

מִדְּוֵרֶת בְּנֵי הַיְשִׁיבוֹת

א. ז. צ. ד.
לְקוּזְטִי
שִׁיחֹזֶת

חג הפסח

—◆—
ימי הספירה
ול"ג בעומר

—◆—
חג השבועות



פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך אנו מגישים בזאת לקהל לומדי תורה ומבקשיה 'תדפיס' מתוך סדרת "אוצר לקוטי שיחות" - שלשה חלקים, שיצאו לאור בחודשים הקרובים.

בחוברת שלפנינו מופיעות השיחות לחג הפסח, ימי הספירה, ל"ג בעומר וחג השבועות.

• • •

שלשים ותשעה כרכי הלקוטי שיחות של הרבי מליובאוויטש זי"ע הם מים שאין להם סוף, שפע ביאורים ורעיונות בכל חלקי התורה. אך דוקא בגלל השפע העצום בכמות ובאיכות קשה לדעת במה להתחיל ואיך לתפוס את ההיקף.

לקחנו לעצמנו משימה להגיש לפני הציבור התורני "טעימה" ראויה של השיחות.

לכן הוחלט לבחור שלוש שיחות לכל פרשה ומועד - אותן המהוות כעין 'דוגמא' לרוב השיחות. לתרגם ללשון הקודש את אלו שהופיעו במקורן באידיש, לאחר כל שיחה לכתוב סיכום ממצה, ועוד - על מנת להקל על הלומד. עם זאת הקפדנו לשמור על לשון השיחה המקורית (בלשון הקודש) ועל תרגום נאמן למקור (בשיחות שתרגמנו). לא 'עיבדנו' ולא קיצרנו גם במקומות הקשים והשארנו את הדברים "בלשון הרב".

השיחות שנבחרו הן פחות מעשירית מתוך השיחות שישנן בסדרת לקוטי שיחות, אבל הינן בהחלט "חתיכה הראויה להתכבד" ובהן ניתן לטעום את הטעם המתוק והנדיר, ניתן לומר אף: הבלעדי - של ה"לקוטי שיחות". ואידך זיל גמור.

השיחות שנבחרו לפרשיות השבוע הינן בסדר של:

א. פשוטו של מקרא, ב. חסידות בפרשה, ג. סוגיא בפרשה.

בשיחות על המועדים לא הקפדנו על בחירה בסדר זה.

• • •

לקראת יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע בג' תמוז, נערוך בעזרת ה' מבחן על השיחות שבתדפיס זה.

לרישום למבחן ולקבלת פרטים נוספים, נא לשלוח שם וכתובת ל:

ת.ד. 36251 ירושלים

או לפקס: 153546175766

או לדוא"ל: toratchabad@neto.net.il

תוכן העניינים

הג הפסח

א.....5

"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" – והרי המצה שאנו אוכלים היא לזכר המצה שאכלו בני-ישראל לאחר יציאתם ממצרים? • "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו" – והרי עיקר המעלה במקדש אינו כפרת עוונותיהם של ישראל, אלא השראת השכינה? • תמיהות בנוסח ההגדה מתמזגות לכדי הבנה מעמיקה במהותה של יציאת מצרים

ב.....21

החילוק בין דין "לחם עוני" (שחל רק בפסח דורות) לדין "דברים הבאים לידי חימוץ" (שחל גם בפסח מצרים) • "לחם עוני" ו"מצה עשירה" – בעבודת האדם • מעלת גאולת מצרים על הגאולה העתידה – ולהפך • קבלת-עול מתוך טעם ותענוג

ג.....31

נפקא מינה להלכה בין הטעמים השונים למצות ד' כוסות – כנגד ד' לשונות של גאולה או כנגד ד' כוסות של פרעה • ב' דינים בחיוב הסיבה – כמצוה בפני עצמה, וכתנאי במצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות • ביאור סדר ד' לשונות של גאולה בשו"ע אדמו"ר הזקן – שלא כסדרן בכתוב

ימי הספירה ול"ג בעומר

א.....43

"משכני אחרין נרוצה" – פתח בלשון יחיד וסיים בלשון רבים? • מדוע קרבן העומר הוא משעורים, בניגוד לשאר המנחות שהן מחטים? • מדוע בחג הפסח החמץ אסור, בתקופת ספירת העומר הוא מותר, ואילו בחג השבועות הוא אף מובא כקרבן? • ביאור מהותם של שלושת שלבי היציאה ממצרים – יציאת מצרים, ספירת העומר ומתן-תורה

ב.....51

לפי הדעה שספירת כל הימים היא מצוה אחת – מדוע מברכים על ספירת כל יום בנפרד, ומדוע אין חוששים שמא ישכח לספור בימים הבאים? • האם ניתן יהיה לספור בברכה אם יבוא המשיח באמצע ימי הספירה? • הכרעה בחקירת ה"מנחת חינוך" בדין קטן שנתגדל בימי הספירה – על-פי יסוד מחודש בגדר ספירת הימים

ג.....55

שיטת רשב"י בעניין לימוד התורה – "תורה מה תהא עליה" או "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש"? • מדוע דוקא רשב"י אמר "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין"? • שני קצוות מנוגדים באישיותו של רשב"י

ד.....63

איך ייתכן שדוקא תלמידי ר' עקיבא, בעל המאמר "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה", לא נהגו כבוד זה בזה? • מדוע פסקו תלמידי ר"ע מלמות דוקא ביום ח"י אייר? • ההבדל בין תלמידיו הראשונים של ר"ע, שגרמו לכך ש"היה העולם שמם" – לחמשת התלמידים האחרונים, ש"הם העמידו תורה"

חג השבועות

א.....69

"אי לאו האי יומא דקא גרים" – מדוע מדגיש רב יוסף את מעלתו של היום, ולא את מעלת התורה עצמה? • "יכול מראש חודש, תלמוד לומר ביום ההוא" – מדוע מראש חודש דוקא? • האם קיום מצוה על-ידי מי ש"אינו מצווה ועושה" חל גם על ה"חפצא"? • יסוד מחודש בעניין השפעתו של מתן-תורה על "חפצא" של מצוה – עוד לפני קיום המצוה בפועל

ב.....83

איך ייתכן שבחג הפסח ובחג הסוכות, שהם בעיקר זכר לחסדים גשמיים – ישנה מחלוקת אם בעינין "לכם"; ודוקא בחג השבועות, שהוא זכר לחסד רוחני – "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם"? • מדוע ההיתר היחיד המפורש בש"ס לתענית בשבת הוא דוקא בתענית חלום? • ביאור יסוד החילוק בין חג השבועות לשאר שבת ויו"ט לעניין תענית

ג.....91

המשותף לשלושת נשיאי ישראל הקשורים לחג השבועות – משה רבינו, דוד המלך והבעש"ט – והמבדיל ביניהם • שלוש דרגות בגילוי האלוקי שבמתן-תורה – במקביל לשלוש תקופות בדברי ימי ישראל, שלוש דרגות בהגדרתם של בני-ישראל כ"ממלכת כהנים", ושלושת המרכיבים של עבודת הבורא

.....
חג הפסח א'

"הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" – והרי המצה שאנו אוכלים היא לזכר המצה שאכלו בני ישראל לאחר יציאתם ממצרים? • "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו" – והרי עיקר המעלה במקדש אינו כפרת עוונותיהם של ישראל, אלא השראת השכינה? • תמיהות בנוסח ההגדה מתמזגות לכדי הבנה מעמיקה במהותה של יציאת מצרים

שנעשו לאבותינו במצרים כו".

וכיון שסיפור וזכירת יציאת מצרים הוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו" ו"באו" לנו מצוות רבות על זה מצוות-עשה ומצוות לא-תעשה כו' ועל כן אנו אומרים לעולם בברכותינו ובתפילותינו זכר ליציאת מצרים", הרי מובן, שגם הסיפור ביציאת מצרים בליל פסח מבטא ומגלה את התוכן והענין הכללי של יציאת מצרים ואת היותו "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו כו".

והנה מצות הסיפור ביציאת מצרים בליל פסח ילפינו מהכתוב "והגדת לבנך",

א. ידוע¹ שישנם חילוקים בין החיוב והמצוה של זכירת יציאת מצרים בליל פסח ובין חיוב זה בכל ימות השנה. אחד החילוקים הוא², שבכל השנה די בזכירה בעלמא – "מצוה להזכיר יציאת מצרים"³, ואילו בליל פסח המצוה היא – סיפור ביציאת מצרים, ובלשון הרמב"ם: "מצות עשה של תורה לספר⁴ בנסים ונפלאות

(1) הובאו ונסמנו בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (קה"ת) ע' טו.

(2) הגדת מעשה נסים (לבעל חוות דעת) בפתחה. שבח פסח. סידור מהרי"ד. מלבי"ם בא יג, ת. וראה הגש"פ הנ"ל שם. וראה בארוכה לקוטי שיחות חכ"א ע' 71 ואילך.

(3) רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג.

(4) הל' חמץ ומצה רפ"ז.

(5) ועד"ז לשונו בהמצות שבהכותרת להל' חו"מ "לספר ביציאת מצרים באותו הלילה" (וכ"ה לשון אדמו"ר הזקן ריש הל' פסח). ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד ובסהמ"צ מ"ע קנו (וראה מנ"ח מצוה כא "כנראה מהר"ם והרהמ"ח כאן").

(5*) כ"ה בחינוך הוצאת שעוועל (מצוה יו"ד). ובחינוך לפנינו (מצוה כא) "בא".

(*) וראה בארוכה לקוטי שיחות הנ"ל.

(6) חינוך שם.

(7) סהמ"צ להרמב"ם שם. וכ"ה במנין המצות שבירש ספר היד. הל' חו"מ רפ"ז (ושם הוסיף לפני"ז: שנאמר זכור את היום הזה גו"א*. ומנין שבליל חמשה עשר ת"ל והגדת לבנך גו"). חינוך שם. שו"ע אדמו"ר הזקן חאו"ח סתע"ג סמ"ב.

(8) בא יג, ח.

וזוהי מצות אמירת ההגדה.⁹

ויעקב¹¹ – "ודורש מארמי אובד אבי"¹⁶.

וכן: מאחר שלפי "נוסח ההגדה ע"פ "מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונות"¹⁷ פותחין בפיסקא "הא לחמא עניא", הנאמרת מיד בתחילה, אף קודם "מה נשתנה", מובן שגם ב"התחלה" זו מודגשת נקודה כללית.

ועד"ז גם ב"סיום" של "ניסים ונפלאות שעשה לנו הקב"ה באותו זמן"¹⁸ – סיום הפיסקא "כמה מעלות טובות למקום עלינו"¹⁹ – "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו"²⁰.

וכיון שתוכנו של דבר מתפרש בגלוי ובהדגשה בהתחלתו ובסיומו, הרי מובן, שתוכן הסיפור ביציאת מצרים, באופן שמודגש בו היותו יסוד עיקרי וכללי, מצוי בעיקר בהתחלה ובסיום של "עיקר נוסח ההגדה שתיקנו חכמים חובה על הכל"¹⁰ (כדאיתא במשנה¹¹ "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" –) "מתחילת"¹⁰ עבדים היינו", "מתחילה"¹² עובדי עבודה זרה היו אבותינו"¹³, ואחר כך הפיסקא "והיא שעמדה וכו'" – סיום "ענין מצרים"¹⁴ והמבוא¹⁵ אל החלק העיקרי של "ספורי לבן

(16) משנה שם. וברמב"ם שם פ"ז ה"ד: והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה", ובא בהמשך למ"ש "ומסיים בדת האמת. . . ליחודו וכן מתחיל ומודיע כו' ומסיים בנסים. . . ובחירותינו". ולכאורה משמע קצת שמפרש מ"ש במשנה "ודורש מארמי אובד אבי" הוא חלק (או עכ"פ תנאי) ב"ומסיים בשבח". וראה אנציקלופדיה שם.

(17) שו"ע אדמו"ר הזקן שם סמ"ג בסופו. ולשון הרמב"ם בהכותרת להגדה "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא" (ומכאן שם בתחלתו הפי' "בבהילו. . . הא לחמא עניא"). וראה לשון הר"א בן הרמב"ם (נעתק בהגש"פ הנ"ל ע' כו) "ואמירת זה מנהגנו ומנהג קדמונינו אבא מארי ז"ל והקודמין לו וחכמי המערב".

(18) לשון אבודרהם הנ"ל (הערה 9).

(19) כלשון הנ"ל (הערה 17) מר"א בנו של הרמב"ם כתב על הדרשות ד"ר"י הגלילי אמר כו' ר"א אמר כו' ר"ע אמר כו' ואח"ז אומר כמה מעלות טובות למקום עלינו וכו' על אחת כמה וכמו וכו' ועליו ועל כיוצא בו נאמר כל המרבה וכל המאריך ביציאת מצרים הרי זה משובח".

(20) ראה יבין שמועה להרשב"ץ ד"ה כמה מעלות טובות בסופו: ובוזה השלמנו לדרוש מארמי אובד אבי לספר ביציאת מצרים. וראה לשונו שם בתחלת הפי' ובמאירי פסחים שם. משא"כ חלק ההגדה שלאח"ז ר"ג היה אומר כל שלא אמר כו' אף שג"ז הוא חלק מההגדה (כלשון הרמב"ם שם פ"ז סה"ה) וקיום מצות

(9) ראה שו"ע אדמו"ר הזקן שם היינו אמירת ההגדה שהיא מ"ע מן התורה כו' שנאמר והגדת לבנך". ובאבודרהם סדר הגדה ופירושה: ונקראת הגדה על שם והגדת לבנך. ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים הנסים ונפלאות וכו' וי"מ הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים – הובא בהגש"פ הנ"ל ע' ה.

וכ"ז הוא בעיקר הנאמר בהגדה אחר סימן "מגיד", אף ששם "הגדה" בכללות כולל גם הענינים של שאר הסימנים. ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם בסוף הל' חו"מ "בנוסח ההגדה" שמתחיל רק מ"בבהילו. . . הא לחמא עניא" עד "גאל ישראל" (וראה שם פ"ז סוף ה"ה). משא"כ שאר הענינים הם רק "סדר עשיית מצות אלו כו'" (שם רפ"ח).

(10) שו"ע אדמו"ר הזקן שם סמ"ג.

(11) פסחים קטז, א.

(12) כב' הדיעות בגמרא שם.

(13) ראה כל בו פיסקא מתחלה: פי' כאן הוא תחילת ההגדה. ובאבודרהם: עתה מתחיל סדרו של אביי (וראה שם פי' עבדים היינו. הגש"פ הנ"ל ע' יד ד"ה עבדים). וראה לשון הרמב"ם שם ה"ד. וראה הדיעות בזה – אנציקלופדיה תלמודית ע' הגדה ס"ה, ושי"נ.

(14) ראה זבח פסח הובא בהגש"פ הנ"ל ע' כא ד"ה צא ולמד.

(15) ראה הגש"פ שם ד"ה ולמד, ושי"נ.

לפני כן - בהיותו בבית הכנסת עצמו, שהרי "כל דצריך" היינו גם מי שצריך לספק לו ד' כוסות וכו'²³, החל בכוס הראשונה של הקידוש) - אלא הטעם שפיסקא זו נאמרת בהתחלה הוא (גם ובעיקר) מפני שהיא (ההקדמה ו) ההתחלה דסיפור ביציאת מצרים, ולכן היא באה דוקא (מיד) לאחר הסימן "מגיד".

ואינו מובן²⁴: מהו הקשר בין ג' הענינים הנ"ל שבפיסקא זו לענין הסיפור ביציאת מצרים? ואדרבה: (א) תוכן התחלת הפיסקא, "לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" אינו סיפור על יציאת מצרים, אלא להיפך, על העוני במצרים; (ב) גם בסיום הפיסקא "השתא הכא כו' השתא עבדין" מודגש היותנו עתה במצב של גלות ו"עבדין" - ההפך (מסיפור) הגאולה.

וא"כ, מה לפיסקא זו ולסיפור ביציאת מצרים? והלא בכללות סדר המצוות והענינים בלילה זה השתא, ובראשם אמירת ההגדה, הסיפור ביציאת מצרים, צריך להיות מודגש ענין החירות דהשתא, ולפיכך "צריך לעשות כל מעשה לילה זה

23 שהרי הכוונה ב"כל דצריך ייתי ויפסח" היא (לא לקרנן פסח, כ"א) ש"יבוא ויעשה סדר הפסח", "מצה של מצוה... חרוסת ומרור ויין לארבעה כוסות" (אבודרהם. ועד"ז בכלבו "מי שצריך כרפס וחרוסת כו").

24 וראה הגש"פ הנ"ל "ביאורים" לפיסקא זו (ע' קב ואילך).

ולהבין את התוכן הכללי של ענין ההגדה והסיפור ביציאת מצרים, יש להקדים ולבאר דיוקים אחדים בפיסקאות הנ"ל²¹.

ב. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כו':

הפיסקא "הא לחמא עניא" באה לאחר הסימן "מגיד"²². ומזה מובן, שטעם אמירת פיסקא זו בתחילת עריכת הסדר אינו (רק) מפני שתוכנה הוא הזמנת כל מי שאין להם צרכי הסעודה והפסח אל שולחן הסדר - דא"כ צריך היה לאומרה לפני התחלת הסדר, כבואו לביתו מבית הכנסת (או אף

סיפור ביציאת מצרים* והרי ג"ז נכלל בסימן "מגיד" (ואם לא אמרם לא יצא יד"ח והגדת** - רשב"ץ שם ד"ה ר"ג היה אומר) - מ"מ, הרי כפשוטו אי"ז הסיפור ד"נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים" (ל' הרמב"ם הל' חו"מ רפ"ז. וראה גם לשון החינוך שם. אבודרהם הנ"ל). וראה אבודרהם פי' ר"ג היה אומר (ועד"ז ברשב"ם (להגש"פ) וכל בו שם): פי' אע"פ שיאכל פסח ומצה כו' לא יצא יד"ח אם לא יאמר שלשה דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה***.

השייכות הדנקודה כללית כו' להסיום של כללות סימן מגיד (ולא רק דסיפור "נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים") - ברכת "אשר גאלנו כו" - ראה לקמן הערה *62.

21 בכמה ענינים (דיוקים וביאורים) שבאו לקמן יש לעורר ולהעיר מכמה מפרשי ההגדה שהובאו בהגש"פ הנ"ל, וכן בהגדה שלמה (להר"מ כשר), ועוד - ורק אחדים נפרטו בהערות דלקמן.

22 ראה הערה 17.

קנו, ב (מצה עשירה). צל"ח פסחים שם. ועוד.

*** לכאורה יש לקשר פי' האבודרהם הנ"ל עם פירש"י ורא"ש שהובאו בהגש"פ עם "ביאורים" הנ"ל ולקו"ש שם. ואכ"מ.

* ראה הגש"פ הנ"ל ד"ה לא יצא. הגש"פ הנ"ל עם ביאורים (קה"ת, תשמ"ד) ע' קמג. לקו"ש חט"ז ע' 612. וש"נ.

** אבל ראה רבינו מנוח לרמב"ם שם ה"ה. חזא"ג מהרש"א פסחים קטז, א ד"ה כל מי של"ה

אך כלל זה אינו מתאים, כמובן, בשעה שההתחלה היא ב"גנות" שהיא בהווה – "השתא הכא כו' השתא עבדין כו'", דהן אמת שאנו מתפללים ובטוחים (וזו נחמתנו)²⁵ אשר "לשנה הבאה בארעא דישראל" ו"לשנה הבאה בני חורין", אך אין זה אלא רגש של תקווה (לחירות ב) עתיד, ולא רגש של חירות בהווה בלילה זה.

ועד"ז צריך להבין, כנ"ל, בבבא הב', "כל דכפין ייתי ויאכל כל דצריך ייתי ויפסח": מהו הקשר בין ענין זה ל"מגיד" – הסיפור ביציאת מצרים?

וע"פ כל הנ"ל בהכרח לומר, שאע"פ שהפיסקא "הא לחמא עניא" אינה חלק מהסיפור ביציאת מצרים גופא, שהרי סיפור זה נאמר בעיקר בדרך תשובה לשאלת מה נשתנה כו', כנ"ל, מ"מ, נוגעת היא לתוכן "מגיד", הסיפור ביציאת מצרים, להיותה הקדמה כללית המבארת ומיישבת שאלה כללית על כל סדר לילה זה והסיפור ביציאת מצרים, כדלקמן.

ד. גם יש לדייק בלשון "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" – דאינו מובן, כמו שהקשו המפרשים: הלא המצה שאנו אוכלים עתה היא זכר למצה שאכלו בני ישראל בצאתם ממצרים, ואינה זכר למצה שאכלו בהיותם בארץ מצרים, וכנאמר בהמשך ההגדה: "מצה זו שאנו אוכלים כו' על שום שלא הספיק בצקת כו' שנאמר: ויאפו את הבצק גו' עוגות מצות גו' כי גורשו ממצרים כו'".

דרך חירות²⁵. ואילו בפיסקא זו אומרים אנו ומספרים "השתא הכא כו' השתא עבדין" – היפך החירות.

ג. לכאורה היה אפשר לומר (בדוחק), שבאמירת "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" עיקר מגמתנו להדגיש שרק "אבהתנא" היו במצרים, ואילו אנו איננו במצרים; ועד"ז בסיום, "השתא הכא כו' לשנה הבאה", הכוונה היא ע"ד דברי המשנה "מתחיל בגנות (ומסיים בשבח)".

אבל באמת אין לומר כן, ומכמה טעמים:

(א) עפ"ז היה לנו להזכיר (ענייניה של) פיסקא זו לאחרי שאלת "מה נשתנה", ולא לפני (וכשאר חלקי ההגדה), שהרי "אמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו"²⁶.

(ב) הכלל "מתחיל בגנות" (על מנת שיהא ניכר ובולט יותר ה"שבח") מתאים לחול רק על ענין לשעבר, וכמו שאמרו כן חז"ל לענין מה שמתחילין "עבדים היינו לפרעה, מתחילה עובדי עבודה זרה כו'" ("מתחיל בגנות"), ולאח"ז אנו ממשיכים ("ומסיים בשבח") בסיפור המצב עתה – "ויוציאנו ה' אלקינו משם כו'", "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו"²⁷, כי באופן זה מודגשים ומורגשים ביתר שאת ה"שבח" וההודיה לה'²⁸, וממילא מעורר הדבר רגש של חירות.

(25) שו"ע אדמו"ר הזקן סתע"ב ס"ז.

(26) שו"ע אדמו"ר הזקן סתע"ג ס"ד.

(27) וראה לעיל הערה 16.

(28) להעיר מבורות ה' למהר"ל פנ"ב. מהר"ל להגש"פ דברי נגידים כו'. ועוד.

(29) כהפ' במפרשים לפיסקא זו – הובאו בהגדה הנ"ל הערה 21.

גלות מצרים ("ועבדום ועינו אותם") היתה רק על משך "ארבע מאות שנה"³⁶, וא"כ מה פשר הדבר: "ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא?" והלא הגלות לא היתה יכולה להימשך יותר מארבע מאות שנה, ומיד בתום תקופה זו היה נפקע השעבוד מישראל.

אילו היו בני ישראל משועבדים מצד מהותם ותכונתם, היתה נדרשת פעולה מיוחדת כדי להסיר מהם את תכונת העבדות. אבל כיון שבני ישראל היו בעצם בני חורין, ורק מצד גזירת ברית בין הבתרים נעשו עבדים, הרי מיד בתום הזמן הקצוב היה צריך להתבטל השעבוד בדרך ממילא, והיה עליהם לשוב ולהיות בני חורין.

ואין לומר שנוקקו לכך ש"הוציא הקדוש ברוך הוא כו" מפני שהיציאה לא היתה לאחר ארבע מאות שנה, אלא לאחר רד"ו שנה - כי, ראשית, אין ענין זה מבאר את עצם הצורך במעשה יציאה, אלא זהו ביאור על אופן החשבון דארבע מאות שנה, שלא מנאן הקב"ה מזמן הירידה למצרים, אלא מלידת יצחק; וכל זה אינו משנה את הענין, שבסיום הזמן הקצוב, אפילו לפי החשבון המוקדם, היה לבני ישראל להעשות בני חורין בדרך ממילא.

שנית, אנו אומרים שאלמלא כן "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" - וזהו היפך מה שנאמר "דור רביעי ישובו הנה"³⁷ - וא"כ עדיין קשה, איך אומרים אנו ד"אילו לא הוציא הקב"ה

והתירוץ שהובא ע"ז³⁰ - שבני ישראל אכלו מצה במצרים, שכן היה דרכם בימים ההם להאכיל את השבויים מצה, "מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ", או (כדברי הספורנו³¹) שזהו "לחם שהיו אוכלים בעוני ושלא היה להם פנאי להשהות עיסתם עד שתחמץ מפני נוגשים אצים" - כבר דחהו³² המהר"ל³³: "והם דברים שיכחיש הכתוב והאמת כי לא נמצא בשום מקום לא בכתב ולא במשנה ולא בתלמוד שהמצרים היו מאכילים את ישראל מצה"³⁴.

ובנוסף לזה: אילו כן היתה הכוונה, היה בעל ההגדה מציין מקור לדבר, כדרכו בכל המשך ההגדה.

ה. עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה כו' ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו כו' הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו כו':

וידועה השאלה על זה³⁵: הגזירה על

30 אבודרהם כאן "ופירש ה"ר יוסף האזובי בשם בן עזרא". ועד"ז בזבח פסח. ועוד.

31 ראה טו, ג. ועד"ז בזבח פסח שם הטעם השלישי.

32 ראה גם אור התורה דרושים לפסח רד"ה הא לחמא עניא (ויקרא כרך ב' ע' תנג).

33 גבורות ה' פנ"א.

34 באור התורה סד"ה הא לחמא שם מבאר, דהיינו המצה שאכלו קודם חצות כדן אכילת פסח, ונצטוו על מצות יאכלוהו. וכ"כ בכלבו ועוד. ובזבח פסח שם כתב על טעם זה "אך גם זה אינו שוה לי כי היה ראוי לומר די אכלו אבהתנא ביציאתם ממצרים לא בארעא דמצרים שמורה על ההרגל והתמדה כל זמן ישיבתם שם". וצ"ע.

35 ראה ריטב"א להגש"פ כאן. וראה בהבא לקמן במפרשי ההגדה לפיסקא ברוך שומר הבטחתי

לישראל ברוך הוא שחישב את הקץ לעשות.

36 לך טו, יג.

37 לך טו, טז ובפרש"י.

ב) תוכן ההגדה הוא הסיפור ביציאת מצרים, "בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו"⁴², ואילו כל ענין זה, "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו כו", אינו קשור לסיפור ביציאת מצרים; ורק מפני ש"מתחיל בגנות" ("מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו") צריך להמשיך ולומר שאחר כך נתקרבו לעבודתו עד בוא הזמן ד"וירד מצרימה". ועפ"ז אינו מחוור: מדוע נחוץ להדגיש כאן שהקב"ה הוא שקרבנו לעבודתו? לכאורה היה צריך לומר ש"עכשיו (אחר כך)" אנו (או במפורש: אברהם⁴³) נעשינו קרובים ודבוקים בה' ובעבודתו (וכיו"ב).

ומכל הנ"ל מובן, שלצורך הסיפור ביציאת מצרים ("מגיד") נוגע פרט זה ש"עכשיו קרבנו המקום" – לא רק "אחר כך" (לגבי אברהם), אלא אף בנוגע לכל דורות ישראל שלאחריו עד "עכשיו" כפשוטו, וכדלקמן.

ז. והיא שעמדה כו':

צריך להבין:

א) אילו היו אלו ש"עומדים עלינו לכלותינו" צדיקים גדולים יותר מישראל, מובן היה החידוש, שלמרות זאת "הקדוש

את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים?"

ו. מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו:

צריך להבין: א) ב"קרבנו המקום לעבודתו" הכוונה היא לדורות שמזמן אברהם אבינו ואילך, שהוא היה הראשון שקרבו המקום לעבודתו יתברך (לאחרי "מתחלה וכו' אבותינו" – תרח³⁸). וא"כ, למה אומרים אנו "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", ולא "ואחר כך קרבנו המקום לעבודתו"³⁹?

ואף אם תמצי לומר שלשון "ועכשיו" כאן אין פירושו עתה ממש, בזמן אמירת ההגדה, אלא הכוונה היא לעת יציאת מצרים – עדיין קשה, שהרי "קרבנו" זה התחיל זמן רב לפני כן, קודם גלות מצרים, ואפילו לפני ברית בין הבתרים⁴⁰, וכמו שהובאה מיד בסמוך ראיה לזה מן הכתוב "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר גו"⁴¹.

38) ברמב"ם שם: בימי תרח ומלפניו כפרין כו'. ובפיה"מ פסחים שם "איך היינו קודם אברהם כו'". וראה גם ריטב"א להגש"פ כאן. ביאורי מהרש"ל לסמ"ג מ"ע מא (וראה לשון הרמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"ב וריש הלכה ג). אבל ראה רשב"ץ שם ד"ה מתחלה "אחר שעבד לע"ז בתרח (כתרח?) אביו הכיר כו'". וראה לקמן הערה 41.

39) ראה הגש"פ הנ"ל ע' יט.

40) אבל ברבינו מנוח לרמב"ם שם: ויציאת מצרים חזקה ואמונתם כו'. וראה גם פי' ר"ד הובא בהגדה שלמה אות קמט.

41) להעיר מלשון הרמב"ם שם "ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבונו ליחודו". אבל ע"פ מ"ש בהל' ע"ז שם ספ"א יש לפרש ב' זמנים ב"ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – בימי אברהם ובזמן גאולת מצרים. ואולי לכך סתם בהל'

חו"מ, כי כוונתו גם על זמן גאולת מצרים (כמ"ש ברבינו מנוח הנ"ל). ועצ"ע. וראה הערה 43.

42) רמב"ם הל' חו"מ שם.

43) ראה רמב"ם הל' ע"ז שם ה"ג, ששמע שאברהם הכיר מעצמו, אבל בהל' חו"מ שם "שקרבונו המקום לו כו'". ועד"ז בפיה"מ: בחר בנו הש"י. (ובתרגום קאפאח: ובחרנו ה' לו לנחלה). ולכאורה זהו החילוק בין הקירוב בימי אברהם להקירוב בזמן גאולת מצרים, כמפורש ברמב"ם הל' ע"ז שם בסופו.

וראה לקוטי שיחות ח"כ ע' 18 ואילך (והערה 79 שם). חכ"ה ע' 48 (והערה 26 שם).

משא"כ "לבן ביקש לעקור את הכל", ועד"ז בימי אחשוורוש, כשהיתה הגזירה על "כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים גו".

ח. ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו:

צריך להבין: א) בכל שאר ארבע עשרה ה"מעלות טובות למקום עלינו" לא נתבאר מהי הטובה שב"מעלה" זו, ומצינו שבכמה מהן נתחבטו המפרשים להסביר את תוכן המעלה (כגון: "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה"), ומדוע דוקא במעלה האחרונה, "ובנה לנו את בית הבחירה", נוסף ונתפרש גם טעם המעלה?

ב) אף אם תמצי לומר שהוצרך כאן לפרש את תוכן המעלה מאיזה טעם שהוא, הרי היה לו להזכיר המעלה הפשוטה ביותר המפורשת בכתוב⁴⁸ "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" – היינו, שהענין העיקרי במקדש הוא השראת השכינה⁴⁹ (ואע"פ שהכתוב קאי במשכן, ובעל ההגדה מיירי בבית הבחירה שלאחרי הכניסה לארץ – הרי אדרבה: מעלת בית המקדש, אפילו לגבי המשכן, היתה בכך⁵⁰ שהיתה נראית בו השראת השכינה ועד לגילוי אלקות במוחש (דעשרה נסים⁵¹ נעשו לאבותינו בבית המקדש)) – ולמה נקט כאן דוקא ענין "לכפר על כל עוונותינו"?

ברוך הוא מצילנו מידם". אבל כיון שהם רשעים וזדים כו', למה יעלה על הדעת מלכתחילה שיוכלו ח"ו לכלות את ישראל, עד שצריך ליתן שבח והודיה⁴⁴ לה' על ש"מצילנו מידם"?

ובפרט שהעולם וכל אשר בו נבראו בשביל ישראל, כמאמר⁴⁵ "בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית", היינו שתכלית כל המציאות (ובכלל זה מציאותם של אומות העולם), היא "לצוות לזה" – כדי לסייע לישראל; ומה שהם עצמם אינם יודעים זאת, ואין הדבר נראה בגלוי – הרי הטעם לכך מובן: כדי שיהיה מקום לבחירה, לעבודה של "אתכפיא" ו"אתהפכא" כו', אבל אין זה משנה את הענין לאמיתתו. וא"כ, ההצלה מן ה"עומדים עלינו ללכותינו" היא ענין מוכרח שאי אפשר להיות באופן אחר כלל.

ב) בכללות ענין "שלא אחד בלבד וכו' והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם" – דרוש ביאור: מאחר שנאמר כאן בפירוש "שבכל דור ודור עומדים עלינו", מהו הקשר של כל ענין זה לסיפור יציאת מצרים דוקא⁴⁶, ולמה אומרים אנו נוסח זה רק בהגדה בליל פסח ולא בזמנים אחרים של הצלה וישועה (כפורים וכיו"ב)?

ואדרבה: בגלות מצרים לא היה "עומד עלינו ללכותינו", כנאמר בהמשך ההגדה, "שפרעה לא גזר אלא על הזכרים"⁴⁷,

שם). אבל זה לא נזכר בהגדה.

48) תרומה כה, ח.

49) ראה רמב"ן ר"פ תרומה.

50) ראה רשב"ם (להגש"פ), אבודרהם וכל בו: יש לנו משכן ובנינו בית המקדש נתוספו עשרה נסים. ובזבח פסח: גם כי בביהמ"ק נעשו בו נסים הרבה וכל המעלות שהזכיר נסים הם.

51) אבות פ"ה מ"ה.

44) ראה הגדה הנ"ל ע' כ ד"ה להגביה.

45) פרש"י ר"פ בראשית.

46) בפשטות בא בהמשך ללפניו – ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם בין הבתרים ביחד עם ההבטחה על יציאת מצרים (כמ"ש בכמה מפרשים. וראה הגש"פ הנ"ל ע' יט ד"ה הבטחתו).

47) אף שאח"כ אמר אריק חרבי גו' (ראה בהגש"פ

בטרם מקבל ה"בן" (שאליו אנו אומרים את ההגדה - "והגדת לבנך") ידיעה בפרטי ענין השעבוד והנסים והנפלאות של הגאולה, מתעוררות אצלו כמה קושיות, שיש ליישבן באופן שיניח את דעתו עוד קודם אמירת ההגדה מ"עבדים היינו":

(א) מדוע לא היתה הגאולה דיציאת מצרים⁵⁷ גאולת עולם? ובשלמא אילו היתה הגאולה באה ע"י בשר ודם, אזי מובן, דכשם שהוא עצמו (מוגבל ו) נתון לשינויים, כך יש גם שינוי וחילוף בפעולותיו; אבל כיון שהגאולה דיציאת מצרים היתה ע"י הקב"ה, ה' אלקים אמת⁵⁸ שכל פעולותיו אמיתיות ונצחיות, א"כ היתה הגאולה ממצרים צריכה להיות גאולה נצחית - ואיך יתכן שאנו שרויים בגלות, ולא בגלות סתם, אלא בגלות קשה ומרה כליכך, ש"בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" בדוגמת מאורעות גלות ושעבוד מצרים (ועוד יותר מזה)?

(ב) כיון שבני ישראל יצאו "ברכוש גדול", כהבטחת הקב"ה, איך יתכן שישנה עניות בישראל (שהרי הבן רואה שמסובים על שולחן הסדר גם אורחים עניים - "דצריך" ו"דכפין")?

(ג) יתירה מזו: במצות ההגדה בעת הסדר, "והגדת לבנך", הנה "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", היינו, שנמצא על-יד שולחן הסדר לא רק הבן החכם, אלא גם הרשע (וכן התם ושאינו יודע לשאול) - ומציאות זו קשה להבנה: הלא ידוע⁵⁹

(ג) יתר על כן: בנוסף לזה ש"ושכנתי בתוכם" הוא ענינו העיקרי של בית המקדש, הרי זהו גם עילוי השייך לכל ישראל (אף לאלו שאינם זקוקים לכפרה), משא"כ "לכפר על כל עוונותינו" הוא מעלה הנוגעת רק לאלו הזקוקים לכפרה על עוונות?⁵²

(ד) מהו הדיוק כאן בשם "בית הבחירה", ולמה לא נקט הלשון הרגיל (גם בהגדה), "בית המקדש"⁵³ וכיו"ב?

(ה) והעיקר: מהו הקשר בין מעלה אחרונה זו ("בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו") ליציאת מצרים ולסיפור ביציאת מצרים: בשלמא כל המעלות הנזכרות עד "הכניסנו לארץ ישראל", אפשר להבין בדוחק שייכותם אל הענין, כיון שכל זמן שהיו ישראל במדבר, עד הגיעם אל ארץ נושבת, לא היו הגאולה והיציאה ממצרים בשלימות⁵⁴. וכמדצינו שלאחרי לשונות הגאולה⁵⁵ "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי" שאמר הקדוש ברוך הוא למשה במצרים, המשיך וסיים "והבאתי אתכם אל הארץ כו"⁵⁶. אבל בנין בית הבחירה בירושלים אינו קשור לכאורה לענין הגאולה.

ט. והביאור בכל זה:

בשעה שאנו מסבים אל שולחן הסדר וצריכים להתחיל באמירת ההגדה, עוד

(52) אבל ראה זבח פסח שם: לפי שאין איש בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.

(53) ראה בחילופי נוסחאות בהגדה שלמה גירסא זו.

(54) וראה זבח פסח.

(55) וארא ו, ו'ז.

(56) שם, ח.

(57) שכבר הזכיר בקידוש "זכר ליציאת מצרים".

(58) ירמיה י, י. וראה רמב"ם בתחלתו (פ"א, ה"ד).

(59) שמ"ר פי"ד, ג. תנחומא וארא יד. פרש"י בא

י, כב.

המצה שאכלו אבותינו לאחר היציאה ממצרים ("שלא הספיק להחמיץ עד שיצאו וכו'") נקראת בפסיקא זו "דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים" – להדגיש, שאופן היציאה ממצרים לא היה בשלימות, ובני ישראל מצד עצמם כביכול "נשארו" במצרים.

ובזה מתבאר המשך הפסיקא: "כל דכפין . . כל דצריך" – מציאותם של עניים בינינו, וכן זה שאנו עדיין שרויים בגלות ובעבדות⁶¹, "השתא הכא . . השתא עבדין", הם תוצאה מזה ש"אבהתנא (עודם) בארעא דמצרים", פירוש, שבני ישראל לא יצאו אז (לגמרי) משעבוד מצרים.

אלא שכאן עולה השאלה: אם כן, מה הועילה היציאה ממצרים, אשר מחמתה צריך לערוך את הסדר "דרך חירות"? – על כך ממשיכים אנו ואומרים, דאמנם "השתא הכא (אבל) לשנה הבאה בארעא דישראל" ואמנם "השתא עבדין (אבל) לשנה הבאה בני חורין": גאולת מצרים פתחה את הדרך והצינור לגאולה⁶², אשר מובילים לגאולה שלימה⁶² – "לשנה הבאה בארעא דישראל . . בני חורין".

61) ראה שמחת הרגל להחיד"א בתחילתו (לימוד ג' ד"ה צפון).

62) ד"ה כימי צאתך תש"ח רפי"ב. וראה שם בסוף המאמר. וראה גבורות ה' למהר"ל פס"א דמבאר דבגאולת מצרים קבלו בני"מ מעלה עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל (וראה שם פנ"ב). ועיי' זח"ב מ, א. וראה הגש"פ "ביאורים" ע' קפה ואילך.

62*) וזה מודגש בגילוי בסיום של סימן "מגיד" בברכת "אשר גאלנו כו' ממצרים כו' כן כו' יגיענו כו' ונודה לך שיר חדש על גאלתנו ועל פדות נפשנו" (שקאי על הגאולה העתידה).

שהרשעים שהיו באותו הדור לא נגאלו ממצרים (אלא מתו בשלושת ימי אפילה); ומאחר שבין בני ישראל שיצאו ממצרים לא היו רשעים – מאין הופיע לפתע פתאום בן רשע אצל בני ישראל^{59*}?

[ואין לומר שהרשע שבהגדה, המסב אל שולחן הסדר, אינו מסוג הרשעים שמתו במצרים בשלושת ימי האפילה, שהרי מפורש בהגדה בתשובה לבן הרשע – "אילו היה שם לא היה נגאל"].

ושאלות אלו אינן שאלות של שכל והבנה סתם, אלא הן שאלות המפריעות לכל תוכן הסדר והסיפור ביציאת מצרים, שענינם הוא ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", ולכן "יכין מקום מושבו שישב בהסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים"⁶⁰; והתורה הלא תורת אמת היא, ובודאי צריך הדבר להעשות באופן אמיתי ומתוך הרגש אמיתי, אבל, איך יכול אדם לחוש הרגש של חירות, באופן שיראה עצמו באמת "כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", בשעה שהוא נמצא בגלות, במצב שבו ("בכל דור ודור) עומדים עלינו לכלותנו", ויש עניים בין בני ישראל, הן עניים בפשטות והן עניים בדעת, עד שיש גם בן רשע?

י. וכדי לבטל בלבול זה, מקדימים אנו את הפסיקא "הא לחמא עניא", אשר היא גם הקדמה שבה מבואר התוכן הכללי של הסיפור ביציאת מצרים המתחיל באמירת "עבדים היינו".

59*) כמו שהקשה כ"ק מו"ח אדמו"ר (ספר השיחות תש"ה ע' 83).

60) שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתע"ב ס"ז.

לרקיע⁶⁷. וזהו שאופן מירוק חטא זה נמסר לאברהם, כי לאחר חטא עץ הדעת שגרם את הסתלקות השכינה מהארץ לרקיע נעשו עוד ששה חטאים שגרמו את סילוק השכינה מרקיע לרקיע עד לרקיע השביעי, והראשון שהתחיל להחזיר ולהמשיך את השכינה מלמעלה למטה היה אברהם אבינו (שהמשיך את השכינה מרקיע השביעי לשישי)⁶⁷, ולכן לו דוקא נאמרה ההבטחה ששלימות המירוק וביורר וזיכוך החטא, שעליידה תחזור השכינה למטה כמו שהיתה קודם החטא, תהיה ע"י גלות מצרים.

ואילו זכו, היתה גלות מצרים הגלות האחרונה, הגלות היחידה, וממילא היתה גאולת מצרים גאולה שלימה, "ולא היו גלויות ולא מלאך המוות שולט בהן"⁶⁸ – כמו שהיה לפני החטא.

אמנם, כיון שבפועל לא פעלה גלות מצרים את המירוק והכפרה בשלימות⁶⁹, כדלקמן, על כן היה מוכרח להתקיים "ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה" – נגד מדת הדין, כי מצד מדת הדין והחשבון עולה ונשמעת הטענה שמאחר שהמכוון והמטרה שבגלות ושעבוד מצרים – לפעול הביורר והזיכוך בבני ישראל (והעולם) עד למצב שכמו קודם החטא – עדיין לא נתמלאו בשלימות, הרי אין מקום כלל

ולכן אפשר לקיים עתה את מצות הסיפור ביציאת מצרים בלילה זה ואת החיוב "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים" בשלימות; ואדרבה, ע"י קיום הסיפור ביציאת מצרים באופן ש"כאילו הוא כו' יוצא משעבוד מצרים", אכן יוצאים אנו ממצב דשעבוד מצרים, עד שאנו נעשים (לשנה הבאה) בני חורין. וכידוע⁶³, שבכל הזמן שמאז יציאת מצרים ועד הגאולה העתידה, נתונים אנו בהמשך אחד של יציאה ממצרים.

ונקודה כללית זו – המבוארת מיד בתחילת "מגיד" כדי להסיר את השאלה האמורה – אנו מדגישים ומפרטים בסיפור יציאת מצרים שבא לאחר השאלה מה נשתנה, כדלקמן.

יא. ידועים דברי רז"ל⁶⁴, שהעמיד הקב"ה לפני אברהם אבינו את הברירה: "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגלות" ואברהם (או הקב"ה) – בהתאם לשתי הדעות שבזה⁶⁵ בחר בגלות במקום גיהנם.

ומזה מובן שתוכן ענין הגלות, ולכל לראש גלות מצרים, שוה לתוכן ענין הגיהנם – מירוק וכפרת החטא.

החטא (כפשוטו) שהיה צורך במירוק וכפרה עליו הוא החטא הראשון⁶⁶ (שורש ומקור כל החטאים) – חטא עץ הדעת, שגרם את סילוק השכינה מהארץ

(67) שהש"ר פ"ה, א. וש"נ. וראה ד"ה באתי לגני הש"ת.

(68) שמו"ר רפ"ב. ושם הוא לענין חטא העגל. אבל י"ל שיש שייכות זל"ז, כי האפשריות לחטא העגל היה לפי שבמ"ת רק "פסקה זוהמתן" (שבת קמו, א), כי הזיכוך היה רק מצד "למעלה" (ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 10, וש"נ).

(69) אף שפעל הזיכוך בישראל ובהעולם שיוכלו לקבל התורה וכו' – תורה אור עד, א ואילך.

(63) ד"ה כימי צאתך שם בתחילתו.

(64) שמו"ר פנ"א, ז. ועד"ז בב"ר פ"ד, כא. וש"נ.

(65) במדרש שם.

(66) ראה בארוכה של"ה קעה, ב ואילך. קעז, סע"א. ועוד.

ליציאה ולגאולה.

ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, כי אילו לא היתה היציאה מצד הקב"ה, היתה גלות מצרים נמשכת⁷⁴ עד שתושג שלימות הבירור והמירוק – עד לגאולה העתידה.

ואת זאת אנו מדגישים ומפרשים יותר ע"פ הדעה⁷⁵ האחרת (הראשונה) בענין "מתחיל בגנות" – שזהו באמירת "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו": גם עכשיו, הקירוב אל הקב"ה (אינו מצד מעמדו ומצבם, מצד עבודתם, אלא) הוא מפני ש"קרבנו המקום לעבודתו"⁷⁶.

ולפי זה מובן כיצד יכולה להיות מציאות של בן רשע גם עכשיו, לאחר גאולת מצרים, וגם איך יתכן ש"בכל דור

74) ואף שהוכחה הגאולה בסיום ת' שנה ודור רביעי ישובו הנה – הרי אחרי יציאתם זו (לולא שהקב"ה הוציא – מצד טבעם) "אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני... לא אצא חפשי" (משפטים כא, ה), ובמכש"כ שאפילו אחרי שהוציא הקב"ה ממצרים הרי בכו "בני ישראל ויאמרו גו' זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" (בהעלותך יא, ד"ה) וכמה פעמים אמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (שלח יד, ד), הנה "אילו לא הוציא הקב"ה כו"ה היו (ע"פ טבע) גם עושים כן ושבים למצרים – ו"משועבדים היינו לפרעה במצרים". – ולהעיר משיבת כו"כ מבני למצרים היפך ציווי ירמיה (ירמיה מב ואילך).

75) ולהעיר שברמב"ם הלכות חו"מ שם הביא זה בתחלה "כיצד מתחיל ומספר (ואח"כ ממשך) וכן מתחיל ומודיע כו". וראה אנציקלופדיה שם. וש"נ. וראה לקוטי שיחות חכ"א ע' 473 והערה 53 שם.

76) וצ"ל דכוונת בעל ההגדה דגם באברהם – קרבנו המקום, וכב"ר רפ"ט "לפי שהיה אברהם אומר כו" הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם".

ועפ"ז י"ל אדרבה, שהטעם שבגלות מצרים לא נודרכו בשלימות, כי גם "מתחלה" אצל אברהם היה באופן ד"קרבנו המקום לעבודתו".

יב. וזוהו מוסבר דיוק הלשון "ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה" – שהיציאה ממצרים היתה מצד הקב"ה: מצד מצבם, עדיין לא היו בני ישראל ראויים לגמרי לזה, וכידוע⁷⁷ שבהיותם במצרים היו בני"שקועים, ר"ל, במ"ט שערי טומאה, ואילו היו משתהים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים ח"ו.

ובלשון החסידות, כפי שמבאר רבינו הזקן⁷⁸, מה שיציאת מצרים היתה באופן של "כי ברח העם"⁷⁹ (כלשון הכתוב) הוא "מפני שהרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתקפו בחלל השמאלי", והגאולה באה מצד מה ש"נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה", והדבר נגע ועורר בהם את נקודת היהדות, ושוב לא היו יכולים לשגות בשקר מכח הרוח-שטות ה"מכסה על האמת" לומר שגם במצב זה יכולים הם להיות קשורים להקב"ה, וזה גרם אשר "ברח העם" [בדוגמת המבואר בתניא⁸⁰, שאפילו קל שבקלים (שבחינת חכמה שבנפש האלקית היא אצלו בבחינת גלות ושינה), כשבא לנסיון בדבר אמונה, שמגעת עד בחינת חכמה שבנפש, "היא נייעורה משנתה ופועלת פעולתה", וגם הוא מוסר נפשו על קדושת שמו יתברך].

יג. וזהו שאנו אומרים "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו

77) נסמן בהגש"פ הנ"ל ע' ל. וראה גם ריטב"א להגש"פ פי' עבדים היינו. ובכ"מ.

78) תניא ספ"א. לקוטי תורה כמסומן במפתחות (ע' פסח, ספה"ע ושבועות). ד"ה כימי צאתך שם פי"ג. ובכ"מ.

79) בשלח יד, ה.

80) פי"ט.

מהי המעלה וההפלאה הגדולה שביציאת מצרים ובסיפור יציאת מצרים?

ועל זה "מסיים בשבח": "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו".

ענין הבחירה לאמיתות⁸⁰ הוא דוקא כאשר הבחירה בדבר אינה בגלל סיבות וטעמים, יהיו אשר יהיו, אלא רק מצד בחירתו החפשית של הבוחר; ובחירה כזו יכולה להיות רק בעצמותו יתברך⁸¹, שלגביו יתברך אין שייך כלל שמציאות שחוץ הימנו תתפוס מקום ח"ו.

ומצד עצמותו יתברך – "הלוא אח עשיו ליעקב"⁸², ודוקא מצד הבחירה החפשית שבעצמותו יתברך הוא בוחר בעם ישראל – "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

כלומר⁸³: שורש ואמיתת ענין הבחירה הוא מצד זה שבני ישראל ועצמותו יתברך הם מציאות אחת כביכול – "ישראל וקוב"ה כולא חד". והגילוי של בחירה זו למטה הוא באופן⁸⁴ שבחיצוניות ובגלוי נראה ש"אח עשו ליעקב", היינו ששניהם שוים, ואעפ"כ "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

וזהו תוכן ענין גלות ויציאת מצרים: בחיצוניות ובגילוי – היינו, כפי שנתגלה

ודור עומדים עלינו לכולתינו" ואין הדבר עולה בידם רק משום ש"והקב"ה מצילנו מידם" – כ"ל, כל זמן שלא נתמלאה המטרה והתכלית, היינו הברור בשלימות, הרי בני ישראל מצד ענינם ומדריגתם עדיין אינם מבוררים ומזוככים לגמרי מהרע (עד שישנו גם בן רשע), וממילא מצד מדת הדין יש נתינת מקום לזה ש"עומדים עלינו לכולתינו".

יד. אלא שכאן עולה השאלה: איך יתכן שיהיו בני ישראל עלולים "לשקוע" כל כך בטומאה והרע של מצרים, עד כדי כך, שמצד עצמם ומהותם לא יהיו יכולים לצאת ממצרים?! וכדי להסיר שאלה זו ממשיך בעל ההגדה ומדגיש: "וירעו אותנו", שפירושו⁷⁸ שהמצריים עשו אותנו לרעים (ומטעם זה נאמר "אותנו" ולא "לנו"): המצריים הכניסו בבני ישראל "רע" שלבני ישראל מצד עצמם אין שייכות אליו ("רע" גדול יותר מבחינת ה"רע" שהיה צריך להתברר ע"י גלות ושעבוד מצרים).

ועל-דרך התירוץ על הקושיא – למה נענשו פרעה ומצרים על מעשיהם לבני ישראל, והלא בזה נתקיימה על ידם הגזירה "ועבדום ועינו אותם"? אלא (אחד)⁷⁹ הביאורים בזה (הוא) שהעונש הגיע להם כיון שבני ישראל סבלו תחת ידם מקושי השעבוד, ודבר זה לא היה בגזירה מלמעלה.

טו. אבל לאחר כל הנ"ל קשה לאידך גיסא: מאחר שסוף-סוף גלות מצרים לא פעלה את הברור והעילוי הראוי, א"כ

(80) ראה תורת שלום ע' 220. לקוטי שיחות ח"ד ע' 1147, 1309, 1341. לקוטי שיחות ח"א ע' 5 ואילך. ועוד.

(81) ראה גם לקוטי תורה אמור לח, ב.

(82) מלאכי א, ב.ג.

(83) ראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 282.

(84) להעיר מאבודרהם פי' והיא שעמדה: כדי להראות השגחתו בישראל מקים להם בכל דור אויבים ומציל אותם מידם. ו"ל דפנימיות הפירוש בזה הוא, שזה שמקים להם אויבים היינו שמצד מדרגתם – בחיצוניות נראה "אח עשיו ליעקב".

(77) ראה גם של"ה קסא, ב (מצה שמורה). ובסידור שער השמים לפי' והיא שעמדה.

(78) של"ה שם קסב, א (ועד"ז בסידור שער השמים שם). ובכ"מ.

(79) רמב"ן לך טו, יד.

– שם יש לפעול כפרה שתסיר את הלכלוך ואת הפגם ע"י שעבוד וגלות; אבל מצד ההתקשרות העצמית של בני ישראל אל הקב"ה ע"י "בחירה" – מתקיים "לכפר (לאמתתה, בשלימות⁹¹) על כל עוונותינו"; מצד מדריגה זו, נעשים בדרך ממילא הכפרה ומירוק החטא, כי זוהי המדריגה שבה חטא ועוון אינם נוגעים מלכתחילה⁹². וזה פועל ומשפיע גם על מציאות בני ישראל בגלוי, שנעשה בהם זיכוך ומירוק הנפש גם מצד מציאותם.

ואין זאת אלא שבדרך ירידת והמשכת הענין בזמן, יש בזה סדר והדרגה: בזמן גלות ויציאת מצרים ניכרה ונראתה הגאולה כפי שהיא בסדר השתלשלות, "כי ברח העם", ואזי הוצרכה להיות בחינת "ביד חזקה"; והגילוי אשר הדבר היה מצד בחירת הקב"ה, בחירה של עצמותו יתברך, ובזה נעשה גמר ושלמות הכפרה, היה כאשר "בנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו".

והדברים עולים בקנה אחד עם תוכנו של בית הבחירה כפשוטו, שהכפרה בו באה שלא ע"י שעבוד וייסורין כו', אלא ע"י הקרבנות, כי בבית המקדש (הבחירה) התגלתה בחירתו⁹³ של הקב"ה.

91) ראה אגרת התשובה פ"ב.

92) ובדוגמת החילוק דכפרה שע"י התשובה לזה שעיצומו של יום מכפר – ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1151 ואילך. וראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 428 ואילך (ובסעיף יו"ד שם).

93) להעיר שהרמב"ם קורא הל' ביהמ"ק – "הלכות בית הבחירה", והרי לדעתו (שם בתחילתו. ועד"ז

הדבר בעולם (סדר השתלשלות), אשר בו היתה היציאה ממצרים ביד חזקה "נגד מדת הדין" – היה זה באופן שאילו היו נשארים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים, כי מצד מדריגתם לא היו ראויים ליציאת מצרים – "אח עשו ליעקב", "הללו עובדים כו' והללו עובדים וכו"⁸⁵; אבל בפנימיות ובאמיתיות, שורש הדבר הוא בעצמותו יתברך⁸⁶, אשר הוא יתברך בבחירתו בוחר (בנשמות) ישראל מצד זה שהם והקב"ה עצם אחד⁸⁷, ו"להחליפם⁸⁸ באומה אחרת איני יכול"⁸⁹.

טז. עפ"ז מובן גם הטעם שע"י ענין "בית הבחירה" מתקיים "לכפר על כל עוונותינו" (ולא רק סליחה ומחילה): במדריגת סדר השתלשלות, אשר בה אין נראה בגילוי שבני ישראל והקב"ה הם מציאות אחת כביכול (ובדוגמת בן דלמטה, שהוא נפרד מהאב⁹⁰) ואשר בה ענין החטא נוגע ופוגע

85) חז"ב קע, ב (הובא בילקוט ראובני בשלח יד, כח). שמו"ר פמ"ג, ח. ועוד.

86) ראה אור התורה בא ע' רס, וע' ערב (הובא לקמן בפנים) – שהגאולה בניסן באה מבחינת אתערותא דלעילא שלמעלה לגמרי מאתערותא דלתתא.

87) המבואר בפנים הוא ע"ד משנ"ת בלקוטי שיחות ח"י"ב (ע' 74 ואילך) בעניין דירה בתחתונים, עיי"ש.

88) פתיחתא דרות רבה ג. וראה פסחים פז, סע"א ואילך. ועוד.

89) ומובן שאין זה סתירה למשנ"ת בלקוטי שיחות ח"א (ס"ע 2 ואילך), כי מובן שכמה מדרגות בזה, ובפרטיות בחינת בנים נתגלתה ביציאת מצרים ובחירה במ"ת. וראה לקמן בפנים.

90) אלא שהנשמה אינה נפרדת מאתו יתברך כלל (לקוטי תורה ראש השנה סב, ד).

שהביא תיכף (ביד וטהמ"צ שם) מקור זהמצוה מהכתוב "ונעשו לי מקדש", ולא הכתוב (ראה יב, יא) "והיה המקום אשר יבחר ה' א"י" שהובא בסנהדרין (כ, ב)

(* וכי"כ במנין המצות בריש ספר היד מ"ע כ "לבנות בית הבחירה". סהמ"צ שם (לפנינו. אבל בתרגום העליר וקאפח "בית עבודה"). ובהל' מלכים בתחילתו. אף

תשובה⁹⁸ דע"י מדריגה זו "יולדת זכר", גאולה שיש לה קיום, גאולה נצחית, אפילו כאשר היא באה מלמעלה, "איש מזריע תחילה"⁹⁹.

ויקויים "לשנה הבאה בארעא דישראל", "לשנה הבאה בני חורין", כפירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁰⁰, שאין צריך להמתין ח"ו עד השנה הבאה, אלא הדבר נעשה תיכף ומיד, בניסן זה, ובדרך ממילא בשנה הבאה נהיה "בארעא דישראל" ו"בני חורין" – "ונודה לך שיר חדש (לשון זכר¹⁰¹) על גאולתנו ועל פדות נפשנו".

(משיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ו)
– לקוטי שיחות חלק יז, חג הפסח ב
בתרגום ללשון הקודש)

ויש לומר שזהו הפירוש הפנימי ב"מתחיל בגנות ומסיים בשבח"⁹⁴:

בתחילת ההגדה והסיפור ביציאת מצרים מודגש שהיציאה באה מצד למעלה, וכאילו בני ישראל שלמטה, מצד מדריגתם, אינם ראויים לגאולה (כנ"ל בארוכה), אבל "מסיים בשבח", אשר גם למטה בעולם הזה מתגלה ענינה האמיתי – "בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו", כנ"ל.

יז. וע"י הסיפור ביציאת מצרים באופן של "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", נזכה שיתקיים בפועל "בניסן עתידין להגאל" בחודש ניסן זה, כדעת רבי יהושע⁹⁵ (שבמדרש⁹⁶ הכריעו וסתם⁹⁷ כדעתו) ש"בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל", פירוש, שהגאולה באה ממקום שהוא "למעלה לגמרי מאתערותא דלתתא דהיינו למעלה גם מבחינת

בסהמ"צ מ"ע כ) מצות בנין מקדש הוא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו" (ולא כדעת הרמב"ן הנ"ל הערה 49 דעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה – ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 120 ואילך. אבל ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1346 הערה 24. לקוטי שיחות חט"ז ע' 438-9).

94) ולהעיר שלדעת הרשב"ץ (נסמן לעיל הערה 20. וראה גם לשון המאירי הנ"ל שם) משמע לכאורה שגם כפשוטו זהו הסיום בשבח.

95) ר"ה יא, א.

96) שמו"ר פט"ו, יא.

97) ד"ה החודש הזה ה'ש"ת פ"א. ובאור התורה בא (ע' רנט) הלשון "סתם כר"י".

98) אור התורה שם ע' רס. ע' ערב.

99) כמ"ש (תהלים פז, ה) איש ואיש יולד בה. תורה אור סד"ה רני ושחחי (הב') וביאורו (בסופו). אור התורה ע' ערב (הנ"ל).

100) ספר השיחות תש"ה שם.

101) ראה תוד"ה ונאמר פסחים קטז, ב.

"לבנות בית המקדש". וראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 142 ואילך בארוכה. לקוטי שיחות חכ"ד ע' 83 ואילך.

וספרי שם. וכבסמ"ג מ"ע קטג ורמזי מ"ע שם. ראה כס"מ ריש הל' ביהב"ח. ובארוכה לקוטי שיחות חט"ז ע' 298 ואילך. ולהעיר שבהמצות בהכותרת להל' ביהב"ח כתב

.....
סיכום השיחה

ההגדה של פסח - שבאמצעותה מקיימים את מצות סיפור יציאת מצרים - משקפת את מהותה הכוללנית של יציאת מצרים, לא כמאורע חד־פעמי, אלא כהליך מתמשך שהוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו".

הדבר בולט במיוחד במקומות מרכזיים בהגדה, שניתן להבין את משמעותם רק לאור עיקרון זה:

(א) הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים

מה פירוש "די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" - והרי המצה שאנו אוכלים היא לזכר המצה שאבותינו אכלו ביציאתם ממצרים, ולא בארץ מצרים עצמה?

אלא הכוונה בכך היא להדגיש - מיד בפתח אמירת ההגדה - שיציאת מצרים עדיין לא נשלמה, ולכן גם אכילת המצות שלאחר יציאת מצרים נחשבת "בארעא דמצרים". זוהי הסיבה לכך שעדיין ישנם בישראל עניים ("כל דכפין", "כל דצריך"), ובניישראל עדיין משועבדים בגלות ("השתא עבדין") - מאחר שהגאולה עדיין לא הגיעה לשלמותה.

יחד עם זאת, חשיבותה של הגאולה ממצרים היא בכך שהיא פרצה את הדרך המוליכה לגאולה השלמה - "לשנה הבאה בארעא דישראל", "לשנה הבאה בני חורין".

(ב) עבדים היינו לפרעה במצרים

מה פירוש "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" - והרי הגלות נגזרה מלכתחילה למשך ארבע מאות שנה ותו לא?

אלא הכוונה בכך היא ללמדנו, שבניישראל מצדם לא היו ראויים עדיין לגאולה באותה שעה, משום שלא השלימו את מטרתה של הגלות - בירור וזיכוך העולם עד למצב שלפני החטא; הגאולה היתה, איפוא, רק בכוחו של הקב"ה - "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה", ולכן לא היתה זו גאולה שלמה.

ג) מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו

מה פירוש "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – והרי קירוב זה התחיל כבר בימי אברהם אבינו, והיה לו לומר "ואחריכך קרבנו המקום לעבודתו"?

אלא הכוונה בכך היא ללמדנו, שגם "עכשיו" – לאחר הגאולה ממצרים – בני ישראל מצדם אינם ראויים עדיין להתקרב אל הקב"ה, משום שגאולתם הפנימית לא נשלמה עדיין; וקירובם של בניישראל לעבודת הבורא הוא רק משום שהקב"ה חפץ בכך.

ד) והיא שעמדה

מהו החידוש בכך ש"הקב"ה מצילנו מידם" – וכי אין זה מובן מאליו שהקב"ה לא יניח לרשעים לכלות, חלילה, את בניישראל?

אלא שמאחר שבניישראל עדיין לא נתבררו ונזדככו בשלמות, ויש בהם עדיין רע ("בן רשע") – יש מקום לטענה שכזו מצד מדת הדין, ורק התערבותו של הקב"ה מצילה את בניישראל.

ה) ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו

מה פשר ההדגשה "לכפר על כל עוונותינו" – והרי עיקר מעלתו של בית-המקדש אינו כפרת עוונותיהם של ישראל, אלא השראת השכינה?

אלא שבמלים אלה רמוז תוכן עניינה של יציאת מצרים:

אמנם בחיצוניותם לא היו בניישראל ראויים להיגאל ממצרים, שכן בדרגתם הרוחנית הם לא נבדלו בהרבה מהמצרים; אך בפנימיותם בניישראל הם עם בחירתו של הקב"ה, בחירה שהיא חפשית לחלוטין ואינה נובעת מסיבות וטעמים כלשהם. ולכן זכו בניישראל לגאולה, משום שבדרגה זו של בחירה אין כל משמעות לחטאים ולעוונות.

אלא שהתגלותו של עניין זה בעולם היתה בהדרגה: בזמן יציאת מצרים נראה היה שהגאולה היתה "ביד חזקה", ללא התאמה לדרגתם של בניישראל; והגילוי המלא היה עם בנייתו של "בית הבחירה" – הבית שבו התגלתה בחירתו של הקב"ה בישראל, דרגה שאין בה מקום לעוונות ולחטאים ("לכפר על כל עוונותינו").

..... חג הפסח ב'

החילוק בין דין "לחם עוני" (שחל רק בפסח דורות) לדין "דברים
הבאים לידי חימוץ" (שחל גם בפסח מצרים) • "לחם עוני" ו"מצה
עשירה" - בעבודת האדם • מעלת גאולת מצרים על הגאולה
העתידה - ולהפך • קבלת עול מתוך טעם ותענוג

נזכר "לחם עוני", משמע, שאז היו בני
ישראל יכולים לצאת ידי חובת אכילת מצה
גם במצה עשירה⁵.

4 כי אף את"ל שהציווי דלחם עוני נאמר בסיני
(ראה חגיגה ו, ריש ע"ב (וש"נ). ועוד) - הרי מוכן
שציווי זה (וכל הציוויים) דפ' ראה כו' לא נאמרו לפני
הדיבור - במצרים.

5 ולדעת המהר"ל (גבורות ה' פמ"ח) גם בפסח
דורות - ב' הציוויים ["בערב תאכלו מצות" ו"לחם
עוני"] הם ב' מצות. ומי שיש לו רק מצה עשירה [שיש
בה גם מים ויכולה לבא לידי חימוץ] יאכלנה בליל
פסח לקיים עכ"פ מצות בערב תאכלו מצות, אף שלא
קיים מצות לחם עוני (וכ"כ בב"ח לטא"ח סתע"א.
וראה אליה רבה שם סק"ח. פמ"ג שם א"א סק"ה).

אבל במג"א (שם סק"ה. וכ"ה בח"י שם סק"ה.
סתס"ב סק"ב) לא ס"ל כן. וכ"ה להלכה בשו"ע אדמו"ר
הזקן שתנ"ה סל"ג. סתע"א ס"ד-ה*.

הבי"ח (שם "שנילושה כו") (אבל ראה לשון אדמו"ר
הזקן בסי' תמד ס"ב: שנילושה כו - ואולי לא רצה
לשנות שם מלשון הטור, וסמך על מה שיפרש
במקומו בסי' תעא (שמציין שם) "דהיינו שעירב
כו"). (ב) ועיקר: לא הו"ל להזכיר כלל התיבות
"מצה עשירה" [שהרי הטעם שמותר לאכלה הוא
(לא מפני שהיא "מצה עשירה", כ"א) מפני שאינה
יכולה לבוא לידי חימוץ]. אלא שבוה י"ל דקאי על
ריש סימנא, שהוא לשון הרא"ש, טור וכו' (ובלא"ה

א. בקשר לציווי התורה לבני ישראל
לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, בעודם
במצרים - "ואכלו גו' בלילה הזה גו' מצות
גו"¹ - מצינו דבר פלא, לכאורה:

בציווי על אכילת מצה לדורות (בפ'
ראה?) נאמר בכתוב: "שבעת ימים תאכל
עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת
מארץ מצרים", ומכאן למדנו² שהמצה
צריכה להיות "לחם עוני" דוקא, ולא מצה
עשירה. ומזה שבנוגע לפסח מצרים לא

1 בא יב, ת. וראה שם, יח.

2 טז, ג.

3 פסחים לה, א. שם לו, א. רמב"ם הל' חו"מ פ"ה
ה"כ. פ"ו ה"ה. טושו"ע א"ח סתס"ב ס"א. שו"ע אדמו"ר
הזקן שם ס"א, ס"ו. סתנ"ד ס"ד.

* לכאורה היה אפשר לדחוק, שכונתו במש"ש
(סעיף ד') "מצה עשירה דהיינו שעירב בה מי פירות"
היא לעיסה שנילושה רק במי פירות (בלי מים), שאז
גם להמהר"ל מותר לאכלה בערב פסח מפני שאינה
יכולה לבוא לידי חימוץ.

אבל אינו כי

[נוסף לזה שא"כ: (א) הו"ל "היינו שנילושה במי
פירות" ולא "שעירב בה מי פירות" (שמשמע שיש
בה גם מים), ובפרט שמשנה מלשון הטור (וכדיוק

את מצות אכילת מצה⁹).

וכעין זה מצינו גם בזמן הזה (אע"פ שעתה עריכת הסדר היא לפני הסעודה): הלכה היא שבערב פסח (לפני שעה עשירית), אף שאסור לאכול מצה¹⁰, מ"מ "מותר לאכול מצה עשירה"¹¹. ויש לומר, שזה גופא שע"פ שלחן-ערוך (תורה) מותר בפשטות¹² לכתחילה לאכול מצה עשירה, הוי ראייה שבערב פסח (בזמן ההכנות לפסח ויציאת מצרים) נתנה תורה מקום למצה עשירה.

ג. בציווי (הנ"ל) על אכילת לחם עוני נתבאר בכתוב טעם הציווי – "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" (וממילא, "לא הספיק בצק להחמיץ"¹³).

וכיון שענין "לחם עוני" אינו שולל רק חמץ¹⁴, אלא גם מצה עשירה (כנ"ל),

ועפ"ז מובן, דאע"ג שבפסח דורות בעינן מצה של "לחם עוני" דוקא, מ"מ, בגאולת מצרים עצמה היה מקום גם למצה עשירה; אבל זה גופא – לא בעת היציאה ממצרים (שהרי אז אכלו ישראל "לחם עוני"¹⁵), אלא קודם היציאה (וכהכנה אליה).

ב. פסח מצרים הוא המקור והשורש לפסח (ומצה של) דורות – ומוכן, שהענין הנ"ל שבפסח מצרים (שיש נתינת מקום גם למצה עשירה כהכנה ליציאת מצרים), צריך להיות (דוגמתו) גם בפסח דורות.

והנה, איתא במרדכי¹⁶ ש"בזמן שבית המקדש קיים היו עושין כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצת מצוה אלא לאחר שמלאו כריסן כו"¹⁷, ו"בימיהם היו אוכלין מצה עשירה על סעודתן"¹⁸ (כדי שברכת המוציא של הסעודה לא תחול על המצה שבה יקיימו אחר כך – בעת הסדר –

9) ראה פסחים קטו, רע"א (לענין מרור).

10) ירושלמי פסחים ר"פ ערבי פסחים (הובא בתוד"ה לא יאכל – פסחים צט, ב). רמב"ם הל' חו"מ ספ"ו. טושו"ע אור"ח סתע"א ס"ב. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ד.

11) טושו"ע שם. שו"ע אדמו"ר הזקן שם.

12) ראה תוד"ה לא יאכל שם (בסופו): אבל מצה עשירה שריא וכן היה נוהג ר"ת. הג"מ הל' חו"מ ספ"ו. ועוד.

13) רש"י עה"פ.

14) ראה ריטב"א להגש"פ פי' הא לחמא. גבורות ה' רפנ"א. ועוד.

קמח ומים (עיי"ש).

* וידועה השק"ט והפירושים בזה – כ"כ מהם הובאו בתו"ש מילואים לדרך כב סימן ה' פרק א'. וראה לקמן הערה 93.

6) ראה גבורות ה' (פנ"א) דמש"נ בהגדה "לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", הכוונה בזה* להמצות שאכלו בעת יציאתם ממצרים, עיי"ש. ובאור התורה רד"ה הא לחמא (ויקרא כרך ב' ע' תנג) דהמצה שנק' לחם עוני היינו מה שאכלו כשיצאו ממצרים (אבל עיי"ש בסוף המאמר),

ומכיון שלחם עוני שולל מצה עשירה, הרי מובן, שלא אכלו אז מצה עשירה.

7) סוף פסחים בדיני הסדר בשם רבינו מאיר. ופליג בזה על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח.

8) שם בסוף המס' (קיט, ב)

צ"ל כן – לתרץ כפל הלשון: עשירה, דהיינו כו'[[

מ"מ"ש בסעיף ה' "ואסור לאכלה בערב פסח" מוכח שקאי במצה שיש בה גם מים, ומסעיף זה נלמד על הקודמו (אף שבדוחק י"ל – דלצדדין קתני).

ובכל אופן – הרי מפורש בסימן תנה סל"ג:

ס"א), הרי גם בפסח מצרים נצטוו כבר על (כללות) דין זה במצה דליל פסח, שצריכה להיות (מעיסה אשר) "יכולה לבוא לידי חימוץ"¹⁷ - וכדילפינן (בירושלמי¹⁸) מהכתוב¹⁹ "ושמרתם את המצות", שאין יוצאים י"ח אלא ב"מצה שצריכה שימור"²⁰. והיינו, דאע"פ שבפסח מצרים היו יכולין לצאת י"ח אכילת מצה ע"י מצה עשירה, מ"מ, היתה מצה זו צריכה להיות באופן ש"צריכה שימור" [לדוגמא: ע"י עירוב מים במי הפירות, דע"ז העיסה באה לידי חימוץ, ואדרבה - ממהרת להחמיץ²¹].

ה. הביאור בכל זה (בפנימיות הענינים) יובן בהקדים הסברת החילוק בין "לחם עוני" למצה עשירה בעבודת ה':

17) לשון אדמו"ר הזקן שו"ע סת"ב סוס"א. - והיינו, לא רק שהדגן צ"ל "מדברים הבאים לידי חימוץ" (שהו נלמד מ"לא תאכל עליו גו" כנ"ל בפנים), אלא שגם העיסה צ"ל - זו שיכולה לבוא לידי חימוץ וצריכה שימור*, כמשנ"ת בארוכה בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת תשמ"ד) ע' שצז ואילך (וש"ג).

18) פסחים פ"ב ה"ד.

19) בא יב, יז (היינו שנצטוו ע"ז עוד בהיותם במצרים).

20) עיין רמב"ן במלחמת ה' פסחים פ"ב (לו, א). וראה מ"מ הל' חו"מ פ"ו ה"ה (הובא בבי" לטאו"ח סת"ב ד"ה ומ"ש אם לש). שו"ע אדמו"ר הזקן הנ"ל.

וראה בארוכה שו"ת צמח צדק חאו"ח סנ"ז אות ב' - שגם הבבלי (פסחים מ, א. הובא בשו"ע אדמו"ר הזקן סתנ"ג סי"ד) ס"ל דרשה זו דירושלמי. וראה בארוכה הגש"פ הנ"ל שם.

21) ראה בכ"ז טושו"ע או"ח סי' תסב ס"ב. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ג.

הגש"פ הנ"ל שם. ועוד י"ל. ואכ"מ.

מסתבר שהכתוב "כי בחפזון יצאת גו" הוא נתינת טעם גם לכך שאי אפשר לצאת ידי חובה במצה עשירה.

וצריך להבין: במה ענין "בחפזון יצאת גו" הוא טעם לכך שאין יוצאים י"ח במצה עשירה?

ד. מכתוב זה עצמו (בתחלתו) - "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות גו" - למדנו¹⁵ שאפשר לצאת י"ח מצה רק ב"דברים הבאים לידי חימוץ".

[והשייכות ונתינת הטעם ד"כי בחפזון יצאת גו" לדין זה - יש לבאר בפשטות: מאחר שהבצק דפסח מצרים היה יכול להחמיץ, ורק בגלל ה"חפזון" "לא הספיק . . להחמיץ" - גם המצה שאנו אוכלים זכר ליציאת מצרים צריכה להיות מ"דברים הבאים לידי חימוץ" כך שתהא מוכרחת¹⁶ לסיבה המונעת את הדבר, וצריך לשמור אותה מחימוץ, כזכר ליציאת מצרים - בפרט זה ד"בחפזון יצאת גו"].

וכיון שב' הדינים - (א) מצה עשירה, (ב) דברים שאין באים לידי חימוץ - טעם אחד להם בכתוב ("כי בחפזון יצאת גו"), מובן, שחסרון שוה, בכללות, הוא שמונע לצאת י"ח אכילת מצה בשני סוגי מצה אלו.

לאידך גיסא, מצינו שאע"פ שדין מצה עשירה נאמר רק בפסח דורות (כנ"ל

15) פסחים לה, א. רמב"ם שם פ"ו ה"ד. שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח ר"ס תנג.

16) וכמש"נ ושמרתם את המצות. וראה שו"ע אדמו"ר הזקן חאו"ח סתנ"ג סי"ד. וראה לקמן בפנים ובערה²⁰.

* ומ"מ צריך גם הלימוד ד"לא תאכל גו" - שאין יוצאין במצה של טבל אף שצריכה שימור - ראה

רע (אתהפכא).

וזהו הקשר בין שני סוגי המצה [א] מצה עשירה, (ב) מצה מדברים שאין באים לידי חימוץ] – כי, בפנימיות העיניים, פרט אחד הוא תוצאה מזולתו: עבודה באופן ד"מצה עשירה" (בשלימותה) – מצד שכל ומדות – שוללת בדרך ממילא את האפשרות לחימוץ ורע²⁵ [כמצה עשירה כפשוטה, אשר (על-דרך הרגיל²⁶) אינה יכולה לבוא לידי חימוץ];

ודוקא (עבודת) "לחם עוני" – קבלת עול – נותנת מקום לחמץ ורע ("יכול לבוא לידי חימוץ"), אלא שהאדם כופה את הרע ואינו מניח את עצמו לבוא להתפשטות הגבהה וחימוץ – ע"י "ושמרתם", עבודה והתעסקות.

ו. שני אופני עבודה אלו באים לידי ביטוי גם בשני האופנים הכלליים של הגאולה – גאולת מצרים והגאולה העתידה:

ביציאת מצרים נאמר²⁷ "כי ברח העם" (חפזון), כי "הרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתקופה²⁸ ולכן היו מוכרחים לברוח מהרע (טומאת מצרים²⁸) – וזהו ענין "לחם עוני", העבודה דאתכפיא; משא"כ לעתיד לבוא יקויים "לא בחפזון תלכו"²⁹, "ואת

"לחם עוני" הוא מבצק שיש בו רק קמח ומים – ומים אין בהם (ואין הם נותנים) טעם; ואילו מצה עשירה היא מעיסה שנילושה ביינ, שמן, דבש²² (או מי פירות אחרים²³), הנותנים טעם בעיסה.

והענין בעבודת ה'²⁴: "לחם עוני" הוא העבודה דקבלת-עול (לא מצד הרגש "טעם" ועונג), דהגם שאין לאדם כל הסברה בשכלו (וממילא) אין לו "טעם" ועריבות בעניני אלקות, אעפ"כ הוא עובד את ה' בקבלת-עול; ואילו "מצה עשירה" היא העבודה מצד טעם ודעת, עבודה שיש בה "טעם" ועונג.

בשעה שעבודת איש ישראל היא רק מצד קבלת עול, ללא ה"טעם" הבא מהשכל והמדות, הרי הוא במצב שבו מצד השכל והמדות יש נתינת מקום לנהוג באופן אחר, נתינת מקום לרע, אלא שבכח הקבלת-עול הוא כופה את הרע (אתכפיא) ועובד את הו'; אבל כאשר העבודה היא מצד טעם ודעת (ובשלימותה), אזי השכל והמדות שוללים את האפשרות לעשות היפך רצון העליון – אין כל מציאות של

22 לשון הגמרא – פסחים לה, א. לו, א. וברמב"ם שם (פ"ה ה"כ. פ"ו ה"ה) מוסיף "חלב". והוא ע"פ עובדא דריב"ל (פסחים לה, א) – ב"י סתס"ב שם.

23 ברמב"ם שם (פ"ו ה"ה) דבשאר מי פרות יוצאין י"ח (וראה כס"מ שם פ"ה ה"ב). אבל ראה ב"י לטאו"ח סתס"ב שם: לא ראיתי לשום אחד מהפוסקים שחילק בין יין ושמן ודבש וחלב לשאר מי משקין. וראה פר"ח או"ח ר"ס תסכ.

24 בהבא לקמן – עיין תורה אור ס"פ ויקהל ד"ה קחו (פט, ג. צ, ב), וביאוריו בתורה אור שם בהוספות (קיד, ג ואילך. קטו, ד. קטז, ב). אור התורה שם (ע' ב'קסג ואילך. ב'קעא ואילך. ב'קפא). אור התורה ד"ה הא לחמא (דלעיל הערה 6) ע' תנח ואילך. וראה ג"כ לקוטי תורה ויקרא ו, סע"ג ואילך.

25 ראה תורה אור ס"פ ויקהל (ועד"ז – בשאר המקומות דלעיל הערה הקודמת): מצה עשירה . . שאינה באה לידי חימוץ כלל.

26 דכשאין מערבין בה מים – מי פירות (לבד) אין מחמיצין (פסחים לה, ריש ע"ב. וש"נ. רמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ב. טוש"ע (ושו"ע אדמו"ר הזקן) סי' תסב).

27 בשלח יד, ה.

28 תניא פל"א.

29 ישעיה נב, יב. וראה המשך וככה דלקמן הערה 31.

הרצון העליון.

וזהו אחד הביאורים לכך שגם בגאולה העתידה יהיה זכר ליציאת מצרים³⁴ – כי תכלית הכוונה היא שיהיו שני המעלות, כך שגם כשיעמוד האדם במדרגת אתהפכא – זיכור מציאותו בתכלית עד שאין נתינת מקום לרע כלל – תהיה בו גם המעלה דאתכפיא³⁵ (גאולת מצרים), ביטול האדם, הבא לידי ביטוי בעבודה ויגיעה.

ח. והנה, רבינו הזקן מבאר בתורה אור³⁶, דבמה שנאמר גבי גאולת מצרים "ואנכי אעלך גם עלה"³⁷ – שני עליות – בא הכתוב לרמוז גם על העליה הב' שתהיה בגאולה העתידה.

ומזה מובן, ש(כשם שענין גאולת מצרים יהיה "נזכר" – פירוש, שתהיה לו פעולה והשפעה – גם בגאולה העתידה, כן הוא גם לאידך גיסא – שאף) בגאולת מצרים צריכה להיות ניכרת ומורגשת (הבטחת ודיבור³⁸ הקב"ה על) הגאולה העתידה.

וההסברה בזה: היאך יכול האדם לפעול בעצמו שגם כאשר הרע הוא בתקפו [דאפילו לאחרי ששובר את רוחו, עדיין נשאר הרע בתקפו (כמו ביציאת מצרים, שהוצרך להיות "ברח

34) משנה ברכות ס"א. ונאמר "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מ"ה ז, טו), "כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים" (ישעיה יא, טז).

35) ראה סד"ה כימי צאתך תש"ח: בחפזון יצאת למען תזכר כו', ועד"מ ענג המלך בנצחון דוקא . . כד אתכפיא סט"א כו'.

36) ר"פ שמות.

37) ויגש מו, ד. ובתורה אור הנ"ל: וכן בשמות ג' פסוק י"ד א"ל ענין הגאולה האחרונה כו'.

38) דחשיב מעשה (ב"ר פמ"ד, כב. ועוד).

רוח הטומאה אעביר מן הארץ"³⁰, מצב של אתהפכא – מצה עשירה.

וזהו הביאור על כך ש"בחפזון יצאת" הוא טעם לכך שהמצה דליל פסח אינה יכולה להיות מצה עשירה (או מצה העשויה מדברים שאין באים לידי חימוץ): כיון ש"בחפזון יצאת גו", לפי שהרע עדיין היה בתקפו, (כנ"ל)³¹, אזי נדרשת העבודה דקבלת עול ואתכפיא – "לחם עוני" דוקא³².

ז. הטעם לכך שבפסח אין יוצאים י"ח במצה עשירה אינו רק משום שענינה אינו בדומה לגאולת מצרים, שהיתה באופן של "ברח העם" [קבלת עול ואתכפיא, כנ"ל], אלא גם משום שבלחם עוני (וכן בגאולת מצרים) יש יתרון לגבי מצה עשירה (והגאולה דלעתיד לבוא):

אע"פ³³ שבאתהפכא (מצה עשירה) מתבטל הרע לגמרי, הנה באתכפיא יש מעלה – שעבודה זו דוקא כרוכה ביגיעת האדם, ללחום במנגד ולהתגבר על הרע.

בסגנון אחר: ענין אתהפכא מבטא את זה שהאדם נעשה מיוחד עם אלקות ע"י זיכור עצמו עד כדי כך שמציאותו אינה מותירה מקום לרע; ואילו באתכפיא מתבטא הביטול וההכנעה לאלקות – דאע"ג שמצד השכל והמדות שלו יש מקום לרע, הרי הוא כופה את עצמו, עושה היפך המתבקש מצד מציאותו שלו, ומקיים את

30) זכריה יג, ב.

31) ראה בענין דה"חפזון" – לקוטי תורה אמור לה, ב. במדבר א, ג. ובארוכה – אור התורה בא ע' רצא ואילך. וככה תרל"ז בתחילתו, שם פקכ"ט. ד"ה כי בחפזון תש"ח (והמשכו). ועוד.

32) ראה עד"ז אור התורה סד"ה הא לחמא הנ"ל.

33) ראה בכ"ז במקומות שנסמנו בהערה 24.

העתידה: עיקר העילוי לעתיד הוא זיכון מציאות האדם (אתהפכא), אלא שהזיכון לא יהיה מדוד ומוגבל רק בהתאם למדה שבה זיכך האדם את עצמו (מצד ה"מציאות" שלו), אלא הוא יהיה גדול יותר ממדידות המציאות שלו (מעלת הביטול).³⁹

י. זוהי גם ההסברה לכך שהמצה שאכלו בני ישראל במצרים (כהכנה ליציאת מצרים) היתה יכולה להיות מצה עשירה³⁹, אבל, לאידך גיסא – הוכרחה להיות "מצה שצריכה שימור":

מצד ההתכללות של הגאולה העתידה בגאולת מצרים, יש מקום למצה עשירה גם בתוך מצרים; אבל מה שבתוך מצרים יכול להיות "מעין" לעתיד, זהו רק בפרט זה שהיא "עשירה" – שהקבלת עול גופא תהיה מתוך "טעם" ועונג, אבל לא בשלילת ענין "יכולה לבוא לידי חימוץ" (אתהפכא), שאינה יכולה להיות כאשר הרע עדיין בתקפו.

יא. אמנם, כל זה אינו אמור אלא על זמן היות בני ישראל במצרים, קודם הגאולה; אבל ביציאה ממצרים לאחרי הגאולה [וכן במצה שאנו אוכלים בליל הפסח, זכר ליציאת מצרים], מוכרח להיות "לחם עוני"

(39) באור התורה סד"ה הא לחמא הנ"ל איתא, דה"לחם עוני" הוא המצה שאכלו לפני חצות, עיי"ש [ועפ"ז מבאר מש"ז בהגדה "לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים"], וכן מוכח בתורה אור שבערה 24 (פט, ג. קיד, ג. עיי"ש),

וי"ל ד"לחם עוני" יש בו כו"כ ענינים (כולל ג"כ שעונים עליו דברים הרבה – פסחים לו, א. קטו, סע"ב) ומצה עשירה כזו שצריכה שימור נק' ג"כ (בכללות) "לחם עוני" (מכיון שענינה אתכפיא – ענין עיקרי בלחם עוני). וראה הערה הבאה.

העם"), [יהיה לו התוקף והחוזק הדרוש ללחום ברע (ולנצחו) – הנה בזה מסייעת ההכרה וההרגשה, שסוף־כל־סוף העבודה דאתכפיא תביא לאתהפכא.

ולכן, עוד קודם התחלת גאולת מצרים, היה הדיבור וההודעה על ב' העליות – "אעלך גם עלה" – גם הגאולה העתידה.

ט. ענין זה, שמזכירין גאולה העתידה בגאולת מצרים, אין פירושו רק הודעה על ענין שיהיה בעתיד, אלא זוהי גם נתינת כח להמשיך ענין זה בעבודת האדם בהווה, כך שתיכף בהתחלת עבודת האדם (גלות מצרים) יהיה "מעין" הגאולה העתידה.

לכאורה יכול האדם לשאול: כיון שעדיין עומד הוא בתחילת העבודה, והרע עדיין בתקפו – איך יכול להיות בו (אפילו) "מעין" הגאולה העתידה, שענינה אתהפכא (העדר הרע)?

והביאור בזה: אף שבתחילת העבודה ענין ביטול (מציאות) הרע איננו, ולכן העבודה היא בדרך מלחמה וקבלת עול (כנ"ל ס"ה) – מ"מ, הביטול והקבלת עול צריכים להיות לא (רק) בדרך הכרח, אלא צריך לקשר ולחבר את הביטול גופא ל"מציאות" האדם – שגם השכל והמדות שלו "יסכימו" לביטול ולקבלת עול, ואזי העבודה דקבלת עול נעשית מתוך תענוג.

כלומר: ענין הגאולה העתידה שישנו בגאולת מצרים אינו עבודה של שכל ומדות בפני עצמם [המביאה סוף־כל־סוף לידי אתהפכא, כנ"ל ס"ה] – אלא היא פרט בעבודת האתכפיא (דגאולת מצרים), שהעבודה דקבלת עול היא מתוך תענוג.

[ועד"ז גם ענין גאולת מצרים שיהיה נזכר לעתיד לבוא – הוא "פרט" בגאולה

[וכלשון חז"ל⁴³: יקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצות].

ובמצב זה אסור שיתערב כל ענין של "מציאות" האדם – ע"ד דברי חז"ל⁴⁴ ד"מאן דמחוי במחוג קמיה מלכא" עונשו הוא היפך החיים; ולכן אסור שיהיה בזה ה"טעם" והעונג דמצה עשירה, דקבלת מלכותו של הקב"ה (שבה נעשה האדם עבד ה') היא רק ע"י "לחם עוני"⁴⁵, ביטול בתכלית.

(משיחות אחש"פ וש"פ שמיני תשכ"ו)
– לקוטי שיחות חלק טז, בא ד
בתרגום ללשון הקודש)

43) משנה ברכות פ"ב מ"ב. וראה מכילתא יתרו כ, ג. ועוד.

44) חגיגה ה, ב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1050 ובהערה 13 שם.

45) ראה גם בלקוטי תורה שבהערה 24.

דוקא⁴⁰.

וההסברה בזה: יציאת מצרים פעלה שבני ישראל חדלו להיות "עבדי פרעה" ונעשו "עבדי ה'",⁴¹ היינו, שבאותה שעה עמדו בתנועה של קבלת מלכותו ית'⁴², הבאה קודם הקבלת-עול לקיום ציווי ה'

40) ויש לעיין איך לתווך זה עם הידוע (לקוטי תורה צו ד"ה להבין מ"ש בהגדה. ד"ה ששת ימים (הא'). סדור ד"ה והגדת. ובכ"מ) דמצה [שלפני חצות היתה צריכה שימור ו]שלאחרי חצות (ואילך) לא היתה יכולה לבוא לידי חימוץ (מצד זה שנגלה עליהם ממה"מ כו'), ובהמשך תער"ב (ח"ב ע' תתקלג) ש"היא בחינת מצה עשירה כו".

ואולי י"ל ע"פ המבואר באור התורה ויקהל (ס"ע ב'קס"ב) דגם זה שלא הספיק כו' הוא "כמו בחינת אתכפיא רק שזוהו בפנימיות" (ראה לקמן בפנים, דיציאת מצרים ענינה קבלת מלכות שמים, ביטול בתכלית), ולכן נק' ג"כ – מצד ענין עיקרי זה – "לחם עוני", מכיון שהוא רק אתכפיא ולא אתהפכא [שזה נעשה רק בספה"ע כו'], כבהערה הקודמת.

41) ראה בהר"ה, מב. שם נה. מגילה יד, א.

42) ראה ד"ה הא לחמא הנ"ל ע' תנג ואילך.

.....
סיכום השיחה

מהכתוב "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" נלמדים שני דינים: (א) המצה צריכה להיות "לחם עוני" דוקא, ואין יוצאים ידי חובה באכילת "מצה עשירה"; (ב) המצה צריכה להיעשות מ"דברים הבאים לידי חימוץ" דוקא.

ישנו הבדל בין שני דינים אלו: דין "לחם עוני" הוא רק בפסח דורות, אבל לא מצינו דין זה בפסח מצרים; ואילו דין "דברים הבאים לידי חימוץ" חל גם בפסח מצרים.

והביאור בזה - על פי פנימיות העניינים:

"לחם עוני" בעבודת האדם הוא עבודת הבורא בדרך קבלת־עול, ללא שיתוף השכל והמדות, שאין בה טעם ותענוג ("אתכפיא"); ואילו "מצה עשירה" - שיש בה טעם - היא עבודה שמצד השכל והמדות, שיש בה טעם ותענוג ("אתהפכא").

וזהו הקשר לעניין "דברים הבאים לידי חימוץ": כשהעבודה היא בדרך "לחם עוני", קבלת עול בלבד - קיים תמיד חשש ל"חימוץ"; ואילו כשהעבודה היא בדרך "מצה עשירה", מצד השכל והמדות - אין היא יכולה לבוא לידי "חימוץ".

יחד עם זאת, ישנה מעלה גם בעבודה בדרך "לחם עוני" - בכך שעבודה זו דורשת גיעה מתמדת מצד האדם וביטול מציאותו בפני הקב"ה, בניגוד לעבודה בדרך "מצה עשירה" שבה האדם עצמו מזוכך לחלוטין עד שאין בו מקום לרע כלל.

שני סוגי עבודה אלה מקבילים לשתי הגאולות - גאולת מצרים והגאולה העתידה: גאולת מצרים היתה בחפזון, מאחר ש"הרע שבנפשות ישראל עדיין היה בתקפו", ולכן העבודה היתה בדרך "לחם עוני" בלבד; ואילו בגאולה העתידה "לא בחפזון תלכו", מאחר שהרע יתבטל ("ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"), והעבודה תהיה בדרך "מצה עשירה".

מכיוון שבכל עבודה יש מעלה על חברתה, כוללת כל אחת מהגאולות גם את מעלת הגאולה השנייה: הגאולה העתידה תכלול גם את מעלת יציאת מצרים ("אתכפיא"), ולאידך - גם בגאולת מצרים ניכר שהתכלית היא כדי להגיע לבסוף לגאולה העתידה ("אתהפכא"), ותכלית זו היא המספקת את הכוח הנדרש לעמוד בעבודת ה"אתכפיא". ויתרה מזו: עבודת ה"אתכפיא" עצמה כוללת בתוכה מעין עבודת ה"אתהפכא", כלומר שקבלת־העול עצמה נעשית מתוך טעם ותענוג.

וזהו הטעם לכך שהמצה שאכלו בניישראל **במצרים** היתה יכולה להיות "מצה עשירה", שכן קבלת העול עצמה יכולה להיות מתוך טעם ותענוג; אך עדיין היה עליה להיעשות מ"דברים הבאים לידי חימוץ", מאחר שהרע עדיין לא התבטל, וקיים עדיין חשש ל"חימוץ".

יחד עם זאת, המצה שאכלו בניישראל **לאחר** יציאתם ממצרים היתה "לחם עוני" דוקא, משום שבשעת יציאת מצרים קיבלו בניישראל את מלכותו ית', וקבלת המלכות צריכה להיות מתוך ביטול מוחלט, ללא כל מעורבות של מציאות האדם.

.....
 חג הפסח ג'

נפקא מינה להלכה בין הטעמים השונים למצות ד' כוסות - כנגד ד' לשונות של גאולה או כנגד ד' כוסות של פרעה • ב' דינים בחיוב הסיבה - כמצוה בפני עצמה, וכתנאי במצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות • ביאור סדר ד' לשונות של גאולה בשו"ע אדמו"ר הזקן - שלא כסדרן בכתוב

"כנגד ד' גאולות" הרי ד' הכוסות הם זכר ל(לשונות של) גאולה.

וע"פ זה יש לומר שפלוגתא הנ"ל בהרמז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו¹, בדיני הסיבה: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתיית ד' כוסות - לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מכל מקום המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר".

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לבאר

א. איתא בירושלמי²: "מנין לד' כוסות (רמז מן התורה)" רבי יוחנן בשם ר' בנייה כנגד ד' גאולות ("לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים")³ לכן אמור גו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'³.

ועוד טעמים נאמרו שם: "רבי יהושע בן לוי אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'".

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון "כנגד ד' גאולות" הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלויה לגאולת בני ישראל (ממצרים)⁴, משא"כ להטעם

(1) פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ח. ה. אור התורה וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו).

(2) פני משה שם.

(3) פרשנתנו ו, ר"ז.

(4) במאירי פסחים צט, ב: שענינם (של ד' כוסות של פרעה) היה טבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע

ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם - אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי זה ענין ה"גאולה" עצמה.

(5) או"ח סתע"ב סי"ד.

טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש"הם זכר לגאולה וחירות" – "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות".

וצריך להבין:

(א) בסימן זה (בסעיף קודם) כבר ביאר טעם ההסיבה: ". שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות".

לפי זה הרי אין אנו זקוקים לנתינת טעם למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית וכו', כי כבר מבואר ממה שכתב לפני זה; ואדרבה, בעיקר היה לו לבאר הטעם למה אינו צריך (אלא ה"רשות בידו") להסב ב"שאר כל הסעודה" (ולא משמע מסגנון לשונו שזוהי כוונתו בביאורו זה)?

(ב) למה כתב אדמו"ר הזקן שד' לשונות של גאולה "אמורים בפרשה וארא" – והלא אין דרכו לציין בפנים השו"ע מקום הפסוקים שמביא.

(ג) בפרשת וארא נאמרו ד' לשונות אלו בסדר שונה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי [וכן הובא הסדר בדרשת רז"ל (ירושלמי) הנ"ל]. ולמה שינה אדמו"ר

הזקן בסידרם⁸.

ב. ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – דיש לומר בב' אופנים:

(א) הסיבה אינו חיוב בפני עצמו, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והיינו: כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתיה, שצריכה להיות דרך הסיבה.

(ב) הסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתיה ע"י הסיבה. ואינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כי אם באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; זאת אומרת שאכילה ושתייה זו הרי הם פרטים במצות ההסיבה⁹.

(8) גם בפרשב"ם (פסחים צט, ב) שכתבם ג"כ כסדר שבשו"ע אדמו"ר הזקן (וראה פרשב"ם ב"ב נח, ב) קשה כנ"ל. ואף שמשמע שכן היתה גרסתו בב"ר (שממנו העתיק דבריו, וכמו שכתב: ומצינו בב"ר כו'), אינו מובן למה בחר בהגירסא שבב"ר, ולא בהגירסא שבירושלמי? ואת"ל (בדוחק עכ"פ) שכך גריס גם בירושלמי, או שלא היה לפניו הירושלמי (כידוע השקו"ט בזה) – בכל אופן קשה כנ"ל – כפי הגירסא שלו – בב"ר ובירושלמי.

(9) אלא שגם ע"פ ביאור זה חיוב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל – כי הסיבה ענינה הוא בכדי "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים . . ויצאת לחירות" (רמב"ם שם ה"ו. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ז). ולכן חיובה דוקא ב"דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה ולחירות", (משא"כ שאר הסעודה היא רק ל"מצוה מן המובחר"). וראה לקמן הערה 11.

אבל אחרי כל זה – עז"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם אי אפשר לאכילה ושתייה (נמצא

(6) ס"ז.

(7) ועד"ז צ"ע גם ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז שבהל' רז כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות כו' לפיכך כשסועד (סתם) אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ בסוף ה"ח: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו כו'. דלכאורה הו"ל לקצר ולכתוב בתחילה (בה"ז): לפיכך צריך אדם להסב בשעת כו' וכיו"ב.

ולברך "על אכילת מצה"¹²: אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי לקיים מצות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית "על אכילת מצה"; אבל אם חיוב אכילה השניה הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך "על אכילת מצה".

ועוד יש לומר נפקא מינה למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעששו יושב הוא לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהיה שלא בהסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא ידי חובתה

אבל אינו – כי עפ"י שהסיבה הוא חיוב בפ"ע אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקונה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה.

ולפי"ז צ"ל שמ"ש בירושלמי (פסחים שם) "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכלו מיסב" (וכן מ"ש בשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ד בתחילתו) הוא ע"ד הרגיל. אבל באם עברו ואכל בלא הסיבה – צריך לחזור ולאכול בהסיבה, וראה לקמן הערה 23.

12 לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ז, שו"ע אדמו"ר הזקן שם סט"ו) דבכוס ג' וד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דבזה"א א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסיף על הכוסות – י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"א, במקום שיש חשש ברכה לבטלה, ולפ"ז המבואר בפנים הוא "מעיקר הדין".

והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן¹⁰) מכיון שההסיבה מעכבת בה; אבל אם אכילת הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומה של מצות אכילת מצה.

והנפקא מינה בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה¹¹, האם מחוייב הוא לחזור

בבית האסורים וכי"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע שהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים – י"ל מפני דלא שכיחא כלל, ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק, ואכ"מ.

10 דדוחק גדול לומר דאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת".

– ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פסקי דינים להצמח צדק אור"ח סתמ"ח ס"ג).

11 שו"ע שם ס"ז. שו"ע אדמו"ר הזקן שם סט"ו. וראה בתוד"ה כולוה – פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פר"ח סתע"ב סק"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן, ובדור"ח רעק"א כתבים ע' 176.

לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה,

שכוס זה שהוא שותה שלא בהסיבה אינו ממנין הכוסות¹⁷, והוא הדין בכזית מצה וכו'¹⁸.

לפלפולא היה אפשר לומר דכן משמע גם בירושלמי¹⁹: "יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון . . . מכיון שהיסב חזקיה כיוון". זאת אומרת שיוצאים מצות אכילת מצה גם אם בשעת האכילה ממש לא כיוון לשם מצוה, והטעם הוא, דמכיון שהיסב, חזקה שכיוון בתחלה – אלא שאח"כ בשעת האכילה הסיח דעתו ונשכחה ממנו כוונה זו²⁰ – ונגרר הוא אחר מחשבתו הראשונה²¹. ואם נאמר שיוצאים מצות אכילת מצה גם בלא הסיבה, מהי הודאות שהיסב שאז "מכיון שהיסב כו" – הרי כמו שלא כיוון, אפשר (ואדרבא – מסתבר) שגם לא היסב, והול"ל ". . . בין שלא כיוון אם היסב", וכיו"ב. ועל כרחק צריך לומר שאין צורך לפרש בברייתא דמיירי בהיסב, שהרי בלא הסיבה פשיטא שאינו יוצא ידי חובה, ו"מכיון (דעל כרחק מיירי²²) שהיסב חזקיה

עדיין¹³; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – וממצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'¹⁴.

ג. ויש להוכיח שחובת ההסיבה תנאי הוא באכילת מצה מהא דאמרינן בגמרא¹⁵: "השמש כשאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", דמזה משמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא ידי חובת מצה; ודוחק גדול לומר שכוונת הגמרא למצות הסיבה, דא"כ מאי קא משמע לן בלשון "מיסב אין לא מיסב לא" – הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה.

ומפורש הדבר ברא"ש שם¹⁶, שנסתפק בשתה כוס ג' או ד' שלא בהסיבה אם יש לחייבו לחזור ולשתות בהסיבה מכיון ש"נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". הרי כתב להדיא

17) ודוחק גדול לומר שזה עצמו הוא ספיקו של הרא"ש כדמוכח בט"ז (סתע"ב סק"ה) וחק יעקב (שם סק"ד).

18) ואין לחלק בין ד' כוסות ומצה – דבד' כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכבת בה הסיבה דהם אמרו והם אמרו, משא"כ במצה שהוא מה"ת – שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא "מיסב אין לא מיסב לא" – בנוגע למצה, כדמוכח ברא"ש שם, ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ"ל שמעכבת בד' כוסות. וכ"כ להדיא בראב"ן כאן; ואינו יוצא ידי מצה, אלא באוכלה בהסיבה.

19) פסחים פ"י ה"ג, וראה צפנת פענח על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ג.

20) קרבן העדה שם.

21) ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סתקפ"ט ס"ט.

22) ראה בצפנת פענח שם: בירושלמי כאן אמר דע"כ מיירי בהיסב.

13) אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום". ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סק"ח ס"ז. וש"ג).

14) ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזדמנות לקיים מצות הסיבה – נפק"מ באופן שא"א לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב).

15) פסחים קח, א.

16) סימן כ.

טוב הרי "כל הסעודה" מצוה היא, ד"כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים. . . וירבה בכשר ויין ומגדנות כפי יכלתו"²⁶ וא"כ יש לומר דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבבליה זה²⁷.

אמנם טעם החיוב להסיבה מוכיח שהסיבה ענין בפני עצמו, דהרי כתב הרמב"ם²⁸ (ועל-דרך-זה לשון אדמו"ר הזקן כנ"ל): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. . . לפיכך²⁹ כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ומאחר שענין זה ש"חייב להראות את עצמו כו", הוא ודאי חיוב בפני עצמו, וממנו מסתעף החיוב לאכול ולשתות בהסיבה, הרי על כרחך צריך לומר שגם ההסיבה היא חובה בפני עצמה³⁰.

(26) שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקכט ס"א וס"ד.

(27) וכן במ"ש במאירי (פסחים קח, א): ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון - אפשר לדחות שהסיבה היא תנאי בדברים אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע.

(28) הל' חו"מ פ"ז הל' רז. וראה ירושלמי שם: אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

(29) וע"פ רוב אין דרכו של הרמב"ם ליתן טעם לפסקיו ולכן משמע שכאן אין זה רק טעם לחובת הסיבה אלא שהוא ג"כ הלכה וחיוב ש"חייב אדם כו", ומזה מסתעף ש"לפיכך) כשסועד אדם כו".

(30) והרי זהו טעמו של הפני משה שבהע' 25 שכ' דלרב לוי בעי הסיבה בכל הסעודה, לפי שמבאר הטעם, להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

כיוון²³.

אבל יש לומר דאין צריך לפרש "אם היסב" - דזה מובן מאמרו "מכיון שהיסב", ובפרט שהירושלמי רגיל לקצר בלשונו.

ד. אולם לכאורה יש להוכיח גם להיפך - שהסיבה היא מצוה בפני עצמה ואכילת מצה וכו' תנאי היא בהסיבה - מהא ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר"²⁴, דאם נאמר דכל ענינה של הסיבה הוא רק תנאי באופן אכילת מצה של מצוה וכו', מהו השבח ומצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה - כיון שבהסיבה מצד עצמה אין ציווי ואינה אלא תנאי באכילת המצה וכו'. ועל כרחך צריך לומר שבעצם ההסיבה יש מצוה - וחיובה העיקרי הוא באכילת מצה וכו' ובכל הסעודה הרי היא רק "מצוה מן המובחר"²⁵.

אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביום

(23) ולפי"ז מובן היטב הא דמבואר בירושלמי (שבהערה 11) דחיוב הסיבה הוא ב"אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח", שהרי ע"פ משמעות הירושלמי כאן לא יצא י"ח מצה אם לא היסב. וראה הערה הנ"ל.

(24) וברמ"א כאן; ולכתחילה יסב כל הסעודה. וראה בט"ז סק"ו. אבל בפר"ח סק"ז כ' ד"ליתא - דליכא אלא מצוה מן המובחר". ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם הוסיף: ואין בידינו להצריכו להסב. אבל מ"מ המיסב כו'.

וצ"ע בל' הרמב"ם בזה (פ"ז, ה"ח): ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך - דלכאורה "ואם כו' צריך" - מיותר. ודוחק לומר דכוונתו להורות דרק "שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כזית מצה כו'. וראה לקמן הערה 31 בסופה.

(25) ובפרט לפי מ"ש בפני משה בירושלמי (שם, ה"א) דפליגי אמוראי שם אי צריך הסיבה בכל הסעודה או רק בכזית מצה וכו'. ומשמע דלמ"ד בכל הסעודה, חייב להסב בכל הסעודה כמו בכזית מצה.

בכדי שה'זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהיה שלם בכל הפרטים³¹.

וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא". ומזה, שמצוה זו ענינה גאולה וחירות, ושעל כרחק היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות: "כנגד ד' כוסות של פרעה . . . כנגד ד' מלכיות . . . כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינן זכר לגאולה וחירות של ישראל³² - ולפיהם

(31) ועד"ז יש ליישב גם הקושיא בדברי הרמב"ם שבהע' 7, שבתחילה כתב "צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות" וכו' - בהמשך למ"ש לפניו: "בכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע וכו' לפיכך וכו'", להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה תלויה במצות מצוה וכו', ואח"כ לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה, ממשיך: "אימתי צריכין הסיבה וכו'", שבוה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצוה וכו'. ולכן המתין בזה עד לאחרי שמפרט שאר דיני הסיבה, ורק כשבא לבאר פרטי המצות (בהמשך הפרק) הקדים: ואימת צריכין כו' שיש בזה ב' הענינים כו'.

ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכוזה מצוה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו - אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצוה, י"ל: (1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא. (2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הזכירו בש"ס וכו' (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב. שדי חמד כרך ט כללי הפוסקים ס"ג אות ה. ס"ה אות כג.) (3) בדוחק - רמזה בפ"ז סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה).

(32) ראה פסחים ק"ז, ב: ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. ובשו"ע אדמו"ר הזקן ס' תעד ס"ב: ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל או"א הוא חירות ומצוה בפ"ע. אבל ברשב"ם שם

והנה בכדי לתווק את הענינים הנראים כסותרים זה את זה, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: (א) מצוה בפני עצמה. (ב) תנאי במצות אכילת מצוה וכו'. וכשאוכל כזית מצוה וכו' בהסיבה - מקיים הוא המצוה דאכילת מצוה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפני עצמה; ובמצות ההסיבה כמו שהיא בפני עצמה - יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצוה ושתית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" - בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה.

ה. ולפי זה מוסברים בטוב טעם דברי אדמו"ר הזקן (בסעיף הקודם): "שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור וכו' (כלשון הרמב"ם הנ"ל) לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות", והיינו שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועל פי זה מובן שמצות הסיבה הנמשכת מזה, אינה פרט במצות אכילת מצוה וכו' אלא ענין בפני עצמו.

ואח"כ (לאחר כמה סעיפים) ממשיך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה. כי בטעם וענין ההסיבה שביאר לפני זה, מבוארת מצות הסיבה כחובה בפני עצמה. וכאן כוונתו לבאר הענין הב' שבהסיבה - כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצוה וכו', וכמו שמסיים: "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" (ולא "לפיכך צריך להסב בהם" וכיו"ב), זאת אומרת שמחמת הטעם המבואר כאן הרי "הם" - מצות אלו - צריכים הסיבה.

והטעם: "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" - היינו שתוכן ענינם הזה, "זכר לגאולה ולחירות", הוא המצריך בהם חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי,

1. אמנם אכתי אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר. . . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון"³⁴, והיינו לפי "שכל כוס תקנו על דבר מיוחד"³⁵, דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות. ועל כרחק צריך לומר שכל כוס שייך גם לענין מיוחד שבשבילו תקנו כוס פרטי זה, והרי דאין תקנת הד' כוסות משום ענין החירות בלבד³⁶.

וזהו הטעם שאדמו"ר הזקן משנה את סדר ד' הלשונות (והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלת) מכפי שנאמרו בכתוב (והוצאתי והצלת וגאלתי ולקחתי) – כי אם על פי סדר הד' כוסות – שבהם מדבר כאן – כי הד' לשונות הן הן הנותנין טעם לכל אחד מהד' כוסות ולהענינים הנאמרים עליהם:

כוס ראשון אומר עליו קידוש היום³⁷, ובקידוש אומר "זכר ליציאת מצרים" שזהו כנגד "והוצאתי". "כוס שני קורא עליו את ההגדה"³⁷, והחידוש שבמצות סיפור יציאת מצרים שבלייל פסח על מצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום הוא שבלייל פסח צריך

34) שו"ע אדמו"ר הזקן סי' תעב ס"ז.

35) ל' הב"י סתפ"ד – אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב. אבל ראה פר"ח שם. שו"ע אדמו"ר הזקן סתע"ט ס"א בחצאי עיגול ובהציון (על הצד). וראה לעיל הערה 32.

36) ואף שאי"ז קושיא, שהרי מ"מ הואיל ועיקרם הו"ע של חירות שייך שהסיבה תהיה תנאי בהם – מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ע ג"כ שייך לגאולה וחירות, כדלקמן בפנים.

37) ל' הרמב"ם שם ה"י.

אינו מובן הטעם למה תהיה ההסיבה תנאי במצות ד' הכוסות.

וזהו שמדגיש ואומר: "האמורים בפרשה וארא": אין כוונתו לציין את המקור ללשונות אלו אלא לדייק ולפרש דבריו הנ"ל [דרך ע"פ זה ש"ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה", יתכן לומר שחיוב הסיבה הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים "כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'")] משום שלשונות אלו "אמורים בפ' וארא", שהמדובר בפרשה זו הוא בגאולתם ויציאתם של בני"מ מצרים, וכנגדן תקנו ד' כוסות בליל הגאולה (משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו', שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים³⁸).

גריס: ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד כו'. וא"כ י"ל דלטעמים אלו גרסינן כמ"ש הרשב"ם. (ולהעיר מל' שו"ע אדמו"ר הזקן ריש סי' תעט).

וראה שם קח, ב: שתאן חי. . . ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. ובפרש"י ורשב"ם: כלומר אין זו מצוה שלימה. ובשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תעב סי"ז: ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר. ולהמבואר בפנים דלדעת אדמו"ר הזקן עיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות מובן מה שהוצרכו לדייק: כלומר (שאינן הכוונה כפשוטו שלא יצא ידי חירות דא"כ לא היה יוצא ידי יין ג"כ, אלא) שאין זו מצוה שלימה והיינו שאינה מן המובחר. אבל באם ד' כוסות אינם משום חירות מובן בפשטות שמה שלא יצא ידי חירות אינו ענין לחיוב ד' כוסות, ולכן "ידי יין יצא".

וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דס"ל דא"צ לחנך התינוקות בד' כוסות: דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמהין בו אין להם דרך חירות. וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה הוא משום חירות כנ"ל. וראה ברשב"ם שם שפי' בענין אחר.

33) אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין ה"גאולה" – ראה לעיל הערה 4.

הזקן) ולתוכנה של גאולה וחירות, הרי שכל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטיה הוא "זכר לגאולה וחירות".

ז. הביאור של החילוקים בסדר הד' לשונות בפנימיות הענינים:

מבואר בלקוטי תורה⁴⁴ שיש ד' מדריגות בתשובה והן מרומזות בכתוב⁴⁵ "סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו": "סור מרע" – "שלא יפגום בעוונות גשמיים במחשבה דיבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה – להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע כו' שלא ירצה להפרד מיחודו ואחודותו יתברך" אלא שיהיה גילוי אלקות בבחינת ממלא כל עלמין. "ועשה טוב" – התשובה על "שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע את עצמו בתורה ותפלה" ו"כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה . . להתקשר ולהדבק בשם הוי' שהוא סובב כל עלמין ובחינת מקיף". וב' בחינת תשובה אלו הם בחינת תשובה תתאה. "בקש שלום" הוא בחינת תשובה עילאה שהוא ע"י התורה ש"משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"⁴⁶ ו"דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", שע"י זה מגיע "לעצמות אור אין סוף שלמעלה מסובב כל עלמין וממלא כל עלמין". ויש בזה ב' בחינות, כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה⁴⁷.

להיות סיפור דברים באריכות ובביאור³⁸, שזהו כנגד "וגאלתי", שבהמשך שלו מתאר הכתוב את גודל הנסים והמופתים דיציאת מצרים וכמו שנאמר: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", וחותרים בברכה "אשר גאלנו וגאל את אבותינו כו' ברוך אתה ה' גאל ישראל". "כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון"³⁷, שבה נזכרת ההודיה על "תורתך שלמדתנו", ואם לא הזכיר תורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו³⁹, וזהו כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" דקאי על מתן תורה כמ"ש⁴⁰ "היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך"⁴¹. "כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר"³⁷ שזה שייך בעיקר להגאולה העתידה (שלכן מקדים ואומר "שפוך חמתך על הגוים כו"⁴²), והוא מרומז ב"והצלתי" – דבלשון זו לא נתבארה ההצלה בפרטיות, אלא (סתם) "והצלתי אתכם מעבודתם", כמו כן הוא בנוגע לגאולה העתידה וכמ"ש הרמב"ם⁴³: "וכל אלו הדברים . . לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים".

ונמצא לפי זה שגם הענינים שנאמרו על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה (בהסדר כאן – בשו"ע אדמו"ר

38) ראה במקומות שצויינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים ע' טו.

39) ברכות מה, ב. מט, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג. שו"ע אדמו"ר הזקן סי' קפז ס"ד.

40) תבוא כז, ט.

41) מדרש הגדול וארא שם. רבינו בחיי שם. ארחות חיים ליל פסח סי"ג. מאירי פסחים צט, ב. ועוד.

42) ראה ר"ן ר"פ ע"פ. בחיי וארא ו, ת. אבודרהם, ובשמחה"ר להחיד"א בפסקא שפוך חמתך.

43) הל' מלכים פי"ב ה"ב.

44) בלק עג, ב ואילך. וראה גם ביאורים לאגרת התשובה פ"א (נדפס בלקוטי ביאורים לס' התניא (להר"י שי' קארף) ח"ב ע' סב ואילך).

45) תהלים לד, טו.

46) סנהדרין צט, ב.

47) אור התורה וארא ע' קפה. ע' בתקצו. והם ב' בחינות דפמליא שלמטה ופמליא שלמעלה.

מלימוד, אז "הצלתי" בא באחרונה⁵⁵ להיותו למעלה מכולם.

ובזה יבואר טעם הסידור של הד' לשונות בשו"ע אדמו"ר הזקן ושינויו מהסדר שהם כתובים בתורה: בתורה שבכתב (ובתושבע"פ במקום שאינו חלק ההלכה שבה) באה בחינת "וגאלתי" "ולקחתי", שהו"ע התורה כנ"ל, באחרונה, כי מצד התורה עצמה מורגשת ומודגשת מעלת התורה; אולם בשו"ע (אדמו"ר הזקן), ששייך לחלק ההלכה והפסק דין והמעשה שבתורה, הרי ההכרעה היא שהמעשה הוא העיקר יתרון ומעלת המעשה, ולכן באה באחרונה "הצלתי" שהוא ענין המעשה, כנ"ל.

ח. ועוד יש לבאר בזה באופן אחר:

איתא בפרי עץ חיים⁵⁶ שד' הכוסות הם כנגד ה"ארבעה בנים", שאופן סידורם הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול; ובסדר העולמות: אצילות, עשיה, בריאה ויצירה⁵⁷. ועל דרך זה סדר הד' כוסות: "כוס א' של קידוש נגד אצילות כו' כוס ב' סיפור הגדה שאנו אומרים מתחלה היו עובדי עבודה זרה לכן אמר רשע נגד עשיה כו' כוס ג' בברכת המזון בבריאה כו' כוס ד' ביצירה כו"⁵⁷.

וע"פ זה נמצא, דהסדר של הד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שהם כסדר הכוסות) הוא אצילות

והנה מבואר באור התורה⁴⁷, שהד' כוסות הם כנגד ד' בחינות תשובה הנ"ל. ולפי זה הרי ד' הלשונות הן כנגד ד' בחינות אלו: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (היציאה מטומאת מצרים) הוא ענין סור מרע. "הצלתי" הוא מלשון "צל"⁴⁸, שהוא בחינת המקיף - אור הסובב כל עלמין שנמשך ע"י המצות כנ"ל, שע"ז נאמר⁴⁹: "ובצל ידי כסיתך גו"⁵⁰. "וגאלתי" הוא כנגד התורה כמאמר רז"ל⁵¹: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", ובפרטיות - כנגד נגלה דתורה כפשטות המאמר רז"ל. "ולקחתי אתכם לי לעם", היינו היחוד האמיתי באור אין סוף ברוך הוא והוא ענין פנימיות התורה⁵² (ד"כל מקום שנאמר "לי" אינו זו לעולם⁵³, והיינו שזהו בבחינה שלמעלה מהתחלקות ושינויים, וזוהי פנימיות התורה "דלית תמן לא קושיא . . ולא מחלוקת כו"⁵⁴). ולהיות שהן ד' בחינות בתשובה, שאופן עבודתה הוא מלמטה למעלה, לכן גם ד' הלשונות הן בסדר של מלמטה למעלה.

אמנם, סדרן של הד' בחינות בעבודה הנ"ל תלוי בהחשיבות דלימוד ועשיה. דאם לימוד חשוב ממעשה הרי "וגאלתי ולקחתי" הם האחרונים בסדר ד' הבחינות שנמנין מלמטה למעלה; ואם מעשה חשוב

(48) אור התורה ואר"ע ר"ל.

(49) ישעיה נא, טז.

(50) לקוטי תורה במדבר ב, ד.

(51) אבות פ"ו מ"ב.

(52) ראה קונטרס עץ החיים פ"ג ואילך.

(53) ויק"ר ב, ב. וראה נתחומא (באבער) תצוה ט.

לקוטי תורה במדבר ט, ג.

(54) זח"ג ככד, ב. הובא באגרת הקודש סי' כו.

(55) ומ"מ בחינת "והוצאתי" שהו"ע סור מרע בא בתחילה כי באיזה סדר שיהיו צ"ל סור מרע בתחילה (בסדר דמלמטה למעלה), "לאפרושי מאיסורא" ואח"ז תלוי סדר הענינים דאי מעשה חשוב או תלמוד חשוב.

(56) שער כא, פ"ה ופ"ז.

(57) פרי עץ חיים שם פ"ז.

עשיה⁵⁸ בריאה יצירה.

אמנם בשו"ע אדמו"ר הזקן מונה אותם לפי מעלתם ע"פ שו"ע, וע"פ זה, הסדר (בד' הבנים) הוא: חכם, תם, שאינו יודע לשאול, רשע. ובסדר הכוסות: והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, והצלתי.

כתיב⁶⁰ "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – וע"י עבודתנו ב"והגדת לבנך" בכל הד' בנים, שיהיו כולם בבחינת "בנים אתם לה' אלקיכם"⁶¹, נזכה לכל הד' לשונות של גאולה⁶² – בגאולתנו האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחת חגה"פ וש"פ שמיני תשכ"ט)
– לקוטי שיחות ח"א, וארא א)

והנה הטעם שבסדר ההגדה נסמך הרשע להחכם – עם היות שלכאורה אין זה לפי סדר מדריגתם שצריך להיות הרשע לבסוף – הוא בכדי שהרשע יהיה סמוך להחכם, כי דוקא החכם יכול לפעול עליו ולהחזירו מרשעתו⁵⁹; ועל דרך זה בסדר העולמות, כמבואר בפרי עץ חיים⁵⁷: "ולמה אצילות סמוך לעשיה לפי שעשיה צריכה אור גדול כו' לכן המשיך לו מלמעלה מן אצילות".

ולכן בסדר ההגדה, שענינה "והגדת לבנך" – לפעול על כל הד' בנים – גם על הבן רשע – צריך להיות הסדר: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול, וכנגדם בסדר הכוסות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי.

(58) ראה פרי עץ חיים שם בפ"י דברי הרשע "מה העבודה הזאת כו'": "פי' עבודה ג' אלקים ואין לי לבקש הרחמים, וכפר בעיקר השם ובשורש שהוא הוי' כו'". ועפ"ז מובנת השייכות למש"נ "והצלתי אתכם מעבודתם". (ראה פי' השל"ה (הובא באור התורה וארא ע' קפח): פי' והצלתי אתכם מעבודתם היינו מהשר של מצרים שהוא עבודתם של מצרים שהם עובדים אליו כו').

(59) ראה לקו"ש ח"א ס"ע 249 ואילך.

(60) מיכה ז, טו.

(61) ראה יד, א.

(62) ראה ריש ס"א (בפנים): וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות כו'. ובבחי' (שמות ו, ח): "ומצינו דוגמתן ארבע לשונות של גאולה לעתיד לבוא, והוא שאמר הנביא (יחזקאל לד, יג) והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאותים אל אדמתם ורעיתים אל הרי ישראל".

.....
סיכום השיחה

שו"ע אדמו"ר הזקן, או"ח סתע"ב סי"ד: אימתי צריך להסב? בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה... ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא: והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, והצלתי.

צריך ביאור: מדוע יש צורך בטעם מיוחד להסיבה בשעת אכילת ושתיית דברים אלו - והרי כבר קודם לכן פסק אדה"ז: "ישב בהסיבה דרך חירות... לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים... לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות?"

והביאור בזה:

חיוב ההסיבה ניתן להתפרש בשני אופנים: (א) ההסיבה היא תנאי בקיום מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות; (ב) ההסיבה היא מצוה בפני עצמה, שקיומה הוא בשעת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות. ונפקא מינה למי שאכל ללא הסיבה - האם יצא ידי חובת **אכילת מצה** (אלא שצריך לחזור ולאכול כדי לקיים מצות הסיבה) או לא.

ולכאורה מצינו הוכחות לשני הצדדים: (א) מדברי הגמרא "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין, **לא מיסב לא**" - משמע שלא יצא ידי חובת אכילת מצה כלל, מאחר שההסיבה היא תנאי במצות אכילת מצה; (ב) מלשון הרמב"ם "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים... **לפיכך**... צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" - משמע שההסיבה היא מצוה בפני עצמה.

ויש לומר שמצות הסיבה כוללת את שני החיובים - הן כמצוה בפני עצמה, והן כתנאי באכילת מצה ושתיית ד' כוסות.

והם הם שני הדינים שכתב אדה"ז: (א) "צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות" - הסיבה כמצוה בפני עצמה; (ב) "אימתי צריך להסב... לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" - הסיבה כתנאי בקיום מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות.

ביאור המשך דברי אדה"ז "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה": בדברי חז"ל מצינו טעמים אחרים למצות ד' כוסות ("כנגד ד' כוסות של פרעה" ועוד); ולכן מדגיש אדה"ז שהטעם העיקרי הוא "כנגד ד' לשונות של גאולה", שכן דוקא לפי טעם זה הכוסות הם "זכר לגאולה ולחירות", ולכן הם חייבים בהסיבה כתנאי.

יתרה מזו: "כנגד ד' לשונות של גאולה" אינו רק טעם כללי למספרן של הכוסות, אלא כל אחת מד' הלשונות היא כנגד כוס מסויימת.

וזהו הטעם לסדר ד' הלשונות בדברי אדה"ז (שלא כסדרן בכתוב) - לפי סדר שתיית הכוסות: "והוצאתי" - כנגד כוס של קידוש, שאומרים בו "זכר ליציאת מצרים"; "וגאלתי" - כנגד כוס שני, שקוראים עליו את ההגדה החותמת בברכת "אשר גאלנו"; "ולקחתי" (ביטוי המתייחס למתן תורה) - כנגד כוס שלישי, שמברכים עליו ברכת המזון, שבה מזכירים "ועל תורתך שלימדתנו"; "והצלתי" - כנגד כוס רביעי, שעליו אומרים את ההלל הקשור לגאולה העתידה, שהיא הצלתם הכללית של ישראל.

ביאור שני האופנים בסדר ד' הלשונות - בפנימיות העניינים:

(א) ד' הלשונות (כסדרם בכתוב) הן כנגד ד' דרגות בתשובה: "והוצאתי" - כנגד "סור מרע"; "והצלתי" - כנגד "עשה טוב"; "וגאלתי" - כנגד לימוד נגלה דתורה; "ולקחתי" - כנגד לימוד פנימיות התורה. ולכן בשו"ע אדה"ז הלשון "והצלתי" מופיעה לבסוף, כי מנקודת מבטו של השו"ע - הלכה למעשה - עיקר ותכלית העבודה היא "עשה טוב".

(ב) ד' הלשונות (כסדרם בכתוב) הן כנגד ארבעת הבנים עלפי סדרם בהגדה - חכם, רשע, תם, שאינו יודע לשאול - סדר שמטרתו היא להסמיך את הרשע לחכם כדי שישפיע ממנו; ואילו סדר הלשונות בשו"ע תואם את סדר הבנים עלפי מעלתם - חכם, תם, שאינו יודע לשאול, רשע.

..... ספירת העומר א'

"משכני אחרין נרוצה" - פתח בלשון יחיד וסיים בלשון רבים?
 • מדוע קרבן העומר הוא משעורים, בניגוד לשאר המנחות שהן מחטים? • מדוע בחג הפסח החמץ אסור, בתקופת ספירת העומר הוא מותר, ואילו בחג השבועות הוא אף מובא כקרבן? • ביאור מהותם של שלושת שלבי היציאה ממצרים - יציאת מצרים, ספירת העומר ומתן־תורה

ומטעם זה מצינו שבשלושת החדשים: ניסן - זמן יציאת מצרים, אייר - זמן ספירת העומר (שהרי מצות הספירה מתקיימת בכל ימי חודש זה), וסיון - זמן מתן תורה, [ואע"פ שהימים הראשונים בחודש סיון הם עדיין בין ימי הספירה, הרי ידוע² שראש חודש סיון בא לאחר ספירת ג' הימים הראשונים שבשבוע השביעי - חסד גבורה תפארת, שהם כללות המדות - ועיקר ענינו של סיון אינו ספירת העומר, כי אם מתן תורה, כמש"נ³: "בחודש השלישי גו' באו מדבר סיני", וכמאמר רז"ל⁴: "אוריין תליתאי בירחא תליתאי"]⁵,

הנה בכל ג' חדשים אלו נזכרה יציאת מצרים:

על חודש ניסן נאמר⁵ "חודש האביב כי בו יצאת ממצרים"; על חודש אייר⁶ - "לחודש

א. בנוגע למצות ספירת העומר נאמר בכתוב: "וספרתם לכם ממחרת השבת גו". ומסופר בגמרא¹, שהבייתוסים טעו ופירשו ש"ממחרת השבת" היינו ממחרת שבת בראשית, יום א' בשבוע, והיה צורך להתוכח עמם ולהביא כמה ראיות והוכחות לכך שהתיבה "שבת" בנדון זה פירושה יום טוב.

ובהשקפה ראשונה, אינו מובן למה אכן נאמר "ממחרת השבת", וממילא אפשר לטעות ולפרש שהכוונה היא לשבת בראשית - והלא אפשר היה שיכתב בפירוש "ממחרת הפסח"?

ב. אודות יציאת מצרים נאמר: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". והיינו, שהתכלית והיעוד של יציאת מצרים היו מתן תורה. ובין יציאת מצרים למתן תורה נצטוו בספירת העומר, היינו, שכדי להשלים את הגמר והתכלית של יציאת מצרים, היה צורך בהקדמת ספירת העומר, שהיא הממוצע בין התחלת יציאת מצרים לגמר היציאה - מתן תורה.

(2) תורה אור סז, ב.

(3) שמות יט, א.

(4) שבת פח, א.

(5) שמות כג, טו.

(6) במדבר א, א.

(1) מנחות סה, א.

ד. והנה, ג' ענינים אלו מרומזים גם בפסוק "משכני אחריו" נרוצה הביאני המלך חדריו. "משכני" קאי על זמן יציאת מצרים, "אחריו נרוצה" – על זמן ספירת העומר, ו"הביאני המלך חדריו" – על מתן תורה.

והביאור בזה:

החילוק בין "משכני" ובין "נרוצה" הוא בכמה ענינים: א) "משכני" הוא מלשון משיכה, ואילו "נרוצה" – מלשון ריצה. ב) "משכני" פירושו, משכני אתה אליך. כנסת ישראל אומרת להקב"ה: משכני – מלמעלה. אחריו נרוצה, אזי גרוץ אליך בעצמנו – מלמטה למעלה. ג) "משכני" הוא בלשון יחיד, ואילו "נרוצה" – בלשון רבים.

ה. בעת יציאת מצרים היו בני ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, ולא היו "כלים" לאלקות, כמש"נ "ואת ערום ועריה", אלא שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה בכבודו ובעצמו והוציאם וחילצם משם.

וכיון שהדבר לא בא מצד עבודתם, אלא מצד גילוי אור מלמעלה, ממילא לא פעל בהם גילוי זה שינוי בפנימיות, שהרי לא היו עדיין כלים לכך, ורק שמצד גילוי האור נמשכו לאלקות.

וכן מובן, שגילוי האור נגע והשפיע רק בנפש האלקית, שהיא כלי להרגשת אלקות, אך לא בנפש הבהמית. והיינו, שבשעת יציאת מצרים לא נפטרו עדיין מהרע שבקרבם, שהרי הנפש הבהמית עדיין נשארה בתקפה.

השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים" (ואף שבפשטות הלשון "לצאתם מארץ מצרים" קאי על "בשנה השנית", הרי ידוע מ"ש בזהר" ש"חודש השני" ו"שנה השנית" – "כולא חד", וממילא הלשון "לצאתם מארץ מצרים" קאי גם על "בחודש השני"); על חודש סיון נאמר⁸ "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים".

ואע"פ שמנין כל חדשי השנה מתייחס לניסן שהוא "ראש חדשים", זמן יציאת מצרים, מכל מקום, ענין יציאת מצרים נזכר בפירוש רק בשלשה חדשים אלו.

ג. בין שלושת זמנים אלו גופא, הנה פסח קשור לאכילת מצה, ספירת העומר קשורה לשעורים, כמאמר רז"ל⁹ "כל המנחות באות מן החטין וזו (מנחת קנאות) כו' ומנחת העומר כו' מן השעורין", וחג השבועות קשור לשתי הלחם, "חמץ תאפינה"¹⁰.

ולכאורה אינו מובן: א) מדוע בא העומר משעורים, שלא כשאר כל המנחות? בנוגע למנחת קנאות נאמר טעם במשנה¹¹: "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". אבל, מהו טעם הדבר לגבי מנחת העומר? ב) כיון שבפסח החמץ אסור, לפי שהחמץ מורה על ישות ועל היצר הרע¹², א"כ מפני מה הותר בכל השנה, עד אשר בשבועות לא זו בלבד שהותר, אלא מצוה היא להביא חמץ דוקא?

7) חלק ג קיז, ב.

8) שמות יט, א.

9) סוטה יד, א.

10) ויקרא כג, יז. מנחות נב, ב.

11) סוטה שם.

12) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 129.

מתעלה יותר גם הנפש האלקית, מצד מעלת הנפש הבהמית, וכמש"נ¹⁶ "ורב תבואות בכוח שור".

החילוק שבין אדם לבהמה הוא: האדם, בהיותו בעל שכל, אין רצונו ומדותיו בתוקף כל כך, לפי שהם מוחלשים בכך שהם נשלטים ע"י השכל. משא"כ הבהמה, כל רצונותיה הם בתוקף גדול. וכן גם באדם גופא, אין לרצון הנפש האלקית תוקף גדול כ"כ כמו לרצון הנפש הבהמית. וכאשר הנפש האלקית פועלת בנפש הבהמית, שרצונה - שהוא בתוקף - יהיה באלקות, הנה עי"ז נעשה גם בנפש האלקית רצון תקיף לאלקות.

ועפ"ז יובן גם הטעם שמנחת העומר באה משעורים, מאכל בהמה - כי ענין העומר הוא בירור הנפש הבהמית.

ח. אופן בירור המידות הוא ע"י התבוננות. כאשר האדם מתבונן באלקות, הרי הוא מתעורר באהבה ויראה.

בתחילת העבודה, בשעה שעדיין משוקע האדם במ"ט שערי טומאה, כלומר, כאשר יתכן עדיין שיעשה דבר איסור רח"ל - אזי אין זה הזמן המתאים להתבוננות. בשעה זו עליו לקיים מיד "ברח העם", לכפות את עצמו ולברוח מהרע. אבל לאחרי צאתו ממצרים ערות הארץ - כאשר לתאוות איסור אין הוא שייך יותר, ועליו לכפות את עצמו בתאוות היתר בלבד - אז הוא הזמן להתבוננות ול"אתהפכא", לשנות ולהפוך את המדות בפנימיות.

ט. ועפ"ז יובן הלשון "נרוצה" - והדיוקים הנ"ל שבו:

ובזה מיישב רבינו הזקן בתניא¹³ את לשון הכתוב "כי ברח העם". דלכאורה אינו מובן: הלא אילו היו אומרים לפרעה שיוציאם לחפשי לעולם, מוכרח היה לעשות כן, וא"כ, למה הוצרכו לברוח? ומבאר רבינו הזקן, שכיון שבעת יציאת מצרים עדיין היה הרע של בני ישראל בתקפו, לפיכך הוצרכו לברוח.

ו. עפ"ז מובן הלשון "משכני", וכל הדיוקים הנ"ל שבו:

א) לשון "משיכה" - קנין משיכה אינו דומה לקנין חזקה. במשיכה אין הקונה עושה כל פעולה בעצם הדבר; הדבר נשאר כמקודם, אלא שהוא עובר מרשות המוכר לרשות הקונה. וכן גם ביציאת מצרים לא נעשה עדיין שינוי בפנימיותם, ורק שעברו ממצרים ערות הארץ לרשות הקדושה.

ב) מלמעלה - לפי שעדיין לא היתה כל עבודה מצדם.

ג) לשון יחיד - לפי שגילוי האור כבש ועורר רק את הנפש האלקית, ולא את הנפש הבהמית.

ז. אמנם, הלא הכוונה היא שהנפש האלקית תברר גם את הנפש הבהמית, שהרי, אם לצורך הנפש האלקית לבדה, היתה הנשמה יכולה להשאר למעלה, כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל, ותכלית ירידתה למטה היא כדי לברר את הנפש הבהמית¹⁴, וכמש"נ "בכל לבבך", ודרשו רז"ל¹⁵ "בשני יצריך". ועי"ז שהנפש האלקית מבררת את הנפש הבהמית,

13) תניא פרק לא.

14) תניא פרק לו.

15) דברים ו, ה. ברכות נד, א.

16) משלי יד, ד.

ספירת העומר, כאשר עומד הוא כבר באמצע העבודה, אזי ביכלתו לשאת גם שכל, כי אין הכרח שזהו בכחינת "חכמים המה להרע"¹⁹. וע"י הקדמת ספירת העומר נעשה בירור כל הרע, עד שעומד האדם בביטול במציאות, כך שכל מציאותו היא אלקות – ואז המצוה היא בחמץ דוקא, כיון שגם שכלו והטעם ודעת שלו צריכים להיות כלים לאלקות.

יא. אמרו רז"ל²⁰: בכל דור ודור ובכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. בכל יום על האדם להחיות בנפשו את הרגשת יציאת מצרים כדבר שבהוה. וממילא, כל שלושת הפרטים הנ"ל ביציאת מצרים, ישנם גם בעבודת האדם בכל יום.

התחלת עבודת היום היא "מודה אני כו' הודו להוי'", בחינת הודאה. עדיין אין לאדם כל הבנה ואין לו כל הרגש, ואין זו אלא הודאה והתמסרות כללית לאלקות. בדוגמת העבודה שבתחילת יציאת מצרים – חודש ניסן.

לאחרי זה באה העבודה של פסוקי דזמרה, ברכות קריאת שמע וקריאת שמע, שהיא עבודת ההתבוננות (ואפילו בפסוק ראשון דקריאת שמע: "שמע" – הבנה והשגה) והפיכת המדות, עד אשר מגיע האדם למדריגות הנעלות ביותר באהבת הוי', "בכל לבבך", "בכל נפשך", עד "ובכל מאדך". בדוגמת העבודה דחודש אייר, החודש כולו – ספירת העומר.

אמנם, עבודה זו הרי היא כפי שהאדם עודנו במציאותו. ולאחרי זה מגיע הוא

(א) ריצה – לא הליכה. רצונות הנפש הבהמית הם בתוקף ומרוצה, כנ"ל, וכאשר פועל האדם ע"י עבודתו שגם הנפש הבהמית תרצה באלקות, אזי רצונה לאלקות הוא חזק יותר מרצון הנפש האלקית.

(ב) מלמטה למעלה – כיון שהדבר בא ע"י עבודה.

(ג) "נרוצה" בלשון רבים – העבודה אינה מצד הנפש האלקית בלבד, אלא גם מצד הנפש הבהמית.

ועל שניהם אומר הכתוב "נרוצה", מלשון מרוצה – היינו, שגם בנפש האלקית נעשית מרוצה, כאמור לעיל, דאף שהנפש האלקית מצד עצמה היא במדידה והגבלה, הנה עי"ז שהיא פועלת מרוצה לאלקות בנפש הבהמית, נעשית גם בה מרוצה, וזוהי העליה הנעשית בנפש האלקית.

י. לאחרי העבודה דספירת העומר מגיעים אל הגילוי של מתן תורה, שתוכנו הוא הביטול במציאות שהיה בעת מתן תורה. ענין בירור המידות אינו ביטול במציאות, שהרי הוא בא ע"י שכל והתבוננות, ונמצא שהאדם נשאר במציאותו; אבל בשעת מתן תורה, הנה על כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם¹⁷.

ועפ"ז יובן הטעם שחמץ מותר בכל השנה, ובשבועות אף מתקיימת בו מצוה, אע"פ שהוא אסור בפסח:

בתחילת העבודה, כאשר הרע עדיין בתקפו, מוכרח האדם לסלק לצדדין את שכלו – "חכמים המה להרע"¹⁸. בשעת

(19) ראה זהר ח"ב קפג, ב.

(20) פסחים קטז, ב. תניא פרק מז.

(17) שבת פח, ב.

(18) ירמיה ד, כב.

זוהי הדרגא הנעלית ביותר. וכמאמר רז"ל²⁵ על הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי", "מה היה העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה", דמנוחת השבת היא ענין השייך לעולמות. אבל "ממחרת השבת" הוא ענין הנעלה יותר משבת – אור שלמעלה מהשתלשלות.

וזהו פירוש "וספרתם לכם ממחרת השבת" – כדי לקיים "וספרתם לכם", ליטול את מ"ט הימים, המדות של נפש הבהמית, ולבררם ולזככם – "וספרתם" מלשון ספירות ובהירות²⁶ – הכרח הוא לקבל מבחינת "מחרת השבת", למעלה מהשתלשלות.

(מלוקט מד"ה וספרתם תשי"א,

להבין ענין מתן תורה, תשי"ג

– לקוטי שיחות חלק א, אמור סעיפים ה-טז

(בתרגום ללשון הקודש)

אל תפלת שמונה עשרה, "כעבדא קמיה מאריה"²¹, ביטול במציאות – אין הוא יכול לדבר כלל, רק "אד" שפתי תפתח", והוא אינו אלא "כעונה אחר הקורא". בדוגמת העבודה של חודש סיון.

יב. ועפ"ז יוכן גם הטעם שנאמר "ממחרת השבת" דוקא, ולא "ממחרת הפסח":

כדי שאפשר יהיה לברר גם את הנפש הבהמית, הנה לשם כך יש צורך בכח עליון ביותר, כמאמר²² "כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר".

וכן היה גם ביציאת מצרים: מצד היות בני ישראל משוקעים במ"ט שערי טומאה, הוכרח להיות הגילוי של "בכבודו ובעצמו", אשר הוא דוקא היה בכחו להוציאם ולחלצם משם, וכמבואר בכתבי האריז"ל²³, שמלאך או שרף וכו', לא זו בלבד שלא היה בכחם להוציא איש משם, אלא אדרבה, אף הם עצמם היו נבלעים שם;

ואם הדברים אמורים לגבי יציאה מהרע בלבד, עאכו"כ שכן הוא בנוגע לענין ספירת העומר, אשר תוכנו הוא שצריך להפוך את הנפש הבהמית עצמה – לשם כך בודאי יש צורך בכח עליון ביותר, שיוכל לירד ולהיות נמשך למטה ולפעול ברע עצמו.

וזהו שאומר הכתוב "ממחרת השבת": שבת היא המדריגה הנעלית ביותר בזמן, אבל גם היא בגדר הזמן, בגדר שבעת ימי ההיקף²⁴, אלא שבשבעת ימי ההיקף גופא –

(21) שבת י, א.

(22) נתבאר בארוכה בשערי אורה ד"ה יביאו לבוש פרק יג ואילך. פרק לב ואילך. ראה גם לקוטי שיחות ח"א ע' 249 ואילך.

(23) סידור האריז"ל בהגדה, ועוד.

(24) שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט. וראה ד"ה ביום

השמיני תש"ד.

(25) ב"ר ספ"י (בשינוי לשון).

(26) לקוטי תורה ויקרא לה, ב.

סיכום השיחה

שלושת החדשים ניסן, אייר וסיון מייצגים שלושה שלבים בתהליך היציאה ממצרים (ולכן הם החדשים היחידים הנקראים בתורה על שם יציאת מצרים) - יציאת מצרים, ספירת העומר ומתן תורה.

שלושה שלבים אלו רמוזים בכתוב "משכני אחרִיך נרוצה, הביאני המלך חדריו":

(א) "משכני" - יציאת מצרים: בני ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה, והקב"ה משך אותם משם, כביכול, באמצעות גילוי אור עליון ("נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם"). בשלב זה לא חל בהם עדיין שינוי פנימי (בדומה לקניין משיכה, שאינו יוצר שינוי בחפץ הנקנה, אלא רק מעביר אותו לרשות הקונה), והגילוי השפיע רק על נפשם האלוקית ("משכני" - לשון יחיד).

(ב) "אחרִיך נרוצה" - ספירת העומר: בשלב זה פועלים בני ישראל בכוחות עצמם, ללא "משיכה" מלמעלה. הנפש האלוקית פועלת לברר ולזכך את הנפש הבהמית, כך שגם היא עצמה תשאף להתקרב לאלוקות ("נרוצה" - לשון רבים); ומאחר שמידותיה של הנפש הבהמית הן עוצמתיות יותר ("ורב תבואות בכוח שור") - גם התשוקה שלה לאלוקות היא עזה יותר (בדומה למרוצה, שהיא בעוצמה רבה יותר מהליכה רגילה), והדבר מחזק גם את תשוקתה של הנפש האלוקית עצמה.

זוהי הסיבה לכך שקרבן העומר הוא משעורים, שהם מאכל בהמה - מכיוון שעבודת ספירת העומר היא בירור וזיכוך הנפש הבהמית.

ולכן נאמר הציווי על ספירת העומר בלשון "ממחרת השבת" (ולא "ממחרת הפסח"): כדי לברר ולזכך את הנפש הבהמית יש צורך בכוח ממקור עליון ביותר, למעלה מסדר ההשתלשלות; ומקור זה רמוז בביטוי "ממחרת השבת" - למעלה מבחינת "שבת", שהיא הבחינה העליונה ביותר בסדר ההשתלשלות.

(ג) "הביאני המלך חדריו" - מתן תורה: בשלב זה מגיעים בני ישראל לידי "ביטול במציאות" בפני הגילוי האלוקי ("על כל דיבור ודיבור פרחו נשמתם").

לפי האמור יובנו ההבדלים בין שלושה זמנים אלו לעניין אכילת חמץ (המסמל את השכל האנושי): בחג הפסח (יציאת מצרים) - החמץ אסור, שכן בשלב זה הרע שבישראל הוא עדיין במלוא תוקפו ועוצמתו, והשימוש בשכל עלול להשפיע לרעה

"(חכמים המה להרע"); בספירת העומר - החמץ מותר, שכן בשלב זה של העבודה, הרע נחלש, והשימוש בשכל כבר אינו שלילי בהכרח; ואילו בחג השבועות (מתן תורה) - החמץ הופך למצוה (שתי הלחם), שכן בשלב של ביטול במציאות צריך גם השכל להפוך לכלי לאלוקות.

שלושה שלבים אלו קיימים גם בעבודת כל יום ויום: (א) "מודה אני", "הודו לה" - עבודה בדרך של הודאה וקבלת עול בלבד, ללא השפעה פנימית, בדומה ליציאת מצרים; (ב) פסוקי דזמרה, ברכות קריאת שמע וקריאת שמע - עבודת השכל והמדות, בדומה לספירת העומר; (ג) שמונה עשרה - ביטול במציאות ("כעבדא קמיה מאריה"), בדומה למתן תורה.

..... ספירת העומר ב'

לפי הדעה שספירת כל הימים היא מצוה אחת – מדוע מברכים על ספירת כל יום בנפרד, ומדוע אין חוששים שמא ישכח לספור בימים הבאים? • האם ניתן יהיה לספור בברכה אם יבוא המשיח באמצע ימי הספירה? • הכרעה בחקירת ה"מנחת חינוך" בדין קטן שנתגדל בימי הספירה – על־פי יסוד מחודש בגדר ספירת הימים

אדם ספירה אחת, הרי זה נוגע לא רק לימים הבאים, אלא גם לימים שלפני זה, כיון שזוהי מצוה אחת. וא"כ, הדין היה צריך להיות שאין לברך עד היום האחרון, מצד החשש שמא ישכח לספור, ואז יהיו כל הברכות שלפנ"ז לבטלה³.

ויש לומר: באמת ישנן ארבעים ותשע מצוות בפני עצמן, מצוה אחת בכל לילה. אבל המצוה היא, לספור בלילה הראשון ספירה ראשונה, בלילה השני ספירה שנייה, בלילה השלישי ספירה שלישית וכו'. וממילא, אם החסיר אדם בספירתו פעם אחת, שוב אינו יכול להמשיך בספירתו. ולדוגמא: אם לא ספר בלילה השני, אינו יכול לספור אח"כ "היום שלשה ימים", "ארבעה ימים" וכו', כיון שלא יתכן "שלישי" ו"רביעי" ללא "שני".

ונמצא, שהחסרת ספירה אחת היא חסרון רק בימים שלאח"ז, ולא בימים שלפנ"ז, כיון שכל יום הוא מצוה בפני עצמה.

א. דין הוא בהלכות ספירת העומר, שמי שהחסיר יום אחד בספירתו, סופר את שאר הימים ללא ברכה!

וטעם הדבר², דהנה, יש אומרים, שארבעים ותשעת ימי הספירה הם מ"ט מצוות בפני עצמן, וממילא, אפילו החסיר אדם יום אחד, אין הדבר נוגע לשאר הימים, כיון שכל יום הוא מצוה בפני עצמה. ויש אומרים, שימי הספירה הם מצוה אחת – לספור ארבעים ותשעה ימים, "תמימות". וממילא, אם החסיר אדם אפילו יום אחד, יש חסרון ב"תמימות", ושוב אינו יכול לקיים את המצוה. ולהלכה נוהגים לספור שאר הימים, אבל ללא ברכה.

ואינו מובן: אם נקטינן שכל ארבעים ותשעת הימים הם מצוה אחת, איך מברכים ארבעים ותשע ברכות, על כל ספירה וספירה – לכאורה לא היו צריכים לברך אלא ברכה אחת, בתחילה או בסוף?

גם אינו מובן: לפי דעה זו, אם החסיר

(3) ראה בח"י שם סק"ו, ובפרי מגדים שם משבצות סק"א.

(1) שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ה.

(2) בנושאי כלי השו"ע שם. בשו"ע אדמו"ר הזקן שם סכ"גכד.

אבל ע"פ האמור שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, אלא שטעם דעה זו הוא שאי אפשר להיות שלישי ללא שני וכו' – הרי הצורך בימים הקודמים אינו מצד המצוה שבהם, אלא מצד המציאות שבהם, ולכן, השאלה היא רק לגבי עבד שנשתחרר, דכיון שלפנ"ז אין בספירתו מצוה כלל, חסרה המציאות; משא"כ בקטן שנתגדל אין שאלה, כי גם במצוה דרבנן אמרינן דמצוותיה אחשביה להיות "מציאות".

ג. היוצא מזה:

כיון ש"אחכה לו – למשיח – בכל יום שיבוא" – בלילה זה, או למחר בבוקר, באמצע ימי הספירה,

– כ"ק אדמו"ר הצמח־צדק דיבר פעם אודות ביאת המשיח בזמן שנאמר עליו שאינו יכול לבוא בו. ושאל אחד: היתכן, והרי כתוב שבזמן זה אינו בא? והשיב לו אדמו"ר הצמח־צדק: יהי רצון שיבוא, ולכשיבוא, הרי יתורצו כל הקושיות, ואזי תתורץ גם קושיא זו –

הרי אפילו לדעת הפוסקים שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא רק מדרבנן⁵, יהיה אפשר גם אז להמשיך לספור בברכה, כנ"ל.

ד. איתא בדברי רז"ל, והאריך בזה הרמב"ן, שהמצוות שמקיימים בזמן הזה הם "ציונים" למצוות דלעתידי, וכנוסח התפילה "ושם נעשה לפניך כו' כמצות רצונך", היינו, דלעתידי דוקא יהיה "כמצות רצונך", אבל המצוות שמקיימים עכשיו אינם בתכלית השלימות, והם בדוגמת

ב. בענין הספירה יש לחקור, אם עצם ענין הספירה והמנין הוא מציאות, ואמרה תורה שמציאות זו – בענין העומר, שמיטה ויובל וכו' – תהיה מצוה; או שמא ספירה מצד עצמה, לולי המצוה, אינה מציאות כלל, כיון שמספר לעצמו אינו מציאות, ורק מצד המצוה – "מצוותיה אחשביה" – נעשית מציאות.

והנפקא־מינה לדינא מחקירה זו:

עבד שספר בעת עבדותו, ונשתחרר באמצע ימי הספירה – אם יכול הוא לספור בברכה: אם נאמר שעצם ענין הספירה הוי מציאות – הרי כיון שספר גם את הימים הקודמים, יכול להמשיך ולספור בברכה. אבל אם נאמר שכל מציאות הספירה היא רק מצד המצוה – הרי כיון שלפנ"ז לא היתה אצלו המצוה, לא היתה אצלו מציאות הספירה, והוי כאילו לא ספר, וממילא אינו יכול עתה לספור בברכה.

[ובנוגע לגר שנתגייר באמצע ימי הספירה, אין מקום לשאלה, כיון שנעשה אדם חדש, "כקטן שנולד"].

והנה, בשאלה זו דן גם במנחת חינוך⁶, אבל לא מצד החסרון במציאות הספירה, אלא ע"פ הסברא שכל ארבעים ותשעת הימים הם מצוה אחת. וממילא ספקו אינו רק בעבד שנשתחרר, אלא גם בקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, דכיון ששאלתו היא מצד זה שכל הימים הם מצוה אחת, יש מקום לשאלה זו גם בקטן שנתגדל, כי אף שגם בקטנותו יש מצוה בכך מצד חינוך, מכל מקום, זהו רק מדרבנן, והרי אפשר לומר שמצוה דרבנן לא מהני להשלים מצוה דאורייתא.

(5) הובא בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתפ"ט.

(4) מצוה שו.

יהיה אפשר לספור גם לעתיד בברכה, ובזה נראית מעלת העבודה עתה בזמן הגלות, וכמאמר רז"ל⁶: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

(משיחת אחש"פ תשי"ג)

– לקוטי שיחות חלק א, אמור סעיפים יז–כ
בתרגום ללשון הקודש)

הכנה למצוות דלעתיד⁶.

אבל אעפ"כ, אין זה צריך למעט ח"ו ביוקר המצוות דעכשיו, כיון שעליידם דוקא באים אל המצוות דלעתיד, וידוע⁷ שהגורם לדבר הוא נעלה יותר מהדבר הנגרם ממנו.

וענין זה נראה בפרט במצות הספירה – והרי, כללות ענין הספירה הוא הכנה למתן תורה – שדוקא ע"י הספירה עתה

6 ראה המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

7 ראה שם פט"ו.

8 אבות פ"ד משנה יז.

.....
סיכום השיחה

בגדר מצות ספירת העומר ישנן שתי דעות: (א) ספירת כל יום היא **מצוה בפני עצמה**, ולכן גם מי ששכח לספור יום אחד יכול להמשיך ולספור בברכה; (ב) ספירת כל הימים היא **מצוה אחת**, ולכן מי ששכח לספור יום אחד אינו יכול להמשיך ולספור. להלכה חוששים לשתי הדעות וממשיכים לספור ללא ברכה.

לפי הדעה השנייה צריך ביאור: (א) אם ספירת כל הימים היא מצוה אחת - מדוע מברכים על ספירת כל יום בנפרד? (ב) כיצד ניתן לברך בתחילת הספירה - והרי יש לחשוש שמא ישכח יום אחד ולא יקיים את המצוה, ואז יהיו כל הברכות שבירך לבטלה?

ויש לומר: ספירת כל יום היא אכן מצוה בפני עצמה; ואעפ"כ השוכח לספור יום אחד אינו יכול להמשיך ולספור, שכן לא ניתן לספור יום כבעל מספר סידורי מסויים אלא אם-כן נספרו תחילה כל הימים שלפניו.

ה"מנחת חינוך" חוקר - לפי הדעה שספירת כל הימים היא מצוה אחת - לעניין קטן שנתגדל ועבד שנשתחרר במשך ימי הספירה, האם הימים שספרו קודם לכן מצטרפים כדי לאפשר להם להמשיך ולספור בברכה, מאחר שבאותה שעה לא היו חייבים במצוה זו (לפחות מדאורייתא).

אך לפי האמור לעיל, שספירת כל יום היא מצוה בפני עצמה - יש מקום לחקירה זו רק לגבי עבד שנשתחרר, מאחר שקודם לכן לא היה מחוייב בספירה **כלל**, ולכן יש לחקור אם ספירה שאין בה מצוה יכולה להיחשב כבסיס לספירת הימים הבאים; אבל קטן שנתגדל, שגם קודם לכן היה מחוייב בספירה (מדרבנן) - ודאי שיכול הוא להמשיך ולספור בברכה, שכן המצוה (גם כשהיא מדרבנן) מעניקה לספירתו חשיבות ("מצוותיה אחשביה"),

העולה מהאמור הוא, שאם יבוא המשיח באמצע ימי הספירה - ניתן יהיה להמשיך ולספור בברכה (גם לפי הדעה שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן).

ומכך יש ללמוד על חשיבותו של קיום המצוות בזמן הגלות (על-אף שהן רק בבחינת "ציונים" לקיום המצוות לעתיד) - שכן רק באמצעותן ניתן להגיע לקיום המצוות לעתיד.

ל"ג בעומר א'

שיטת רשב"י בעניין לימוד התורה – "תורה מה תהא עליה" או "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש"? • מדוע דוקא רשב"י אמר "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין"? • שני קצוות מנוגדים באישיותו של רשב"י

שהיא לפי שביום זה היתה ההסתלקות של רשב"י, ובשעת ההסתלקות נכללים ועולים למעלה כל עבודתו ועמלו של האדם בתורה ומצוות במשך כל חייו.⁴

ולכן, בשעת הסתלקותו, כשנתעלה בעילוי גדול ביותר, אמר רשב"י: "בחד

בעומר, אף שהנוסח של רבינו הזקן בסידורו – וכן מנהגנו – לומר לעומר. וכן הוא בסידור (כתב יד) שהתפלל בו הבעש"ט (והוא סידור האריז"ל. וכן הוא בר"ן סוף פסחים. שו"ת הרשב"א סקכ"ו. תניא ס"ג. כל בו סנה"ה. שלה"ה. שע"ת. חק יעקב. ועוד). וראה גם "רשימות" חוברת לח ע' 25. לקוטי שיחות ח"ז ע' 337. חי"ז ע' 511.

4) ראה ג"כ אגרת הקודש סכ"ז.

5) לשון זה מובא בכ"מ בדא"ח, ולע"ע מצאתיו באדרא זוטא (זח"ג רפח, א): "פתח ר"ש ואמר כו' בחד

מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר".

*** (זח"ג רצו, ב. ועייג"כ זח"א ריח, א. – ומה שהקשו דהא אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י"ל – ע"פ נגלה – דשאני ל"ג בעומר דרשב"י צוה לשמוח בו (עיין בפרי עץ חיים שם) ועפמשי"כ במהרי"ו (הובא בש"ך י"ד סדש"מ סק"ט) הדין דשומעין לו. ואכמ"ל.

א. ידוע טעם⁵ השמחה? בל"ג בעומר³,

1) כמה טעמים* נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו, ואנו אין לנו אלא האמור בכתהאריז"ל ומובא בדא"ח** אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי – הילולא דרבי שמעון***. (ממכתב כ"ק אדמו"ר, פסח שני ה'תשי"א (אגרות קודש ח"ד ס"ע ערה ואילך)).

2) במשנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ו: "ביום ל"ג בעומר . . . מצוה לשמוח שמחת רשב"י". והמ"ח לא התיק רק דברי האריז"ל (דברי אדמו"ר הזקן – הובאו בפס"ד לאדמו"ר הצמח צדק ליו"ד סקט"ז). וראה פרי עץ חיים שם. ולהעיר שעפ"ז מפורש ג"כ ענין השמחה (ולא רק מניעת אבלות) וטעמה "שמחת רשב"י" (עיין זח"ג רפז, ב. רצא, סע"א). ומזה מענה להשקו"ט בזה בשו"ת חת"ס חיו"ד סרל"ג. שו"ת שם אריה האו"ח סי"ד ועוד. וראה ג"כ נ"כ שו"ע או"ח סתצ"ג.

3) צ"ע מה שבכ"מ – וגם בדא"ח – מובא ל"ג

* משנת חסידים מסכת אייר וסיון. פרי"ח לאו"ח סתצ"ג. מראות עין להחיד"א שם בלקוטים. שו"ת שם אריה האו"ח סי"ד. שדי חמד אס"ד מע' אי"י ס"ו. פאת השדה שם.

** פרי עץ חיים שער ספה"ע פ"ז. דרוש מכ"ק רבינו הזקן (הוזכר בשו"ת דברי נחמיה האו"ח סל"ד סי"ז). סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר. ובלשון הדברי נחמיה (שם): "כבר נתפרסם בכל העולם

בשלוש ויצא בשלום¹⁰, (ועליו נאמר¹¹ (לענין "עשרה הרוגי מלכות") שהוא כנגד הקב"ה. וזהו "אני - ר' עקיבא - ובוראך מכירין כחך".

ולפי זה: כיון שאפילו בחיים חיותו בעלמא דין היה רשב"י למעלה באין ערוך מבני דורו, הרי מוכן עד כמה גדלה עלייתו ביום הסתלקותו - וא"כ, לכאורה גדלה העליה והשמחה דל"ג בעומר הרבה יותר מכדי שתהיה לה שייכות לאחריים.

אך הנה מסופר¹² אודות אחד מתלמידיו האריז"ל, שהיה נוהג לומר התפלה "נחם ה" בברכת המזון¹³ (ומסתימת לשון הסיפור, שהיה אומר "נחם" בברכת המזון, משמע, שהיה אומר "נחם" גם בשבת ויום טוב), וכאשר בא בל"ג בעומר למירון להשתטח על קבר רשב"י, ואמר גם אז "נחם", הקפיד רשב"י על שאמר (תלמיד האריז"ל) "נחם" "ביום שמחתו" (של רשב"י), עד שהקפידא הזיקה לו.

והביאור בסיפור זה: רשב"י היה מהנשמות שלגביהם לא היה ענין החורבן¹⁴, וממילא, אין מקום להרגש החורבן ביום שמחתו (והגילוי שלו).

ומזה למדנו שני דברים:

קטירא אתקטרנא ביה אחידא ביה להטא" - פירוש, שנתקשר בהתקשרות נצחית עם הקב"ה, חיי החיים, ולכן, כשאמר אז את הפסוק: "כי שם צוה ה' וגו'", "לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים" - כי נתקשר ביחוד נצחי עם בחינת "חיים".

וכיון שהעליה של יום ההסתלקות היא באופן ד"נזכרים ונעשים", היינו שהדבר חוזר ונשנה בכל שנה ביום זה, לפיכך ל"ג בעומר הוא יום שמחה בכל שנה.

ב. איתא בירושלמי⁸ שבשעה שהסמיך ר' עקיבא את תלמידיו ר' מאיר ור' שמעון, אמר: "ישב ר' מאיר תחלה. נתכרכמו פני ר' שמעון". אמר לו ר' עקיבא: "דייך שאני ובוראך מכירין כחך". כלומר: כחו של רשב"י היה גדול עד כדי כך, שאפילו תלמידיו ר' עקיבא לא הכירוהו.

והנה, אודות ר' מאיר איתא בגמרא⁹ "שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו", אבל מ"מ הבינו שגודלתו היא במדה כזו שהוא צריך לישב תחלה;

משא"כ בכחו של ר' שמעון, לא היתה להם (ואפילו לר' מאיר) הכרה, אלא - "אני ובוראך מכירין כחך" - לר' עקיבא דוקא, (שהיתה עבודתו גדולה יותר מעבודת נדב ואביהוא, כמבואר בחסידות, ד"נכנס

(10) ראה לקוטי שיחות ח"ג פ' אחרי (ע' 987 ואילך) ובהמצויין שם.

(11) ליקוטי הש"ס להאריז"ל סוף ברכות.

(12) פרי עץ חיים שער ספה"ע פ"ז. שו"ע האריז"ל כוונת העומר ג.

(13) כן הוא בשו"ע האריז"ל (אבל בפרי עץ חיים, שער הכוונות וסידור האריז"ל - "בברכת תשכון"). - וראה גם לקוטי שיחות חכ"ב ע' 330 ואילך.

(14) הובא בפלא הרמון שמות ע' ז - בשם אדמו"ר הזקן.

קטירא איתקטרנא ביה בקוב"ה כו". ושם (רצב, א): "נשמתי ביה אחידא ביה להטא". - וראה ד"ה ויכולו השמים תרס"ו (המשך תרס"ו ס"ע מד ואילך).

(6) תהלים קלג, ג.

(7) זח"ג רצו, ב.

(8) סנהדרין פ"א ה"ב.

(9) עירובין יג, ב. נג, א.

אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים וכו'" (וס"ל שפירוש הכתוב הוא כפשוטו, ואכן על האדם ללמוד תורה כל היום כולו). ומסיים בגמרא: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן".

ומזה מוכח, שסדר לימוד התורה של רשב"י הוא למעלה מהגבלת העולם, ואין העולם יכול לקבל סדר כזה, ולכן "לא עלתה בידן".

ואעפ"כ, הגם שרשב"י עצמו נהג תמיד בסדר שלמעלה מהעולם, והיתה "תורתו אומנתו"¹⁸ – הנה כאשר רשב"י ר' אלעזר בנו יצאו מן המערה שבה היו י"ג שנה (לאחרי שבהיותו במערה י"ב שנה, ובפרט בשנה הי"ג, נתעלה בתורה באופן נפלא), אזי "כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר", שהענייני ר' אלעזר את המקום על ההנהגה של חרישה זוריעה כו', כיון שלא היה יכול לסבול ש"מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה" – "הוה מסי ר' שמעון": לא זו בלבד שרשב"י לא העניש, אלא אדרבה, הוא אף ריפא מה ש"מחי ר' אלעזר"¹⁹.

והטעם ש"מסי" – הסביר רשב"י לר' אלעזר: "די לעולם אני ואתה"²⁰; עסק התורה שלנו (באופן ד"תורתו אומנתו") מספיק לעולם.

ויתירה מזה מצינו, שאמר רשב"י²⁰: "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע (ויש אומרים)²¹ שעיקר קריאת שמע אינו

ישנו ענין מיוחד בל"ג בעומר, שאינו קיים בכל שאר הימים (ואפילו לא בשבת ויום-טוב). והראיה, שתלמיד האריז"ל נענש רק על שאמר "נחם" בל"ג בעומר, ולא על אמירת "נחם" בשאר ימי שמחה (שבת ויום-טוב).

ב) שמחת ההילולא דרשב"י היא עבור כל ישראל, ואפילו זה שלא היה למעלה מענין החורבן (ולכן אמר "נחם" בכל יום) – אף הוא לא היה צריך להצטער ביום שמחת הילולא דרשב"י, אלא היה לו להיות בשמחה.

זאת אומרת, שענינו של רשב"י הוא לחבר ב' קצוות: להמשיך את הגבוה גבוה ביותר – אפילו המדריגה ד"בחד קטירא אקטורנא" – עד שתומשך למטה מטה ביותר¹⁵.

ג. שני קצוות אלו מצינו אצל רשב"י גם בנוגע ללימוד התורה ופסקי דינים בנגלה דתורה:

כתיב¹⁶: "לא ימוש ספר התורה הזה מפריך". ונחלקו בברייתא¹⁷: "לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפריך, יכול דברים ככתבן (שלא יפסיק אדם לימודו לעולם), תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ (היינו, שיש לעסוק בחרישה זוריעה וכיו"ב), דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה זוריע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו', תורה מה תהא עליה,

18) שבת יא, א.

19) שם לג, ב.

20) מנחות צט, ב.

21) ראה שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סנ"ח ס"א.

סוף סי' ס.

15) וזהו ג"כ מה שהסתלקות (עליית) הרשב"י היה בספירת הוד שבהוד, בחינה התחתונה ביותר, כמבואר בסידור שער הל"ג בעומר (דש, א ואילך).

16) יהושע א, ח.

17) ברכות לה, ב.

ספק טומאה (היפך הטהרה, יסוד והתחלת העבודה²⁴), ובטומאה גופא – טומאת מת, אבי אבות הטומאה²⁵, טומאה חמורה ביותר, ומקום זה תיקנו רשב"י ועשאו מקום דירה, לא רק עבור ישראלים ולויים, אלא גם עבור כהנים.

ואימתי היה רשב"י יכול להשפיל עצמו ממדריגתו ולתקן זאת – דוקא לאחרי שנתעלה בעילוי אחר עילוי בלימוד התורה, בהיותו במערה בשנה ה"ג²⁶; דוקא אז, מצד התעלותו "גבוה ביותר", היה יכול לא רק להשפיל את עצמו בעולם (עולם כמנהגו). אלא גם לתקן שם דבר הדורש תיקון²⁷.

ה. יתירה מזו:

אמר רשב"י²⁸: "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", היינו, שביכלתו ללמוד זכות ולהסיר את מדת הדין מכל ישראל, שלא יענשו על עוונותיהם. וזוהי לו ירידה גדולה יותר: לאחרי חטא עץ הדעת, הרי מיתה (וטומאתה) היא בטבע הבריאה, ולא ע"י בחירת האדם; ואילו עוונות (הגורמים את הדין) הם למטה מזה, כיון שבאים ע"י בחירה. ואעפ"כ ירד רשב"י גם לשם (שהרי כדי ללמד זכות על הזולת,

אלא פסוק ראשון) שחרית וערבית, קיים לא ימוש". כלומר, שאם ישנו אדם שבשום אופן אינו יכול ללמוד תורה כל היום, אם מפני היותו עסוק ע"פ תורה, או מפני היותו עסי-הארץ²², הנה לא זו בלבד שהוא פטור מלימוד התורה כל היום, בהיותו אנוס, ו"אונס רחמנא פטריה", אלא ע"י קריאת שמע הוא אכן מקיים מצות לימוד התורה באופן ד"לא ימוש"²³.

וזהו כחו של רשב"י, להמשיך מהדרגא הכי נעלית שבתורה – "לא ימוש" כפשוטו, ענין הנצחיות והאיניסוף שבלימוד התורה – גם למי שאינו יכול ללמוד יותר מ"פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית", שגם אליו, בתורה שהוא לומד, תומשך בחינת נצחיות התורה.

ד. יתירה מזו:

לא זו בלבד שרשב"י המשיך בחינת נצחיות התורה ב"עולם כמנהגו" ע"פ תורה (שהרי ע"פ תורה צ"ל "ואספת דגנך", ו"די לעולם אני ואתה"), אלא הוא אף עסק בתיקון בעולם, והרי ענין התיקון שייך רק בדבר שאינו כדבעי, הדורש תיקון.

וענין זה לא היה באופן שכאשר ראה חסרון שלא היה יכול לסובלו, אזי תיקנו, אלא הוא מעצמו חיפש וחקר: "איכא מילתא דבעי לתקוני"¹⁹, שאם ישנו איזה דבר בעולם הצריך תיקון, הוא יתקנו. ומה היה הדבר שתיקן – מקום שהיה בו

24) ראה לקוטי שיחות ח"ג ע' 985, ובהערה 20 שם.

25) רש"י פסחים (יד, ב). מפרשי המשנה לכלים ואהלות (בתחלתן). ועוד.

26) משא"כ קודם שנת ה"ג, לא רק שלא חיפש לתקן את העולם, אלא אדרבה, "כל מקום שנותנין עיניהן כו" (שבת שם).

27) וכלשון הגמרא שם: "הואיל ואיתרחישי ניסא (גילוי אלקות שלמעלה מהטבע) איזיל איתקן מילתא".

28) סוכה מה, ב.

22) ראה תניא פ"ח "דברים בטלים בהיתר כגון ע"ה". וצ"ע למה לא יחוייב בתושב"כ באמירתה (ראה הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן ספ"ב). ואכ"מ.

23) ראה בהל' ת"ת לרבינו הזקן (בקו"א פ"ג) שמתרץ הסתירה שישנה, לכאורה, בין ב' מאמרים אלה של רשב"י.

יש להפיץ, וגם "חוצה", עד "חוצה" שהוא בודאי חוצה (היינו, שאין "חוצה" יותר ממנו, שבערך אליו נחשב הוא לפנים).

וענין "יפוצו מעינותיך חוצה" הוא הכנה קרובה ל"אתי מר" – ביאת משיח צדקנו, שגם אצלו תהיה הנהגה של איחוד ב' הקצוות: ביחד עם זה שילמד תורה ואפילו לאבות ולמשה רבינו³³, יהיה לו עסק גם עם דלים, כמו³⁴ "ושפט בצדק דלים", עד שיפעל גם על ה"צפועוני" והנהגתו.

וכל זה תלוי בעבודתנו עתה: יש להעמיד דור שגם הקטנים שבו ילמדו פנימיות התורה, כמו שהודיע רשב"י, שדרא דמשיחא יהיה כדורו, בכך שגם "רביא" (הן קטנים בשנים והן קטנים בדעת) ילמדו פנימיות התורה³⁴.

וע"י תורתו של רשב"י – הנה "כדאי

צריכים להתבונן ב²⁹, "לירד" אליו³⁰), כדי להסיר ממנו את הדין.

וירידה זו אינה ע"ד הירידה ד"לך רד"³¹, שיש הכרח לירד; רשב"י עצמו בחר, מרצונו, "לפטור את כל העולם כולו מן הדין".

והכח והרצון של רשב"י לירד למטה כל-כך היה בו דוקא מצד היותו למעלה ביותר, שהיה מ"בני³² עליה והם מועטין".

ו. סיפורי רז"ל אודות הנהגת רשב"י (ככל סיפורי התורה) הם הוראה ונתינת כח לכל הדורות שלאחריו, ובפרט לדורות האחרונים שזכו לגילוי פנימיות התורה – תורתו של רשב"י.

ההוראה היא, שצריך להיות "יפוצו מעינותיך חוצה" – חיבור ב' הקצוות: יש להביא לא רק מהנהר, ולא רק ממי המעיין, אלא את המעיין עצמו; ואת המעיין

33 ראה לקוטי תורה צו (ז, א). שער האמונה פנ"ו. מנחות כט, ב. ובקה"ר (פי"א, ח) תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח.

34 ישעיה יא, ד"ח. וראה שיחת שמח"ת תר"ץ אות לט ואילך (לקוטי דיבורים ח"ב שיז, א ואילך. ספר השיחות תר"ץ ס"ע 117 ואילך).

*34 (זח"א צב, סע"ב, ובכ"מ. וראה קדושת לוי פ' חיי שרה (עה"פ כד, יד).

ועד"ז בנדו"ד, שכדי לפטור את העולם מן הדין, בהכרח לירד ולהיות שייך גם למי שצריך לפטורו מן הדין, כיון שחטא ופגם ועבר את הדרך (הוספה מהנחה בלתי מוגה).

** ושם: "מאי לך רד . . אמר לו הקב"ה למשה, משה רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו, אתה למה ליי" (הוספה מהנחה בלתי מוגה).

29 ראה תניא פ"ל.

30 ראה מכתב הנדפס בתחילת קונטרס למ"ד* (ספר המאמרים קונטרסים ח"ב שנו, ב ואילך. ולאח"ז באגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' שעט ואילך).

31 תשא לב, ז. וראה ברכות לב, א**.

32 עפ"ז יובן שייכות וקישור ב' המימרות של חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י, בסוכה שם.

* ושם, הסיפור אודות רבותינו נשיאינו, אדמו"ר האמצעי והצמח צדק, שתוכנו, שכל זמן שלא מצאו בעצמם את הענין בדקות, לא היו יכולים לתקן אצל הזולת ענין זה כפי שהוא באופן גס. וכידוע גם תורת והוראת הבעש"ט (ראה כתר שם טוב (הוצאת תשנ"ט) בהוספות סקע"ה ואילך. וש"נ), שכאשר מישוהו ראה דבר עבירה אצל הזולת, הרי זה כמו שמביט ב"מראה", כך, שדבר ברור שגם אצלו ישנו ענין זה בדקות, דאל"כ, לא היה רואה זאת אצל הזולת.

רוח הטומאה אעביר מן הארץ³⁸, כך שגם מקום זה יהיה למקום דירה, לא רק עבור ישראלים ולויים, אלא גם עבור כהנים – בני ישראל כפי שהם בדרגת "ואתם (כל אחד מכם) תהיו לי ממלכת כהנים"³⁹, ו"אלקיכם כהן הוא"⁴⁰. ואזי ארץ ישראל תתפשט בכל העולם כולו⁴¹, היינו, שהעולם כולו יהיה "ארץ ישראל" – שיעשה דירה לו יתברך.

(משיחת ל"ג בעומר תשכ"ב)
– לקוטי שיחות חלק ג, ל"ג בעומר
בתרגום ללשון הקודש)

הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק³⁵, כפירוש המובא בספרים, שבשעת המיצר והדוחק (דהגלות) צריך לסמוך על רשב"י שקבל על עצמו (אם יצטרף אחיה השילוני עמו) לפטור את כל העולם מן הדין, עד ימות המשיח³⁶. וזהו "בהאי חיבורא דילך כו' (ספר הזוהר, פנימיות התורה) יפקון ביה מן גלותא ברחמי"³⁷ – שיומשך בעולם ענינו של רשב"י שהיה למעלה מחורבן וגלות, כנ"ל.

וענין זה יומשך בכל העולם כולו, ואפילו במקום שבו נדרש תיקון, עד שגם במקום שיש בו טומאה – יקויים "ואת

(38) זכריה יג, ב.

(39) יתרו יט, ו. ובמכילתא שם: "שכל או"א מישראל כו".

(40) סנהדרין לט, א.

(41) ראה ספרי דברים בתחלתו. יל"ש ישעיה רמז תקנ. פסיקתא רבתי פ' דשבת ור"ח (וש"נ בהערות). לקוטי תורה מסעי (פט, ב).

(35) ברכות ט, א. וש"נ.

(36) כן הוא גירסת הירושלמי ברכות פ"ט ה"ב. ב"ר פל"ה, ב. פסיקתא דר"כ פיסקא ויהי בשלח. – בענין שייכות הרשב"י (והבעש"ט, שגילו פנימיות התורה) לאחיה השלוני, ראה ספר המאמרים תש"ט ע' 172 בהערה ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 512 בהערה.

(37) זח"ג קכד, ב. הובא באגרת הקודש סכ"ו.

.....
סיכום השיחה

בעניין שייכותו של רשב"י לבני אדם שאינם בדרגתו מצינו שני קצוות מנוגדים: (א) "אמר לו ר' עקיבא: דייך שאני ובוראך מכירין כוחך", כלומר שאפילו תלמידי ר"ע היו כה מרוחקים מדרגתו עד שלא יכלו להכיר בכוחו. (ב) מצינו שאחד מתלמידי האריז"ל נענש על שאמר "נחם" בל"ג בעומר, כלומר ששמחת ההילולא של רשב"י משפיעה גם על מי שאינו בדרגתו.

שני קצוות אלה מופיעים גם בשיטת רשב"י בעניין לימוד התורה: (א) פירוש הכתוב "לא ימוש ספר התורה מפיד" הוא כפשוטו – שיש ללמוד תורה יומם ולילה, ו"מלאכתן נעשית ע"י אחרים". (ב) "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש".

והיינו, שכוחו של רשב"י הוא להמשיך מהדרגה הנעלית ביותר בתורה ("לא ימוש" כפשוטו) גם למי שנמצא בדרגה הנחותה ביותר ("פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית").

יתרה מזו: רשב"י לא פעל רק למען אלו הנמצאים בדרגה נחותה במסגרת המותר על-פי התורה ("עולם כמנהגו נוהג"), אלא גם לתיקון דברים שאינם כראוי (ואף שאל מיוזמתו "איכא מילתא דבעי לתקוני"), עד כדי כך שאמר "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין".

הנהגתו של רשב"י היא הוראה לכל הדורות הבאים, ובפרט ביחס לגילוי פנימיות התורה – "פוצו מעיינותיך חוצה", המשכת המעיין עצמו (הדרגה הנעלית ביותר) עד ל"חוצה" (הדרגה הנחותה ביותר).

ל"ג בעומר ב'

איך ייתכן שדוקא תלמידי ר' עקיבא, בעל המאמר "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה", לא נהגו כבוד זה בזה? • מדוע פסקו תלמידי ר"ע מלמות דוקא ביום ח"י אייר? • ההבדל בין תלמידי הראשונים של ר"ע, שגרמו לכך ש"היה העולם שמם" - לחמשת התלמידים האחרונים, ש"הם העמידו תורה"

וצריך להבין: מהי השייכות בין מאורע זה שתלמידי ר' עקיבא "פסקו מלמות" להילולא דרשב"י?

ולכאורה, אדרבה - ב' מאורעות אלו הם דבר והיפוכו: רשב"י היה אחד מחמשת התלמידים דר' עקיבא שנתרו בחיים ו"הם העמידו תורה"⁶, וא"כ, בשמחה על כך שתלמידי ר' עקיבא פסקו מלמות מודגש של"ג בעומר הוא יום שבו רשב"י ושאר התלמידים (האחרונים) דר' עקיבא נותרו בחיים - היפך ענין ההסתלקות (דרשב"י)!

ויש לומר הביאור בזה: ביום הסתלקות הצדיק מצטרפים יחד "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"⁷, אשר הם (מעשיו וכו') חיייו האמתיים⁸. והיינו, שביום

6 יבמות שם. - ובב"ר (פס"א, ג) וקה"ר (פי"א, ו) ד' תלמידים.

7 אגרת הקודש סי' זך.

8 ראה ביאור אנה"ק הנ"ל "נודע שחיי הצדיק אינם חיים בשרים*", כ"א חיים רוחניים".

א. בנוגע לשמחה ביום ל"ג בעומר הובאו כמה טעמים - ומהם:

א) תלמידי ר' עקיבא (ש"מתו מפסח ועד עצרת"¹) - "פסקו מלמות"².

ב) הוא יום הילולא³ - יום השנה להסתלקותו⁴ - דרשב"י, שצוה לשמוח ביום הסתלקותו⁵.

וכיון שכל עניני התורה הם בדיוק, צריך לומר, שיש שייכות בתוכן ובענין בין ב' המאורעות הנ"ל (בנוסף ע"ז שרשב"י היה תלמידו של ר' עקיבא).

1 יבמות סב, ב.

2 מאירי שם בשם הגאונים. טוש"ע (ודאדמו"ר הזקן) אר"ח סתצ"ג ס"ב (ס"ה).

3 זח"ג רצו, ב. ועייג"כ זח"א ריח, א.

4 פרי עץ חיים שער ספירת העומר פ"ז. ובכ"מ.

5 עיין פרי עץ חיים שם. וראה ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י בספר המאמרים אדמו"ר הזקן תקס"ד (ע' קא) ועוד - בטעם שעושין שמחה אף שנקבע תענית על מיתת צדיקים. וראה לקוטי שיחות ח"ז ע' 343 בהערה, וש"נ.

* כנראה צ"ל "בשריים" (ב' יודין), כמו "רוחניים" שבהמשכו.

כבוד זה לזה?

ואחד הביאורים בזה הוא¹⁵: כל אחד מתלמידי ר' עקיבא היתה לו דרך משלו בהבנת תורת רבו¹⁶, ועל פי דרכו עבד את ה'. עבור האחד היה העיקר אהבת ה', ועבור חבירו – יראת ה', וכיו"ב. וכל אחד מהם היה אופן הלימוד והעבודה שלו חדור בו כליכך¹⁷, עד שהיה ברור בדעתו שמי שאינו צועד בדרך זו, יש חסרון בשלימותו.

ובהיותם תלמידי ר' עקיבא, שהדגיש והפליא מעלת ענין "ואהבת לרעך כמוך" – לא הסתפק כל אחד מהם בעלייתו בעצמו מחיל אל חיל, אלא השתדל להשפיע גם על כל חבירו שיעבדו אף הם את ה' בדרכו דוקא.

וכאשר שאר התלמידים לא קבלו דרך זו – בהיות חדורה בהם דרך העבודה שלהם – הרי "לא נהגו כבוד זה לזה": כיון שהיו אנשי אמת, ולא ח"ו "אחת בפה ואחת בלב"¹⁸, לא היו יכולים לחוש רגש כבוד אמיתי זה לזה, לפי שלדעתם היה לזולת חסרון בשלימות דעבודתו יתברך.

ג. והנה, כיון שהיו תלמידי ר' עקיבא, מובן, שדרך עבודה זו של התלמידים – להיות כל אחד שקוע כליכך באופן

ההסתלקות? מגיע הצדיק לשלימותו¹⁰, וענין זה מאיר אז בגילוי.

וכיון שעבודת רשב"י היתה ההיפך מההנהגה ד(כ"ד אלף תלמידי ר' עקיבא ש) "מתו"¹¹, בהיותה עבודה הגורמת להיות "פסקו מלמות" (כדלקמן) – לפיכך חל יום ההילולא שלו, שבו שלימות עבודתו מאירה בגילוי, ביום שבו "פסקו" – בל"ג בעומר¹².

אך צריך להבין: כיון שרשב"י דוקא, מבין חמשת תלמידי ר' עקיבא, היתה הסתלקותו בל"ג בעומר, בהכרח לומר שענין "פסקו מלמות" יש לו שייכות מיוחדת אליו, יותר מאל שאר ארבעת התלמידים – ובמה נשתנה רשב"י בענין זה משאר ארבעת תלמידי ר' עקיבא?

ב. ויש לומר בזה, בהקדים הביאור במאמר חז"ל¹³ שכ"ד אלף תלמידי ר' עקיבא "לא נהגו כבוד זה לזה" – דלכאורה תמוה:

הלא ר' עקיבא הוא בעל המאמר "ואהבת לרעך כמוך" – זה כלל גדול בתורה¹⁴. וא"כ, איך יתכן שתלמידי – הנקראים בתורת אמת בשם תלמידי ר' עקיבא – לא ינהגו

9) להעיר ממש"ג: ויהיו חיי גו' שני חיי שרה (כולן – ביום אשר) ותמת שרה.

10) ראה בענינו – סידור שער הל"ג בעומר (דש, סע"ב ואילך).

11) להעיר מזה"ב קצ, ב.

12) ראה שער הכוונות ענין ספה"ע דרוש יב: רשב"י ע"ה הוא מחמשה תלמידי הגדולים של ר"ע ולכן זמן שמחתו ביום ל"ג לעומר כפי מה שביאר לעיל ביום ל"ג לעומר (ע"ש).

13) יבמות שם.

14) ספרא עה"פ (קדושים יט, יח).

15) ראה בכ"ז גם לקוטי שיחות ח"ז ע' 342-3. וראה גם חל"ב ע' 149 ואילך.

16) כי אין דעותיהן שוות (ראה ברכות נח, א. סנה' לח, א). וראה אבות (פ"ב מ"ט"י) ה' תלמידים היו לו לריב"ז א"ל צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם, וכאו"א אמר דבר שונה מכל השאר. – וראה המשך תער"ב פרק יג.

17) להעיר מתניא פ"ה "והוא יחוד נפלא כו' מכל צד כו' דם ובשר כבשרו כו'".

18) רש"י וישב לו, ד.

הנהגה) בבחינת "שוב", המשכת אלקות למטה²⁰. וזה נעשה ע"י עבודה מסודרת דוקא, עבודה שע"פ טעם ודעת.

ויש לומר, שזהו גם הפירוש הפנימי במאחז"ל¹³ "וכלן מתו . . מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם": כיון שעבודתם היתה באופן דמסירת נפש ורצוא, הרי העולם, דלמטה, היה "שמם" – שלא היה מקום דירה בבחינת "ישב אדם שם" אלא ע"ד מדבר דקדושה²¹, לפי שלא היתה המשכת אלקות באופן דעיקר בקביעות למטה.

וזה היה החידוש והיתרון דחמשת תלמידים אלו, ש"הם העמידו תורה" – העבודה ד"שוב"²².

בוודאי גם אצל תלמידים אלו, תלמידי ר' עקיבא, היה ענין המסירת־נפש. אבל, אדרבה, בהם היה זה באופן של שלימות, כפי שהיה אצל רבם ר' עקיבא, שהנהגתו ב"רצוא" היתה באופן ש"נכנס בשלום (וממילא, גרם הדבר אשר) ויצא בשלום"²³; המסירת־נפש והרצוא שלו היו מלכתחילה, בשעה ש"נכנס (באופן של)

עבודתו, עד שאינו יכול להעלות בדעתו שגם ע"י דרך אחרת תיתכן שלימות – יש לה שורש בעבודת ר' עקיבא עצמו.

ויש לומר ההסברה בזה: רבי עקיבא היה כל ימיו בתנועה של מסירת־נפש (ובתשוקה לזה), כדאינתא בגמרא¹⁹ שאמר ר' עקיבא לתלמידיו: "כל ימי הייתי מצטער . . מתי יבוא לידי ואקיימנו".

ומסירת־נפש הלא היא ענין המקיף את מציאות האדם וחודר בו לגמרי. דבשעה שאדם עומד בתנועה של מסירת־נפש, לא נשאר שום חלק בנפשו וכו' שאינו חדור במסירת־נפש זו.

וזה היה גם סדר עבודתם של כ"ד אלף תלמידי ר' עקיבא:

הם קבלו מר' עקיבא תשוקה זו למסירת־נפש, וממילא, כל ענין בעבודת ה' היה אצלם במסירת־נפש, באופן שכל מציאותם היתה נתונה בענין זה וחדורה בו. ועד כדי כך היו מסורים אל הענין בכל לב ונפש, שלא היה אצלם (באותה שעה) כל מקום לענין אחר.

ד. אף על פי כן, מבלי הבט על גודל העילוי שבעבודתם, לא היה הדבר כפי הכוונה בשלימותה:

עבודת המסירת־נפש כשלעצמה מביאה את האדם לבחינת "רצוא" – רצון "לצאת" מהעולם ולהדבק בהקב"ה בכלות הנפש; ולכן, אע"פ שעבורם הדבר הוא עילוי גדול ביותר – עבודה מתוך מסירת־נפש – מ"מ, אין זה כפי שלימות הכוונה, דהכוונה העליונה היא שענין המסירת־נפש, "רצוא", יומשך (ויתר על כן – הוא שיביא לידי

20) ראה תורה אור כה, ב. ד"ה כתוב באוה"ח בספר המאמרים אדמו"ר הזקן אתהלך לאזניא (ס"ע ג). ובארוכה – ד"ה וכל הלבבות באור התורה אחרי (כרך ב ע' תקלח). ד"ה אחרי מות תרמ"ט. לקוטי שיחות ח"ג ע' 988 ואילך.

21) ראה לקוטי תורה במדבר ב, ג. שם ד, ג ואילך.

22) ראה תורה אור שם, שלכן היה רע"ק מקור כל תורה שבע"פ דכולהו אליבא דרע"ק (סנהדרין פו, רע"א), כי תורה היא מבחינת תיקון. ע"ש.

23) חגיגה יד, כ (כגירסת הע"י. ירושלמי שם פ"ב ה"א). וראה תורה אור שם. ד"ה אחרי מות שם בסופו. לקוטי שיחות שם (ע' 990). ועוד.

בשלום ו)יצא בשלום".

ו. ואופן עבודה זה מצינו בגילוי אצל רשב"י²⁸:

באותן י"ג שנה שהיה במערה, הרי היה בהתבודדות ובריחוק מהעולם, עד אשר לא היתה בידו היכולת לקיים כמה מצוות מעשיות, וקיימן רק ברוחניות הענינים²⁹, וזהו ענין של "רצוא";

אלא שזה גופא הביאו לכך³⁰, שבצאתו מהמערה, לא היה סדר עבודתו באופן של התבודדות והתרחקות מישוב העולם, אלא אדרבה – "כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר הוי מסי ר' שמעון"³¹: הוא הביא רפואה לעולם, ויתירה מזו, "אמר איכא מילתא דבעי לתקוני"³² – היינו, שחזר אחר ענין שביכלתו לתקן בעולם.

דכיון שאצל רשב"י – אשר אמר "מדותי תרומות מתרומות מדותיו של ר' עקיבא"³³ – היה בגילוי שלימות אופן עבודת ר' עקיבא רבו, העבודה ד"נכנס בשלום ויצא בשלום", לפיכך, כניסתו למערה והיותו בה (רצוא) גרמו ל"שוב", תיקון וישוב העולם.

בשלום – באופן שיביא לכך שאח"כ "יצא בשלום", בחינת "שוב"; רצונו להתדבק בקב"ה בכלות הנפש ללא כל הגבלה הביא אותו לתוספת חיות, עד לשלימות, בעבודה דהמשכת אלקות למטה.

ה. ויש לומר, על דרך הרמז, שזהו הטעם לכך של"ג בעומר הוא ביום ח"י אייר:

ידוע פתגם רבותינו נשיאינו²⁴ בנוגע לח"י באלול, שזהו היום ש"נותן חיות" בעבודה של אלול. ועד"ז יש לומר בעניננו, שח"י אייר, ל"ג בעומר, "נותן חיות" בעבודה דחודש אייר.

וההסברה בזה: בענין החדשים ניסן ואייר, ידוע²⁵, שניסן – חודש הראשון – הוא כנגד מדת החסד, ואילו אייר – חודש השני – הוא כנגד מדת הגבורה.

וזהו אחד הביאורים בשייכות פטירת תלמידי ר' עקיבא לימי הספירה, שעיקרם בחודש אייר²⁶, לפי שעבודת חודש אייר היא בקו הגבורה, העלאה ממטה למעלה, רצוא.

ואזי בא יום ל"ג בעומר ו"נותן חיות" בעבודה זו, שה"רצוא" וההעלאה לא יהיו באופן המביא "למות" ול"עולם שמים", אלא אדרבה – הוא מביא חיות (חיים) בעבודה זו, כך שתביא לעבודה ד"שוב"²⁷ – ("נכנס

(28) לכללות סעיף זה ראה גם לקוטי שיחות ח"ז ע' 309 ואילך.

(29) לקוטי תורה ר"פ שמיני.

(30) להעיר ממשנ"ת בלקוטי שיחות שם, שעילוי זה נעשה רק לאחר היותו שנת הי"ג בהמערה (משא"כ אחרי י"ב שנה אמר "מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה") – שדוקא התבודדותו עוד שנה הביאה להנהגה דמסי ומפרק ר"ש.

(31) שבת לג, ב.

(32) שבת שם בסוף העמוד.

(33) גיטין סז, א.

(24) ספר השיחות תש"ה ע' 122. ועוד.

(25) ראה ליקוטי תורה להאריז"ל פ' ויצא ד"ה ענין הו' כוכבי לכת. וראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 6. ועוד.

(26) ראה לקוטי שיחות ח"א ע' 263 ואילך. ועוד.

(27) וה"ז שלימות גם בענין הרצוא. כי זה מורה שהאדם "הגיע" ע"י הרצוא שלו לעצמות, ולכן נרגשת בו כוונת העצמות שהיא בענין ה"שוב", דירה בתחתונים דוקא (משא"כ רצוא שאינו מביא לשוב, ה"ה בבחינת הגילויים).

ליה רשב"י, וכמה, "עשרין וארבעה פירוקי" – כפליים לתושיה.

(משיחת ש"פ אמור, ערב ל"ג בעומר, תש"מ
– לקוטי שיחות חלק כב, ל"ג בעומר
בתרגום ללשון הקודש)

ודוגמתו בלימוד התורה שלו³⁴: לפני היותו במערה "מקש³² רשב"י ומפרק ליה ר' פנחס בן יאיר, וכמה, "תריסר פירוקי"; ואילו לאחר המערה "מקשי רפב"י ומפרק

(34 בל' הזוהר (קסא, ריש ע"ב) קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא בר נש כו'. ובפרט רשב"י אשר ביה אחידא כו' (זח"ג רצב, א. וראה שם רפח, א).

סיכום השיחה

ביאור הקשר בין שני הטעמים לשמחת ל"ג בעומר - (א) הפסקת המגפה בתלמידי ר' עקיבא, (ב) הילולא דרשב"י:

חז"ל מספרים, שהמגפה שפרצה בתלמידי ר"ע היתה משום ש"לא נהגו כבוד זה בזה". ולכאורה הדבר תמוה: כיצד ייתכן שדוקא תלמידי ר"ע - בעל המאמר "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה" - נהגו כך?

אלא שהיא הנותנת: כל אחד מתלמידי ר"ע הבין את תורת רבו בדרך שונה מחברו, ודוקא בגלל החשיבות שייחס למצות "ואהבת לרעך כמוך" - שאף שגם חבריו יצטרפו לדרכו; ומשלא עשו כך - עמעם הדבר את רגש הכבוד שחש בלבו כלפי חבריו.

הזדהותו המוחלטת של כל אחד מתלמידי ר"ע עם עבודת ה' לפי תפיסתו, עד כדי אי נתינת מקום לתפיסה אחרת - נבעה אף היא מדרכו של ר"ע, שחי כל ימיו בתשוקה למסירות נפש ("מתי יבוא לידי ואקיימנו"); שכן מסירות נפש היא תנועה החובקת את כל אישיותו של האדם, ואינה מותירה מקום לדבר שמחוץ לה.

דרך זו, עם כל מעלתה, אינה הדרך הרצויה. התכלית אינה להסתפק בעבודת הבורא במסירות נפש עד כדי בריחה מהעולם ("רצוא"), אלא להמשיך את האלוקות למטה, אל תוך העולם ("שוב"). זוהי דרכו האמיתית של ר"ע - "רצוא" ו"שוב" גם יחד ("נכנס בשלום ויצא בשלום"); וזו היתה תכונתם של חמשת התלמידים שהעמיד ר"ע לאחר המגפה, ש"הם העמידו תורה".

תכונה זו בולטת בגלוי בדרכו של רשב"י, שעבודתו כללה את שתי התכונות: "רצוא" - בריחה והינתקות מהעולם במשך שנות המחבוא במערה; ו"שוב" - לאחר צאתו מהעולם, כשפעל לתיקון העולם ויישובו ("איכא מילתא דבעי לתקוני").

ויש לומר, שהדבר רמוז גם בתאריך שחל בו ל"ג בעומר - ח"י אייר:

חודש אייר הוא כנגד מדת הגבורה, שמהותה היא העלאה מלמטה למעלה - "רצוא"; ותכליתו של ח"י אייר היא להחדיר ביום זה חיות, כך שה"רצוא" לא יוביל לידי הסתלקות מן העולם ("והיה העולם שמם"), אלא לידי עבודה בבחינת "שוב".

חג השבועות א'

"אי לאו האי יומא דקא גרים" – מדוע מדגיש רב יוסף את מעלתו של היום, ולא את מעלת התורה עצמה? • "יכול מראש חודש, תלמוד לומר ביום ההוא" – מדוע מראש חודש דוקא? • האם קיום מצוה על-ידי מי ש"אינו מצווה ועושה" חל גם על ה"חפצא"? • יסוד מחודש בעניין השפעתו של מתן-תורה על "חפצא" של מצוה – עוד לפני קיום המצוה בפועל

וא"כ, למה תלה את הדבר ב"האי יומא"? גם צריך להבין: מה מוסיפות התיבות "דקא גרים" – והלא די היה לו שיאמר "אי לאו האי יומא"?

ב. לכאורה היה אפשר לומר, שב"האי יומא" לא נתכוון ר' יוסף למעלת יום זה כיום שניתנה בו תורה, אלא לזה שב"האי יומא" נפעל ענין "והייתם לי סגולה מכל העמים"⁴, שבחר הקב"ה בישראל מכל עם ולשון⁵ – ומפני זה נשתנה רב יוסף מ"כמה יוסף בשוקא". ולכן לא אמר בלשון "אי לאו תורה" אלא דוקא "האי יומא", והוסיף "דקא גרים", דבזה הדגיש שאין כוונתו לנתינת התורה, אלא לענין אחר שיום זה גרם.

אבל קשה לומר שזהו הטעם היחיד⁶, כי רש"י, שהוא ראש הפשטנים, פירש

א. אחד ממאמרי חז"ל המבטאים את המעלה הנפלאה של מתן תורה הוא במסכת פסחים: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא".

ומהשאלות המתעוררות במאמר זה: מהי הכוונה בלשון "האי יומא"? והרי כוונת ר"י במאמרו היא, שטעם היותו נבדל מאחרים הוא מפני שלמד תורה (כפרש"י) – וא"כ, למה אמר זאת בלשון סתום ("אי לאו האי יומא") ולא בבידור: "אי לאו תורה"² וכי"ב?

יתירה מזו: כיון שרב יוסף מיירי במעלת לימוד התורה, הרי אין זה שייך ל"האי יומא" – יום נתינת התורה, שהרי לימוד התורה היה גם לפני מ"ת (ו' בסיון), וכמרז"ל³ "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם היו במצרים ישיבה עמהם כו' אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה וכו'" –

(4) יתרו יט, ה. וראה פרש"י שם: אם עתה תקבלו כו'.

(5) ראה מ"א בשו"ע או"ח סי' ס' סק"ב. שו"ע אדמו"ר הזקן שם סי"ד.

(6) נוסף על הדוחק שג"ז הוא מצד נתינת התורה, כבמ"מ שבהערה שלפנ"ז.

(1) סח, ב.

(2) וע"ד מאמר ר"נ בקדושין (לג, סע"א).

(3) יומא כח, ב. וראה תנחומא סי"פ ויגש. פרש"י שם כח.

(מתן) תורה לא היתה כלל המציאות של בית המדרש, ובכל מקום בעולם היה ההיפך מבית המדרש – "שוקא".

ד. והביאור בזה:

החילוק בפשטות בין לימוד התורה וקיום המצות שלפני מ"ת [שהרי הודיעונו רז"ל על־דבר לימוד התורה שהיה לפני מ"ת, כנ"ל, ועד"ז על קיום המצות¹¹: "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"] ושל אחרי מתן תורה, הוא – שלפני מ"ת היה קיום המצות באופן ד"אינו מצווה ועושה" ולאחר מ"ת נעשה (בישראל) באופן ד"מצווה ועושה".

והחידוש והיתרון דמצווה ועושה (לאחרי מ"ת) אינם רק בהגברא המקיים המצווה, שניתן לו שכר גדול יותר¹² וכיו"ב, אלא זהו גם (ובעיקר) עילוי בחפצא של המצווה:

כיון שלפני מ"ת היה קיום המצות רק מצד האדם ובכחו, ולא מחמת ציווי הבורא, לא היה בכח המעשה (המצווה) שלו לפעול בחפצא שבו קיים את המצווה שינוי במהותו ואיכותו מבריתו – שיהיה לחפצא של מצווה; השינוי (והחידוש) היה רק בשייכות

להדיא: "שלמדתי תורה", וכן מובן גם מתוכן הסוגיא לפנ"ז ולאח"ז¹³ דמיירי במעלת התורה ולימודה. ועוד ועיקר: עפ"ז הרי מעלה זו היא בכל ישראל (לגבי "כל העמים"), וממאמר ר' יוסף משמע"י שכוונתו למעלה מיוחדת שבו (לגבי אחרים מישראל)¹⁰.

ג. ועוד כמה דיוקים במאמר זה דר' יוסף:

(א) מהו שאמר "כמה יוסף איכא", ולא בסתם – "כמה אינשי", ומה נוגע כאן (לענין מעלתו של ר' יוסף) השם יוסף, עד שרש"י ראה להדגיש "הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף"?

(ב) מה ביקש להוסיף בהוספת תיבת "בשוקא", ולמה לא אמר בסתם – "כמה יוסף איכא"?

ואין לומר שבזה רצה להדגיש במה נשתנה הוא מ"כמה יוסף", שהם מצויים "בשוקא" ולא בבית המדרש, מקום המצאו של ר' יוסף – שהרי ענין זה מובן גם בלא הוספת התיבה "בשוקא", שהרי אלמלא

(7) "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה" – "להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו" (פרש"י שם).

(8) "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ואמר כו".

(9) וכמאמר רע"ק במו"ק כא, ב: כמה עקיבא בשוק. ר"נ בקדושין שם: כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא.

(10) אף ש(בדוחק עכ"פ) י"ל, ד"הייתם לי סגולה מכל העמים" תלוי בהתנאים "אם שמוע גו' ושמתם גו'" ובוזה מעלת רב יוסף לגבי "יוסף בשוקא".

(11) יומא שם, קדושין פב, א. בפרש"י תולדות כו, ה (בנוגע לאברהם). שם כו, יב. ג. כז, ט (בנוגע ליצחק). וישלח לב, ה (ביעקב). וירא יט, ג ובפרש"י (בלוט).

(12) ראה קדושין לא, א. ב"ק לח, א. פז, א. ובכ"מ. וכפי' התוס' קדושין שם ד"ה גדול* (ועוד) שהוא במעלת פעולת הגברא. ולהעיר מפירוש המשניות להרמב"ם שצויין בסוף הערה 17.

לגברא¹³, להיותה עשיה שלו¹⁴.

מתועב¹⁷.

אבל לאחר מתן תורה, כשנצטוו ע"י הקב"ה במצות-עשה ומצות לא-תעשה, נתחדשה פעולת המצוה גם בחפצא; ע"י ציווי הבורא לאדם - ביכלתו לשנות את החפצא שעושה בו את המצוה (או את העבירה, ר"ל)¹⁵.

ה. וזבה גם מובן - כמבואר בארוכה במקום אחר¹⁸ - מה שכשרצה אברהם אבינו להשביע את אליעזר בנקיטת חפץ של מצוה¹⁹ אמר לו²⁰ "שים נא ידך תחת ירכי" - דלכאורה זהו היפך הצניעות, וכיון שקיים אברהם כל התורה כולה, הרי היו לו כמה חפצי מצוה שהיה יכול להשביע בהם את אליעזר.

בשעה שיהודי מקיים מצות-עשה, הנה פירוש הדבר, שהוא, הגברא, עושה מצוה, וגם בגוף החפצא מתחדש שנעשה החפץ חפצא של מצוה כו¹⁶. ועד"ז במצות לא-תעשה: כשעושה אדם עבירה ר"ל, פעולת העבירה אינה רק בגברא, אלא הדבר פועל גם בחפצא, שהחפצא משתנה ונעשה דבר

וההסברה היא כנ"ל, דכיון שקיום המצות ע"י אברהם לא היה מחמת ציווי הבורא אלא מצד עצמו, לא היה בכוח לשנות את החפץ שיהיה חפצא של מצוה²¹, מלבד במצות מילה, דכיון שנצטווה על כך,

17 ולהעיר מדין מהב"ע. (ועיין תניא פל"ז שלאחרי שמביא הדוגמא בזה "אתרוג שאינו ערלה" מוסיף "ומעות הצדקה שאינן גזל"*)*. ובהגהה שם מדמה "כל מצוה הבאה בעבירה" לאתרוג דערלה!). וראה לקח טוב כלל י"ב. בית האוצר מערכת א' כלל קכה. וראה צפנת פענח הל' מאכא"ס והל' תרומות שנסמן לקמן הערה 49.

וע"פ הנ"ל בפנים י"ל שגם ז' מצות ב"נ (ראה לעיל הערה 14) - נתחדש לאחר מ"ת שמשנים החפצא (ראה רמב"ם ספ"ח מהל' מלכים).

ולהעיר מפ"י המשניות להרמב"ם ספ"ג דתרומות, וראה לקמן בפנים סי"א. ואכ"מ.

18 לקוטי שיחות ח"א ע' 38 ואילך. ח"ג ע' 760.

19 שבועות לח, ב. שו"ע חו"מ ספ"ז סי"ג טו.

20 חיי שרה כד, ב.

21 וצ"ע בגדרו של יצחק לאחרי העקידה - שנקרא "עולה תמימה" (פרש"י תולדות כו, ג. מב"ר פ' סד, ג). וראה לקוטי שיחות חט"ו ע' 205 הערה 44 ובשוה"ג שם.

13 להעיר מהדיעות דאיסורי דרבנן הם רק איסורי גברא וההסברה בזה, ועד"ז במצות דרבנן. ראה אתון דאורייתא כלל י"ד. ועוד. לקוטי שיחות ח"ח ע' 55.

14 וע"פ מרו"ל שעד מ"ת הייתה הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה כו' (שמור"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו) י"ל שכן הוא גם בז' מצות בני נח לפני מ"ת אף שנצטוו עליהם. והטעם כי תוכנם הרי הוא - ישוב העולם, בין אדם לחבירו* - ואי"ז שייך להחפצא. וראה לקוטי שיחות ח"ז ע' 317 שוה"ג להערה 21, שע"פ פש"מ משמע דרק בזה שמפורש (נח ט, ד ואילך) נצטוו ב"נ בפירוש. ואכ"מ.

15 ועפ"ז יומתק זה שמ"ת דוקא פעל קיום העולם, כדרז"ל (שבת פח, א. וש"נ. וראה המשך הגמרא פסחים שם "והאר" אליעזר כו"), אף שלפני זה קיימו האבות כל התורה, כי רק התורה שלאחרי מ"ת פועלת בחפצא העולם, משא"כ דלפני מ"ת. וראה צל"ח פסחים שם.

16 וכמה דרגות בזה: תשמישי מצוה, תשמישי קדושה, קדושה כו' - ראה מגילה כו, ב. רמב"ם הל' ס"ת פ"ה ה"ג ואילך. טושו"ע או"ח סי' קנד. יו"ד סרפ"ב. וראה שו"ע אדמו"ר הוקן סי' מב ס"ו.

(* וראה בצד החיובי (שם פל"ד) "החומש מעלה עמו כל הארבע ידות". ראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 531.

(* וגם ע"ז - ה"ז אדרבה יסוד ישובו של עולם וכמש"נ אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני ע"ד אשתי (ירא כ, יא).

הרי זה נעשה חפץ קדוש²².

המצוות,

וטעם הדבר, כיון שפעולת הדבר היא רק בגברא, ואינה פועלת על עניני העולם שיעשו חפצא דקדושה, כנ"ל.

ודוקא מצד "האי יומא", שבו ניתן הציווי מהקב"ה על התורה והמצוות, פועל "יוסף", הוספה (ושינוי), כך שהעולם אינו נשאר "בשוקא" – פעולת ההוספה דלימוד התורה וקיום המצוות אינה רק בגברא (בעוד ה"שוקא" נותר כמקודם), אלא מציאות ה"שוקא" מתהפכת לחפצא דמצוה או למקום קדוש וכו'.

ז. עפ"ז מובנת הוספת רש"י ("שלמדתי תורה) ונתרוממתי" – דלכאורה: איך הסיק רש"י מלשון ר' יוסף שכוונתו גם לענין "ונתרוממתי"? והלא הפירוש הפשוט בדבריו הוא, שבזה שהוא לומד תורה נבדל הוא משאר בני אדם שבשוק שאינם לומדים תורה.

אבל ע"פ הנ"ל הדבר מובן: כשם שפעולת "האי יומא" (אף שגם לפני זה היה בעולם קיום מצות) היא בזה שקיום המצות משנה את החפצא של המצוה, כן הוא גם בלימוד התורה, דאע"פ שע"י לימוד התורה שלפני מ"ת השיג הלומד את חכמת התורה וקנה דברי תורה – מכל מקום, לא פעל הדבר שינוי ב"חפצא" של לומד התורה. משא"כ ע"י לימוד התורה שלאחרי מ"ת, נעשה שינוי חפצא דהגברא עצמו – "ונתרוממתי"²⁶, הלומד נעשה חפצא נעלה

אמנם, אעפ"כ כתב הרמב"ם²³: "אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה ציווה אותנו ע"י משה רבינו שנימול", הגם שציווי הקב"ה לאברהם היה "אתה וזרעך אחריו לדורותם"²⁴ – כי שלימות הענין דקדושת חפצא (גם במצות מילה) היא דוקא לאחר מ"ת. ויש לומר אחד הטעמים לזה – שהציווי בנבואה לאברהם, שהיה על מצוה פרטית לאיש פרטי, אינו בדומה לציוויים של הקב"ה במתן תורה²⁴ ע"י משה רבינו, כשניתנו כל תרי"ג המצוות לכל ישראל²⁵.

ו. וזהו הפירוש בדברי ר' יוסף "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא": גם "אי לאו האי יומא" דמתן תורה, היו בעולם לימוד תורה וקיום מצוות, כנ"ל, וכללות ענין התורה והמצוות הוא "יוסף"²⁵ – הוספה דקדושה על ענין העולם מצד עצמו; אך "כמה יוסף" אלו – פעולת ההוספה דתורה ומצוות לפני מתן תורה – הם באופן שהעולם הוא "בשוקא", שנוותר "שוק" כמו קודם הלימוד והקיום, "רשות הרבים" כפי שהיה לפני קיום

22 ראה תוד"ה האי דינא (שבועות שם). ועי' לשון רש"י עה"פ שם. ובמפרשי רש"י. ואכ"מ.

23 פיה"מ ספ"ז דחולין. וראה סנהדרין נט, ב. וצפנת פענח שם.

24 לך יז, ט.

*24 ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ט (ע' 177; ע' 182 ואילך). ועוד.

25 ראה לקמן בפנים סי"א החילוק בפשטות.

*25 וברע"ק ובר"נ (ראה לעיל הערה 9) – גם בהיותם "בשוק" (ולא תורתם) – צניע ומעלי (רע"ק – כתובות סב, ב), יראת חטא (ר"י – שלהי סוטה. וראה שבת קנו, ב).

26 משא"כ ר"נ קדושין (לג, סע"א) דקאמר "אי לאו תורה" דלא קאי ברוממות ובמעלת עצמו אלא "בשביל תורה". ולהעיר מדעת רב יוסף (שם לב, סע"א) "אפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול". וי"ל כיון דנתרוממתי הוא שינוי חפצא בו הרי יכול למחול. וראה שם "תורה דיליה היא". ואכ"מ.

יותר.

[ועוד: ע"י קיום שאר מצות לא ביטל את קיומן כדבעי; משא"כ במילה, אילו היה מל עצמו כשהענין דערלה עדיין לא היה במציאות, היה מבטל עי"ז את קיומה של מצות מילת ערלה²⁸ מהקב"ה²⁹].

וכן הוא לאחר מ"ת גופא:

כשם שציווי התורה באיסורים אינם חלות איסור על הגברא בלבד, אלא החפצא עצמו הוא דבר המתועב – כן הוא גם בעניני המצות, שגם לפני מעשה המצוה של האדם, הנה מחמת הציווי עצמו נתחדשה מציאות של חלות קדושה על החפצא שמקיימים בו מצוה, וענין זה לא היה לפני מ"ת.

[אך מ"מ מובן, שהדבר נעשה חפץ דקדושה בעת קיום הציווי, כשמקיים האדם בפועל מצות תפלין בתפלין³⁰, מצות נטילת ד' מינים באתרוג וכו', וכן הלאה].

ט. ע"פ הנ"ל יובן מאמר במכילתא, שלכאורה תמוה הוא:

על הפסוק³¹: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" – החיוב לספר ביציאת מצרים – איתא במכילתא³²: "יכול מראש חודש

(28) וע"ד מה שהובא בריב"א ס"פ לך בשם הר"ף.

(29) אף שהיה יכול להטיף דם ברית מ"מ היה חסר ענין עיקרי – העברת ערלה.

(30) ולהעיר אשר תפלה של ראש אחר שכבר לבשן אסור לשנותן לשל יד, משא"כ באם לא לבשן אדם (אף שגם אז אסור לשנותה לדבר חול). ראה מנחות לד, ב. רמב"ם הל' תפלין פ"ג ה"ז. טושו"ע (ואדמו"ר הזקן) או"ח סי' מב ס"א. וכמה דינים כיו"ב.

(31) בא יג, ת.

(32) הלשון בפנים הוא להגירסא בהגש"פ. ובמכילתא הוא בשינוי לשון.

ח. ע"פ הנ"ל יובן הלשון "האי יומא) דקא גרים" – דהנה, בהחידוש ד"האי יומא" דמ"ת ישנו ענין נוסף:

קודם מ"ת לא היה הגדר של "איסור" או "מצוה" בחפצא, בעניני העולם – אלא ציווי על הגברא, עשה או לא תעשה. משא"כ לאחר מ"ת (אפילו בטרם עושה האדם את המצוה או את האיסור ח"ו) ישנו (בחפצא של ה)עולם הגדר של המצוה או האיסור.

מעין דוגמא לדבר מצינו לפני מ"ת גופא:

אחד הביאורים לכך שאברהם אבינו לא קיים מצות מילה קודם שנצטוו עליה (אע"פ ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה") הוא: כיון שלא היתה אז מצות מילה, הרי לא היה קיים – במציאות של תורה – כל הגדר דערלה, וממילא לא היתה גם מציאות דמילת ערלה; אילו עשאה, לא היה אלא חותך בעלמא.

והגם שעד"ז הוא אף באכילת מצה וכיו"ב, שלא היה אז הגדר דמצה ודכמה עניני מצות כיו"ב, ואעפ"כ מצינו אכילת מצה וקיום כל המצות באברהם (ובניו אחריו)²⁷ – הנה ההסברה בזה היא, שהיה עכ"פ הגדר דאכילת מצוה, והיו חילוקים בעניני אכילה: "פת לחם", "בן בקר" וכו' (כמו בהכנסת אורחים דאברהם), ובכללות – "לעשות צדקה" (הכוללת גם עניני לבוש ובית).

(27) ראה תוד"ה אלא ר"ה י"א. פרש"י וירא יט, ג. פר"א פל"ב הובא בפרש"י תולדות כז, ט. תיב"ע שם. צפנת פענח וירא יח, ו. תולדות כז, ג ואילך. ובכ"מ.

מצה ומרור, וצריך להזכיר³⁶, ומיתור ודיוק הכתוב לא למדנו אלא את זמן הקיום, שהדבר צריך להיות דוקא "בשעה שיש מונחים לפניך".

וא"כ אינו מובן, מהי שייכות פסח מצה ומרור, שכל מציאותם נתחדשה רק בליל ט"ו בניסן, ל"ראש חודש" (או ליום י"ד "מבעוד יום" – "ביום ההוא")?

י. והביאור בזה הוא כנ"ל: כיון שבר"ח ניתן ציווי הקב"ה על עשיית הפסח ואכילתו ועל מצה ומרור, הרי מחמת הציווי נתחדש כבר אז גדר החפצא דפסח ומצה ומרור, אשר לא היה בקיום מצות אלו ע"י האבות (וע"י ישראל לפני ר"ח).

[ולהוסיף: יש אומרים שהחיוב ד"שואלין ודורשין" בהל' פסח וכו' "קודם הפסח" הוא שבועיים לפני זה³⁷, ונמצא שבר"ח ישנה התחלת גדר חפצא של פסח ומצה ומרור, מצד הלכות התורה וציוויה].

וממילא היה אפשר לומר שאז ישנו כבר החיוב לקיים מצות "והגדת לבנך"³⁸

ומצה היינו זכירת יציאת מצרים – פרש"י ראה טז, ג. שו"ת הרא"ש כלל כד סי' ב. וראה לקוטי שיחות חלק י"ז ע' 79 הערה 20.

(36) ראה שבלי הלקט שם, ד"בזמן שביהמ"ק קיים היה אומר בשעה שפסח ומצה ומרור מונחים כו".

(37) רשב"ג – תוספתא מגילה פ"ג, ב. פסחים ו, סע"א ואילך.

כן הובא בספר האורה לרש"י שם. ובכל בו (כפ"י הב'). אבל בפרש"י להגש"פ "הואיל ואנו שואלין בהל' הפסח קודם לפסח ל' יום כו". ובשבלי הלקט בסתמא "בהל' המועד קודם המועד" אבל ממשיך "שהרי עומד (משה) בר"ח ומזהיר כו".

(38) להעיר מטושו"ע סתפ"א ס"ב (ואדמו"ר הזקן שם ס"א) "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות כו" (שמשמע קצת)

תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

וכתבו מפרשים³³ בטעם ההוה"אמינא שהחיוב "והגדת לבנך" (סיפור יציאת מצרים) יהיה מראש חודש, כי כשם שמושה דיבר (ציוה) בר"ח על דיני פסח ומצות אכילתו, ומצות על מרורים יאכלוהו³⁴ (אשר עי"ז באה הגאולה ביציאת מצרים), כך גם דיבורם של ישראל בזה, "והגדת לבנך" (הסיפור ביציאת מצרים), היה צריך להתחיל "מראש חודש"; אלא שלמדנו מהכתוב, שהדבר צריך להיות "ביום ההוא וכו'" ו"בשעה שיש מצה ומרור וכו'".

אך צריך להבין: מפשטות לשון המכילתא משמע, שזה שלמדין במסקנא שחיוב הסיפור ביצי"מ הוא דוקא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" אין פירושו שנתחדש במסקנא שהסיפור ביציאת מצרים יש לו גדר ותוכן אחרים; אלא גם לפי ההוה"אמינא במכילתא פירוש הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" הוא, שסיפור יציאת מצרים שייך לענין (פסח³⁵)

(33) ראה ספר האורה לרש"י ע' קה. ריטב"א להגש"פ. שבלי הלקט סדר פסח (ריח). אבודרהם. ועוד.

(34) בא, יב, ח.

(35) וכמאמר ר"ג (פסחים קטז, סע"א במשנה) "כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כו" פסח מצה ומרור". וברמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה. ומסיים: ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה. ומשמע דזה דלא יצא ידי חובתו היינו מצות סיפור ביציאת מצרים, וכ"ה בקרית ספר לרמב"ם שם. וכ"כ במאירי פסחים שם. וראה פמ"ג או"ח (א"א) סתע"ט סק"ב. סתפ"ה סק"א. ולהעיר דמצינו יתירה מזו דאכילת פסח

להקריב את קרבן הפסח⁴².

השבלי הלקט דלקמן הערה 48.

42) וגם במצה ומרור י"ל שנתוסף בגדר חפצא ב"ביום ההוא" (ע"ז שבר"ח שהוא רק מצד ציווי והלכות), כי:

(א) מצה ומרור הם מצוה אחת עם הפסח והם מכשירי פסח (ראה פסחים ז, א. מכילתא הובא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע נו. וראה צפנת פענח השלמה יד, ל. ד. מהד"ת עד, א), וא"כ כמו שניתוסף בגדר החפצא דפסח "ביום ההוא", כן י"ל גם במצה ומרור.

(ב) גם בזמן הזה אסור לאכול מצה ער"פ (ירושלמי פסחים פ"י ה"א. רמב"ם ספ"ו מהל' חו"מ. טושו"ע (ואדמו"ר הזקן) או"ח סתע"א ס"ב (ס"ד)**) וכן יש נוהגין במרור (רמ"א ואדמו"ר הזקן שם (סי"א)), וא"כ איסורו חישובו (כבכורות י, א. פרש"י ביצה כז, ב ד"ה חלה)***.

(ג) "נהגו כל ישראל שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בע"פ שהוא זמן הקרבת הפסח שמצות מצוה הוקשה למצות הפסח כו" (שו"ע אדמו"ר הזקן ר"ס תנח מטושו"ע שם). ולכמה דיעות אסור באם אפה קודם, ראה טור שם. ובנו"כ.

ובספר הפרדס (והאורה. מחו"ו. ועוד) לרש"י "מצינו איסורא דאורייתא (לאפות מצה בערב שבת – בע"פ שחל בשבת) דהא הוקשו מצות לפסח כו' מה עשיית הפסח משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית מצה כן כו". ובספר האורה שם מסיים "מיכן סמכו רבותינו שלא לעסוק בבצק לצורך מצה קודם ביעור חמץ שנאמר לא תשחט על חמץ כו' לא תשחט הפסח כו' ואם לש קודם ביעור הרי הוא כיצא בפסח שנשחט קודם ביעור חמץ".

*** (להעיר שמצינו כמה דיעות בזמן התחלת איסור אכילת מצה בע"פ: מליל יד (מלחמת ה' ס"פ ג דפסחים. ובח"ש שם סק"ז שכ"ה משמעות המ"א); כל היום מעמוד השחר (רמ"א ושו"ע אדמו"ר הזקן שם. ובמ"מ לרמב"ם שם שכן נראה מדברי הרמב"ם. ועוד); בזמן איסור חמץ ואילך. מד' שעות, משש שעות ולמעלה (ראה המאור שם. רא"ש שם ס"ז. ר"ן שם. ריטב"א פסחים נ, א, ועוד), וכמה טעמים בזה. ואכ"מ.

– לדבר ולספר על פסח מצה ומרור ועל יציאת מצרים (שבאה עי"ז), הואיל ומחמת ציווי התורה יש לזה כבר מציאות³⁹.

ועדיין סלקא אדעתיה שנית במכילתא, דאע"פ שמהכתוב "ביום ההוא" למדין שאין די בגדר החפצא שנפעל בר"ח, מ"מ, מספיק לזה "מבעוד יום", דאז כבר ישנו גדר החפצא של פסח (שהוא הענין העיקרי שהביא את הגאולה) לא רק מצד ציווי התורה, אלא גם מפני הזמן וחיוב הגברא⁴⁰, בזמן זה חל החיוב בפועל על הגברא⁴¹

שהעסק בהל' פסח יש בו צד השווה לעסק ביצי"מ וסיפור ביצי"מ. וראה מכילתא ס"פ בא. גבורות ה' להמהר"ל ספ"ב. צל"ח ברכות יב, ב ד"ה מזכירין.

39) וע"פ הנ"ל מובנים דברי הגמרא (פסחים שם) דמצד הדין ד"שואלין ודורשין בהל' הפסח קודם לפסח כו" חל חיוב ביעור חמץ בתוך שלושים יום, לא לפני"ז.

40) בספר האורה "יכול מבעוד יום משעת זמן הפסח", ובפרש"י להגש"פ "שאתה שוחט וכו'". ועד"ז הוא בשבלי הל'קט. אבודרהם. כל בו. ועוד.

41) בזמן דמבעוד יום יש כמה דרגות זו למעלה מזו: א) קודם חצות אף שאסור להקריב אז מצד לא תזבח על חמץ גו' (משפטים כג, יח) הרי לדעת בן בתירא כשר כשהקריבו (בדיעבד). וכל היום מקרי זמנו (ראה פסחים קח, א. זכחים יא, ב. ב) לאחר חצות אבל קודם הקרבת התמיד דאף שאסור אז להקריבו, מקרי זמן שחיטה, ראה פסחים ה, א תוד"ה לא תשחט*. ג) בין הערביים הזמן דחייב להקריבו בפועל. וראה לשון

* וראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ד. בית האוצר מערכת א' כלל קכא.

** ובפר"ח שם סוסק"ב בשם הרוקח (ס"י רפ) "דאסור לאכול מצה בער"פ דכתיב בערב תאכלו מצות" – "משמע דס"ל דאסור מדאורייתא (וכמו בפסח) דהו"ל לאו הבא מכלל עשה כו'". וראה פמ"ג (משב"ז) סתע"ב סק"א. הגהות "טוב ירושלים" לירושלמי שם. אבל דעת אדמו"ר הזקן (שבפנים ההערה) שהוא רק מדרבנן.

לראשונה בלילה, כשחל זמן חיוב האכילה⁴⁸ ביחד עם המצה והמרור⁴⁹.

יא. וזהו שאמר ר' יוסף "האי יומא דקא גרים": הפירוש הפשוט ב"גרים" הוא, שהתוצאה של הפעולה אינה באה באופן ישר, אלא באופן של גרם.

וכן הוא בנדון דידן: כמו שנתבאר לעיל, החלות ושינוי החפצא ("ונתרוממתי") נעשים בפועל ע"י לימוד התורה וקיום המצות בפועל; אבל "האי יומא" גרם אשר לימוד התורה וקיום המצות ישנו את החפצא – וזאת בשני ענינים⁵⁰:

(א) נתחדש הגדר של חפצא דמצוה (ועבירה) בעניני העולם, להיות כלי מוכשר לקיים מצוה בהם ועלידים;

(ב) נעשה שינוי החפצא דישאל עצמם – אז היה גמר הגירות (ונכנסו תחת כנפי השכינה)⁵¹, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי⁵², היינו שישראל, גופם כפשוטו, נעשו ל"גוי קדוש"⁵³.

(48) ראה שבלי הלקט שבהערה 33: למדת שמצות ההגדה בשעת אכילתו של פסח ולא בשעת אזהרתו ולא בשעת לקיחתו ולא בשעת שחיטתו.

(49) ולהעיר בכהנ"ל מצפנת פענח מהד"ת (מ, א. עז, א) דמחלק בין מצוה ומרור (וכמה מצות) אם נעשה חפצא דמצוה לפני מעשה המצוה או שנעשה בעת קיום המצוה. ועד"ז באיסורים – ראה צפנת פענח הל' מאכלות אסורות פ"ב הכ"ה. הל' תרומות (ל, א).

(50) להעיר מאור התורה מסעי ריש ע' א'שט.

(51) ראה יבמות מו, ב. כריתות ט, א. רמב"ם הל' איסור"ב פי"ג בתחילתו. פרש"י משפטים כד, ו.

(52) יבמות כב, א. וש"נ.

(53) יתרו יט, ו. ונאמר כמ"פ (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב) "כי עם קדוש אתה".

אבל המסקנא היא דבעינן "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך": אימתי אפשר להזכיר המצוה (דפסח) מצוה ומרור, ולקיים המצוה דסיפור ביציאת מצרים השייכת לזה – רק כשישנו החיוב בפועל דמצוה ומרור, בלילה⁴³, כשהאדם עומד לעשות מעשה המצוה⁴⁴ וישנה חלות המצוה בחפצא בפועל⁴⁵, אבל לא לפני זה⁴⁶.

[וזאת לא רק לענין מצוה ומרור, אלא גם לגבי קרבן הפסח, אע"פ שכבר הקריבוהו בין הערביים וכבר נעשה חפצא דקדשים (של קרבן פסח), דמאחר שהפסח "לא בא מתחילתו אלא לאכילה"⁴⁷, נמצא, ששלימות ענין ומצות החפצא דקרבן פסח מתחדשת

וגם לדעת הגאונים (רבינו אליעזר ור' שמואל הכהן) שבדיעבד כשר כשאפה קודם חצות "לכתחילה יש לזוהר משום "חביבה מצוה בשעתה" (טור שם. שבה"ל סרי"ג. ועוד). ולהעיר מל' השבה"ל שם "וראיה לדבר מיוצאי מצרים שלא אפו המצות מראש חודש אע"פ שנצטוו על פסח מצוה ומרור מאז אלא המתינו עד שיצאו ממצרים דכתיב כו".

(43) ראה שו"ת תרומת הדשן סקל"ז. ובשו"ע אדמו"ר הזקן סתע"ג ס"ג: "בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך לשם חובה".

(44) וכן משמע להגירסא כמו"ש במכילתא "לפניך על שלחנך", משא"כ להגירסא המובאה בהגש"פ (וראה שינוי הל' דתרוה"ד ואדמו"ר הזקן שבהערה הקודמת). וראה הגש"פ קה"ת על הפסקא "יכול מר"ח".

(45) ראה ביאור הרי"פ פ' ערלא לסהמ"צ רס"ג עשה לג (קפז, ד).

(46) להעיר בכהנ"ל מהשקו"ט הידוע האם יש חיוב המצוה על האדם גם לפני זמן המצוה. וראה צפנת פענח על הרמב"ם הל' שבועות (פ"ה הט"ו) שמחלק בין סוכה ומצה. וראה לקח טוב כלל ו (לא, א ואילך). שדי חמד אסיפת דינים מע' י"כ ס' א' סק"י. לקוטי שיחות ח"ח ע' 63 בהערה. חל"ב ס"ע 129 ואילך.

(47) פסחים עו, ב.

בעולם, יכולה לחול חלות דמצוה בחפץ גם ע"י מי שאינו מצווה ועושה.

ולדוגמא: נשים הפטורות ממצות-עשה שהזמן גרמן⁵⁶, ומ"מ יש כמה מצות שמותר להן לקיים⁵⁷ – יש לדון אם המצות שעושות אינן אלא פעולת האדם, או שנפעל עלייך גם⁵⁸ בחפצא⁵⁹.

ונפקא מינה להלכה בכמה ענינים, ומהם:

בדין אתרוג דאתקצאי לכולי יומא ואסור לאכלו (וכי"ב) כל שבעה⁶⁰ – יש להסתפק אם באתרוג של אשה ישנו ג"כ לדין דאתקצאי, כי הפעולה היא גם בחפצא של האתרוג, אם לאו⁶¹.

ועד"ז יש להסתפק בסומא, ר"ל, לדעת

ומפני זה יש ביד יהודי היכולת והכח⁵⁴, שבשעה שהוא נוטל חפץ שבעולם ומקיים בו ציווי של הקב"ה, בא בפועל חלות חפצא דמצוה (או קדושה) – ענין "יוסף", הוספה, כנ"ל – שיהא ה"שוקא" למקום קדוש, חפצא דקדושה.

וכן הוא באיש ישראל עצמו, שבשעה שהוא לומד תורה בפועל, נעשה שינוי ועילוי בו עצמו ("ונתרוממתי") בנוסף על היותו קדוש בלאוהכי⁵⁵.

אבל צריך להבין: איך יתכן שמעלת מתן תורה נאמרה לראשונה ע"י ר' יוסף? (מהאמוראים שבאו לאחרי ר' יוסף אין קושיא – כיון שר' יוסף כבר אמר וגילה את הדבר, אבל) הלא היו כמה וכמה אמוראים לפני ר' יוסף, ועוד קודם לזה היו כל דורות התנאים, ולא מצינו שידגיש א' מהם הענין ד"אי לאו האי יומא".

יב. והביאור בזה:

בחידוש ד"האי יומא", שמפני ציווי הקב"ה נתחדש ענין המצות (ועד"ז באיסורים) גם בחפצא, ניתן לחקור, אם החלות בהחפצא נפעלת דוקא ע"י מצווה ועושה, היינו שרק מחמת הציווי המוטל עליו לקיים את המצוה (או – שלא לעבור עבירה) נעשה חלות דמצוה וקדושה בחפץ, אבל מי שאינו מצווה אינו יכול לפעול זאת;

או שמא, מאחר שבמ"ת נתקדש כל יהודי בקדושת הגוף, ונתחדשו גדרי קדושה דחפצא (ועד"ז איסורי חפצא)

56 משנה קדושין כט, א. רמב"ם הלכות ע"ז פ"ב ה"ג. טוש"ע (ואדמו"ר הזקן) א"ח סי' יז, ס"ב (א).

57 וכ"ה להלכה שכל המצות רשות בידן לקיים, תוד"ה דלמא (עירובין צו, א), תוד"ה הא (ר"ה לג, א). רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ט. רא"ש ר"ן לר"ה שם. המחבר בשו"ע א"ח סתקפ"ט ס"ו.

58 ובפרט לפי דעת ר"ת (תוס' עירובין ור"ה שם. ובכ"מ. רא"ש ר"ה פ"ד ס"ו. ר"ן ר"ה שם. ראב"ד הלכות ציצית שם. וכן הוא המנהג – רמ"א (ואדמו"ר הזקן) א"ח סי"ז ס"ב (ס"ג), סתקפ"ט ס"ו (ס"ב)) שמכרכות על כל מ"ע שהז"ג "וצונו". וראה לקמן הערה 66. שו"ת צמח צדק א"ח ס"ג.

59 ולהעיר משו"ע אדמו"ר הזקן סתפ"ט ס"ב (ממ"א שם סוסק"א) "שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה". וראה מנ"ח מצוה שו.

60 סוכה מו, ב. רמב"ם ספ"ז מהל' לולב, טוש"ע א"ח ס' תרסה ס"א. ולהעיר מל' רש"י שם ד"ה תינוקת דוקא.

61 ולדעת הט"ז (ובאר היטב) שם סק"א השאלה היא אם אפילו ביום ראשון קודם שנטלה למיפק בה יש איסור מוקצה. אבל ראה מחה"ש שם סק"א. פמ"ג לט"ז שם. וראה בכורי יעקב שם סק"א.

54 ועפ"ז מובן שבעכו"ם אין שייך זה. ראה לעיל הערה 17. וראה שבת קמו, רע"א.

55 ועפ"ז יומתק מה שהוסיף רש"י פסחים שם "שלמדתי תורה (ונתרוממתי)", ו"ל שמקורו הוא מל' הגמרא "קא גרים" ולא רק "האי יומא".

ועפ"ז מובן מה שרב יוסף דוקא הוא שאמר "אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", והחידוש שבדבר:

הפעולה ד"האי יומא", שישראל נתקדשו בקדושת הגוף ונתחדש גדר של חפצא מחמת ציווי הקב"ה, גרמה שאפילו כאשר סומא, כגון ר' יוסף, לומד תורה – פועל הדבר "ונתרוממת", שינוי בחפצא; וכן כשמקיים מצות, אע"פ שאינו מצווה, הנה מעשיו פועלים בחפצא, כיון שלאחר מ"ת זהו מעשה מצווה.⁶⁶

יג. אבל אי"ז מחוור: מאחר שגדר החפצא הנפעל הוא סוף־סוף מצד ציווי הקב"ה, הרי לכאורה מסתבר שבלימוד התורה וקיום המצות שע"י מצווה ועושה יהיה גדר וחלות החפצא מרובה וחזק יותר מאשר באינו מצווה ועושה⁶⁷, וממאמר ר' יוסף משמע שכונתו להפליא ולהגדיל לימוד התורה (וקיום המצות) שלו, בשייכות לחפצא – ולא לומר אשר אף הוא

ר' יהודא⁶² שפטור מכל המצות האמורות בתורה⁶³ – אם קיום המצוה שלו פועל בחפצא, מאחר שאינו מצווה ועושה⁶⁴.

והנה, מצינו בגמרא⁶²: "אמר ר' יוסף מריש הוה אמינא מאן דאמר הלכה כר' יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבדינא יומא טבא מאי טעמא דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות והשתא דשמעית להא דר' חנינא דא"ר חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מאן דאמר אין הלכה כר"י עבדינא יומא טבא לרבנן מאי טעמא דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי".

וממאמר זה מוכח (א) שר' יוסף היה מסופק אם הלכה כרבנן דסומא חייב במצות או כר' יהודה שפטור מכל המצות; (ב) מפשטות הלשון "מאן דאמר לי הלכה כר' יהודה . . . עבדינא . . . דלא מפקדינא וקא עבדינא", משמע דרב יוסף סבירא ליה לדעת ר"י אינו מחויב כלל – אפילו לא מדרבנן (ובזה יובן גם טעם גודל שמחתו באם הלכה כר' יהודה)⁶⁵.

ועבדינא. וגם ההוכחה מפסחים קטז, ב דחי בתוס' (עירובין ר"ה שם) דאפילו רשות יכול להוציא. וראה ריטב"א קדושין (לא, א) ד"ה ויש דוחין דלעולם.

66) וכן משמע לכאורה מדברי ר"י בב"ק "מריש הו"א מאן דאמר כו' דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות". דאת"ל דאי"ז מצוה כלל היאך ס"ד דגדול אינו מצווה ועושה, וכ"מ גם ממ"ש "דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי". וראה לשון הר"ן ר"ה שם (הובא בב"י או"ח סי"ז. סתקפ"ט) בהראיה לדברי ר"ת דנשים מברכות במ"ע שהז"ג "מדאמר כו' גדול המצווה ועושה כו' דמדקאמר גדול אלמא דמי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר. הלכך בכלל מצוה הן. ובהמשך לשונו שם (בנשים) "דכיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר". וראה לשון אדמו"ר הזקן שם סי"ז.

67) ראה שו"ת הצמח צדק או"ח סי"ג אות יו"ד ל"ד לנטילת לולב שהאשה נוטלת שלא נתקיים שום מצוה גמורה עי"ז.

(62) ב"ק פז, א.

63) ומשמע דפטור גם ממצות ל"ת, כדמוכח ממ"ש התוס' (ב"ק שם ד"ה וכן היה הב'. ד"ה דילמא עירובין צו, סע"א. ד"ה מי מגילה כד, סע"א) "הל' כמו נכרי שאין נוהג בתורת ישראל כלל". וראה שדי חמד קונט' הכללים מערכת סמך כלל סו. דברי חכמים ס"ט. וש"נ.

64) וסומא גרוע מאשה שהרי פטור גם ממ"ע שאין הזמ"ג ולדעת התוס' שבהערה שלפנ"ג גם מלאווין.

65) בתוס' (במקומות שנסמנו בהערה 63 ור"ה לג, א ד"ה הא) דצ"ל דסומא חייב מדרבנן. אבל (נוסף ע"ז שלדעת כמה (ראה אתון דאורייתא כלל יו"ד) אין דרבנן שייכת להחפצא) – דעת חידושי הרשב"א ב"ק שם דלר' יהודא פטור לגמרי מכל המצות ואפילו מדרבנן והיינו דרב יוסף דקאמר דאנא לא מפקדינא

מצווה, ופעולת המצוה שלהם היתה באופן דשינוי החפצא בשלימות – נפעל ע"ז "ונתרוממתי" ושינוי החפצא בשלימות גם בר' יוסף [משא"כ לגבי כבא בן בוטא, או תנאים ואמוראים אחרים לפני רב יוסף, לא מצינו ענין זה שהיו "סיני" של דורם, אשר "הכל צריכין למרי חטיא"⁷²].

ולכן ר' יוסף דוקא הוא שאמר "אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", כי דוקא החידוש ד"האי יומא" – שחידש את גדר החפצא דמצות (או עבירות) בעולם – גרם שר' יוסף (אף אם לא היה מצווה, מכל מקום, בהיותו ה"סיני" שבדורו) יגיע למעלת "ונתרוממתי", לשינוי החפצא בתכלית השלימות.

טו. בענין הנ"ל נראה בגלוי, אשר פנימיות התורה ונגלה דתורה ה"ה "תורה אחת" ממש:

ההסברה הנ"ל ע"פ נגלה עולה בקנה אחד עם המבואר בחסידות⁷³, שעבודת האבות פעלה המשכות ויחודים רק למעלה, ובעת מתן תורה, כאשר בטלה הגזירה ו"העליונים ירדו לתחתונים וכו"⁷⁴, ניתן הכח להמשיך אלקות גם למטה (בחפצא ד) דברים גשמיים⁷⁵.

72) אף שהיה דיין (ראה סדר הדורות בערכו).

73) ראה תורה אור יתרו סח, א ואילך, תורת חיים שם. ומבאר (בתורה אור ותורת חיים) המרז"ל "אי לאו האי יומא דקא גרים כו". תורה אור ותורת חיים ר"פ לך. וראה ספר הערכים חב"ד כרך א' ע' אבות ס"ד. וש"נ.

74) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

75) וראה גם לקוטי שיחות ח"ה ע' 79 ואילך. ע' 88 ואילך. וראה בהנ"ל ובהמובא בס' הערכים שם, כמה פרטים, ובסגנון תורת החסידות (שעבודת האבות היתה רק בכח עצמם, במ"ת היה כבר הזדככות ישראל

יכול לפעול זאת (אם כי לא בשלימות).

גם הקושיא דלעיל (סוף סי"א) אינה מיושבת לגמרי:

אף אם מאמר ר' יוסף "אי לאו האי יומא דקא גרים" הוא מצד היותו סומא, עדיין יש להקשות: הלא ר' יוסף לא היה הסומא הראשון בין התנאים והאמוראים (ומצינו שגם בבא בן בוטא היה סומא⁶⁸) – וא"כ, למה לא מצינו שתנא או אמורא (סומא) הקודם לר' יוסף יאמר "אי לאו האי יומא" (אע"פ שיש לתרץ (בדוחק), שהם סברו כרבנן שסומא חייב במצות).

יד. והביאור:

ר' יוסף היה סיני⁶⁹, "קרי ר' יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור"⁷⁰ ש"משניות וברייטות סדורות לו כנתינתן מהר סיני"⁷¹, ולכן שלחו מתמן "סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא"⁶⁹ ומינוהו לראש ישיבה וכו'.

וזוהו שאמר רב יוסף – אליכא דמאן דאמר שסומא פטור מן המצות (שנסתפק בזה ר' יוסף, כנ"ל) – "אי לאו האי יומא דקא גרים":

מכיון שמציאותו היתה "סיני", הרי אע"פ שבגלל היותו אינו מצווה ועושה, מסתבר שמצד עצמו אינו פועל (כל-כך ב) חלות וגדר חפצא כמצווה ועושה, אבל, מאחר ש"הכל צריכין למרי חטיא" – הכל היו צריכין לתורתו ונהגו לפי פסקיו והוראותיו, כולל אלו שהיו בגדר

68) ב"ב ד, רע"א.

69) ברכות סד, א. הוריות בסופה.

70) סנהדרין מב, א. ראה תוד"ה ורב תבואות שם.

71) פרש"י הוריות שם.

בעת קיום המצוה בפועל⁷⁷, כמבואר כל זה בארוכה ובפרטיות בתורת החסידות.

(משיחות א'ש"פ ויום ב' דחגה"ש תשל"ו
– לקוטי שיחות חלק טז, יתרו ג
בתרגום ללשון הקודש)

ובהמשכה זו גופא ישנן דרגות⁷⁶.
ובכללות: דרגת ההמשכה שישנה בדברים
גשמיים שבהם אפשר לקיים מצוה;
ולמעלה מזה, דרגת ההמשכה הנמשכת
בחפץ שהוכן ונקבע לקיום מצוה; ולמעלה
גם מזה – דרגת ההמשכה שממשיך יהודי

ואז נזדכך גם העולם כו'. החילוק דמעות מילה כו')
שמבואר לעיל בנגלה.

(76) ראה תורה אור ז, סע"ב ואילך. שערי אורה ד"ה
יביאו לבוש מלכות פ"ה ואילך, ופע"ג ובקיצורים לשם.
וראה תורת שלום ע' 4. המשך תער"ב פקע"ט. ספר
המאמרים תש"ט ע' 148 בהערה. וראה לקוטי שיחות
חי"ט ע' 357 ואילך.

(77) מה שא"כ עכו"ם אפי' אם מקיימין תורה ומצות
אין ממשיכין כלום – תורה אור יתרו שם (סח, ב).
שמות נג, ד.

.....
סיכום השיחה

פסחים סח, ב: רב יוסף ביומא דעצרתא אמר: עבדי לי עגלא תלתא. אמר: אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא.

צריך ביאור: מדוע מדגיש רב יוסף דוקא את מעלתו של היום ("אי לאו האי יומא דקא גרים"), ולא את מעלת התורה עצמה?

והביאור בזה:

גם לפני מתן־תורה למדו אבותינו תורה וקיימו את מצוותיה, אלא שלפני מתן־תורה היה קיום המצוות בבחינת "אינו מצווה ועושה", ולכן לא היה בכוח מעשה המצוה לשנות את ה"חפצא" שבו נעשה המצוה (ולכן השביע אברהם את אליעזר דוקא במילה, משום שזה היה החפץ היחיד שבו קיים אברהם מצוה בבחינת "מצווה ועושה"); ובשעת מתן־תורה התחדש קיום המצוות בבחינת "מצווה ועושה", שיש בו כדי להשפיע על ה"חפצא" ולעשותו ל"חפצא של מצוה".

וזהו פירוש דברי רב יוסף "אי לאו האי יומא דקא גרים – כמה יוסף איכא בשוקא": גם לולא "האי יומא" היו בני־ישראל לומדים תורה ומקיימים מצוות, אך ה"שוקא" – רשות הרבים – היה נשאר במצבו הנחות, ללא ההוספה ("יוסף") והשינוי הנעשים בו על־ידי לימוד התורה וקיום המצוות לאחר מתן־תורה.

יתרה מזו: לא זו בלבד שלאחר מתן־תורה ניתן ליצור שינוי ב"חפצא" על־ידי קיום מצוה, אלא שמכוח הציווי שניתן במתן־תורה חל על ה"חפצא" גדר של מצוה עוד לפני קיום המצוה בפועל. וזהו דיוק הלשון "אי לאו האי יומא דקא גרים" – עצם הציווי שניתן ביום זה גורם (גם ללא קיום המצוה לאחר־מכן) לשינוי והוספה ("יוסף") ב"חפצא" של המצוה ("שוקא").

לפי ביאור זה יובן מאמר המכילתא בעניין החיוב לספר ביציאת מצרים – "יכול מראש חודש? תלמוד לומר: ביום ההוא. אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום? תלמוד לומר: בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך":

"יכול מראש חודש" – מאחר שציווי הקב"ה על דיני הפסח היה בראש־חודש ניסן, נוצר אז גדר ה"חפצא" של פסח מצה ומרור, ולכן היה מקום לומר שבאותה שעה חל החיוב לספר ביציאת מצרים.

"אי ביום ההוא, יכול **מבעוד יום**" - אמנם מהמלים "ביום ההוא" אנו למדים שאין די בעצם גדר ה"חפצא" (שנוצר כבר בראש־חודש); אבל ייתכן שדי בחיוב ה"גברא" להקריב קרבן פסח - שחל "מבעוד יום" - כדי שיחול החיוב לספר ביציאת מצרים.

והמסקנה היא "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור **מונחים לפניך**": חיוב הסיפור ביציאת מצרים אינו תלוי לא בעצם גדר ה"חפצא" ולא בחובת ה"גברא", אלא בזמן חיוב אכילת פסח מצה ומרור **בפועל**.

הטעם לכך שמאמר זה נאמר עלידי רב יוסף דוקא:

רב יוסף היה סומא, שלדעת ר' יהודה הוא פטור מכל המצוות. וזהו החידוש שבדברי רב יוסף: אפילו סומא, שייתכן שהוא פטור מכל המצוות, וקיום המצוות שלו (גם לאחר מתן־תורה) הוא בבחינת "אינו מצווה ועושה" - גם לגביו יש חשיבות ל"האי יומא", שכן במתן־תורה הוגדר **המעשה עצמו** כ"מעשה מצוה" המשפיע על ה"חפצא", גם אם האדם כשלעצמו אינו מצווה במצוה זו.

ואע"פ שבוודאי אין להשוות בין מי ש"אינו מצווה ועושה" למי ש"מצווה ועושה" לעניין השפעת המצוה על ה"חפצא" - הרי מצינו שרב יוסף היה "סיני", שעליו אמרו "הכל צריכין למרי חטיא", כך שקיום המצוות של כל בני דורו - גם אלו שבבחינת "מצווה ועושה" - היה על פי פסקיו והוראותיו, וכך זכה אף הוא למעלת שינוי ה"חפצא" בשלמות, כמצווה ועושה.

חג השבועות ב'

איך ייתכן שבחג הפסח ובחג הסוכות, שהם בעיקר זכר לחסדים גשמיים – ישנה מחלוקת אם בעינין "לכם"; ודוקא בחג השבועות, שהוא זכר לחסד רוחני – "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם"? • מדוע ההיתר היחיד המפורש בש"ס לתענית בשבת הוא דוקא בתענית חלום? • ביאור יסוד החילוק בין חג השבועות לשאר שבת ויו"ט לעניין תענית

שמותר להתענות תענית חלום, דאע"פ שישנו חיוב בעונג שבת ויו"ט – מ"מ, כיון ש"נפשו עגומה על חלומו . . א"כ התענית הוא עונג לו".⁶

משא"כ בחג השבועות, מאחר ש"צריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שניתנה בו התורה",⁷ אסור להתענות תענית חלום.⁸ והיינו, שבחג השבועות ישנו (לא רק חיוב העונג בכלל, דידי חובה זו אפשר לצאת גם ע"י העונג דתענית חלום, אלא גם) חיוב אכילה⁹ –

א. חג השבועות נשתנה משאר הרגלים בזה ש"הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה הוא".¹

בשאר המועדים פלוגתא היא? אם רשאי אדם לנהוג באופן של "כולו לה", או דלמא בעינן "חציו לכם" דוקא; משא"כ בשבועות "הכל מודים . . דבעינן נמי לכם – שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו".³

ואפילו לפי ההלכה הפסוקה,⁴ שבכל המועדים בעינן "חציו לכם" (וצריך אדם לשמוח בשמחת יום-טוב במאכל ובמשתה) – עדיין ישנו חילוק בין שבועות לשאר הרגלים:

ב"שאר ימים טובים ושבתות"⁵ הדין הוא

(1) פסחים סח, ב.

(2) פסחים שם. ביצה טו, ב.

(3) רש"י פסחים שם. שו"ע אדמו"ר הזקן חאו"ח תצ"ד סי"ח.

(4) רמב"ם הל' יו"ט פ"ו ה"ט (ובמ"מ שם). טוש"ע או"ח ר"ס תקכט. שו"ע אדמו"ר הזקן שם סי'.

(5) שו"ע אדמו"ר הזקן תצ"ד שם.

(6) טאו"ח סרפ"ח. שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ג (וראה לקמן הערה 34 בשוה"ג), ובקו"א לסי' תצח סק"ה (גבי יו"ט, אף דשם יש גם חיוב שמחה. וכ"ה בדרכי משה לטאו"ח סתקכ"ט. ואכ"מ). והוא מהרשב"א ברכות לא, ב. ועד"ז בבעל המאור פסחים שם. ועוד.

(7) ל' אדמו"ר הזקן תצ"ד שם, ע"פ ל' רש"י פסחים שם (אלא שברש"י קאי על הדין ד"לכם", שאינו שולל תענית חלום. ואכ"מ).

(8) שו"ע אדמו"ר הזקן שם, ממנהר"ל הובא בחק יעקב שם סק"ח (ומפרש כן במג"א סתר"ד ס"א. אבל ראה אליה רבה סתקכ"ט סק"ז). וראה לקמן הערה 32.

(9) ראה חידושי רבינו דוד בונפיד וחי' שפת אמת לפסחים שם.

באכילה ושתיה. וזהו טעם הדין¹³, שאע"פ שמותר להתענות תענית חלום בשבת ויו"ט (כנ"ל), אעפ"כ, מי שהתענה צריך אח"כ להתענות "עוד תענית בחול שיתכפר לו"¹⁴, כי ע"י תענית חלום זו "ביטל עיקר עונג שבת"¹⁵.

יתירה מזו: ההיתר להתענות בשבת ויו"ט הוא רק לשם תענית חלום (או למי ש"אכילה בשבת צער הוא לו"¹⁶); אבל אסור לאדם מישראל להתענות מחמת סיבה אחרת, "אפילו מחמת תשובה וחסידות"¹⁷ ו"יש לו תענוג בתענית זה", כי "אין לו להחליף עונג חכמים שתקנו בג' סעודות בעונג אחר שאינו מוכרח שיהיה בשבת"¹⁷.

וצריך להבין: כיון שדין העונג אינו באכילה כשלעצמה, אלא דוקא מצד העונג שבה ("מצות סעודות שבת אינה אלא בשביל עונג"¹⁸) – ועד שעונג שבת ויו"ט חשיב "מצוה שתלויה בדעת האדם"¹⁹ (שהרי מותר להתענות תענית חלום "משום דהתענית עונג לו") – למה נקבעה התקנה מלכתחילה באופן שחיוב העונג יהיה

"צריך לאכול כו' להראות שנוח ומקובל כו".

ובהשקפה ראשונה הדבר תמוה:

המועדים פסח וסוכות הם זכר (בעיקר) לחסדים גשמיים – חירות (משעבוד) מצרים (בפסח) ו"בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים"¹⁰ (ענני הכבוד "שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש"¹¹) – ואעפ"כ, אפשר לצאת ידי חובת העונג במועדים אלו שלא ע"י סעודה גשמית, אלא ע"י ההיפך מזה – תענית;

ודוקא בחג השבועות, "יום שניתנה בו תורה", שכליכולו הוא ענין של חסד רוחני, קיום העונג ושמחת היו"ט צ"ל לעולם כרוך באכילה גשמית דוקא, ומטעם זה אין להתענות בו תענית חלום!¹² וזאת מהאי טעמא גופא – לפי ש"ניתנה בו תורה!"

ב. ולהבין זה יש להקדים תחילה ביאור כללות הגדר דחיוב עונג שבת ויו"ט:

עיקר חיוב עונג בשבת ויו"ט הוא דוקא

(10) אמור כג, מג.

(11) שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתרכ"ה, מטור שם.

(12) בחי' רבינו דוד שם: "כדי לראות את עצמו שהוא שמח במ"ת ואינה עליו כעול על צוארו" (ולכאורה זוהי גם כוונת רש"י "להראות שנוח ומקובל כו' תורה" – ולא "עול על צוארו").

אבל מפשטות לשון הגמרא "מ"ט יום שניתנה בו תורה" (ועד"ז להלן שם גבי הא דמר בריה דרבינא) משמע, שהענין ד"יום שניתנה בו תורה" הוא מעלה מיוחדת בחגה"ש שמשו"ז צריך להראות בו שמחה יתירה (ולא רק ענין שלילי – לבטל חשש שהתורה היא אצלו עול על צוארו). וכמהמשך הגמ' (פסחים שם) דרב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא אמר אי לא האי יומא כו'. וכן דרב ששת כו' חדאי נפשאי כו'.

(13) רמב"ם הל' תעניות פ"א הי"ב. טוש"ע (ודאדמו"ר הזקן) או"ח סרפ"ח ס"ד (ס"ג). טוש"ע שם סתקס"ח ס"ה.

(14) ל' אדמו"ר הזקן סרפ"ח שם.

(15) ל' הטור (ואדמו"ר הזקן) שם. ובמאירי לביצה שם: נדנוד עבירה היא בידו.

(16) שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ב, משו"ע שם (ס"ב"ג). וראה לקמן סעיף ד.

(17) שו"ע אדמו"ר הזקן שם (דלא כהכלבו שהובא בב"י לטור סרפ"ח שם, ח' המאירי ובית הבחירה לביצה שם, שטמ"ק ברכות שם. ועוד.

(18) שו"ע אדמו"ר הזקן שם. וראה גם שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סו"ט קסז.

(19) לשון אדמו"ר הזקן בקו"א לסתצ"ח שם.

תענוג (רוחני) מיום השבת²⁶ (ויו"ט), אלא ש(גם) הגוף ירגיש עונג מצד היות יום זה שבת (או יו"ט)²⁷. ואדרבה: עיקר המכוון דמצוה זו הוא דוקא (לצרף את) הגוף.

וכיון שהתענוג הטבעי של הגוף בא מאכילה ושתייה, לפיכך אמרה תורה שחייב העונג הוא ע"י אכילה דוקא, דאופן זה דוקא פועל שעונג השבת "מצרף" וחודר את הגוף ממש.

משא"כ תענית של תשובה (וכיו"ב), הרי אין היא עונג (הנאה) לגוף, כי אם רק תענוג (רוחני) לנשמה; ואפילו זה מישראל שפעל בעצמו שלא ירגיש גופו צער מהתענית, או למעלה מזה – שגם גופו יחוש איזה עונג מזה שיש תענוג לנשמה, וע"ד "שמועה טובה תדשן עצם", כפשוטו²⁸ – מ"מ, אין זה עונג הגוף מצד עצמו (שהוא המתענג מהשמועה, או מהתענית), אלא זהו רק מצד שליטת הנשמה (בטבעה או ע"י עבודתה) על הגוף, היפך טבע הגוף – אפילו גוף צרוף וקדוש.

ולכן אסור להתענות בשבת ויו"ט תענית כגון דא (תענית של תשובה וכיו"ב), אפילו כש"יש לו תענוג בתענית זה", אלא חייב אדם לענג את השבת ע"י אכילה ושתייה דוקא, שהם עונג לגוף. ומהאי טעמא

ע"י אכילה ושתייה דוקא (וממילא אסור להחליף "עונג חכמים .. בעונג אחר")? – לכאורה לא היה צריך להיות בזה תנאי הקבוע לכל, אלא שיהא כל אחד ואחד מקיים מצות עונג במה שהוא מתענג בו²⁹.

[והן אמת שתענוג רוב בני אדם הוא מאכילה ושתייה (ואכילת בשר ושתיית יין²¹), אבל אין זה מכריח כלל שאצל מיעוטם תענוג באופן אחר (כגון – אלו המתענגים ע"י תענית של תשובה) אינו נחשב עונג].

ג. והביאור בזה:

התורה והמצות ניתנו לישראל בהיותם נשמות בגופים דוקא ("אב ואם יש לכם"²²); והטעם לזה הוא, כי ה"תיקון" שהמצוות פועלות באדם (כמאמר רז"ל²³: "לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות") אינו לצורך הנשמה לעצמה (כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון²⁴), אלא לצורך הגוף, כדי ש(גם) הגוף של איש ישראל יהיה צרוף וחודר בקדושת המצוות.

ומזה מובן, שבציווי התורה ששבת (או יו"ט) צריך להיות זמן של עונג לישראל ("לכם"²⁵), אין הכוונה שיהא לנשמה (בלבד)

20 להעיר מהחילוק בין אנשים נשים או טף במ"ע דשמחת יו"ט (רמב"ם הל' יו"ט שם הי"ז"ח. טוש"ע אורח סתקכ"ט ס"ב"ג). שו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ז.

21 שו"ע אדמו"ר הזקן אורח סרמ"ב ס"ב. וראה רמב"ם הל' שבת פ"ל ה"י (ובמ"מ שם).

22 שבת פט, א.

23 ב"ר רפמ"ד. ועוד.

24 תניא פל"ז (מח, ב) – מעץ חיים שער כו. וראה ליקוטי פירושים כו' לתניא שם). שם רפל"ח (נא, א) – "תיקון לעצמה במצות".

25 דגם בשבת כו"ע מודים דבעינן לכם (פסחים

שם. טור ריש הל' שבת).

26 שצ"ל שבת לה' אלקיך – עיין שו"ע אדמו"ר הזקן אורח סר"צ ס"ה.

27 עיין ד"ה זהר כו' וקראת לשבת עונג בספר המאמרים (אדמו"ר הזקן) תקס"ח (ע' קיא). אור התורה ישעיה עה"פ (נח, יג) סי"א (ס"ר פ). וראה לקוטי תורה צו (טו, ב) וספר המאמרים (אדמו"ר הזקן) תקס"ח ד"ה ויהי הענג (ע' קעא. קעב) בענין אין שמחה אלא בבשר.

28 גטין נו, ב.

ההיתר דתענית חלום³³, דמזה מובן שיסוד ההיתר בשאר האופנים³⁴ הוא דין תענית חלום: מדין זה למדנו שמצות עונג שבת (ויו"ט) אינה חיוב אכילה כשלעצמו, כ"אם בשביל העונג שבה, ולכן, כשהאדם מתענג מהעדר האכילה, מותר לו לצום³⁵.

בתענית חלום קאמר (והרי זה המקור לאסור תענית חלום בחגה"ש (כפסק אדמו"ר הזקן) כמ"ש במהרי"ל (שם) - הרי בכל אופן אינו מפורש בזה כ"כ ההיתר דשבת**³⁶, כבתענית חלום שמפורש בו "אפילו בשבת". (33) וכן בטור סרפ"ח שם הביא רק הדין דתענית חלום.

(34) וכן מוכח מלשון הלבוש שם סעיף ד ("ומטעם זה מותר ג"כ כו") שכולם מטעם אחד הותרו. ולהעיר מהכותרת דס"י רפח בשו"ע (וכן בשו"ע אדמו"ר הזקן) - "דין תענית ודין תענית חלום בשבת".

ומה שבהגמ"י הנ"ל (הערה 32) מובא רק הא דמר בריה דרבינא, ועד"ז באגור ס"י תב (הובא בב"י שם) גבי אדם שמזיק לו אכילתו, מובא רק הא שמצאו תלמידיו לרע"ק שהיה בוכה בשבת כו' - ולא הזכירו הדין דתענית חלום - יש לומר***³⁷, כי בדינים הנ"ל, לא רק שמותר להתענות (כבתענית חלום), אלא עוד זאת, שעי"ז לא "ביטל עיקר עונג שבת" (שלכן אין צריכים להתענות תענית על תעניתו לכפרה, כמבואר בלבוש שם). וע"ז מביאים מקורות (הנהגת מר בריה דרבינא ודרע"ק) שכן נהגו לכתחילה ובקביעות. ולהעיר משו"ת בנימין זאב סר"י.

(35) ובתענית של תשובה לא התירו כי הוא "עונג . . שאינו מוכרח שיהיה בשבת" (דלא כתענית חלום

עליו "שלא הזכר יום השבת במנהגו של מר בריה דרבינא".

***³⁸ גם יש לומר, כי בתענית חלום יש עוד טעם להיתר (ורק טעם זה הובא בשו"ע סרפ"ח שם. וראה תודה"ה כל סוטה מ, א) "כדי שיקרע גזר דינו". וגם בשו"ע אדמו"ר הזקן שם הובא טעם זה לראשונה, ורק אח"כ מוסיף "ועוד לפי שאין כאן ביטול עונג שבת כו" (דלא כבטור ולבוש שם, שהביאו רק הטעם שתענית זה עונג הוא לו). ואכ"מ.

אפילו תענית חלום בשבת (ויו"ט) - אע"פ שהותרה - קיי"ל שצריך כפרה עליה, כיון שעי"ז ביטל "עיקר עונג שבת".

ד. ויש לומר, שזהו גם הטעם (ע"ד הרמז) לזה שאע"פ שהובאו בשו"ע²⁹ (בנוסף לתענית חלום) עוד אופנים שבהם הותר להמנע מאכילה או להתענות בשבת (מצד הסברא ש"התענית הוא עונג לו")

- כגון "אדם שהאכילה מזקת לו שאז עונג הוא לו שלא לאכול", או מי שרגיל להתענות "בכל יום, ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת"³⁰ -

מכל מקום, בשו"ס³¹ נזכר (בפירושו³²) רק

(29) סרפ"ח שם.

(30) ל' אדמו"ר הזקן שם (ס"ב), משו"ע שם ס"ב"ג. (31) שבת יא, א. תענית יב, ב. - וגם מחז"ל ברכות (לא, סע"ב) "כל היושב בתענית בשבת כו", איירי בתענית חלום (תוס' שם בשם הר"ח. רי"ף ורא"ש שבת שם. ועוד). וראה הערה הבאה.

(32) בהגמ"י הל' תעניות פ"א אות ב (הובא בב"י לטאו"ח סרפ"ח) משמע שמפרש הא דמר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא כו' (פסחים שם), שעשה כן גם בשבת משום שהאכילה בשבת היתה צער לו מפני שינוי וסת*. אבל [נוסף לזה שלכמה מפרשים (שו"ת הרשב"א ח"ד סרס"ב (הובא בב"י שם). תוד"ה אי ברכות מט, ב. מהרי"ל סוף הל' ימים הנוראים. ועוד. וראה שו"ת הצמח צדק חאו"ח סל"ו) גם הא רק

* ובח"י המאירי לביצה שם מפרש שהיו תעניות של פרישה ותשובה (ראה לעיל הערה 71). ובבעל המאור וחי' ר' דוד לפסחים שם פירשו, שישב ושנה כל היום דנפשו חשקה בתורה וזה היה העונג שלו. ואכ"מ.

** להעיר ממאירי פסחים שם: ואם לא נאמר אלא על יו"ט כו'. ובבעל המאור שם: ומר בריה דרבינא לא פליג אדרבא (דבשבת בעיני לכם). ומשמע שמפרש שלא התענה בשבת. וראה בחי' ר' דוד שם שהקשה

גופו מתאים לקבלת עונג זה –

אין זאת אלא מצד היותו במעמד ומצב של "חלום" (הסתר הגלות): אמנם הוא יהודי המתנהג ע"פ תורה, אבל ביחד עם זה, ישנו הסתר שאינו מניח לו שעונג השבת יחדור בו עד שגם גופו יכיר ו"ירגיש" (כדבעי) ששבת היא.

דאילולא היה בו הסתר זה, אזי ענין "ויקדשהו"⁴⁰ דהזמן, שהוא יום השבת (או יו"ט), היה פועל ומשפיע על גופו שביום זה יתענג מאכילה⁴¹ (אע"פ שהמציאות בשאר ימות השנה היא באופן הפוך), כי שבת הוא יום המביא תענוג בכל העיניים.

אמנם, כיון שהתורה ענינה הוא להמציא מזור ותושיה גם למי שהוא במעמד ומצב של "חלום", וכמו שנאמר על התורה, שפעולתה היא "להבדיל בין הטמא ובין הטהור"⁴²,

[דלכאורה: טמא וטהור הם שני הפכים, ולמה נזקקים אנו לתורה כדי להבדיל ביניהם? אלא זהו לפי שההוראה והסיוע דתורה הם גם למי שנמצא במצב של שינה וחלום, וממילא עלול הוא לערב שני

ואפשר לומר, שהטעם שדייקו חז"ל לפרש היתר זה בתענית חלום דוקא, הוא כדי לרמוז בכך, שמציאות ההיתר דתענית ששבת (מאיזה סיבה שתהיה) – מצב המונע יהודי מלהתענג באכילה ושתייה – באה מצד היות האדם במצב של "חלום" (רוחני), שינה והעלם וגלות של הנשמה בגוף³⁶, ויתירה מזו – שינה והסתר הגלות כפשוטו,

[וכמבואר בתורה אור³⁷ על הפסוק³⁸ "היינו כחולמים", שכשם שהחלום מחבר שני הפכים בנושא אחד (כי בזמן השינה מסתלק השכל ונשאר רק "כח המדמה"), כן הוא גם בישראל בזמן הגלות, שבגלל העלם והסתר הגלות יתכן הדבר שיהיו אצלם "ב' דברים הפכיים": בשעת התפילה עומד האדם בתנועה של התעוררות אמיתית בהחלטה טובה כו', ולאחרי התפילה נשכח הדבר עד כדי כך, שעלול הוא להתנהג להיפך ממה שהחליט בזמן התפילה],

דלכאורה, איך אפשרית אצל יהודי מציאות כזו, שביום השבת או ביו"ט, שמצוה לענגו באכילה ושתייה, ימנע אותו גופו מתענוג זה?

– ואין הנדון כאן מי שמעשיו הם היפך התורה ח'ו, אלא המדובר הוא במי שמשדל להתנהג ע"פ תורה³⁹, ואעפ"כ אין

וכן . . ר"י חסיד ז"ל". וראה הערה 41.

(40) יתרו כ, יא.

(41) להעיר מכלבו (הנ"ל הערה 17) "ולא תמצא מי שמופלא בחסידות שמתענה בשבתות ויו"ט" [כ"ה בב"י שם. ובכלבו לפנינו הל' יו"ט סי' נ"ח] ואם לא ימצא כו'. אבל להעיר, שבארחות חיים ("דעל הרוב ס' הכלבו מעתיק מס' ארחות חיים" – ש' הגדולים להחיד"א מע' ספרים מע' כלבו) הל' יו"ט סי"ג הלשון: ואעפ"כ נמצא כו'.

(42) ס"פ שמיני. וראה תורת חיים בראשית (ב, ב ואל"ך). אור התורה שמיני (כרך א) ע' נו ואל"ך. ובכ"מ.

שמבטל הגז"ד רק כשמתענה בו ביום).

(36) לבירא עמיקתא, ונקרא משכא דחויא (תניא פל"א ובכ"מ).

(37) וישב (כח, ג). ספר המאמרים תקס"ה (כרך א) ע' קפד.

(38) תהלים ככו, א.

(39) להעיר מהגמ"י הנ"ל (ונעתק ג"כ בשו"ע סרפ"ח ס"ג) "כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו . .

כמאמר חז"ל⁵⁰ שתיבת "אנכי" (התחלת עשרת הדברות - מתן־תורה) היא ראשי־תיבות "אנא נפשי כתבית יהבית": אנכי מי שאנכי⁵¹, עצמותו יתברך ממש, אומר שמכניס הוא ונותן (כתבית יהבית) את עצמותו (נפשי) בתורה.

וכיון שהוא הבלי־גבול האמיתי, הרי אין מקום שבו אין התגלותו מגעת ופועלת, ומטעם זה חדר מתן־תורה והשפיע בכל הבריאה.

ועפ"ז יובן הטעם לכך שבחג השבועות אסור להתענות אפילו תענית חלום, להיותו "יום שניתנה⁵² בו תורה"⁵³:

כיון שחג השבועות הוא "יום שניתנה בו תורה", ודבר זה חדר בכל הבריאה בלי שום הגבלה, לכן גם השמחה שבחג השבועות צריכה להיות בלתי מוגבלת, עד שלא ישאר שום פרט במציאות האדם שאין שמחת מתן־תורה מגעת לשם.

בשאר המועדים, כיון ששייכים הם לבחינת אורות וגילויים⁴⁸, אפשר שיהיה מקום להסתר ה"חלום" המונע ומעלים על שמחת יו"ט.

אבל בשמחה של תורה אין שייך הסתר⁵⁴; היא נמשכת וחודרת בכל המדרגות. בכל מקום ומקום, אפילו במדרגות הכי תחתונות, מורגש וניכר שענין מתן־תורה

הפכים כטמא וטהור - שהתורה יורדת⁴³ גם אליו למדריגתו ומבדילה בין הטהור ובין הטמא].

לכן, נותנת התורה סיוע ומענה גם למי שגופו מונע אותו, מחמת ההסתר, מאכילת שבת ויו"ט - שהתירה לו תורה את התענית, כי במצבו עתה זהו התענוג שלו.

ה. ע"פ הנ"ל יובן גם החילוק בין שבועות ל"שאר יו"ט ושבבות":

החידוש שבהתגלות האלקית בעת מתן־תורה לגבי הגילויים שבשאר מועדים וזמנים הוא, שבמתן תורה חדר הגילוי בכל הבריאה, כדאיתא בכ"מ⁴⁴ שהקול דמתן־תורה היה נשמע מד' רוחות ומלמעלה ומלמטה, ועד ש"צפור⁴⁵ לא צוח כו' שור לא געה כו' העולם שותק ומחריש". ויתר על כן: הקול דעשרת הדברות נקלט אפילו בדומם שבעולם (כמו שנתבאר במק"א בארוכה⁴⁶, דמטעם זה לא היה לקול של עשרת הדברות בת־קול⁴⁷).

והיינו משום שבמתן־תורה היתה התגלות עצמותו ומהותו יתברך ממש⁴⁸, שנתן והכניס עצמו כביכול בתורה⁴⁹,

(43) להעיר מתניא רפ"ה: שכשיטעון ראובן כך כו' ושמעון כך כו' - שאחת הטענות היא טענת שקר.

(44) תקוני זהר תכ"ב (סד, ב). תניא פל"ו. וראה תנחומא שמות כה. שמו"ר פ"ה, ט.

(45) שמו"ר ספכ"ט.

(46) לקוטי שיחות ח"ד שיחה לפ' ואתחנן.

(47) שמו"ר ספכ"ח.

(48) שלכן פסח וסוכות הם ז' ימים (בחינת השתלשלות), וחגה"ש שבו ניתנה תורה - יום אחד (בחינת הכתר שלמעלה מהתחלקות), כמשנ"ת בהוספת לתורה אור (קט, ד ואילך).

(49) ראה תניא פמ"ז.

(50) שבת קה, א (כגירסת הע"י). וראה לקוטי תורה שלח מח, סע"ד.

(51) לקוטי תורה ר"פ במדבר. פינחס פ, ב. ובכ"מ.

(52) וכל הנותן בעין יפה נותן (ב"ב נג, א).

(53) להעיר מתפארת ישראל (להמהר"ל) ספכ"ה.

(54) להעיר מתור"ה תורה - שבת פט, א. היום יום ע' נט (ג' וד' סיון).

בא לידי שמחה, לפי שאצלו "נוח ומקובל
יום שניתנה בו תורה".

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשכ"ד
- לקוטי שיחות חלק כג, חג השבועות ב'
בתרגום ללשון הקודש)

הוא "נוח ומקובל".

והדבר נמשך ומשפיע אפילו ב"עולם
החלומות", בענין האכילה, שאפילו מי
שראה חלום שבדרך הרגיל לא היה מניח
שהגוף יוכל להתענג מאכילה - הנה שמחת
חג השבועות משפיעה וגורמת שאף הוא

.....
סיכום השיחה

פסחים סח, ב: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה הוא.

לכאורה הדבר תמוה: איך ייתכן שבחג הפסח ובחג הסוכות, שהם בעיקר זכר לחסדים גשמיים - ישנה מחלוקת אם חובה לאכול ולשתות (ואפילו לפי ההלכה שישנה חובה כזו - מותר להתענות בהם תענית חלום); ודוקא בחג השבועות, שהוא זכר לחסד רוחני - הכל מודים שחובה לאכול ולשתות, ואפילו תענית חלום אסור להתענות בו?!

והביאור בזה:

הטעם לכך שעיקר חיוב עונג בשבת ויו"ט הוא דוקא באכילה ושתייה - הוא משום שהתורה והמצוות ניתנו דוקא לנשמות בגופים, בעולם הזה, ולכן גם את מצות העונג יש לקיים בעונג גופני - עונג של אכילה ושתייה.

והסיבה לכך שבמקרים מסויימים אדם פטור מכך (כגון כשהאכילה מזיקה לו, או כשעליו להתענות תענית חלום) - היא בגלל ההעלם וההסתר שנגרם עלידי הגלות (גלות הנשמה בגוף, או גלות כפשוטה), המונע את האדם מלהתענג בדרך שבה קבעה התורה עונג זה מלכתחילה.

ולכן ההיתר היחיד המובא בש"ס במפורש לתענית בשבת ויו"ט הוא ההיתר להתענות תענית חלום - ללמדנו שהיתר זה נובע ממצב של שינה רוחנית (העלם והסתר הגלות).

וזוהי הסיבה לכך שהיתר זה אינו קיים בחג השבועות - "יום שניתנה בו תורה": ההתגלות האלוקית שבשעת מתן תורה חדרה והשפיעה על כל הבריאה כולה, מבלי להותיר מקום להעלם והסתר ("חלום"); ולכן בחג השבועות אין מקום לתענית, אלא יש לקיים בו את העונג כפי שקבעה התורה מלכתחילה - עלידי אכילה ושתייה.

..... חג השבועות ג'

המשותף לשלושת נשיאי ישראל הקשורים לחג השבועות – משה רבינו, דוד המלך והבעש"ט – והמבדיל ביניהם • שלוש דרגות בגילוי האלוקי שבמתן-תורה – במקביל לשלוש תקופות בדברי ימי ישראל, שלוש דרגות בהגדרתם של בני-ישראל כ"ממלכת כהנים", ושלושת המרכיבים של עבודת הבורא

ומאידיך גיסא, בהכרח שיהיה חידוש באופן שבו נקודה משותפת זו קיימת בכל אחד משלשה נשיאי ישראל אלו, דבדאי כל אחד מהם – בלשון הש"ס – "צריכא".

ב. א' הנקודות המשותפות שבין משה דוד והבעש"ט היא, שכל אחד מהם היה (לא רק מלך ונשיא) בישראל, אלא בזה גופא – ("ראשון" בסוג זה של מלוכה ונשיאות:

משה רבינו היה הנשיא הראשון של כלל ישראל, ועוד זאת – ע"פ פסק הרמב"ם⁸ ש"מלך היה", היה משה רבינו

א. נתבאר כבר פעמים רבות¹, אשר לכמה מנשיאי ישראל שייכות (לזמן) שבועות: (א) משה רבינו, שעלידו ניתנה התורה בשבועות; (ב) דוד המלך, כי "דוד מת בעצרת"²; (ג) הבעש"ט, שגם הסתלקותו היתה בשבועות³.

וכיון שכל ענין הוא בהשגחה פרטית, ובפרט כשהמדובר הוא אודות מאורעות בנוגע לעם ישראל בכלל ולגדולי ונשיאי ישראל בפרט, מובן, אשר (א) יש נקודה משותפת ביניהם⁴ (ולכן לכולם שייכות לאותו היום); (ב) לנקודה משותפת זו יש קשר לתוכנו (העיקרי) של יום זה, ובנדו"ד: חג השבועות – זמן מתן תורתנו⁵.

ולהעיר שתורת החסידות (שנתגלתה ע"י הבעש"ט) ענינה יחידה שבתורה (בחינה החמישית – ועל ידה גם ד' הבחינות (ברנ"ח) הן באו"א) – נת' בארוכה בקונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף ו' ואילך.

(6) ובאופן דרועה – ראה בארוכה לקוטי שיחות שם ע' 250 ואילך, וש"נ.

(7) ואח"כ "בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה כו" (תניא רפמ"ב).

(8) הל' ביהב"ח פ"ו הי"א. פיה"מ שבועות פ"ב מ"ב. ר"ח ופרש"י שם טו, רע"א. וראה זבחים קב, א. מדרז"ל (מדרש תהלים שם. שמו"ר פמ"ח, ד. ועוד) הובא ברמב"ן עה"פ (ברכה לג, ה) ויהי בישורון מלך.

1) ראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 21 ואילך. שם ע' 249 ואילך. ועוד.

2) ירושלמי ביצה פ"ב ה"ד. חגיגה פ"ב ה"ג. הובא בתוד"ה אף עצרת חגיגה יז, א. רות רבה פ"ג, ב.

3) ביום א' דחגה"ש – לקוטי דיבורים לב, א.

4) בנוגע למשה ודוד – להעיר ממדרש תהלים בתחלתו: כל מה שעשה משה עשה דוד כו', עיי"ש בארוכה.

5) ראה (בנוגע למשה ודוד) מדרש תהלים שם: משה נתן להם חמשה חומשי תורה וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים.

המלך הראשון של עם ישראל;

דוד היה ראש וראשון למלוכות בית דוד, ד"כיון שנמשח דוד זכה בכתר⁹ מלכות . . . לו ולבניו הזכרים עד עולם . . . לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם"^{9*};

והבעש"ט היה הראשון לנשיא¹⁰ החסידות (הכללית).

ועפ"ז מובנת השייכות המיוחדת של שלשה מלכי ונשיאי ישראל אלו (בנקודתם המשותפת) למתן תורה – כי א' הענינים העיקריים שנתחדשו במתן תורה היה, שכל אחד ואחד מבני ישראל נעשה (חלק מ) "ממלכת כהנים (שרים)"¹¹; והכח להביא ענין זה לידי גילוי נמשך לכל אחד מישראל

מנשיאי ישראל שבכל דור¹², כדלקמן.

ג. השייכות שבין ענין "ממלכת כהנים" למתן תורה תובן בהקדמת ביאור תוכן ענין המלוכה:

הנקודה העיקרית של מלוכות היא – התנשאות, היות המלך מרום ונבדל מכל העם, וכדמצינו כמה פרטים הנובעים מזה: אסור לו להשפיל עצמו ולעשות מלאכה¹³; צריך לספג לו כל צרכיו בהרחבה גדולה, כמש"נ¹⁴ "מלך ביפיו תחזינה עיניך"; שום אדם (או דבר) במדינה אין בכחו לעכב את המלך ממילוי רצונו, כמרז"ל¹⁵ "המלך פורץ גדר כו' ואין מוחין בידו", "אמר מלכותא כו' עקר טורי"¹⁶, ועוד.

וכעין זה פעל מתן תורה בבני ישראל: ע"י מתן תורה נעשה "ורוממתנו" – בני ישראל נתרוממו ונתעלו למעלה מכל עם

9) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז (ואילך). וראה ג"כ רמב"ם הל' ת"ת רפ"ג (הועתק – בקיצור – בהל' ת"ת לאדמו"ר הזקן רפ"ד – ומצויין שם ליומא עב. וצע"ק שלכאורה הוא מאדר"נ רפמ"א, ספרי לקורח יח, כ. ואולי העדיף למקור מש"ס אף שהוא בשינוי לשון. ועצ"ע).

9*) רמב"ם שם. וראה מדרש תהלים שם: משוכח שבמלכים זה דוד. ספר המצות להצמח צדק מצות מינוי מלך פ"ב. וראה לקוטי שיחות חכ"ה ע' 110 ואילך.

10) וראה שיחת שביעי של פסח תרצ"ו (נעתקה בהוספתו לכתר שם טוב סי' רכה): רוממות מלך אדיר הוא כלא נגד הרוממות של הרבי (הבעש"ט).

ולהעיר מהידוע דגילוי הבעש"ט הוא "טעימה" מגילוי המשיח. (וראה תורת חיים שמות (שכט, סע"ב): היראה הפנימית שהיה בבעש"ט ז"ל שהיה מעין יראה של משיח כו'. וראה בשוה"ג להערה 12.

11) יתרו יט, ו וברש"י.

12) ראה ספר המצות שם פ"א (בענין השפעת ענין הביטול* שבמלך לכל העם). ולהעיר מאגרת הקודש רסכ"ט (ממשנת חסידים מס' חיוב הנשמות פ"ב מ"א): מצות התלויות במלך שהוא מוציא כל ישראל כי הוא כללות כולם. וראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 192 הערה 55.

13) מכש"כ מזה שאפילו פרנס על הצבור אסור במלאכה (בפני ג') – קידושין ע, א. רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ה ה"ד. טושו"ע חו"מ סי' ח ס"ד. הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"ד ה"ו.

14) ישעיה לג, יז. הל' מלכים פ"ב ה"ה. וראה הוריות ט, רע"א ובפרש"י.

15) פסחים קי, א. וש"נ.

16) ב"ב ג, ב. וש"נ.

ציווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל כו'; וראה המשך השיחה (שביעי של פסח תרצ"ו) דלעיל הערה 01 ע"ד הבעש"ט], שמלכותו היא מלוכות ה' – יש לקשר זה עם השפעת המלוכות לכל אחד ואחד.

* ע"פ המבואר בכ"מ שרוממות המלך קשורה עם תכלית הביטול שלו [ראה ברכות לד, ריש ע"ב. ולהעיר מלשון הרמב"ם הל' מלכים ספ"ב: כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו כך

ד. אמנם, עלול האדם לשאול:

בשלמא כשמדובר על (פנימיות) נשמתו, שהיא למעלה מ(התלבשות ב)גוף, מובן, שאין בכח שום דבר מגשמיות העולם לבלבל אותו בהתקשרותו אל הקב"ה (ע"י עשיית רצונו וקיום מצותיו - מצות²⁰ מלכו של עולם);

אולם, בהיות נשמתו מלוכשת בגוף ועוסקת בעניני העולם, המגבילים ומבלבלים אותו - איך אפשר לתבוע ממנו לרומם עצמו למעלה מהתלבשות זו, ושיהיה הדבר באמת?

והמענה לזה: בכל דור ודור ישנם נשיאי ישראל אשר להם תכונות של מלכות ונשיאות, והם הנותנים לכל אחד מישראל את הכח¹⁹ לעורר בעצמו בגלוי (עכ"פ מעין) התכונה של "ממלכת כהנים".

ה. מאחר שכל אחד מהנשיאים הנ"ל - משה דוד והבעש"ט - היה נשיא ומלך,

[ומטעם זה מצינו בהם (בנוסף לעשירות והרחבה בגשמיות²⁰ - גם) ממשלה ושליטה על הטבע - שהיתה הנהגתם הנהגה שלמעלה מהטבע:

הנהגת משה רבינו את בני ישראל במצרים ובמדבר היתה כולה באופן נסי²¹.

אף לדוד המלך הראה הקב"ה נסים ונפלאות ללא הרף, וכדחזינן בתפילות

ולשון, ואף למעלה מהעולם בכלל, לבלתי היות נתונים תחת ממשלת גדרי הטבע.

פירושו: בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונוהגים ע"פ תורה ומצות בשלימות, הנה לא זו בלבד שמקבלים את כל צרכיהם בהרחבה, אלא יתר על כן - אין הם צריכים לחרוש, לזרוע וכו' - מלאכתך נעשית ע"י אחרים¹⁷.

ומשמעות הדבר בעבודת כל אחד מישראל בפרט: כשבא לפניו ענין של תורה ומצות, על יהודי לנהוג כמלך - להקדיש עצמו לענין זה כאילו לא היו לו מלאכות ודאגות אחרות¹⁸ (כאדם שמספקים לו כל צרכיו בהרחבה)¹⁹;

וכן: אין לחשבון שע"פ הטבע למנוע ממנו עשיית מצוה, כיון שבענינים של תורה ומצות איש ישראל הוא בעה"ב (מלך) על הטבע.

ובשעה שאיש ישראל ניגש לקיום התורה והמצות בתנועה זו של "ממלכת כהנים", אזי הוא מצליח במעשיו שלא בדרך מלחמה כנגד יצרו הרע והדברים המבלבלים - אלא בדרך מנוחה: הוא מתרומם ומתעלה למעלה מעניני העולם שסביבו (בידעו שהוא בן ל"ממלכת כהנים"), כך שאין לו מלכתחילה כל ענינים המבלבלים.

17) ראה ברכות לה, ב. מכילתא (ופרש"י) בשלח טז, לב.

18) וי"ל - גם לא דאגה של מצוה אחרת - ראה פרש"י ד"ה חתן סוכה כה, סע"א. ועוד. שו"ע אדמו"ר חזקן או"ח סל"ח ס"ז. ועוד.

19) ראה ע"ד² לקוטי שיחות ח"ז ע' 307 - לענין "תורתו אמנותו". ועיין תורה אור לה, ד תורתו אומנתו הוא בחינת מלך.

20) גם מלשון צוואת וחיבור. ולהעיר ממחז"ל עבד מלך (כ)מלך.

*20) משה - נדרים לה, א (וראה לקמן הערה 36). דוד - ראה דברי הימים א כט, ב ואילך (ועיין רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ד ובכס"מ שם). הבעש"ט - כמפורסם בסיפורי הבעש"ט.

21) וראה ב"ר פנ"ט, ה: משה ניסן של ישראל.

שגם בהעלם העולם, במקום שבו אין נראית וניכרת אלקות ח"ו ("חושך כפול ומכופל . . שהוא מלא קליפות וסיטרא אחרא שהם נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד"), יורידו וימשיכו בני ישראל את גילוי האור האלקי של מתן תורה.

ז. ג' ענינים אלו באים לידי ביטוי, בכללות, בג' התקופות בעם ישראל – בזמן דור המדבר; בזמן שהיו ישראל יושבין על אדמתם; ובזמן הגלות:

אצל בני ישראל בדור המדבר, אשר קבלו את התורה בהיותם נשמות בגופים, נשאר בגלוי מעין ההתגלות של מתן תורה גם לאחריו: הם נותרו במדבר, מקום שבו היו מופרשים מעניני העולם (במצב של הנהגה נסית שלמעלה מהטבע בכל²⁶ עניניהם) כך שיוכלו להקדיש עצמם אך ורק לתורה, כמאמר רז"ל²⁶: "לא ניתנה תורה כו' אלא לאוכלי המן".

בארץ-ישראל נכנסו בני ישראל ל"ארץ נושבת" – לסדר החיים באופן טבעי; ומאידך, ההשגחה העליונה שם היא באופן גלוי, כמש"נ²⁷ "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", ואפילו עבודת האדמה, "זרע וקציר לא ישבותו"²⁷, היא באופן אשר "למטר השמים תשתה מים"²⁸

והודאות רבות אשר בספר תהילים;

והנהגת הבעש"ט הלא היתה מלאה בנסים ונפלאות, והדברים מפורסמים מן הסיפורים על-דבר הבעש"ט ותלמידיו²²; עד אשר לשון ותואר רגיל הוא (גם בקרב עמא דבר) לקרוא כל מעשה פלא בשם "א בעל-שם"סקע מעשה"²²,

ומהם נשפעים לכל אחד מישראל – ומתגלים בו – עניני מלך.

ו. ולהבין הענין המיוחד אשר כל אחד מהם – משה דוד והבעש"ט – משפיע לבני ישראל, יש להקדים ולבאר תחילה, דבהגילוי דמתן תורה יש ג' ענינים:

(א) עצם ההתגלות דאלקות במתן תורה – "וירד ה' על הר סיני" – שהיתה למעלה לגמרי מהטבע והעולם, וזה היה רק לפי שעה.

(ב) התוצאה והפעולה של התגלות זו בעולם – שגם אחרי עת "במשוך היובל", כשנסתלקה השכינה²³ ונפסק גילוי האור האלקי דמתן תורה, הנה עי"ז נזדכך טבע העולם, באופן שמכאן ולהבא יהיה בנקל יותר לגלות בו אור אלקי.

(ג) התכלית דמתן תורה – להיות חיבור עליון ותחתון²⁴, ובלשון התניא²⁵, לעשות את העולם הזה התחתון "שאינ תחתון למטה ממנו" לדירה לו יתברך; כלומר,

(26) שכללותם – מן, בארה של מרים, עניי הכבוד (שמגהצים לבושיהם – מדרש תהלים כג, ב. דב"ר ס"פ תבא. פרש"י עקב ח, ד).

(26*) מכילתא ר"פ בשלח. שם טז, ד.

(27) עקב יא, יב. בחיי שם. ועוד (ראה הנסמן בלקוטי שיחות ח"י ע' 2 הערה 10).

(27*) נח ח, כב.

(28) עקב שם, יא.

(22) ראה דרך אמונה להצמח צדק (סה, א): כמוהו לא היה מימות הראשונים פלאי פלאות ניסים היוצאים מהטבע כו'. ועייג"כ המשך תרס"ו ס"ע רכו.

(23) יתרו יט, יג ובפרש"י שם.

(24) ע"פ לשון המדרש – תנחומא וארא טו. שמו"ר פי"ב, ג.

(25) פל"ו.

מהם):

משה רבינו, שעלידו ניתנה התורה, ואף "נקראת על שמו"³³ – פעל והשפיע על בני דורו (שקיבלו את התורה נשמות בגופים, כנ"ל³⁴) שיאיר בהם ענין "ממלכת כהנים" בגשמיות וכפשוטו: הם קבלו את כל צרכיהם מלמעלה³⁵ בלי עמל ויגיעה; לכל אחד מהם היתה עשירות והרחבה³⁶; וסדר החיים שלהם התנהל באופן נסי, כנ"ל.

אך בכניסתם לארץ ישראל – ארץ נושבת – נפסק המן, לחם מן השמים³⁷, והוצרכו להתעסק בעשיית מלאכה וכו', ובלשון הכתוב: "כי תבואו אל הארץ גו'

33) שבת פט, א. מדרש תהלים א, ב. ועוד.

34) והיו דור דעה – בדרגת משה רבינו (עץ חיים שער הכללים פ"א. שם של"ב פ"א. שער הפסוקים ר"פ שמות. ובכ"מ).

35) והרי המן ירד בזכות משה, ואח"כ "חזרו שניהם (ענני הכבוד והבאר) בזכות משה" (תענית ט, א).

36) ראה יומא (עה, סע"א) "שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן" – וזהו בהוספה על בית מצרים והים שהיתה בהפלגה גדולה ביותר* (ראה בכורות ה, ריש ע"ב. מכילתא בא יב, לו. פרש"י בשלח טו, כב עיי"ש). ולהעיר ממרו"ל (גדרים שם) בנוגע לעשירות דמשה, שהעשיר מפסולתן של לוחות – ש"ל הפירוש הפנימי בזה: עשירות שלו היתה רק תוצאה (ובדרך טפל) מתורה שלו, היינו שניתנה לו הרחבה בגשמיות** כדי שיוכל ללמוד בהרחבה (וראה ליקוטים שבסו"ס מהרי"ל – בנוגע לר"ת). ומזה מובן גם בנוגע לדורו של משה – ראה לעיל הערה 34.

37) בשלח טז, לה. יהושע ה, יב.

– שנראה בגלוי שהקב"ה הוא הזן ומפרנס לכל, וממילא ידוע בבירור שההתעסקות "בכל אשר תעשה"²⁹ אינה אלא עשיית כלי קבלה עבור ענין "וברכך ה' אלקיך" הבא מלמעלה³⁰.

אבל בזמן הגלות "אותותינו לא ראינו גו"³¹, עד שעלול יהודי להעלות בדעתו ח"ו שאף הוא נתון תחת ממשלת גדרי הטבע כמו אינו יהודי, ואזי יש צורך בעבודה ובעמל לשבור את העלם העולם וחושך הגלות ולהאירם.

ח. והנה, ענין זה שהתגלות מתן תורה היתה רק לפי שעה, הוא רק בנוגע לפעולתה בעולם בכלל; אבל בנוגע לעם ישראל, הנה גילוי זה של מתן תורה קבע בהם לעולם את התכונה ד"ממלכת כהנים" – שכל אחד מבני ישראל, בכל מצב שבו ימצא, בפנימיות נפשו הוא למעלה לגמרי מגדרי העולם ואינו משועבד כלל לגדרי הטבע³².

הענין הנ"ל – הוא גם החילוק אשר בין ההשפעות דענין המלוכה והנשיאות (ממלכת כהנים) שהשפיעו משה דוד והבעש"ט בבני ישראל (והחידוש בכל א')

29) ראה טו, יח. ספרי עה"פ.

30) ראה בארוכה ד"ה וידעת תרנ"ז. ובכ"מ.

31) תהלים עד, ט.

32) כידוע (לקוטי תורה ר"פ ראה. ובכ"מ) שע"י מ"ת נעשה "הוי" – שלמעלה מהטבע – "אלקיך" (כוחך וחיותך) דכאו"א מישראל.

ואילך. נתי בלקוטי שיחות ח"ג ע' 328 ואילך. ובכ"מ) שייכת ל'תעבדון את האלקים על ההר הזה'.

** ע"ד מש"כ ברמב"ם הל' תשובה רפ"ט.

* וגם עשירות זו שייכת למ"ת – כי מכיון ש"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים של ההר הזה" (שמות ג, יב), הרי מובן, שגם בית מצרים שהיו עיקרי ביצ"מ (ראה ברכות ט, סע"א

ישראל שקועים (לא רק בעשיית מלאכה סתם, אלא) בטרדות⁴¹ הפרנסה – נדרשה נתינת כח חדשה (ונעלית יותר) כדי לעורר בבני ישראל התגלות של עניני מלך:

יכול האדם להעלות בדעתו, שבזמן כזה, כשרבו כליכך העלמות וההסתרים על קיום התורה והמצוות, אזי קיום התורה והמצוות על-דרך הרגיל הוא די והותר (שהרי אף הוא כרוך במלחמה קשה וביגיעה רבה כדי לגבור על הקשיים וכו'); ומכל-שכן אם יוסיף אומץ וינהג גם בהידור מצוה וכן יוסיף בלימוד התורה יותר מחיובו;

אבל איך יוכל בזמן כזה להקדיש עצמו לעניני תורה ומצוות כבן ל"ממלכת כהנים" – כאילו כל ההעלם והבלבול איננו במציאות!?

ועל זה אומר הבעש"ט⁴² – שגם בעומק זמן הגלות יכול איש ישראל להתעלות למעלה מכל הסובב אותו, ולחוש את היותו בן ל"ממלכת כהנים", שהקב"ה בעצמו, בהשגחה פרטית בתכלית, נוהג עמו באופן נסי בחיי היום יום ובכל פרט ופרט.

והשפעה זו – לגלות את ענין "ממלכת כהנים" אצל בני ישראל בזמן הגלות – יש בה חידוש ועילוי בענין המלכות⁴³ הגדולים יותר משני המצבים הקודמים:

שש שנים תזרע שדך גו"³⁸. והגם שבארץ ישראל ההשגחה העליונה היא באופן גלוי, המורה שלאמתו של דבר ניתנת הפרנסה מלמעלה כנ"ל –

מ"מ, הא גופא שהאדם עוסק בעשיית כלי ע"פ דרך הטבע לברכת ה', עלול לתת מקום לסברא שגם להתעסקותו יש תפיסת מקום ביצירת שפע פרנסתו, וממילא יכול הדבר לבלבלו מתורה ומצוות.

וזהו החידוש של דוד המלך³⁹, שנתן את הכח, שגם בארץ נושבת יהיה ביכולת יהודי להביא לידי גילוי את היותו בן ל"ממלכת כהנים". כלומר, שיבוא לידי הכרה שפרנסתו באה אך ורק מלמעלה (וממילא, הרי באמת היא גם בהרחבה), ואשר היא (בשרשה ובפנימיותה) ענין נסי שאינו שייך לדרכי הטבע. והתעסקותו בטבע היא רק לפי שכך הוא רצון הבורא, שיהיה הדבר באופן של "בכל אשר תעשה"⁴⁰.

וממילא מוכן, שבשעה שעומדים לפניו ענינים של תורה ומצוות, הרי הוא מקיימם בלי שום בלבולים, כהנהגתו של מלך (כנ"ל ס"ג).

ט. והנה, לאחר שהתחיל חושך הגלות, ובפרט בזמן שחושך הגלות נתגבר ונעשה עמוק יותר – ואזי, מצד צוק העתים, נעשו

(38) בהר כה, ב.ג.

(39) וכמרו"ל שכשבנ"י היו צריכין פרנסה היו סנהדרין באים לדוד ואומרים כו' (ברכות ג, ס"ב) ובפרט בזקנותו (בשלימותו) שאז ע"י דוד: א) נגמרו המלחמות כו' – שלימות דארץ נושבת, ב) גמר כל ההכנות לבנין המקדש (דברי הימים א כח ואילך) – גילוי אלקות.

(40) ראה בכ"ז לקוטי שיחות ח"ח ע' 294 ואילך. חט"ז ע' 174 ס"ד ואילך.

(41) הדיוק בזה נת' בד"ה מים רבים תשל"ח סעיף ב (לקוטי שיחות ח"ב ע' 276. ספר המאמרים-מולקט ח"א ע' רעג).

(42) וידוע דגילוי הבעש"ט שייך לזה שבזמנו היו בנ"י במצב של התעלפות כו' (כת"י דא"ח ישן לא נודע למי), לאחר גזירות דשנות ת"חית"ט כו'.

(43) שלכן נשיאות הבעש"ט שייכת למלכות דמשיח, כנ"ל הערה 10.

תלויה בזה ש"פוצו מעינותך - של הבעש"ט - חוצה"⁴⁸, מובן, שענינו נוגע לכל אדם מישראל בכל הדורות] -

אלא, כשם שהחידוש של כל אחד מהם מודגש באופן כללי בא' משלשה תקופות כלליות, כן נחלקים הם בכל דור ודור גופא לשלשה סוגים בבני ישראל (ובכל יחיד גופא - לשלשה סוגי עבודה):

עבודת ה' נחלקת, בכללות, לג' סוגים: תורה, עבודה (תפילה) וגמ"ח (מעשה המצוות) הכולל את הציוויים⁴⁹ "בכל דרכיך דעהו" ו"כל מעשיך יהיו לשם שמים" - שהם ע"ד שלשה אופני העבודה בשלשה הזמנים הנ"ל (מדבר, א"י וזמן הגלות):

התורה היא גילוי חכמתו יתברך, וענין לימוד התורה הוא בדרך מלמעלה למטה - לגלות את חכמתו ורצונו יתברך למטה; ולכן מתעלה האדם ע"י התורה למעלה מהעולם (ע"ד בני ישראל במדבר), דע"י התורה נעשה הוא למלך (כמרז"ל⁵⁰: רבן איקרו מלכים), המושל ושולט על הטבעי⁵¹ (וכדרשות רז"ל⁵² הידועות על הפסוק

עבודת הקודש ח"ב פל"ט).

48) אגרת הידועה דהבעש"ט - נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. כתר שם טוב בתחלתו. ובכ"מ.

49) משלי ג, ו. אבות פ"ב מ"ב. טוש"ע או"ח סי' רלא.

50) גיטין ספ"ה.

51) כידוע (לקוטי תורה תזריע ר"ה קא מפלגי. ספר המאמרים ה'ש"ת ע' 116) האותות והמופתים שעשו התנאים ואמוראים וכל הצדיקים בכח תורתם (מפני שהתורה היא למעלה מזמן ומקום). וראה דרך אמונה (דלעיל הערה 22): ע"י שהיה גלוי לפנייהם אור כו' שהשי"ת נגזו בתורה.

52) ירושלמי נדרים פ"ו סה"ח. ועוד. הובא בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' נדה סקפ"ט סקכ"ג.

ענין זה שאיש ישראל יכול להתעלות מעל העולם והטבע בהיותו במדבר, מובדל מהעולם, או אפילו (בעולם, אבל במקום שיש בו גילוי אלקות -) ארץ ישראל, אינו מבטא את העדר ההגבלה שבכח המלכות אשר באדם מישראל, כי במצבים אלו מלכתחילה אין הוא משועבד כ"כ להגבלות עוה"ז.

ודוקא בהלכו בדרך הנהגה זו בזמן הגלות, הרי הדבר מעיד על יכלתו להתעלות וללכת (בלשון הידוע⁴⁴) "לכתחילה אָרִיבֵּעֵר" - שלא בסדר והדרגה, אלא למעלה לגמרי ממדידה והגבלה - מעומק חושך הגלות עד למדריגה העליונה של "ממלכת כהנים".

י. אך הנה פשיטא דאין לומר ח"ו שהחידוש והפעולה של משה דוד והבעש"ט היה רק לבני ישראל שבאותו הדור (או רק לתקופות הכלליות שחיו בהם: משה - בדור המדבר, דוד - בהיות ישראל בארץ-ישראל, הבעש"ט - בהיות ישראל בזמן הגלות),

כי פעולתם של משה דוד והבעש"ט נצחית היא⁴⁵ ומגעת לכל בני ישראל בכל הדורות [ולכן נקרא משה ע"י כל בני ישראל: משה רבינו; על דוד המלך אומר כל אדם מישראל⁴⁶ "דוד מלך ישראל חי וקים" (גם עתה); וכיון שביאת המשיח⁴⁷

44) פתגם כ"ק אדמו"ר מהר"ש - ראה לקוטי שיחות ח"א ס"ע 124. ח"ב ע' 186.

45) להעיר - בנוגע למשה ודוד - מסוטה ט, א.

46) בקידוש לבנה, ע"פ ר"ה כה, א.

47) שאז דוקא תהיה שלימות כל העולם כולו ועוד יותר מכבעת בריאתו (תניא פל"ו. זח"ג קכה, רע"א (וכבר העירו מזח"א קלט, א). רמב"ם סוף הל' מלכים.

"לאֵל גומר עלי".

משה, שענינו תורה, פועל (ומגלה) את עצם ענין "ממלכת כהנים" בבני ישראל, וזהו הסוג ד"מארי תורה"⁵⁷ המופרשים מן העולם, תורתם אומנתם⁵⁸, (ועליהם אמרו: מאן מלכי רבנן⁵⁹).

[וכעין זה הוא פועל בכל אחד מִישראל⁶⁰ בזמנים אלו שהוא מקדיש עצמו ללימוד התורה - שיש לו הכח להסיר מעצמו לגמרי (באותה שעה עכ"פ) את עניני העולם ודאגותיהם, ולשקוע בלימוד התורה כמי שתורתו אומנתו].

דוד, שענינו תפילה (ולכן נכתב ספר תהלים עלידו⁶¹), פועל (מצד ענין המלכות שבו) שגם עבודה זו תהיה באופן של מלכות: הגם שהאדם מבקש את צרכיו, הנה בקשותיו מתמלאות

[לא כבתפילה על־דרך הרגיל, שבהיותה בקשה הבאה מצד המטה, אפשר שיהיו מניעות ועיכובים והבקשה לא תתמלא, או עכ"פ שיעבור משך זמן עד למילויה, וכן שתתמלא שלא בשלימותה וכיו"ב - אלא]

תיכף ומיד, בלי שום הגבלות ומניעות, ובתכלית השלימות, כפי שמתמלאות בקשתו של מלך; וע"ד אופן הפעולה ע"י

תפילה ענינה בקשת צרכיו⁵³ של המתפלל - הוא אמנם חש שהקב"ה הוא שמספק את צרכיו (ע"ד הנ"ל בנוגע לא"י), אבל מ"מ, הוא שקוע בצרכיו⁵⁴ שלו (שהרי הוא מתפלל ומבקש שיתמלא חסרונו).

אבל גם עבודת התפילה היא באופן שאין למתפלל עדיין עסק בדברים גשמיים כמו שהם מצד העולם [ע"ד ישיבת בני ישראל על אדמתם "איש תחת גפנו ותחת תאנתו"⁵⁵, ולא בין אומות העולם], והשייכות שלו אליהם היא רק בזה שהוא מבקש אותם מהקב"ה כצרכים שלו.

במעשה המצוות הנעשות ע"י דברים גשמיים, ועאכו"כ בעבודה לברר את עניני הרשות, עבודת האדם היא לזכך ולהפוך את העלם וחושך גשמיות העולם, שיאיר בהם אור הקדושה (ע"ד זמן הגלות, כשבני ישראל מצויים בין אומות העולם כו)⁵⁶.

יא. וזהו ענין המלכות שמשה דוד והבעש"ט משפיעים (לכל אחד מ)בני ישראל בכל דוד ודוד:

(53) רמב"ם ריש הל' תפלה. ועוד.

(54) ועד"ז עבודה רוחנית תפלה - התקשרות ודביקות לה' - היא בדרך מלמטה למעלה, לפי כוחות ומדידות האדם המתפלל.

(55) מ"א ה, ה. מיכה ד, ד.

(56) שזהו ג"כ החילוק בין תורה תפלה ומעשה המצוות (ובירור עניני רשות) באופן ה"בירור" שלהם (ראה בכ"ז המשך פדה בשלום תרנ"ט (ס"ע קס ואילך), תש"ד פ"ח ואילך): התורה היא בירור מלמעלה למטה, בדרך מנוחה (שלום); תפלה היא מלמטה למעלה ולכן היא בדרך מלחמה, אבל מכיון שהיא ע"י גילוי אור היא "חרב של שלום"; עבודה עם דברים גשמיים כו' היא בדרך מלחמה ממש - "נהאמא אפוס חרבא ליכול".

(57) להעיר מתורה אור סט, ג: משה שפיר קאמרת (שבת קא, ב. ו.ש"נ) . . וכל ראשי ישיבות שבכל דור הן בחינת משה.

(58) להעיר דרשב"י - הדוגמא בש"ס (שבת יא, א) לתורתו אומנתו - הוא ניצוץ משה רבינו (סודר שער הל"ג בעומר דש, סע"ב. ועוד).

(59) וראה תורה אור שהובא לעיל הערה 19.

(60) ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ז שצוין בהערה הנ"ל. ולהעיר מתורה אור סז, ב.

(61) ב"ב יד, סע"ב. ובמדרש תהלים בתחלתו: אע"פ שנאמר כו' לא נתקן אלא ע"י דוד מלך ישראל.

באופן של "ממלכת כהנים":

כבר ביציאתו למלחמה יודע הוא, שבהיותו בן ל"ממלכת כהנים" הרי הוא "על (נעלה מ) אויביך"⁶⁸, ובמילא בא הנצחון מלמעלה – "ונתנו ה' אלקיך בידך"⁶⁸; ועי"ז נעשה "ושבית שביו"⁶⁸ – הוא נוטל ומעלה את הניצוץ האלוקי שהיה "שבוי" בדברים הגשמיים שבגלותו, עד אשר "אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למתקא".

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשל"ז)

– לקוטי שיחות חלק יח, חג השבועות ב
(בתרגום ללשון הקודש)

התורה – כמסופר בס' הזהר⁶², שבשעה שהוצרך רשב"י להביא לירידת הגשמים, אמר תורה על הפסוק⁶³ "הנה מה טוב גו" ומיד התחילו גשמי ברכה יורדין (ובאופן הנרצה)⁶⁴.

[ולכן יש בספר תהילים – תפלת דוד – ב' הקצוות: זהו ענין של תהלות והתשבחות כענין התפילה, ויחד עם זה, הרי הוא אחד מכ"ד ספרי תורה שבכתב, ולכן פעולתו היא ע"ד הפעולה של התורה⁶⁵].

הבעש"ט גילה את אחדותו יתברך בעולם, אשר אמיתיות המציאות של כל נברא הוא ה"דבר הוי" המחיה מקיים ומהווה אותו בכל רגע, אבל ענין זה גופא גילה הבעש"ט באופן של תורה (ע"י גילוי פירוש על פסוק)⁶⁶,

ועי"ז ניתן הכח לכל אחד מישראל, שגם בעת היותו טרוד בדברים גשמיים, ולפעמים – אף בחומריות העולם, ואפילו במצב שבו "אותותינו לא ראינו גו" וממילא ה"בירור" כרוך במלחמה⁶⁷ – הרי הוא עושה מלחמתו

62 ח"ג נט, ב. וראה בכ"ז (וההפרש דפעולת התפלה ותורה) – ספר המאמרים אתהלך לאזניא ע' רי ואילך. אור התורה ויקרא (כרך א') ע' רנד ואילך. ספר המאמרים תרכ"ז ע' רסז ואילך.

63 תהלים קלג, א.

64 משא"כ ע"י תפלה – ראה תענית כג, א.

65 וי"ל שזהו מה שביקש דוד (מדרש תהלים בתחלתו) ש"היו קורין בהן (בתהלים) ונוטלין שכר עליהם כנגעים ואהלות" – היינו, שהפעולה שע"י אמירת תהלים תהיה ע"ד הפעולה שע"י תורה. וראה קובץ מכתבים לתהלים (אהל יוסף יצחק) ע' 1-200. 203, 220. ועוד.

66 ראה בכ"ז לקוטי שיחות ח"ח ע' 27 ובהערות שם.

67 ראה לעיל הערה 56.

68 ר"פ תצא. וראה לקוטי תורה ד"ה כי תצא (הב') וביאורו.

.....
סיכום השיחה

חג השבועות קשור במיוחד לשלושה מנשיאי ישראל - משה רבינו (שעליידו ניתנה תורה בחג השבועות), דוד המלך והבעש"ט (שהסתלקו ביום זה).

הנקודה המשותפת לשלושה נשיאים אלו היא ששלתם היו ראשונים למלוכה ולנשיאות: משה רבינו - הנשיא הראשון לכלל ישראל; דוד המלך - הראשון למלוכה בית דוד; והבעש"ט - ראשון נשיאי החסידות.

ומכאן שייכותם של שלושה נשיאים אלו למתן-תורה:

בשעת מתן-תורה הפכו בניישראל ל"ממלכת כהנים" ("שרים"): מתן-תורה רומם את בניישראל מעל אומות העולם ומעל גדרי הטבע, וכך יכולים הם לקיים את התורה והמצוות ללא התחשבות בענייני העולם וטרדותיו. את הכוח להנהגה מלכותית זו מקבלים בניישראל מנשיאי ישראל שבכל דור - ממשיכיהם של שלושה נשיאים אלו.

בנוסף לכך, לכל אחד משלושה נשיאים אלו ישנה השפעה המיוחדת לו:

השפעתו של מתן-תורה על העולם כוללת שלושה פרטים: (א) **עצם גילוי האלוקות** בשעת מתן-תורה - גילוי שהוא נעלה ומרומם מטבע העולם, אך היה זמני בלבד; (ב) **תוצאתו של גילוי זה** - זיכוכו של טבע העולם כך שמכאן ולהבא קל יותר לגלות בו אור אלוקי; (ג) **תכליתו של הגילוי** שבמתן-תורה - הפיכת **העולם התחתון** לדירה לקב"ה באמצעות עבודתם של בניישראל.

שלושה פרטים אלו משתקפים בשלוש תקופות בחיי עם ישראל - כל אחת מהן תחת הנהגתו של אחד משלושה נשיאים אלו:

(א) **דור המדבר** - הדור שבו בניישראל חיו במנותק מענייני העולם, מעין הגילוי האלוקי שבשעת מתן-תורה. בדור זה היו בניישראל בבחינת "ממלכת כהנים" כפשוטו, בכוח הנהגתו של **משה רבינו**.

(ב) **בניישראל על אדמתם** - תקופה שבה חיו בניישראל על-פי סדר החיים הטבעי, אך בהשגחה אלוקית גלויה, בדומה להשפעתו של מתן-תורה על טבע העולם. בתקופה זו היה על בניישראל להכיר בכך שהם "ממלכת כהנים" - שפרנסתם תלויה

אך ורק בברכת ה' ולא בדרכי הטבע; והכוח להכרה זו ניתן על-ידי דוד המלך.

(ג) **זמן הגלות** – תקופה שבה העולם הוא במצבו הנחות ביותר, והגילוי האלוקי אינו ניכר בו כלל. יחד עם זאת, גם בתקופה זו צריכים בניישראל להכיר בכך שהם "ממלכת כהנים", המונהגים על-ידי הקב"ה בהשגחה פרטית; והכוח להכרה זו ניתן על-ידי הבעש"ט.

נוסף להשפעתו של כל אחד משלושת הנשיאים על התקופה השייכת לו, ישנה בכל דור גופא השפעתם של כל שלושת הנשיאים – בהתאם לשלושת הסוגים בעבודת ה': (א) **תורה** (שהיא למעלה מהעולם, בדומה לדור המדבר) – בכוחו של **משה רבינו**; (ב) **תפילה** (בקשת צרכיו של האדם מתוך הכרה שהם באים מהקב"ה, בדומה למצבם של בניישראל בארץ ישראל) – בכוחו של דוד המלך (כותב ספר תהלים); (ג) **מעשה המצוות** (עיסוק בדברים גשמיים ובכירור וזיכוך העולם התחתון, בדומה למצב בזמן הגלות) – בכוחו של הבעש"ט (שגילה את אחדות הבורא בעולם).



פרוייקט
אוצר ליקוטי שיחות - מהדורת בני הישיבות

לזכות

הרה"ח התמים עוסק בצ"צ ר' אליעזר חיים בן ציפורה
וזוגתו רבקה בתיה בת מרים פערל
וכל משפחתם שיחיו
לפידות

