי תוס' דביטול הוא הפקר, והפקר הוא בפה, הרי כתב רעק"א דאין מקום לחשוש ולא לסמוך על הביטול, שהרי אפילו אין לבו מסכים לגמרי הא הוא דברים שבלב ואינם דברים. ולכן אין התוס' יכולים לקבל סברת רש"י דרבנן לא סמכו על הביטול.

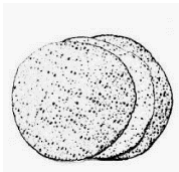
וגם החשש שכתב רבינו פרץ דשמא ישכח ולא בטל כמדומני שכתבו רק לפי טעמא דעיקר ביטול הוא בלב, והוא סוג חלות מחודש דנעשה רק במחשבת הלב בזה יש חשש דישכח ולא יבטל. אבל אם ביטול הוא בפה והוא הפקר אבל ככל חיובים והלכות ואין חשש שישכח ולא יבטל.

וכן מה שכתב הרע"ב דהחשש שמא ימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה, וכן הוא בר"י מלוניל. הנה בפשטות כוונתו שאפילו שעד עכשיו באמת ביטלו ולא החשיבו, אך מעכשיו כיון דחשובה בעיניו לאכלה תו אינה מבטלה ועובר עליה, כי חוזר מביטולו, דעד עכשיו לא הייתה חשובה בעיניו, ועכשיו מחשיבה לאכילה. וזה פשוט דכל חשש זה שייך רק אם לומדים דביטול הוא עיקרו בלב שאינו מחשיבו ומסיח דעתו ממנה. ואין זה חלות מסויים, אלא יותר מציאות שהחמץ שוב אינו חשוב בעיניו, ועכשיו במציאות זה כן חשוב בעיניו ועובר על ב"י וב"י. אך אם ביטול הוא הפקר ויצא מרשותו מה בכך שנמלך על ביטולו מ"מ הא כבר יצא מרשותו דכבר הפקיר ואין זה שלו, ומה בכך דתוהה על הפקירו<sup>2</sup>. נמצא שכל החשש שמא ימלך על ביטולו שייך רק לפי רש"י ולא לפי תוס'.

ג. והנה תוס' הביאו מקור לדבריהם מגמ' דלהלן דף י: בעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך, מי אמרינן כולי האי לא אטרחהו רבנן כיון דלא נחית מנפשיה לא אתי למיכלה, או דילמא זימנין דנפל ואתי למיכלה, והוכיחו התוס' דהצד דבעי בדיקה בככר בשמי קורה הוא רק מחמת שמא יפול ויבוא לאכלו, היינו דדין הבדיקה הוא מחמת חשש אכילה ולא מחמת לתא דב"י וב"י, דלזה אין צריך לחשוש דאין עובר כי כבר ביטל. ולכאורה זו ראייה אלימתא, ומה יענה על כך רש"י.

---

<sup>2</sup> אמנם באו"ז כתב שמא ימלך על בטולו ויזכה בה, ולכאורה חשש זה גם מתאים לפי תוס'. והגם שאין זה קושיא, דתוס' אינם מוכרחים ללמוד שיש כזה חשש, מ"מ כבר אין זה לשיטתם. אך באמת צל"ע אין בכלל שייך כזה חשש דאין יזכה בחמץ ביו"ט, ויעויין ברעק"א הנ"ל



## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

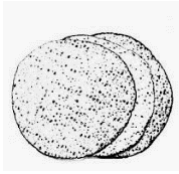
וכתב רבינו פרץ בשם רבי יחיאל מפריז, שודאי בחמץ ידוע צריך לבערו שמא יבא לאכלו, וזה אינו בדיקה דאין צריך לחפשו שידוע לו היכן מונח החמץ, אבל דין הבדיקה בחמץ שאינו ידוע דצריך לטרוח ולחפש אחריו, בזה הוי רק מחמת לתא דב"י.

אך עדיין צ"ע דאפילו לאחר שתי הראשונים הנ"ל דדעת רש"י דבחמץ ידוע יש דין ביעור מדרבנן - אע"ג דביטלו - שמא יבא לאכלו. אך עדיין קשה דמה הצד דלא יצטרך לבערו, דאפילו אי נימא דאין חשש דנחית מנפשיה ולא אתי לאכלה, אך מ"מ מדרבנן יש תקנה לא לסמוך על ביטול, וא"כ מחוייב לבדוק ולבער ככר זו, ואינו יכול לסמוך על כך דכבר ביטל, דמדרבנן אינו יכול לסמוך על ביטול וחייב בדוקא לבער. והתוס' לא הקשו זה כלל, אלא רק הוכיחו דיש בדיקה מחמת לתא דאכילה, ועל זה מצינו דחייה וישוב דהוי חמץ ידוע. אך עדיין קשה מה הצד דלא יתחייב בבדיקה, דהרי לרש"י רבנן החמירו בכל חמץ שלא לסמוך על ביטול רק על בדיקה,

ובאו"ז כתב חידוש דבכה"ג בככר בשמי קורה אין איסור דבל יראה משום דאינו מצוי בידו. והיינו משום דבדרך רגילה לא יכול להגיע לזה ורק אם יביא סולם יכול להשיגו תו אינו נחשב מצוי בידו ואינו עובר מדאורייתא באיסור דבל יראה ובל ימצא. ולכן מהא לא הקשו תוס' על רש"י, ורק הקשו דמ"מ מצינו דיש דין בדיקה מחמת לתא דאכילה, ובזה באמת יש לומר כמו שכתבו ר"פ והאו"ז דבחמץ ידוע יש דין ביעור מדרבנן מחמת לתא דאכילה.

וא"כ למסקנה אף לרש"י יש שני דינים, בכל חמץ שאינו ידוע החמירו רבנן דלא יסתמך על ביטול ורק על בדיקה בכדי שלא יעבור בב"י וב"י. ב. בחמץ ידוע אף אם אין איסור בב"י וב"י מ"מ החמירו רבנן דמחוייב לבערו, ואינו דין בדיקה כלל, אלא חובת ביעור.

אצל חסידים ואנשי מעשה מצות בדיקת חמץ נעשתה בכוונה עצומה וברגש גדול, מלבד המעשה לכשעצמו לקיים מצות עשה לחפש אחר החמץ ולבערו, הם ידעו שהכוונה לחובת בדיקה פנימית, לחפש במטמוני לבו, לדעת שהזמן מסוגל לבער כל מיני סוגי חמץ הטמונים בלבו שהגיע זמן לבערם. לחפש על ידי נר ה' נשמת אדם חפש כל חדרי בטן, את אחפש את ירושלים בנרות, את נקודת ירושלים הנמצאת וטמונה בלבו, ירושלים אותיות ירא-שלם, ירושלים זה הזהות האמיתית שלנו, האמת הפנימית שלנו, הרצון והזריזות שידחק את החמץ שאנו תמיד משהים ודוחקים לאחר זמן עד שהוא מתחמץ, אלא היראה והאמונה האהבה והתשוקה, ירושלים ששם השכינה שרתה, יעזור ה' ונמצאנה.



## הא לחמא עניא - הקדמה לאמירת ההגדה

מורינו הרב שמואל וינברג שליט"א

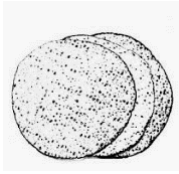
רבים מרבתינו הראשונים עשו לנו סימנים לסדר ליל פסח. הסימנים שאנו משתמשים בהם קדש ורחץ וכו' נכתבו על ידי רבי שמואל מפלייזא מבעלי התוס', (חבירם של רבותינו רבי משה מקוצי בעל סמ"ג, ושל רבי יחיאל מפריס והשתתף עמו בויכוח על התלמוד בפריס, רבינו פרץ ומהר"ם רוטנברג היו תלמידיו).

והנה בהגדות שלפנינו בעת שמגיעים ל"מגיד" שזה בעצם הסימן המורה על מצוות סיפור יציאת מצרים בליל טו' בניסן, אנו מתחילים בפסקא מאוד מעניינת, הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, כל דכפין ייתי ויכול וכו', השתא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל. ורק אחר כך אנו מתחילים בשאלות הבנים ובתשובה עבדים היינו לפרעה במצרים. ומכך אנו מבינים שבאמירת הא לחמא עניא אנו מתחילים לקיים מצות סיפור יציאת מצרים. וכך משמע מלשון הרמב"ם בסוף הלכות חו"מ שכתב וז"ל, נוסח ההגדה וכו' מתחיל עם כוס שני ואומר וכו' הא לחמא עניא, והרי שמוזגין את הכוס לפני אמירת הא לחמא עניא כי זה חלק מאמירת ההגדה הנאמרת על הכוס.

וכשאנו מתבוננים מתעוררים לנו מיד כמה קושיות.

א. קשה מאוד להבין למה אנו מתחילים כך את ההגדה. לכאורה היה יותר טוב להתחיל את ההגדה בשאלות הבנים באמירת מה נשתנה, והרי זה צורת מצוות הסיפור דרך שאלה ותשובה, ולמה אנו מקדימים לפני הכל לומר הא לחמא עניא. והרי קודם צריך הבן לשאול מה נשתנה הלילה מכל הלילות וכו' הלילה הזו כולו מצה, וכתשובה נענה לו שהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. והמקום המתאים לאמירת הא לחמא עניא הוא בהמשך ההגדה כשמובאים דברי רבן גמליאל מצה זו שאנו אוכלים על שום מה וכו', ושם לכאורה יותר מתאים לומר על המצה שהיא הלחם עוני די אכלו אבהתנא במצרים.

ב. גם תוכן הדברים לכאורה סותר את דבריו של רבן גמליאל שאמר שהמצה היא זכר לגאולתנו ונאפתה בחפזון עד שנגלה עליהם הקב"ה. ולדברי ר"ג המצה שאנו אוכלים היא זכר למצה שאכלנו אחרי שיצאנו ממצרים, ואילו כאן אנו אומרים "די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" דהיינו קודם ליציאת מצרים.



ועוד הרי לא אכלו היהודים מצות במצרים, אלא רק בליל יציאתם ממצרים אכלו מצות, אבל לא אכלו מצות במשך כל זמן שהייתם במצרים, ומהלשון די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים משמע שזה היה לחם חוקם במצרים.<sup>1</sup>

בקשר לשתי ההערות האחרונות רבים הסבירו על פי דברי הספורנו והשל"ה שהמצרים דחקו ונגשו בבני ישראל ולא נתנו להם מספיק זמן בשביל לאפות את לחמם, ומלחץ העבודה ומחוסר פנאי וזמן נאלצו היהודים במצרים לאפות את לחמם מצה. ועוד הביאו מדברי הראשונים, האבודרהם וארחות חיים שרבי אברהם בן עזרא נשבה בהודו, ושם ראה ששוביו האכילו את העבדים במצות, כי המצה אינה מתעכלת במהירות ויספיק לעבדים לזמן מרובה עד שירעבו, וכך נהגו המצרים בבני ישראל והאכילום מצות. נמצא באמת שהמצה היא לחם העוני שאכלו אבותינו בימי עבדותם במצרים.

ולפי זה הוסיפו האחרונים באופן נפלא כשנגאלו בני ישראל ומיהרו המצרים לגרשם, גם אז לא היה ליהודים זמן לאפות לחמם ונאלצו לאפותו מצות. נמצא שבאותו אופן שנשתעבדו כך באותו אופן נגאלו. ובאותו עניין של חפזון שנצטערו כך נהפך אבלם לששון ונגאלו, ובדבר שזדו המצרים כך נאלצו לתקן.

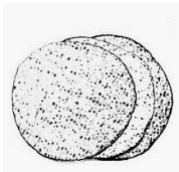
ובאמת הרמב"ן (דברים טז' ב') ביאר את הפסוק "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" שהתורה נתנה פה שני טעמים לאכילת מצה, א. זכר לעוני שהמצרים האכילו אותם לחם צר, ב. זכר לחפזון ולגאולה שלא הספיק בצקם להחמיץ.

והאברבנאל הוסיף שזו עצמה שאלת רבן גמליאל, מצה זו על שם מה, האם המצה שאנו אוכלים בזמן הזה, היא זכר למצת הגלות והעבדות או זכר למצת הגאולה, וענה רבן גמליאל שאכילתנו היא זכר לגאולה.

---

<sup>1</sup> ובהגדת "בצאת ישראל" מאת הגאון רח"י בעלסקי זצ"ל ראיתי שכתב פירוש נפלא, שאין אמירת הא לחמא עניא תחילת "מגיד" אלא המשך ליחץ, כי אחרי שחצו המצה נעשית ללחם עני שדרכו בפרוסה ודפח"ח. אך בהגדות שלנו אין מסומן כן





## ליקוט והשיב לב אבות

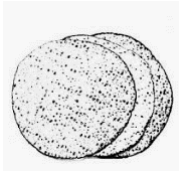
## פסח תשע"ט

ורבים מהדרשנים ובעלי המחשבה מוסיפים, שלכך בתחילת אמירתנו את ההגדה אנו אומרים את הטעם שהמצה היא זכר ללחם עוני, כי בתחילת הלילה לפני אמירתנו את ההגדה עדיין אנו כעבדים, אך בהמשך הלילה, אין זה רק אמירת הגדה, אלא האמירה באמת פועלת בנפשותינו שנצא לחרות, אמירת ההגדה מיד בתחילתה היא תהליך המוציא אותנו לחרות. וכדבריו המפורסמים של החתם סופר שברכת אשר גאלנו היא ברכה על סיפור יציאת מצרים, ולכך אנו מברכים על סיפור יציאת מצרים רק לאחר אמירת ההגדה, כמו גר שמברך רק לאחר טבילתו, מכיון שקודם טבילתו עדיין הוא גוי ואינו שייך בברכה, כך רק לאחר אמירת ההגדה בה נגאלנו ויצאנו לחרות שייך לברך אשר גאלנו, ולכן קודם תחילת אמירת ההגדה המצה היא אכן זכר ללחם עוני, ובסופה היא זכר לגאולה, וכל מעשינו בליל הסדר אינם רק פעולות שמראות ומצביעות על חרות, אלא על ידם ובאמצעותם אנו אכן יוצאים לחרות, והדברים נפלאים ומקסימים, וללא ספק נכונים.

אבל למרות יופי הדברים לכשעצמם, ואין ספק בנכונותם ואמיתותם, אבל בפשט הדברים עדיין אין זה מיישב את דברי בעל ההגדה, דברי השל"ה והספורנו והאבן עזרא אינם מפורשים בתורה, ולא נזכרו במקראות שבני ישראל אכלו בימי עבדותם מצות, בתורה נאמר רק שאכלו מצות בליל יציאתם ממצרים מחמת ציוויו של הקב"ה, וגם אם נדחוק ונאמר שזה הכוונה בתורה באומרה לחם עוני, אך הנה בעוד הטעם של רבן גמליאל מפורש במקראות ובאמת הוא מביא הפסוקים המדברים על כך, אך בהא לחמא עניא לא הביא בעל ההגדה כלל את הפסוק שקורא למצה לחם עוני, ולא משמע שהוא מסתמך עליו בכוונתו לומר שבני ישראל אכלו מצות כל ימי עבדותם במצרים.

ג. ובהמשך הדברים, כל דכפין ייתי ויאכל כל דצריך ייתי ויפסח, גם לא מובן מה הקשר של הזמנת האורחים להצהרה שבה התחלנו בדבר היות המצה לחם העוני שאכלו במצרים. ועוד נתקשו רבים וכי כעת זה הזמן להזמין אורחים, כשכל אחד כבר מסב בביתו או אצל מארחיו, הרוצה אורחים מחפשם קודם לכן, ולא מצהיר על כך בביתו לאחר קידוש, וגם איך יידעו האורחים מבחוץ שהם יכולים לבוא. וגם פה רבים הם המסבירים שזה מסימני החרות לומר שבמצרים אכלנו לחם עוני אבל כעת זה זמן חרותנו וביכולתנו להזמין זרים להסב על שולחננו, וכל זה נועד להיות דרך חרות.

ד. ובסוף הדברים, השתא עבדי לשנה הבאה בירושלים, זה נשמע שסותר את כל מהות הסדר שחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, וכל הסדר להראות דרך חרות, ולא רק את אבותינו גאל הקב"ה



## ליקוט והשיב לב אבות

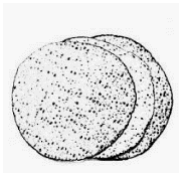
## פסח תשע"ט

אלא הוא עצמו יצא ממצרים, ולכן שותים ד' כוסות ואוכלים בהסיבה, ופה מיד בתחילת הסדר אנו קוראים בקול רם שלעת עתה עדיין אנו עבדים ומקווים שהלוואי לשנה הבאה כבר נהיה בני חורין, ממש הפוך מכל המשמעות של סדר ליל פסח.

ובקיצור, הא לחמא עניא זו פיסקא קצרה אבל מאוד טעונה במשמעויות שונות, אנו מדברים על מצה אחרת מצה שמדברת על גלות, אח"כ מחפשים אורחים, כשזה כבר מדי מאוחר לכך, ואז אנו מסיימים שבעצם אנו עבדים ובשנה הבאה נהיה חופשים ובני חורין. וזו הפתיחה לסדר, שנראית סותרת את תוכנו שמגיע אחר כך.

לפעמים יש להעמיד דברים על דיוקם. דוקא משום חשיבותו של ליל הסדר, קדושתו ונשגבותו עד לאין שיעור. בלילה שהוא ראש השנה לאמונה כהגדתו של מו"ר בעל הנת"ש. הלילה שמסוגל להוציא יקר מזולל ולהעניק תקווה אפילו לבן הרשע, הלילה שבו נפשותינו ונשמתינו השקועות לפעמים במיצרי גלות מצרים, ומצרים היא מלשון מיצר גבול והגבלה, גלות שמגבילה את הרגש, את הדעת, את הרצון, את החוויה היהודית, גלות שרוצה לטמטם את הקדושה, השמחה והעונג של יהודי, בטומאה, בעצבות, בשקיעה בתאוות, נשמתו של יהודי שואפת ורוצה להתענג על ה', היא נהנית מקיום מצוות ולימוד תורה, הנשמה מתאוה להתפלל בקדושה וטהרה בכיסופים, בעומק נשמתו היהודי רוצה להתנהג רק לפי גדר התורה, ובמקום זה הגלות משתלטת עליו, בגלות הוא מאבד קשר עם נשמתו, מצרים מיצרים הגלות מגבילה נותנת לו קשר מאוד חלש ואנמי עם החלק אלוקי ממעל שבתוכו, גלות מצרים כוללת בתוכה את כל סוגי הגלויות, היא גורמת ליהודי להתאוות למה שאסור, לחשוק במה שאין מתאים לו, מדכאת את החשק והרצון ללימוד ותפילה. לא קלה היא הגלות, בעיקר הגלות הפנימית.

והנה מגיע הלילה הגדול והקדוש, הלילה הנשגב יותר מכל לילות השנה, ויהודי מצפה ומייחל לאשר גאלנו, ולגאולת נפשותינו, ולהיות בן חורין מיצרו ולהיות משועבד רק ליוצרו, ולפעמים הרצונות אינם מתממשים בדיוק כמו שקיוונו, והמציאות מתנגשת עם התקוות, ואחרי כל דברי התורה היפים והמקסימים, שהם מעוררים השראה וכיסופים, כשאנו נאלצים להתמודד עם המציאות היא אינה קלה כל עיקר, ליצר הרע יש תוכניות משלו והוא לא נעלם מתבנית ונוף חיינו, המידות הרעות, התשוקות האפלות, כל מה שיש בתוכנו שמושך אותנו למקומות לא טובים לא נעלם, קיוונו להיות בני חורין, עבדי המלך ה', וזה לא תמיד מתממש, אכן יש לעיתים שאנו צופים בבני עליה שהחג השאיר עליהם

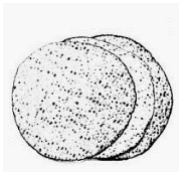


רישום מדהים, אלה משיכים אחר כך בדרך של התעלות, בחיי עבודה וקדושה, אבל לרבים אחרים נראה שהלילה עבר והכל חזר בדיוק כמו שהיה קודם לכן. וכהם בני דעת הם תוהים ומתחילים ושואלים את עצמם, האם אכן הדברים נכונים, היכן היא החרות, לאן היא נעלמה? איפה הם רגשי הקודש? היכן החשק לעבודתו? כיצד זה ששטף מים רבים של תאוות יצר הרע שוב שולט בנו. האם הדברים שאמרו לנו על ליל הסדר אמת או דמיון? כל זה שואל עצמו בעל נפש, שאכן שואף לחיות במעגל של גדילה בעבודת ה', ואינו מוכן לחיות כל ימיו שוקט על שמריו, נשאר על עמדו, חיים של אפרוריות ואדישות, אלא הוא רוצה סערה ורגש, טעם ותשוקה, בעבודת ה'.

מה פירוש הדבר להיות עבד? ומה פירוש להיות בן חורין? האם ביציאתנו ממצרים התנתקנו לחלוטין ממצרים, ומכל קשר למצרים? והרי כמה וכמה פעמים בהיותם במדבר רצו בני ישראל לחזור למצרים, היו מהם שבעודם במצרים הפצירו במשה "חדל מעמנו ונעבדה את מצרים". גם לפרעה מעולם לא נאמר שבני ישראל רוצים לעזוב את מצרים לחלוטין, אלא רק דרך שלושת ימים בכדי לעבוד את ה' במדבר, אם היו מבקשים מפרעה שיתן לבני ישראל לעזוב את מצרים לגמרי, לא היה הדבר מתקבל על דעתו כלל. במהר"ל בגבורות ה' פ"ג הוא מגדיר זאת כדייקנות ובבהירות.

במדרש שוחר טוב (תהלים קט"ז) ויוציא אתכם מכור ברזל כשם שהזהבי פושט ידו ונוטל הזהב מן הכור כך הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים וכעובר שהוא נתון בתוך מעיה של בהמה והרועה נותן ידו ושומטו כך הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי ע"כ. בארו בזה המדרש שני דברים גדולים מאוד שהיו במצרים, האחד שהמצריים היו מחזיקין וגוברין עליהן בחזקת היד שלהם שלא יצאו ישראל מרשותם, השני מעצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאלו היו מחוברין למצרים טפלים עמהם אין להם מציאות בפני עצמו.

הוי אומר, לא רק שהמצרים סירבו לתת לבני ישראל לצאת ממצרים, אלא המהות הפנימית של בני ישראל כמעט והטשטשה, כאילו איבדו את זהותם והגדירו את עצמם כעבדי מצרים, אולי כעבדים שרוצים תנאים יותר טובים, לעבוד פחות, לסבול פחות, אבל במהותם הם משרתיהם של העם המצרי. ההבדלים בלבוש, בשפה, ובשמות, יכולים להיות הבדלים חיצוניים בלבד, אבל בהכרה הפנימית בני ישראל חשו כטפלים למצרים, אין להם מציאות וקיום משל עצמם. העם היהודי שינק חיותו מהאבות הקדושים, ממסירות נפש של אברהם יצחק ויעקב, הגיע למצב שחש שינקתו היא מהאם האומה המצרית.



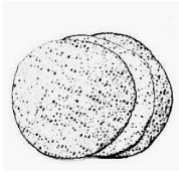
## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

זה מהות של עבד, עבד אין לו קיום ומציאות עצמית משלו, כל כולו בטל לאדונו, אין לו הוייה פרטית, שאיפות ורצונות, אין לו את הזכות לשאול שאלות, או לדרוש דרישות, עליו להתיישר עם המציאות הסטטית ולעשות רצון אדוניו.

אבל הקב"ה נגלה עלינו והציל אותנו לפני ששקענו בני שערי טומאה, עוד קודם שאיבדנו את זהותנו לחלוטין ונדבקנו לעם המצרי. והוציא אותנו להיות בני חורין, ולכן המהות של חרות מתבטאת בכי ישאלך בנך, בקושיות ושאלות. כך אנו מצווים לספר סיפור יציאת מצרים על ידי הצגת שאלות. שאלה היא דבר מאתגר בכל תחום, המציאות שמתירה לנו להציג שאלות בעצם אומרת היא גם שואלת האם אתה מקבל ומשלים עם המציאות העכשווית, או שהיית מחליף את המציאות העכשווית במציאות אחרת. לעבד אין שאלות, אין לו פריוולגיה להתעניין ולבדוק אפשרויות אחרות, מה טעם לשאול אם אין אפשרות לבצע חילופין, עליו להיכנע לסטטוס קו, שהרי הוא עבד ולקבל את המציאות שנכפתה עליו בלי טענות. שאלות הם חלק מהותי מיהדות, וחלק מהותי מלהיות בן חורין. שאלה גם אומרת שיש לנו עוד מה לגלות, מה לחפש אחריו, איך לגדול. איך להתקדם, לעבד אין לאיפה להתקדם, אבל לבן חורין יש להיכן להתקדם, להיכן לשאוף, לחפש שינוי ואפיקים חדשים. יתירה מכך, הנכונות לקבל שאלות, או הנכונות לשאול, מביעות בטחון ועוצמה. ישנם המפחדים משאלות מחשש מה יגלו, חוששים פן תיסדק השקפת עולמם, יזדעזעו היסודות עליהם הם עומדים, יתפוררו כל ההנחות שהם חושבים. אבל אנשים עם בטחון לא חוששים משאלות, כשיש אמת ברורה, ישנם תשובות אמת, העומד על צור איתן אינו חושש משאלות. מי שבנוי על מיתוס ועבר מעורפל, מהסס לחפור לשאול ולדרוש, מחשש מי יודע מה הוא יגלה, מי שזהותו ועברו ברורים ומאומתים, אין לו חשש מלהבהיר את אמונתו השאלות ותשובות. האם זה אומר שלכל שאלה ישנה תשובה ברורה ומדוייקת? לאו דוקא, לא לכל דבר יש הסבר מניח את הדעת, אבל זו שאלה שאינה מערערת את הנחות היסוד, את היציבות, כי מה שברור לנו מי אנו ומה אנחנו, בני אברהם יצחק ויעקב, זהותנו כבר אינה מטושטשת. כשעומדים על יסודות האמת אין חשש משאלות.

זה המהות האמיתית של בן חורין, הוא מסוגל לשאול, מסוגל לבחור, ומסוגל לסגל לעצמו דרך אמת. לעבד אין את האפשרות הזו, הוא משועבד ומחוייב להתיישר לפי מהותו של אדוניו. וכמה יפה היא שרגע לפני שההגדה מסתיימת, כשאנו עומדים ברגע האחרון לפני שרבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלושה דברים הללו לא יצא ידי חובתו, אנו מסיימים ובנה לנו את בית הבחירה לכפר לנו על כל עוונותינו. הווי אומר ההגדה מתחילה באמירת עבדים היינו, זו הייתה מציאותנו עבדים היינו, בכל



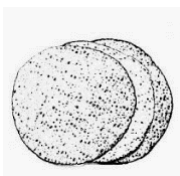
הווייתנו היינו עבדים, לא רק עבדנו בפועל, אלא כעובר במעי אמו, מבוטלים לחלוטין למהות ומציאות המצרית, אבל ויוציאנו ה' משם, ומה קרה? איפה אנו אוהזים? ובנה לנו את בית הבחירה, את הבית הגדול והקדוש שמסמל שיש לנו "בחירה", אנו בוחרים, איננו עבדים, האם זה אומר שאין לנו כשלונות? אין נפילות? אין טעויות? אדרבה, בן חורין מטבעו לעיתים בוחר בדברים שלא נכונים, אבל הקב"ה נתן לנו בית הבחירה, בית שנבטא בחירתנו האמיתית הנכונה, ואם טעינו שם יתכפרו לנו כל עוונותינו כשנעשה תשובה ונביא קרבן, כי כעת אנו בני חורין ויכולים לבחור בטוב. רק אז אחרי שהסברנו הדק היטב מהותנו כבני חורין בעלי בחירה, בא רבן גמליאל לדבר על הפסח מצה ומרור.

אולי זה מה שבאו רבותינו בעלי ההגדה להבהיר לנו מיד בתחילתה. לפנות אל המבקשים, אל אלו שמתכוונים ברצינות, אל אלו שבאמת רוצים לצאת לחרות, אבל הם מרגישים שכבלי מצרים מלווים אותם לכל אשר יפנו. וכך הם אמרו לנו

**הא לחמא עניא די אכלו אבותינו במצרים**, ואנו תמהים ושואלים וכי במצרים אכלו מצות, הרי רק בליל יציאתם ובצאתם אכלו מצות, אבל רבותינו באו לעמיד לנו דברים על מכונם, הרי גם כשיצאנו ממצרים לא התנתקנו ממנה לחלוטין, אי אפשר לשנות מציאות ברגע, אי אפשר להתנתק מהעבר במהירות, מצרים ליוותה אותנו להרבה מקומות, גם כשיצאנו ואכלנו מצות זה היה לחמא עניא שאכלנו במצרים, כי מצרים היא חלק מאתנו לא נשתחרר ממנה בקלות. אנו יודעים את זה ולא מתכחשים לכך, היצר הרע, תשוקות, ותאוות, מושרשים בנו, בילד אין, ולכן גם המצות שאכלנו כשיצאנו זה בעצם מצות שאכלנו במצרים. לא קרה פה הוקוס פוקוס ונהפכנו למלאכים.

**כל דכפין ייתי ויאכל**, אנו לא מזמינים אורחים עכשיו, זה כבר מדי מאוחר להזמין את האורחים, אנו רק מצביעים על מציאות שישנם כאלו שהם דכפין, כאלו שהם נצרכים, כיצד זה יתכן? הרי יצאנו ממצרים ברכוש גדול, היה לנו מכל טוב, להיכן נעלמה האוטופיה המושלמת? אבל המציאות אינה מושלמת, ענם עדיין כאלו שהם דכפין כאלו שהם דצריך, ואפילו אנו בכזו בחינה לפעמים, לאו דוקא מבחינה גשמית, אלא מבחינה רוחנית, חסר לנו השלימות לה אנו כל כך שואפים, ולמה באמת?

משום, **שהשתא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל**, משיח עוד לא הגיע, ואנו מתמודדים עם מציאות לא פשוטה שלפעמים העבדות עדיין טבועה בנו. איננו מדומיינים אנו יודעים זאת היטב. רק אחרי שאנו



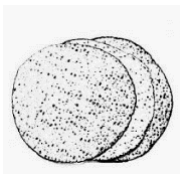
## פסח תשע"ט

## ליקוט והשיב לב אבות

יודעים זאת אנו מוכנים לסדר ליל פסח, בו אנו אומרים שפעם היינו עבדים בלי בחירה, וכיום אנו בני חורין כי יש לנו אפשרות בחירה, בחירה היא לא דבר קל, לברוח מאש או מחיה רעה זו לא בחירה, להסכים להצעת עבודה נדיבה ומתגמלת זו לא בחירה, בחירה כשיש שני צדדים כמעט שקולים, אנו רוצים לעבוד את הקב"ה, אבל מה נעשה עם היצר המפריע לנו, זו בחירה, והקב"ה הוציא אותנו והפך אותנו לבני אדם המסוגלים לבחור בטוב, לבחור בקדושה וטהרה, הבוחר בטוב לעיתים נופל, לעיתים קשה לו, אבל הוא לא נבהל, הוא ממשיך בהתמודדות, הוא ממשיך בחיי עבודתו, בחיי גדילתו, הוא שמח ושש על כל הזדמנות שיש לו לעשות רצון קונו ולהתגבר על קשיים, כי זה מהות של חיי עבודה. והקב"ה ברוב חסדיו נתן לנו בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו.

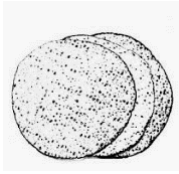
ולכן הא לחמא עניא נאמרת לפני אמירת ההגדה, כי כל מה שאמרנו בתחילה שאמירת ההגדה היא תהליך העוזר לנו לצאת לחרות, הכל אמת ויציב, בלילה זה שוב יורדים אורות והשפעות משמים, שוב נצא לחרות, אבל אם נחשוב שלצאת לחרות הכוונה שאין שום זיקה לעבדות הקודמת, שום כשלונות, שום קשר לטומאת מצרים, זה יוביל אותנו ליאוש והסקת מסקנות לא נכונות, ולכן חשוב לומר כל ימי היותנו בעולם הזה עד ביאת המשיח נתמודד עם מה שעברנו במצרים, נתמודד ונצליח בעזר ה'. כי עבדי ה' אנחנו ומסוגלים לבחור בטוב, כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, כמו ששם היינו כמו עובר במעי אמו טפלים להווייה המצרית, כך עכשיו גילינו את זהותנו האמיתית עבד ה' לבדו חופשי, להיות עבדי ה' טפלים להווייה האלוקית של מלא כל הארץ כבודו, זו בחירתנו, זו מאווינו ותשוקת נפשנו, אין זה קל, כי שאריות מצרים מלוות אותנו לכל מקום, אין זה קל, כי מצרים לובשת צורה ופושט צורה ובכל דור יש את קליפת מצרים המודרנית משלו, אבל הבחירה בידינו, ובלילה הקדוש הזה נצא בני חורין, נקיים מצוות החג ולמרות שהא לחמא ענייא נאכלנה בדרך חרות, כי לנו הבחירה לשלוט ולבחור בדרך הטוב.

פסח תשע"ט



ליקוט והשיב לב אבות

# דברי תורה בעברית



## בעניין שמא יעבירונו

יונתן זאב קירשנער

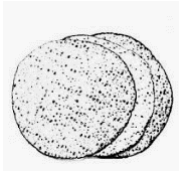
איתא במשנה (ראש השנה כט:) יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. והקשו בגמרא דמאי טעמא התקינו חכמים שלא לתקוע בשבת. והסביר רבא דמדאורייתא מישראל שרי, ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה, דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה.

והטעם שלא גזרו גם במקדש? ביאר רש"י (בד"ה גזירה שמא יטלנו וכו') ובמקדש לא גזור, דאין איסור שבות דרבנן במקדש. והסברא לדין זה אמרינן בעירובין (קב.-קד:) דמשום שהכהנים זריזין הן ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה ומשום כך אינו צריך סייג דרבנן למנוע ממלאכה דאורייתא.

אולם לכאורה סברא זו שייכת רק לגבי הכהנים, אבל למעשה עדיין יש חשש שישראל יביא את השופר למקדש ואז לא מהני לנו הסברא זו דזריזין הן. ועוד יש לעיין בזה, דהדין של אין שבות במקדש שייך רק לגבי צורך עבודת המקדש עצמה, וכמו דאיתא במשנה (עירובין קב:) מחזירין רטיה במקדש אבל לא במדינה, ואם בתחילה כאן וכאן אסור. הרי שאף לכהן עצמו לא הותר שבות במקדש לשים רטייה על עצמו אלא רק אם הוי צורך העבודה, ואם כן אין שייך לומר אין שבות במקדש להתיר גזרה דרבה, שהרי אין תקיעת שופר חלק מעבודת המקדש.

הטורי אבן (ראש השנה כט:) מביא עוד סברא לחלק בין תקיעת שופר במקדש למדינה וז"ל, "ל דה"ט דתוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד לאחר שחרב הבית משום דכיון דלא רצו לבטל מצות שופר לגמרי הניחו רווחא קצת ותלו לה בב"ד מפני שאימת ב"ד עליהן וליכא למיגזר כל כך לשמא יעבירונו, ולר"א דוקא ביבנה תוקעין דאימת סנהדרין שם אבל במקום סתם ב"ד חשו לשמא יעביר דאין כ"כ אימת סתם ב"ד עליהן. וכיון דאין המקום מצד עצמו גורם אלא באימת ב"ד או סנהדרין תליא, מש"ה אין תוקעין אלא בפני ב"ד כדמפר' בגמ'. ונראה מדבריו דהוי תקנה חדשה ששייכת רק לגבי שופר. דמשום שחז"ל לא רצו לעקור את מצות שופר לגמרי עשו פתח ואופן לתקוע במקדש, וכן לאחר מכן בפני ב"ד. אך אין זה קשור לדין הכללי דאין שבות במקדש, אלא דהוי תקנה נוספת, כמו שאין שבות במקדש, כך גם אין איסור לתקוע בשופר במקדש.

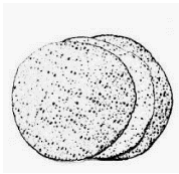




ודברי הטורי אבן מסתברים מאוד, שהרי הדין דאין שבות במקדש שייך רק במקדש, אבל ההיתר לתקוע בשבת אינו שייך רק במקדש, וכמו שאמרו במשנה (ראש השנה כט:): משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד. ולפי זה נראה שההיתר לתקוע בשבת שייך בבית דין ובזמן המקדש גם בכל עיר שחוץ לירושלים שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא. וכל זה משום שכשחז"ל התקינו שלא לתקוע בשבת משום חשש שמא יעבירו ד' אמות, לא רצו לעקור את מצות שופר לגמרי, ולכן התקינו באופן שעדיין יש אפשרות לתקוע אם יש אימת בית דין עליו.

והנה טעם זה דמותר לתקוע בפני ב"ד משום דאימת ב"ד עליו רפה בידינו, דכיון דהחשש ממי שרוצה לתקוע ואינו בקי, א"כ מה בכך שאימת ב"ד עליו, אך עיקר החשש דשמא יעבירונו היא דחוששין שיוציא את השופר לתקוע בבית דין ואם כן יעבור איסור עד שבא בכלל לפני בית דין, וא"כ מאי מהני הא דבית דין מזהירין אותו כשבא לפניהם, אך עיקר החשש שהוא מוציא קודם שיבוא לפניהם. והרי כמו שב"ד מזהירין אותו לאחר שהוציא גם החכם שבא להתלמד לפניו בודאי יזהירונו שלא כדין עשה במה שהעביר, אך זה לא מהני משום דכבר עבר על האיסור.

ובמועדים וזמנים (ראש השנה סימן י') ביאר בזה על פי מה שחקר בחקירה בדין דתוקעין רק לפני ב"ד, האם מחמת החשש דשמא יעבירונו שאין לתקוע אלא בפני ב"ד, וכל יחיד צריך לילך למקום הב"ד בכדי לשמוע תקיעת שופר, ואסרו עליו לתקוע בביתו משום חשש דשמא יעבירונו, אך כיון שהוא דר במקום הסמוך לב"ד נשאר עליו החיוב לשמוע תקיעת שופר ומחמת כן מחוייב לילך למקום בית הועד לשמוע תקיעות. או דמשום חשש דשמא יעבירונו הפקיעו מכל יחיד את מצות תקיעת שופר בשבת. והוי תקנה מחודשת דבמקום הוועד מחוייבים לתקוע, ורק מי שנמצא שם חל עליו החיוב, אך אין חיוב על היחיד לבוא לבית דין, שחכמים הפקיעו חובת יחיד. ורצה לדייק מלשון המשנה "דהתקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין" אבל לא חייבו בזה לכל יחיד. ומשום כך אין שום חיוב על היחיד לתקוע בשבת וגם אין צריך לילך לבית דין לשמוע את התקיעות. ולפי זה יש לנו לחלק בין יחיד שרצה לתקוע שאז אנו אומרים שאסור משום שמא יעבירונו, ובית דין שיש עליהם מצוה לתקוע מטעם דין חדש שחז"ל לא רצה לעקור את מצות שופר לגמרי.

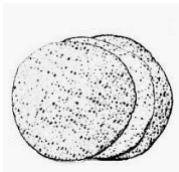


### חילוק בין שופר ללולב בזמן המקדש

וכמו כן נמצא דין זה לגבי לולב, דאיתא במשנה (סוכה מב:-מג.) לולב וערבה ששה ושבעה. לולב שבעה כיצד? יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת לולב שבעה, ושאר כל הימים ששה. מצות לולב כיצד בשבת? יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא, והזקנים מניחין את שלהן בלשכה. ומלמדין אותם לומר: כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. למחר משכימין ובאין, והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חבירו. וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו. וכמו לגבי שופר הקשה הגמרא אמאי? טלטול בעלמא הוא, ולידחי שבת. אמר רבה: גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה. והקשו הגמרא דמאי שנא יום ראשון שחל בשבת שנוטלים לולב ומאי שנא שאר ימים שחל בשבת שחז"ל תקנו לא ליקח לולב. ותי' שראשון דאיתיה מן התורה בגבולין לא גזרו בהו רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין גזרו בהו רבנן. והקושיא ברורה דמדוע חז"ל עקרו את הדין של שופר בשבת, אבל לא עקרו מצוות לולב ביום ראשון שחל בשבת?

ותוס' (שם ד"ה אינהו דידעי בקביעא דירחא אין הכי נמי) עמדו בזה ותי' דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא וכיון דאישתרי במקדש לא החמירו במדינה, אבל בתקיעת שופר איכא מעשה חכמה ואחמור בה טפי. ונראה שכוונתם היא שיש יותר חשש לגבי שופר כי זה מעשה חכמה ומשום כך צריך לשאול ולהתלמד איך לעשות, מה שאין כן בלולב שהיא רק טלטול בעלמא ומשום כך לא גזרו ביום ראשון. אבל עדיין קשה דאם החשש רחוק לגבי לולב ביום ראשון מדוע גזרו בשאר ימים?

הרמב"ן במלחמות (שם) תירץ דמשום דלא ידעינן בקביעא דירחא שאפי' כשהיה בהמ"ק קיים לא היו יודעין בקבועו של חדש זה שהוא חג שהחדש מתכסה בו ואפי' בזמן שהעדים באין בשחרית במקדש היו יודעים בקבועא של חדש זה ובגבולין לא היו יודעין לפיכך לא היו תוקעין אלא במקדש בלבד דמספיקא לא דחינן שבתא. ומדבריו נלמד שאין שום חילוק בין מצות שופר ומצות לולב, אלא שכל ראש השנה יש ספקא דיומא ואפשר שיום שבת זה אינו ראש השנה, והחדש וראש השנה היא למחר ביום ראשון ואם כן כשהוציא את השופר לרשות הרבים יש ספק אם יכול לקיים את המצות היום אז חז"ל תקנו שרק במקדש היו תוקעים, אבל בלולב כבר קידשו את החדש, ולכן כשיום ראשון חל בשבת יכול לטלטל הלולב אפילו בגבולין.



## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

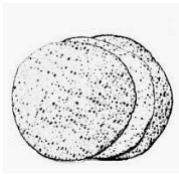
הבעל המאור (סוכה כא.) מביא עוד תרוץ דלגבי שופר יש תקיעות דאורייתא וגם יש תקיעות דרבנן ובשבת אף על פי שיכול לתקוע את תקיעות דאורייתא התקיעות דרבנן אינו יכול לתקוע ומשום כך חז"ל תיקן שלא לתקוע אפילו התקיעות דאורייתא. מה שאין כן לולב שכולו דאורייתא ולפי זה חז"ל לא תיקן ביום ראשון. והראב"ד (שם) השיג על סברא של המאור דזה הטעם אין לו טעם ולא ריח ומשום דרבנן דחינו לדאורייתא אלא הטעם מפני שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לה' ולא נאמר בכל ארצכם.

והקשה על זה הרב מנחם גנק בספר גן השושנים (חלק א' אות כ) דלולב ביום ראשון נמי נלמד מושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וזה גם כן שייך רק במקדש. ולפי זה מסביר שעיקר מצות לולב היא במקדש שמצות הלולב היא מצוה דשירה ולכן עיקר המצוה רצוי שיהא קיומו במקדש, אלא דהתורה הרחיבה הגבול של המצוה שכל אחד אף חוץ למקדש בכל מקום שיהיה יטול לולב. ולפי זה מה דלא גזרו ביום ראשון הוא דכיון דהתורה רצתה שכל אחד יקיים מצות לולב לא היו החכמים יכולין לגזור דזה נגד כונת התורה. אבל שופר עצם מצותו היא בגבולין ולכן אין בזה ששופר נוהג בגבולין שום הוכחה על מהות המצוה שזו מקומה בגבולין ולכן חז"ל יכול לתקן בשופר מה שאין כן לגבי לולב.

## חילוק בזמן הזה

ובזמן הזה כתב הרמב"ם (לולב ז:יז) משחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקדשו את החדש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין, הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו. ויש להקשות עוד דמאי שנא לגבי שופר שהתקין לתקוע בבית דין בשבת אף על פי שאינו תוקעין לכל חד וחד ומדוע חז"ל לא קבע אותו דין לגבי לולב. והא לגבי שופר גם כן יכול לומר את הטעם שכל יהיו שוין ואין נראה כשתי תורות ואגודות אגודות?

ולפי דברי המועדים וזמנים הנ"ל אפשר לומר דאף בשופר היחיד פטור כשחל ראש השנה בשבת, ורק שיש חיוב חדש על בית דין, אבל לגבי לולב ודאי החיוב הוא על כל יחיד ויחיד, והגדר של שמא יעבירונו הוא פטור מקום, דאינו יכול ליטול במקומו. ולכן יש חיוב על כל יחיד ויחיד ליקח לולב ואף על פי שאינו יכול משום שמא יעבירונו אבל אם הוא קרוב לבית המקדש צריך לעלות ונטול. ומשום שהחיוב במקום עומד אלא צריך לצאת רק במקדש אז יש חשש של שמא יעבירונו ולכן גזרו אף במקדש. ונמצא שיש שתי חלוקים בין שופר ללולב. דבזמן הבית כשיום ראשון חל בשבת היו נוטלין לולב בשבת אפילו



## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

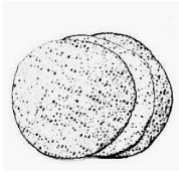
בגבולין מה שאין כן לגבי שופר שהיו תוקעין רק במקדש. וגם לאחר החורבן היו תוקעין בבית דין משאין כן לגבי לולב שלא היו לוקחים כלל. וכל זה משום שהפטור של אין מעבירין לגבי שופר היא פטור גברא אבל עדיין יש חיוב על הקהל ומשום הכי צריך לתקוע בבית המקדש או בבית דין. אבל לגבי לולב הפטור של אין מעבירין היא פטור מקום ולכן עדיין יש חיוב על כל יחיד ליקח לולב ומשום כך אומרים אין מעבירין גם בבית המקדש (בשאר הימים) כי יש לחוש שאחד מעביר ד' אמות כי החיוב על היחיד לא פקע. ורק ביום ראשון היו נוטלין גם בבית המקדש וגם בבתי כנסיות שבגבולין לפי טעמים שהביא לעיל.

וחילוק זה בין פטור מקום לפטור גברא מאוד נחמד אבל עדיין צריך ביאור דמאי טעמא ומה המקור לחלק בין שופר ללולב בחילוק כזה. וכשנתבונן בפרטים של הפטור מקום יש לעיין דהיכן מצינו דבר שפטור מאיזה סיבה ואחר זה תקנו חז"ל לעשות אותו הדבר במקום מסוים ומשנה את ההלכה ופטור את הגברא וחייב את המקום.

ומלבד דברי המועדים הזמנים הייתי אומר בפשטות שיש לחלק בין שופר ללולב מטעם אחר. דמדאורייתא ראש השנה היא יום אחד ואם אינו תוקעין בו ביום אז הפסיד את המצוה לגמרי ומשום הכי התקין חז"ל שבית דין תוקעין. מה שאין כן לגבי לולב דאף על פי שהפסיד את מצות יום ראשון עדיין יש עוד ששה ימים ליטול את הלולב.

ובספר גן השושנים (ס' ל"ב) מביא עוד חילוק בין שופר ללולב. דהדין של אין שבות במקדש שייך רק במלאכה דהוי מעבודת המקדש ואין זה פטור כללי שכל איסורי דרבנן אינם שייכים בבית המקדש. ואם כן צריך לומר דמשונה שופר מלולב כי שופר היא עבודת המקדש כמו שיתבאר לקמן מה שאין כן לולב.

ויש להביא ראיה ששופר היא עבודה שמשונה תואר המצות תקיעת שופר במקדש מתקיעת בגבולין. דאיתא במשנה (ר"ה כו:): שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ונמצא שתוקעין גם בחצוצרות בזמן תקיעת השופר. ואף על פי שגם יש פסוק מיוחד ליקח את הלולב במקדש שנאמר ושמתם לפני ה' שבעת ימים, מכל מקום הלקיחה ותואר המצוה שוה כמו בגבולין. ואין להביא ראיה ממה שמביא הרמב"ם (הלכות לולב ז:כג) בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים, וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר



למקדש, כי אין זה חלק מעצם המצוה. ולכן שמעשה המצוה במקדש היא אותו המעשה שבגבולין אז זה ראייה שהמעשה אין חיבור לעבודת המקדש ואם כן חל השבות של אין מעבירין ד' אמות על הלולב בשאר ימי הסוכות.

והגרי"ד מתרץ בדרך אחר. דכל תקנת חז"ל לאסור שופר ולולב בשבת החשש היא רק על מצות יחיד, אבל מצות הציבור לא גזרו. ומזה הטעם אמר שמותר לקרות בתורה בשבת ולא אומרים שמא יעבירנו דקריאת התורה היא חיוב על הציבור ולא על כל איש בפרט. וכשהמצוה על הציבור אז אין על היחיד כל כך התלהבות לעשות ואז אין החשש שילך ד' אמות. ואם כן גם לגבי שופר ראוי לומר שזה מצות הציבור כמו שפסק הרמב"ם (ר"ה ב:ח) כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין, אבל בזמן שהיה המקדש קיים והיה בית דין הגדול בירושלם היו הכל תוקעין בירושלם בשבת כל זמן שבית דין יושבין. דלפי זה אם יש בית דין אז היחיד אינו חושש לעשות ביחידותו ואז אין אומרים שמא יעבירנו רק בעיר שאין בו בית דין. אבל בלולב גזרו גם במקדש משום שמא יעבירנו כמו שפסק הרמב"ם (לולב ז:יח) ובזמן הזה שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמות שהיה שלא ינטל לולב בשבת כלל לא בגבולין ולא בארץ ישראל ואפילו ביום ראשון.

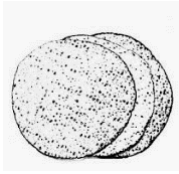
### לגבי מגילה

וחוט המשולש לא במהרה ינתק. הגמרא במגילה (ד:) אומר דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא? אמר רבה: הכל חייבין בקריאת מגילה, ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דלולב. רב יוסף אמר: מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה.

ויש לבאר שיטת רב יוסף דלפי פשטות הלימוד נראה שפליג על הגזירה דרבה ולכך צריך להביא עוד טעם מדוע אין קוראים את המגילה בשבת. ואם כן מדוע לא פליג לגבי לולב ושופר שאין טעם לומר שעניים נשואות לגבי מצוות אלו<sup>1</sup>. וכתבו התוס' לבאר (שם ד"ה ורב יוסף אמר מפני שעיניהם של

---

<sup>1</sup> בשו"ת שואל ומשיב מהדורה שביעיאה בקונטרס בטול מודעה (דף ק"ב) מביא שם מהרה"ג ר' מרדכי לנדי מבראד ז"ל לדחות טענת האוסרים מאשין מצות, משום שעבודת המצות היתה מקור פרנסה לעניים שהרויחו עי"ז לצורך הוצאות יו"ט, וכיון שהמציאו המכונה לא הצריכו כל כך עוזרים, ונתדלדל עי"ז כמה פרנסות. והביאו ראי' מהא דרואים שמקרא מגילה שהוא מצוה מדברי קבלה



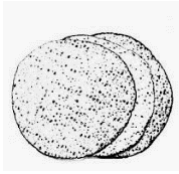
עניים נשואות למקרא מגילה) שדרב יוסף לא פליג אטעמיה דרבה דהא גבי שופר ולולב ליכא טעמא אחרינא מכל מקום קאמר הכא טעמא אחרינא משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות ואפ"ה אסור משום האי סברא דקאמר רב יוסף. ולפי דבריו נמצא ששיטת תוס' היא שלפי התנא קמא בבית שני היו קוראים את המגילה בשבת דאין שבות במקדש. אבל הוסיף רב יוסף שאף על פי שאין שבות במקדש עדיין לא קוראים בבית המקדש בשבת כי מתנות לאביונים קשורים למקרא מגילה ואין יכול לתת צדקה בשבת. אבל עדיין קשה דכמו דאמרינן אין שבות במקדש לגבי מקרא מגילה הלא יכול לומר אין שבות במקדש לגבי צדקה. ועוד הלא אנו יודעים כמו שמביא לעיל דאין אומרים אין שבות במקדש רק לבי עבודת המקדש ומה שייכות עבודה למגילה?

ומצאתי תרץ נפלא בספר אמרי כהן להגר"מ וורשוואק זצ"ל לפורים (אות טז) ונקדים בקצרה את המאמר בגמרא מגילה (ג.) אמר רב יהודה אמר רב: כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה. ואם כן שמבטלין עבודה למקרא מגילה אז אם נימא דאסור לקרות בשבת (משום גזרה דרבה ואין שייך לומר אין שבות למקדש), הרי מהצורך לקרות בע"ש ולדחות את העבודה (כמו שנאמר רב יהודה), נמצא דבע"ש כשנבוא לדחות את העבודה לקריאת מגילה, הרי צורך עבודה היא, שלא לדחות את העבודה, לומר אין שבות במקדש, ומחר ביום י"ד בשבת יהי' מותר במקדש לקרות המגילה, וממילא היום אין לדחות את העבודה ונמצא דאין קורין את המגילה בע"ש, וההכרח ממילא לקרוא בשבת, כיון דכבר החלטנו אתמול דאין שבות במקדש ולא קראנו את המגילה, שוב א"א לומר בשבת דיש שבות (משום דאינו צורך עבודה) ולבטל קריאת המגילה גם בשבת, ושפיר היינו קורין לטעמא דרבה בשבת. ודברי יופי הם לומר שמשום צורך עבודת בית המקדש ביום ששי אינו קוראים את המגילה ואז צריך לקרות ביום השבת. וכל זה שייך רק לגבי מקרא מגילה ולא מתנות לאביונים.

ועוד הקשו התוס' (מגילה ד: ד"ה ויעבירנה ארבע אמות ברשות הרבים) מדוע יכול למול את בנו בשבת והא יש חשש שמא יעבירונו. ומתריך שתי תשובות. א' דאין לדחות דהא חמירא שכן נכרתו עליה י"ג בריתות. ואם כן כמו לגבי שופר שיש מירתת בפני בית דין ואז אין חשש לשמא יעבור ד' אמות גם כן לגבי מילה כרתו עליה י"ג בריתות יש אותו ירא ואז חז"ל לא תקנו במצוה זה. וב' דאין אדם מל אלא

---

בטלוהו שלא לקרות בשבת משום טעם דעיניהם נשואות ה"נ אין להתיר לאפות מצות ע"י המכונה מפני שעיניהם נשואות לפרנסה זו.

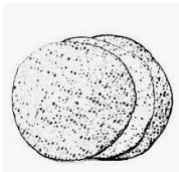


אם כן הוי בקי דסכנה. ואין יכול ללמד בבוקר איך למול אז צריך להתלמד קודם ומשום כך אין חשש לעבור ד' אמות בשבת. ואפשר דשתי דיעות בתוס' היא אותו המחלוקת שהביא לעיל דמאי טעם התיר לתקוע בבית בשבת. דהטורי אבן אמר שמשום אימת ב"ד עליהן אז אינו עובר על איסור הוצאה. אולם המועדים וזמנים פליג והביא עוד טעם ששופר היא מצות המקום אז אין שום התר של מירתת ואז צריך לומר ההיתר דמילה היא משום דאין אדם מל אלא אם כן הוי בקי.

### לגבי תקיעת דמוצאי יום כיפור

וגם לגבי תקיעת שופר במוצאי יום כיפור שחל בשבת אמרו בתוס' (שם) דלא חיישינן שמא ילך אצל בקי דמשום תקיעה אחת שאינה אלא משום זכר ליובל לא אצטריך כולי האי כראש השנה דאורייתא היא וצריך שלשים קולות. ונמצא שאם מעשה המצוה פשוט מאוד (כמו לגבי תקיעה אחת במוצאי יום כיפור) או אם המעשה היא מאוד קשה (כמו מילה בשבת) אז אין אומרים את החשש של שמא יעבירונו. רק לגבי מצוה בינונית שיש פעולות קשות (שופר, לולב, מגילה) אבל יכול להתלמד בשעה או שעות אז יש חשש ומשום כך דווקא במצוות אלו קבוע את התקנה שטוב שלא לעשות את המצוה בשב ואל תעשה. ואף על פי שלגבי לולב אמר (סוכה מב.) מדאגבהיה נפק ביה סוף סוף חשש אינו שאחד אינו יודע איך ליטול את הלולב אלא שאחד אינו יודע אם הלולב כשר ואז צריך לשאול. ויש להביא ראיה לזה מדברי הגמרא שלגבי שופר אמר (ראש השנה כט:) הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקי אין בתקיעת שופר. וזה פשוט שהלימוד היא איך לתקוע. וגם לגבי מגילה (במגילה ד:) הכל חייבין בקריאת מגילה, ואין הכל בקי אין במקרא מגילה, שהלימוד על הקריאה. אולם לגבי לולב אינו מביא את לשון זה. ולמה הגמרא לא אמר הכל חייבין בנטילת לולב, ואין הכל בקי אין בנטילת לולב? ולפי דבריו אתיא שפיר כי לגבי הנטילה אין יוכל לומר את החשש שמא יעביר ד' אמות כי מדאגבהיה נפק ביה סוף ומה לשאול לחכם, אלא השאלה היא אם הלולב כשר לנטילה ולגבי זה יש הרבה שאלות וצריך לשאול ומשום כך תקנו חז"ל שלא ליקח לולב בשבת.

אולם רש"י (סוכה מב: ד"ה ללמוד) חולק על זה ואמר שהחשש היא שאחד אינו יודע איך לנענו או איך לברך. וצריך לומר שאדם כזה שאינו יודע איך לנענו גם אין יודע את ההלכה של מדאגבהיה נפק ביה או רצה לקיים את המצוה בהידורו. אבל מי כל זה נלמד שחז"ל תקנו רק לגבי מצות שיש פעולת קשות אבל יכול להתלמד בשעה.



ויש לעיין מדוע חז"ל לא תקנו שלא לאכול מצה בליל פסח שחל להיות בשבת. והלא יש אותו סברא לאסור?

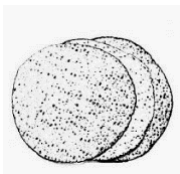
הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת ויקהל שאילתא דפורים ס' כא) מתרץ דלא גזרו חז"ל אלא אמצות היום ולא בלילה כי אין דרך לצאת ולשאול בלילה. ואין להקשות ממגילה כי לא גזרו על מגילה דלילה אלא משום קריאת מגילה דיום. הרב צבי פסח פרנק במקראי קודש (יג:ב) מביא תרץ מהרב יצחק ירוחם דיסקין שמצות אכילה מצוה בליל הסדר היא בכזית והוצאת שבת אינו חייב אלא בגרוגרת וזה יותר גדול מכזית. ולפי זה משהוציא לגבי מצות מצה אינו חייב בשבת. אולם הגר"י קלמס חולק על זה דמה שקבעו את השיעור בגרוגרת היא משום ששיעור זה היא סתם שיעור שמועיל כלום (לשון הרמב"ם הל' שבת יח:א) אולם אם יש סברא לצאת בשיעור קטן (כמו כזית מצה בליל פסח) ודאי יהיה חייב על הוצאה זה. ורב צבי פסח מתרץ דלולב (ושופר וגם מגילה) דזמנו בבקר הרי יש לו זמן כל הלילה להתלמד, משא"כ מצה דזמנה תיכף בצאת הכוכבים ואם צריך להתלמד לא ידחה ללילה שכבר צריך לקיימה, אלא ילמד מבעוד יום (בערב שבת). אבל לפי מה דיברנו יכול לתרץ בפשטות דלא גזרו חז"ל אלא במצוה שיש פעולת קשות אבל יכול להתלמד בשעה ומצות אכילת מצה היא כמו תקיעת שופר במוצאי יום כיפור ואין שום קושי או ספק איך לעשות אלא אוכל את המצה ודיו.

### החילוק בין אסתר לשאר מגילות

ועכשיו שבאתי לחג הפסח כבר נדון על מגילות שיר השירים וכמו כן קהלת. דרמ"א (א"ח תצ:ט) מביא בשם האבודרהם דנוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון אומרים אותו באותו שבת, וכן הדין בסוכות עם קהלת. והקשה פשוט דמאי טעמא התקין חז"ל לומר מגילת אסתר שלא בזמנו משום שזמנו היא בשבת ויש חשש שמא יעביר, ומאי טעמא קבוע חז"ל לומר שיר השירים וקהלת דווקא בשבת. והלא טוב יותר לקראות בחול המועד או ביום טוב שלא חל בשבת ומאי שנא לא אומרים שמא יעבירונו. ובשלמא להפוסקים שסוברים שאינו צריך לברך על מגילות שיר השירים וקהלת דאז יכול לומר שאין זה מצוה אלא מנהג וחז"ל לא חשש לשמא יעבור לגבי מנהג. אולם דעת הרבה פוסקים, והגר"א הוא מנהיג המחנה, שצריך לברך ולקראות בקלף ואם כן חוזר השאלה דמאי טעמא לא גזרו?

והבנין ציון (ח"ב או"ח ס' סה) מביא תירץ אליבא דתוס' י"ט. שתוס' י"ט הקשה האיך קוראים בתורה בשבת דהא גם בקריאת התורה איכא למיגזר שמא יעבירונו. ותירץ דשאני קריאת ס"ת דאינו אלא בצבור.





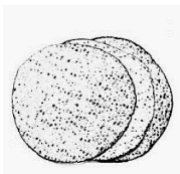
## ליקוט והשיב לב אבות

## פסח תשע"ט

ואם כן כמו לגבי מקרא מגילות שיר השירים וקהלת צריך לומר שזה חיוב על הציבור. ואין מגילות אלו שייך כלל למגילת אסתר, דמגילת אסתר שאני דהא חובה על כל יחיד ויחיד כמו שופר ולולב, והלכך שייך שפיר בה הגזירה דרבה משום דהכל חייבין, ואין הכל בקיאיין ויש לחוש שמא ילך אצל הבקי ללמוד. אבל מגילות אלו אין חובה על כל יחיד ויחיד לקרותה רק אם יש עשרה בבהכ"נ אז מוטל על הציבור לקרותם וברבים לא שייך גזירה, דרבים מזכרי אהדדי.

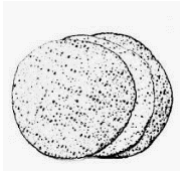
וכדי להשלים בדברי הרב ליבל איגר זצ"ל. דתוס' (שבת ה: ד"ה בשלמא לבן עזאי מהלך כעומד דמי) הביאו דהירושלמי מקשה דלבן עזאי דס"ל דמהלך כעומד דמי, אם כן איך יש הגזירה דשמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר, הרי כיון שמהלך כעומד לא נחשב שהעביר בלא הפסק, ותירצו התוס' בשם הירושלמי דהגזירה היא שמא יקפוץ ד' אמות ברצף אחד. ועל זה תמה הגאון רב עקיבא איגר דאם כן מה הגזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר ומדוע חיישינן שיקפוץ וזה לא שכיח. ועל זה משיב נכדו הרב ליבל'ה דמוכח מכאן דלמצוה צריך לקפוץ. והוסיף על זה האדמו"ר מגור (פני מנחם) דבן עזאי לשיטתו דס"ל באבות הוי רץ למצוה קלה כלחמורה. הקב"ה יעזור לנו לקיים כל המצות בשמחה ובזריזות בלי שום גדנוד של איסור חס ושלום.

פסח תשע"ט



ליקוט והשיב לב אבות

# Divrei Torah in English



## Words to Be Heard

Rabbi Avi Weber

In a peculiar response, the Rosh in his Teshuvos (24:2) insinuates that the fulfillment of the Hagadah need not be by word of mouth. Maybe, says the Rosh, one can fulfill the obligation of Sipur Yitzias Mitzrayim simply by remembering the incidents and miracles of Mitzrayim without any form of verbal communication.

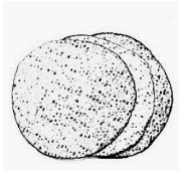
וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו (וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים).

Obviously, this opinion is not widely accepted as the Sefer HaChinuch blatantly states that the words of the Sipur Yitzias Mitzrayim must come from the mouth. When delineating the Mitzvah of *והגדת לבנך*, the Chinuch writes: *כדי ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי* והגדת לבנך, the Chinuch writes: *כדי ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי* Meaning, there is a significant emphasis on the words of the story being spoken with one's mouth.

Rav Yonoson Sacks in his Peirush on the Hagadah writes that according to the Pri Migadim (474:1), this Machlokes between the Teshuvos HaRosh and the Chinuch is really based on the following Gemara in Brachos:

משנה. בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ...  
 גמרא. אמר רבינא, זאת אומרת: הרהור כדבור דמי. דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? -  
 אלא מאי הרהור כדבור דמי, יוציא בשפתיו! - כדאשכחן בסיני. ורב חסדא אמר: הרהור לאו כדבור דמי.  
 דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי - יוציא בשפתיו! - אלא מאי - הרהור לאו כדבור דמי, למה מהרהר?  
 - אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל. - ונגרוס בפרקא אחרינא! -  
 אמר רב אדא בר אהבה: בדבר שהצבור עוסקין בו.

According to Ravina, when one simply has certain words in mind, it is as if he has spoken them. According to Rav Chasda however, thoughts alone do not constitute speech. Parenthetically, adds the Pri Migadim, according to Ravina it would make sense why we do not make a Bracha on the



Kriyas HaHagadah since one can be Yotzei his chiyuv of the Hagadah simply through Hirhur. On thoughts alone, we do not make a Bracha.

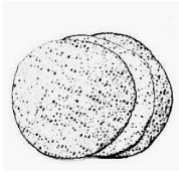
Rav Shlomo Kluger (שו"ת האלף לך שלמה השמטות סימן מ) challenges the Pri Migadim's premise that the reason we do not make a Bracha on the Kriyas HaHagadah due to הרהור כדבור דמי. As he states: אך ראיתי בפמ"ג שכתב כיון דהרהור כדבור דמי לכך אין מברכין עליו כמו בק"ש וכו' ודבריו תמוהין בזה דודאי בסיפור יצי"מ לא מהני בהרהור דאינו דומה לשאר מצות התלוין בדיבור דדוקא היכא דכתיב דיבור לבד בזה אמרינן דהרהור כדיבור דמי אבל ביצי"מ כתיב והגדת לבנך הרי בעינן שתהי' הגדה הראוי' לאחרים ובהרהור אינו נשמע לאחרים כלל ואינו יוצא בהרהור בזה וז"פ ונכון:

According to Rav Shlomo Kluger, even if הרהור כדבור דמי is true, this would never have affected whether or not we make a Bracha on the Kriyas HaHagadah. When it comes to the Mitzvah of Sipur Yitzias Mitzrayim, the Torah specifically tells us "והגדת לבנך". A Dibur alone does not suffice. The Torah requires there to be a "Hagadah" and a Hagadah is something that is fitting to be told over to someone else. Rav Sacks concludes (based on the words of Rav Asher Weiss shlit"a) that words that simply leave one's mouth, although they may qualify as a Dibur, would not qualify as a Hagadah. A "Hagadah", he explains, is strictly words that can be heard.

The Torah clearly demands a very specific and even rigid qualification of what type of speech qualifies for Sipur Yitzias Mitzrayim. Why such a rigid requirement? Why such a strong emphasis on this form of speech in particular?

The Torah tells us וְלִמְעַן תִּסְפְּרֵם בְּאָזְנֵי בְנֵי וְבָנֵי בָנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֲתַמִּי אֲשֶׁר שָׁמַתִּי בָּם וַיְדַעְתֶּם (Shemos 10:2). To a certain degree, all of Yitzias Mitzrayim was for the ultimate purpose of "telling it over into the ears of our children and grandchildren". If done correctly, we will instill within us a Yedias Hashem, an awareness of G-d. Telling over the story, the act of speaking, as it seems, becomes the main tool in achieving the lofty goal of Yidias Hashem. This is also inherent in the name of the Chag of Pesach itself - פה סח, a speaking mouth.

If the entire goal of Yitzias Mitzrayim was to be able to speak about this amazing experience for all subsequent generations, one must wonder why Moshe himself suffered from a speech impediment. The Torah tells us that Moshe refers to himself as an ערל שפתים (Shemos 6:12). This seemingly ironic connection cannot possibly be coincidental. To compound this fascinating dichotomy, much later in the Torah, it seems that Moshe himself has developed into an eloquent

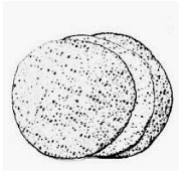


orator. After describing Moshe's struggle and insecurity with his speech, the Torah now tells us that Moshe delivers a lengthy speech to all of Bnei Yisroel at Arvos Moav (Devarim 1:1). Somehow, his famous speech impediment has disappeared. When and how did this occur?

Chazal tell us (Medrash Tanchuma, Devarim, 2:1) that Moshe's speech was actually cured at Har Sinai. When Hashem cured all of Bnei Yisroel's ailments during Maamad Har Sinai, He cured Moshe's speech at that time as well. Therefore, what evolves is that the story of Yitzias Mitzrayim, culminating with Kabalas HaTorah at Har Sinai, for Bnei Yisroel at large, was paralleled by Moshe's transition from an ערל שפתים to an איש דברים, a man of words. What is the significance of Moshe Rabbeinu's speech issue as it pertains to Klal Yisroel as a whole?

The Chalban, Rav Chaim Cohen shlit"a, in his sefer on Pesach describes what is called a Galus HaDibur, an exile of speech. He explains that in order for words to take on meaning, there must be ears that are willing to listen. If there are no ears listening, there is no speech. He explains this idea in the form of a mashal. If a simpleton decides that a certain town or city must be destroyed, he may choose to go out to the public square and announce his plan to the public. The public, however, realize the person declaring this plan has no power or authority to carry out this plan and ignore his words completely. His speech was hollow. To the contrary, if these same words were spoken by a governor or a king, the weight of his words would be felt by all. These words may even cause widespread fear and panic to all that hear them. This speech, albeit the same words as before, have now become meaningful. We see, says the Chalban, to the degree there are those willing to listen will dictate the meaningfulness of the words being spoken. During a time of a Galus HaDibur, true words might be spoken, but there are no ears listening. To determine whether we are living in a time of Galus HaDibur, all one must do is take an honest look at the generation. If the words of an athlete or a successful businessman are weighed more heavily than those of a Tzaddik and a Talmud Chacham, it is indicative of a true Galus HaDibur.

When Moshe Rabbeinu finally begins the lengthy process of taking the Jewish people out of Mitzrayim, Paroh seems somewhat shocked by the notion of listening to Hashem. As the Pasuk states: וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה מִי יִקְנֶה אֵשֶׁר אֲשַׁמֵּעַ בְּקוֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת־יִשְׂרָאֵל לֹא יִדְעֵתִי אֶת־יְקֻנְךָ וְגַם אֶת־יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלַּח (Shemos 5:2). Paroh bluntly asks Moshe, "who is Hashem that I will listen to His voice?" Moshe is speaking words of truth but sadly there are no ears to listen. Paroh's response is indicative of the times. Who is G-d? Why would I listen to Him? This lack of awareness is the root of the Galus HaDibur, it was the cause of not being able to listen. This is precisely why Paroh concludes his response with לֹא יִדְעֵתִי אֶת־יְקֻנְךָ, there was no Yidias Hashem and in turn, there was no speech. This

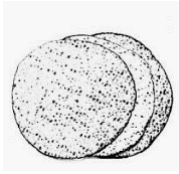


was the Yesod of the Galus, the inability to listen to the word of Hashem due to the lack of Yedias Hashem. In order to transition out of this Galus, it would seem that Moshe's ultimate charge was to instill an internal awareness of Hashem throughout the generation. Once this awareness was internalized, the word of Hashem could then be spoken.

To achieve a Yedias Hashem, one must consciously carve out an internal space in order for G-d's word to be heard. It requires concentration and a sincere refocusing effort in order to allow the truth to sink in. The process of Yitzias Mitzrayim was the pursuit of creating a space for Hashem's presence to exist amongst that generation. This is precisely how Moshe responds to Paroh when he states: **כִּי | בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שָׁלַח אֶת־כָּל־מַגְפְּתֵי אֶל־לִבְךָ וּבַעֲבֹדֶיךָ וּבַעֲמֹדָה בְּעִבּוֹר תִּדַע כִּי אֵין כְּלִי־הָאָרֶץ** (Shemos 9:14). Essentially, if you don't want to 'know' Hashem and are not willing to listen, I have other means of achieving this goal for you. Some would have to undergo intense hardships (ie. the Makkos) while others would open themselves up voluntarily. Ultimately, however, the goal would remain the same, to create an inner space for G-d's word to be heard. An end to the Galus HaDibur.

Practically, we can understand this idea when analyzing the mind of an immature child versus that of a mature, refined adult. A young child is incapable of responding logically to words. He responds simply to reward and punishment. Words will fall short and only a reward or punishment will be able to change the behavior. A more refined, mature person will be able to listen to words, Dibur, internalize them and alter his/her behavior without the threat of punishment.

This, says the Chalban, was the transition of the Jewish people out of Galus Mitzrayim. It was the evolution from a state of Galus HaDibur, the inability to listen to those words being spoken by G-d due to lack of awareness throughout the generation. The revelation of G-d's voice at Har Sinai, in turn, was the ultimate proof that this mission had been completed. It was at that moment that the Jews as a whole were willing to listen to the word of Hashem. It would come as no surprise that Moshe's personal "speech impediment" was cured at that very same moment. His struggle with speech, his personal Galus HaDibur, was no longer necessary once there were ears willing to listen. For this reason, speaking the words of Sipur Yitzias Mitzrayim require much more than a simple Dibur, uttering the words of the story does not suffice. They must be words of a "Hagadah", words that can and will be heard.



## כאילו יצא ממצרים

Eli Herman

One of the more popular questions about the Seder is how can we possibly act as if we were leaving Mitzrayim just like the Dor that actually left a few thousand years ago? Before answering this question it's important to understand the chronology of events that took place on the 14th of Nissan in Mitzrayim so it's clear what we should be envisioning today at our own Sedarim.

The first Seder took place in Mitzrayim before we left. This Seder included matza, maror and the korban pesach. The Jewish people had their shoes on and were all packed up and ready to leave Mitzrayim. Yet, Makkas Bechoros didn't occur until midnight that night and only after that Makka did Paroah demand the Jewish people to leave Mitzrayim. So when the first Seder was actually taking place there was no real rush to leave. The status quo had not changed from the previous days. Why exactly were the Jewish people eating Matza if there was no rush? Why were they packed up and wearing shoes ready to leave if the 10th Makka had not yet occurred and Paroah didn't yet demand that they leave?

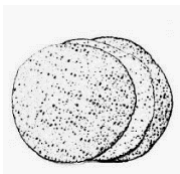
The answer is that the first Seder itself was based completely on Emunah. Logistically, the first Seder and the haste in which it was performed was not a reaction to Makkas Bechoros or Paroah's demand to leave but rather a proactive demonstration of their Emunah in Hashem that He would be taking them out of Mitzrayim the next day even before Makkas Bechoros occurred.

We see from here that the basis of the first Seder was Emunah and not a natural reaction to the events taking place around them as many may be accustomed to understanding. As such, our Avoda today is the same. We are supposed reenact the Seder just like it was in Mitzrayim, which is not a reaction to being driven out of Mitzrayim by the Egyptians without time for the dough to rise. But rather, Klal Yisroel rushed themselves and prepared themselves because they believed Hashem would be taking them out of Mitzrayim.

The Emuna was the cause of Makkas Bechoros and Hashem orchestrating Paroah to drive us out of Mitzrayim. So too today we should be performing the Seder with Emunah that Hashem will redeem us from our current exile. That is how one fulfills the Mitzva of acting as if we left Mitzrayim because that is exactly how the Dor of Mitzrayim conducted their Seder.

When a parent says they believe in their child, it's a means to bring out the child's potential. Similarly, when we conduct our Seder with the Emunah or belief that Hashem will redeem us from

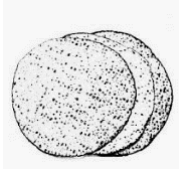
פסח תשע"ט



ליקוט והשיב לב אבות

the current Galus, it's the means to actually bring forth that potential. If we show Hashem that we believe in the Geulah, He will bring the Geulah. B'ezras Hashem we should all have this Kavana during our Sedarim and grow in our Emunah, which will soon bring the ultimate Geula speedily in our days.





## THE SIGN OF FOUR: AND THE ANSWER IS עבדים היינו לפרעה במצרים

Eliot Jacobowitz

לעילוי נשמת שאול יחזקאל בן אברהם אליהו הכהן

*Mr. "And The Answer Is" at the Seder – and the inspiration for this Dvar Torah.*

לעילוי נשמת זכריה בן יונה הי"ד

This Dvar Torah will explore the number four (4) and its relation to Pesach as well as elaborating on the four words that serve as the introduction to the answer to the Four Questions that are a highlight of the Seder: עבדים היינו לפרעה במצרים - *We were slaves to Pharaoh in Egypt.* (these four words are taken from Va'Eschanan 6:21 and are elaborated upon in Talmud Bavli Pesachim 116a.)

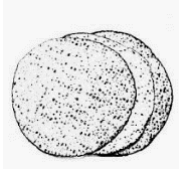
While there are a lot of "fours" in Judaism, the Baal HaHagaddah's use of this succinct four-word introduction as an opening reply to the Four Questions is a literary masterstroke and a very dramatic act that captures one's attention, particularly of the younger Seder participants.

These four words can be broken down as follows: (AVADIM HAYINU **WE** were **SLAVES**,) a very personal experience (L'PHARAOH to **PHARAOH**,) a very specific actor, B'MITZRAYIM **in EGYPT**,) (a very specific location,) and serves as an excellent conversation starter for propelling the Seder discussion forward. Everyone present is drawn right in from the very beginning of the answer – and that's the way you start a great story.

Before I introduce some personal suggestions into Chazal's choice of these four particular words that get the adrenaline flowing at the Seder, it is interesting to note the recurrence of the number four (4) in the weeks leading up to Pesach as well as at the Pesach Seder itself.

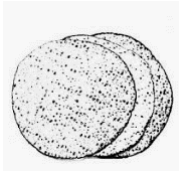
Chazal were very much attuned to the connection of the number four to the Yom Tov of Pesach:

- The Arbah (Four) Leshonos of Geulah (The Four Expressions of Redemption) Va'Era 6:6-7 (The word Va'Era is itself comprised of four letters.) - והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי -
- The Four Sons in the Haggadah
- The Four Questions in the Haggadah



- The four-sentence structured answer to the Four Questions, beginning with the words עבדים היינו Avadim Hayinu and ending with the words Harei Zeh Mishubach זה משובח
- The Four Kezaisos (food the size of an olive) that we eat at the Seder
- The Four Cups Of Wine that we drink at the Seder (*According to Rav Huna: The Four Expressions of Redemption; According to Rav Yehoshua ben Levi: the four appearances of the word Kos in Beraishis – Vayeshev 40:11-13 (The word Vayeshev is itself comprised of four letters.)*<sup>1</sup>)
- The four specially named Shabbos Weeks (Shekalim, Zachor, Parah, HaChodesh) that lead us into Chag HaPesach (Shulchan Aruch 685:1)
- The four names of the Yom Tov of Pesach itself: חג המצות, חג האביב, זמן חריתנו, חג הפסח
- Right before the Four Questions, there are four allusions to G-d, all beginning with the word Baruch (Blessed.)
- After we break the middle of the three matzos during יחץ, we have four matzos not three
- The four אמחות, - Matriarchs - in the final part of the Haggadah as sung in אחד מי יודע
- The four גלויות, - Exiles, - rooted in the first of the four Exiles, Mitzrayim.
- The four words in Tehillim 96:11 that are kabbalistically associated with the month of Nissan are ישמחו השמים ותגל הארץ - The Name of G-d, straight lettering.
- Since this year (5779) is a leap year, we lained the fourth Parshah of Sefer Vayikrah – Parshas Tazria - on Shabbos, which fell on Rosh Chodesh Nissan (in a non-leap year,

<sup>1</sup> For a more complete discussion of this topic, see Beraishis Rabbah 88:5, Yerushalmi Pesachim 10a, Yerushalmi Pesachim 68b, Yerushalmi Pesachim 82b.



Parshas Tazria is read in the month of Iyyar, following Pesach.) This special Shabbos was also Parshas HaChodesh (three Sifrei Torah were taken out of the Aron – this is always a time that is a tremendous עת רצון - much as on the night of the Seder itself.)

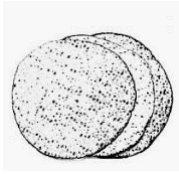
- In Parshas Tazria, there are four מראות נגאים - skin discolorations - that are described - נגע- צרעת, ספחת, בהרת, שאת
- As brought in מדרש רבה these four skin discolorations correspond to the four מלכויות -Kingdoms- : בבל, מדי, יון, אדום. Each of the four cups of wine that we drink at the Seder serves to nullify one of these four Kingdoms.
- In addition, the Matnos Kehuna comments on Midrash Rabbah Shemos 6: the Four Cups that are drunk on the night of the Seder correspond to the Four Decrees that were promulgated against the Jews in Egypt. This is to fulfill the words in the Passuk Tehillim 16:13 Kos Yeshuos Essah - Cup
  - עבודת פרך - Hard labor
  - השלכת הזכרים לַיַּאֲוֶר - Casting the male children into the river
  - שחיטת הילדים - Slaughtering the children
  - אי נתינת תבן - and not providing straw for the manufacture of brick
- Kabbalistically, there are four klippos (husks, with varying degrees of impurity;) these are dissolved away at Yetzias Mitzrayim.

**Well, that's a lot of "fours"...but what exactly is so special about the number four for Chazal to zero in on it to the above extent?**

In general, the number four (4) represents totality and completeness.

For example, there are four compass directions, four seasons, four quadrants etc. There are also the Arbah Turim and the Four Sections of the Shulchan Aruch, the Code of Jewish Law.

What do all of these have in common? Totality and completeness!



To extend this to the Pesach Seder, the Four Sons represent ALL the different varieties of the types of human beings that exist. As a young man, the Satmar Rebbe remarked that we all play all of these roles at some point over the course of our lives. (See also Toras Menachem Volume 8, page 76 for a similar approach.)

On a similar note, the Four Questions may seem straightforward and basic at first glance. However, they are actually rather complex. If you study them carefully you will discern that they encapsulate all there is that we need to ask in terms of setting up the answer that begins with the four words עבדים היינו לפרעה במצרים Avadim Hayinu L'Pharoah B'Mitzrayim.

To achieve totality and completeness, there needs to be a process. This process is exemplified by a necessary sequencing, such as is demonstrated by the progressive drinking of the Four Cups at the Seder.

Let's now turn our attention to those particular four words in the title of this Dvar Torah: עבדים היינו לפרעה במצרים Avadim Hayinu L'Pharoah B'Mitzrayim.

Before we get there, however, let's consider what the Vilna Gaon says about the Four Leshonos of Geulah:

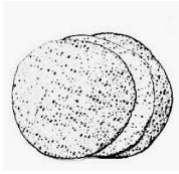
והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי

The Vilna Gaon states that these four Leshonos of Geulah correspond to the four categories of distress that the Jews experienced in Yetzias Mitzrayim! What exactly are these categories? Those who have: 1) undertaken a sea journey and returned safely to land 2) traversed a desert 3) were freed from prison 4) were healed of an illness.

Today, those who experience similar distresses would Bentsh Gomeil \*

*\* When the Bais HaMikdash (Holy Temple) stood, you didn't Bentsh Gomeil (recite a Thanksgiving Prayer) after experiencing a time of distress; you brought a Korban Todah (Thanksgiving Offering.) Today's Birchas HaGomeil is a vestige of the Korban Todah.*

*HaKaras HaTov (expressing your appreciation) is a fundamental part of Judaism and is eternal. Perhaps that is reflected in the fact that the gematriya of Pesach is Netzach*



*(Eternity). The last miracle that the Jews experienced before leaving Egypt was the fact that the dogs did not bark as the Jews left – this is the final and key message- Hakaras HaTov.*

*While Tefillah (Prayer) may have (temporarily) replaced Korbanos (Sacrifices,) in many ways our daily prayers are actually on a higher level than the sacrifices that they currently substitute for. In fact, Chazal extrapolate the formulation (i.e. number of words) for our daily prayer (Shemoneh Esreih) as well as the requirement for the recitation of 100 Daily Berachos (Blessings) from Pesukim in Parshas Pekudei, the culminating Parshah that details the construction of the Mishkan (Sanctuary,) where the daily sacrifices were offered. See Baal HaTurim on Parshas Pekudei for a further explanation.*

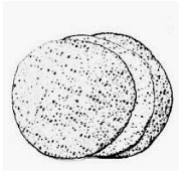
It would seem therefore from the observation of the Vilna Gaon that there may be a direct link between the events that were experienced in leaving Egypt (corresponding to the four Leshonos of Geulah) and the first four words of the answer in the Haggadah of עבדים היינו לפרעה במצרים the enslavement being the basic reason why there had to be an Exodus in the first place.

Let's examine a bit further the four categories of distress that the Vilna Gaon is alluding to. The Talmud Bavli Brachos 54b declares that the source in the Tanach for the four categories of distress that the Jews endured when leaving Egypt: it is Psalm 107.

Psalm 107 is a Psalm of David that finds him in great distress and peril. It should come as no surprise that portions of Psalm 107 have been incorporated into the very serious Kapparos prayer that is recited between Rosh HaShanah and Yom Kippur.

It seems to me that within these four words of עבדים היינו לפרעה במצרים lies a great remez (hint) to explain the Vilna Gaon's chiddush: if you add up the value of the first letters (Roshei Teivos) of each of the four words עבדים היינו לפרעה במצרים you get a total of exactly 107, the value of the Psalm (107) that is itself the source of Birchas HaGomeil!

There is more. If you add up the value of the final letters (Sofei Teivos) of each of the four words עבדים היינו לפרעה במצרים you get a total of exactly 91; this is the gematriya of the two names of G-d that are each four (4) letters long! YKVK + ADNE are 26 + 65 = 91 (also the gematriya of Sukkah.)



The message here is that when one is in distress (107,) the only answer is turning to Hashem (91.) Queen Esther led the way by reciting Psalm 22 when she went into King Achashverosh.

It further seems to me that there is a unifying element among the four distresses that are part and parcel of Psalm 107. In each of the four distresses, the element of time is absent. A prisoner has no concept of time; he doesn't have any clue as to what day it is outside. Similarly, one who is out at sea, traversing a desert or is ill has no concept of time.

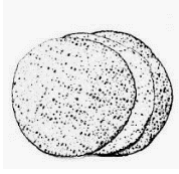
Let's tie all this in to the main event: the Seder. The Seder is just what its name describes: an Order. Every detail must be exactly right and there are time constraints involved e.g. what time one may finish eating the Afikoman (the time is subject to a halachic disagreement, but nevertheless...)

In contrast to one who is in distress, the Seder celebrates freedom and is all about order and time. The Seder, with its structure and symbolism, provides us with the antithetical experience of one in distress; we are kings, we recline, we drink freely, we recite the Hallel while sitting down, etc.

To be free – what we celebrate on Pesach - is to be aware of time. The clock starts again each year at Pesach when Spring arrives and we are all reawakened by this wonderful Yom Tov that brings us all together. The Korban Pesach cannot be eaten when alone.

That may be why one of the reasons that one who needs to would Bentch Gomeil today: one's sense of time has been restored and one can carry on as before, all courtesy of the spirit of renewal that he experiences... exactly the same feeling one gets at a proper Seder! The Seder is in fact one big Hakaras HaTov to Hashem – one need look no further than Dayeinu.

We should all experience a complete renewal this Pesach and go from strength to strength!



## דצ"ך עד"ש באה"ב

Yanky Berman

The Baal Hagadah tells us there are 10 Makos that Hashem brought on Mitzrayim and we list all 10.

Reb Yehuda gives us a siman: דצ"ך עד"ש באה"ב.

Rashi asks why is Reb Yehuda coming to teach us this siman to remember the 10 Makos, everyone knows the 10 Makos since they are a child?

Further the Tosfos Rid is bothered and questions the purpose of this siman. Taking the first letter of each word is no major chiddush. Therefore, what is the reason Reb Yehuda brought down this siman to remember the makos?

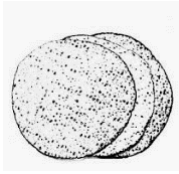
1- Rashi and the Rashbeitz answer that פרק כה' in תהילים discusses the events that happened in Mitzrayim. It mentions the Makos, but in a different order then it does in the Torah. The order in Tehilim is, Choshech, Dam, Tzfardeia, Arov, Keenim.

The Chiddush of Reb Yehuda is, one may think that the order that David Hamelech picked is correct, because we have a rule that **אין מוקדם ומאוחר בתורה**, this is why Reb Yehuda said his siman, in order to show us the order that is correct.

2- We see in a Gemara in (צו.) מסכת מנחות that two bread offerings were brought the Shte Halechem and the Lechem Hapanim, and the Gemara gives us measurements for both. The Shte Halechem's- length was 7 טפחים by 4 טפחים width and the corners were 4 אצבעות (ד', ד', and ז'). The Lechem Hapanim's length was 10 טפחים by 5 טפחים width and its corners were 7 אצבעות (ה', ה', and ז'). Reb Yehuda made a siman that if one gets confused with these measurements, they should use this siman "זד"ד יה"ז".

Reb Yehuda Brei Yakar says-based on this gemara, we see that Reb Yehuda in shas has a pattern on making a siman on different topics, so a person won't forget the concept. Reb Yehuda does not make these simanim to tell us a major Chidush.

3- The Gemara in (ג:) מסכת פסחים says that when one teaches his Talmidim it is better to teach in a short form then teach it in length. The Ravyan explains that when Reb Yehuda would be



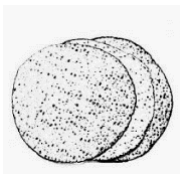
discussing the Makos he would teach it b'kitzur, since Reb Yehuda felt the shorter the lesson is the more effective way to teach.

4- The Medresh Shimos Rabbah (פרשה ח' אות ג') brings that Hashem said to Moshe, "Take this מטה in your hand." Reb Yehuda says, the מטה weighed 40 סאה and was made up of dense stone. The 10 Makos were written on this stone and they were written in the siman, "דצ"ך עד"ש" "באה"ב". Hashem said, with this you will bring the 10 Makos.

The Perush Hagrah on the Hagada says that we have to learn the Medrash as a מחלוקת: The תנא קמא says the 10 makos were written on Moshe's מטה and R' Yehuda says that "דצ"ך עד"ש" "באה"ב" was written on Moshe's מטה.

We see a few of the many offered reasons as to why R' Yehuda felt the need to use this specific siman of "דצ"ך עד"ש" "באה"ב" for Klal Yisroel to learn from.





## ולא יכלו להתמהמה

Yoni Kirschner

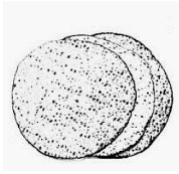
Ask any child why we eat Matza and the answer will be because the Yidden were rushed out of Mitzrayim and therefore the dough didn't have a chance to rise. And this is clear in the Pasuk (Bo 12:39) וַיֹּאפֹּוּ אֶת־הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצֵאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגֹת מִצּוֹת כִּי לֹא הָמְזָן כִּי־גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהֵמֵה וְגַם־צִדָּה (12:39): לא־עָשׂוּ לָהֶם:

However, if we look a little further we will realize that the Yidden didn't leave Mitzrayim immediately after Makas Bechoros, rather as the Pasuk says (Masay 33:3) וַיִּסְעוּ מִרְעַמְסֵס בְּחֹדֶשׁ הַיָּרְדֵּן, the Yidden didn't leave until the morning of the 15th. And lest you think it is a contradiction in the Torah, the Gemara in Berachos (9a) clarifies: אמר רבי אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב. שנאמר הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה. Everyone agrees that the Yidden were redeemed at night but did not leave until the morning. In which case we need to ask ourselves what was going on from midnight, when the first born were being slaughtered, until morning. And why couldn't they let the dough rise at that point?

The difference between redemption and leaving is obvious. Being redeemed is like the jail cell being opened, but after its open you physically have to walk out. Clearly, the Yidden thought that they were leaving at night. No time to waste they couldn't let the dough rise. However, for some reason they didn't physically leave until morning. Why?

The Gemara a little later on states תניא נמי הכי הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו. What is the meaning of a beginning of redemption? What was holding them back from being fully redeemed after Pharaoh allowed them to leave shortly after midnight?

Rav Kook (Gold from the Land of Israel pg. 316-317) explains that there is an intrinsic correlation between these two time periods — night and day — and the two stages of redemption. The initial redemption at night was an inner freedom. Egyptian slavery was officially over, but their freedom was not yet realized in practical terms. The joy of independence, while great, was an inner joy. Their delight was not visible to others, and thus corresponded to the hidden part of the day — the night.



The second stage of redemption was the actual procession of the Jewish people out of Egypt. This was a public event, before the eyes of Egypt and the entire world. The consummation of their freedom took place at daybreak, emphasizing the public nature of their liberation from Egyptian bondage.

However, we are left to wonder why did it have to be a two-stage process? Why couldn't the redemption all be at once?

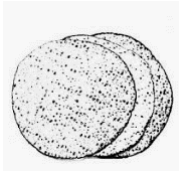
Rav Pinchas Friedman (Shvilei Pinchas: Shabbos HaChodesh 5779) explains that in an ideal world the Jews would have been fully redeemed in the morning. In such a world the Jews would have left Egypt and went straight to Eretz Yisroel to greet the Mashiach and build the Bais Hamikdash. However, the Jews were not on the spiritual level to reach such heights. In fact, they were on the 49th level of impurity and had Hashem waited until morning they wouldn't have been worthy of being redeemed at all. So, Hashem hastened the redemption a couple hours early to midnight, however they couldn't physically leave until the set time of redemption in the morning.

This fits beautifully with the words of Rav Kook, at midnight each Jew experienced a private inner freedom, but at morning, which was the set time of redemption, the public redemption occurred.

Unfortunately, explains Rav Friedman, everything in this world is balanced. Therefore, because Hashem redeemed us earlier than the predestined time, those hours of suffering and bondage had to be repaid. And that is why our current Galus is so long; we are living through the repayment period.

Beautifully Rav Friedman provides a new P'shat to the Pasuk we quoted earlier and say in the Hagaddah: ולא יכלו להתמהמה. The difference between the word exile (גולה) and redemption (גאולה) is an א – which of course symbolizes Hashem who is the אלוהי של עולם. We turn exile into redemption by making sure to include G-dliness in ourselves. What separates mankind from other animals is our ability to connect with the spiritual realms. Just like animals, a man at his essence is a physical being and comprised of blood (דם), however, to be redeemed we add Hashem in and we become אדם. Of course, it is not coincidence that the gematria of אדם (45) is the same as גאולה (45).

We were chased out of Mitzrayim earlier than the predestined time because we had lost that sense of אדם, of G-dliness. And because Hashem, in his mercy, redeemed us early, the redemption of Mitzrayim would not be the final redemption. Hashem had to separate the redemptions, in order to repay for the early redemption. ולא יכלו להתמהמה. The two times מה (45) represent the



redemption גאולה (45). Hashem couldn't bring the two redemptions together because כִּי־גִרְשָׁנוּ מִמִּצְרָיִם - we were redeemed too early.

With this understanding we can an extra layer of appreciation to the duality of the Matzah. On the one had it represents להם עוני, poor man's bread. While it also represents the redemption. We are happy we were redeemed, but bittersweet that the final redemption has still not come. We are at the same time princes of the King, while we are enslaved in exile. However, we appreciate that it was Hashem's true love for our nation that led Him to redeem us early, and we eagerly hope for the final גאולה to come במהרה בימינו.