



קונטרס בימי צאתך

ביאורים ועיונים
בעניני פסח

מאת הרב מרדכי יוסף זקוט'נסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם
יוצא לאור ע"י
המכון לחוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א





קונטרס
כימי
צאתך

ביאורים ועיונים
בעניני פסח

מאת הרב מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א
רב דקהל מבקשי השם

יוצא לאור ע"י
המכון להוצאת שיעורי וכתבי רבינו שליט"א



אפשר לשמוע את השיעורים
בשפת האנגלית בtorah anytime,
או בwww.kmhlawrence.com

היות שהמכון בתחילת דרכה,
חשוב לנו מאוד
לשמוע רעיונות והצעות לשיפור,
אפשר לשלוח תגובות, הערות, ותיקונים
בכתובת מייל
pinchosbirnbaum@gmail.com
או בכתובת
kmhlawrence@gmail.com

לזכות רפואה שלימה
עלקא דבורה בת מרים רבקה חנה

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עבדי השם אנן

Rabbi Y.M. Morgenstern
Rosh hayeshiva of
"Toras Chochom"
Yerushalaim

יצחק מאיר מארגנשטערן
רב ור"מ דק"ק "תורת חכם"
לתורת הנגלה והנסתר
פעיק"ק ורושלים תובב"א

בעה"ת, בחמישי לסדר ויברך אותם משה - יהי' שתשרה שכינה במעשה ידיכם תשפ"ד לפ"ק

שמחתי בהאיר לנגד עיני גליונות מלאכת מחשבת משיעורי ידידנו מאוד נעלה נודע בשערים בשיעוריו הנפלאים בקרב עדת מי מנה, מוציא יקר מזולל, מופלא בתורה וביראה ובחסידות ובכל מדה נכונה, מוסר עצמו למען זיכוי הרבים כל הימים לרבות הלילות, כמ"ע הרב הגאון החסיד מוהר"ר מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א - רב ור"מ ק"ק קהל מבקשי ה' בגין יארק, אשר ביודעי ומכירי מקרוב גודל פעולתו בזיכוי הרבים ובפיו המפיק מרגליות רבים השיב מעון, אשרי חלקו ואשרי קהלתו החוסים בצילו, עליהם ועל זרעם תבוא ברכת טוב כל הימים.

והן עתה קמו ונתעוררו תלמידיו החשובים הע"י ונפשם היפה איותה להעלות על מזבח הדפוס מפרי ביכורי שיעוריו הנודעים הבלולים מנגלות ונסתרות ומעוטרים בעומק תורת החסידות אשר כבר יצאו להם מוניטין בשער בת רבים בסגולתם לקרב הלבבות לדרכי עבודת השי"ת, וזה יצא ראשונה ספר "אכתי עבדי ה' אנן", והמה שיעורים נעלים ונפלאים במעלת קדושת ימי הפורים הנזכרים ונעשים, והארת מרדכי המאיר ובא בכל שנה ושנה, וכבר אמר רבה"ק זי"ע כי מעכשיו כל ההתחלות מפורים, ועל כן טוב עשו בעתם בהיותם זוכים להאיר לארץ ולדרים מתורת רבם הנעלה אשר זכותו רב ועצום עד מאוד, ויהי רצון שיזכו להשלים מחשבתם הטובה לזכות את הרבים, יפוצו מעיינותיו חוצה ויתקבל ספר זה יחד עם שאר הספרים שעתידיים להוציא לאור עולם בס"ד בפני כל יודעי דת ודין, ויעשו מסילות בלב אחינו בני ישראל וילמדו תועים בינה עד ביאת גואל צדק במהרה דידן וחיתה להו"ה המלוכה.

י"ד ו'ט"ז
מנחם מנחם

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עברי השם אגן

Congregation Aish Kodesh
of Woodmere
351 Midwood Road
Woodmere, N. Y. 11598
516 - 569-2660

RABBI MOSHE WEINBERGER



קהילת אש קודש דוורמיר

הרב משה וויינבערגער
פרא דיאקאן

כ"ה

ג' אדר ב' תשפ"ד

נחלקו רבותינו ז"ל מגין זכה משה לקרני ההוד. רבי שמואל בר נחמני אמר, הלוחות ארכן ששה טפחים, ורחבן שלשה טפחים, והיה משה מחזיק בשני טפחים, והקב"ה בשני טפחים, וטפחיים ריוח באמצע. משם נטל משה קרני ההוד (נחומא כי תשא ל"ז).

ראיתי בספר הנפלא מלכות שלמה מהגה"ק ר' שלמה טווערסקי מהארנאסטייפאל-דענווער. זי"ע, שמצד אחד יש חלק התורה שהוא למעלה מהשגותינו, והוא הטפחיים ביד הקב"ה, והטפחיים ביד משה רבינו היינו חלק התורה שיש לנו המוחין להבין. והטפחיים באמצע הוא חלק התורה שעדיין לא נתגלה בשלימות, והוא מותפס ומושג, ע"י אלו המבקשים אותו להמשיך תפיסת משה רבינו יותר מהטפחיים שכבר מוחזקים הם בידו.

כי התורה היא נצחית, ומוסתרת בתורה ההדרכה הנצחית בפרט לכל דור ודור לפי הנסיגות המיוחדות של אותו הדור. זה חלק התורה הגנוזה בטפחיים שבין משה והקב"ה, ובכל דור ודור צריכים לגלות אותו. ואף שיש ב"ה הרבה תלמידי חכמים השקועים בחלק התורה שהיא ביד משה רבינו ומפיצים אותה לרבים, מ"מ מעטים הם היודעים להאיר תוך לבות אנשי הדור, ובפרט צעירי הדור, למצוא רפואות לתחלואי הדור מתוך הטפחיים שבאמצע הלוחות.

וידיו, אהובי, חמדת ליבי הרה"ח מוה"ר מרדכי יוסף זקוטניסקי שליט"א, רב דק"ק מבקשי השם בלארענס גוא יארק, הוא ת"ח מופלג וידיו רב לו בנגלות התורה ובטפחיים באמצע הלוחות. כבר מילדותו התחיל להתחמם באור דברי הצדיקים, דולה מהם ועכשיו משקה לצמאים לדבר ה'. יש לו כשרון מיוחד להעמיק בדברי אלקים חיים, לחדש ולבנות על היסודות שישו דור רבותינו זכותם יגן עלינו ולפתוח שערים לפני כל מי שרוצה ליכנס להיכלי פנימיות התורה.

ואשא ברכה מעומקא דלובאי, שיזכה המחבר היקר והאהוב, להפיץ ממעיינותיו חוצה, ויתקבלו דבריו בספרו הנפלא שלפניך, בישראל, ונזכה כולנו לטעום מנועם אילנא דחיי, ומלכינו מלך אבותינו יעזרנו על דבר כבוד שמו, יגן בעדינו, ויושיע אותנו לגאלינו בב"א.

באהבת נצח
משה וויינבערגער

אגן אכתי

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עבדי השם אנן

אברהם צבי קלוגער
ראש ישיבת "נזר ישראל"
ללימוד הנגלה והנסתר
פנימיות התורה והחסידות
בית שמש

בס"ד יום ה', לסדר "משכן העדות".
ד' אדר ב' תשפ"ד.

לכבוד

האי גברא רבה ויקרא

מאיר ומנווט נתיבות התורה והעבודה לבני אל חי

פה מפיק מרגליות

הרה"ג ר' יוסף זקונינסקי שליט"א

מרא דאתרא דקהילה קדושה "מבקשי ה"

שלום וברכה

אחדשה"ט וש"ת.

קיבלתי את ספרך, ומצאתי בו דברים יקרים ונחמדים, עניינים נפלאים השזורים בהן וחסד תורני, בו משולבים כאחד נגלות התורה חז"ל ראשונים ואחרונים, עם טעמי תורה על פי סוד, ופנים חדשות באו לכאן, כי גם דברים הידועים קיבלו אור וחיות פנימית.

הספר נכתב ונסדר בטוב טעם ודעת, בשפה השווה לכל נפש עם כל גווני הלומדים, ותשוואות חן לעורכי המאמרים, שומעי לקחך, שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתוקן, ומבין השורות נראה ונגלה מעלת התלמידים, שמסרו מה שקיבלו מדבריו רבם ומאיר נתיבתם שליט"א, לפני כלל הלומדים כשולחן ערוך ומוכן לסעודה, יישר חילם לאורייתא.

וממה שראיתי ולמדתי הכל מקשה אחת של תורה, ואין לי אלא לברך על המוגמר, שיקויים בזה החיבור "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם" (משלי ג, ד), שיתקבלו הדברים בפני בני אל חי, אשר בודאי יאיר בלבותם טעם מתיקות התורה, ויעסקו בה מתוך התעוררות ותשוקה לגילוי אורה, ובפרט בענייני דיומא דפורים, כי "הדר קבלוה מאהבה" (שבת פח.), ועל ידיכם יזכו כולם להתעורר בקרבת השי"ת, לייחד לבבנו לאהבה וליראה את שמו ית'.

והנני בתפלה על בנין בית המקדש מעט בית הכנסת והמדרש, שמן שמיא זכתה קהילתכם, שהבית עלה ונתעלה ברוב פאר והדר, ובברכת 'הראנו בבנינו', שמחם בבנין שלם, באור פניך תבהיקם. ויה"ר שיזכו בו למגדל אור אהבת ישראל, כמ"ש (ישעיה מא, ו) 'איש את רעהו יעזרו ולאחיו יאמר חזק', ובפרט כעת בימי שמחה, שנאמר בהם (ש"ע או"ח סי' תרצז) 'וטוב לב משתה תמיד', ובפרט בדורנו שצריכים כל כך התחברות והתאספות בזכות כח הרבים.

בברכת התורה ולומדיה

ידיך אברהם צבי קלוגער

השמש בחלקך ובחלק התלמידים, חברי הקהילה



הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עבדי השם אנן



הרב שלמה יחזקאל נדלר • Rabbi Shlomo Yechezkel Nadler

אור ל' באדר ב' תשפ"ד

לכבוד ידידי היקר מאד

הרב הגאון החסיד והמקובל ר' מרדכי יוסף וקוטנסקי שליט"א

מרא דאתרא דקה"ק מבקשי השם

קיבלתי בשמחה רבה מאד את הקונטרס החשוב לפורים ונהנתי עד למאד. והנה בימים אלו ממש אנו נמצאים שוב במצב קשה מאד לכלל ישראל בבחינת בימים ההם בזמן הזה. כי כל השבועים אמות מחשבים מחשבות לפעול ולהזיק לכלל ישראל. ועכשיו כולנו מבינים שאין לנו שום ברירה ושום דרך אחרת אלא מוכרחים רק להשען ממש על אבינו שבשמים, ואין עוד מלבדו. ולבקש משיח וגאולה אמותית ממש עכשיו.

ובאמת הדרך היחידה שיבוא משיח צדקנו היא רק לרופם את כלל ישראל על ידי חיזוק באמונה, ובטחון, ודבקות אמיתי בבורא. ובפרט על ידי העיסוק בתורת אמת אשר הוא אור א"ס ממש, וכמו שכתב רבינו דר"ש הקדוש בספר נהר שלום הקדמת רחובות הנהר – דף ט' ע"ב שגילה שם ענין עמוק מאד מאד וז"ל: והענין הוא כי התורה היא שורש ומקור עצמות אור הנהגה"י המתפשטים בכל פרצוף והוא אור הא"ס המתפשט תוך הנהגה"י היחידה דחמשה פרצופי הכתר דא"ק, ע"כ.

ומצאתי בדבריו הגאון החסיד אדוננו הגר"א בספר יהל אור על הוזה"ק ח"ב דף קי"ד ע"ב (דפי הוזה"ק דף ט' ע"א וע"ב בדפי הספר) ותר"ד בענין ג' גלויות שנגאלו ע"י ובזכות ג' האבות, אמנם ידוע שהגלות האחרון נגאלו על ידי משה רבינו וזה יעשה ע"י שיחזור משה רבינו בגלגל במי שלומד את תורתו 'תורת משה' והחזרה בגלגל היא כדי לגאול את כלל ישראל. ועיקר תורת משה היא תורת הקבלה. וכל אריכות הגלות מפני שמשא לא מוצא במי להתגלגל.

וז"ל הגר"א שם: כו"א לך לך מארצך בא רמיו ש"ן כו: ר"ל מארצך וממולדתך ומבית אביך הן ג' גלויות בי' אבות, שהן ש"ן דמשה כמ"ש בתו"ח, והן נגד ג' אותיות של השם – יהוה, חגית שכנגד ג' גלות. וד' – גלגול דמשה עצמו – מ"ה דמשה, מלכות, שכנגד גלות הרביעי... והוא אורייתא דאתגליא כו: ר"ל שבסוף הגלות בעקבות משיחא אתגליא אילנא דחיי – אורייתא דמשה כמ"ש בתו"ח. וזהו אריכות הגלות "שלא מוצא במי להתגלגל" – ונתאדך, ולכן יציאת הגלות – תליא בלימוד הקבלה אורייתא דמשה, עכ"ל.

והנה ידעתי כי כת"ר עוסק הרבה בהעלאת ניה"ק הפזורות בהרבה נשמות כלל ישראל וגם לעשות שלום וווג בין כלל ישראל ובין אביהם שבשמים. והנה בעת הזאת בודאי הוא נצרך מאד והוא בבחינת פיקוח נפש, ולא רק באופן פרטי אלא עבור כל הכלל ישראל כולו עם השכינה הקדושה שעמדם. ואני מברך את כבודו שישמש להפיץ את האורייתא דמשה – פנימויות התורה. ולקרב הגאולה תיכף ומיד ממש.

ושנכה בקרוב ממש להשתחוות יחדיו בדר הקודש בירושלים

יודעים עוז שלמה יחזקאל נדלר עיה"ק ירושלים ת"ז בב"א



בית מדרש • מולל • ספריה • הוצאת ספרים • עזרה וסיוע לתלמודי חכמים

רח' הרב יצחק אבוהב 1, בית וגן ירושלים • J Rabi Yitzchak Abuhav St. Bait Vagan, Jerusalem
shlomona100@gmail.com | 00972527161811 / 0017184193855

הסכמות שהתקבלו על ספר אכתי עבדי השם אנן

בס"ד

ניסן דוד קיוואק

ישיבת מאירת עיניים
רח' דורב סורוצקין 33
עירי"ק ירושלים תשכ"א

ה' אדר ב' תשפ"ד

אשרינו מה טוב חלקינו, ומה נעים גורלינו, שהבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת, וקרבת לאור הצדיקים האמיתיים, יחידי הדורות, אשר מימיהם אנו שותים, ודולים מתורתם, להשקות צמאי חסדיך, ובמיוחד לעת כזאת, כאשר החושך יכסה ארץ, כאשר כבר דיבר בקודשו, רביה"ק הנמ"ח זי"ע, ואמר: שהולך אפיקורסות גדול על העולם. וכן סיפר כמה פעמים שהולך ונמשך אפיקורסות גדול בעוונותינו הרבים בעולם. אשרי מי שיחזיק עצמו באמונה באלו העתים:

ואמר: אף על פי שאינו מועיל כלל מה שהוא מספר זאת, שיהיה אפיקורסות בעולם ושצריכי להתחזק עצמו באמונה, כי אף על פי שהוא אומר זאת אף על פי כן מתגברת האפיקורסות והבלבולים, כי הלא גם דניאל וכיצא הודיעו מקודם, שקדם שיבוא משיח, יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים, "והרשיעו רשעים והמשכילים יבינו" וכו' (דניאל י"ב י'). ואם כן מאחר שהודיע מקודם שזה יהיה הנסיון קודם ביאת משיח שיתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים באמונה, ומי שיזכה לעמד בנסיון וישאר קיים באמונתו - אשרי לו ויזכה לכל טוב המועדת לבוא לנו במהרה בימינו אשר נבאו עליהם כל נביאנו וחכמינו מקדם, ואם כן היה ראוי שכל אחד ישכיל ויחוס על עצמו לשאר קיים חזק באמונתו, ולא יהיה לו עוד שום נסיון וצירוף כלל מאחר שכבר הודיעו זאת מקודם.

ובאמת אף על פי כן אף על פי שהודיעו זאת מקודם אף על פי כן יהיה נסיון גדול. ורבים ירשיעו כמו שכתבו "והרשיעו רשעים" (דניאל י"ב י') אך אף על פי כן אני מודיע זאת מקודם בשביל אותן מעט הכשרים שיחזקו עצמן באמונתן, ובדאי יהיה להם מלחמות גדולות בדעתן, למען יהיה להם למשיב נפש והתחזקות והתאמצות יותר כשראו שכבר דברו מזה מקודם: [שיחות הר"ן, לה]

ובזמן כזאת, אין לנו שיעור, רק תורת הצדיקים, שהם נותנים לנו את הכח להישאר חזקים ואיתנים באמונתנו.

אשר ע"כ נתתי שמחה אל לבי, כאשר תלמידי הרה"ח ר' פינחס מנחם בירבובים שיחי' הביא לפני שיעורים שערך משיעורי ידידי המופלא והמופלג הגה"צ ר' מרדכי יוסף זקוטנסקי שליט"א, רב ק"ק מבקשי השם, אשר מוסר נפשו להפיץ דעת ואור הצדיקים, בטוב טעם ודעת, באופן המתיישב על הלב של כל אחד ואחד, אשר זה כל תקוותינו לעת כזאת.

ומובטחני שכל מי שילמד את השיעורים האלו, ימצא מרגוע לנפשו, להתקשר לאור הצדיקים האמיתיים, ולחיות על פי אור תורתם.

וברכה אחת היא, לידידי הרה"ג המחבר שליט"א, שיזכה עוד רבות בשנים להפיץ דעת, ואמונה טהורה, באור הצדיקים, לצאן מרעיתו ושומעי לקחו, ולהרבות פעלים לתורה ועבודה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עדי נזכה בקרוב לומלאה הארץ דעת את הויה, כמים לים מכסים, בביאת גוא"צ ברחמים בב"א.



דברים אחדים

ישמחו ה'חסידים, ויגילו ה'לומדים, בהגלות אור מופלא, מקצת משיעורי
וכתבי מו"ר שליט"א, על עניני פסח, ויציאת מצרים. אשר כידוע לכל באי שערי
תורתו, ששיעורים אלו בלולים מתורת הנגלה והנסתר, ומכל ספרי רבותינו.

כמעשהו בראשונה, גם בקונטרס הנוכחי ישנם שיעורים שנכתבו ע"י
מו"ר שליט"א, [עם עריכה קלה] וישנם שיעורים שנערכו ע"י המכון, מתוך
השיעורים שנמסרו במשך השנים. השיעורים שנכתבו ע"י מו"ר, כתובים
בסגנון יותר עמוק, ומורכב, והשיעורים שנערכו ע"י המכון, נכתבו עם שימת
דגש, שהדברים יהיו ברורים, ומובנים לכל אחד.

בקונטרס הלז חילקנו את המאמרים לפי נושאים, כשבכל מאמר צוין, אם זה
מכת"י, או שנכתב ע"י המכון.

השם יהיה בעזרינו, שחפץ הו"ה בידינו יצליח, ונזכה להוציא לאור שיעורים
וספרים לרוב, והדברים יתקבלו בלב לומדיהם. ונזכה ע"י קונטרס זה, להרבות
דעת, ופנימיות, בכרם בית ישראל, ונזכה לחזות בקרוב בקיום דברי משיח
לבעש"ט, 'אימתי קאתי מר, לכשיפוצו מעינותיך חוצה', ברחמים גמורים
וגלויים בב"א.

המתעסק בקדשים

פינחס מנחם בירנבוים

בשם המכון להוצאת כתבי ושיעורי רבינו שליט"א

תוכן ענינים

שער ערבי פסחים

דברי פתיחה והקדמה יציאת מצרים שבכל יום ויום..... א

סוד "גלות מצרים" מדברי האריז"ל * הערות בדבריו הקדושים * ביאור דבריו על פי דברי האוצר חיים * ביאור הענין בדרך עבודה * עומק ענין יציאת מצרים * הפיכת עשרה מאמרות לעשרת הדברות * ביאור גדר מצות סיפור יציאת מצרים על פי הנ"ל * יציאת מצרים שבכל יום ויום * כוונות האכילה בליל הסדר * עוד הקדמות בסדר הכונות * תמיהה בכוונות האכילה בליל הסדר * דין סעודת ליל פסח לפי שיטת הרמב"ם * ביאור כוונות אכילת ליל הסדר על פי הנ"ל * מבט של גאולה

איסור מלאכה בער"פ יז

איסור מלאכה לפני ואחרי חצות * שני טעמים לאיסור מלאכה בער"פ * ראייה להירושלמי מהבבלי * שיטת הרמב"ם ביום טוב של הבאת קרבן * דברי הרמב"ם בענין איסור מלאכה בער"פ * ביאור שיטת הרמב"ם * פנימיות ענין הלילה הולך אחרי היום

אכילת קרבן פסח כב

הקדמה * מחלוקת רמב"ם, ושאר ראשונים האם מצות אכילת קרבן פסח היא מצוה בפני עצמה * שיטת רש"י * השיטת תוס' * ביאור המשנה 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה, לפי שיטת הרמב"ם * פנימיות מצות הקרבת קרבן פסח ואכילתו * ביאור שיטת ר"ד הבבלי, לפי דברי הכהן מלובלין * ביאור שיטת הרמב"ם, ע"פ דברי רבינו מאיביצא * [ביאור למה הרמב"ם הוא זה שמגלה לנו את הסוד הזה

שער ליל התקדש החג מדרוך פנימי לליל הסדר

הקדמה לליל הסדר [חלק א'] לא

הקדמה * סוד אחד מי יודע, וחד גדיא * מה יותר חשוב, גאולת מצרים, או הגאולה העתידה * ענין האיתערותא דלעילא בפסח * קשר של יציאת מצרים למ"ת * דברי האריז"ל על נשמות דור מצרים * עומק הפגם של דור המבול, הפלגה, סדום, -ריבוי אור ושפע * התיקון של דור המבול, הפלגה, וסדום, במצרים * עצה כיצד להינצל משבירת הכלים * המחשבה לא יכולה לתפוס 'אנוכי' רק הלב * ענין 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב' * ביאור ענין

האיתערותא דלעילא, לפי הנ"ל * בריבוי שפע, הגאולה העתידה יותר גדולה, אבל בכלים, גאולת מצרים יותר חזקה * ענין ה'אמצע' * ביאור בעה"ת על דברי חז"ל, אין התינוק יודע לקרות או"א, עד שטועם טעם דגן * ביאור הפיוטים אחד מי יודע, וחד גדיא, לפי הנ"ל

ליל הסדר למעשה [חלק ב']..... לח

הקדמה * ענין הכפילות בכוונות ליל הסדר * אור הכתר, ה'אנוכי' הוא המקשר בין פורים לפסח * הקשר בין פסח לגאולה העתידה * הענין בשפה של כוונות * עבודת' החכמה' * ביטול היש, בעבודה למעשה * ביאור ענין 'החיות רצוא ושוב' * באותיות פנימיות * חכמה-השפעה * בדיקת חמין

ליל הסדר..... מג

הקדמה * איזה מוחין יורדים * ורחץ, רחצה, מים אחרונים * כרפס * מרור וחרוסת * שולחן עורך, צפון * נרצה

נספח: ענין יו"ט שני..... נא

שער ליל התקדש חג סוגיות כלליות בעניני ליל הסדר

קידוש כח הגבול שבלי גבול..... נה

ענין "הגדת העתידות" בליל הסדר * זמן אמירת קידוש ליל הסדר * דעת מהרי"ל * בסוגית הגמרא דפסחים * קידוש ליל הסדר כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים * ביאור כל הנ"ל על פי זה * כמה סימוכים לסברא זו * "יש מאין" ו"יש מיש" * פנימיות מצות סיפור יציאת מצרים * עומק אהבת השי"ת לישראל

קערה ליל הסדר ותקון כח המדמה..... סג

דברים תמוהים בגמר הסדר * ענין רחל ולאה בליל הסדר * דין ה"קערה" בליל הסדר * יסוד מצות אכילה בליל הסדר * ביאור דין קערה על פי הנ"ל * שיטת התוספות בענין אמירת ההגדה אי חשיב הפסק * תמיהה על שיטת הרמב"ם * אין אנו מטבילין אלא שתי פעמים * ענין כח המדמה במצות ליל הסדר * פנימיות ענין יציאת מצרים * הצורך לכח המדמה * יציאת מצרים היא תיקון כח המדמה * יוסף הצדיק השתמש עם כח המדמה בצורה הנכונה * סוד מעלת כח המדמה על כח השכל * סוד האפיקומן ושפוך חמתך * סוד פזמון חד גדיא ושיר השירים

כרפס בהלכה ובפנימיות..... עג

אם מטבילין את הכרפס בחרוסת * ביאור השינוי שבאכילת כרפס * ביאור שיטת רש"י * ביאור הענין ע"פ דברי האריז"ל

כורך בהלכה ובפנימיות.....**עו**
 סוגית הגמרא דפסחים * יסוד דין כורך * שיטת הערוך וראבי"ה * שיטת הרמב"ם והר"ן *
 שיטת המנהיג * הרא"ש והר"ן הולכים לשיטתם * בענין אמירת זכר למקדש * מחלוקת הנ"ל
 ע"פ פנימיות

כוס של אליהו בהלכה ובפנימיות.....**פא**
 סוגית הגמרא דפסחים * שיטת הרמב"ם ומנהג "כוס של אליהו" * פנימיות הענין * ביאור
 לפי הנ"ל למה קוראים לכוס החמישי "כוס של אליהו"

שער ימי הפסח

מצות אכילת מצה כל שבעה.....**פז**
 שיטות הראשונים * דברי הגר"א בזה * שיטת התוספות והרמב"ם בדין אפיקומן * תמיהה
 על שיטתם * ביאור שיטתם על פי שיטת הגר"א * עוד בענין זה * המצה - מוכלל
 דמהימנותא

שער ספירת העומר

קנין השגה של ביטול.....**צה**
 ספירת העומר בדברי האריז"ל * ספירת העומר למנהג בני חו"ל * בדרך עבודת הלב * מהות
 יום שביעי של פסח * מדרגת חג השבועות * בגדר ברכת ספירת העומר * ביאור שיטת
 השו"ע ע"פ הנ"ל * עיקר כח הקנין שבנפש ע"י שפלות * ביאור עבודת ספירת העומר על
 פי הנ"ל

שער שביעי של פסח

שביעי של פסח, גילוי נצחיות ההתעוררות.....**קג**
 כמה תמיהות בענין שש"פ * * ענין מינוי ראב"ע כנשיא * פנימיות ענין יצי"מ * ביאור ההבדל
 בין מצות ז'כירת יצי"מ' למצות 'סיפור יצי"מ' * חידוש של הרש"ש-גם מה שקיבלנו במתנה
 הוא מכח מעשינו * הענין הנ"ל בדרכי עבודה * ביאור סוגית ראב"ע * ביאור ענין שש"פ לפי
 הנ"ל

מה שלא ראה "יחזקאל בן בוזי".....**קיא**
 תכלית גלות מצרים * תיקוני התשובה של חסידי אשכנז ושל האריז"ל * גלות מצרים להשגת
 התורה

שלימות יציאת מצרים בנס של מרה קיג

בקריאת התורה של שביעי של פסח ♦ ג' שלבים ביציאת מצרים ♦ ענין יציאת מצרים ותקון חלקי הנשמה ♦ ג' השלבים – נשמה, חיה, יחידה

שער סוגיות כלליות בעניני יציאת מצרים

יחוד הנגלה והנסתר קיט

יציאת מצרים ומצות קידוש החדש ♦ לא היה צריך להתחיל אלא מ"החדש הזה לכם" ♦ מצות קידוש החדש נתגלית ב"בראשית" ♦ שורש טענת האומות "לסטים אתם" ♦ שורש ה"עולם הזה" החומרי ♦ מצות קידוש החדש – גילוי שורש ה"יש" ♦ עומק הסוד המתגלה בפשט ♦ קידוש החדש הוא שלימות יציאת מצרים

סוד הכאה אורות בלי כלים קכד

איסור חובל בחבירו ויציאת מצרים ♦ דיני איסור "חובל בחבירו" ♦ סוד ענין "הכאה" ♦ פירוד לבבות גורם חסרון הכלים ♦ היוצא מכל דברינו

סוד הכאה ישראל עלו במחשבה קכח

מקור האיסור של "חובל בחבירו" ♦ שיטות הרמב"ם והמרדכי באיסור זה ♦ שרש הדברים למעלה ♦ זדונות נעשות כזכיות

נגוף למצרים ורפוא לישראל קלא

מנין המכות במצרים ועל הים ♦ תכליתם הפנימית של המכות ♦ ביאור עומק המחלוקת הנ"ל ♦ תכלית הידיעה שלא נדע ♦ ביאור דברי המדרש הנ"ל

גאולה חיצונית וגאולה פנימית קלז

מצות זכירת יציאת מצרים ומצות סיפור יציאת מצרים ♦ כשזה קם זה נופל ♦ ב' בחינות ביציאת מצרים ♦ צורת מצות סיפור יציאת מצרים

"אליז" ולא למדותיו קלח

גדר מצות סיפור יציאת מצרים ♦ גלות התפלה בתוך מצרים ♦ שורש ענין ע"ז ♦ גאולה התפילה ע"י ביטול שורש העבודה זרה

גילוי סוד קמב

ענין גלות מצרים וסוד "צואר" דקדושה * ענין של גילוי סוד * סוד זה של "גילוי הסוד"

שער פה סח

תיקון הדיבור מאמר א קמוז

הקדמה * קשר יצי"מ לענין זכר ונקיבה * ביאור העבודה לעלות מאות ב', לאות א' * דברי הגר"א, והלשם בענין הנ"ל * מיעוט הירח-מלכות, והשלבים להעלותה * זכר-קול, נקיבה-דיבור * [ענין שובבי"ם]

תיקון הדיבור מאמר ב קנג

הקדמה, וסיכום * דיבור בלי לב-גלות הדיבור, דיבור עם כוונה ולב-תיקון הדיבור * משה רבינו זכה לשלימות היחוד בין הדיבור והקול * סגולה לאמונה, תיקון הדיבור, במשנת הרמב"ם * יחוד קול ודיבור, ע"י יחוד בין תורה לתפילה * ביאור המעשה דחנה, וענין שמואל הנביא * מהלך מחודש, לתיקון הדיבור, ע"י ריבוי דיבורים!

תיקון הדיבור מאמר ג קסא

הקדמה וסיכום * שני מצבים שהמלכות לא יכולה להעביר את אור השמש בשלימות * ענין הכלל והפרט, בתורה שבכתב ותורה שבע"פ * משל על הנ"ל * העבודה הנ"ל ברב ותלמיד * ענין הנ"ל בלימוד התורה * העבודה מצד הרב * ביאור ענין 'אריח על גבי לבינה' * ביאור הלקו"מ בהקדמת הפסוק 'וידבר הויה וגו' לפני כל דיבור * ענין אור הגנוז במשנת רבינו הגר"א

תיקון הדיבור מאמר ד קסו

הקדמה וסיכום * בחינת פגם השמש-קול * משיח יתקן את ענין לב האבן * מעלת לב האבן * איך נזכה אנן ללב בשר עם המעלות של לב אבן

דברי פתיחה והקדמה

יציאת מצרים שבכל יום ויום *

סוד "גלות מצרים" מדברי האריז"ל

הנה בשער הכוונות בתחילת דרושי הפסח (ענין הפסח, דרוש א), האריך לבאר סיבת "גלות מצרים", ונעתיק לשונו בקיצור:

"הנה נודע מה שאמרו חז"ל כי אותם הדורות הראשונים, דור אנוש, ודור הפלגה וכו', סילקו את השכינה למעלה ברקיע ז' מחמת עונותיהם.

ודע כי ישראל שהיו באותו הדור של שעבוד מצרים, היו בחינת אותם הניצוצות של קרי שהוציא אדם הראשון באותם ק"ל שנין עד שלא נולד שת כמ"ש חז"ל. ואח"כ באו בגלגול בדור המבול, ולכן גם הם משחיתים זרעם על הארץ כעין השרש אשר משם נוצרו וחוצבו עד שנימחו.

וזה מה שכתוב "וירא ה' כי רבת רעה האדם בארץ (בראשית ו, ה)", ונודע כי הקרי נקרא "רע" וחמוציאו נקרא "רע", כמו שאמר הכתוב "ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' (בראשית לח, ז)", וכתוב "אוי לרשע רע (ישעיהו ג, יא)".

ונמצא, כי הדור ההוא היו ממש "רעת האדם" הידוע, הוא אדם הראשון, וזה מה שאמר הכתוב "אמחה את האדם אשר בראתי (בראשית ו, ז)", הוא אדם הראשון עצמו שנברא על ידי השי"ת עצמו, ואלו ניצוציו, ורצה למחותם.

ואח"כ הם עצמם חזרו ונתגלגלו בדור הפלגה, ועליהם כתיב "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם (בראשית יא, ה)", בנוי דאדם קדמא והבן זה, ולכן נקראים, "בני האדם", לרמוז כי היו טיפות קרי, ולכן הם בני האדם, דכורא בלא נוקבא, וגם אז הוסיפו לחטוא עוד, למרוד בעליון, אבל לא היו באותו עון הראשון של השחתת זרע כדור המבול".

ועוד הוסיף בענין זה בשער הפסוקים (פרשת שמות) וזה לשונו שם:

"ואח"כ נתגלגלו פעם שלישית באנשי סדום, ולכן נאמר בהם "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד (בראשית יג, יג)", לרמוז כי היו רעים מבחינת השחתת זרעו של האדם הנקרא רע כנוצר.

עוד ביאר שם, שאותו החטא של "השחתת זרע", הוא שייך לאותו החטא הראשון של אדם הראשון באכילת עץ הדעת, ועפי"ז מבאר חטאם של דור הפלגה ואנשי סדום, וז"ל:

"והנה מצינו ג"כ שחטא אדם הראשון הוא שכפר בעיקר, כנוצר בגמרא סנהדרין (לח ע"ב), וכנגדם היו דור הפלגה, שבנו מגדל וכפרו בעיקר, ורצו לעלות בקרדמות לרקיע להלחם בעיקרו של עולם כנודע.

גם מצינו שאדם הראשון עבר על הדינים שנצטוו עליהם כנודע, כי היא אחת מז' מצוות שנצטוו עליהם, ועבר על כולם, וכנגד זה היו אנשי סדום מרשיעים במצוה זו להעמיד עליהם דיינים זיפנים שקרנים כנוצר בתלמוד ובמדרשי חז"ל.

והנה אחר שנתגלגלו ג' פעמים בג' דורות הנוצר, וכתוב "הן כל אלה יפעל אל, פעמים שלש עם גבר (איוב לג, כט)", חזרו להתגלגל פעם רביעי במצרים בבני ישראל שהיו נולדים אז בודר הגלות ההוא ואז התחילו ליתקן".

עוד הוסיף בזה בשער הכונות שם:

"וצריך שתדע כי ענין הנשמות הם כענין הזהב, הנוצר בבטן האדמה, וכמוציאין אותו הוא מלא טינוף וסיכים, דבר אשר לא ישוער ולא תואר זהב לו ולא הדר, עד יתחכם הצורף, להגות סיגים מכסף, פעם אחר פעם, זיכוכ אחר זיכוכ, לא ראי זה כראי זה, ובכל זיכוכ מזדכך לאט לאט, עד אשר כל הסיגים נפרדים מן הזהב, ואח"כ ניכר היותו זהב.

וכן הענין בנשמות, כי בחטאו של אדם הראשון, נתערב טוב ברע ובפרט בניצוצות האלו של הקרי שהוליד בק"ל שנים וכו', וצריכים בידור אחר בידור לתקנם, ועל דרך זו היו אלו הניצוצות הולכות ונתקנות לאט לאט עד אשר התחילו להתקן ולהראות בחינת הזהב שבהם, וזה היה בדור מצרים.

ובזה תבין טעם נכון, למה נגזר עליהם אותו השעבוד הקשה שאין כמותו, כי כנגד מה שחטאו בדור המבול, להשחית את זרעם, נגזר עליהם "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו (שמות א, כב)", דוגמת עונש המבול עצמו, וכנגד מה שחטאו בדור הפלגה, "הבה נלבנה לבנים (בראשית

יא, ג), נאמר "וימדרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים (שמות א, יד)". וכבר הארכתי במקום אחר בזה בסוד שבת ודינים במרה איפקוד וע"ש היטב".

וכונתו למה שכתב בזה בשער הפסוקים וז"ל:

"סוד הענין הוא כי עדיין לא נתקנו עבירות של אדם הראשון ועבירות שלהם בהיותם בגלגול דור המבול ודור הפלגה ואנשי סדום כנ"ל, ואע"פ שקבלו עונשם בגלות מצרים, היו צריכים ב"קום ועשה", לחזור ולקיים מצות ההם אשר עברו עליהם, ולכן הוכרחו לתקנם ולקיימם טרם נתינת התורה בהר סיני.

וזה ענינם, הנה כנגד דור הפלגה שכפרו בעיקר ועבדו ע"ז כמו אדם הראשון ג"כ, לכן נתן להם במרה שבת ודינים שלה, ובזה נתקן עון ע"ז וכו', ודרשו חז"ל (שבת ק"ח ע"ב) אפילו עובד ע"ז כאנוש, שהיה בדור המבול, מקיים השבת מוחלין לו כל עונותיו, כי המודה בע"ז כאילו כופר בכל התורה כולה וכו' (גדרים כה ע"א, ועוד) והמקיים שבת כהלכתו כאילו מקיים כל התורה כולה (שמו"ר כה, יב, ועוד), וגם נתקן עון כופר בעיקר, כי הרי מודה בשבת, מודה שיש עיקר למעלה שברא העולם בששת ימי בראשית וישובות ביום השביעי.

וכנגד עון דור המבול בעון גזל כאדם הראשון נתן להם פרשת משפטים, שכל דיני גזלה וגניבה נכתבין בה וכו', וענין הוצאת ז"ל, כבר נתקן ע"י שהושלכו ליאור (שיש בזה ענין מצוה של קידוש השם, כן לכאורה כונתו), וכנגד עון אנשי סדום שכפרו בדינים כאדם הראשון, לכן ניתן להם פרשת "ואתה תחזה מכל העם וכו' (שמות יח, כא)", ומינוי שופטים ודיינים".

הערות בדבריו הקדושים

והנה מבואר מעומק דבריו, שיש שייכות בין עיקר חטאו של אדם הראשון שאכל מעץ הדעת, שהיה בזה ענין כפירה וע"ז (לפי מדרגתו העליונה), לחטא קרי (ג"כ לפי מדרגתו העליונה) שחטא במשך ק"ל שנה שאחרי כן, ומהאי טעמא אותם הנשמות של ק"ל שנים אלו, נתגלגלו אף בדור הפלגה ואנשי סדום, ועיקר חטאם היה בדומה לחטאו הראשון של אדם וכו"ל, וצריך לבאר ענין השייכות ביניהם.

עוד יש לעורר על מ"ש בתחילת דבריו שם בשער הכונות, למה מתחיל במה שאמרו חז"ל, "כי אותם הדורות הראשונים, דור אנוש, ודור הפלגה וכו' סילקו את השכינה למעלה ברקיע ז' מחמת עונותיהם". דאף שכיוון לבאר בזה שיש שייכות והמשך בין חטאי דור אנוש שהוא ע"ז (בדומה לחטאו הראשון של אדם) עם דור המבול והפלגה וכו', וזה עיקר תוכן דבריו שם, אכתי צריך לבאר מה ענין "סילוק השכינה לרקיע השביעי" לענין זה. (ואף שבעץ חיים (שער מיעוט הירח פ"ב), האריך לקשר ענין סילוק השכינה לגלות מצרים, שם איירי בענין פרצוף הימים, ובשער הכונות מייירי בפרצוף הזמנים, ודו"ק).

ביאור דבריו על פי דברי האוצר חיים

ואשר נראה לפרש בביאור ענין זה, הוא בהקדים מ"ש בספר אוצר החיים להרה"ק מקאמארנא (פרשת כי תצא, מצוה תקל"ה):

"וביאור הענין כי העובד ע"ז ומגדף, ענין אחד להם עם הוצאת זרע לבטלה, שהרי הוא נחשב כעובד ע"ז וכו', כי נולד מזכר ונקבה הוא טפה חזקה בפרצוף גוף ואברים חזקים, אך טפה של זרע לבטלה "תלוי באויר", שיצא מן הזכר ולא נכנס בכלי וכו', א"כ הם תלויים באויר ואין להם מנוחה וכו'.

וסוד מגדף ועובד ע"ז ממשיכים השפע מאת השמים, זכר, הקב"ה, ואינו ניכנס דרך הארץ (השכינה הקדושה, שהוא בחינת נקבה), כי הם כופרים במלכות שמים ופורקין עול מלכות שמים, ולכן מומשיכין שפע על ידי השחתה שהוא עבודה זרה שהשפע יוצא לקליפות וכו', וזהו השחתה גמורה, כי ישראל עם הקודש מקבלין עליהם עול מלכות שמים וממשיכין כל מיני שפע להשכינה, והשכינה מחלקת טרף לכל באי עולם עליונים ותחתונים, והכופרים אלו אינם רוצים בעול מלכות שמים, עול תורה ועול מצות, עובדין ע"ז לקליפות וגורמין שהשפע יורד מן השמים ואינו נכנס לארץ (שהוא בחינת שכינה), וכשיש בצדיק גמור איזה ניצוץ רע של מינות ר"ל, יארע לו חטא משפט מות (היינו חטא קרי, וע"ז נפסק ממנו הוזהמא וכמו שהאר"ך בזה ג"כ לעיל מיניה)".

מבואר מדבריו הקדושים, שעומק סוד השייכות בין חטאו הראשון של אדם ועון הקרי, הוא הוא ענין יסוד התיקון של גלות מצרים, והוא סוד חטאם של דור הפלגה ואנשי סדום הנ"ל, כי סוד החטא הזה הוא הרצון לקבל שפע שלא ע"י "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", כי כל שיש פירוד בין בחי' זכר ונקבה, ואין השפע היורד מלמעלה יורד באמצעות "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", הרי זה בחינת ע"ז וחטא קרי.

וע"כ הקדים לבאר בשעה"כ קודם כל דבריו, מ"ש חז"ל שאותם הדורות גרמו בחטאם סילוק השכינה, וכוונתו לרמוז בזה, שעיקר סוד חטאם היה למאוס בשכינה הקדושה ובסוד קבלת עול מלכות שמים, ורצו לקבל השפע מלמעלה (שהוא מבחינת זכר ו"קודשא בריך הוא") בלא "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה" וכנ"ל, ונמצא לפי זה שעומק סוד ענין "יציאת מצרים", הוא להגיע למדריגה, שכל מה שאנו מקבלים מלמעלה, הכל הוא על ידי יחוד עם השכינה הקדושה, ולא ח"ו בבחינת פירוד.

ביאור הענין בדרך עבודה

והביאור בזה בדרך עבודה, כי יש ב' דרכים איך להתייחס לענין השפע הבא מלמעלה, וכל המאורעות שבחינו:

א. דרך האחת, שכל שפע והנהגה וכל דבר הנשפע לנו משמים, בין דבר גשמי בין דבר גבולי, בוודאי הכל הוא תחת השגחתו ית', אבל עצם השפע או המאורע הוא "חוץ ממנו ית'", וזה הוא בחי' שפע באופן של פירוד.

ב. הדרך השנית, שכל הנשפע עלינו משמים הוא באחדות גמור עם האין סוף ב"ה, הקב"ה בעצמו, והוא כ"פגישת" עם השי"ת ע"י השפע והמאורע הזה.

נמצא שכל המתרחש עמנו בכל עת ורגע, הוא מציאות של יחוד בינינו ובין הקב"ה, שהקב"ה בעצמו מגלה את עצמו ומצמצם את עצמו בשבילנו כביכול, בכל דבר ודבר וכל מאורע ומאורע שבחיים.

והדרך הזאת הוא ענין שנתבאר לעיל, שאנו מקבלים השפע מלמעלה באופן של "יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", באופן של "פגישת" ויחוד עם הקב"ה בעצמו, כביכול.

עומק ענין יציאת מצרים

וכל זה הוא עצמו עומק הענין של "יציאת מצרים", להכיר בכל דבר ודבר, ובכל מאורע ומאורע, ובפרט בכל מצוה ומצוה, שהכל אינו אלא מציאות של יחוד השי"ת בצורה חדשה.

ודבר זה מבואר בדברי בעל התניא (תניא, פמ"ז) וזה לשונו:

"והנה בכל דור ודור ובכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יוצא היום ממצרים, והיא יציאת נפש האלוהית מ"מאסר הגוף משכא דחויא", ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצוות בכלל, ובפרט בקבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע, שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו "ה' אלוקינו ה' אחד".

וכמש"ל כי "אלוקינו" הוא כמו "אלוקי אברהם וכו'", לפי שהיה בטל ונכלל ביחוד אור א"ס ב"ה, רק שאברהם זכה לזה במעשיו והלכו בקודש ממדרגה למדרגה וכו', אבל אנחנו ירושה ומתנה היא לנו שנתן לנו את תורתו, והלביש בה רצונו וחכמתו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד, והרי זה כאלו נתן לנו את עצמו כביכול, וכמ"ש בזהר הקדוש (ח"ב קמו, א) על פסוק ויקחו לי תרומה (דילי כלומר אותי).

וז"ש "ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה וכו'", כי באור פניך נתת לנו ה' אלוקינו וכו'", ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון, שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו וכו', אבל מי שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלוקותו ית', ואומר "ה' אלוקינו ה' אחד", הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח.

והיא בחינת יציאת מצרים, ולכן תקנו פרשת יציאת מצרים בשעת קריאת שמע דוקא, אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות קריאת שמע כדאיתא בגמרא ופוסקים, אלא מפני שהן דבר אחד ממש. וכן בסוף פרשת יציאת מצרים מסיים ג"כ אני ה' אלוכם, והיינו ג"כ כמש"ל.

הפיכת עשרה מאמרות לעשרת הדברות

ובזה יש לבאר מה שמבואר בספרים הקדושים (ובפרט בספר הקדוש שפת אמת בשם החידושי הרי"ם בכמה מקומות לדוגמא, וארא תרל"ה ד"ה מו"ז וכו'), שה"עשר מכות" ענינם לתקן את ה"עשרה מאמרות" שיתוקנו ויתהפכו ל"עשרת הדברות".

וביאר העומק בזה הוא, כי מציאות הבריאה כפי מה שהיא מתנהגת ע"פ ה"עשרה מאמרות" הוא בצורה של פירוד, דאף שסוף סוף יודעין שהכל הוא מאתו ית', אינו בבחינת יחוד, והנהגה זו היא סוד שם "אלוקים" (בעל הכחות כולם), וע"כ בבריאת העולם נאמר "בראשית ברא אלוקים", וז"ס "בראשית" שמתחיל באות "ב" שהוא בחינת פירוד.

משא"כ מציאות הבריאה ע"פ "עשרת הדברות", הוא בבחינת יחוד, והנהגה זו היא סוד שם "הו"ה", וע"כ במתן תורה נאמר "אנכי הו"ה אלוקיך", ו"אנכי" מתחלת באות "א" בחי' יחוד.

ושני זה מעשרה מאמרות לעשרת הדברות, נעשה ע"י ה"עשר מכות", והוא סוד "יציאת מצרים", שהוא יציאה מבחי' פירוד לבחי' יחוד.

ועפ"ז יבואר מה שבפסוקי התורה בענין יציאת מצרים, סובב הרבה על ענין "הכרת שם הו"ה ב"ה", כמ"ש "וארא אל אברהם וכו' ושמי הו"ה", לא נודעתי להם (שמות ו, ג), וכמ"ש בענין המכות שענינם להודיע "כי אני הו"ה" (שמות ז, ה, ועוד הרבה), כי "שם הו"ה" מורה על מציאות הבריאה באופן של יחוד, שהוא סוד יציאת מצרים.

וזה מ"ש בריש עשרת הדיברות "אנכי הו"ה אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות ב, ז), ונתקשו המפרשים שם, מה טעם הזכיר הקב"ה ענין יציאת מצרים בפרט, אבל לפי הנ"ל מובן יפה, כיון שכל ענין נתינת התורה הוא גילוי היחוד הנ"ל, כי אף שהוא כך בכל מציאות הבריאה, מ"מ בתורה הוא באתגליא, וכמו שהאריך בזה התניא (בריש ספרו) בביאור מעלת התורה, שעל ידי התורה אנו דבוקים ומאוחדים בו ית' באופן של יחוד שאין יחוד כמוהו (עיי"ש), וההכנה ל"יחוד" זה המתגלה ע"י התורה הוא ע"י יציאת מצרים, וכנ"ל.

ביאור גדר מצות סיפור יציאת מצרים על פי הנ"ל

ועל פי הנ"ל יש לבאר דברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ז, הלכה ה) שכתב וז"ל "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת", והנה משמע מדבריו שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים, אינו הסיפור על עצם היציאה ממצרים, אלא העיקר הוא שישפר שהיציאה נעשתה בדרך נסים ונפלאות, וצ"ע בטעמא דמילתא.

וע"פ דברינו הנ"ל יתבאר יפה, דמה שהפליא עמנו הקב"ה שהוציאנו ממצרים ע"י נסים ונפלאות, הוא משום שעצם "יציאת מצרים" הוא מאורע שעיקר ענינו הוא ה"יחוד בין ישראל להקב"ה", וע"כ נעשה בדרך נסים ונפלאות כיון ש"נס" הוא ע"י גילוי שכינה (וכמו שמבואר בספרי המקובלים), ויציאת מצרים הוא בחי' "גילוי שכינה".

נמצא, שעיקר ההדגשה ב"יציאת מצרים" הוא הענין שנעשה באופן של יחוד בין הקב"ה וישראל, ולא כדבר הנעשה תחת השגחתו ית' בלבד, והמאורע של יציאת מצרים היה רק כעין כלי להלביש ולצמצם גילוי כבודו ית', אבל עצם "יציאת מצרים" הוא מציאות זו של יחוד ודביקות וכנ"ל.

ואף לבנו הקטן שאינו יכול להשיג ענין זה בפרטות ובעומק, כתב הרמב"ם (שם, הלכה ב) "לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות", והוסיף לכתוב "פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות", כיון ש"פדיון" הוא ענין התקרבות ודביקות בין דבר הנפדה להפודה, שהפודה קונה הדבר הנפדה לרשותו, והיינו כנ"ל.

יציאת מצרים שבכל יום ויום

ועפ"י כל זה יתבאר לך שענין "יציאת מצרים" זה הוא בכל יום ויום ממש, וכמו שהעתקנו לעיל מדבריו בעל התניא.

וזה מ"ש "שבכל דור ודור ובכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", כי ענין יציאת מצרים הוא לחיות ע"פ הדרך הנ"ל של קבלת השפע בדרך יחוד, ולא בדרך פירוד ח"ו, ואף שהחוב "לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים" בצורה גלויה ושלמה הוא דוקא בליל פסח, מ"מ מהות חיוב זה הוא בכל יום ויום.

ודע שענין זה שייך בעבודת התפילה בפרט, וכמ"ש ר' צדוק הכהן בספר רסיסי לילה (עמ' 11) וזה לשונו:

"התפלה" הוא מדברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלים, פירוש, בני אדם דשקועים בעולם הזה נמשך ולזול דחושבים כל עיקר התפלה היינו רק שאלת צרכיו בעולם הזה, הרי דעיקרה בצרכי עולם הזה ולא ברומו של עולם.

אבל באמת כל עניני עולם הזה הם ג"כ מהשי"ת, ועולם הזה ועולם הבא אין ב' ענינים נפרדים, רק החילוק ביניהם, זה נקרא "הזה" פירוש הנגלה, וזה נקרא "הבא" פירוש הנעלם, ולא ברא הקב"ה דבר להשכיחו ח"ו, וא"כ ודאי כל צרכי עולם הזה מה שברא השי"ת שיהיו נצרכים לאדם, הם באמת עומדים ברומו של עולם, והיינו כי ע"י התפלה שהוא מכיר שכל צרכיו מהשי"ת, ואם השי"ת לא יתן לו אין לו כלום, אלא אחר התפלה, ומבקשים מהשי"ת שיתן, עי"ז מתרוממין כל צרכי האדם ונבראי העולם לרום המעלות".

ועומק דבריו הוא כנ"ל, שסוד עבודת התפלה הוא שיכיר שכל דבר שבעולם הוא נשפע ע"י יחוד ודביקות ולא שפע בבחינת ע"ז ח"ו.

ומהאי טעמא מצינו קשר מיוחד בין יציאת מצרים וכח התפלה, וכמ"ש בליקוטי מוהר"ן (ח"א סימן ז) וז"ל:

"דע כי עיקר הגלות אינו אלא בשביל חסרון אמונה וכו', ואמונה הוא בחינת תפלה וכו', וזה בחינת נסים למעלה מן הטבע, כי התפלה היא למעלה מן הטבע, כי הטבע מחייב כן והתפלה משנה את הטבע, וזה דבר נס, ולזה צריך אמונה שיאמין שיש מחדש ובידו לחדש דבר כרצונו.

ועיקר אמונה בחינת תפלה בחינת נסים אינו אלא בארץ ישראל וכו', ושם עיקר עלית התפלה וכו', ודוקא יעקב ובניו ירדו למצרים כי הם בחינת י"ב נוסחאות התפלה, והוריד אותם בגלות, ומצרים היפך הנסים וכמו שכתוב ומצרים נסים לקראתו, שאין שם מקום נסים, ואין שם מקום תפלה, כמו שכתוב והיה כצאתי מן העיר אפרש את כפי".

כוונות האכילה בליל הסדר

ועפ"ז יתבאר תמיהה אחת בסדר הכוונות של ליל פסח, דהנה בסוף דרושי הכוונות לפסח (בקיצור ליל פסח שסידר שם ה"ר שמואל ויטאל) כתב "שולחן עורך, צריך לכוין כוונות האכילה הכתובה אצלנו במקומה", וכ"כ הרש"ש (בהקדמה להגדש"פ) "ויכון בברכות וסדר כוונות האכילה על השולחן כסדר האכילה שבשאר ימות השנה כידוע".

והנה ענין כונת אכילה שבכל יום הוא סוגיא עמוקה וקשה מאד, אבל בקיצור גדול, נציין למ"ש השמן ששון בספרו פתח עינים (על סידור רש"ש, דף ע"ה ע"א) וז"ל:

"דהמשכת המוחין ע"י מצות היא בפני עצמה, ואין לה שייכות עם המשכת המוחין דזו"ן הכוללים דאותה תפלה, אשר בחינת פנימיותה היא בדיבור, וחיצוניותה על ידי מעשה של האכילה וברכותיה כגון ברכת המוציא וברכת המזון, ועיין בנהר שלום שעל ידי מצות דאורייתא הוא עיקר המשכת המוחין וכו', וזה ודאי מלבד המשכת המוחין לזו"ן הכוללים הכללות העולמות, אשר נתקן הפנימיות שלהם ע"י התפלה, וחיצוניות שלהם ע"י כונת האכילה וברכותיהם".

וביאר דבריו באופן היותר פשוט, הוא שכל מצוה ומצוה יש לה תקון לעצמה, ויש תקון מיוחד למצות דאורייתא ויש תקון מיוחד למצות דרבנן, ומלבד תיקונים אלו הנעשים ע"י קיום התרי"ג מצות, יש תקון לכללות היום הנעשה ע"י עבודת התפלה בג' תפלות היום.

ועל זה מבאר הפתח עינים, שתיקון של כללות היום נחלק לב' חלקים, פנימיות וחיצוניות, פנימיות התקון של כללות היום נעשה ע"י עבודת התפלה, ותקון חיצוניות כללות היום נעשה ע"י כונת אכילה וברכותיהם.

עוד הקדמות בסדר הכונות

והנה כלל גדול הוא בקבלת הרש"ש, שבבחי' "תקון כללות היום" יש חילוק בין התקון של ימי השנה לתיקון של ימים טובים, כי התקון של ימי השנה הרגילים הוא ב"פרצוף הימים", וכל עבודת התפלה וכן תיקוני האכילה באותם הימים הוא תקון בבחינת פרצוף הימים, אבל ביו"ט, מלבד צד היום עצמו (שהוא יום ככל ימי השנה) שהוא מתקן בבחי' פרצוף הימים, יש תיקון אחר ע"י עבודת אותם הימים בבחי' "פרצוף הזמנים".

ומבאר בכתבי האריז"ל, שביו"ט שאז נתגלה בחי' פרצוף הזמנים, כל עסקינו הוא בבחינה זו, אבל בחי' פרצוף הימים נתקן מאיליו בלא עבודתינו.

וזה לשונו בשער הכוונות (בדרוש ענין השינויים שבין יו"ט לשבת) בביאור זה הענין "הא למה זה דומה, למעין הנוסף טיפין טיפין, וארובות השמים נפתחו לרוב, ולא ניכרו אותם הטיפין הנוספים, כי נתבטלו בריבוי המים היורדין מן השמים", פי', שהאור של בחי' פרצוף הזמנים גדול כל כך, עד שנתבטל מפניו בחינת פרצוף הימים, וע"כ כל עסקינו אינו אלא בפרצוף הזמנים.

והנה בסדר הכונות לפסח (שהוא שייך לפרצוף הזמנים), מצינו ענין חדש שלא נמצא בשאר מקומות ובשאר הימים טובים והוא ש"המוחין דגדלות" נמשכים קודם ה"מוחין דקטנות", כלומר, דהנה בכל יו"ט כשאנו מכוונים להמשיך מוחין השייכים לאותו יו"ט, תחלה אנו ממשיכין מוחין דקטנות ואח"כ ממשיכין מוחין דגדלות, משא"כ בפסח, ממשיכין מוחין

דגדלות קודם מוחין דקטנות (ואין כאן מקומו להאריך בזה ובביאור הענין), ועוד מצינו שמות מיוחדים בכוונות של פסח, שלא נמצאו בכוונות שאר יו"ט, וכ"ש בכוונות ימי השנה דפרצוף הימים.

תמיהה בכוונות האכילה בליל הסדר

וא"כ הרי תמיהה גדולה על מה שהעתקנו לעיל, שכוונות האכילה בליל פסח, הם כסדר כוונות האכילה שבכל יום ויום.

דממה נפשך, אם אכילה שבלייל פסח, הוא תיקון בבחי' פרצוף הימים (מצד חיצוניות תיקון כללות היום, כיון שאכילה הוא תיקון בחי' חיצוניות כנ"ל), קשה דהא נתבאר לעיל, שאין מכונים כוונות פרצוף הימים ביו"ט, ואם הוא תיקון בבחי' פרצוף הזמנים (מצד חיצוניות כללות היום כנ"ל), א"כ למה אין כוונות האכילה ככוונות פרצוף הזמנים דסדר של פסח הנ"ל, וכן עם השמות המיוחדים הנ"ל, (וכן הקשה הג"ר יעקב הלל שליט"א בספר שפת הים לפסח עמ' רנ"א, עיי"ש).

דין סעודת ליל פסח לפי שיטת הרמב"ם

וליישב תמיהה זו נקדים לבאר דיני סעודת ליל פסח, ובמה הוא חלוק מדיני שאר סעודות שבת ויו"ט.

הנה במתני' בפסחים (דף קיד ע"ב) תני "הביאו לפניו, מטבל בחזרת", ולא נתבאר במשנה מה הביאו לפניו, וכתבו בתוס' שם (ד"ה הביאו) בשם הר"ח "הביאו לפניו שולחן שהרי אין מביאין השולחן עד לאחר קידוש, ועל השולחן מונח החזרת", וכשיטת הר"ח כן משמע בדברי הרמב"ם (ריש פרק ח) שאין השולחן מונח לפניו בשעה שמקדש.

ומבואר בדברי הרשב"ם (בדף ק ע"ב, ד"ה ה"ג רבב"ח, וכ"מ מדברי התוס') שמנהג זה שלא להביא השולחן עד אחר קידוש, אינו נוהג רק רק בליל הסדר אלא אף בכל שבת ויו"ט, והטעם כתב שם בשם השאילתות "כי הכי דתיתי הסעודה ליקרא דשבתא", כלומר, שיהא ניכר שאין הסעודה באה אלא לכבוד שבת (או יו"ט, וע"כ אין מביאין השולחן עד לאחר קידוש שיהא ניכר שאינו אלא לכבוד שבת ויו"ט (וע"ע ברא"ש שם שהביא טעם אחר)).

אבל בדברי הרמב"ם לא הוזכר דין זה רק בליל הסדר, ולא בכל שבת ויו"ט (ובה"ל שבת לא כתב אלא אם התחיל הסעודה מער"ש, שכשבא לקדש, יעקור השולחן קודם קידוש, אבל בלא"ה לא), נמצא דפליג על הרשב"ם ותוס', שמשמע מינייהו שמנהג זה הוא בכל שבת ויו"ט, ולדברי הרמב"ם טעמא בעי, למה דוקא בליל הסדר אנו מקפידין שלא יהא השולחן שם לפני קידוש.

ולבאר טעמו, נקדים בדן נוסף שכתב הרמב"ם בליל הסדר, דהנה הכי איתא בגמ' פסחים (דף קח ע"א) "אתמר מצה צריך הסבה, מרור אין צריך הסבה, יין (ארבע כוסות) אתמר

משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, (ומבאר הגמ') ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא, אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה, ואמרי לה להאי גיסא, אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר, השתא דאתמר הכי ואתמר הכי אידי ואידי בעי הסבה", מבואר מן הגמ' שבשעת אכילת מצה ושתית ד' כסות צריך הסבה.

אלא שהרמב"ם הוסיף דמלבד אכילת מצה וארבע כוסות, טוב שיסב גם בכל הסעודה, וז"ל (הל' חו"מ, פ"ז הלכה ז-ח) "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו', ואימתי צריכין הסבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובה ואם לאו אינו צריך", והנראה בדעת הרמב"ם, שס"ל ש"מצוות הסיבה" עיקרה בכל סעודת ליל פסח, אלא שמעיקר הדין כל שהיסב בשעת אכילת כזית מצה ובשעת שתיית ארבע כוסות די בזה שיהיה נחשב שהיסב בכל הסעודה, כיון שהיסב בעיקר הסעודה שהוא בכזית מצה וד' כוסות.

ומבואר שיטתו, ש"סעודת ליל הסדר" חלוקה במהותה מכל סעודות יו"ט ושבט, שסעודת ליל הסדר צריכה להיעשות כולה בדרך חירות, כמי שיצא עתה לחירות עולם, וחיוב זו הוא תולדת החיוב "שצריך לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולפיכך חייב להודות ולהלל וכו' (כמו שאומרים בסדר ההגדה)", וע"כ חייב ג"כ לעשות סעודה כמו בן חורין, ולנהוג בה כמי שיצא לחירות, שיאכל בהסיבה (ויש להוסיף דסעודה זו היא כעין סעודת הודאה על נס יציאת מצרים, וע"כ היא בדרך גדלות כהודאה).

ולפי זה כל החילוקים שבדיני סעודת ליל הסדר מדיני סעודות שאר שבת ויו"ט, אינם פרט בעלמא שחלוקים זה מזה, אלא יש מהות בסעודה זו שענינה אחר לגמרי, שנעשית משום החירות ויציאת מצרים, ונמצא, שבסעודה זו יש ב' חיובים, חיוב סעודה משום שמחת יו"ט ככל יו"ט, וחיוב סעודת חירות, מצד החיוב של "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

וע"כ ס"ל להרמב"ם שדין הנ"ל להביא השולחן אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שהסעודה היא לכבוד היו"ט (כמ"ש הטעם לעיל הרשב"ם בשם השאילתות), אינו בשאר שבתות ויו"ט כי אז אין צריכין לעשות היכר גדול שהסעודה היא לכבוד שבת ויו"ט, משא"כ בליל הסדר צריכין היכר גדול שהסעודה היא מצד הנס של יציאת מצרים, וכמו מי שיצא לחירות שסועד סעודה גדולה לשמחתו, וע"כ להיכר זה אין מביאין השולחן רק אחר קידוש.

וכמו שביארנו במקו"א, שמצוות סיפור יציאת מצרים והחיוב "לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", מתחלת כבר מן הקידוש דליל הסדר, וע"כ כשמביאים השולחן אחר קידוש כבר ניכר שהסעודה היא משום החירות, ודו"ק.

ביאור כוונות אכילת ליל הסדר על פי הנ"ל

והנה לעיל העתקנו מדברי התניא, שהחיוב "לראות את עצמו כאילו יוצא ממצרים" אף שהוא בשלימות רק בליל פסח, מ"מ מהותו שייך בכל יום ויום, כי ענין יציאת מצרים לחיות בדרך יחוד ולא בדרך פירוד, הוא שייך בכל יום ויום, כפי שנתבאר, וגם נתבאר לעיל, שענין זה שייך במיוחד לעבודת התפלה בכל יום ויום, נמצא שענין "פסח ויציאת מצרים" שייך לסדר התפלה שבכל יום ויום שהוא בבחי' פרצוף הימים, והרי מהות מצוות "ליל הסדר" שייכת ג"כ לפרצוף הימים שבכל יום ויום.

ואחר שביארנו בשיטת הרמב"ם שחיוב הסעודה בליל פסח הוא מצד החיוב הנ"ל של "לראות עצמו כאילו יוצא ממצרים", א"כ אף שבכל יו"ט אין מכוונים כוונות פרצוף הימים בזמן שנתגלה בחינת פרצוף הזמנים, הוא משום שענין פרצוף הזמנים אינו שייך לענין פרצוף הימים, (וכנ"ל בשם האריז"ל שהמשיל למעין של טיפין טיפין, ומים הבאים מארובות השמים, שהם מים חלוקים משרשים חלוקים), משא"כ החיוב "לראות את עצמו כאילו יוצא ממצרים" שבסעודת ליל הסדר, אינו נפרד מפרצוף הימים, אלא אדרבה, החיוב לראות את עצמו כאילו יוצא ממצרים בכל יום ויום, נתחזק מאותו ליל אחד בשנה שבו יש חיוב להראות עצמו באופן גלוי וממשי.

וביזן שחיוב ה"סעודה" דליל הסדר הוא מצד חיוב לראות את עצמו כאילו יוצא ממצרים, השייך אף מצד פרצוף הימים, ע"כ אנו מכוונים בכוונות האכילה של סעודה זו את הכוונות שמצד פרצוף הימים, וזה הטעם שאין הכוונות שונים כמו הכוונות השייכים לפסח, כי יסוד חובת סעודה זו שייכת גם לפרצוף הימים, ודו"ק.

מבט של גאולה

נמצינו למידין לפי כל דברינו אלה, שיסוד ענין יציאת מצרים הוא גילוי חדש בכל המציאות כולה, וגילוי זה מלמד אותנו שבכל המתרחש עלינו בכל יום ויום, צריכים אנו להביט בו באותו דרך הזאת של "יציאת מצרים" ובמבט של גאולה, שהוא מבט של יחוד ודביקות בו ית', ולא במבט של גלות שהוא מבט של פירוד וגבול.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שנוכה לראות בעינים נגלים, שבאמת הנה כבר יצאנו ממצרים, וכל פרט ופרט בחיינו, הוא דבר העומד ברומו של עולם, וכדכתיב "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מיכה ז, טו)", אכ"ר.

לעובדא למעשה

בכל המאורעות שעוברות עלינו בימי חיינו, נשתדל להסתכל עליהם כ'פגישה' עם הרבש"ע, ונחפש איך אפשר להגיע על ידם להרגשת יחוד הו"ה, ולדביקות אמיתית בקל חי.

בנימי שגלך ממערים ארצנו נפלאות

שער

ערבי פסחים

מכון חודו להשם



איסור מלאכה בער"פ *

איסור מלאכה לפני ואחרי חצות

כתוב בשו"ע (סי' תסח) וז"ל.

העושה מלאכה בערב פסח, מחצות ולמעלה היו משמתינ אותו, וכו',
קודם חצות מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין, ומקום שנהגו שלא
לעשות מלאכה אין עושין.

העולה מדבריו, שיש איסור לעשות מלאכה בער"פ אחר חצות. לפני חצות מעיקר הדין
מותר לעסוק במלאכה, אבל ישנם מקומות בהם נהגו לאסור עשית מלאכה גם לפני
חצות.

מקור דבריו הם מסוגיא דפסחים (דף נ-נ:) משמעות הסוגיא היא, שמקומות שנהגו לאסור
מלאכה גם לפני חצות, נהגו כן מאותה סיבה שאסורים במלאכה אחרי חצות, אלא
שהם נהגו להקדים את האיסור.

ועלינו להבין, מהו הטעם והסיבה לאיסור מלאכה בערבי פסחים מחצות ומעלה. (הגמ' שם
דנה במה שונה ערב פסח מכל ער"ש וחג, שבהם ג"כ אסורים במלאכה, ומתרת, או שבערב פסח משמתינ
אותו משא"כ בערבי שבתות וחגים, או שבערב פסח אסורים מחצות משא"כ בערבי שבתות וחגים שאסורים רק מזמן
הסמוך למנחה).

שני טעמים לאיסור מלאכה בער"פ

מצאנו בראשונים ב' טעמים לאיסור מלאכה בער"פ:

א [רש"י כותב (ד"ה שלא לעשות) וז"ל "כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת
הפסח ותקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר, כדאמר בפ'
בתרא חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו".

ב תוס' מביא, בשם הירושלמי טעם אחר, וז"ל, "אור"י בשם ריב"א, דמפרש בירושלמי מאי שנא ערבי פסחים משאר יו"ט, משום דזמן הפסח מחצות ואילך, ואף יחיד קאמר התם בשאר ימות השנה ביום שמביא קרבן אסור במלאכה, ופריך אם כן יהא כל היום אסור כמו יחיד שמביא קרבן, ומפרש התם משום דראוי להקריב משחרית אבל פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות, כדנפקא לן מבין הערבים, וכו' ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם".

העולה מדבריהם, שיש שני טעמים לאסור מלאכה בער"פ, (מחצות ואילך, ובמקומות שנהגו גם לפני חצות מאותם סיבות):

א כדי שלא יהא טרוד במלאכתו עד שלא יספיק להכין את צרכי החג.

ב כיון שכל ישראל מקריבים בערב פסח קרבן, הרי זה יו"ט. כמו שכשיחיד מביא קרבן, יום הקרבת קרבנו הוא יו"ט בשבילו. אלא שאם זה הטעם לאסור מלאכה בער"פ, אז היום, שבעוה"ר חרבה עירנו ושבת משוש ליבנו, ואין לנו ביהמ"ק, היה אמור להתבטל איסור זה. ע"ז אומר תוס' שכשאסרו מלאכה בזמן שבית המקדש היה קיים אסרו את זה באיסור עולם.

ראייה להירושלמי מהבבלי

'הרא"ש' מביא את הטעם של הירושלמי לאיסור מלאכה, והוא מוסיף ראייה מהבבלי, שגם היום שאין לנו קרבנות עדיין איסור המלאכה בתוקפו, (הרא"ש פ"ד דפסחים אות א) וז"ל "והשתא נמי אע"פ שאין הפסח קרב, כיון דבזמן הפסח היה אסור השתא נמי אסור, כדאיתא במגילת תענית (פרק ה) ומייתי לה בשילחי בכל מערבין (דף מא.) אר"א בר צדוק אני ממשפחת סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ונדחה עד לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמונוהו, מפני שי"ט שלנו היה, פירוש שאבותיו היו מקריבין קרבן עצים בו ביום, כדאיתא בפרק בתרא דתענית (דף כו.) בעשרה באב בני סנאב בן בנימין ורבי אלעזר ב"ר צדוק אחר חורבן היה, אלא כיון שאבותיו היו מקריבין קרבן בו ביום ועשו בו יום טוב, כל משפחותיו נוהגין בו יו"ט לעולם".

הרי שהרא"ש הביא ראייה מהבבלי, שעל אף שאין ביהמ"ק קיים, הימים הקבועים להבאת קרבנות נשארו.

לכאורה שני הטעמים שהבאנו הם טעמים על איסור המלאכה בער"פ, אחרי חצות, שהוא איסור מעיקר הדין.

שיטת הרמב"ם ביום טוב של הבאת קרבן

'הרמב"ם' כשכותב על איסור עשית מלאכה ביום הקרבת קרבן, מסיים, שזה רק משום מנהג, (הלכות כלי המקדש פ"ט ה"ט-י) וז"ל

ומהו קרבן העצים, זמן קבוע היה למשפחות משפחות לצאת ליערים להביא עצים למערכה, ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא העצים היו מקריבין עולות נדבה, וזהו קרבן העצים והיה להם כמו יו"ט ואסורין בו בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג' אפילו יחיד שהתנדב עצים או גזרים במערכה, אסור באותו היום בהספד ובתענית ובעשיית מלאכה' ודבר זה מנהג'.

ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם, חייבים לומר שאיסור מלאכה בער"פ הוא לא משום הקרבת הקרבן, כיון שהאיסור מלאכה ביום הקרבת הקרבן הוא רק משום מנהגא לפי שיטת הרמב"ם, והאיסור מלאכה בער"פ הוא מעיקרא דדינא.

דברי הרמב"ם בענין איסור מלאכה בער"פ

אבל כד נעין בדברי הרמב"ם לגבי איסור עשיית מלאכה בער"פ, נראה שהוא כן אומר שסיבת האיסור הוא משום הקרבת הקרבן, (הלכות יו"ט פ"ה הי"ז) וז"ל

אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים, מן המנחה ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה סימן ברכה לעולם, וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו, אבל אין מכין אותו מכת מרדות, ואצ"ל שאין מנדין אותו, חוץ מער"פ אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואצ"ל שמכין אותו מכת מרדות אם לא נדוהו, לפי שיום יד' בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים, מפני שיש בו חגיגה ושחיטת קרבן.

מבואר בדבריו, שאיסור עשיית מלאכה בערב פסח, הוא משום שהוא יום של הבאת קרבנות, איסור זה הוא לא מנהג, אלא איסור ממשי, וכדמוכרח מדבריו שמנדין אותו, ולכאורה דבריו אלו סותרים, את דבריו בהלכות כלי המקדש, שכתב שם, שיום הבאת הקרבן הוא יו"ט רק ממנהג.

ביאור שיטת הרמב"ם

ויש לכאור את שיטת הרמב"ם, בהקדם דיוק בדבריו הקדושים, כשהרמב"ם כותב את ההבדל בין ערב פסח לשאר ערבי חגים הוא כותב "לפי שיום יד' בניסן אינו כשאר ערבי חג", ולכאורה למה צריך להדגיש את המילים האלו, הרי מספיק לומר "מפני שיש בו חגיגה והקרבת קרבן".

אלא שהביאור בדבריו הוא, שמה שהוא כותב 'מפני שיש בו חגיגה והקרבת קרבן', הוא ביאור על מה שאמר 'לפי שיום יד' בניסן אינו כשאר ערבי חג', דהיינו שהרמב"ם מבאר

שערב פסח הוא לא כשאר ערבי חגים, שהם רק 'ערב חג', אלא ער"פ הוא התחלה של החג בעצמו, והראיה היא שכבר מקריבים בו את החגיגה ואת הקרבן פסח. (והרי קרבן פסח הוא קרבן 'פסח' ולא קרבן 'ערב פסח').

(וע"ע בספר אמת ליעקב בפרשת בא, שמבאר בהרחבה, שביליל הסדר במצרים, היתה בחינה של לילה הולך אחר היום)

המורם מן האמור, שבדברי הרמב"ם מתגלה שחג הפסח מתחיל כבר להתנוצץ ביום יד' ניסן, וליל הסדר הוא המשך והשלמה ליום יד', וצ"ב פנימיות הענין.

פנימיות ענין הלילה הולך אחרי היום

בדברי 'הנהן הגדול מלובלין', מתבאר פנימיות הענין של 'יום הולך אחר הלילה', ואלו הם דבריו (צדקת הצדיק, אות יא):

לפינן מברייתו של עולם, דבכל דבר הלילה קודם ליום, כדאיתא ריש ברכות, כי בכל דבר ההעדר קודם להויה, ו'כי אשב בחושך' אדע כי אח"כ 'הויה' אור לי', כי כל חיי האדם כך מורכבים מהזמן, חושך ואור, יום ולילה, כך חוזר חלילה, רק שהחושך קודם דקליפה קודמת לפרי, חוץ מבקדשים קיימא לן הלילה אחר היום, כי מי שכבר בא אל הקודש היום קודם, כמו מי שעומד תוך הפרי אצלו הפרי קודם לקליפה.

מבואר בדבריו, שהמהלך הכללי של הבריאה הוא, 'קליפה קודם לפרי', מתחילים מבחוץ, מחושך והעדר, ורק אח"כ נכנסים לפנימיות הענין. חוץ ממי שכבר 'נולד על ההר', שהתחיל מבפנים, הוא לכתחילה היה בתוך האור, שאצלו הסדר הוא הפוך, 'אור קודם החושך', החושך הוא השלב השני.

שורש הענין של 'אור קודם החושך', התגלה ביציאת מצרים, שאז לא היו לכלל ישראל שום זכויות לצאת ממצרים, והרבש"ע האיר עלינו אור שלא כפי מעשינו, ב'איתערותא דלעילא', והוליד אותנו מחדש, וכדמבואר כל זה באר היטב בכל דרושי 'האריז"ל' לפסח.

וכשהרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו, האיר עלינו את האור שלא כפי מעשינו, הרי אז הגענו לבחינת 'יום', 'נולדנו על ההר', ולא עברנו את החושך והקליפות שקודמים לכל לידה רוחנית, ורק כך יכולנו לנצח את קליפת מצרים, לקבל את התורה, ולהתחיל לכבוש את החושך של העולם.

ב. דברינו על בחינת 'האור קודם החושך', נסובים על הלידה הרוחנית של גאולת מצרים, שבזה היה

העולה מכל הנ"ל, שכל ענין יציאת מצרים, היה על דרך של 'אור קודם לחושך', ועפ"ז מובן שדייקא בפסח החג כבר מתחיל בערב פסח, והלילה הולך אחרי היום.

לעובדא למעשה

הדרך הרגילה היא, שכדי להשיג כל מדריגה צריך לעבוד, ולהזדכך להיות ראויים לקבל את האור של המדריגה החדשה.

ביציאת מצרים התגלתה דרך נוספת, והיא:

לטעום בתוך הגלות והמדריגה הנמוכה את אור הגאולה והמדריגה הגבוהה, אף שעדיין אינו שייך אליו, ועי"ז יהיה לו את הכח לעלות למדריגה היותר גבוהה.

ע"כ אם האדם מרגיש התעלות, אל ימהר לומר 'אין זה מדריגתי, זה רק דמיונות', אלא יהיה לבו בטוח, שהרבש"ע מטעימו בחינת 'אור קודם החושך', כדי לתת לו טעימה, מעריבות ומתיקות טיב העבודה, 'והחלש יאמר גבור אני', ויכנס לעבוד את הרבש"ע במדריגה יותר גבוהה, על אף שזה לא מדריגתו האמיתית, ועי"ז בסוף יזכה לעלות ממדריגה למדריגה.

אכילת קרבן פסח *

הקדמה

התורה מצוה אותנו, להקריב קרבן פסח, ביד' בניסן. ישנן הלכות רבות בענין קרבן פסח, הקרבת קרבן פסח, אכילתו, ועוד. במאמר זה נבאר בס"ד, את ענין אכילת קרבן הפסח, פרטיו, גדרותיו, ופנימיותו.

מחלוקת רמב"ם, ושאר ראשונים האם מצות אכילת קרבן פסח היא מצוה בפני עצמה

הרמב"ם בספר המצוות, מונה שתי מצוות בענין קרבן פסח, הקרבת הקרבן, ואכילתו, (מצוות עשה נה' וז"ל

שצונו לשחוט שה הפסח, ביום ארבעה עשר בניסן, והוא אומרו יתעלה, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, ומי שעבר על ציווי זה ולא הקריבו בזמנו כמזיד, חייב כרת וכו'.

וממשיך במצוה נו', וז"ל

שצונו לאכול כבש הפסח, ליל חמשה עשר בניסן, בתנאי הנזכרים, והוא שיהיה צלי, ושייאכל עם מצה ומרור, והוא אמרו ית', ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש, ומצות על מרורים יאכלוהו.

מבואר בדברי 'הרמב"ם', שיש מצוה מיוחדת של אכילת קרבן פסח, בשונה משאר קרבנות, שמותר לאכול מהם, אבל זה לא מצוה.

ודבריו שמצוה לאכול את קרבן הפסח, מיוסדים על משנה בפסחים, (דף עו.) וז"ל,

חמשה דברים, באין בטומאה, ואינן נאכלין בטומאה, העומר, ושת הלחם, ולחם הפנים, וזבחי שלמי צבור, ושעירי ראשי חדשים, הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה, שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

מבואר במשנה, שיש הלכה, הנקראת 'טומאה הותרה בציבור', והכוונה, שכשכל הציבור טמאים, מותר להקריב קרבנות ציבור, אפילו בטומאה, אבל אסור לאוכלם, דכיון שאין מצוה לאכול קרבנות, לא הותרה האכילה בטומאה. והמשנה ממשיכה ללמד, שבקרבן פסח שונה הדבר, כשכל הציבור טמאים, חייבים להקריב את קרבן הפסח, וגם לאוכלו, כיון שהאכילה, היא חלק מהמצוה וכלשון המשנה, 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה'.

והיסוד הזה חוזר ונשנה בהמשך הפרק, (עח: וז"ל).

נטמא בשר, וחלב קיים, אינו זורק את הדם, נטמא החלב והבשר קיים, זורק את הדם, ובמוקדשים אינו כן, אלא אע"פ שנטמא הבשר והחלב קיים זורק את הדם.

מבואר במשנה, שבכל הקרבנות, בשר שנטמא, אסור לאכלו, אבל לזרוק את דמו, מותר. משא"כ בקרבן פסח, אם נטמא הבשר, אסור לזרוק את דמו, כי האכילה היא חלק מהקרבן, וכשנטמא הבשר אסור לאוכלו, ולכן אסור ג"כ לזרוק את דמו.

מכל זה מבואר כהרמב"ם שבקרבן פסח יש מצוה לאכול את הבשר. אבל לכאורה כד נעין היטב בדברי המשנה מבואר שהאכילה היא אמנם מצווה, אבל היא חלק ממצוות הקרבת הקרבן, ולא מצווה נפרדת.

ובאמת רבינו דניאל הבבלי (בתשובותיו לספה"מ) חולק על הרמב"ם, ואומר שזו מצוה אחת, הקרבת קרבן פסח ואכילתו. ומזה הוא מחדש חידוש גדול, שאדם שלא אכל בליל פסח, בשר הקרבן, על אף שהקריב קרבן פסח, הרי הוא חייב בקרבן פסח שני. וזה חידוש גדול, שהרי בפשטות פסח שני, ענינו השלמה למי שלא הקריב קרבן, ולא למי שלא אכל, אבל ר"ד הבבלי מחדש, שבקרבן פסח, מכיוון שחלק מהקרבן הוא האכילה, אדם שלא אכל, כאילו לא הקריב!

שיטת רש"י

ולכאורה, גם רש"י אווזו כמו שיטת ר"ד הבבלי, ואנו לומדים את זה, ממה שפירש על המשנה (פסחים צא:): שאומרת, אונן מותר לו לאכול מקרבן פסח. ורש"י מסביר (שם ד"ה אבל) שהאיסור לאונן לאכול קרבנות, הוא מדרבנן, ולא העמידו דבריהם במקום כרת, ולכאורה, הרי הכרת נאמר רק על הקרבת הקרבן, ולא על אכילה, והפירוש הוא, שרש"י לומד, שהאכילה היא חלק ממצות הקרבת קרבן פסח, ולכן הכרת הוא גם על האכילה, כמו שיטת ר"ד הבבלי שהקרבה, והאכילה, הם מצוה אחת.

השיטת תוס'

ויש להביא ראיה שגם התוס' סוברים כר"ד הבבלי, כי התוס' דנים, (פסחים סח: ד"ה ומה שחיטה שהיא וכו') לפי שיטת ר' אליעזר, שבעלמא מכשירי מצווה דוחים את השבת, מנא ליה, שגם בקרבן פסח מכשיריו דוחים את השבת, ותוס' כותב, "וכי תימא דגמר ללמוד מסוכה, ולולב, ומצה, ושופר, ועומר, ושתי הלחם, דמוכח התם דדחו שבת, הא איכא למיפרך דמה להנך בשעת דחייתו מיד יכול לקיים, אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה", ומבואר מתוס' שהם גם לומדים, שהאכילה היא חלק ממצות הקרבת הקרבן, וכמו ר"ד הבבלי.

ושיטת הרמב"ם, היא שהן שתי מצוות. וכמו שראינו בספר המצוות שמנה שתי מצוות, הקרבה ואכילה, ויש להביא עוד ראיה שהרמב"ם סובר שאלו הן שתי מצוות, מדבריו בפ"ג מהלכות קרבן פסח ה"ט וז"ל.

חמשה שנתערבו עורות פסחיהן, ונמצאת יבלת בעור אחד מהן, כולם יצאו לבית השריפה, ואם נתערבו קודם זריקת דמן חייבין בפסח שני, נתערבו אחר זריקה, פטורין מלעשות פסח שני, שאם הקריבו פסח שני, נמצא זה שקרב בראשון קרבן כשר מביא חולין לעזרה.

הרמב"ם מביא כאן ציור, שהתערבו קרבנות, של חמישה אנשים, וההלכה במקרה כזה היא ששורפים את כל החמישה קרבנות, כיון שלכל אחד מותר לאכול רק מהקרבן שלו. ובנוסף, אם עדיין לא זרקו את הדם, לא זורקים אותו, וכך נקרא שלא הקריבו קרבן, ואז יש חיוב של הקרבת קרבן בפסח שני. אבל, אם כן זרקו את הדם, נקרא שהם כבר הקריבו את הקרבן, ועל אף שאסור להם לאכול את הבשר, אסור להם להקריב פסח שני. ומבואר מפורש דלא כר"ד הבבלי- שאוחז שאם לא אכלו את הקרבן חייבים להקריב פסח שני- אלא, כמו שכתוב בספר המצוות שיש שתי מצוות, מצות הקרבה, ומצות אכילה, ואפשר להקריב פסח שני רק אם לא הקריבו, ולא מספיק אם לא אכלו.

ביאור המשנה 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה, לפי שיטת הרמב"ם

ואיך הרמב"ם ילמד את המשניות בהם מבואר, שהאכילה היא חלק מהקרבת הקרבן, וכמו שכתוב 'שלא בא מתחילתו אלא לאכילה'?

ואפשר לבאר שיטת הרמב"ם, ע"פ דבריו בהלכות קרבן פסח, (פ"ב ה"ב), וז"ל,

יחיד ששחט את הפסח לעצמו, כשר, והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו.

דהיינו שהרמב"ם פוסק, שאדם אחד יכול להביא קרבן פסח לעצמו, אבל חייב להיות שהוא אדם שמסוגל לאכול את כל הקרבן לבד. ומבואר מדבריו, שהוא לומד את ענין אכילת קרבן פסח, שנכון שהאכילה היא מצוה נפרדת מההקרבה, אבל בדין ההקרבה יש תנאי, שהבהמה צריכה להיות ראויה לאכילה כולה. וזה דין בהקרבה, וכמו שיש הלכה שהפסח צריך להיות זכר בן שנה, הוא גם צריך להיות כולו ראוי לאכילה. וזה הפירוש בהמשנה 'שלא בא מתחלתו אלא לאכילה', שמתחילה הקרבן צריך להיות 'שייך' לאוכלו כולו.

העולה מדברינו, לשיטת הרמב"ם, שיש מצוה להקריב קרבן פסח שראוי לאכול את כולו. ואם זה לא ראוי לאכול את כולו הרי זה חיסרון ופגם בהקרבה, כיון שההקרבה נועדה רק בשביל האכילה. והאכילה בעצמה היא מצוה נפרדת.

פנימיות מצות הקרבת קרבן פסח ואכילתו

ועכשיו נבאר בס"ד, את פנימיות המחלוקת בין ר"ד הבבלי, והרמב"ם.

מהי פנימיות ענין אכילת קרבן פסח, ונצטט כאן דברי הכהן הגדול מאחיו, רבינו צדוק הכהן, בספרו מחשבות חריץ, (אות ז'), וז"ל,

וראשית התחדשות זה, בכל נפש, בחסרון פרטי שיש באותו נפש, הוא בניסן, שהוא זמן גאולתינו, ופדות נפשינו מכל מיני רע, ותשרי שאז זמן תשובה לכל, בעשרת ימי תשובה, היינו מה שבני ישראל שבים להש"י מצד עצמם, והשתדלותם, כידוע דאנו טוענין השיבנו אליך ונשובה, והש"י טוען שובו אלי ואשובה אליכם, (איכ"ר ה כא) ודידן נצח, כמאן דאמר (ר"ה יא.) בניסן עתידין ליגאל, וגאולה דניסן הוא מה שהש"י מעורר, דעל כן נקרא ניסן, לשון נס, כי כששבים, הרי הישועה במשפט, ואין נקרא נס רק מה שהוא נס גמור בכל העולמות, כיציאת מצרים, דהוציא גוי מקרב גוי, כמו שאמרו ז"ל, הללו כו' וכמו שנאמר ואת ערום ועריה (יחזקאל טז ז') ורק הש"י ברוב רחמיו וחסדיו, שלח שפע אור פתאום להם.

וזהו מצות הפסח שציוה להם ליקח שם לבית אבות, שהוא בעירא דמצראי דחלין ליה ועבראי אכלין ליה, כי רועי צאן היו השבטים, ויעקב אבינו ע"ה, דזהו שורש ישראל, שנמשלו לצאן הנמשכים אחרי הרועה, ואין חוקרין אחריו כלל, וזהו חסד נעוריד לכתך אחרי במדבר בארץ לא

זרועה, ולא חששו כלל מה יאכלו שם, וכן נמשכו אחר משה רבינו ע"ה להאמין שיגאלם, אף שראו קושי העבודה ותוקף המשעבדים, וזהו הקדמת נעשה לנשמע ולא עלה בלבם פחד שמא יצוו דבר שלא יוכלו לעמוד בו. וזהו בקשתינו השיבנו וגו' ולא לאומות העולם אף שהוא מצידיך, מכל מקום אנו כשתשיבנו נשובה, כי נמשך תיכף אחריו, מה שאין כן אומות העולם דהחזיר התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה כמ"ש (ע"ז ב.) וכו', ואכילת הקרבן פסח, רומז להבלעת כח זה דהמשכה כצאן בלב.

מבואר מדברי הכהן, שיש שתי בחינות, יש בחינת תשרי, ובחינת ניסן. בחינת תשרי, היא 'איתערותא דלתתא', הכל תלוי במעשים שלנו, תשובה ומעש"ט. ובחינת ניסן, היא 'איתערותא דלעילא', שהרבש"ע משפיע עלינו אור, שלא לפי ערך מעשינו. וזה היה ביציאת מצרים, שלא היינו ראויים לגאולה, והרבש"ע גאל אותנו, ברוב רחמיו וחסדיו. ולמה מגיע לנו רחמים? מסביר רצ"ה, שבזכות זה שכשהרבש"ע משפיע עלינו רחמים, אנחנו נמשכים אחריו, כצאן שנמשכים אחרי הרועה, ועושים את רצונו, אנו ראויים לרחמים. משא"כ אומות העולם, אפילו אם הרבש"ע משפיע עליהם רחמים, אינם נמשכים אחריו, לכן אינם ראויים לרחמים.

וע"פ הדברים הנ"ל, הוא מסביר ענין קרבן פסח, וענין אכילת קרבן פסח.

ענין הקרבת הקרבן, הוא בחינת 'השיבנו' שהרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו, מעורר אותנו ב'איתערותא דלעילא', וכמו שרואים בהלכות צליית הקרבן, שצורת ההקרבה היא 'ראשו על כרעיו', כמו תינוק ברחם, שהוא מקבל הכל מאמא שלו, כך גם אנחנו מקבלים הכל במתנת חנם מאיתו יתברך (עי' להאר"י בטעמי המצוות פרשת בא).

וענין אכילת קרבן פסח, הוא בחינת 'ונשובה', להימשך אחרי הרבש"ע, כמו צאן, הנמשכים אחר רועם. שאחרי שהרבש"ע מקרב אותנו, ב'איתערותא דלעילא', אנחנו עושים את חלקינו, ונמשכים אחריו יתברך, בלי שאלות, וספיקות, נמשכים אחריו, באש ובמים! לכן אנו אוכלים את ה'צאן', להבליע בעצמינו את הכח הזה, להימשך אחריו ית', כצאן הנמשכים אחרי הרועה.

ביאור שיטת ר"ד הבבלי, לפי דברי הכהן מלובלין

ולפי דבריו הקדושים, אפשר לבאר את שיטת ר"ד הבבלי, שאוחז, שמצות אכילת קרבן פסח, היא חלק ממצות הקרבת הקרבן. והענין הוא, שכל מצוה, היא כלי, שהרבש"ע

מעביר דרכו את האור שלו, שיוכל להיות לנו תפיסה באורו וברצונו. ולפי"ז יובן שהקרבת קרבן פסח, לא יכולה להיות מצוה, כי ביארנו שענין הקרבת קרבן פסח, זה בחינת 'איתערותא דלעילא', לא לפי מעשינו. לא יכול להיות מצוה- שפירושה כלי- לאור של 'איתערותא דלעילא', דהרי כל מהות ענין ה'איתערותא דלעילא', היא השפעה שאינה כפי מעשינו וכלינו. אבל, על אכילת הקרבן שייך שתהיה מצוה, כי האכילה היא החלק שלנו, להימשך אחריו ית', וזה כן לפי הכלים שלנו, ולכן חייב להיות שחלק מהמצוה תהיה ענין האכילה, שזה הענין שאחרי שהרבש"ע מקרב אותנו, אנחנו רודפים אחריו, ועושים את רצונו, וזה כן קשור למעשינו, ושייך ע"ז כלי.

ביאור שיטת הרמב"ם, ע"פ דברי רבינו מאיביצא

ומה הוא הביאור בשיטת הרמב"ם, שאוחז שיש שתי מצוות נפרדות, הקרבה ואכילה, אין שייך מצוה על הקרבה, הרי זה בחינת 'איתערותא דלעילא', לא לפי הכלים שלנו?

ואפשר לבאר ע"פ דברי רבינו מאיביצא, בתפארת יוסף (ברכות יב:), שמבאר, מהלך עמוק, על כל הענין שהתבאר.

יש שלב, שהרבש"ע מביא לנו אור שלא לפי ערכינו, ואז אנחנו עושים את רצונו, ונמשכים אחריו, כ"ז ביחס אלינו, שאנחנו מוגבלים בצמצום הזמן, אבל ביחס להרבש"ע, הרי אין זמן, הכל למעלה מן הזמן, וא"כ, כשהוא משפיע עלינו הוא כבר נמצא, בהשלב שאנחנו נמשכים אחריו, וא"כ זה לא נקרא 'איתערותא דלעילא', כי זה כן בגלל מעשינו! זה בגלל שהוא רואה שברגע שהוא יגאל אותנו אנחנו נימשך, ונרוץ אחריו, ולכן הוא גואל אותנו.

ויסוד זה מבואר כבר בדברי השי"ת למשה רבינו, כששכנע אותו, להיות השליח לגאול את ישראל, אמר לו הרבש"ע, "וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצריים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", (שמות ג' יב:), וברש"י, "וששאלת מה זכות יש לישראל, שיצאו ממצריים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה", ולכאורה מה שייך זכות, בדבר שעדיין לא היה, אבל לפי דבריו מאוד מובן, כיון שיקבלו את התורה לעתיד, הרי כבר עכשיו, הגאולה, היא לא מתנת חנם. בזכות המעשים העתידיים הם כבר ראויים לגאולה, כיון שאצלו ית' העתיד וההווה שווים ג'.

ג. א.ה. היסוד הזה, ידוע, לגבי ענין הסליק ברעותא, (אוצ"ח שער הנקודים פ"ו) שהמ"ן היה מהתענוג ונח"ר העתידיים לבוא, ולכאורה הביאור, הוא שכבר עכשיו היה להרבש"ע את התענוג הזה, וכדברי הרה"ק מאיביצא.

וזה הפשט בשיטת הרמב"ם, שכן שייך מצוה, על 'איתערותא דלעילא', כיון שהקרבן יאכל, הרי הוא כמי שכבר נאכל, ולכן גם הקרבן, שהוא החלק של 'איתערותא דלעילא' הוא לא חנינם, אלא בזכות המעשים העתידיים להתקיים, וזה הביאור למה הרמב"ם מצריך שיהיה 'ראוי להיות נאכל', כי זה גופא הסוד, שבגלל שהקרבן ראוי להיות נאכל, הרי הוא כמו שהוא כבר נאכל.

[ביאור למה הרמב"ם הוא זה שמגלה לנו את הסוד הזה]

והרמב"ם הוא זה שמגלה את הסוד, שכל איתערותא דלעילא הוא בעומק איתערותא דלתתא, כי כבר ביארנו כמה פעמים שחכמי ספרד, היו תמיד יותר קרובים לאור הגאולה, לעומת חכמי אשכנז, שהיו יותר בבחינת גלות. וא"כ הרמב"ם שהיה אחד המיוחד של חכמי ספרד, כבר גילה לנו אור השייך לבחינת גאולה. וכמו שכתב בעצמו את הסוד, בסוף הלכות מלכים, על הזמן של לעת"ל, שאז "ישיגו דעת בוראם, כפי כח האדם", והכוונה, שאנחנו נשיג את העולם, איך שזה מצדו יתברך, שזה הוא עומק הענין שהרבש"ע כבר עכשיו מסתכל על המעשים הטובים העתידיים, ולפי"ז משפיע עלינו עכשיו, כיון שמצדו יתברך אין את המושג 'זמן'. (וזה מתאים עם מה שביארנו כבר הרבה פעמים, שהרמב"ם היה אור הגאולה, וחכמי אשכנז, שייכים לגלות).

לעובדא למעשה

כשאנו מרגישים התעוררות מלמעלה, עלינו לשמוח איתה, ולעשות מעשים וכלים להאור הזה, ולא להשאיר את ההתעוררות לחלוף.

ואם האדם מרגיש 'מה לי להשקיע בהתעוררות שמגיע מלמעלה, יותר נעים לי לעבוד בכוחות עצמי', תשובתו בצדו, שכל התעוררות שמגיעה מלמעלה היא ממעשיך העתידיים, ואדרבה ההתעוררות הזאת שייכת אליך, ואם תמשיך איתה, באמת תגיע בכוחות עצמך אל כל המדריגות.

בני צאנז ממזרים ארצנו ופלאות

שער
ליל התקדש
החג

מדריך פנימי לליל הסדר

מכון חודו להשם



הקדמה לליל הסדר * [חלק א']

הקדמה

כשאנו ניגשים לחג הקדוש והנשגב 'זמן חירותינו', אנו רואים, שמצד אחד, ליל הסדר נקרא כך, כי יש לו סדר, החל מקדש, וכלה בנרצה, לכל דבר יש זמן ועניין. ומצד שני, סדר ר"ת סוד, דרוש, רמז, שעל אף הסדר שיש בלילה נשגב זה, הלילה הזה כולו סוד, ורז. ואכן אנו רואים שהגדה של פסח, שהוא ליקוט של כמה ברייתות, הוא הספר שיש עליו הכי הרבה פירושים, כי הלילה הזה הוא כולו סוד ורז.

פתח דברינו יאיר, עם כמה הערות כלליות בענין חג הפסח, ומשם נבוא בעזהשי"ת לעומק הענין.

סוד אחד מי יודע, וחד גדיא

א ידוע הכלל, 'הכל הולך אחר החיתום' (ברכות יב.) החיתום כולל את הכל, וא"כ הרי ברור שהחתימה של ליל הסדר, אמורה לגלות את מהות ליל הסדר. החתימה של ליל הסדר, הם הפיוטים, 'אחד מי יודע', 'ו'חד גדיא', שהם כל כולם, חידוש ורז, ויש להבין מה לומדים מהם על מהות החג. ועוד, שבפיוטים אלו, גם כשממשיכים לתוך הפיוט, חוזרים להתחלה, כל הזמן חוזרים לאחד אלוקינו, ולדיבין אבא בתרי זוזי, מה המשמעות של מבנה זה של הפיוטים, ומה היא מגלה לנו על מהותו של 'זמן חירותינו'?

מה יותר חשוב, גאולת מצרים, או הגאולה העתידה

ב בתחילת ההגדה, מובאת פיסקא, שמקורה במשנה בברכות (יב:), וז"ל,

"אמר ראב"ע, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כל ימי חיך, ימי חיך הימים, כל ימי חיך להביא הלילות, וחכ"א, ימי חיך העוה"ז, כל, להביא ימות המשיח"

ובגמ' שם מובאת זו"ל,

"תניא אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יצי"מ לימוות המשיח, והלא כבר נאמר, הנה ימים באים נאם ה', ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה, ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה, ומכל הארצות אשר הדחתים שם, אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו"

מישמע שם בגמ', שיצי"מ היא טפלה, לגבי הגאולה העתידה לבוא. אבל מאידך כתוב בפסוק על הגאולה העתידה, 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות', (מיכה ז' טו') מי נתלה במי? הגאולה העתידה נתלית ביצי"מ, זאת אומרת שיצי"מ היא העיקר, והגאולה העתידה היא טפילה, וצ"ע.

(אנו) מוצאים רעיון דומה במשנתו של רבינו 'הגר"א', שהרי בליל הסדר קריאת ההלל נחלקת לשניים. חלק ראשון של ההלל לפני מוציא מצה, והחלק האחר אחרי ברכהמ"ז. ולמה? מסביר 'הגר"א', שהחצי הראשון הוא הודיה על יצי"מ, והחלק השני הוא על הגאולה העתידה לבוא. החלק האחד נאמר בתחילת הסדר, והחלק השני בסוף הסדר, ללמד שהחלק הראשון, שנאמר על גאולת מצרים, הוא החשוב, והשני טפל לו.)

ענין האיתערותא דלעילא בפסח

[ג] חז"ל אומרים (שיר השירים רבה, ח' א-ב) על הפסוק "מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" זו"ל,

"ר' נחמיה אמר, קול דודי הנה זה בא, זה משה בשעה שאמר לישראל בחדש הזה אתם נגאלין, לו משה רבינו האידן אנו נגאלין, והלא אין בידינו מעשים טובים, אמר להם הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט במעשיכם הרעים, ובמי הוא מביט בצדיקים שבכם ובמעשיהם, כגון עמרם ובית דינו".

מבואר בדבריהם הקדושים, שגאולת מצרים היתה בבחינת 'איתערותא דלעילא', שלא כפי מעשינו. וכמו שכותב רבינו 'האריז"ל', 'זיווגא דלעילא', (שעה"כ פסח דרוש ג') בשונה מהסדר הרגיל, שצריך שיוקדם 'איתערותא דלתתא', לפני ירידת השפע מלעילא. אבל, לפי זה קשה, שהרי פסח הוא חג שדורש הרבה הכנה, יותר מחגים האחרים, וגם במצרים, שנות השיעבוד היו הכנה להגאולה, שמכל זה משמע שכן נדרש מאיתנו לעשות 'איתערותא דלתתא' כדי לזכות לאורו.

קשר של יציאת מצרים למ"ת

ד כתוב בפסוק, 'בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את האלוקים על ההר הזה', (שמות ג' יב') משמע שהרבש"ע רצה לתת לנו את התורה, אלא שהיה משהו שמנע ממנו לעשות כן. וכשיצאנו ממצרים המניעה ירדה, וקיבלנו את התורה. מה היא המניעה, ואיך יציאת מצרים מבטלת אותה?

דברי האר"י על נשמות דור מצרים

כדי להבין את עומק הסוגיא, נביא את דברי רבינו האר"י (שער הכוונות פסח, דרוש א'). האר"י מסביר שגלות מצרים, לא היתה סיפור של אותה תקופה, הכל התחיל הרבה קודם, נשמות ישראל שהיו במצרים, כבר ירדו כמה פעמים לעולם לפני כן, הם ירדו ב'דור המבול', ב'דור הפלגה', והם היו 'אנשי סדום', ובכל הפעמים האלו הם לא הצליחו, ונשברו, עד שהגיעו לגלות מצרים, נצרפו בכור הברזל, וכשיצאו ממצרים הם כבר היו ראויים לקבלת התורה. (כך גם לעת"ל, אנו נצרפים בגלות, כדי שנוכל לקבל את גילוי התורה של לעת"ל).

עומק הפגם של דור המבול, הפלגה, סדום, -ריבוי אור ושפע

מה היה הפגם של דורות 'המבול', 'הפלגה', 'וסדום'?

כתוב בפסוק לפני מ"ת, 'וידבר אלוקים את כל הדברים האלו', (שמות כ' א') מה פירוש 'את כל הדברים', מדוע לא כתוב 'את הדברים האלו'? הביאור הוא, שהתורה הקדושה במקורה, היא ריבוי עצום של שפע, 'הפוך בה, והפוך בה, דכולה בה', התורה, יש הכל בתוכה, ואם כך בשפע רוחני, הרי בוודאי גם בשפע גשמי, כי השורש של הגשמיות הוא הרוחניות. וזה הפשט במה שאנו מוצאים במשכן, שכל הכלים היו יקרי ערך. הלוחות היו עשויות מאבן ספיר, שרק מהשיריים שלהם התעשר משה עושר רב. ולמה היו הכלים יקרים כ"כ? אלא שהתורה בעצמותה כוללת את כל השפע של העולם, השפע הרוחני והשפע הגשמי, 'כל הדברים האלו', שום דבר לא נחשב יקר!

כשיש ריבוי של שפע, יש חשש שהכלים לא יוכלו להכיל את כל השפע, וכך תיווצר 'שבירת כלים', לכן כל הדורות שקדמו לדור מצרים נכשלו, כי הרי בעצם הם היו ראויים לקבל את התורה, כי הם היו הנשמות של מקבלי התורה, אלא שלא היו להם את הכלים הנכונים, לכן הכלים נשברו, ריבוי השפע נהפך לריבוי שפע דקליפה.

בדור המבול השפע נהפך לריבוי תאוה, בדור הפלגה השפע נהפך לריבוי גאווה, 'כוחי ועצם ידי', ובדור של סדום השפע נהפך לריבוי אכזריות, וגבורה. וכשהפסוק מדבר על סדום, הוא מדמה אותו לגן הו"ה, (בראשית י"ג י') כי אכן היה שם ריבוי של שפע, אלא שהכלים לא יכלו להכילו ונשברו.

התיקון של דור המבול, הפלגה, וסדום, במצרים

מצרים היתה תיקון לדורות אלו, בניית כלים חזקים להריבוי של שפע, וכמו שמפרט רבינו האר"י, (שם בשעה"כ) שבניית פיתום ורעמסס, היתה תיקון לבניית המגדל בדור הפלגה, 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', (שמות א' כב') היה תיקון לדור המבול, 'וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו בסבלותם' (שמות א' יא) והיה תיקון לדור של סדום.

העולה מהנ"ל שגלות מצרים וגאולתה נותנים לנו את הכלים לקבלת התורה, חג הפסח בונה לנו את הכלים לחג השבועות.

עצה כיצד להינצל משבירת הכלים

איך בונים כלים חזקים, שיוכלו להכיל את ריבוי השפע של 'כל הדברים האלו'?

העצה היא, לראות את השפע, כמפתח לנקודה פנימית כוללת, שהיא רק נקודה אחת. כי הסיבה לשבירת הכלים היא, שמסתכלים על השפע כריבוי פרטים, ואם יש ריבוי פרטים, מובן שהכלים נשברים, הם לא יכולים להכיל את ריבוי הפרטים. אבל, אם מצליחים לקחת את הפרטים, ולהשתמש בהם כמפתחות לכלל אחד שעומד מאחורי כל הפרטים, אז אין חשש לשבירת הכלים, כיון שהכלל שעומד מאחורי הפרטים הוא נקודה אחת ותו לא, וכל הפרטים רק מסתעפים מהנקודה האחת.

נבאר עוד, כתוב בגמ' (עירובין דכ"א:) שלמה המלך סיפר שלושת אלפים משלים, כדי להסביר כל דבר מדברי תורה, ולמה צריך כמות רבה של משלים? והענין הוא, שכשהנמשל הוא נקודה מופשטת שאי אפשר להגיד אותה, אז יש להעזר בהרבה משלים וכלים, לתת להאדם להבין בלבו את עומק הנקודה הפנימית שאי אפשר לאומרה בפה.

כמו כן השפע העצום של קבלת התורה, הרי כל השפע הוא כדי להביא אותנו לנקודה אחת פנימית ואמיתית, הנקודה של התכלית, של כל המציאות כולה, ואי אפשר להבין נקודה עמוקה זו, לכן צריך את כל התורה, על כל פרטיה ובחינותיה, וכל המציאות כולה, להיות כלים להאדם, ובית יד, שיוכל להשיג בעומק לבו את הנקודה הפנימית. והנקודה הפנימית הזאת, היא, 'אנוכי הויה אלוהיך', הכח הזה קיבלנו ביציאת מצרים. 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא כתוב אשר בראתיך, כי דווקא יצי"מ נתנה לנו את הכלים להשיג את האנוכי.

המחשבה לא יכולה לתפוס 'אנוכי' רק הלב

כתוב בזוה"ק (ע"י זוהר ח"ג רפט:) 'לית מחשבה תפיסא ביה כלל', אי אפשר להשיג אנוכי, ממשיך הזוהר, 'אבל נתפס הוא ברעותא דליבא', המח של האדם לא יכול לתפוס 'אנוכי', זה יכול רק להתנוצץ בתוך לבו!

המורם מן האמור הוא, שבפסח אנו מקבלים את הכלים שיוכלו להכיל בתוכם את אור ה'אנוכי', וכך נוכל לקבל את כל פרטי התורה בלי חשש של שבירת הכלים. הכלי הנכון לזה הוא 'הרעותא דליבא', התנוצצות הלב, של האור של 'אנוכי', וזה מה שאנו מקבלים בפסח.

ענין 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב':

זה הביאור במה שכתוב בפסוק 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', (שמות י"ז) מהו השבח הגדול שאנו מייחסים לכלבים? מבואר בקדמונים שכלב אותיות 'כולו לב', (מהרש"א בח"א צו. מהר"ל ח"א הוריות יג.) וכאן כשהיהודים יצאו ממצרים, וליבם התמלא ביחוד השם, הכלב, שהוא הקליפה שכנגד הלב, השתתק, ונכנע בפני ליבם של ישראל.

ביאור ענין האיתערותא דלעילא, לפי הנ"ל

וזה הביאור במה שהערנו, (אות ג) מדוע יש כ"כ הרבה הכנות לחג הפסח אם חג זה הוא בחינת איתערותא דלעילא?

והביאור הוא, שהאור שאנו מקבלים בפסח, הוא אור שמטבעו יכול להגיע רק מלמעלה, לתפוס את אור הבורא זה רק מתנה משמיים, תפיסת האור לא מגיעה משכל. כמו הפתגם הידוע של הראשונים, 'אם אתה יודע אותו אתה אותו', לכן שייך להשיג אור זה רק מהארה שמיימית, אבל כדי שהאור הזה יתפס בלבנו בצורה נכונה, מוטל עלינו להכין כלים נכונים שישמשו לגילוי של האור הזה, ולא כלים שישתירו את האור, ע"י ריבוי פרטים.

הדורות שקדמו למצרים, נתפסו לריבוי הפרטים של השפע, ולא השכילו להבין שיש כאן נקודה פנימית שעומדת מאחורי כל הפרטים, לפיכך נשברו כליהם. אבל ביציאת מצרים, עם ישראל נגאלו מההסתכלות המעוותת, וזכו לראות ולהכיר שכל הפרטים הם רק כלים לגילוי גדול, שעומד להתגלות.

קליפת מצרים תופסת את המציאות כריבוי פרטים, ורמז לכך הוא שגימטריא של המילה 'מצרים' היא אותה גימטריא של המילה 'מספר'. ורמז נוסף הוא, כשיעקב אבינו הגיע לפרעה, פרעה שאל אותו 'כמה ימי שני חייד', מה המספר של שנותיך? כי ענין המספר הוא ריבוי פרטים, ויציאת מצרים משמעותה לצאת מהתפיסה של המספרים, מהתפיסה של ריבוי פרטים, שזה תפיסת קליפת פרעה ומצרים, ולהיכנס לעולם של נקודה הפנימית, בו רואים את הכלל שמאחורי הפרט.

בריבוי שפע, הגאולה העתידה יותר גדולה, אבל בכלים, גאולת מצרים יותר חזקה
התחלנו עם שאלה (אות ב) מה העיקר, האם יצי"מ, או הגאולה העתידה?

הביאור הוא, שבוודאי יצי"מ תהיה טפלה לגבי עוצמת הגילוי של הגאולה העתידה, כי הגאולה העתידה תהיה גדולה בהרבה מגאולת מצריים, התורה שמשיח הולך לגלות, היא בחינת 'עין לא ראתה', 'אורייתא דעתיקא סתימאה', גילוי שפע עצום ונשגב אבל 'וכל זה איננו שוה לי', אם אין לנו את הכלים הראויים לקבל את הפרטים, וכיצד באמת יהיה לנו את הכלים הנוכחים לקבל את ריבוי הפרטים, ולא להישבר?

הפתרון לזה קיבלנו ביציאת מצרים. כי ביציאת מצרים קיבלנו את הכח לתפוס את הריבוי כמשל ומפתח לנקודה הפנימית. והכח הזה, יעמוד לנו גם בגאולה העתידה, 'כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות' (מיכה ז' ט'), כל הכח שלנו לקבל את הגילויים האלו נובע מיציאת מצריים.

ענין האמצע

ובזה אפשר להבין, למה בפסח יש הרבה עסק סביב ענין 'האמצע', רואים את הענין הזה בכמה מקומות:

א ההלכה שצריך לגמור את אכילת האפיקומן בחצות לילה (סי תע"ז סעי' א').

ב הפיוט בנרצה הנקרא 'ויהי בחצי הלילה' שמפרט את כל הניסים שקרו בחצות לילה.

ג ביחזק' אנו מוציאים את המצה האמצעית ושוברים אותה (סי' תע"ג סעי' ו').

מה הענין של העסק סביב ענין האמצע, ולפי דברינו הנ"ל, יובן שענין האמצע בא לרמז על הנקודה הפנימית, הנקודה האמצעית שבכל דבר. וזה הענין של פסח, לתפוס את הנקודה הפנימית, האמצעית, ולבנות לה את הכלים הנוכחים, שעל ידם נוכל לתפוס אותה.

ביאור בעה"ת על דברי חז"ל, אין התינוק יודע לקרות או"א, עד שטועם טעם דגן

כתוב בגמ' (ברכות מ). 'אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא, עד שאוכל כזית דגן', ומסביר 'הבעל התניא' (ליקו"ת מאמרי פסח) את פנימיות הענין, שבמצרים הדיבור היה בגלות. רמזו לכך: שכתוב 'ויאנחו', 'ויזעקו', ולא מובא המושג 'דיבור', וכן משה היה כבד פה וכבד לשון. בגאולת מצרים יצא הדיבור מגלות לגאולה, התחילו להכיר ברבש"ע כאבינו אב הרחמן, התחילו לקרוא 'אבא', 'אמא', להכיר באבינו שבשמיים, וזה ענין המצה, שאוכלים כזית דגן, לרמז על ענין גאולת הדיבור.

ועיין עוד במאמרי 'בעל התניא', שמבאר ביותר עומק את הענין של, 'אין התינוק קורא אבא ואימא, עד שטועם טעם דגן', כי כשהתינוק קורא אבא ואמא, הוא לא חושב, זה פשוט אצלו, הוא קורא לעצמיות של אביו, זה אבא שלי, בלי מוחין. וזה פסח, לא ריבוי מוחין, אלא גילוי העצמיות של אנוכי. לכן הקריאה 'אבא ואמא' תלויה בטעם דגן, כי זה מצה, מאכל בלי עיבוד, טבעי כפשוטו, עצמיות.

ביאור הפיוטים אחד מי יודע, וחד גדיא, לפי הג"ל

וזה מה שאנו לומדים מהפיוטים חד גדיא, ואחד מי יודע, (אות א) הפיוטים מכילים הרבה מילים, והרבה פרטים, אבל הכל חוזר לאחד אלוקינו שבשמיים ובארץ.

לעובדא למעשה

עבודתינו בהכנות לחג הפסח היא:

להכין כלים חזקים, שיוכלו לשמש אותנו כמפתחות להשגה פנימית, ברעותא דליבא, לאור היחוד, שיתגלה אלינו במתנה בליל הסדר. ולכן, תוך כדי 'עבודת הנקיון' עלינו להרים עיניים כלפי מעלה, ולבקש,

'אבינו אב הרחמן, תעזור לי שע"י עבודות אלו שאני עוסק בהם עכשיו, אזכה להכין את הכלים הנדרשים כדי לקבל את אורך המתוק והנפלא, אור האנוכי, בליל הסדר, בצורה שלא אתפס לריבוי פרטים, אלא שהפרטים ישמשו כמפתח שאתפוס ברעותא דליבא את האור בשלימות, ועי"ז אזכה להוריד את האור הזה שיאיר לי את כל החיים על כל פרטיהם ודקדוקיהם.

ליל הסדר למעשה* [חלק ב']

הקדמה

ביארנו בהרחבה, את כלל ענין חג הפסח, ענין בנית כלים לקבלת השפע של 'כל הדברים האלה', שפע של רוחניות וגשמיות, בצורה שלא יהיה שבירת הכלים, בצורה שהפרטים מביאים להכלל, והכלל הוא 'אנוכי הויה אלוקיך', שהאמת האלוקית תיתפס 'ברעותא דליבא'.

פסח נקרא 'איתערותא דלעילא', רק הבורא יתברך בעצמו הוא זה שמביא את האדם להשגה הזאת של 'אנוכי הויה אלוקיך' וביותר עומק, נברא הרי לא יכול להשיג את הבורא, וההשגות שהוא זוכה להשיג, הן מכח חלק האלוק ממעל, הנמצא בתוככי נפשו. א"כ בפסח, שמתנוצץ בליבנו השגות אלוקות, הרי הכוונה, שאנו מקבלים חלק אלוק ממעל ממש, ונדרש מאיתנו רק לבנות את הכלים הנכונים בכדי שיתיישבו בליבנו ההשגות האלו.

ענין הכפילות בכוונות ליל הסדר

כוונות ליל הסדר, יש בהם כפילות, מכוונים כל סדר הכוונות במעריב, וחוזרים על הכוונות בליל הסדר, והמקובלים האריכו להסביר את הסיבה לכפילות. הלשם בספר הדע"ה מסביר, (דרושי עולם התוהו ח"ב דרוש ד' ענף כד' סי' ח') שבמעריב אנו מתקשרים לנעשה בשמיים, לההשפעות הנפלאות שנפעלות שם, ובליל הסדר אנו מכניסים את האור הזה לתוך הכלים שלנו, וז"ל הנפלא

ומתפשטים ומתלבשים כל המוחין דגדלות א' והב', אשר הן מצד אימא והן מצד אבא, מתפשטים ומתלבשים בהזו"ן תיכף אתר תפילת ערבית, ברגע אחד מאליו ומעצמו ע"פ נס, ולכן אומרים הלל גמור תיכף אחר ערבית כמ"ש הטור בס' תע"ג והש"ע סי' תפ"ז שכן היה מנהג קדמונים, משום שאז נעשה תשלום כל התיקונים למעלה מאליו ומעצמו

בדרך נס, אך כל התיקונים שאנו עושין בכל מצות הכוסות והמצה וכל הסדר כולו, הוא רק לכלול את עצמינו באותן התיקונים ג"כ, ולהמשיך אותם עלינו, אבל למעלה נעשה הכל מעצמו תיכף אחר תפילת ערבית בן נראה לענ"ד ברור וה"י יכפר.

אור הכתר, האנוכי הוא המקשר בין פורים לפסח
אורו של פסח, הוא אור נפלא רום מעלה, של עצמות אלוקית, הוא האור שקיבלנו בפורים, שפורים הוא כל כולו עצמיות, כל המדריגות והחילוקים מתבטלים, ומאיר בעולם אור, ששווה ומשווה קטן וגדול, אין הבדל בין המן ומרדכי, יש רק עצמותו יתברך. ופסח יוצר כלים לקבלת האור בצורה הנכונה, שהאור לא ישאר מופשט, אלא שימלא את הכלים. אבל ח"ו שלא נתפוס את האורות כשפע נפרד, שאז יש חשש של שבירת הכלים מרוב אור, אלא בפסח אנו ממלאים את הכלים בצורה שהכלים כולם יביאו אותנו להאור הפנימי של 'אנוכי'.

הקשר בין פסח לגאולה העתידה
וזה הקשר בין גאולת מצרים, להגאולה העתידה, הגאולה העתידה היא גילוי עצמותו יתברך בצורה הכי גלויה, 'ומלאה הארץ דעה את הויה', (ישעיה יא ט) ופסח הוא ההכנה לגילוי, הוא מכין את הכלים לקבלת האור הזה בצורה הנכונה.

וזה היא פנימיות ההלכה של 'הגעלת כלים', להכין כלים טובים ונקיים, שיכילו את האור של עצמיות האלוקות.

הענין בשפה של כוונות
נתרגם את המהלך שביארנו לשפה של כוונות:

האור הזה של עצמות, נקרא אור 'הכתר', האור שמעל כל המידות, האור שמקיף את כל המידות והמוחין, ונתפס רק 'ברעותא דליבא'.

(**הכתר**) שייך להמלך, כי המלך הוא הנקודה הפנימית של המדינה, המדינה מתנהלת סביב המלך, וכיון שבלייל הסדר אנו מקבלים את האור הזה מלמעלה, אנו מתנהגים כמו מלכים, בהסבה, וטובלים וכו').

התבאר שאור הכתר אנו מקבלים במתנה, 'איתערותא דלעילא', אבל עדיין מצידנו נדרש להכין את הכלים לקבלת האור.

הכלי לאור 'הכתר', הוא אור 'החכמה', חכמה אותיות כח מה, החכמה מביאה את הכח, לקבל את הכתר שהוא 'מה', לא ברור מהו, הוא נתפס רק 'ברעותא דליבא'.

העולה מן האמור, שבפסח העבודה היא לבנות כלי לקבלת האור של 'כתר' במתנה, והכלי הזה הוא אור 'החכמה', וא"כ העבודה לעת הזאת היא לבנות ולהשיג את אור החכמה.

עבודת 'החכמה'

לאור כל הנ"ל, עלינו להבין מהי עבודת ה'חכמה':

א העבודה הראשונה של 'חכמה' היא, 'ביטול היש'. אותיות חכמה הן אותיות כח מה, כח שאין לו יש, הוא בטל לגמרי.

חמץ שתופח, מסמל גאווה, 'כוחי ועוצם ידי', היפך ביטול היש, לכן בפסח, שעבודתנו היא לקנות בנפשינו את 'אור החכמה', אנו מצווים לבטל את החמץ, שהוא היפך עבודת הפסח.

חז"ל אומרים על בעל גאווה 'אין אני והוא יכולין לדור', (סוטה ה.) ולכאורה קשה, הרי מי מחייה את בעל הגאווה, בוודאי הרבש"ע, וא"כ מה הכוונה אין אני והוא יכולין לדור?

והביאור הוא, 'אין אני והוא יכולין לדור', עצמותו יתברך לא יכולה להתגלות, לבעל גאווה, כיון שהוא אוחד את עצמו כעצם, וכמו שביארנו בפנימיות, שעצמותו יתברך הכוונה, בחינת 'כתר', והוא אינו יכול להתגלות, אלא למי שבונה את כלי 'החכמה' שלו, ועבודת החכמה היא **ביטול**, וא"כ מי שהוא בעל גאווה, ולא חי בביטול, אינו מתגלה לו עצמותו יתברך, בחינת כתר.

ביטול היש, בעבודה למעשה

העבודה למעשה של ענין הביטול היא, הקפדה על קיום מצוות מעשיות, איך עניינים שונים אלו (ביטול, והקפדה על קיום מצוות מעשיות) מתקשרים אחד לשני?

הביאור הוא, כשהאדם מתחיל להיכנס ל'עולם המוחין', מתחיל להרגיש דביקות מהי, אהבה ויראה מהי, הרי פעמים הוא מגיע לזלזול במצוות מעשיות, ולומר 'מה יושענו זה', העיקר הוא הרגשת קרבת אלוקים, ומצוות מעשיות בעצמן הן טפל ח"ו.

אבל זו טעות מרה, הנובעת מגאות, שהאדם מסתכל על עבודת השי"ת כענין פרטי שלו, העבודה שלו מסתובבת סביב כמה הוא מרגיש, ולאיה רמת מוחין הוא מגיע, והוא שוכח שיש לנו אב הרחמן שהוא יודע מה הן העבודות המדויקות לתיקון העולמות כולם, והוא ציווה לנו רמ"ח מצוות עשה, ושס"ה מצוות ל"ת, ואנו צריכים לקיים אותם כפשוטם, כי כך רוצה הקב"ה שנעשה לו יתברך דירה בתחתונים ממש.

וזה שלימות 'ביטול היש', שהאדם לא מחפש מדריגות והשגות, -שבהם עיקר התענוג בעבודה, ולכן אפשר בקלות ליפול על ידיהם לישות- אלא מחפש לקיים בפועל את המצוות שנצטוונו, 'מעשיו מרובין מחכמתו', ועי"ז עבודתו נעשית מתוך הכנעה וביטול היש.

וזה הביאור במה שבלייל הסדר מתעסקים הרבה סביב המצוות המעשיות, אכילה, הקערה, וכו' וזה כדי לאחד את המוחין עם המעשים. המוחין, זהו סיפור יצי"מ והחדרת האמונה, והם מתחברים יחד עם אכילת מצה, הקערה וסימניה, כי זה הוא שלימות 'סוד החכמה', לבטל את היש, ע"י חיבור בין המוחין והמעשים.

ביאור ענין 'החיות רצוא ושוב'

רמז לענין חיבור מוחין ומעשים, הוא במה שכתוב בספר יצירה, 'והחיות רצוא ושוב', (פ"א מ"ד) האדם כביכול 'רץ' למעלה, לשמיים, ומקבל את המוחין, בחינת 'רצוא', ושב לעוה"ז, ומקיים את המצוות המעשיות, בחינת 'שוב', והעבודה היא חיבור המוחין והמצוות המעשיות, והתענוגות גם על המצוות המעשיות. (ולא רק על השגת מוחין)

באותיות פנימיות

ובאותיות פנימיות, המהלך מרומז בפסוק 'הוי'ה בחכמה יסד ארץ', (משלי ג' יט') ארץ היא 'מלכות', שענינה בעבודה היא 'מצוות מעשיות'. והפסוק אומר, ש'החכמה', שהיא הביטול, מבססת ומייסדת את 'המלכות', שמרמזת על מצוות המעשיות.

חכמה-השפעה

ב העבודה השנייה הנדרשת מהאדם כדי להגיע לביטול היש, (שהוא בחינת חכמה), היא הבחינה הנקראת 'ראשית חכמה', החכמה תכונתה שהיא הראשית של כל מדריגה, והיא המשפיעה על כולם.

והענין הוא, שעיקר השאיפה שלנו במדריגות הרוחניות תהיה, להשפיע על אחרים. לא לחשוב רק על עצמינו ועל המדריגות שלנו, אלא לחפש איך לעזור ולהשפיע על הרוחניות של אנשים אחרים.

אנו מוצאים ענין זה במיוחד בלייל הסדר, שההגדה בנויה בצורה של 'זהגדת לבנך', השפעה. ואפילו אם אדם עורך לבדו את ליל הסדר, 'הוא שואל את עצמו', (שו"ע סי' תעג' סעי' ז') כי זה הלימוד של ליל הסדר, שעיקר המדריגות שלנו, הן ההשפעה על אחרים.

רמז לענין השפעה על הזולת, בהאותיות 'הגדה', האותיות העיקריות הן ג"ד, ענין גומל דלים, השפעה על אחרים.

לסיכום לעובדא למעשה:

העבודה לקנית בחינת 'חכמה', (וזה יהיה הכלי להתגלות בחינת 'הכתר') היא, 'ביטול היש', ובעבודה למעשה, העבודה הראשונה היא, קיום 'המצוות המעשיות', עם חיות והתעוררות, חיבור המצוות המעשיות עם המוחין, וע"ז לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

העבודה השנייה כדי להגיע לביטול היש היא, שכל המדריגות שאנו מקבלים, נחפש איך אפשר על ידם להשפיע על הזולת, ולרומם אותו, ולא רק לחשוב על המדריגות האישיות שלנו.

ובזה נבוא לבאר את פרטי יו"ט פסח:

בדיקת חמץ

בבדיקת חמץ בודקים את הבית מחמץ. ובעבודה הענין הוא, ביעור הישות והגאווה מתוכנו, לחפש ולהאיר בתוכנו את אור האלוקות, אור הנשמה. וזו היא הסיבה לחיפוש בנר דווקא, כי נר הוא ענין הנשמה, וכמ"ש 'נר הוי"ה נשמת אדם' (משלי כ' כז').

נ"ר הוא ר"ת נפש רוח, שהם החלקים היותר מעשיים של הנשמה, כי זו היא העבודה, ביעור החמץ-ישות, והארה של אור הנשמה והביטול בתוכנו, וזה ע"י קיום המצוות המעשיות, ואז נזכה להגיע לאור הכתר, שזה אור עצמותו יתברך. האור הזה של עצמותו ית', נרמז בבחינת נר, כמ"ש בגמ' 'נר דולק על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם, ועד סופו', (גדה ל:). שזו הארה מעצמותו יתברך, ולזה זוכים ע"י שמגבירים את החלק של הנ"ר, המצוות המעשיות.

בדיקת חמץ וביעורה, לעובדא למעשה:

להתפלל ולחלות פני מלך, שההשפעות והמוחין שאנו עומדים לקבל, יביאו אותנו לקיום המצוות המעשיות בחיבור הלב, ובביטול אמיתי. ושנקבל את ההשפעות מתוך מטרה להאיר והלשפיע לכל העולם, ולא רק כדי לשמש את עצמינו.

ליל הסדר

הקדמה

בליל הסדר מתחיל להאיר אורו של 'כתר'. אחרי שבנינו את כלי 'החכמה', בליל הסדר מתחיל לרדת האור.

בכוונות ליל הסדר יורדים הרבה מוחין, ועל האדם לחדד לעצמו, ולהשתוקק שהמוחין יביאו אותו לבחינת 'אנוכי', שזה אור הכתר.

איזה מוחין יורדים

נסדר בס"ד את המוחין שיורדים בליל הסדר:

אנו מקבלים בליל הסדר 'מוחין דאבא', ו'מוחין דאימא', כל אחד מהמוחין מחולק לארבע, 'חכמה', 'בינה'², 'חמשה חסדים דדעת', (ה"ח) 'חמשה גבורות דדעת' (ה"ג).

ארבע הכוסות ממשיכות עלינו את 'מוחין דאימא', וכך סדרן:

כוס ראשונה, חכמה דמוחין דאימא.

כוס השנייה, בינה דמוחין דבינה.

כוס שלישית ה"ח דדעת.

כוס רביעית היא ה"ג דדעת.

ה'מוחין דאבא' נמשכים עלינו ע"י מוציא מצה, וכורך, וכך סדרן:

מוציא מצה, חכמה ובינה.

כורך, ה"ח וה"ג דדעת.

ב. מן הראוי לציין, שמה שאנו מכוונים בחכמה ובינה, הכוונה חכמה דאבא ואימא, ובינה דאבא ואימא, ולא חכמה ובינה הכלליים.

ונבאר את ענינם בס"ד:

ענין המוחין הוא, שאנו מקבלים כח, להרגיש קירבת אלוקים, שעל ידו נוכל להגיע להאור של 'אנוכי' שעומד מאחורי כל הפרטים של התורה וכל הפרטים של חיינו.

הרגש יכול להצטייר בלב האדם בשני אופנים, יש שזה מביא את האדם להרגשת 'רשפיה רשפי אש שלהבתי', השתוקקות נמרצת לקל חי (דומה לההרגשה של ימים הנוראים).

ויש שהרגש של קירבת אלוקים מביא את האדם להרגשת מנוחה, ישוב הדעת, ותענוג, בחינת 'בגמול עלי אמו'.

ה'מוחין דאימא', מביאים את האדם להשתוקקות בחינת אש, ו'המוחין דאבא' מביאים את האדם למנוחה וישוב הדעת, בחינת מים.

(כשנעריך כללות ענין יו"ט לעומת כללות ענין השבת, הרי ששבת היא בחינת 'מוחין דאבא', מנוחה ועונג, ויו"ט הוא בחינת 'מוחין דאימא', שמחה חזקה)

יין מביא את האדם לרגש חזק של אש, לכן ארבע הכוסות מביאים את ה'מוחין דאימא'. טעם המצה פשוט ועדין, לכן ממשיך את ה'מוחין דאבא'.

לעובדא למעשה

ארבע כוסות:

העבודה היא, להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, השתוקקות נמרצת לקל חי, ולכוון את ההרגשה, שההשתוקקות תביא אותנו לקיום מצוות מעשיות מתוך שמחה וחיבור להקב"ה, שההשתוקקות תביא אותנו להשפיע על עוד ועוד אנשים, (השפעה-חכמה), והתכלית היא, שנזכה לקבל את אור העצמות, 'אנוכי', בשלימות (כתר).

מצות:

העבודה היא, להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, ישוב הדעת ומנוחת הנפש, ושההרגשות יביאו לקיום מצוות מעשיות מתוך שלווה הנפש, ולהשפעת אמונה ובטחון על עוד אנשים. (חכמה) והתכלית היא, שנזכה לקבל את אור העצמות, 'אנוכי' בשלימות (כתר).

ביארנו את כללות ענין המצות וארבע הכוסות בס"ד, ועכשיו נבאר את הפרטים.

כמו שביארנו מוחין דאבא ודאימא, מתחלקים לחכמה, בינה, ודעת.

החכמה היא כללית, לעומת בינה שהיא יותר פרטית, ונבאר:

ההרגשה של השתוקקות בחכמה - **חכמה דמוחין דאימא** - היא, כשהאדם פוקח את עיניו, מסתכל סביבו על היקום כולו, ומתמלא עם רגש נפלא, 'מה רבו מעשיך הוי"ה', בחינת 'שאו מרום עינכם וראו מי ברא אלה', להרגיש איך הרבש"ע מחייה את הבריאה, ומזה להגיע להשתוקקות נמרצת לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם. (כעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות דעות "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו, וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד "צמאה נפשי לאלקים לקל חי", וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי "אראה שמך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו", ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" (פ"ב ה"ב)).

הרגשת 'מה רבו מעשיך הוי"ה', שמביאה את האדם לרגש של רוגע ושלווה, וביטחון מוחלט בבורא יתברך, היא בחינת 'חכמה דמוחין דאבא'.

לעובדא למעשה

בכוס ראשונה של ארבע כוסות, (חכמה דמוחין דאמא) העבודה היא להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, השתוקקות נמרצת לקל חי, ע"י הרגשת גדלות הבורא.

באכילת כזית ראשון של מצה, (חכמה דמוחין דאבא) העבודה היא להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, מנוחת הנפש וישוב הדעת, ע"י הרגשת גדלות הבורא.

הבינה מסמלת את ענין הפרט, ונבאר את העבודה בה:

כשהאדם שם אל לבו, את גודל השגחת הוי"ה, על כל הבריאה כולה, על כל פרטיה ודקדוקיה, מתמלא ליבו על גדותיו, מריבוי הפרטים שהוא רואה לנגד עיניו, וזה מביא אותו להרגשת השתוקקות נמרצת לעשות רצון אבינו שבשמיים, ולהכנסת אורו יתברך

בכל פרט ופרט מחייו, בחינת 'בינה דמוחין דאימא'.

מאידך, הרגשת ההשגחה הפרטית משרה על האדם הרגשה נפלאה של שלוה, ובטחון, שזה בחינת 'בינה דמוחין דאבא'.

לעובדא למעשה

בכוס שניה מארבע כוסות (מוחין דבינה דאמא) העבודה היא להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, הרגשה של השתוקקות נמרצת לקל חי, מהכרה בהשגחתו על כל פרט ופרט של הבריאה כולה.

באכילת המצה האמצעית, (מוחין דבינה דאבא) העבודה היא להרגיש ולהתפלל שנרגיש, מנוחת הנפש וחירות הדעת, מהכרה בהשגחת הרבש"ע על כל פרט ופרט של הבריאה כולה.

'החסדים דדעת', ו'הגבורות דדעת' הם אותם הרגשות של 'חכמה' ו'בינה', אך באופן יותר פרטי, על האדם עצמו:

'חסדים דדעת' הם הרגשת גדלות הבורא, ביחס לחיים שלי באופן כללי, עד כמה הרבש"ע גדול ודואג לי, ומשפיע עלי השפעה גדולה ונפלאה [וכשזה מתחלק ל'אבא' ו'אימא', זה כמו שביארנו לעיל, שאם ההרגשה הזאת מביאה אותו להשתוקקות, הרי מקורה מ'מוחין דאימא', ואם היא מביאה אותו למנוחת הנפש, הרי מקורה מ'מוחין דאבא'].

'גבורות דדעת' הם הרגשת השגחתו הפרטית של הבורא, ביחס לחיים שלי בפרטיות, איך הוא דואג לי בכל צעד ושעל של החיים שלי [וזה מתחלק ל'אבא' ו'אימא', כמו שביארנו לעיל, אם ההרגשה מביאה אותו להשתוקקות, הרי מקורה מ'מוחין דאימא', ואם היא מביאה אותו למנוחת הנפש, הרי מקורה מ'מוחין דאבא'].

[מה] שאנו מוצאים שב'מוחין דאבא' (מצה) ה'חסדים דדעת' ו'הגבורות דדעת', כורכים אותם יחד, והם לא נפרדים אחד מהשני, לעומת מוחין דאימא, שארבע הכוסות מתקיימות בנפרד, הסיבה היא כיון שדעת היא מאוחדת, כי דעת היא רק אחת, ורק במוחין דאימא, הדעת מתחלקת, בגלל שאימא מבטאת פרטים, ופיזור].

לעובדא למעשה

בכוס השלישית מארבע כוסות (ה"ח דדעת דאמא) העבודה היא להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, הרגשה של השתוקקות נמרצת לקל חי, מהכרה בגדלותו העצומה של הבורא שמקיף את כל החיים שלי.

בכוס הרביעית מארבע כוסות (ה"ג דדעת דאמא) העבודה היא להרגיש, ולהתפלל שנרגיש, הרגשה של השתוקקות נמרצת לקל חי, מהכרה בהשגחתו על כל פרט ופרט בהחיים שלי.

באכילת כורך (ה"ח וה"ג דדעת דאבא) העבודה היא להרגיש ולהתפלל שנרגיש, מנוחת הנפש וחירות הדעת, מהכרה בגדלותו העצומה של הבורא שמקיף את כל החיים שלי, ומהכרה בהשגחתו יתברך על כל פרט ופרט מחיי.

ובזה סיימנו את כללות המהלך של ארבע כוסות, ומצה, וכעת נשלים כמה כוונות פרטיות, שיש במהלך ליל הסדר:

ורחץ, רחצה, מים אחרונים

בליל הסדר אנו נוטלים ידיים שלושה פעמים, ואלו הן, 'ורחץ', 'רחצה', 'מים אחרונים', ויש בנטילות אלו כוונות גדולות, ונבאר בדרכי עבודה:

התבאר שעבודתנו בפסח היא, להכין כלים לקבל את האור של 'אנוכי', שהוא האור שעומד מאחורי כל המציאות כולה, והתכלית של כל המציאות היא, לגלות את האור הזה.

האור הזה, אור ה'אנוכי' הוא אור שכולל את כל המציאויות, בחינת אור המשיח, שאז נזכה ל'ומלאה הארץ דעה את הויה כמים לים מכסים', (ישעיה יא' ט') הכל יוכלל בהאור הזה, כל נשמות ישראל יחזרו להיכלל בקדושה, קטן כגדול.

העוה"ז מתחלק לשלושה חלקים. התחלה, אמצע, וסוף, והמציאות שעומדת מאחורי כל החלקים, זה אור האנוכי, אורו של משיח, שנמשל למים, 'כמים לים מכסים', לכן אנו נוטלים שלוש נטילות בליל הסדר, לשפוך על עצמינו את מימי הדעת של לעת"ל, את אור ה'אנוכי', בכל המצבים שעוברים עלינו, ועל כל העולם.

לעובדא למעשה

כשאנו נוטלים את שלושת הנטילות ליל הסדר, העבודה היא, להתפלל, שבכל המצבים והמעברים שעוברים עלינו, במשך חיינו, תמיד נצליח למצוא את אור הו'ה שנמצא מאחורי הכל, ובזה נגלה את מציאותו יתברך בתחתונים, ונקרב את הגאולה השלימה, שאז נזכה שיהיה 'מלא כל הארץ כבודו' בגילוי ממש, בחינת 'ומלאה ארץ דעה את הו'ה כמים לים מכסים'.

כרפס

בפוסקים מבואר, (מ"ב תע"ב ס"ק כא' והוא מגמ' פסחים קיד:) שענין ה'כרפס' הוא שישאלו התינוקות. תינוקות מרמזים על בחינה של מצוות מעשיות, (ילדים אין להם דעת אמיתית, יש להם רק הלמעשה של המצוות) וזה ענין ה'כרפס', לחזק את הילד שבתוכנו, ולהעריך את המצוות המעשיות, ככלי להביא אותנו לאור העצמיות, אור האנוכי'.

לעובדא למעשה

באכילת כרפס, העבודה היא, להרגיש, ולהתפלל שנגריש, הערכה להמצוות המעשיות, להסתכל על המצוות המעשיות ככלי להביא אותנו לאור ה'אנוכי', ולקבל על עצמינו להשתדל להקפיד על קיום המצוות, קלה כחמורה.

מרור וחרוסת

אחרי שקנינו בעומק נפשינו את בחינת 'ביטול היש' ע"י מצה, וכוסות, נעמיק בעניין המרור, וענינו הוא:

אחר הפסח, אנו חוזרים לאכול חמץ, כמקדמת דנא, ובעומק לבו של כל אחד מנקר חשש, האם לריק יגענו במשך כל ימי החג לבער את החמץ והישות מתוכינו, הרי אנו חוזרים לאכול חמץ המסמל תפיחה וישות, איך נצליח לשמר את ביטול היש?

על חשש זה מגיע המרור, שאז הזמן לבקש, ולחדד בנפשנו, שאמנם ברור שנשתמש עם ישות במשך השנה, אבל נשתמש עם הישות רק בבחינת 'ישות דקדושה', ובעומק הלב נתבטל אליו יתברך, ונדע שהישות היא דבר מר ביותר.

א"כ לישות יש גם חלק טוב. משתמשים בישות כדי ללחום ברע, צריך ללחום ברע עם חרב דקדושה, ללחום בו עם חוזק וחוסן נפשי, אבל בעומק הלב להיות בטל ומבוטל כ'עפרא דארעא'.

ועפ"ז נבין את ענין ה'חרוסת', חרוסת אותיות חס' רות' (עי' שעה"כ פסח דרוש ה'). רות היא אמה של מלכות, היא מקורו של משיח. רות היתה תפוסה בעומק הקליפות, וכדי להוציא אותה מהקליפות היה צריך להשתמש עם חרב דקדושה. אבל חובה לדעת שהישות היא לא התכלית, היא רק האמצעי להביא אותנו לקדושה.

לעובדא למעשה

באכילת מרור העבודה היא, להבהיר לעצמנו, ולחלות פני מלכו של עולם, שעל אף שנשתמש עם ישות במשך השנה, שזה יהיה בבחינת ישות דקדושה, ללחום ברע, אבל בעומק נרגיש בטלים ומבוטלים להרבש"ע.

בטבילת המרור בחרוסת, נחדד לעצמנו שהשימוש בישות הוא רק כדי להוציא את הקדושה מהקליפות.

שולחן עורך, צפון

ב'שולחן עורך', וב'צפון', אין כוונות, בשלב זה מתחיל להתגלות האור הפשוט של ה'כתר', אור התענוג דקדושה, 'צפון' משמעות סוד, אז כבר אין לנו כלים להבין ולהשיג במוחינו ובשכלינו, ואנו יכולים רק להפעיל את ה'רעותא דליבא', להרגיש את התנוצצות אור הכתר.

לעובדא למעשה

והעבודה בשולחן עורך וצפון היא, להרגיש ברעותא דליבא, את האור של עצמיות הבורא, אור ה'אנוכי'. לדמיון בעיני רוחנו, את אכילת קרבן פסח בביהמ"ק, וכך הנשמה נפתחת להרגיש את אור הכתר.

נרצה

ב'נרצה' מתקדמים לשלב, שאין מילים ומעשים, רק אמונה פשוטה שהרבש"ע בוודאי קיבל את מעשינו ומחשבותינו באהבה וברצון.

ועומק הענין הוא:

כשאדם עושה ופועל, אז קיים ספק האם מעשיו ופעולותיו התקבלו לרצון, וא"כ לכאורה איך אנו יכולים להיות כ"כ בטוחים שמעשינו התקבלו ברחמים וברצון? (בשלמא אם היינו אומרים שהאור של ליל הסדר הוא מתנה, ניאח, אבל הרי הסברנו באריכות שכדי לקבל במתנה את אור הכתר, צריך לבנות כלים דחכמה, וזה כן תלוי במעשינו ומחשבותינו, וא"כ איך אנו כ"כ בטוחים שמעשינו רצויים לפניו ית'?).

ביאור הענין הוא, שבהתגלות עלינו האור הנפלא אור ה'כתר', מתברר שכל המעשים שעשינו עד עכשיו, וחשבנו שעשינו, כל ביטול היש, והרצון להשפיע על אחרים, הכל רק הרבש"ע פעל, מתברר שהפועל היחיד והאמיתי הוא הרבש"ע, ואז אנו יכולים לצעוק מעומק ליבנו, 'נרצה', הכל התקבל לרצון.

"לך אכול בשמחה לחמך, וגו' כי כבר רצה אלוקים את מעשיך", (קהלת ט' ז') כבר מלכתחילה התקבלו כל העבודות.

לעובדא למעשה

העבודה בנרצה היא, לחדד בליבנו, שכל מה שפעלנו ועשינו עד עכשיו, לבנות כלים לקבל את אור הבורא, בעומק, הכל הרבש"ע פעל, ועם הרגשה זו להתחזק בביטחון גמור בלב, שכל עבודתנו התקבלה לרחמים ורצון.

נספח: ענין יו"ט שני

בלילה שני של יו"ט, אנו בני חו"ל עושים את כל העבודות מחדש, ומה משמעותה של כפילות זו?

ויש לבאר, שביו"ט שני אנו יורדים למקום עוד יותר נמוך, לישות יותר גסה, ושם מביאים את אור הכתר, שמבטל וממתיק כל נדנוד של ישות, אפילו במקומות הכי נמוכים.

בני ארץ ישראל, הם בחינת 'בני מלכים', 'הרכה והענוגה בך', הם לא מסוגלים לרדת למקומות כ"כ נמוכים, לכן יש להם רק יום אחד, אבל נשמות בני חו"ל, יכולים לרדת אפילו למקומות הכי נמוכים, ושם לגלות ש'בוודאי גם שם נמצא השי"ת', ומעומק בור הגלות נמליכו ונייחדו.

בני ישראל ממצרים ארצו נפלאות

שער ליל התקדש החג

סוגיות בלליות בעניני ליל הסדר

מכון חודו להשם



קידוש

כח הגבול שבלי גבול *

ענין "הגדת העתידות" בליל הסדר

נוהגין בקהילות רבות, שקודם תחילת הסדר מזכירין את כל סימני הסדר "קדש ורחץ וכו'", ויש להתבונן בטעם מנהג זה, דיש בו קצת תימה, דחלק מעניני הסדר הוא לעשות שינויים ו"חידושים" כדי שישאלו התינוקות, ואם מזכירים מתחילה כל אשר יעשה בזה הסדר, נסתלק ה"חידוש".

וענין זה שמזכירין מתחילה מה שיהיה, מצינו הרבה בסדר יציאת מצרים, וכמו שנפרט :

א. כשאמר לו הקב"ה למשה "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, תעבדון את האלוקים על ההר הזה (שמות ג, יב)", הרי שהזכיר קבלת התורה, כבר מתחילה, כשנראה אליו בסנה.

ב. השם הקדוש השייך ליציאת מצרים הוא "אהי"ה", ופירושו "אנא זמין למהוי", שמשמעו, שעתידי להיות ואעפ"כ כבר מוכן ועומד מתחילה.

ג. התראה שהיתה במכות, שהזכיר מתחילה לפרעה העתיד להיות.

ד. שכבר מתחילה נאמר לו למשה, מה שיהיה כמ"ש "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה, ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ואחרי כן ישלח אתכם (שמות ג, יט-כ)".

ה. תחילת הגלות היתה ע"י חלומותיו של יוסף, שהגיד לאחיו, ושפתר לפרעה, ו"פתרון חלום" ענינו הגדת עתידות.

ו. תחילת שעבוד מצרים היה מחשש פרעה מהעתיד, כמ"ש "הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו (שמות א, י)".

ז. שהפסח לא נקרב רק על המנויים עליו מתחילה.

ח. שנצטוו ישראל במצרים לאכול מצה מיד בליל פסח, אף שטעם המצוה ש"לא הספיק בצקם להחמיץ" לא היה רק בבוקר, ויש מהראשונים שפי' שנצטוו על העתיד להיות למחר.

ט. שאומרים בליל הסדר "השתא הכא, לשנה הבא בארעא דישראל, השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין", וכאילו מגדין העתידות לשנה הבאה.

ולבאר ענין זה נחקר מעט בגדר "מצוות סיפור יציאת מצרים".

זמן אמירת קידוש ליל הסדר

הנה בתרה"ד (סי' קל"ז) נשאל אם מותר להתחיל את הסדר מבעוד יום כמו בכל שבת ויו"ט, והשיב "יראה דלא שרי למעבד הכי, דהתוספות ומרדכי ואשרי ריש ערבי פסחים, כתבו בשם הר"י דאוריליינ"ש דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש, וא"כ אע"ג דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות, גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבידנא כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש ההגדה עצמה, בעי נמי דלהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור", והולך ומבאר כונתו "וגמרינן ודרשינן, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך, ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו, וא"כ ע"כ אין לומר ההגדה קודם הלילה ממש, והשינוי נמי אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב, וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל הד' כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה, כמצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולו צריכין שיהא לילה ממש".

תוכן דבריו, כיון ד"מצות סיפור יציאת מצרים" אינו אלא בזמן שראוי לקיים מצות אכילת מצה ומרור שהוא בלילה ממש, אף מה שאנו עושים כדי לעורר התינוקות לשאול, אין ראוי לעשות אלא בזמן שאם ישאלו יהיה בזה קיום מצות סיפור יציאת מצרים, וע"כ אף הכרפס שבא כדי שישאלו התינוקות צריך שיאכל בלילה ממש, וכן "כוס של קידוש" הואיל והוא מארבע כוסות שהם באים זכר לחירות, דינם כמצה, וכשם שמצה אין זמנה אלא בלילה, ה"ה חיוב ד' כוסות שתיקנו חכמים, אינו אלא בלילה, וכדבריו פסק במג"א (סי' תע"ב סק"א).

דעת מהרי"ל

והנה לפי דבריו, אף ב' כוסות האחרונות יש לשתות בזמן הראוי למצות אכילת מצה, קודם חצות הלילה, ועי' במנהגי מהרי"ל שמטעם זה פליג על התרה"ד, דלא מצינו חומרא

כזאת לשתות ב' כוסות האחרונות קודם חצות, ומטעם זה סבר מהרי"ל שאף קידוש מותר מעיקר הדין לקדש מבעוד יום, אלא שמכיון ואכילת כרפס צריכה להיות בלילה, וזמן אמירת קידוש אינו נמשך זמן רב, ע"כ יזהר שלא יקדש מבעו".

והט"ז כתב טעם אחר לזהירות זו לקדש בלילה, משום ש"מצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש", פי', משום ש"אין קידוש אלא במקום סעודה", וכיון שעיקר הסעודה היא באכילת מצה שהיא בלילה דוקא, צריך לקדש ג"כ בלילה, אלא דלכאורה יש לדחות טעם זה, דאף שעיקר הסעודה היא בלילה משום שקיום מצות אכילת מצה הוא בלילה דוקא, מ"מ מצד דין סעודת יו"ט שבשבילו בא הקידוש יכול להתחיל סעודתו מבעוד יום, ועי'.

בסוגית הגמרא דפסחים

ונראה לומר טעם אחר, למה מקפידין דוקא בכוס של קידוש שיהיה בלילה, ואין מקפידין בב' כוסות האחרונות שיהיו בזמן מצות אכילת מצה, אך נקדים לזה חקירה אחרת בסוגיית הגמ'.

הנה בגמ' בענין חיוב הסיבה בשתיית ארבע כוסות, כך איתא (דף קח ע"א) "איתמר משמיה דרב נחמן (שתיית הכוסות) צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, (והגמרא מבארת) ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא, אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה, ואמרי לה להאי גיסא, אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר".

ויש להקשות על סברת הגמ' "תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר", דתינח כוס שני שעליו אומרין סדר הגדה ו"עבדים היינו", אבל כוס ראשון שאין אומרין עליו אלא קידוש היום, מאי "עבדים היינו דקאמר".

עוד יש להעיר, במ"ש להיפך "תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות", דהא מצד עצם מצות ארבע כוסות אין חילוק כלל בין הכוסות וכולם באים זכר לחירות, (וכמ"ש הרמב"ם שארבע כוסות באים משום שצריך האדם לראות את עצמו כאילו יוצא עתה משעבוד מצרים), ועל כרחק כוונת הגמרא היא שהם חלוקים מצד מה שאומרים עליהם, וא"כ מה שייך בקידוש היום "דקא מתחלא לה חירות", שאינו שייך כלל לסיפור יציאת מצרים.

קידוש ליל הסדר כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים

והנראה בביאור דברי הגמ', שבאמת שאני קידוש ליל הסדר מקידוש ליל שבת ויו"ט, דקידוש ליל הסדר שייך ג"כ למצות סיפור יציאת מצרים ולסדר הגדה, דהא מנוסח הקידוש הוא שאומרים "זכר יציאת מצרים", ו"אשר בחר בנו מכל עם וכו'", וזה חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים שאנו מספרים שהוציאנו הקב"ה ממצרים לקרבנו לעבודתו יתברך וכו' (וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות חו"מ פ"ז ה"ד ע"ש). אלא שבנוסח הקידוש אין אנו מספרים רק בדרך קצרה ממש, ואח"כ בסדר ההגדה מאריכים בכל מה שרמזנו בקידוש.

וכן מבואר בדברי אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה, ד"ה ומתחיל) "והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה, והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו', ותרין כי במה שאומר בתחלה בקדוש זכר ליציאת מצרים יצא", נמצא שבקידוש כבר התחיל קיום מצוות סיפור יציאת מצרים, בדרך קצרה מיהת.

וסברא זו מתאמת עם המבואר בשעה"כ, שכוס ראשון הוא בחי' חכמה, וכוס שני הוא בחי' בינה, כי סוד חכמה הוא כללות הענין בקוצר, ובינה היא גילוי הפרטים שהיו טמונים בבחי' חכמה.

ביאור כל הנ"ל על פי זה

ועפ"ז מבוארת סברת הגמ' הנ"ל שב"תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר", שאף שאין אנו אומרים נוסח "עבדים היינו" ממש בסדר הקידוש, מ"מ הואיל וסדר הגדה אינו אלא הרחבה של מה שאמרנו בקצרה בקידוש, ובסדר ההגדה אמרינן "עבדים היינו", א"כ הרי זה כאילו אמרנוהו גם בקידוש, וע"כ אין להסב בכוס זה "דאכתי עבדים היינו קאמר".

וכן להיפך מ"ש בגמ' "תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות" משום שסדר הקידוש בליל הסדר הוא חלק ממצות סיפור יציאת מצרים ואינו כקידוש שבכל שבת ויו"ט, ומשו"ה ודאי כבר משעת הקידוש "קא מתחלא לה לחירות".

וא"כ יתבאר על נכון הטעם לומר קידוש בלילה ממש, כיון שהקידוש הוא חלק מקיום מצות סיפור יציאת מצרים, ואין מצוות סיפור יציאת מצרים רק "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" ובזמן חיובם בלילה דווקא.

כמה סימוכים לסברא זו

ונעתיק כמה סימוכין לדברינו אלו, שמצוות קידוש בליל הסדר אינו ככל קידוש דשבת ויו"ט, אלא הוי חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

א. בסדר רס"ג הביא שיש נוהגים להוסיף בתוך נוסח הקידוש בליל הסדר, אריכות דברים בענין יציאת מצרים ובחירת כנסת ישראל, ומנהג זה מבואר יפה לפי דברינו הנ"ל.

ב. בגמ' פסחים (דף ק"ז ע"ב) "אמר רב אחא בר יעקב, וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום (צאתך מארץ מצרים), וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו", ופי' רשב"ם "צריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, בין בכוס בין בתפלה, של שבת בגזירה שזה דפסח, ובשאר מועדים במה מצינו מפסח", מבואר שדין זה להזכיר יציאת מצרים בכל קידוש דשבת ויו"ט, נלמד מקידוש דליל פסח, אבל הדין להזכיר בקידוש דליל פסח אינו צריך לימוד, דזה פשיטא דצריך להזכיר משום מצות סיפור יצי"מ, עד דילפינן מהכא לכל קידוש דשבת ויו"ט (וע"ע בספר חיים שאל להחיד"א, סי' מ"ג אות י', שמבאר שכשיטת הרשב"ם כן הוא שיטת הרי"ד ור"ן וטור עיי"ש).

ג. כתב הרמ"א בהל' קידוש (סי' רע"ג סע ג') "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו במקום קידוש אינו יוצא", ובדר"מ משמע שאף זמן קצר נחשב להפסק (בשם מהרי"ל שם, ועיי' מג"א סק"ה), וא"כ בליל הסדר שמפסיקין הרבה בין הקידוש לסעודה, אמאי לא חשיב הפסק (ואף לפי הערוך השולחן שם שכתב ש"לאלתר" ו"מיד" לאו דוקא, אלא קפדינן שלא יהא זמן רב, עדיין קשה דסדר ההגדה זמן רב הוא), ולפי דברינו הנ"ל לק"מ, דכל סדר ההגדה הוא המשך של הקידוש, וע"כ אין נחשב להפסק.

ד. כתב השו"ע (סי' תע"ג ס"ד) "מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה ג' מצות ומרור וחרוסת וכו'", וכעין זה הוא לשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה, ריש פ"ח), ומבואר מדבריהם שמביאין את הקערה דוקא לאחר קידוש, אמנם מנהגינו הוא להביא הקערה קודם קידוש וכמ"ש בפרי מגדים (סי' תפ"ז, משב"ז) "אנו נוהגין להביא הקערה וכל מה שצריך קודם קידוש".

ונראה הטעם שנוהגין כן דלא כשו"ע והרמב"ם, משום הנ"ל שהקידוש הוא ג"כ ממצוות סיפור יצי"מ, א"כ ראוי שיהיה מונח לפניו המצה ומרור וכמ"ש "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך", וכמבואר בשו"ע הרב (סי' תע"ג סל"ז) שמלבד שזמן מצוות סיפור יצי"מ צריך שיהיה בלילה בשעת זמן מצות אכילת מצה ומרור, צריך שיהיה הסיפור כשמונחין לפניו ממש מצה ומרור, עיי"ש, וא"כ אף בשעת הקידוש ראוי שיהיו מונחים לפניו (ואף שמכסין את הפת בשעת קידוש, מ"מ מונחין לפניו הם).

יש מאין ויש מיש"

ונראה בביאור פנימיות הענין, דהנה עיקר ענין יציאת מצרים מבואר בספה"ק שהוא לתקן בחי' ה"עשרה מאמרות" שבהם נברא העולם, להפכם ל"עשרת הדברות" שבהם ניתנה תורה, וכמו שביארנו במקו"א (בדברי פתיחה והקדמה).

כי יש ב' בחינות במציאות העולם, מציאות בלתי מתוקנת ובלתי שלימה, והיא המציאות כפי ה"עשרה מאמרות", ויש מציאות שלמה ומתוקנת והיא המציאות כפי ה"עשרת הדברות", וענין יציאת מצרים וה"עשרת מכות" היה להכין העולם לבוא למציאות המתוקנת בסוד עשרת הדברות.

והנה מבואר בעץ חיים בתחילתו, שהתגלות הראשונה של אלקות בבריאה היה ב"אור אין סוף", ואח"כ היה ענין ה"צמצום" שכביכול נסתלק האור אין סוף כדי לתת "מקום" למציאות מוגבלת, ובתוך מקום הצמצום נבראו כל העולמות, נמצא שסוד הבריאה של "גבול" הכוללת כל העולמות הוא בחי' "יש מאין" מאור אין סוף, שאין מציאות הגבול נמשך מתוך "אין סוף", אלא אדרבה, מציאות האין סוף צריך להסתלק כדי שיהיה מציאות חדש של גבול, וע"כ מציאות ה"גבול" הוא "יש מאין".

ומבואר בספרי חסידות בכמה וכמה מקומות, שעיקר תכלית הבריאה ותיקונה בשלימות הוא גילוי הסוד היותר עמוק, שכל הבריאה המוגבלת נובעת מאור אין סוף, בסוד "כח הגבול בבלי גבול", ושבאמת ה"צמצום אינו כפשוטו", שלא היה כלל סילוק של אור אין סוף, אלא היה גילוי כח האין סוף בבחי' "גבול", ומציאות הגבול הוא "יש מיש" מאין סוף ולא "יש מאין".

וכל זה מיוסד על ההבנה שאף אור אין סוף אינו עצמותו ית' ח"ו אלא גם זה אינו אלא הארה וגילוי ממנו ית', וא"כ שפיר י"ל שאף מציאות הגבול היה נכלל בו בבחינה דקה מאד מאד, ודו"ק והדברים ארוכים.

והוא החילוק בין המציאות כפי ה"עשרה מאמרות", שהוא בבחי' "יש מאין" מאין סוף, והוא בחי' שם "אלוקים" שהוא מדת הדין והעלם וסילוק, ומציאות הבריאה כפי "עשרת הדברות", שהוא בבחי' "יש מיש" כנ"ל, והוא בחי' שם "הוי"ה", שהוא גילוי אלקות ולא העלמו.

וההכנה לזה הוא ע"י יציאת מצרים, כי סוד יציאת מצרים הוא הכנת העולם להכיר שכל המציאות כבר היה במציאות נעלמת בבחי' אין סוף, וכל מציאותו ה"גבולי" אינו אלא גילוי מה שכבר היה נמצא בכח, ודו"ק.

פנימיות מצות סיפור יציאת מצרים

ועפ"ז יתבאר המבואר לעיל, שבקידוש מקיימים מצוות סיפור יציאת מצרים בדרך קצרה ומרומזת בלא פירוט, ואח"כ בסדר ההגדה מרחיבים ומבארים באורך, כי זה ענין

יציאת מצרים, להביא את העולם להכרה זאת, שכל מה שנמצא ב"פועל" כבר היה נמצא ב"כח" ב"אין סוף", וע"כ אף אחר יציאתו אל הפועל עדיין הוא בבחי' אין סוף, וע"כ "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", בבחי' אין סוף.

וע"פ כל זה יתבאר על נכון מה שחקרנו בתחילת דברינו, במה שמצינו הרבה בענין סדר יציאת מצרים, של "הגדת העתידות" והזכרה מתחילה של מה שיהיה לעתיד, כי זה ענין יציאת מצרים, להכין את העולם להכיר שהכל היה מאין סוף, והכל עדיין נמצא באין סוף כביכול.

ויש לבאר עפי"ז סוד "ברכת האילנות" שמברכין דווקא בחודש ניסן, כי סוד פסח הוא גילוי ענין זה, שכל מה שנמצא בפועל כבר היה טמון בכח, וזה כאילן שכל פירותיו טמונים בגרעין, ודו"ק.

עומק אהבת השי"ת לישראל

ובדרך עבודה, נוציא מכל הנ"ל, שצריך האדם לידע שכן הוא אצל כל אחד ואחד בפרטות, כי הקב"ה ידע מתחילה כל מה שיהיה ממנו, בין מעלותיו ובין חסרונותיו, ואעפ"כ הקב"ה בחר בו ואוהב אותו, ואם לפעמים יוכל האדם לחשוב שמא הקב"ה אוהב אותי משום שהבחירה נתונה בידי, ובעזרתו אבחר בטוב, אבל לו יצויר שאבחר ברע, היתה אהבתו ית' אלי בטעות, ידע דבשגגה חשב כן, כי הכל גלוי לפניו ממש, ואעפ"כ בחר בנו ואוהב אותנו אהבה אין סופית, לכל אחד ואחד בפרטות.

וע"כ אנו שמחים בחג הפסח הרבה בבחירת הקב"ה אותנו לעם בכלל ובפרט, כי אז נתגלה הכרה זו, שהקב"ה בחר בנו ובכל אחד ואחד בפרטות, בידעו כל מעלותיו וחסרונותיו אחת לא נסתרה.

וע"כ מסיימים את ליל הסדר באמירת "שיר השירים", כי אחר גילוי זה שע"י ליל הסדר, נתברר לנו שאהבתו לנו אינו תלוי בשום דבר כלל, וא"א שיהיה טעות למפרע אף לאחר הירידה ח"ו, כיון שכבר נודע לו מירידתנו ג"כ, ודו"ק.

וכל הוא הכנה ל"ימות המשיח", שאז יהיה ניכר לעיני בשר שמלא כל הארץ כבודו, כמו קודם שנברא העולם ממש, וכל מציאות הבריאה ה"גבולית" אינו אלא ככלי המחזיק מציאות של אין סוף ב"סוד", ואז יתקיים "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט), שתחילתו היתה ביציאת מצרים בבחי' "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מכה ז, טו), במהרה בימינו אמן

לעובדא למעשה

יש פעמים שהאדם מרגיש רחוק מהשי"ת ח"ו, וכאילו הרבש"ע לא רוצה אותו חלילה מרוב נפילותיו ועוונותיו, ובעת כזאת על האדם להתחזק באמונת אומן, שהרבש"ע יודע כל העתידות, והוא יתברך בחר בו על אף כל חסרונותיו, ובוודאי לא מש מאהבתו אפילו לא לרגע אחד.

קערה

ליל הסדר ותקון כח המדמה *

דברים תמוהים בגמר הסדר

אחר שמסיימים סדר ליל פסח, נהגו ישראל לומר את הפזמון "חד גדיא", שהוא משל לנצחיות ישראל כמו שהאריכו מפרשי הפזמון הזה, וצריך ביאור טעם הדבר לומר משל ללא הנמשל, ולסיים את הסדר הקדוש דייקא ע"י משל זה, וללא נמשל.

עוד נהגו ישראל לומר אחר הסדר "שיר השירים", ומטו משמיהו דצדיקים שהוא הזמן הגבוה ביותר בלילה זה, וראוי להתבונן בשייכות שיש בין שיר השירים לליל הסדר.

ענין רחל ולאה בליל הסדר

והנה איתא בכתבי האריז"ל באיזהו מקומן, שיש ב' בחינות בנשמות ישראל, יש בחי' "רחל", ויש בחי' "לאה", וכשם שכללות ישראל נבנים משניהם יחד, כך כל אחד ואחד מישראל בנוי משניהם ג"כ.

ומבואר בשער הכוונות (בדרושי הפסח), שיש שרש גדול לקלי' וכח הטומאה, מבחי' "לאה" דוקא, שממש יונקים את כחם, וחלק עיקרי מעבודת חג הפסח הוא למעט יניקה זו, ולזה חלק מכוונות ליל הסדר הוא להמשיך המוחין ואורות של לאה אל רחל, שיהיו אורות אלו השייכים ללאה, תחת שלטון רחל, ואח"כ יהיה בכח לאה לקבל אורותיה גם במשך השנה כולה באופן שלא יבוא מזה יניקה גדולה לס"א, ואף שהם דברים העומדים ברומו של עולם, אעפ"כ יש לקרב את הדברים אל השכל כדי לברר לעצמינו דרך בעבודת השי"ת וכמו שיבואר.

ואשר נראה לומר בביאור הענין הוא בהקדם כמה דברים שצריכים ביאור בענין סדר ליל פסח.

דין ה"קערה" בליל הסדר

כתב השו"ע בסימן תע"ג (סעיף ד') "מביאין לפני הבעל הבית קערה שיש בה ג' מצות ומרור וחרוסת וזרע או ירק אחר, ושני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", וכתב הרמ"א, "ויסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצות, דהיינו זרע למעלה מן הכל, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה (כיון שנוטל הזרע והחומץ קודם המצה), והמצות מן המרור והחרוסת (כיון שאוכל המצות קודם שאוכל המרור), והם יהיו יותר קרובים אליו מן הבשר והביצה (שאוכל לאחר אכילת מרור)".

אמנם האריז"ל כתב לסדר הקערה באופן אחר (כמובא בפרי עץ חיים, והובא בבאר היטב), ונתקשו האחרונים היאך מבטלים דין ד"אין עוברין על המצות", ובשו"ע הרב (שם, סעי' כ"ו, ומקור דבריו מהחזק יעקב) כתב וז"ל "ויש שאין מקפידין על החרוסת וב' תבשילין אם יהיו סמוכין אליו, דכיון שאינן באין על השולחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצות, וגם על מרור אין מקפידין אם יהיה סמוך לו, דכיון שאינו חביב על האדם ואין לו דין קדימה לענין ברכת הנהנין, לכן גם כאן אין מקפידין אם יצטרך לעבור עליו ולברך על הירקות בתחלה ואח"כ על המצה ואח"כ על המרור".

אמנם עדיין יש להעיר על דבריו, דהנה יסוד דין זה לסדר אלו הדברים על הקערה, לכאורה הוא כדי לסדר כל הנצרך לסעודתו ע"מ שיהיה מסודר ונוח לאכילה, וא"כ אכתי קשה על מנהג האריז"ל דאף אם נאמר שלא שייך בזה "אין עוברין על המצות", מ"מ הרי יסוד דין "קערה" הוא כדי שיהא הדברים מונחים לפניו כדי לאוכלם, וסברא הוא שמעיקר דין זה דקערה הוא שיהא מסודר לפניו כסדר אכילתו.

ועל כרחק צ"ל שאין טעם דין "קערה" כדי לסדר המאכלים ע"מ שיהיה מסודר בסעודתו, אלא מטעם אחר, וצריך לעיין בזה.

והנה הרשב"ם בפירושו על ההגדה, על דברי רבן גמליאל ש"כל שלא אמר ג' דברים הללו בפסח לא יצא ידי חובתו" פירש וז"ל "כלומר, אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו, מפני שאנו רואים שהמקום הקפיד באמירה ובהגדה", ומבואר מדבריו ש"לא יצא ידי חובתו" שאמר ר"ג הוא חובת אכילת פסח מצה ומרור, והטעם "שהמקום הקפיד באמירה והגדה", וכונתו לכאורה למצות סיפור יציאת מצרים שהקפידה התורה באמירה והגדה, ומשו"ה אף ידי מצות אכילת פסח מצה ומרור לא יצא עד שיבאר בפה על מה הם באים, ודבריו

צריכים ביאור, מה ענין מצות סיפור יציאת מצרים שהיא מצוה שבדיבור, למצות אכילת פסח מצה ומרור שאינם אלא מצוות אכילה גרידא.

יסוד מצות אכילה בליל הסדר

ואשר נראה לומר בביאור שיטת הרשב"ם, שיש ב' מחייבים במצוות אכילת פסח מצה ומרור, הא' הוא חובת "מעשה אכילה" גרידא כשאר מצוות אכילה שבתורה, הב', מלבד חיוב זה ניתוסף עוד מחייב אחר מצד "מצות סיפור יציאת מצרים".

כי מצות סיפור יציאת מצרים אינה כסיפור דברים בעלמא, אלא משרשי המצוה להרגיש ולעורר כח הדמיון שלו לדמות בעצמו כאילו הוא יוצא עתה ממצרים, וסיפור הדברים צריך להיות בדרך שיעורר כח הדמיון שלו להרגיש כל זה, וצריך לזה ב' ענינים שונים, הא', הוא סיפור דברים, הב', הוא ע"י מעשים ופעולות שונות שיחד עם הדיבור יביאו את האדם לידי הרגשה ממשית.

וענין זה הוא משרשי מצוות אכילת פסח מצה ומרור, שכך ע"י אכילת מרור זכר לשעבוד, וע"י אכילת מצה ופסח זכר לחירות, כל זה יגרום יחד עם הסיפור שירגיש כאילו יוצא עתה ממצרים, (ואף שתיית ארבע כוסות שתקנו חכמים "כעין דאורייתא תקון", שהוא רמז לחירות, הוא לענין זה שע"י שתייתם מעורר יותר בהרגשתו ובדמיונו שיוצא עתה לחירות עולם).

נמצא שמצד מחייב זה (אף שיש באכילת פסח מצה ומרור, מחייבים אחרים), שני המצוות הללו של סיפור יציאת מצרים ואכילת פסח מצה ומרור חד הם, כי שניהם באים לעורר בהרגשתו ובדמיונו כאילו יצא עתה ממצרים, זה ע"י דיבור וזה ע"י מעשה, ונראה שזה יסוד טעמו של הרשב"ם, שאם לא אמר שלשה דברים אלו, לא יצא גם ידי חובת אכילת פסח מצה ומרור, כיון שמשרשי מצוותם הוא שידע על מה הם באים, לעורר בו הרגשת "כאילו יצא עתה ממצרים".

ביאור דין קערה על פי הנ"ל

ועל פי זה יבואר, שיסוד דין זה לסדר כל המאכלים על קערה אחת, הוא לענין הנ"ל, להורות שמלבד המחייב הפשוט של מצות אכילת מצה ומרור, יש חיוב נוסף בהם לאכלם כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים להראות את עצמו כאילו הוא יוצא עתה ממצרים.

כי מצד המחייב הפשוט, של מצות אכילתן כשאר מצות אכילה שבתורה אין שום שייכות בין מצה למרור וכרפס וכו' אלא כל אחד ואחד הוא מצוה וחייב מצד עצמו, אמנם מצד מצות סיפור יציאת מצרים שע"י אכילה כנ"ל, כל דבר ודבר שאנו אוכלים הוא חלק מסיפור

גדול של יציאת מצרים, המצה הוא חלק אחד מן הסיפור, והמרור עוד ענין מן הסיפור, וע"כ מניחים את כולם בקערה אחת, להורות שכולם יחד מספרים סיפור אחד ארוך של יציאת מצרים, ודו"ק.

שיטת התוספות בענין אמירת ההגדה אי חשיב הפסק

והנה כתבו התוספות בפסחים (דף ק"ג ע"ב, ד"ה רב) וז"ל: "דהגדה והלילא נמי הוי הפסק וכו', ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק צריך לברך אחר ירקות בורא נפשות, וגם נראה לברך אחר כל ד' כוסות על הגפן וכו'", ועל פי שיטתם היה ראוי לברך על אכילת מרור עוד פעם ברכת בורא פרי האדמה, אלא דבמקו"א כתבו (דף קט"ו ד"ה והדר) "ונראה דאין צריך לברך בורא פרי האדמה, אע"ג דהגדה הוי הפסק כדפרישית לעיל, ולא מיפטר בברכה של טיבול ראשון מ"מ ברכת המוציא פטרתו, דהוי דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה".

ולעיל מיניה (שם, ד"ה מתקיף) כתבו בדעת רב חסדא (שם, קיד ע"ב) שאם אין לו שאר ירקות, רק מרור בלבד, שיברך על אכילת מרור בטיבול ראשון וחוזר ואכלם בטיבול שני, וכתבו וז"ל: "ומברך וכו' בטיבול ראשון על אכילת מרור, אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה, שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות", נמצא שלענין "ברכת הנהנין" ס"ל לתוס' שאמירת ההגדה נחשב כהפסק ואין ברכתו על טיבול ראשון מועיל לטיבול שני, אבל לענין "ברכת המצוה" של אכילת מרור אין אמירת ההגדה נחשב כהפסק (וכ"כ המהרש"א שם בביאור שיטת התוס').

ונראה לבאר ע"פ דברינו הנ"ל, שמצד "ברכת הנהנין" אין שום שייכות והמשך בין טיבול ראשון לטיבול שני וע"כ אמירת ההגדה נחשב להפסק ביניהם, אבל מצד "מצות אכילת מרור" ודאי יש שייכות בין מצות אכילת מרור לאמירת ההגדה כי מצות סיפור יציאת מצרים והחייב לראות את עצמו כאילו הוא יוצא ממצרים, הוא גופא מחייב ג"כ אכילת מרור והוא חלק מאותו סיפור, ואף הטיבול ראשון שהוא כדי לעורר התינוקות לשאול, הוא חלק ממצות הסיפור, וממילא ודאי אין אמירת ההגדה נחשבת כהפסק בין מצות טיבול ראשון ומצות טיבול שני.

תמיהה על שיטת הרמב"ם

ועל פי דברינו יתבאר עוד ענין הצריך ביאור, דהרמב"ם בסדר אכילת כרפס כתב (פ"ח ה"ב) "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו בחרוסת", משמע מדבריו

שמיטבילו בחרוסת לאחר הברכה, וכן כתב לענין מצה ומרור (שם, ה"ח) "בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם, חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל בחרוסת (כי לשיטת הרמב"ם גם את המצה צריך להטביל בחרוסת), ואוכל וחוזר ומברך "על אכילת מרור" ומטבל מרור בחרוסת ואוכל".

וטעמו צריך ביאור, כי היה ראוי יותר שיטבילם בחרוסת קודם הברכה, כדי להסמיך הברכה לאכילה כל מה שאפשר, ובאמת כן הוא שיטת הטור שכתב שיש להטביל הכרפס והמרור, והדגיש שצריך להטבילם קודם שמברך עליהם.

עוד תמוה בשיטת הרמב"ם, שבסדר אכילתן בזמן המקדש, שהיו אוכלים הפסח המצה והמרור כאחד, כתב להיפך שיש להטביל בחרוסת ואח"כ מברך "ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך וכו' על אכילת מצות ומרורים ואוכלן", ובאמת השיג עליו שם הראב"ד וז"ל "א"א זהו כהלל ומ"מ זה הסדר לא דייק", ועיי"ש בנו"כ שנתקשו בכוונת הראב"ד, ואפשר כוונתו כנ"ל, שהיה לו להרמב"ם לסדר שיטביל קודם הברכה כמו שסידר בזמן הזה, ולמה שינה הסדר כאן וכאן.

אין אנו מטבילין אלא שתי פעמים

והנה בעיקר דעת הרמב"ם שיש להטביל דוקא לאחר הברכה (בזמן הזה מיהת), יש לבאר טעמו ע"פ מ"ש האורחות חיים בפירושו ל"מה נשתנה", שנתן טעם לתקנת חכמים ש"בלילה הזה מטבילין שתי פעמים (וזה דלא כשיטת הרמב"ם לעיל, שאף את המצה מטבילין)", וזה לשונו "ויש נותנים טעם אחר על שם שתי הזאות שעשו אחת על המשקוף ושתיים על שתי המזוזות", וביאור דבריו נראה משום שעל כל הזאה והזאה צריך טבילה בפני עצמו (כפירש"י בשמות יב כב), אבל אין עושין זכר בשלשה הזאות, אלא די שעושים זכר על הזאות המזוזות בטבילה אחת (כיון שב' הזאות דמזוזות מין אחד הם), ועל הזאת המשקוף בטבילה אחת, וכ"כ בהדיא בדעת זקנים לבעלי התוספות (שמות יב, ח) "כנגד שתי הזאות אחת על המשקוף ואחת על המזוזות".

וכיון דלפי האמור, מעשה הטבילה יש בו זכר לאחד מעניני יציאת מצרים (שטבלו בלילה ההוא את המזוזות והמשקוף בדם הפסח), ע"כ לא חשש הרמב"ם להטבילם אחר הברכה, כיון שאין בו הפסק כלל, ואדרבה הטבילה עצמה היא חלק ממעשה המצוה, ועל הדרך שביארנו לעיל שמשרשי ממצוות האכילה בליל הסדר הוא שנעשה מעשים שעל ידם נעורר הרגשת "כאילו יצא עתה ממצרים" ואף טבילה זאת בכלל זה, וכמו שביארנו שיטת התוס' לעיל אי אמירת ההגדה הוי הפסק.

וממילא נוכל לבאר גם התמיהה האחרת, על מה שינה הרמב"ם בזמן המקדש שהיו אוכלים פסח מצה ומרור יחד שיטבילם קודם הברכה, דהנה הרמב"ם סבר שגם את המצה מטביל בחרוסת, א"כ א"צ לדחוק כנוזר לעיל שאין עושין נגד ב' הזאות דמזוזה רק טבילה אחת, אלא מטבילין ג' פעמים כנגד ג' הזאות.

וא"כ בזמן המקדש, שהיו אוכלין את המצה והמרור יחד וא"כ אין חשוב טבילתן רק כאחת, נמצא שלא היו מטבילין רק ב' פעמים, ושוב אין זכר בכל טבילה וטבילה "בפרט" לאלו ההזאות דעל המשקוף ועל המזוזות (דלא ס"ל כדחוק הא"ח הנ"ל), אלא רק "בדרך כלל" שאלו הטבילות בכללות הם זכר להזאות אלו, א"כ זכר זה קיימנוהו בטבילה הראשונה דכרפס וע"כ בו יש להטביל אחר הברכה דלא חשיב הפסק אחר שבא לזכר זה וכנ"ל, אבל טבילת מצה ומרור כבר אין בו זכר כ"כ, ע"כ אין להפסיק בהטבילתן בין הברכה לאכילה.

אמנם הראב"ד השיג על הרמב"ם, וס"ל שאף בזמן המקדש, יש להטביל המצה ומרור לאחר הברכה, והולך בזה לשיטתו שהשיג על הרמב"ם שכתב שיש להטביל המצה בחרוסת שכתב שם "א"א זה הבל", הרי סובר בזה כהא"ח, שבין בזמן המקדש ובין בזמן הזה אין אנו מטבילין אלא שתי פעמים, וא"כ שוב אין טעם לחלק בין הטבילות שאנו עושים בזמן הזה לטבילות שעשו בזמן המקדש, וע"כ סובר כהטעם דהא"ח, שב' הטבילות, אחד כנגד הזאה דמשקוף, ואחד כנגד ב' הזאות דמזוזות, וא"כ יש זכר בטבילות הללו גם בדרך "פרט", וממילא השיג על הרמב"ם שחילק כנ"ל.

ענין כח המדמה במצות ליל הסדר

מבואר מכל זה שחלק עיקרי ממצות הלילה הוא להשתמש בכח המדמה, לדבר ולעשות פעולות ע"מ שיתאמת אצל האדם כאילו הוא יוצא עתה ממצרים, וע"כ "מצות סיפור יציאת מצרים" באותו הלילה חלוק ממצות "זכר יציאת מצרים" בכל ימות השנה, שצריך שיספר לבניו הקטנים, וגם שיהיה הסיפור בדרך שאלה ותשובה, ושיהיה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, והטעם הוא כנ"ל, משום שעיקר המצוה הוא להשתמש בכח המדמה, וכח המדמה מצוי הוא ביותר אצל קטנים, וע"כ הוא בדרך שאלה ותשובה, כי בדרך זה הוא מעורר כח המדמה.

וזה מ"ש "אפילו כולנו זקנים כולנו נבונים כולנו ידועים את התורה" שאפי' בבחי' זקנים ונבונים שוהא בחי' "כח השכל", אעפ"כ "מצוה לספר" בבחי' "כח המדמה".

וענין זה צריך להתבונן בשורשו, מלבד מה שנתעוררנו לעיין בטעם אמירת פזמון "חד גדיא", ו"שיר השירים", וכן בכוונות ליל הסדר, (שצריך להמשיך המוחין ואורות של לאה אל רחל שיהיו תחת שלטון רחל, ואח"כ יהיה בכח לאה לקבל אורותיה באופן שלא יבוא מזה יניקה גדולה לס"א, כנ"ל).

פנימיות ענין יציאת מצרים

ולבאר כל זה נקדים מ"ש ר' צדוק הכהן בענין קליפת מצרים, וז"ל בספר צדקת הצדיק (אות ר"ז) "דמיונות שוא הם חוצצים בפני ידיעת אלוהות והכרתו מלהכנס בלב, ולכן אמר פרעה שהוא מלך מצרים וכו' תוקף השקיעות בדמיון לא ידעתי את ה'", וכ"כ לעיל מיניה (אות ר"ה) "ושמעתי דמצרים ר"ל דמיון והוא מצר ים, שהדמיונות הם מצירים להתפשטות של ים החכמה האמיתית בלב כי הם ב' הפכים ממש, וזה היה הכנה למתן תורה כי כל דבר ההכנה הוא ע"י ההיפך והוא מתגבר כנגדו, וגאולתם היה ע"י משה רבינו שהוא היה ממש ההיפך שאליו לא היה דמיון כלל".

מבואר בדבריו שיש ב' כחות הפכיות באדם, "כח השכל" שהוא מכיר ומכוון אל האמת, ו"כח המדמה" שהוא הכח לצייר דברים שקריים ודמיונות שוא.

והנה התורה היא בחי' "כח השכל", אבל "כח הדמיון" שהוא גם מקושר ביותר עם כח ההרגש, משם באים כל הדמיונות שוא, וכל התאוות, ובפרט התאוה הידועה שהיא זוהמת מצרים כמובא הרבה (וכמ"ש שנדרמו לסוסים, (חוקאל כ"ז) שהם אדוקים בזימה כסוסים), ומכח המדמה הזה בא כל שפלות האדם.

וההיפך לכל זה הוא "משה רבינו" המקושר לדעת ולשכל האמיתי, והוא היפך אותה תאוה, שפרש מאשתו כידוע, וכן מבואר במורה נבוכים שעיקר החילוק בין אדם למלאך הוא שמלאך יש לו רק כח השכל ואדם נברא עם כח המדמה, וזה גורם לפחיתות מעלתו.

ושני כחות אלו הם בחינות רחל ואלה, כי רחל היא בחי' תורה וכח השכל, ובחי' לאה הוא כח המדמה, וע"כ אמרו שלאה שייכת לעשו, כיון שמכח הדמיון באים כל הדינים והקליפות, וע"כ לא רצה יעקב אלא את רחל.

הצורך לכח המדמה

אבל דע שיש טעם וסיבה לענין זה שברא אותנו הקב"ה עם כח המדמה, כי הנה ידוע שמלאך נקרא "עומד" ואדם נקרא "מהלך", כי המלאך נשאר תמיד במדרגתו הקבועה, אבל האדם הוא יכול להלך מדרגא לדרגא גבוה מעל גבוה, וכח זה הוא דווקא ע"י כח המדמה, כי כח השכל הוא שייך למדרגה שהאדם כבר השיגה ויודע אותה, אבל לעלות מדרגא לדרגא ולבוא לדבר חדש, הוא רק ע"י כח הציור וכח הדמיון לדמות ולצייר דרגא שהיא חוץ משכלו והכרתו,

וזה הוא ענין "משל ונמשל", כי כדי להגיע לנמשל שהוא הכרה וידיעה שהיא למעלה מהשגתו עכשיו, צריך להשתמש בכח המדמה שיתפוס וימשיל את הידיעה הזאת בתוכו, והוא ע"י משל, ועי"ז נכנסת הידיעה היותר עליונה אל כח השכל.

וכן מצאו בחקירותיהם חכמי הטבע שבזמנינו, שהידיעות היותר מורכבות באים בתוך שכל האדם דוקא בשעת שינה, כי זה ענין ה"חלום", שכח המדמה מכין את השכל להשיג ולתפוס דברים מורכבים ויותר גבוהים ממה שהוא יודע ומשיג עד כאן, וכן מצינו בכח הנבואה, שהידיעה של נבואה היא יותר עליונה מכח השכל, והנבואה היא ע"י כח המדמה כמ"ש "וביד הנביאים אדמה (הושע יב, יא)".

וכן הוא בעבודת השי"ת, שכדי לעורר את האדם לבוא למדריגה יותר גבוהה צריך לטעום ממנה ולהרגישה מעט, וע"י כח הדמיון שמדמה בעצמו כאילו הוא במעלה נשגבה של דביקות, עי"ז נתרומם האדם אח"כ לבוא למדריגה זו באופן קבוע, (ואף שכתב התניא (פ"א), שכל רגש של דביקות שאינו קיים אלא עובר ותלוי במצב שסביבו אינו אלא מכח הדמיון כמ"ש "שפת אמת תכון לעד (משלי יב יט)", אבל סו"ס רק עי"ז יתרומם האדם להגיע למדריגה רוממה).

יציאת מצרים היא תיקון כח המדמה

וזה ענין "יציאת מצרים", כי עיקר הגלות הוא שכח המדמה לא היה תחת ממשלת השכל, שמחמת כן באין כל הדמיונות שוא ותאות הרעות שבלב, ויציאת מצרים שהיה ע"י משה רבינו, הוא בחי' זו של הגברת כח השכל על כח המדמה שדוקא עי"ז נתרומם כח השכל.

ומשו"ה כל מצות ליל הסדר הוא ע"י כח המדמה, שיעורר בדמיונו ובהרגשתו כאילו יצא עתה ממצרים, וזה הוא עיקר מצות סיפור יציאת מצרים, והוא גם משרשי מצות אכילת פסח מצה ומרור, וטיבולי הכרפס והמרור, ושתיית ארבע כוסות, כמו שנתבאר לעיל באורך, כי עיקר יציאת מצרים הוא ע"י כח המדמה כנ"ל.

ולפי כל זה יבוארו כוונות הפסח שצריך לכוון שהארות של לאה ניתנות תחת רשות של רחל, כי זה הוא תקון כח המדמה, שע"י שכח המדמה הוא תחת שליטת השכל, עי"ז דוקא יכול כח המדמה להביא לכח השכל לעלות למדריגה יותר גבוה וכו'.

יוסף הצדיק השתמש עם כח המדמה בצורה הנכונה

וזה בחינת "יוסף הצדיק" שנקרא "בעל החלומות", כי היה לומד תורה אצל אביו ועיקר מהותו היה כח התורה שהוא כח השכל, אלא שהיה שולט על כח המדמה שהוא בחינת חלום, כדי להשתמש בו להגיע למעלות גבוהות בשכל כנ"ל, וע"כ נעשה משנה למלך דוקא ע"י חלום, שפתר חלום פרעה, וכן עיקר מעלתו שנתגבר וכבש את יצרו היה ע"י כח המדמה ש"ראה דמות דיוקנו של אביו (סוטה לו ע"ב)".

וע"כ תחילת גלות מצרים היתה כש"קם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף (שמות א, ח), ומאידך תחילת גאולתן של ישראל היתה ע"י "פקוד פקדתי (שמות ג, טז)" שהוא סימן שמסר להם יוסף, וע"כ בגאולתן לקח משה את עצמות יוסף עמו.

סוד מעלת כח המדמה על כח השכל

אלא שכל זה הוא רק תחילתו של ליל הסדר שבו עסקים אנו לתקן כח המדמה, אבל המדריגה היותר עליונה היא בשעה ש"לאה" נבנית לפרצוף שלם לעצמה, ויכולה להשתמש באורותיה לעצמה והיא במדריגה יותר גבוה מ"רחל".

וביאור ענין זה הוא עמוק מאד, כי הנה הקב"ה הוא סתים וגליא כידוע, ויש בו בחינת "גבול" ובחינת "אין סוף", וכן הוא באדם הנברא בצלם אלוקים יש לו בחינת "גבול" וגם בחינת "בלי גבול", ובחינת גבול הוא "כח השכל" הנ"ל שיש לו שכל ודעת להבדיל בין אמת ושקר, נמצא שיש לו "מקום מוגבל" ששם נכנס האמת בלבד, והוא בחי' ה"חלל הפנוי".

אמנם יש באדם מדריגה יותר עליונה ונשגבה, ושרשה מבחי' ה"בלי גבול" שהקב"ה הוא אין סוף ואין תכלית, ואין עוד מלבדו, שמבחי' זו, הכל אור, והכל טוב, והכל אמת, ומשורש זה בא לאדם "כח המדמה" שהוא בחי' בלי גבול, ואין עוד מלבדו, וידוע שמ"אין סוף" נמשך קו לתוך החלל הפנוי למלאותו, אבל עיקר האור נמצא באין סוף, מבואר המעלה הגבוהה מאד של כח המדמה (שמקורו בא"ס), מעל כח השכל (בחינת חלל הפנוי).

ולפי המבואר לעיל, שעליה מדרגא לדרגא הוא ע"י שטועם ומרגיש מעט מן המדריגה העליונה ע"י כח המדמה, הנה מצד מדריגה זו, אין זה רק דמיון בעלמא, אלא הרי הוא כאילו השיגה ממש, והרי הוא צדיק במדריגה הזאת ממש.

סוד האפיקומן ושפוך חמתך

וזה ענין ה"צפון" והאפיקומן שבסוף הסדר, כי אז מעלת כח המדמה גבוה מכח השכל וע"כ התינוקות חוטפין את המצות, ואז מוכרח האב, שהוא בחי' כח השכל לקבל מן הילד, שהוא בחי' כח המדמה.

וזה ענין מעלת "יהודה ומשיח בן דוד" על "יוסף הצדיק" וכמו שכתב ר' צדוק הכהן (בספר ליקוטי מאמרים עמ' 521) שיוסף נקרא "בעל החלום" אבל דוד הוא "עצם החלום", וע"כ אמר דוד את ההלל, וידוע מהגר"א שהחלק השני של הלל הוא על הגאולה העתידה, שבו נאמר "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (ישעיה יא ט)", שהוא הפצת כח האין סוף למלא

כל החלל הפנוי, והוא גילוי שרש היותר עמוק בו מתגלה הסוד שכח המדמה היא מעל כח השכל, ודו"ק.

ודבר זה נעשה מיד אחר "שפוך חמתך" שהוא בחינת מחיית עמלק, כי עיקר כח מחיית עמלק הוא ע"י משיח בן דוד ומעלת כח המדמה (כי משיח בן יוסף נהרג), וע"כ בחר משה ביהושע להלחם כנגד עמלק כיון שיהושע היה גדול בענין "שימוש תלמידי חכמים", ומובא בדברי ר' צדוק בכמה מקומות, ששימוש ת"ח הוא הרצון ללמוד ומה שמדמה לעצמו איך הוא רוצה להיות ת"ח, וע"י כח המדמה הזה מנצח כח עמלק, ודו"ק.

סוד פזמון חד גדיא ושיר השירים

וזה סוד אמירת פזמון "חד גדיא" שהוא מעלת משל על הנמשל, כי בסוף הסדר אנו באים למעלה זו של כח המדמה, שהוא יותר מכח השכל.

והוא ענין "שיר השירים" שמדבר באהבה שבין חתן לכלה שהוא מ"כח המדמה", כי בתחילת הסדר קודם יציאת מצרים, היה כח זה דבר היותר פחות, אבל לבסוף נהפך ונהיה לדבר היותר נשגב והיותר מרומם, ודו"ק.

לעובדא למעשה

הכוחות העיקריים של האדם מתחלקות לשניים:

כח השכל, וכח המדמה.

לפום ריהטא נראה, שכח השכל הוא הכח היותר חשוב, וכח המדמה הוא דמיונות, אבל הפנימיות האמיתית היא, ש'הדמיון דקדושה' הוא מדריגה הרבה יותר גבוהה מכח השכל.

'דמיון דקדושה' מקורו באור הבורא שלא יכול להצטמצם לתוך שכל אנושי, ולכן דווקא על ידי 'דמיון דקדושה', האדם יכול לעלות במעלות העולות בית קל, ע"י שהוא מדמה את המדריגות שמעליו, וזה נותן לו כח לעלות יותר גבוה.

כרפס

בהלכה ובפנימיות *

אם מטבילין את הכרפס בחרוסת

שנינו במתני' (דף ק"ד ע"א) "הביאו לפניו (השולחן עם הכרפס), מטביל בחזרת (אוכל הכרפס בטיבול)", ומבואר בגמ' (שם, ע"ב) ובראשונים, שהטעם שתיקנו חכמים לאכול כרפס הוא כדי שישאלו התינוקות, ושם במתני' אח"כ מבואר ענין "חרוסת" שיש להטביל בו את המרור, ובגמ' מבואר טעם הדבר.

והנה נחלקו הראשונים אם צריך להטביל גם את הכרפס בחרוסת דוקא או לא, דהנה ז"ל הרשב"ם (שם) "והאי טיבול (דכרפס) לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, מכלל דעדיין (בשעת אכילת כרפס) לא הביאו", וכן הסכימו לדבריו בתוס' (ד"ה מטביל) שם וז"ל "היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות, אין צריך לטבול בחרוסת, אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת, דהא אמר בגמרא דחרוסת משום קפא (א"ר שיש במרור) וליכא קפא אלא במרור (ולא בשאר ירקות) וכ"ש לר"א בר צדוק דקאמר מצוה זכר לטיט, דלא שייך אלא במרור, לזכר דזימדרו את חייהם בחומר (שמות א, יד), ועוד דלא שייך מצוה (של טיבול בחרוסת) שטיבול ראשון אינו אלא להיכירא, ודלא כה"ר יוסף שעשה בסדרו ויטבול בחרוסת, וכן רבינו שלמה בסידרו וה"ר שמעיה".

וכשיטת הרשב"ם ותוספות, כן הוא שיטת הרא"ש (סי' כ"ה), ומוסיף עוד טעם לזה, כדי שלא ימלא כריסו בחרוסת קודם שאוכלו לשם מצוה, וכן פסקו בטור ושו"ע.

אלא דהרמב"ם חולק על כל ראשונים אלו, וז"ל (הל' חמץ ומצה, פ"ח ה"ב) "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטביל אותו בחרוסת", ועיין בהגה"מ שם שכתב דכן שיטת רש"י בספר הפרדס (סי' קל"ב) וכן הוא בתשובת הגאונים.

ביאור השינוי שבאכילת כרפס

והיה מקום לומר בביאור יסוד מחלוקתן, דהנה הכרפס בא כדי שישאלו התינוקות, ומצינו בזה ב' דרכים בראשונים, מה הוא השינוי שבאכילת הכרפס, דהרשב"ם (שם) כתב "וטיבול ראשון זה כדי שיכיר התינוק וישאל, לפי שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה", וכן כתב רש"י שם, ומבואר שהשינוי אינו בהטבלת הכרפס אלא בעצם אכילתו, והטעם שמטבילין אותו משום שכן היה דרך אכילתו, שמטבילין הירקות בטיבול, וכמו שכתב הרשב"ם לעיל מיניה, "שכל מאכלם ע"י טיבול".

וכן הוא שיטת הרי"ד בפירוש ההגדה וז"ל "הלילה הזה שתי פעמים, טיבול ראשון וטיבול שני וטיבול ראשון אינו חובה, אלא כדי שישאלו התינוקות ויאמרו בכל לילה אנו אוכלים ירקות בתוך הסעודה ועכשיו לפני הסעודה", וכעין זה כתב השבלי הלקט (סימן רי"ח, ד"ה מה נשתנה) "בכל לילה אנו אוכלין ירקות בתוך הסעודה ועכשיו לפני הסעודה".

אמנם מלשון הראב"ן משמע שעיקר השינוי הוא בטיבול עצמו, דבפירוש ההגדה פי' "אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, כשאנו אוכלין ירק אין אנו מטבילין אותו בחרוסת והלילה הזה שתי פעמים", נמצא דלפי שיטתו, גם הטיבול הוא מעיקר דין אכילת כרפס.

וממילא נוכל לתלות מחלוקת הראשונה, במחלוקת זו, דהסוברים שא"צ להטביל הכרפס בחרוסת דוקא אלא אפשר בכל טיבול, הוא משום דס"ל שהטיבול אינו מעיקר דין אכילת כרפס, מאידך הרמב"ם וסייעתו דס"ל שיש להטביל הכרפס בחרוסת דוקא, הוא משום דהטיבול הוא חלק ממצות כרפס, וטיבול בחרוסת הוא.

ביאור שיטת רש"י

אלא דאכתי קשה בשיטת רש"י, דהנה בסידור רש"י (סימן ש"פ) פסק שיש להטביל הכרפס בחרוסת כנ"ל, ואעפ"כ בטעם אכילת כרפס נקט דהשינוי הוא בעצם אכילת ירק קודם הסעודה, וז"ל (בסימן שפ"ח) "כדי שיתמהו התינוקות וישתוממו על אכילת ירקות קודם סעודה", והוא דלא כדברינו.

ונראה לבאר שיטתו ע"פ מ"ש האורחות חיים בפירוש ההגדה וז"ל "ויש נותנין טעם אחר (למה אנו מטבילין ב' פעמים מלבד מה שהוא היכר לתינוקות כדי שישאלו), על שם שתי הזאות שעשו, אחת על המשקוף ושתיים על שתי המזוזות. ויש אומרים כנגד דם ברית ודם פסח", ולכאורה הדבר תמוה, דהא מבואר בגמרא שהטעם הוא כדי שישאלו התינוקות, ונראה בביאור כוונתו, דאף שעיקר סיבת התקנה לאכול כרפס הוא כדי שישאלו התינוקות, מ"מ אחר שתיקנו

מצוה זו, אמרו חז"ל שיש לעשותו באופן שיש בו רמז לסדר הגאולה, ומרמז לשתי הזאות או דם פסח ודם מילה.

ולפי"ז יתבאר שיטת רש"י, דאף אם נאמר שעיקר סיבת התקנה היתה משום השינוי של אכילת ירק קודם הסעודה, מ"מ כיון שהוסיפו חכמים שיטביל ירק זה, זכר לב' הטבילות כנגד המשקוף ומזוזות או דם פסח ודם מילה, א"כ יש להשוות ב' הטבילות יחד כיון ששניהם באו לרמז אחת, וכיון שטבילת מרור הוא בחרוסת דוקא, ה"ה טבילת כרפס תהיה בחרוסת, וכן י"ל בשיטת הרמב"ם וסייעתו.

ביאור הענין ע"פ דברי האריז"ל

ולקרב הענין יותר, הנה מבואר בשער הכוונות, שכללות עבודת ליל הסדר הוא לזכות למוחין גבוהים של פסח, אלא דיש חידוש בכוונות אלו, שבכל מקום ממשיכין תחילה מוחין דקטנות, ואח"כ ממשיכין מוחין דגדלות, אבל בליל הסדר אנו ממשיכים תחילה מוחין דגדלות ואח"כ מוחין דקטנות.

והנה זמן המשכת מוחין דגדלות (של חכמה דאימא עכ"פ) הוא ב"קדש", וזמן המשכת מוחין דקטנות הוא ב"כרפס", ועפי"ז מבאר שם האריז"ל, דזה סוד "לעורר התינוקות כדי שישאלו", שהוא בחי' המשכת המוחין דקטנות.

והנה לפי"ז אכילת הכרפס היא חלק מתהליך ליל הסדר עצמו, (ודלא כפי הפשט, שמה שמעוררים התינוקות לשאול, אינו חלק מהמשך הסדר, אלא הוא ענין צדדי לעורר את התינוקות), וע"כ מובן למה תיקנו חז"ל שיהיה באכילת הכרפס רמז גם לעיקר תוכן הסדר, ע"י שיטביל הכרפס ג"כ כמו המרור, שע"י הויין ב' טבילות רמז לב' הזאות הנ"ל, כיון שלפי פנימיות סוד אכילת כרפס, הוא חלק מעיקר הסדר ממש, ע"כ ראוי לתקן אף לפי הנגלה, ודו"ק.

לעובדא למעשה

כשאנו אוכלים את הכרפס, והילדים שואלים מהי הסיבה לאכילת כרפס, העבודה היא:

לחדד לעצמינו, שאחרי שקיבלנו מוחין דגדלות ע"י קדש, יש לנו את הכוחות לרדת לעוה"ז, לתקן עולם במלכות שד"י, שזה ענין המוחין דקטנות, למצוא את הרבש"ע בכל צעד וצעד של ימי חיינו.

בדרך

בהלכה ובפנימיות*

סוגית הגמרא דפסחים

בגמ' פסחים (דף קט"ו ע"א) איתא "אמר רבינא, אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן, הכי אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן, ו(אם יאכל אותם ביחד) אתי (טעם) מרור דרבנן ומבטיל ליה (לטעם) מצה דאורייתא, ואפי' למ"ד מצות אין מבטלות זו את זו, הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא".

"מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו (אם שניהם מדאורייתא או מדרבנן עכ"פ), הלל היא, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אמר רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל, דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן בדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וכו', השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

יסוד דין בורך

ויש לעיין ביסוד החיוב של אכילת "בורך", אם חיוב זה הוא חיוב חדש לעשות "זכר למקדש" ומצד "מצות אכילת מצה ומרור" כבר יצא ידי חובתו, או אף שהתקנה היתה לעשות זכר למקדש מ"מ יסוד החיוב הוא חלק ממצות מצה ומרור, שתיקנו חכמים שלא יצא ידי חובת מצה ומרור לגמרי עד שיחזור ויאכלם יחד, ונראה שנחלקו בזה הראשונים, כדלהלן.

שיטת הערוך וראבי"ה

והנה הערוך כתב (ערך זכר, והעתיקו בחק יעקב, סי' תע"ה סק"ב) "אוכל תחלה זה בפנ"ע וזה בפנ"ע ואח"כ אוכלן בב"א זכר למקדש כהלל, וכיון דאכילה לזכרון בעלמא לא מברכין עליה", ונראה דס"ל כצד הראשון הנ"ל, שאכילת כורך הוא חיוב חדש מצד "זכר למקדש", ואינו חלק ממצות אכילת מצה ומרור, וע"כ אין לברך עליו, וכ"כ רבינו מנוח (פ"ח ה"ח) "אבל ברכה לא בעי דהא אינה למצוה כלל אלא זכר בעלמא והמצוה כבר קיים אותה", והוא ג"כ כצד הראשון הנ"ל.

ונראה שכן הוא שיטת הראבי"ה, שכתב שאין מטבילין בכורך, את המרור בחרוסת, וזה לישונו (סימן תקכ"ה) "ובדברי רבינו שלמה ראיתי שגם זה המרור הנכרך עם המצה טובלו בחרוסת, ולא נהירא לי דשני טיבולין מצינו אפילו בזמן הזה דרגילין כהלל ולא שלש טיבולין", והובאו דבריו בטור, וכ"כ בדרי"מ בשם מנהגים ומהרי"ל, וכ"פ גם בהגה בשו"ע, שאין לטבול, ולכאורה הטעם כסברת הראבי"ה (ולכא בהא משום "קפא דמרור", כמ"ש בביאור הגר"א שהואיל ואוכל מצה ג"כ, המצה מבטל הקפא).

והנה אם נאמר שיסוד חיוב כורך הוא חלק ממצות מצה ומרור, א"כ למה אין מטבילין את המרור שבו בחרוסת, ומאי שנא מרור זה ממרור הנאכל בפני עצמו שתיקנו חכמים לטבולו בחרוסת, ומה שהקשה דשתי טבילות מצינו ולא שלש, יש ליישב בקל שאין טיבול המרור שבכורך נחשב טיבול חדש, כיון שאינו בא רק משום מצות מרור והוא כלול בטיבול הראשון של המרור כשנאכל בפ"ע.

וע"כ נראה ששיטת הראבי"ה היא כראשונים הנ"ל, שהוא חיוב חדש מצד "זכר למקדש", וע"כ אין להטבילו, כיון שאינו כלול בטיבול הראשון של המרור, וממילא "שני טיבולין מצינו ולא שלש".

שיטת הרמב"ם והר"ן

ונראה דכן הוא ג"כ שיטת הרמב"ם, דהנה בגמ' מבואר שאף לדעת הלל (שס"ל שיש לאכול פסח מצה ומרור בכריכה אחת, בזמן המקדש), מ"מ מודה בזה"ז שאין מצות מרור רק מדרבנן, שיש לאכול מצה ומרור בפ"ע, דאל"כ אתי מרור שאינו אלא מדרבנן ומבטל ליה למצה שהוא דאורייתא.

ובתוס' שם (דף קט"ו ע"א, ד"ה אלא) כתבו, דאף דצריך לאכול מצה לבדה תחילה, מ"מ מרור אי"צ לאכול בפ"ע לדעת הלל, אלא מיד אחר שאכל מצה לבדה, יאכל את המרור בכריכה עם המצה, דלא אמרינן ש"אתי מצה (שבכורך) דרשות ומבטל ליה למרור שהוא מדרבנן",

כיון שמצה זו של כורך אינו "רשות" אלא "מדרבנן" כדי לעשות זכר למקדש, וא"כ הוא בחד דרגא עם מרור בזמן הזה ששניהם מדרבנן, (והטעם שמבואר בגמ' שגם בזה"ז יש לאכול גם את המרור תחילה בפ"ע, הוא לחוש לשיטת חכמים שלדידהו אף בזמן המקדש לא היו אוכלים מצה ומרור יחד, וממילא אין בזה שום זכר למקדש, וא"כ הוי "מצה דרשות", ומבטל ליה למרור שהוא מדרבנן).

וכ"כ שם הרא"ש (פ"י סי' כ"ז) וז"ל: "ואי אתיא כהלכתא כהלל, הוה מברך אמצה ברישא ואכיל לה והדר מברך אמרור ואכיל ליה בהדי מצה, והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן ולא מבטלי אהדדי, אבל משום דמוסקא לן אי הלכתא כהלל, בעי למיכל מרור בלחודיה משום דכריכה שהיא רשות מבטלת מרור שהוא דרבנן, כי היכי דמרור שהוא דרבנן מבטל מצה שהיא דאורייתא, דכל הפחות מחבירו מבטלו".

אמנם הרמב"ם שיטה אחרת לו, דהנה הרמב"ם פסק הלכתא כהלל, וע"כ בסדר שבזמן המקדש פסק שיש לאכול פסח מצה ומרור בכריכה אחת כהלל (עי' בהל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו), ואעפ"כ בסדר שבזמן הזה, כתב שיש לאכול מצה בפ"ע, ומרור בפ"ע, ואח"כ יאכלם בכריכה אחת (כמבואר שם ה"ח), ודלא כתוס' ורא"ש, שכתבו דלדעת הלל, א"צ לזה.

ונראה טעמו, דס"ל כדעת הראשונים הנ"ל שאכילת כורך הוא חיוב חדש לעשות "זכר למקדש" ואינו חלק ממצות אכילת מצה ומרור, וע"כ מצד מצות אכילת מצה, המצה שבכורך "מצה דרשות" היא, כי אין מצות אכילתו רק כשהם יחד, וזכר למקדש, ואם דנים על כ"א בפ"ע אין בזה כלום, ו"רשות" בעלמא הוא, וע"כ מבטל ליה למרור, (ואם נאמר כדעה הב', שאכילת כורך הוא חלק ממצוות אכילת מצה ומרור, והשלמת מצוה זאת, א"כ א"א לומר דהוי "מצה דרשות", כיון שהוא חלק ממצות אכילת מצה, והוי "מדרבנן" ולא "רשות", ושוב לא הוי מבטל ליה למרור שגם הוא מדרבנן, ובחד דרגא עימו).

ונראה שכך היא גם שיטת הר"ן, כי הנה אף שלענין דינא הסכים לשיטת התוספות ורא"ש שלדעת הלל אין צריך לאכול מרור לחודיה, אמנם זה לשונו בביאור הטעם (שם, ד"ה והשתא) "דליכא למימר דמצה דרשות מבטל ליה למרור דרבנן, דלאו רשות גרידא הוא דמיבעי ליה למעבד זכר למקדש", משמע שמודה דחיוב כורך אינו חלק ממצות אכילת מצה ומרור, אלא דין נפרד של "זכר למקדש" כדעת כל הראשונים הנ"ל, אלא דס"ל כיון דיש חיוב מדרבנן לאכול, שוב אין זה "רשות" לבטל את המרור, ואע"פ שאינם שווים ממש במהות חיובם, ודו"ק.

שיטת המנהיג

אמנם מדברי המנהיג, נראה דס"ל שמצות כורך היא חלק ממצוות אכילת מצה ומרור, דזה לשונו (סימן פ"ד) "ויראה לי כי הבא לקיים מצוה המובחרת ולצאת ידי חובה כרבנן

ובהלל, לא יסוּחַ בינתיים אחרי הברכות שבירך על המצה ועל המרור, עד שיעשה כתרווייהו להעלות הברכות לכל הסדר", ויש מקום לדחות, דאין ראייה ממה שמזהיר שלא להסיח בינתיים, כיון שאף אם יהיה חיובו משום "זכר למקדש" מ"מ יש מקום לזהירות זו, כיון שבזמן המקדש היו מברכין על אכילה זו, כן עתה בזמן הזה יש להקפיד שתהיה האכילה כאילו בירכו עליה, כמו בזמן המקדש, והוא חלק מן ה"זכר למקדש", (ויש להכריח כן, דהא הראב"ה עצמו שהוכחנו מדבריו שם"ל דהחיוב הוא משום "זכר למקדש" הסכים לשיטת המנהיג שיזהר מלהפסיק בשיחה עד אחר אכילת הכורך, וכן מוכח משיטת הרמ"א שאף שהלך כשיטת הראב"ה שא"צ להטביל בחרוסת, מ"מ כשהביא המחבר שיטת המנהיג הסכים עימו).

אמנם יש להוכיח בשיטת המנהיג דס"ל שאכילת כורך אינו חיוב חדש, ממ"ש במקו"א (סי פ"ג) "ואע"פ שטובלין אותו יאכלנה בהסבה בעבור המצה", דהנה דבריו צ"ב, מה שייך ענין זה שמטבילין אותו לפטרו מהסיבה, שהיה צ"ל שאע"פ שטבילין אותו יש להסב באכילתו, וע"פ הנ"ל מבואר, דאם אין מטבילין למרור זה שבכורך הוא משום הטעם שה"כורך" הוא חיוב חדש ל"זכר למקדש" ואין המרור בא זכר לעבדות, וע"כ אין סיבה לא להסב, אמנם אם מטבילין אותו, נמצא שהוא חלק ממצות אכילת מצה ומרור, וא"כ היה מקום לומר שלא יסב כמו באכילת מרור, ע"ז קמ"ל שאעפ"כ יש להסב בעבור המצה.

הרא"ש והר"ן הולכים לשיטתם

והנה מי שאין לו אלא כזית מצה, פסק הרי"ף (דף כ"ז ע"א) שיאכל כזית מצה בסוף סעודתו, ואח"כ יכרוך מצה ומרור ויאכל לקיים מצות כורך, וכתב עליו הרא"ש (סי' ל"ה) וז"ל "ותימה הוא כיון דאיירי בשאין לו אלא כזית אחד שמור, האיך יעשה כריכה ויאכל משאינה שמורה ויבטל טעם מצה שמורה, יותר מסתבר להניח הכריכה שאינו אלא זכר בעלמא ממה שיבטל טעם של מצה", ופירש הר"ן (שם) לדברי הרי"ף "ואפשר שכשאמר הרב ז"ל כורך מצה ומרור מההיא דלא מינטרא קאמר, דכיון דכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא, מסתייה דעביד ליה אפילו ממצה דלא מינטרא".

ויש לבאר סברת מחלוקתן דהרא"ש והר"ן, דהולכים כשיטתם לעיל, דהר"ן לשיטתו שיסוד מצות כורך הוא משום "זכר למקדש", וע"כ ס"ל דאפשר לקיימו אף במצה שאינה שמורה, שסו"ס זכר למקדש מיהא איכא, ואף שעיי"ז לא ישאר בפיו טעם מצת מצוה, מ"מ כיון שמצות "כורך" הוא מדינא דגמרא, חייב לאוכלו אף שעיי"ז נאבד טעם מצה שמורה מפיו.

והרא"ש שחולק הוא ג"כ ע"פ שיטתו הנ"ל דמצוות כורך אף שהיא זכר למקדש מ"מ היא חלק ממצוות מצה ומרור, וממילא מצות כורך בשלימות אינה מתקיימת רק במצה שמורה, אלא דאף אם אין לו מצה שמורה, מ"מ יקיימנה משום "זכר למקדש" אבל כיון

שבאופן זה אינו מקיימה בשלימות, ע"כ אין כדאי לאכלו אם יבטל טעם מצת שמורה מפיו, ודו"ק.

בענין אמירת זכר למקדש

והנה כתב בשו"ע (סי' תע"ה ס"א) שקודם שיאכל כריכה זו יאמר "זכר למקדש כהלל", ובביאור הלכה (שם, ד"ה ואומר) הקשה, כיון שיש לזהר מלהסיח עד שיאכל כריכה זו, וכדברי המנהיג הנ"ל, א"כ היאך מותר להפסיק באמירה זו, וראיתי מי שתיקן, שאם נאמר שיסוד אכילת כורך אינו אלא זכר למקדש א"כ אמירה זו היא חלק מהמצוה לברר בפה שהוא זכר למקדש, אמנם מלבד שעדיין קשה לפי שיטת המנהיג בעצמו שסובר שהוא חלק ממצות מצה ומרור, אף להסוברים שהוא זכר למקדש קשה, דכל הטעם שלא להפסיק בין הברכה להכריכה הוא הוא משום "זכר למקדש" גופא, כיון שבזמן המקדש ברכו עליו, א"כ ראוי לעשות כזמן המקדש לגמרי ושלא להפסיק כלל.

ונראה לבאר ע"פ מ"ש התוס' על מ"ש במתני' (דף קט"ז ע"א) "ר"ג היה אומר שכל שלא אמר ג' דברים בפסח לא יצא ידי חובתו והם פסח מצה ומרור, פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'", וכתבו שם תוס' (שם, ד"ה ואמרתם) "באמירה, שצ"ל פסח זה שאנו אוכלים ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצריך לומר נמי מצה זו, מרור זה", מבואר מדבריהם, שחלק ממצות פסח מצה ומרור הוא לברר בפה הטעם על מה אוכלים אותם, וא"כ יש לומר דה"ה במצות כורך שתיקנו חכמים זכר למקדש, גם בהם חלק מן המצוה הוא לברר בפה הטעם לאכילתו, ואינו הפסק כלל, ודו"ק.

מחלוקת הנ"ל ע"פ פנימיות

ונראה לבאר מחלוקתן זו ע"פ פנימיות, דהנה מבואר בכתבי האריז"ל שבאכילת מצה אנו זוכים למוחין גבוהים, ומוחין בכל מקום הם חכמה בינה ודעת, והנה כתב הרש"ש שע"י ב' המצות הראשונים שאוכלים ב"מוציא מצה", זוכים לבחינת חכמה ובינה, אבל לענין דעת, נחלקו המקובלים בדעתו, יש שסברו שאף מוחין של דעת נמשך ב"מוציא מצה", ויש שסברו שמוחין דדעת נמשכין במצה דאכילת כורך, (ועיי' בזה באריכות בספר שפת הים לפסח סימן י', וכן בהגדת אהבת שלום).

ויש לומר, שמחלוקתן תלויה במחלוקת הנ"ל, דאם מצות אכילת כורך היא מצוה של "זכר למקדש" בעלמא ואינו שייך לעצם מצות אכילת מצה, מסתבר לומר שאינו חלק מסדר המשכת המוחין של מצה, וע"כ ס"ל שאף מוחין של דעת נמשך בב' המצות הראשונים, אבל החולקים ס"ל שאף מצות כורך היא חלק ממצות אכילת מצה ומרור, א"כ מסתבר לומר שאז נמשך מוחין דדעת, ודו"ק.

כוס של אליהו

בהלכה ובפנימיות *

סוגית הגמרא דפסחים

הכי גרסינן בפסחים (דף ק"ח ע"א) "כוס רביעי, גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול" כגירסת הרשב"ם וכמה ראשונים, אמנם הרי"ף גרס "רביעי גומר עליו את ההלל, חמישי אומר עליו הלל הגדול", והר"ן העתיק קושיית כמה מן הראשונים, שתמחו על דברי הרי"ף, שלא מצינו כלל "כוס חמישי" ואף מפורש בגמ' שאין לשתות אחר ארבע כוסות, וכתב לבאר בדבריו "דד' כוסות חובה, וחמישי רשות, ואם רצה לשתותו אומר עליו הלל הגדול, א"נ מצוה מן המוכחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול (אבל אינו חייבא)".

ולהלכה נקטינן כגירסת הרשב"ם, ואומרים הלל הגדול על כוס רביעי, ואין לנו כוס חמישי, אלא דכתב הרמ"א (סימן תפ"א, ס"א) שמי שהוא איסטניס ותאב הרבה לשתות, יש לסמוך על גירסת הרי"ף, ויאמר עליו הלל הגדול על כוס חמישי וישתהו.

שיטת הרמב"ם ומנהג "כוס של אליהו"

והנה כתב החק יעקב (ס"ס ת"פ) "ונוהגין באלו מדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין, וקורין אותו כוס של אליהו הנביא", וכתב המשנ"ב (שם, סק"י) בטעם הדבר "לרמוז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו השי"ת ממצרים, הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו הנביא לבשרינו".

ויש לומר שיש בכוס חמישי זה טעם גם מצד הלכה, וכגירסת הרי"ף הנ"ל, וע"כ אף שאין מוזגין כוס חמישי לשתותו, מ"מ מוזגין ואין שותין.

דהנה הרמב"ם גרס ג"כ כגירסת הרי"ף וז"ל (פ"ח ה"א) "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול", וכד נעיין בלשונו נראה, שלא כתב שיש חיוב לשתות כוס זו כשאר ארבע

כוסות, אלא הזכיר שיש למזוג ולומר עליו הלל הגדול ולא יותר, אבל אין חייבין לשתותו, ובזה מיושב קושית הראשונים על הרי"ף, דאח"כ אין שותין כלל אחר ארבע כוסות, וכוס חמישי זה מוזג ואין שותהו, ומה שנזכר בכל מקום חיוב "ארבע כוסות" כי כוס חמישי אינו כשאר ארבע כוסות, משום שאינו שותהו, וי"ל שהרמב"ם פי' כן בדברי הגמ' לפי גירסתו משום קושיות אלו.

ולפי"ז נראה שכשמוזגין "כוס של אליהו" בשעה שמוזגין כוס רביעי לכל אחד ואחד, ואומרים גמרו של הלל והלל הגדול על כוס רביעי שביד כל אחד ואחד, גם מתייחסת אמירת הלל הגדול על כוס החמישי שמוזגוהו ל"כוס של אליהו", ובו נתקיים חיוב כוס חמישי לפי שיטת הרמב"ם, ואף שאין מוזגין כוס של אליהו בשביל כל אחד ואחד, י"ל דכיון ואין חיוב לשתותו סגי בכוס אחד לכולם, ודו"ק.

פנימיות הענין

והנה מבואר בספה"ק, שאלו הארבע כוסות הם כנגד ד' אותיות של שם הוי"ה, והנה כל אות ואות מהשם היא כנגד חלק אחד מהנפש, ה' אחרונה כנגד "נפש" (היינו כח עשייה של האדם), ו' כנגד "רוח" (שהוא כח ההרגש של האדם), ה' ראשונה כנגד "נשמה" (שהוא כח הבינה שבאדם להבין דבר מתוך דבר), יו"ד כנגד "חיה" (שהוא כנגד כח החכמה שבאדם לקבל השכלה חדשה), וכולם הם כחות נגלים ומושגים ונרגשים בפועל.

וידוע שמלבד ד' אותיות שבשם המפורש, יש בחי' חמישית שהיא נעלמת ואינה נגלית וניכרת ממש, והיא קוצו של יו"ד, והוא כנגד "יחידה", שהיא סוד עומק עצמות הנפש שהוא דבר הנעלם וטמון, ויש לבאר שסוד "כוס של אליהו" (שלפי שיטת הרמב"ם והרי"ף הוא מחויב ארבע כוסות, אלא שחלוק מהם כנ"ל), הוא כנגד בחינת קוצו של יו"ד.

ושמא יש לומר דע"כ נהגו לקיים דין כוס חמישי משעה שמוזגין כוס רביעי, ולא מזמן הלל הגדול ואילך, דכיון וכוס זה הוא כנגד קוצו של יו"ד השייך לאות יו"ד, משו"ה מוזגין אותו מיד בתחילת כוס רביעי שה"ס אות יו"ד.

ביאור לפי הנ"ל למה קוראים לכוס החמישי "כוס של אליהו"

והטעם שנקרא כוס זה "כוס של אליהו", כי בו מזכירים ישראל אמונתם ותקוותם בביאת המשיח כנ"ל בשם המשנ"ב, ויש לבאר ע"פ מ"ש בפרי צדיק (פרשת ויחי אות א) וז"ל: "שלא ימס לבנינו מאשר אנחנו בעקבתא דמשיחא ובכל דור הנפשות מתקטנים ואיך נזכה לגאולה, כי רואים אנחנו מה שקרה לאבותינו בגלותם ודייקא בגלות הגיעו לכל הקדושות כי כן רצון השי"ת, ושמעתי בשם הרב הקדוש מפרשיחאסא זצ"ל שאף שהנפשות מתקטנים בכל דור,

מ"מ הנקודה שבלב נטהר בכל דור ודור יותר".

נמצא שעיקר התקוה והחיזוק בגאולה, הוא שאף שרואים "ירידת הדורות", מ"מ מצד ה"נקודה שבלב", שהוא סוד "יחידה" שבנפש שהוא בחינת קוצו של יו"ד, "נטהר בכל דור ודור יותר", נמצא שדוקא בהתגלות ענין יחידה שבנפש, שהוא בחינת כוס חמישי, דוקא עי"ז יש תקוה והתחזקות האמונה בגאולה ובביאת המשיח שהוא ענין "כוס של אליהו", נמצא שבפנימיות הענין, מתייחדים ב' הטעמים הנ"ל למזוג כוס חמישי של אליהו הנביא יחד, ודו"ק.

לעובדא למעשה

כשאנו מוזגים כוס של אליהו, העבודה היא:

לחדד בליבנו, ולבקש בפינו, שנזכה להרגיש את אור היחידה, שהיא הנקודה העמוקה של 'רעותא דלבא', הספון וטמון בעומק לבנו, ולהתחזק, שעל אף ירידת הדורות הכללית, הנקודה הזאת, הולכת ומתחזקת כל הזמן, עד שתתגלה בשלימות בביאת גוא"צ ברחמים אמן.

בְּיָמֵי שְׂעָתְךָ מִמַּצְרִים אֶרְאֵנוּ נִפְלְאוֹת

שְׁעָר

יְמֵי הַפֶּסַח

מִכּוֹן חֹדוֹ לַחֵשֶׁם



מצות אכילת מצה כל שבעה *

שיטות הראשונים

הנה מצות "אכילת מצה" היא חובה רק בלילה הראשון, ואח"כ אינו אלא רשות, כמבואר בגמ' (פסחים דף קכ ע"ב), ושיטת רוב הראשונים וכן פסק טוש"ע שאין שום מצוה כלל באכילת מצה כל ז', אלא שמכיון ואסור לאכול חמץ, אם בא לאכול לחם צריך שיהיה מצה.

ובבעל המאור (שם) הקשה, מאי שנא ממצות סוכה, שאף שבכל שבעת הימים אינו אלא רשות, מ"מ אם בא לאכול בסוכה מברך כיון שהוא "רשות של מצוה", ובמצות אכילת מצה אינו מברך אף שהוא רשות של מצוה, ותי', שישאני מצות ישיבת סוכה שא"א לו שלא לישון ושלא לאכול, וע"כ צריך לברך, משא"כ מצה שאפשר לו לאכול בשאר הימים שאר מאכלים.

מבואר משיטת בעל המאור, שעכ"פ יש "מצוה של רשות" באכילת מצה כל שבעת הימים, כמו בישיבת סוכה, אלא שלא תיקנו לברך, משום שאפשר לו שלא לאכול מצה ואינו מוכרח לקיים את המצווה, משא"כ בישיבת סוכה שיש טעם צדדי המכריחו לקיים את המצוה, וע"כ תיקנו בו ברכה.

דברי הגר"א בזה

והנה בספר מעשה רב מהגר"א (אות קפ"ה) כ' וז"ל "שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, ואעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא, וכן פירשו יו"ט אין צריך אות, פסח במצוה, סוכות בסוכה, ועוד כמה ראיות, והיה מחבב מאוד מצות אכילת מצה של שבעה, וביו"ט האחרון היה אוכל ג' סעודות אע"פ שלא היה אוכל ג' סעודות בשאר יו"ט, מפני חביבות מצות אכילת מצה שזמנו חולך לו" נמצא שם"ל להגר"א שיש "מצוה מן המובחר" לאכול מצה כל שבעה, ולא בתורת "מצוה של רשות" גרידא כשיטת הבעל המאור אלא אף יש מצוה לרדוף אחר מצה ולאכול, אלא שמצוה וחיוב גמור יש רק בלילה הראשון, (דאם אינו רק "מצוה של רשות", א"כ אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, אבל אין שום ענין להדר אחר המצוה, ומשמעות הגר"א הוא ש"מצוה מן המובחר" היא ויש להדר לאכול מצה כל שבעה).

אלא דאם כן, למה אין מברכין על המצה כל שבעה, דהרי משמע מלשונו שיש בזה חיוב אף יותר משיבת סוכה כל שבעה, וכמו שמברכין על ישיבת סוכה כל שבעה, היינו אמורים לברך על המצה כל השבעה. ואפשר לומר, דאף שיש מצוה לאכול מצה כל ז' ולהדר אחר זה, מ"מ יסוד ועיקר החיוב הוא בלילה הראשון, ע"כ כל מצה ומצה שאוכל בשאר הימים נחשב כטפל ובטל למצה שאכל בלילה הראשון, ואינו אלא תוספת שהוא מוסיף על עיקר קיום המצוה שהיא בליל הסדר, וע"כ אין מברכין רק על אכילה ראשונה שבלילה הראשון.

שיטת התוספות והרמב"ם בדין אפיקומן

והנה במתני' תנא (שם, ק"ט ע"ב) "אין מפטירין אחר פסח אפיקומן", ומבואר בגמ' דלדעת רבי יוחנן, פירושו שאסור לאכול שום מאכל אחר אכילת הקרבן פסח, ועוד אמרו בגמ' "אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן", שאף אחר אכילת מצה אין לאכול שום מאכל.

והנה רוב הראשונים מבארים שיש בזה ב' דינים שונים, הא', לאכול כזית מצה בסוף הסדר זכר לפסח או זכר למצה שאכלו עם הפסח, הב', כשם שאין אוכלין שום מאכל אחר אכילת הפסח, כך אין אוכלין אחר אכילת מצה זו.

והטעם שאין מפטירין אחר הפסח ואחר המצה אפיקומן, מצינו כמה טעמים בראשונים, יש אומרים כדי שלא יבוא לאכול פסח בשני מקומות (רשב"ם), וי"א כדי שלא יבוא לשכוח לומר הלל (בעל המאור), וי"א כדי שישאר לו טעם פסח או טעם מצה בפיו (רמב"ם ותוס').

אלא דמדברי הרמב"ם משמע שדין אחד הוא, וכל טעמו שיהיה נשאר בפיו טעם מצה, דזה לשונו (הל' חמץ ומצה, פ"ו ה"א) "מדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום אפילו קליות ואגוזים וכיוצ"ב, אלא אע"פ שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצ"ב, חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק". ובפ"ח (ה"ט) מבאר טעם דין זה "ואח"כ נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה", מבואר מדבריו, ששני דינים הנ"ל, דין אחד הם, דכל טעם אכילת המצה בסוף הסעודה הוא כדי שישאר טעם מצה בפיו כיון שאכילתו היא המצוה בזה הלילה.

וכך משמע מדברי התוס' (פסחים, דף ק"ע"א, ד"ה באחרונה), וז"ל: "ודאי אי אית ליה מצה לכל סעודתו טוב לו לאכול מצה בתחלה לתיאבון ולברך עליה, ואח"כ בגמר סעודתו יאכל כזית מצה ויהיה טעם מצה בפיו, ועיקר מצוה על הראשונה שהיא באה לתיאבון, וגם יהא בסוף טעם מצה בפיו באותו כזית אחרון, ואפילו אם עיקר מצוה באחרונה, אין זה תימה אם אנו מברכין

על הראשונה כדי לפטור המצה של אחרונה, שהרי אין לברך על האחרונה משום שלאחר שמילא כריסו היא, אבל יכול הוא לברך על הראשונה ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה". מדבריהם משמע, שעיקר דין אכילת מצה זו הוא כדי שיהיה לו טעם מצה בפיו, ומסוף דבריהם משמע, שמצה זו האחרונה היא עיקר המצוה כיון שיש בה מעלה זו שנשאר טעמו בפיו, יותר מהמצה הראשונה אף שיש בה מעלה אחרת שהיא נאכלת לתיאבון.

תמיהה על שיטתם

אמנם יש לתמוה על שיטתם דהרמב"ם ותוס', דהא סו"ס המצוה היא לאכול כזית מצה בלילה הראשון, וכיון שאכל וקיים המצוה, שוב אינו מקיים עוד מצוה אם אוכל עוד מצה, וכמ"ש כמה ראשונים (במס' ר"ה, דף טז ע"א) לענין נטילת לולב, שאם נטלו פעם אחת, שוב אינו מקיים עוד אם יטלנו ללולב פעם אחרת, ואף דנו שם הראשונים לאסור כן משום "בל תוסיף".

א"כ ה"ה באכילת מצה, כיון שקיים ואכל כזית מצה בזה הלילה, שוב אין שום מצוה אם יאכל שוב, וא"כ מה בכך אם יאכל כזית מצה בסוף הסעודה וישאר טעם בפיו, זה הטעם שנותר בפיו אינו ממצת מצוה.

ואף לשיטת בעל המאור שיש באכילת מצה כל שבעה "מצוה של רשות", מ"מ אכתי אין טעם מצת "מצוה של חובה" בפיו, ומשמע מלשון הרמב"ם שעיקר האי דינא שישאר טעם מצה בפיו הוא משום שעיקר המצוה הוא בלילה הראשון וכמ"ש "שאכילתן היא המצוה", וודאי כוונתו ל"מצוה של חובה" ולא ל"מצוה של רשות" שקיימת גם בשאר הימים, ולשיטת התוס' אף יוקשה יותר, שכתבו שעיקר המצוה היא במצה זו, והיאך אפשר לומר כן אם אין זה רק "מצוה של רשות".

ובשלמא אם נלך כשיטת שאר הראשונים שעיקר דין אכילת מצה זו הוא משום זכר לפסח, או זכר למצה הנאכל עם הפסח, א"כ הוי מצוה שתקנו חכמים בעצם מצות אכילת מצה, ע"כ יש לומר, הואיל ומדרבנן יש דין לאכול מצת אפיקומן בסוף הסעודה, יש מצוה בעצם אכילתו, וממילא יש מעלה במה שנשאר טעם אותו מצה בפיו, הואיל וסו"ס יש קיום מצות אכילת מצה באותו מצה, אבל לפי שיטת הרמב"ם ותוספות שכל עיקר דין זה הוא כדי שיהא טעם מצה בפיו, קשה, שסו"ס כבר קיים עיקר מצות אכילת מצה לגמרי, ומה שנשאר טעם אפיקומן בפיו אינו אלא מצה של רשות ולא מצת מצוה.

ביאור שיטתם על פי שיטת הגר"א

אמנם לפי שיטת הגר"א יתבאר גם שיטתם, דלהגר"א "מצוה" לאכול מצה כל שבעה, ונתבאר לעיל בדעתו, שכל מצה שאוכל כל שבעה נחשב כטפל לאכילה ראשונה שבלילה

הראשון, כיון שעיקר המצוה הוא בלילה הראשון, כל מה שמוסיף לאכול כל שבעה הוא תוספת באותו קיום, א"כ יש לומר, כיון שכל האכילות מצה שאוכל בכל שבעת הימים, קיום מצוה אחת הם, א"כ אף כל מה שאוכל בלילה הראשון קיום מצוה אחת הוא, וכל מה שאוכל לילה הראשון נחשב כחלק מעיקר מצות מצה וטפלה אליו בדרגא יותר מכל מה שאוכל בהמשך ימי החג.

נמצא שיש ב' מדריגות באכילת מצה מלבד כזית מצה הראשון, הא', מה שאוכל בשאר הלילה הראשון שהוא טפל ובטל לגמרי לאכילה ראשונה ונחשב ממש כקיום מצות אכילת מצה, הב', מה שאוכל בשאר הימים, שגם הוא טפל ובטל למצה ראשונה שאכל בלילה הראשון אבל אינו כמצה שאוכל בהמשך סעודתו בלילה הראשון.

וא"כ מבוארין שיטת הרמב"ם והתוס', שיש קיום מצות אכילת "מצה של חובה" גם במצה שאוכל בסוף סעודתו, וממילא נשאר טעם מצת מצוה של חובה בפיו, ולא עוד אלא שלשיטת התוס' הוא עיקר קיום מצת מצוה, ודו"ק.

עוד בענין זה

ונראה להוסיף ביאור בענין זה, דהנה קצת דוחק לומר שתהיה כל אכילת מצה ומצה בכל הימים וכן בלילה הראשון טפילה לאכילת כזית מצה הראשון, כי מצות אכילת מצה הוא "מצות אכילה", וכל מעשי ה"אכילה" שבכל שבעת הימים ובלילה הראשון חלוקים ונפרדים זה מזה, והיאך נאמר שכל האכילות אחת הן.

ויבואר ע"פ מ"ש הרמב"ם בביאור הטעם לאכילת מצה כל שבעת הימים, בספרו מו"נ (חלק ג' פרק מ"א), וז"ל: "אכילת מצה אילו היה יום אחד לא היינו מרגישים בו ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל אדם מין אחד מן המאכלים שני ימים או ג', אמנם יתבאר ענינו בהתמיד אכילתו היקף שלם", היוצא מדבריו, שטעם אכילת מצה כל שבעה הוא לחזק ולעורר האכילה שבלילה הראשון, א"כ עיקר המצוה באמת הוא בלילה הראשון כנ"ל, וכל שאוכל בשאר הימים הוא תוספת וטפל לאכילה הזאת, וככל דברינו.

המצה - מיכלא דמהימנותא

ולהוסיף עוד עומק בזה, הנה בזה"ק (ח"ב קפג) כינו המצה בשם "מיכלא דמהימנותא", ובסידור בעל התניא (שער חד המצוות), ביאר ענין זה וז"ל "להבין ענין מצות אכילת מצה מה היא, הנה בזהר אמרו דמצה נקרא מיכלא דמהימנותא, וביאור זה היינו מה שכתב "ורעה אמונה", ואין הפירוש שהאמונה היא הרועה, אלא בהיפך, שיש רועה שהוא זן ומפרנס את האמונה. והענין הוא דידוע דכנסת ישראל נקרא אמונה על שם שהם מאמינים בני מאמינים בה'

אחד, והוטבע אמונה זו בנפשותם בירושה מאבותיהם שהיו מרכבה וכו', ושיתוסף באמונה זו חיות ושפע אור הוא ע"י רועה הזן ומפרנס אותם, וע"י אכילת מצה ג"כ תתחזק האמונה בלב כנסת ישראל, ונקרא מפני זה מיכלא דמהימנותא".

א"כ יש לומר, שעיקר "מצות מצה" אינו ה"אכילה" גרידא, אלא ה"פועל יוצא" מהאכילה שהיא האמונה שמתפרנסת ע"י אכילת מצה, וענין זה ניתוסף ונתחזק במשך כל ימות החג בכל אכילת מצה ומצה, וכיון ששורש ההתחזקות של אמונה היה באכילה ראשונה, כל שאר ההתחזקות ותוספת כח שבשאר הימים נטפלים ונוספים על עיקר שרש החיזוק שהיה בלילה הראשון ובאכילה הראשונה.

ושם מוסיף בעל התיניא לבאר, שמצה בשאר הימים שאינה אלא "רשות", אין זה לגריעותא אלא למעליותא, כי האמונה שאנו מפרנסים בלילה הראשון היא אמונה השייכת לטעם ודעת, שהיא אמונה שיכול להסביר לעצמו או לאחרים, בבחי' "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה", והוא בחי' "חייב", כי מה שאדם עושה מטעם חיוב, יש לו סיבה וטעם, שכיון שהוא חייב לעשותו הרי הוא עושה, אבל דבר שהוא "רשות", מורה על דבר שהוא למעלה מטעם וסיבה ידועה, אלא מפני שכן הוא רוצה לעשות, ו"אין טעם לרצון", וא"כ האמונה שנתחזק בה במשך ימי החג ע"י תוספת אכילת מצה היא האמונה שלמעלה מטעם ודעת, ובאמת, הכל מיוסד על האכילה הראשונה שהיא "חובה" אלא שעל גבי דרגא זו של אמונה בבחי' "חייב" באים לאמונה נעלית שהיא בחי' "רשות", וז"ל שם: "רשות הוא מעלמא דחירות, והכונה על בחינת הארת עצמותו ית' שהוא בחינת עולם החירות כידוע, לפי שהוא כל יכול להאציל עד אין קץ וגו' ולכך נקרא אנכי, מי שאנכי למעלה מאורות וכלים וכו'".

לעובדא למעשה

כשאנו אוכלים את המצה במשך ימי הפסח, העבודה היא לחדד בלבנו, ולהתפלל שנזכה:

(א) שהמצה תמשיך להיכנס לעומק ליבנו, בעומק לפנים מעומק, ותחדד בנו את האמונה הצרופה.

(ב) שדברי הרשות של אכילת מצה, תכניס בלבנו הארה מאור האמונה שלמעלה מטעם ודעת, כמו דברי רשות, שהם ללא סיבה מוגדרת.

בנימי שגתך ממערים ארצנו נפלאות

שער

ספירת העומר

מכון חודו להשם



קנין השגה של ביטול*

ספירת העומר בדברי האריז"ל

בשער הכונות (דרושי הפסח, דרוש ג') מבואר ענין גלות מצרים, שאז היו ישראל ב"מדריגה היותר גרוע", והיו כדוגמת **"עובר במעי אמו"** ללא שום "מדריגה" ושום "מוחין" כלל, והנה עיקר עבודת השי"ת הוא לעלות מדרגה לדרגה כסדר ע"י עצמו, אלא שמפני תוקף הקליפות ועוצם המדריגה הירודה של כנסת ישראל, לא היה אפשר להם לצאת ממדריגתם הירודה בדרך זו, ע"כ עלה ברצונו ית' להשפיע להם בדרך מתנה המדריגות היותר גדולות (הנקרא בכתבי האריז"ל "גדלות שני" ואכמ"ל) כמתנה מן השמים, ועי"ז יצאו מגלות מצרים לחירות עולם.

וכימים ההם כן נעשה בכל שנה ושנה בליל הסדר, שניתן להם לישראל אותה מדריגה עליונה בכל יום הראשון של פסח, אלא שאח"כ הקב"ה חוזר ונוטל מהם אותה המדריגה העליונה וחוזרים למצבם הראשון, אמנם כיון שזכו לאותה מדריגה במשך היום הראשון, ניתן מזה כח לישראל לעלות מעלה מעלה במדרגה אחר מדריגה בכח עצמם, והוא עבודת ימי הספירה עד שבועות לחזור ולקנות, אותה המדריגה העליונה של ליל פסח ויום ראשון של פסח, ביגיעת עצמם שלב אחר שלב.

וז"ל בשער הכוונות "הנה בהיות שבגלות מצרים היו החיצונים נאחזים בתכלית בקדושה, עד שחזר (ישראל) למדריגה היותר גרוע וכו', ולכן עלה ברצון המאציל העליון להוציא וכו', ולהגדילו בתכלית הגדלות שאפשר להיות לו, וע"י תבטל אחיזת החיצונים בו מפני רוב הארותיו של עתה וכו', ואח"כ הם מסתלקים לגמרי כמתחילה, ואח"כ חוזרים ליכנס כסדר המדריגות מדריגה אחר מדריגה, מן יום השני של פסח עד תשלום נ' ימי ספירת העומר שהוא חג השבועות".

ספירת העומר למנהג בני חו"ל

והנה סדר זה הוא כסדרן של יושבי ארץ ישראל, שאינם נוהגים "זו"ט שני של גליות", שהם מתחילים עבודת ימי הספירה מיד בליל שני, אחר שהסתלקו המוחין של יום ראשון,

אמנם בני חו"ל הנוהגים יו"ט שני של גליות, ומסדרים "סדר" גם בליל שני, נמצא שזאת המדריגה העליונה קיימת גם ביום השני, והיאך מתחילין לספור ספירת העומר באותו הלילה.

ובאמת, מהאי טעמא יש שנהגו שלא לספור ספירת העומר עד לאחר שמסיימין את הסדר, מהטעם הנ"ל שכל ענין ספירות העומר סותר ענין הסדר, אלא דעדיין לא הועילו חכמים בתקנת כ"כ, כיון שלפי האריז"ל זאת המדריגה העליונה אינה מסתלקת עד סוף היום, וא"כ מה בכך שהמתינו עד סוף הסדר, אחר שזאת המדריגה עדיין לא נסתלקה.

והנה ע"פ הרש"ש אינו קושיא כלל, דהרש"ש מבאר שיש ב' מערכות נפרדות בתיקוני המצוות, מערכה אחת הנבנית ונתקנת ע"י מצות של תורה, ומערכה שניה הנבנית ונתקנת ע"י מצות מדרבנן, (ובלשון הרש"ש, החלק הנבנה ע"י מצוות דאורייתא, נקרא בשם "ישראל ולא", והחלק הנבנה ע"י מצוות דרבנן נקרא בשם "יעקב ורחל", ואכמ"ל), ועפ"י ליכא קושיא כלל, כי כל עבודת ספירת העומר שייכת למערכה של דאורייתא, והמוחין השייכים למערכה זו, באו בליל הסדר הראשון ונסתלקו אחר יום ראשון, אבל יש מערכה אחרת השייכת לדיני דרבנן, ומוחין אולו באים בלילה השני (ואפי' אם היו נמצאים בליל ראשון היו בטלים באור של המערכה הראשונה בבחינת "שרא בטיהרא מה אהני"), וחוזרים ומסתלקים לאחר יום שני, אלא שאין לנו סדר ספירת העומר מיוחד למערכה זו מדרבנן, ודו"ק.

בדרך עבודת הלב

אלא דעדיין הקושיא במקומה עומדת לענין עבודת הלב, כיון דאף שהם ב' מערכות נפרדין כנ"ל, מ"מ בהרגש הלב ועבודת הלב אכתי הסתירה עומדת, איך יתפוס הלב ב' עבודות אלו הנראים כסותרות זו את זו, מצד אחד קבלת המוחין ממדריגה עליונה, ומצד שני להיפך, התחלת היגיעה בכל מדריגה מתתא לעילא.

מהות יום שביעי של פסח

והנה יש להעיר על עיקר הנוכח לעיל, שעבודת ימי הספירה הוא לקנות המדריגות של ליל הסדר ע"י יגיעה ועבודה ולא בתורת מתנה, דהנה בשער הכוונות מבאר סוד יום "שביעי של פסח" שהוא שייך לענין ספירת העומר, דכיון ועיקר ימי הספירה הם השבוע הראשון, והיום העיקרי שבכל שבוע ושבוע הוא יום השישי (כמו שמבאר שם ואכמ"ל), נמצא שעיקר ימי הספירה הם ב"שביעי של פסח", וע"כ הוא יום טוב.

ויש להעיר, דהנה ב"שביעי של פסח" היה "קריעת ים סוף", וידוע מהזוה"ק וממדרשי חו"ל, שנסם של קריעת ים סוף, היה למעלה מכל זכות והשתדלות, עד שאמר לו הקב"ה למשה "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו", שלא היה מקום אפי' להשתדלות היותר יסודית

שהיא תפלה, כי הנס של קריעת ים סוף הוא ממקום שלמעלה מכל תפיסה והשתדלות, כמ"ש בזוהר (ח"ב מח): "מה תצעק אלי, בעתיקא תליא מילתא".

וא"כ הם תרתי דסתרי, דמצד אחד עיקר יו"ט של שביעי של פסח הוא מצד ספירת העומר, שענינו הוא דייקא לקנות המדריגות ע"י יגיעה והשתדלות, ומאידך כל "קריעת ים סוף" שביום הזה, היה נס שלמעלה מכל השתדלות.

מדריגת חג השבועות

ועוד יש לתמוה מן הגמ' בסוטה (דף ה' ע"א), דאיתא התם "ואת דכא ושפל רוח, רב הונא ורב חסדא. חד אמר אתי דכא (אני מגביהו עד ששוכן אצלי) וחד אמר אני את דכא (אני מרכין שכינתי עד שאשכון אצלו), ומסתברא כמ"ד אני את דכא, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני ולא גבה הר סיני למעלה", והנה בחג השבועות הוא היום שבו באו ישראל למדריגה זו העליונה אחר יגיעה והשתדלות, ואמאי נקראו שם "דכא".

וכיוצ"ב הוא בגמ' בשבת (דף ס"ז ע"א) "ולימא הכי (נוסח של לחש מיוחד בשביל חולי) הסנה הסנה לאו משום דגביהת מכל אילני אשרי הקב"ה שכינתיה עלך אלא משום דמייכת מכל אילני אשרי קודשא בריך הוא שכינתיה עלך", וגם כאן מבואר ש"הר סיני" נקרא בשם הסנה שהוא סמל למדריגתם של ישראל בגלות שהוא בנמיכות המדריגה, והרי בחג השבועות אינם במדריגה ירודה זו, אלא אדרבה באו למדריגה היותר עליונה.

בגדר ברכת ספירת העומר

ונבאר ענין זה בהקדם חקירה אחרת במהות הברכה שמברכין על מצות ספירת העומר, דהנה בפשטות ענינה ככל ברכות המצות, שהם ב' ענינים חלוקים, הברכה, ועשיית המצוה, אלא דהראב"ה (סימן תקכ"ו) כתב בסדר ספירת העומר, שיאמר "אקב"ו על ספירת העומר שהיום וכו'", ומדייק הגר"א (בביאורו בשו"ע סי' תפ"ט, ד"ה אינו חוזר) בשיטתו, דס"ל שהברכה היא חלק ממצות הספירה, וכמו שמצינו במצות קידוש והבדלה שהברכה היא חלק מקיום המצוה, וה"ה לענין ספירת העומר.

ויש לומר דאף לשיטת שאר הפוסקים, דלא כתבו כהראב"ה, מ"מ מודים ביסוד סברא זו שהברכה היא גם חלק מן המצוה, ולפי זה יומתק לנו לשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הכ"ה) וז"ל "וצריך לברך בכל לילה אקב"ו על ספירת העומר קודם שייספור, מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך", דלכאורה צ"ע, פשיטא שאם מנה ולא בירך שיצא, דמ"ש מכל המצות שאין הברכות מעכבות בהן, אמנם אם נאמר שהברכה היא חלק מן המצוה כנ"ל, שפיר אשמעינן הרמב"ם, שאע"ג שלא מנה כהלכתא לכתחילה, אבל בדיעבד יצא.

ביאור שיטת השו"ע ע"פ הנ"ל

ועפ"ז יתבארו ג"כ דברי השו"ע שכתב (סי' תפ"ט ס"ו) "אם פתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא "היום ד'", והוא סבור שהם ד', ונוכר וסיים בה' והם ה' (שחשב לספור שלא כהוגן אבל לבסוף מנה כהוגן), או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ד' וטעה וסיים בה' (שחשב לספור כהוגן אבל לבסוף מנה שלא כהוגן) אינו חוזר ומברך, ביאור סוף דבריו, שאם מנה בטעות "היום חמשה ימים" ומיד חזר בו ואמר "היום ארבעה ימים", עולה ברכתו (אם בירך אדעתא דד'), אף שבתחילה לא מנה כהוגן, וצ"ע, הרי הפסיק בין הברכה לספירתו, במנין שאינו נכון, ולמה אינו הפסק.

אמנם אם נאמר שעצם המנין נחשב כגמר נוסח הברכה, א"כ יש לישב וכדלהלן.

דהנה בהל' ברכות, כתב בשו"ע (סי' ר"ט ס"א) "לקח כוס של שר או של מים (שברכתם שהכל) ופתח בא"י אמ"ה על דעת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן, אין מחזירין אותו מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה, לא נתכון אלא לברכה הראויה לאותו המין", והוא כשיטת הרמב"ם בפירוש סוגית הגמרא שם (בברכות דף י"ב, לפי מ"ש בדבריו הב", כמבו"ש).

מבואר דסבר השו"ע, שכל שבשעה שאמר שם ומלכות כיון לחתום כחתימה הנכונה, אף שבסוף לא חתם כהוגן, עולה לו ברכה זו, וא"כ ה"ה לענין ספירת העומר, כיון שבשעת הזכרת שם ומלכות היתה כוונתו למנות כהוגן, אף שהפסיק לבסוף עם מנין שלא כהוגן, עולה לו ברכתו, על המנין שימנה אח"כ כהוגן.

וכל זה יתבאר רק ע"פ שיטת הראב"ה הנ"ל, שהברכה עצמה היא חלק מן המנין, וע"כ אף שהפסיק בינתיים, מ"מ אינו הפסק כיון שכבר התחיל לספור, אבל אם נאמר שהברכה אינה חלק מן המצוה, א"כ הוי הפסק והיאך תעלה לו ברכתו.

ושוב מבואר גם מ"ש בשו"ע אח"כ (בסעיף ד') "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היו כך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה", דכיון והברכה היא חלק גדול ממצות ספירת העומר, ע"כ יש להקפיד ביותר שלא יפסיד עי"ז את הברכה.

עיקר כח הקנין שבנפש ע"י שפלות

וצריך להתבונן בטעם ענין זה, שבמצות ספירת העומר הברכה היא חלק עיקרי מן המצוה, ואינו כשאר ברכת המצוות, ויתבאר טעם הענין, ע"י שנבאר החקירה הראשונה, במהות ימי הספירה.

דהנה ודאי עיקר עבודת ימי הספירה הוא "לקנות" המדריגות של יציאת מצרים שלב אחר שלב, כנזכר לעיל, אלא שעיקר כח ה"קנין שבנפש" לעניני אלוקות, הוא כח הביטול ושפלות הנפש, (וכמו שמבואר בכתבי האריז"ל, שעיקר קנין המדריגות הוא בחינת מלכות בחי' כלי, אבל שרש כח המלכות נובע מסוד החכמה בבחי' אבא יסד ברתא, ועיקר בחי' חכמה הוא כח הביטול והכרת שפלות עצמו), שכל מה שיכיר האדם שבאמת לאמיתה אין לו משלו כלום, עי"ז גופא הוא בונה כלים גמורים ושלמים "לקנות" בקרבו השגת אלקות.

וכן מבואר בדברי ר' צדוק הכהן באיזהו מקומן, כמ"ש בספר קומץ המנחה (ח"ב אות ע"ב) "סולם זה סיני, ששם הוא מקום עליית המדריגות מן הפחות שבישראל עד מדריגת משה רבינו שאין למעלה ממנו, ותכלית המדריגות (הוא מה שכתוב) "ה' נצב עליו", (דוקא) בהיותו בשפלותו (כשהיה יעקב ישן) ובירידה, וזה תכלית סיני, שנמוך מכל ההרים, ואז מתקפל כל ארץ ישראל תחתיו, ארץ ישראל הוא מקום ההשגה, וכאשר הוא דכא כ"כ ושפל בעיניו שאינו כלום, אז השי"ת אומר שהוא הכל, שכך המשפט, כאלו גם השי"ת שלו, כידוע המושל מ"הויה' צלך", כאשר האדם בשפלותו כן כביכול משפיל עצמו ויכול להשיגו".

וכ"כ כתב בספר רסיסי לילה (אות ד) "אי הוּוּ סני גמרי טפי (אם היו החכמים מכוערים היו לומדים יותר), וכיעור בלשון הגמרא היינו במעשים, ולא ח"ו במעשים מצד רשעותו, רק מצד עצם שרשו, וכמ"ש בני עניים מהם תצא תורה, מושא"כ ת"ח אין מצוי להיות בניהם, כי תורה מונחת מקום גבוה באמת ויורדת לכל מקום היותר נמוך, ולכך כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי תורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבות בני אדם, וכתר תורה מונח לכל".

ביאור עבודת ספירת העומר על פי הנ"ל

נמצא שעיקר קנין המדריגות בימי ספירת העומר, הוא להשריש בלבינו ענין זה שבאמת לאמיתו, כל המדריגות שזכינו להם ושנוכח להם אינם אלא מתנות מן השמים, וע"י כלי זה גופא של השפלות והכרת פחיתות ערכו, "קונה" אותם המדריגות, ומהאי טעמא הברכה על ספירת העומר היא חלק מן המצוה, כיון שענין ברכות המצוות הוא ההכרה בכך שהקב"ה הוא המקדש אותנו והוא ית' נתן לנו את מצותיו, ואין לנו הכח לעשות ולפעול כלום בכח עצמינו, ובכל מצוה ומצוה הכרה זו היא רק כהכנה למצוה, אבל בספירת העומר שזה גופא המצוה, ע"כ הברכה היא חלק מן המצוה.

ורום המעלה בחג השבועות, הוא ההכרה הזאת איך שאנו דלים ורקים, וכל עשייתנו וכל מדרגותינו הכל הוא מתנותיו של הקב"ה, וזה גופא רום המדריגה שזוכין לה בחג השבועות, וע"כ ניתנה התורה על הר סיני "דמייכת מכל אילני" כנ"ל.

וע"י התבוננות זו, שוב נוכל לקרב אל הלב ולקשר יחדיו עבודת ימי הספירה עם עבודת ליל הסדר, בפרט בלילה השני כנ"ל, כי המדריגות בליל הסדר הם מדריגות שניתנו לנו במתנה, ועבודת ימי הספירה הם להשריש בלבינו הכרה זו בקנין גמור שאנו מצד עצמנו חסרים מאד, והכל תלוי במתנה מן השמים, ובזה גופא אנו קונים את המדריגות, נמצא, שבעומק הפנימיות, עבודת ימי הספירה אינו סותר כלל עבודת ליל הסדר, ויחדיו יהיו תמים ותואמים, ודו"ק.

לעובדא למעשה

בליל פסח, כל אחד מרגיש בלבו, שהוא מקבל את האורות במתנה, 'ארובות השמיים נפתחו', הלב מתמלא באור גדול. אבל מיד אח"כ, האור מסתלק, והאדם מרגיש חושך בנפשו, ומתחיל לעבוד מתוך החושך, לתקן מידותיו, וכשהוא זוכה ועולה ומתעלה, עלול הוא להרגיש בלבו, 'אני הצלחתי לתקן את מידותי', לכן כל אדם הנלבב יתבונן, בזה שמתחילים לספור ספיה"ע, בליל הסדר השני, שזה כדי לאחד בין 'עבודת מתנה', לעבודת 'תיקון המדות', להראות לנו, שעיקר הדרך והכלי להצליח לתקן את המידות, הוא הביטול, לדעת שאפילו מה שאנו עושים, גם זה מתנה מן שמיא, 'אלולי הקב"ה עוזרו אינו יכול לו'.

בנימי שגתך ממערים ארצנו ופלאות

שער

שביעי של פסח

מכון חודו להשם



שביעי של פסח, גילוי נצחיות ההתעוררות *

כמה תמיהות בענין שש"פ

יו"ט אחרון של חג הפסח נקרא 'שביעי של פסח', ומפשטות שמו משמע שהוא סיום וגמר של החג. עם ישראל יצאו ממצרים, ועדיין היו בסכנה, עד שהרבש"ע קרע את הים, ויצאו לחירות עולם מקליפת מצרים. וכן משמע מזה שלא אומרים בו הלל השלם, ולא אומרים בו שהחינו, כי הוא לא יו"ט בפני עצמו אלא הוא המושך וגמר של יו"ט פסח.

מאידך גיסא, ב'אריז"ל' מבואר, (שעה"כ פסח דרוש ח') ששש"פ הוא יו"ט שחוגגים בו את האורות של ספירת העומר, והענין הוא, ש'אין תוקף חסידות כבתחילתו', עיקר האור נמצא בתחילתו. א"כ עיקר האור של ספיה"ע הוא בשבוע הראשון של הספירה, וע"פ ה'אר"י היום העיקרי של כל שבוע מספיה"ע הוא היום השישי (ואכמ"ל בטעם הדבר) וא"כ היום הששי של השבוע הראשון הוא היום שמאיר אור ספיה"ע באופן הכי שורשי וחזק. לכן חוגגים את היום הזה כיו"ט.

העולה מהנ"ל, שיו"ט שש"פ הוא יו"ט בפני עצמו בלי קשר ליציאת מצרים, וא"כ ק"ק למה לא אומרים בו הלל השלם ושהחינו, ולמה הוא נספח להיות"ט פסח?

ענין מינוי ראב"ע כנשיא

בהגדה של פסח מובאת המשנה בברכות, "אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות, עד שדרשה בן זומא, למען תזכור את יום צאתך ממצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים, כל ימי חיך הלילות" (ברכות יב:).

הגמ' בברכות אומרת, שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו, ורצו למנות את ראב"ע, והלך ונמלך בדביתו, ואמרה לו, שבסוף יעבירו גם אותו, ואמר לה, ששווה להיות נשיא אפילו רק ליום אחד, ומינו אותו נשיא, ר"ג היה מכניס רק מי שתוכו כבד, וראב"ע הכניס את כולם, ואיתרבי ספסלי דבי מדרשא, והיתה סיעתא דשמיא מיוחדת 'שלא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה' והגמ' אומרת, שדביתהו דראב"ע חששה מכך שהוא צעיר בשנים, ואין לו שערות לבנות בזקנו. קרה לו נס, ובאותו לילה גדל לו שמונה עשרה שערות

לבנות בזקנו, וזה הביאור במה שכתוב במשנה 'הרי אני כבן שבעים שנה', כבן שבעים אבל לא בן שבעים. (ברכות כז:-כח.).

כשרש"י מבאר את המשנה 'הרי אני כבן שבעים שנה', הוא מביא את הסיפור של ראב"ע, ומוסיף שבאותו יום שהתמנה לנשיא, שמע את ההלכה של זכירת יצי"מ בלילה, מפי בן זומא. ולכאורה מכך שהמשנה בחרה להזכיר את ענין ה'כבן שבעים שנה' דווקא בההלכה של זכירת יצי"מ בלילות, משמע שיש לההלכה הזאת קשר מיוחד עם היום שראב"ע נתמנה לנשיא, ויש להבין את הקשר.

ועוד צריך להבין את עצם הענין שהלבינו שערות זקנו של ראב"ע, הרי מדובר באנשים שיודעים את גילו של ראב"ע, ומה יועיל שהלבינו שערות זקנו.

ועל כולנה קשה, למה משנה זו מובאת בהגדה של פסח, הרי בליל הסדר אנו עסוקים עם מצות 'סיפור יצי"מ', שהיא מצוה מיוחדת בליל הסדר דווקא, והמשנה הזאת, מדברת על מצות 'זכירת יצי"מ', שהיא מצווה כללית של כל השנה, ומקיימים אותה באופן שונה ממצות 'סיפור יצי"מ', וכמו שנבאר.

מצות 'סיפור יצי"מ' במשנת הרמב"ם

נבאר את ההבדלים בין מצוות 'סיפור יצי"מ', למצוות 'זכירת יצי"מ':

הרמב"ם מבאר את ענין מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א) וז"ל

מצוות עשה של תורה, לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל חמשה עשר בניסן שנאמר, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת.

ויש להבין מה לומדים מכך שהוא מדמה את מצות 'סיפור יצי"מ' למצות 'זכור את יום השבת'.

(ואין) לומר שהוא רוצה להדגיש לנו שבדומה למצות זכירת השבת על אף שעיקר מצות 'סיפור יצי"מ' היא לספר לאחר, אם אין לו אחר מוטל עליו לספר בינו לבין עצמו, כיון שהיה לו להרמב"ם להצמיד את הענין הזה, למקום שהוא כותב שאם אין לו אחר, חובה עליו לספר לעצמו ולא לכותבו כשמגדיר את עיקר מצוות סיפור יצי"מ)

הרמב"ם בסה"מ דרכו בקודש היא, להביא רק את עיקר ענין המצוות, ופרטיהם מתבארים ב'ידו החזקה' אבל כשמביא את מצות 'סיפור יצי"מ' (מ"ע קנו) פלט קולמסו פרט מסויים, וצריך להבין למה.

וז"ל.

היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחלת הלילה, כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים, בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו יהיה יותר טוב, כמו שאמרו וכל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח.

הרמב"ם מכנים את הפרט, של 'כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח' ולמה, הרי זה רק פרט מסוים במצוה, והתבאר שאין דרכו להביא פרטים, בספר המצוות?

פנימיות ענין יצי"מ

כדי להבין את הענין לאשורו, נבאר בס"ד את פנימיות ענין גלות מצרים וגאולתה. כמו שמתבאר בדרושי האריז"ל (שעה"כ פסח, לאורך כל הדרושים).

האריז"ל מבאר שכמו בבריאת כל אדם, ישנם שלושה שלבים, עיבור, קטנות, וגדלות, כן גם בלידת כלל ישראל, כעם השם, התקיימו שלושת שלבים אלו. (ובעומק השלבים מתחלקים לקטנות ראשון, ושני, ושלישי, אח"כ גדלות ראשון, שני, ושלישי)

בשלב של עיבור, יש רק חיות מועטת מאוד, מספיק בכדי שהעובר יוכל לחיות. וכך היה מצבם של עם ישראל בגלות מצרים, הם היו שקועים בקליפת מצרים עד שהחיות שלהם היתה מועטת מאוד, חיות מספיקה רק בכדי שלא ימותו (וזו היא הסיבה שאופן הקרבת קרבן פסח היה 'ראשו על כרעיו' כעין הצורה של עובר, לרמז על מצבם של עם ישראל בזמן הקרבת קרבן פסח), והרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו, רצה שכלל ישראל לא ישארו במצב של 'עיבור', אלא שתהיה להם 'לידה', וזו היתה פנימיות הענין של יצי"מ, וכמו שנבאר.

בדרך כלל אדם צריך לעבוד בכוחות עצמו, כדי לזכות ל'לידה' רוחנית, אבל כאן כשכלל ישראל היו במצב של 'עיבור', בחושך גמור, כמעט ללא חיות, הם לא יכלו לעבוד בכוחות עצמם, כי כל אור שהיו משיגים היה נבלע בחושך החזק שסבב סביבם. עשה הקב"ה נס גדול, והאיר עליהם אור שלא כפי מדריגתם כלל, אור של גדלות, ובכך זה מיד 'התפרדו כל פועלי און', התבטלה האחיזה של קליפת מצרים מעם ישראל, והם יכלו לצאת ממצרים.

אחר יציאת מצרים נלקחה מהם ההארה הנפלאה הזאת של גדלות, ובמשך ימי הספירה היה עליהם לרכוש בכוחות עצמם את האורות שקיבלו קודם במתנה, עד חג השבועות שאז הגיעו לגדלות.

וכמעשיהם אז, כן הוא בכל שנה ושנה, הרבש"ע ברוב רחמיו וחסדיו מאיר עלינו בליל הסדר, אור של גדלות, גם אם איננו ראויים, ואח"כ נלקח מאיתנו האור, ובמשך ימי הספירה עלינו לרכוש את המדרגה שהגיעה אלינו בליל הסדר, עד חג השבועות, שאז זוכים להגיע לאור הגדלות בשלימות.

העולה מכל מה שביארנו, שביציאת מצרים, יש שני חלקים:

א חלק תמידי, הוא עצם היציאה מקליפת מצרים, שע"י האור הגדול שהאיר עלינו הבורא, הצלחנו לצאת ממצרים לצמיתות, ולהוריד מאיתנו את קליפת מצרים לנצח, באופן שלא יחזור.

ב חלק זמני, השגת האור של הגדלות, שהאור הגדול הזה, האיר עלינו הרבש"ע שלא כפי מעשינו, כדי שעל ידו נוריד מאיתנו את עול קליפת מצרים, ואחרי שיצאנו ממצרים האור הזה נלקח מאיתנו.

ביאור ההבדל בין מצות 'זכירת יצי"מ' למצות 'סיפור יצי"מ'

ובזה יתבאר ההבדל המהותי בין מצות סיפור יצי"מ למצות זכירת יצי"מ. מצות זכירת יציאת מצרים היא זכירת המציאות שיצאנו ממצרים, והורדנו מעלינו את קליפת מצרים. במצוה זו אנו מחויבים יום יום, כיון שיציאת מצרים היתה יציאה נצחית. לכן הקיום של מצוות זכירת יציאת מצרים הוא מאוד קצר ומתומצת, להזכיר שיצאנו ממצרים, בלי הרבה פרטים, כי הפרטים שייכים לתהליך היציאה, שהיה ע"י האור הגדול שהאיר עלינו הבורא, שזה החלק הזמני, ובמצות זכירת יצי"מ אנו מזכירים רק את העובדה שאנו כבר לא משועבדים לקליפת מצרים שזה החלק התמידי ביציאה מגלות מצרים.

ובזה יבואר למה היה ברור לראב"ע שעיקר המצוה של 'זכירת יצי"מ' הוא כיום, כיון שהמצוה היא לזכור שאנו כבר לא במצרים, והיציאה היתה כיום.

לעומת זאת, מצות 'סיפור יצי"מ', היא מצות זכירת חסדיו ורחמיו יתברך, איך הוציאנו ממצרים, לזכור את התהליך של יציאת מצרים, ע"י השגת אור הגדלות, ולכן אריכות הדברים היא חלק מהותי מהמצוה כי זה דייקא המצוה לזכור את התהליך איך הוציא אותנו הקב"ה ממצרים.

ובזה יבוארו דברי הרמב"ם, שמדמה את מצוות 'סיפור יצי"מ' לזכור את יום השבת, שהרמב"ם רוצה להדגיש את מהות המצוה, שהיא זכירת התהליך של יצי"מ, לא רק עצם העובדה שאנו כבר לא במצרים. והזכירה הזאת דומה לזכירה של שבת שהיא זכר 'למעשה

בראשית' זכר לפעולת בריאת שמיים וארץ, ולא רק למציאות שיש שמים וארץ, שזה כבר נודע לנו בששת ימי החול.

זבזה יבואר למה עיקר מצות 'סיפור יצי"מ' היא בצורה של 'זהגדת לבנך', כי ענינה הוא, להסביר איך נולדנו לעם, איך יצאנו ממצב של עיבור למצב של לידה, לכן עלינו לספר את זה למי שאנו הולדנו, שזה 'זהגדת לבנך'.

לכן מובן שמצות 'סיפור יצי"מ' נוהגת בלילה, כי אנו רוצים לספר דווקא את התהליך שקדם ליצי"מ, כמו שביארנו, ותהליך זה ארע בלילה.

חידוש של הרש"ש-גם מה שקיבלנו במתנה הוא מכח מעשינו
העולה מדברינו, שעצם מציאות חירותינו ממצרים, והתבססותנו כעם, (שזה תוצאה מיציאת מצרים) נעוצה בהארת גדלות שלא כפי מעשינו ודרגתינו. עובדה זו עלולה לגרום אכזבה בליבותיהם של ישראל. שאנו בעצמינו לא זוכים לעשות מאומה, 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו, ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'.

כשהרבש"ע אמר למשה רבינו להוציא את ישראל ממצרים, אמר לו משה רבינו, כשישאלו 'מה שמו מה אומר אליהם', אמר לו הרבש"ע, 'אהיה אשר אהיה', (שמות ג' יג-יד) ומהי פנימיות השאלה והתשובה?

ויש לבאר את הענין ע"פ דברי רבינו הרש"ש, שאומר שבספירת העומר אין כוונת. וביאור הענין הוא, שהמוחין שאנו ממשיכין בספיה"ע, כבר הגיעו אלינו בליל הסדר ב'איתערוותא דלעילא', לכן אין צורך להמשיך אותם מחדש. ועומק הענין הוא, שבלייל הסדר כל המוחין שאנו מקבלים, הם המוחין שלנו, שאנו הולכים לקבל בכוחות עצמינו.

ועפי"ז יש לבאר את פנימיות דין ודברים בין משה רבינו והרבש"ע. משה רבינו באמירתו 'מה שמו' התכוון שישאלו אותו 'מה שמו' איך אנו יכולים לצאת ממצרים, להיות עבדי הוי"ה, הרי אנו שקועים במט' שערי טומאה? וע"כ ענה לו הרבש"ע 'אהיה אשר אהיה', נכון שתמיד יש 'בחירה', ועד שהאדם לא בחר בטוב, הוא יכול ח"ו לבחור ברע, אבל בעומק יש את סוד ה'ידיעה', שהרבש"ע יודע מה האדם עומד לבחור*. אמר להם הרבש"ע, אני יאיר עליכם עכשיו את האור שאתם עתידים להשיג, 'אהיה אשר אהיה'.

הגדלות שהרבש"ע הביא לנו כדי לצאת ממצרים היא אותה גדלות הנמצאת כבר בתוכינו, ואנו עתידים להגיע אליה מכוחינו לאחר עבודה. האור של ה'איתערותא דלעילא' בליל פסח, הוא אותו אור שאנו עתידים להגיע אליו מכוחות עצמינו בספיה"ע.

הענין הנ"ל בדרכי עבודה

כתוב בספה"ק דגל מחנה אפרים (פרשת בהעלותך ד"ה ע"פ הו"ה יחנו וכו') וכן מבואר מעוד צדיקים, שאותו תהליך שהיה ביצי"מ, חוזר על עצמו, בכל מדריגה רוחנית שאנו רוכשים, שמאיר עלינו אור גדול מלמעלה, וזה נותן לנו את הכח, לצאת מהקליפות ולהיכנס לקדושה.

ובזה יבואר הסוגיא שהזכרנו בתחילת דברינו, איך שביום שהתמנה ראב"ע להיות נשיא, התבררו כל ההלכות. ולמה? אלא שבאותו יום הרכה אנשים נכנסו בפעם הראשונה לביהמ"ד, (כיון שר"ג לא הכניסם, כי לא היה תוכם כבדם) והיה אצלם בחינת 'יציאת מצרים', לכן היה להם אור גדול, ויכלו לברר את כל הספיקות.

אבל לכאורה קשה ע"ז, כי הרי האור הזה הוא רק אור זמני, שאח"כ מסתלק, לעומת זאת התורה שהם חידשו נשאת לנצח נצחים, ואיך זה שאור זמני מביא תורה נצחית?

וביאר הדבר הוא כמו שהזכרנו מהרש"ש, שהאור שהם קיבלו, לא היה אור חולף ועובר, הוא היה אור ששייך אליהם, שהם הולכים לרכוש אותו בכוחות עצמם.

ביאור סוגית ראב"ע

וזה גם הביאור במה שאמר ראב"ע לדביתהו, ששווה להיות נשיא אפילו ליום אחד בלבד. כיון שהנשיאות היא בחינת גדלות, וכשיש גדלות יוצא האור של האדם מהכח אל הפועל, האור שאליו הוא עתיד להגיע בכוחות עצמו. וע"י שהאיר לו בגילוי אותו האור, הרי זה נותן לו כוחות להגיע לאורות האלו בכוחות עצמו.

בזה מתבאר מה שאמר ראב"ע 'הרי אני כבן שבעים שנה', והערנו שהרי כולם יודעים את גילו האמיתי, אלא, שראב"ע אומר, היום קיבלתי את המוחין שלי שאני עתיד להגיע אליהם כשאהיה בן שבעים שנה, ולכן היה 'כבן שבעים שנה', למרות שבפועל היה בן שבע עשרה שנה, אבל הוא קיבל הארה מהאור שאליו יגיע כשיהיה בן שבעים שנה.

באותו יום התגלה לראב"ע הסוד, שמצות זכירת יצי"מ נוהגת גם בלילה. עד אותו יום הוא אחז שמצות 'זכירת יצי"מ' נוהגת רק ביום, כיון שעיקר הזיכרון הוא על החלק שיצאנו מהקליפת מצרים שחלק זה נשאר לנצח. ובאותו יום התגלה לו שגם התהליך עד הגאולה

(האורות שלא כפי מעשינו) היה בכח מעשינו העתידיים, ונשאר לנצח, ולכן מצות זכירת יציאת מצרים נוהגת גם בלילה כי גם החלק הזמני הוא בעצם נצחי, ומצוה לזכרו.

סוד זה התגלה דייקא ע"י בן זומא, כי איתא בזוה"ק, (פקודי רנד): שהארבע שנכנסו לפרדס (חגיגה יד:) הם כנגד ד' יסודות, **אש, מים, רוח, ועפר**, ובן זומא הוא כנגד יסוד הרוח, ולכן כתוב בגמ' שיצא מדעתו, שרוחו השתבשה עליו. רוח היא היסוד היחיד שאינו עומד במקום אחד, היא זזה כל הזמן, וזה הענין, שבן זומא הוא התנא שהיה יכול לראות את העתיד, גם בהווה, היה באפשרותו לזוז מהזמן בו הוא עומד עכשיו ולראות את העתיד.

ובזה תתורץ השאלה ששאלנו למה בעל ההגדה מביא את המשנה של 'הרי אני כבן שבעים שנה וכו', בהגדש"פ, הרי ליל הסדר הוא הזמן של מצות 'סיפור יצ"מ', ולא של מצות 'זכירת יצ"מ', והמשנה הזאת עוסקת במצות 'זכירת יצ"מ'.

ולפי הנתבאר מובן, שדווקא בליל פסח שאנו מספרים את התהליך של יציאת מצרים, אנו מגלים שזה לא היה רק אור מלמעלה שלא כפי מעשינו, אלא בעומק זה היה האור שלנו, שאנו עתידים להגיע אליו בכוחות עצמינו בהמשך, לכן אנו מביאים את המשנה שמבארת את מצוות 'זכירת יצ"מ', שמסמלת את הענין הנצחי של יצ"מ, להראות שגם האור הזמני, בעומק הוא נצחי, ושייך אלינו.

ביאור ענין שש"פ לפי הנ"ל

אחרי דברים נפלאים אלו, אפשר להבין את ענין 'שביעי של פסח', שהערנו, שאנו מוצאים שמצד אחד הוא המשך של פסח, בזה שלא אומרים בו שהחיינו והלל, ומצד שני הוא חג ששייך לספיה"ע, הוא חג בפני עצמו, ולא המשך של חג הפסח.

והביאור הוא, שבעומק 'ספירת העומר' שענינו, המעשים והעבודה שלנו, הוא אותו אור של יו"ט פסח, שהוא אור של איתערותא דלעילא, ואיך, הרי הם סותרים אחד את השני?.

אלא שהרבש"ע ברוב רחמיו, האיר עלינו באיתערותא דלעילא, את האור שאנו עתידים להגיע אליו, כבר עכשיו, עוד לפני שהגענו אליו, אבל בעומק זה אותו אור, כך ששתייהם נכונים, שביעי של פסח הוא גם המשך של פסח, והוא גם חג של ספיה"ע.

וזה הביאור במה שאמרו חז"ל על המילים "אז ישיר", 'מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה', (סנהדרין צא:) כי כאן בקרי"ס מתגלה שמה שנראה חולף ועובר הוא נצחי, כי כל אור שאנו מקבלים הוא בעומק האור שנגיע אליו בהמשך.

לעובדא למעשה

בכל פעם שיש לנו התעוררות, והיא חולפת ועוברת, ואנו מרגישים לא טוב מכך שלא הצלחנו להחזיק בהתעוררות, עלינו להתחזק ולדעת שאם התעוררנו אפילו לזמן מועט הרי זה אומר, שיש לנו את הכח הזה בתוכינו, ועם עבודה נכונה נגיע לשם.

מה שלא ראה "יחזקאל בן בוזי" *

תכלית גלות מצרים

הנה גמר "יציאת מצרים" הוא ב"שירת הים" שבו אמרו חז"ל (שמו"ר טו, ב) ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי וחבריו", ודבר זה ודאי יש בו טעם ועומק, על מה גמר יציאת מצרים הוא בגילוי נבואה דוקא.

עוד יש לעורר, שמבואר בחז"ל (כ"מ בגמ' שבת י: וכו' כ בוזה"ח דף מוח): שאחד מן הסיבות לגלות מצרים, הוא חטא מכירת יוסף, ויש לתמוה, אחר שכבר שבו השבטים בתשובה על חטאם וכבר מחל להם יוסף, א"כ מה היה צריך עוד בתיקון לחטא זה, ועל מה ירדו ישראל למצרים.

תיקוני התשובה של חסידי אשכנז ושל האריז"ל

והנה בדרכי התשובה, מצינו ב' דרכי תיקונים וכפרה, הדרך הראשונה שבה הלכו הרבה מן הראשונים ובפרט חסידי אשכנז, היא "תשובת המשקל", שכדי שיבוא האדם לכפרה גמורה על חטאיו יש לסבול יסורין כפי ההנאה שנהנה מעצם החטא, וכך על כל חטא וחטא.

הדרך השניה היא שחידש האריז"ל (בשער רוח הקודש) סדר מפורט של תעניות וסיגופים על כל חטא וחטא, וצריך ליתן טעם, מה ראה האריז"ל לסדר דרך חדש בדרכי התשובה, ופנה מדרך התשובה של חסידי אשכנז, גם מצינו בדברי האריז"ל שאין שאין סדר התעניות לפי הנאת או גודל החטא אלא מסודרים הם לפי גימ' של שמות הקדושים שפגם ע"י חטאו, וראוי לבאר ענין זה.

והנה מהרח"ו קודם שסידר כל תיקוני התשובה (שם בשער רוח"ק) כתב וז"ל "וידוע החטא פגם וכתם וחולדה בנפש, וזהו חולי הנפש הטהורה. וכשהיא בטינופה ובכתומה אינה יכולה לראות ולהשיג השלמות האמיתי שהוא סודות התורה, כדי להדבק בו צורה כי לכך נבראת וכו', והעון נעשה מסך ומבדיל בינה לבין קונה לראות ולהבין בדברים העליונים קדושים וטהורים וכו', כך הנפש כדי להסיר החולי ממנה, צריך שיקבל עליו מרידות הרפואה ותשובה סיגופים ובתעניות

בשק ואפר ומלקיות וכו', כדי שיוכל להשיג ולהבין בדברים העליונים וכו', עיי"ש באריכות.

המבואר מדברי מהרח"ו, שחלוקים הם סדרי התיקונים של האריז"ל, מסדר התיקונים של חסידי אשכנז, כי כל עיקר תיקוני התשובה שנהגו בהם חסידי אשכנז הוא כדי להביא כפרה שלימה על החטא, אבל האריז"ל סידר תיקונים כדי לסלק עצם הכתם שנכתם נשמתו על ידי החטא ושמונע הנפש מלהשיג סתרי המרכבה, וע"כ מסודרין התיקונים לפי גימ' השמות הקדושים, כיון שעיקר תכלית הסיגופים אלו הוא כדי להשיג סוד השמות הקדושים, ודו"ק.

גלות מצרים להשגת התורה

ועל דרך זה יבואר טעם וסיבת "גלות מצרים", כי אף שעצם החטא של מכירת יוסף נתכפר ע"י שמחל להם יוסף, יסורי הגלות היו לסלק הכתם מעל נשמת ישראל בכללות כדי שיהיו יכולים לקבל התורה ולהשיג על ידה דברים עליונים, ועל דרך סדר התיקונים של האריז"ל.

ומהאי טעמא גמר יציאת מצרים הוא במראה הנבואה של שירת הים ש"ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי", כי עיקר תכלית גאולת מצרים היה לזכות להשגות גדולות של מראות הנבואה, ודו"ק.

לעובדא למעשה

כשאדם עובר עבירה, הרי חוץ מעצם העובדה שמרד במלכו של עולם, נוצר ע"י העבירה מסך המבדיל, ועי"ז קשה לו להשיג השגות באלוקות, לכן על האדם לשוב בתשובה גם על הפגם הזה, כפי שהצדיקים מלמדים את דרכי התשובה.

מרה

שלימות יציאת מצרים בנס של מרה *

בקריאת התורה של שביעי של פסח

בשביעי של פסח קורין בתורה פרשת "קריעת ים סוף ושירת הים" שהיה בשביעי של פסח, אך ממשיכין לקרוא עד אחר הנס שנעשה במרה, שלא מצאו מים מתוקים לשתות כי אם מרים, ואמר לו הקב"ה למשה להשליך עץ מר לתוך המים ונמתקו, ונעשה נס בתוך נס, וצריך להתבונן מדוע קורין ענין זה שלא היה בשביעי של פסח (רק ג' ימים אחר שהלכו במדבר ולא מצאו מים ככתוב בפסוק).

ג' שלבים ביציאת מצרים

והטעם שקורין פרשה זו, משום שהנה אחר נס זה שנעשה לישראל במרה, כך נאמר לישראל "והיה אם שמוע תשמע וכו' כל מחלה אשר שמתי במצרים לא אשום עליך וכו' (שמות טו, כו)", כי עיקר "גמר יציאת מצרים" שנעתקו ויצאו לגמרי ממצרים עד שאף כל מחלה שבמצרים לא אשים עליך, נעשה בנס זה דמרה, וע"כ ראוי לקרותו בשביעי של פסח.

וממילא נמצאו ג' שלבים ביציאת מצרים, א. גאולת ליל פסח. ב. גאולת קריעת ים סוף, ב. גאולה דמרה. וצריך להתבונן בזה.

ענין יציאת מצרים ותקון חלקי הנשמה

והנה עומק ענין יציאת מצרים הוא בירור ותקון שלימות נשמת ישראל, שאף שבתוך מצרים היו ישראל מובדלים ממצרים כ"עם בפני עצמם" וכמ"ש חז"ל שהיו מצויינים שם, ומובדלים במלבושם ולשונם ושמם, וא"כ היה כבר מציאות של נשמת ישראל במצרים, מ"מ עיקר שלימות נשמת ישראל לא נתגלה אלא ע"י יציאת מצרים.

דהנה מבואר בספה"ק, שיש ה' חלקים להנשמה "נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה", ואף שאין כאן המקום לבאר ענין ה' חלקים אלו בפרטות, מ"מ נבאר בכללות, שחלק ה"נפש והרוח", הם חלקי הנשמה השייכים לדברים גשמיים וטבעיים, ובלשון המקובלים, נקראו נפש ורוח בחי' "לבושים" של הנשמה, אבל עצם ה"אור" של הנשמה הוא בחי' "נשמה חיה ויחידה".

ולפי הנ"ל י"ל, שבמצרים כבר היו לישראל בחינת "נפש ורוח" של נשמת ישראל, ומשונה היו מובדלים ממצרים במעשים וענינים השייכים למציאת האומה באופן טבעי וגשמי, שהם ענין מלבוש ולשון ושם וכיוצ"ב, אבל ע"י יציאת מצרים זכו לבחינת ה"אור" של נשמת ישראל, וכיון שיש ג' בחינות ב"אור" של הנשמה (נשמה, חיה ויחידה כנ"ל) משונה היו ג' שלבים ביציאת מצרים וכנ"ל, וכמו שיבואר.

ג' השלבים – נשמה, חיה, יחידה

השלב הראשון :

הוא כליל הסדר כנגד בחי' "נשמה", ומבואר בספה"ק שבחי' נשמה הוא בחי' "אור פנימי", שאף שהוא אור, מ"מ הוא אור המתאים לדרגת הכלי של נפש ורוח, שהוא השגה באלקות השייך לכלי טבע האדם, וזה ענין עבודת ליל הסדר שהוא סיפור יציאת מצרים, שהוא הכרה והשגת אלקות ע"י דיבור, ורק בגבול כלי הדיבור.

השלב השני :

הוא בקריעת ים סוף, שאז השיגו בחי' "חיה", ומבואר בספה"ק שבחי' "חיה" הוא בחי' "אור מקיף", שהוא השגת אלקות למעלה מכח הכלים שלו, שאינו תופס לגמרי, וענין זה נתגלה ב"גילוי הנבואה שהיה על הים" ובשירת הים, שהוא השגה למעלה מכח הכלים שלו, שמזה בא לחשק והתרגשות גדולה, בחי' שירה.

השלב השלישי :

הוא השגת "יחידה", והנה מבואר, שבחי' חיה הוא בחי' "מקיף חוזר", כלומר שהוא הנכנס לכלים ויוצא, ובחי' "יחידה" הוא בחי' "מקיף יושר", שהוא אור מקיף גבוה כ"כ, שמעולם לא נכנס לכלי.

וביאור ענין זה הוא, שבהשגת "אור מקיף חוזר" הרי הוא מרגיש התעוררות עצומה וגבוהה, כיון שהוא משיג אור שהוא למעלה מכח הכלי, אמנם הטעם שהרגיש כן הוא משום שהאור נכנס לכליו ויצא, וכיון שנכנס האור מעט לכליו הרי הוא מרגיש ממציאות האור, אמנם אינו יכול להשיגו ולתפסו ממש כיון שהאור הזה אינו נשאר בכליו, אבל השגת "אור מקיף

יושר" אינו מרגיש כלל וכלל, כיון שאינו נכנס לכליו אפי' לשעה, וה"ז נראה לדעתו כאילו ירד ממדרגתו, אבל אדרבה, אין זה ירידה אלא עליה גדולה.

וכמו שכתב המאור ושמש בכמה מקומות, ולדוגמא, בפרשת ויחי (ד"ה בן פורת יוסף) כתב וז"ל "דהנה הצדיק האמיתי הולך ממדרגה אל מדרגה בהשגות עד שהולך דרך כל העולמות דהיינו עולם המלאכים ועולם הספירות עד הגיעו עד אין סוף ב"ה ששם "אפיסת השגה" דלית מחשבה תפיסא ביה".

וכיוצ"ב כתב בפרשת לך לך (ד"ה ויעבור) "ובעת עמדו בתפלה בדביקות גדול ומוציא מפיו המזמורים ושירות ותשבחות בחשקות גדול באהבת ה', ופתאום נטלה ממנו ההתלהבות אשר בערה בו ואינו יכול לומר הדבורים בחשקות וההתלהבות אשר היה בו עד עתה, לא יתעצב הרבה, כי יוכל לתלות שבא בעולם אשר עמד בו עד מדרגת עתיקא אשר בו קשה להשיג כלשון "עתיקא" שהוא מעותק משכל האנושי ויבטח בה' ויתחזק במעוזו בתפלתו כאשר יוכל, יעלה ויבוא למדרגה בעולם שלמעלה מזה העולם אשר עמד בו ממדרגה התחתונה מאותו העולם עד רום המעלות שגם שם יהיה קשה לו להשיג".

וזה היה סוד "נס דמרה" שאחר קריעת ים סוף ושירת הים, הרגישו ישראל "ירידה" שהיתה כל עבודתם בבחי' "מרה", בלא הרגשת הלב כלל, ונעשה להם נס בתוך נס שעצם המרירות נהפך למתיקות, פי', שנתברר להם שהמרירות ומה שאין מרגישים כלל אינו ירידה, אלא מתיקות ועליה גדולה ביותר, שהשיגו מדרגת "יחידה" של "נשמת ישראל", וזה הוא "שלימות יציאת מצרים" וכנ"ל.

לעובדא למעשה

לפעמים האדם מרגיש בעבודתו אורות נפלאים, תפילתו משתפכת, ולימודו בוער, ובאחת, הוא נתקל בקטנות, וכבר לא מרגיש כלל את האור, ובמחשכים בוכה נפשו, לאן נעלמו האורות.

תשובתו בצדו, 'עד עכשיו הרגשת האורות היתה ע"י אור מקיף, שנכנס ויוצא מהכלים שלך, לכן הרגשת אור ערב ומתוק, מזכות המקיפין. ועכשיו עלית עוד יותר, והמקיפין לא מתלבשים בכליך, לכן אתה נמצא במקום שאין בו הרגשה, אבל לא בגלל נמיכות המקום, ההפך בגלל גדלות וגבהות המקום!'

בנימי צאחק ממזרים ארצנו נפלאות
שער

סוגיות כלליות בעניני יציאת מצרים

מכון חודו להשם



יחוד הנגלה והנסתר *

יציאת מצרים ומצות קידוש החדש

הנה מצות קידוש החדש, ניתנה לישראל מיד אחר ההתראה על מכת בכורות קודם מצוות קרבן הפסח ויציאת מצרים, וכל ענין וענין בתורה יש בו טעם ושורש גדול, וה"ה זמן נתינת כל מצוה ומצוה שבתורה, וצריך לבאר השייכות שיש בין מצוות קידוש החדש, ליציאת מצרים.

לא היה צריך להתחיל אלא מ"החדש הזה לכם"

הנה ידועים הם דברי רש"י בתחילת פירושו על התורה (בראשית א, ד"ה בראשית) "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש הזה לכם" שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח ב"בראשית", משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קי"א), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות ז' גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

ויש להעיר בדבריו כמה הערות :

א. מה איכפת לנו כ"כ "שיאמרו אומות העולם לסטים אתם", שצריכים עבור זה לשנות סדרי התורה.

ב. הלא אף אם נאמר להם תשובה זו, לא ישתקו משום מה שכתוב בתורה.

ג. אף אם יקבלו תשובה זו, היה נכון יותר להשיב להם מפסוקים אחרים רבים, בהם הבטיח הקב"ה לאבותינו שיתן לזרעם את הארץ, ומן הפסוקים שנאמרו למשה שהארץ תנתן לישראל, אבל מ"מעשה בראשית" אין הוכחה שהארץ שלנו היא.

ד. אף אם נאמר שההוכחה מ"מעשה בראשית" הוכחה היא, א"כ אחר מעשה בראשית, היה צריך לדלג עד "החדש הזה לכם", ומה טעם מאריכה התורה לבאר כל השתלשלות הדורות עד האבות, ועד גלות מצרים ויציאת מצרים וכו'.

ה. ידוע שאין דרכו של רש"י להביא בפירושו מדרשי חז"ל, רק אם הם באים ג"כ לפרש "פשוטו של מקרא", ומדרש זה אינו מפרש כלל פשוטו של מקרא, וא"כ כל העתק מדרש זה בדברי רש"י, אינו כפי דרכו בכל פירוש התורה, ולא עוד, אלא שהתחיל כל פירושו במדרש זה.

ו. עוד מדרכו של רש"י, שאינו מעתיק מדרשי חז"ל בשם אומריהם, וכאן העתיק כל דברי המדרש עם שם אומרו, רבי יצחק.

מצות קידוש החודש נתגלית ב"בראשית"

וגם בדברי המדרש עצמו, יש להעיר, דמדברי רבי יצחק משמע ש"לכתחילה" היה ראוי להתחיל את התורה מ"החודש הזה לכם", אלא שמחמת טענת האומות "בדיעבד" פתח ב"בראשית", ודבר זה א"א לאומרו שתהיה התחלת התורה בדיעבד ולא לכתחילה.

אלא האמת היא, ש"עומק פנימיות מצות קידוש החודש" היא עצמה נתגלית במה שהתורה מתחלת ב"בראשית", ואין זה בדיעבד אלא לכתחילה שבלכתחילה, וכמו שיבואר.

(ובאמת מצינו כבר שייכות בין ענין הלבנה שבה מצוות קידוש החודש, וכיבוש ארץ ישראל, דכיבוש אר"י נעשה ע"י יהושע בן נון שנמשל לירח כמ"ש פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה, וגם שלימות כיבוש הארץ והקמת המלכות בארץ היה ע"י דוד המלך, ויהיה ביותר ע"י משיח בן דוד, שהם בחי' לבנה כידוע, וכמו שקבעו חז"ל לומר בסדר קידוש לבנה "דוד מלך ישראל חי וקיים").

שורש טענת האומות "לסטים אתם"

וכדי לבאר ענין זה, נקדים לעמוד על עומק טענת האומות "לסטים אתם", דהנה ודאי לא אכפת לנו מדבריהם וטענותיהם, אלא דאם טוענים הם כן למטה, יש שורש לטענה זו למעלה ג"כ, ושורש זה שלמעלה ממנו חוששים אנו.

דהנה שם ברש"י (בראשית א, ד"ה בראשית ברא) כתב עוד מדרש בזה, וז"ל "אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו, בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו, ובשביל ישראל שנקראו ראשית כמ"ש "קודש ישראל לה" ראשית תבואתו (ירמיה ב, ג)", הרי שנקראו ישראל "ראשית" ו"קודש".

והנה ענין "קדושה" הוא דבר נעלם ומובדל וסוד שאינו נגלה, והוא ג"כ בחינת "ראשית", כי כל ראשית הוא דבר ששרשו במקום נעלם (כי אם שרשו ידוע, הרי הוא שני ואותו שורש הוא הראשון), והרי הוא גם בחי' דבר נעלם למעלה מתפיסת השכל.

ובחינה זו היא הנקראת בלשון הקבלה בחי' "חכמה", כמ"ש "והחכמה מאין תמצא (איוב כח, יב)", דבחי' חכמה הוא הסוד ששורשו נעלם ומובדל שאינו נגלה, ובאמת מצינו שכל חכמה נקראת ראשית, וכמ"ש "ראשית חכמה (תהלים קיא, י)".

מבואר מכל זה, שמהותם של ישראל הוא נעלם ומובדל, ולמעלה מכל תפיסה והשגה וגבול, וע"כ נקראו "ראשית", ו"קודש", ושרשם מבחי' חכמה שהיא בחי' "אין" (כי החכמה מאין תמצא כנ"ל), ושורש ישראל הוא מאותה מדריגה הנעלמת הנקראת "אין", שהיא בחי' "אור אין סוף" שנקראת "אין" כיון שהוא למעלה מכל תפיסה ורעיון.

וזה שורש הטענה למעלה הנ"ל ד"לסטים אתם", דמאחר ושורש נשמות ישראל ומציאותם הוא מבחינת "אין", א"כ אין שייך להם ארץ ישראל, כיון שארץ ישראל ממנה הושתת העולם והיא תמצית של כל העולם כולו הנגלה והפשוט והחומרי, בחינת "יש" והיפך מ"אין", ואם שורש ישראל הוא מבחי' "אין", איך שייך להם ארץ ישראל שהוא בחינת "יש".

שורש ה"עולם הזה" החומרי

ולחסיר טענה זו, התחילה התורה ב"בראשית", להודיע, שאפי' עצם חומריות הבריא נבראה בכח "ראשית", ואפי' שנראה לעין כאילו כל העולם הגשמי הוא בחי' "יש" והוא מובדל מהעולם העליון מבחי' "אין", באמת אינו כן, וגם כל העולם הגשמי אינו מובדל כלל מהעולם העליון.

כי הרי כל עיקר חיות העולם הזה הוא רק על ידי מה שנשפע מעולם העליון, ואם היה נסתלק השפע מהעולם העליון היה העולם החומרי בטל במציאות, ממילא אף עכשיו כל מציאותו בטל למקור חיותו שהוא מעולם העליון (וכמו שמאריך בזה הבעל התניא בשער היחוד והאמונה), נמצא שגם העולם הזה עדיין שייך לבחינת "אין" של עולם העליון.

ולא עוד אלא שמבואר בספרי חסידות, דמלבד שמציאות ה"יש" של עולם הזה התחתון אינו סתירה למציאות ה"אין" הנעלם של העולם העליון, אף יותר מזה, במציאות ה"יש" של עולם התחתון נמצא גילוי עמוק ונעלם יותר לבחי' ה"אין" שבעולם העליון.

כי בחי' "אין" הנ"ל הוא בחי' אין סוף שלמעלה, אבל יש בחינה יותר עליונה מבחי' זו של "אין" ויותר נעלמת, והוא בחי' "סוד שבסוד" סוד מציאות ה"יש האמיתי" של עצמותו ית' כביכול, והיא מדריגה יותר עמוקה ויותר נעלמת אפי' מאור אין סוף (כמבואר בארוכה במאמרי הרש"ב ועוד צדיקים).

ושורש מציאות ה"יש" של העולם הזה, הוא מושרש בסוד עליון של ה"יש האמיתי", נמצא, דלא מיבעיא, שמציאות ה"יש" שבעולם הזה אינו מובדל כלל מבחי' "אין" של עולם

העליון, אלא יותר ויותר, דוקא בתוך ה"יש" של העולם הזה נתגלה בחי' "סוד שבסוד" של עצמותו כביכול, שהוא למעלה מכל תפיסה ורעיון אפי' לגבי "אין".

מצות קידוש החדש – גילוי שורש ה"יש"

וכל הענין הזה הוא עומק סוד "מצוות קידוש החדש", דהנה מצוות קידוש החדש היא מצוה המוטלת על בית דין לראות את הלבנה ולקדשה, וכמו שנאמר למשה "כזה ראה וקדש", (מכילתא מס' דפסחא א') והנה כל דבר הניתן לראייה, הוא דבר הנגלה ומוכן בבחי' "יש", ממילא הלבנה הנראית היא בבחי' "יש", ומאיךך "קדושה" הוא בחינת "אין" וסודי ודבר נעלם, וזה מצוותם של בית דין, להודיע ולגלות שבאמת בכל דבר בבחי' "יש" טמון בו אותו סוד עמוק ד"ש האמיתי" בבחי' עצמיות האלוקות כביכול.

וע"כ מצוות קידוש החדש, נמצא בה ענין מיוחד, שהיא כוללת מצוה פשוטה, וכן מצוה "סודית" ונעלמת, דהנה כך לשון הרמב"ם (הל' קידוש החדש פ"א ה"ז) "מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש, וישלחו ויודיעו שאר העם באי זה יום הוא ראש חדש, כדי שידעו באי זה יום הן המועדות, שנאמר, אשר תקראו אותם מקראי קדש", הרי שמצוה זו של קידוש החדש כוללת גם בירור חשבון המולד שנקרא "סוד העיבור" שלא נמסר רק לחכמי הסנהדרין, וג"כ מצווה פשוטה, של קידוש יום ראש חודש, ולהודיעו לעם.

ושורש זה הענין הוא הנ"ל, שמצוות קידוש החדש ענינה להודיע שע"י בחי' "סוד שבסוד" מתגלה ה"פשוט שבפשוט", שאפי' הדבר היותר פשוט בבחי' "יש" ונגלה ונראה, שורשו ויסודו בבחי' "סוד שבסוד" בבחי' ה' "יש האמיתי" שהוא נעלם ונפלא אפי' מבחי' "אין".

עומק הסוד המתגלה בפשט

אחר הדברים האלה, נחזור לבאר דברי רש"י שהתחיל פירושו במאמר של רבי יצחק, כי במאמר זה מתבאר יסוד גדול בנגלות התורה, שאפי' שבחי ציניות נראה, שבתורה יש ב' ענינים מובדלים, הנגלה בבחי' "יש", והנסתר בבחי' "אין", מ"מ אינו אמת, כי בפנימיות עומק ה"סוד שבסוד" טמון בבחי' נגלות התורה דווקא, ודו"ק.

וע"כ התחיל רש"י כל פירוש התורה במאמר זה, שלא יחשוב אדם שפירושו על התורה מבחי' "נגלה" הוא חלוק ומובדל מבחי' "סוד" שבתורה, אלא אדרבה בפירוש ה"נגלה", טמון בחי' "סוד שבסוד", וכנ"ל.

וע"כ הביא מאמר זה בשם אומרו, רבי יצחק, משום ששם "יצחק" הוא בבחי' מידת הדין, ומבואר בכתבי האריז"ל ששורש מידת הדין הוא בחי' ה"צמצום", שצמצם הקב"ה אור

אין סוף כדי לעשות מקום חלול לברוא מציאות של "יש", ובספרי החסידות מבואר, שדוקא ע"י שצמצם את אור א"ס שהוא בחינת "אין" כנ"ל, נתגלה בחי' היש האמיתי שהוא עצמותו ית' כנ"ל, נמצא שדוקא ע"י שם "יצחק" נתגלה בחי' "סוד שבסוד" הנ"ל.

קידוש החדש הוא שלימות יציאת מצרים

ואחר כל זה נבוא לראשית דברינו לבאר הטעם שניתנה מצות קידוש החדש, כהשלמה ליציאת מצרים.

ולפי כל דברינו אלה יתבאר יפה, דהנה מהות ענין "יציאת מצרים" הוא גילוי בחי' "בני בכורי ישראל (שמות ד, כב)", ו"קודש ישראל לה' ראשית תבואתה (ירמיה ב, ג)", שישאל הם בבחי' "ראשית" וכנ"ל, א"כ כשנתגלה שישאל הם מבחי' זאת, שוב יתעורר הקטרוג של "לסטים אתם" וכנ"ל, וכיון שתכלית יציאת מצרים לבוא לארץ ישראל, ע"י גילוי סוד זה יוכל להתעורר מניעה מלכבוש ארץ ישראל שהיא תכלית שלימות יציאת מצרים.

ע"כ נתן הש"י קודם יציאת מצרים, מצוה זו של "קידוש החדש" כדי להודיע את ה"סוד שבסוד" הנ"ל, שאף שישאל הם "בני בכורי" וקדושים בקדושת "ראשית", אעפ"כ ארץ ישראל שלהם היא, כיון שאדרבה, עומק הסוד טמון בעומק הפשט וכנ"ל.

לעובדא למעשה

על אף שלעין גשמית נראה, שעניני העוה"ז רחוקים ומנותקים מאלוקות, האמת היא, שאין עוד מלבדו! ואדרבה, בתוך הדברים הגשמיים והנפרדים מתגלה מציאותו האמיתית יתברך 'היש האמיתי' שחובק את כל העולמות כולם, עד עולם העשייה הגשמי. לכן גם כשאנו עסוקים בדברים גשמיים, תמיד נחפש לגלות אותו יתברך, ואף פעם לא נאמר 'עכשיו אני עסוק בדבר שרחוק ממנו יתברך', כי אין דבר שרחוק ממנו!!

סוד הכאה

אורות בלי כלים *

חלק א'

איסור חובל בחבירו ויציאת מצרים

הנה כל דבר תלוי ב"ראשיתו", והנה ראשית פעלותיו של משה רבינו כ"גואל ישראל" היה כשיצא וראה בסבלותם "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו וגו', ויך את המצרי ויטמנהו בחול (שמות ב, יא-יב)", ושוב "ויצא ביום השני, והנה שני אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך (שם, יג)", ומזה נתגלגל שברח משה למדין, עד שבא לסנה, ומשם נשלח לגאול את ישראל, ולהביאם להר סיני לקבל את התורה.

נמצא שתחילת סדר הגאולה היה בענין "הכאה", שהציל משה את ישראל מיד מכהו, וכן מנע איש ישראלי מלהכות את חבירו, ודבר זה צריך לבארו, מה שייכות מצוה זו לגאולת מצרים.

ועוד, שכאן הוא המקום הראשון שבו משה מרמז על אחד מדיני התורה "למה תכה רעך", וכמו שלמדו חז"ל מפסוק זה (סנהדרין נח ע"ב) "אמר ריש לקיש המגביה ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך", למה הכית לא נאמר אלא למה תכה, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע". ועל כרחק יש במצוה זו ה"ראשונה", יסוד לכל תורת משה רבינו.

וצריכין אנו לעיין במצוה זו, להבין מתוכה פנימיות סוד ענין יציאת מצרים, ופנימיות סוד התורה עצמה.

דיני איסור "חובל בחבירו"

והנה ז"ל הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"ה הלכה א-ב) "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש

בין אשה דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר "לא יוסיף להכותו", אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק, אפילו להגביה ידו על חברו אסור, וכל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע".

מבואר בדברי הרמב"ם שיש ג' דרגות באיסור זה, א. האיסור החמור ביותר, והיא "החובל את חברו". ב. האיסור הבינוני, "המכה את חברו", ג. האיסור היותר קל, "המרים יד על חברו".

והנה אמרו חז"ל "הסתכל באורייתא וברא עלמא (זוה"ק ח"ב קסא)", כלומר, שכל עניני העולם והמעשים הנעשים תחת השמש, מושרשים בעצם התורה, והנה הדברים הטובים מושרשים במצות התורה, והדברים הלא טובים מושרשים באיסורי התורה.

וענין גלות מצרים וקושי השעבוד מושרש בסוד איסור "חובל בחברו", כי חבלה הוא שפיכת דם, ובגלות מצרים נאמר "ואראך מסבוססת בדמייך (יחזקאל טז, ו)", וכן מבואר בשער הכונות באיזהו מקומן, (לדוגמא, פסח דרוש ט') שסוד גלות מצרים הוא שפיכת דמים של ישראל, והוא סוד ענין חובל בחברו.

סוד ענין "הכאה"

והנה איסור "חובל בחברו", הוא במעשה "הכאה" וכן"ל בלשון הרמב"ם, והנה מצינו בכתבי האריז"ל פעמים הרבה לשון זה של "הכאה" שב' אורות מכים זה עם זה, ונתבאר שם (בדברי המפרשים) שהיכן שיש יחוד של ב' פרצופים שלמים באורות וכלים, נקרא "יחוד", אבל היכן שיש יחוד של אורות בלא כלים, נקרא "הכאה" (ואין כאן המקום להאריך בביאור עומק הדברים), נמצא ש"הכאה" הוא סוד ריבוי אור בלא כלים.

ולענינו נלמד, שסוד "חבלה והכאה" שהוא שורש כל הצער וקושי הגלות כנ"ל (שגלות מצרים שורשו באיסור חובל בחברו), אינו סילוק אורו ית' והעדר השגחתו ח"ו, אלא אדרבה, שרשו הוא בריבוי אורו ית', אלא שהוא אור בלי כלים.

וכמו שכתב ר' צדוק הכהן בספר צדקת הצדיק (אות קע"א) "יש מקום מוכן לצער ח"ו, וכן זמן, וכן בנפש, ואיך יצויר זה שמוכן מתחילת הבריאה לרע ח"ו, והלא מפי עליון לא תצא הרעות, אבל באמת "מוכן לפורעניות" לשון פרעון, ואותו זמן מקום ונפש הוא מוכן לקבל פרעון מה שנשחקר, ומה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, היינו משום דא"א בעולם הזה לקבל רוב טובה ההוא כלל, ובאותו מקום זמן נפש שנשפע הפרעון ושכרו של השי"ת מצד רבוי השפע, נעשה ח"ו פורעניות לרע כידוע בסוד שבירתן של כלים ע"י רבוי אור, וכן אמרו חז"ל על פסוק ולא יראני האדם וחי (שמות לג, כ), הא בשעת מיתתן רואה, ולכן אמרו חז"ל שמצאו כרובים

מעורים, וע"כ שלא היו עושים רצונו של מקום, כי אז היה תוקף רבוי השפע האור, ומי שזוכה באמת מקבל פרעון הטובה אז, שזה ענין לידת משיח בט' באב".

וכן מבואר בספר התניא (פרק כ"ו) "מודעת זאת לכל, מאמר ז"ל כשם שמברך על הטוב וכו', ופירשו בגמרא לקבולי בשמחה כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית, כי גם זו לטובה רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא שהוא ו"ה משם הוי"ה ב"ה ועלמא דאתכסיא הוא י"ה, וז"ש אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה (תהלים צד, יב), ולכן אמרו חז"ל (שבת פח ע"ב) כי השמחים ביסורים עליהם כתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה, לא), כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי עולם הזה כדכתיב כי טוב חסדך מחיים וכו', וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה אין קץ, בעלמא דאתכסיא כי שם חביון עוזו ויושב בסתר עליון וכו'", ועיי"ש עוד.

פירוד לבבות גורם חסרון הכלים

מבואר מדבריהם שהפורענות והגלות והיסורים, שרשם מרוב טובה וריבוי אור, אלא שאין כלים לקבלם וע"כ נהפכים לצער, וכל זה שורשו באיסור "חובל בחבירו".

דהנה המרים יד על חבירו גורם פירוד לבבות ושנאה בינו לחבירו, ועיקר הכלי לקבל אורו ית' ביתר שאת ועוז הוא ע"י כללות כנסת ישראל, כי כל אחד ואחד מיישראל אינו כלי גדול והגון כ"כ לקבל אורו ית' הרב מאד, וממילא עיקר הכלי הוא יחוד לבבות ואהבה בין אחד לחבירו, ולהיפך אם יש פירוד לבבות, שהוא ענין הרמת יד נגד חבירו, עי"ז נגרם קלקול הכלים, ונגרם ריבוי אור בלא כלי הגון, שגורם "הכאה", שהוא הגורם לקושי וצער ויסורין.

וזה סוד הטעם, למה קושי הגלות מביא לידי יחוד לבבות, (ודבר זה גם נראה וניכר בדרך הטבע, שבני אדם הנרדפים ע"י אויב, מתאחדים יחד, אלא שאצל ישראל אחדות זו ניכרת יותר מכל האומות, כי אם לאו נביאים הם בני נביאים הם), כי קושי הגלות נגרם מריבוי אור, שאין בעבורו כלים לקבלו בטובה, וע"כ צריכין אנו בגלותנו לחזק את בנין הכלים, ע"י יחוד הלבבות, ועי"ז אדרבה אותו ריבוי האור יתגשם בצורה של טובה וברכה וגאולה שלמה, (וכן מצוינו בכתבי האריז"ל, (ע"ה כד ע"א) שסוד בנין הכלים הוא ע"י "הכאת האורות", ובדרך עבודה, היינו הנ"ל שקושי הגלות עצמם גורמים יחוד הלבבות), נמצא שעצם הגלות היא גופא הסיבה לגאולה, ודו"ק.

היוצא מכל דברינו

ולפי דברינו אלה יתבאר על נכון, הטעם שסדר הגאולה התחיל מענין זה של איסור "הכאה", כי קיום מצוה זו וריבוי אחדות בלבבות ישראל, הוא הדרך לבנות כלים לריבוי האור שהוא גורם לגלות, וע"כ תחילת עיסוקו של משה רבינו כ"גואל ישראל" היה "למה תכה רעך".

וזה מ"ש ר"ע (ב"ר כד, ז) "ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה", כיון שכל ענין התורה הוא בנין כלים לאורו ית' (וכמו שביארנו כמה פעמים), ועיקר בנין הכלים הוא ע"י יחוד הלבבות ואהבת ישראל, ע"כ אהבת ישראל והזהירות מפירוד לבבות והרמת יד על חבירו, היא כלל גדול בתורה, ומהאי טעמא אמר הלל לגר (שבת לא ע"א) "דעלך סני לחבירך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה ואידך פירושא היא, זיל גמור", ודו"ק.

לעובדא למעשה

בכל פעם שהאדם נמצא במצב של דין והסתר פנים רח"ל, עליו לדעת נאמנה, שהשורש של הדינים הוא, ריבוי אור, ללא כלים נכונים להכילו. והדרך לבנות כלים היא, ע"י אחדות אמיתית בין איש לרעהו, באהבה, ואחוה, ושלוש ורעות.

סוד הכאה

ישראל עלו במחשבה *

חלק ב'

מקור האיסור של "חובל בחבירו"

הנה במאמר הקודם נתבאר באורך, סוד השייכות בין יציאת מצרים לאיסור הכאה וחובל את חבירו, וראיתי להוסיף עוד נופך בכל זה.

הנה מקור איסור הכאה הוא ממה דכתיב אצל עונש מלקות "לא יוסיף להכותו" (דברים כה, א), דאף שמצווין ב"ד להכות את החייב מלקות, מ"מ יזהרו שלא יוסיפו להכותו יותר מן המחוייב, ומשם למדין איסור כללי שלא להכות את חבירו, ודבר זה צריך ביאור, על מה ציווי איסור הכאה נאמר כך, ולא בפירוש.

שיטות הרמב"ם והמרדכי באיסור זה

ותחילה נקדים להעתיק שיטת המרדכי באיסור זה של הרמת יד נגד חבירו, דהנה לעיל הובאו דברי הרמב"ם שכתב "אפילו להגביה ידו על חבירו אסור וכל המגביה ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע", ודייק הרמב"ם לומר "הרי זה רשע", ולא כתב שעובר על איסור לא תעשה, משמע שאינו רק מדרבנן, אבל מה"ת אינו עובר על איסור עד שיכה ממש, ולא בהרמת יד בלבד.

אמנם דעת המרדכי (ב"ק סימן ק"ב), שאפי' בהרמת יד נגד חבירו פסול לעדות, ומספקא ליה שם אם הוא חייב אף מלקות בזה, והבית יוסף (חו"מ סי' ת"כ) ביאר שיטתו וז"ל "ואם המגביה יד על חבירו אינו לזקה, צ"ל דהעובר על לא תעשה שאין בו מלקות פסול מדרבנן, ואע"פ שמדברי הרמב"ם ורבינו נראה שאינו פסול מדרבנן אלא העובר על דברי רבנן, משמע דכל שכן הוא לעובר על דברי תורה שאין בו מלקות", ומתבאר בדבריו,

שלדעת המרדכי הוי איסור תורה, אלא שמספקא ליה אם יש חיוב מלקות על איסור זה או לאו.

והנראה בביאור ענין זה, שנתחדש לנו באיסור "הכאה" ענין חדש, דהנה כל מה שאדם עושה בפועל, אותו המעשה מתחיל במחשבתו, שהוא חושב במחשבתו לעשותו ואח"כ מוציאו אל הפועל, והנה בעלמא אין נחשב למציאות רק מה שיצא לפועל, אבל מה שצייר במחשבתו אינו מציאות כלל, אלא שבאיסור "הכאה" נתחדש שגם במה שמרים ידו על חבירו עובר מיד על איסור הכאה, כיון שבהרמת ידו גילה שמחשבתו היא להכות את חבירו, ועצם מחשבה זו הוא כ"מציאות" ממש, עד שעובר על מחשבה זו בלאו ד"הכאה", ואף ש"הכאת חבירו" עדיין אדוקה ודבוקה במחשבתו, מ"מ הוי כמציאות בפועל, המושרש ודבוק בעצמות מחשבתו.

שרש הדברים למעלה

ושורש דבר זה הוא אצל השי"ת "כי לא מחשבותינו מחשבותיו", (לשון הפרד"ר שער יא פ"ג) כי אצל השי"ת עצם מחשבתו לברוא את העולם, פועל וממציא מציאות ממש, אלא שמציאות זו כפי שהיא במחשבתו ית' היא מציאות הדבוקה בו ית' וכחלק ממנו כביכול, וכולו אלקות וטוב ואור, והוא הנקרא "עולם האצילות", ויש מציאות אחרת שבה מוציא הקב"ה אל הפועל ממש והוא מציאות "עולם הזה", והוא חוץ ממנו ית' כביכול, ובו מעורב טוב ורע, תוהו ותיקון.

והנה מציאות "נשמות ישראל" הוא סוד עמוק, שמציאותה של הנשמה הישראלית, אף בעודה בעולם הזה היא כפי מציאותה אשר עלה במחשבתו ית', וע"כ היא "חלק אלוך ממעל ממש" אף בעולם הזה.

ועל פי זה יתבאר הנ"ל, דכיון ועומק קדושת ושורש וחשיבות נשמת ישראל גבוהה מאד כיון ששרשה במציאות העליונה דמחשבתו ית' והיא חלק אלוך ממש כנ"ל, א"כ המכה את חבירו ומזלזל בכבוד ישראל כ"כ עד שבא לידי הכאה ח"ו, נמצא שמזלזל הוא בכבוד וחשיבות ויקר נשמת ישראל ששרשם גבוה כ"כ במחשבתו ית', ע"כ הוא נידון מדה כנגד מדה, ודנים גם מחשבתו למציאות.

זדונות נעשות זכויות

ועל פי זה יתבאר הטעם שאיסור הכאה לא נאמר בפירוש, רק נלמד מהאיסור על ב"ד להוסיף מכות על המחוייב מלקות.

כי מכיון ושורש נשמת ישראל גבוה למעלה, ע"כ כל מה שאיש הישראלי פועל הוא על כרחך **כרצון השי"ת**, כיון שכל שורש מציאותו הוא חלק אלוך ממעל, וא"כ גם כשעובר עבירה ח"ו זה נחשב כעבירה רק משום שמוסתר ונעלם שורש הנשמה שהיא חלק ממחשבתו ית', וכל ענין העונשים הוא לברר ולגלות עומק ענין זה שעצם החטא היה כרצון השי"ת, אלא שענין זה אינו נתגלה רק אחר כל היסורין והעונשים והתשובה, נמצא שאחר ריבוי המלקות שהכוהו ב"ד, נתברר שלא היה ראוי להכותו מתחילה.

וכיון שאיסור החמור של הכאה, שורשו מחשיבות ויקר נשמת ישראל, שהוא עצמו נתגלה ע"י עונש מלקות שמגלה שורש איש הישראלי הגבוה כ"כ שבאמת אף מתחילה לא היה ראוי למלקות, ע"כ משם גופא למדו לאיסור הכאה הכללי.

וכל זה הוא גם סוד ענין יציאת מצרים שנתבאר לעיל שיש בו שייכות לאיסור הכאה, והטעם כי עומק קדושתן של ישראל מתגלה דייקא ע"י ריבוי צרות הגלות שאז נתגלה שלא היה ראויים לצרות כלל מתחלה, וכענין המלקות, ודו"ק.

וכמ"ש ר' צדוק הכהן (צדקת הצדיק, אות מ') "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכיות ר"ל שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כרצון השי"ת וכו'" עיי"ש.

לעובדא למעשה

על האיש הישראלי לדעת, גדלות נשמתו, 'חלק אלוך ממעל ממש', וכל מציאותו הוא חלק ממצאוות הבורא יתברך. והידיעה הזאת מביאה איתה:

א[הכרה עמוקה בגדלות כל 'איש אשר בשם ישראל יכונה', ואחדות אמיתית בין איש לרעהו.

ב[הסתכלות נכונה על האדם בעצמו, לדעת ולהכיר, שבעומק, כל מה שאנו עושים הוא רצונו יתברך. לפעמים צריך לקבל מכות, ולשוב בתשובה עד שמגיעים להכרה הזאת, אבל התכלית היא להכיר בכך שכל מה שאנו עושים, זה הכי טוב. וזה סוד 'הידיעה'.

המכות

נגוף למצרים ורפוא לישראל*

מנין המכות במצרים ועל הים

"רבי יוסי הגלילי אומר, מנין אתה אומר שלקו המצרים במצרים י' מכות ועל הים לקו חמשים מכות, במצרים מהו אומר "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים היא (שמות ח, טו)", ועל הים מהו אומר "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שם יד, לא)", כמה לקו באצבע, י', אמור מעתה במצרים לקו י' מכות ועל הים לקו חמשים מכות.

רבי אליעזר אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ד' מכות, שנאמר וכו', אמור מעתה במצרים לקו מ' מכות ועל הים לקו מאתים מכות, רבי עקיבא אומר, מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמשה מכות, שנאמר וכו', אמור מעתה במצרים לקו חמשים מכות ועל הים לקו חמשים ומאתים מכות.

והנה אם נתבונן במדרש זה הנאמר בהגדה של פסח, נמצא שנתבארו בו ב' ענינים שונים.

א. חידושו של רבי יוסי הגלילי, שעל הים לקו חמשה פעמים מבמצרים, ולמד כן ממה שבמצרים נאמר "אצבע אלוקים" ועל הים נאמר "יד הגדולה", ובדבר זה אין בו מחלוקת, וגם ר"א ור"ע מודים בו.

ב. ענין אחר שבו נחלקו תנאי, כמה מכות נכללו בכל מכה ומכה, שלדעת רבי יוסי הגלילי אין בכל מכה ומכה רק מכה אחת, ולדעת רבי אליעזר יש בכל מכה ארבע מכות, ולדעת רבי עקיבא ישנם חמשה מכות בכל מכה ומכה.

וקצת צריך ביאור למה עירב התנא שני ענינים אלו יחד, ובשלמא בדברי רבי יוסי הגלילי הוצרך לכתוב ענין זה, כיון שזה עיקר כוונתו להודיע זה החידוש שלקו על הים חמשה

פעמים מבמצרים (כיון שאינו מודה בחידושם של ר"א ור"ע, שיש בכל מכה כמה מכות), משא"כ רבי אליעזר ורבי עקיבא, שעיקר דבריהם לחדש שבכל מכה נכללו כמה מכות, למה עירב בדבריהם גם החידוש האחר.

תכליתם הפנימית של המכות

והנה הובא בזה"ק (ח"ב לו, א) שכל המכות היו "נגוף למצרים ורפוא לישראל", ובפשטות ביאור הענין, שהניסים והנפלאות שהפליא הש"י בהכותו בארץ מצרים, היו רפואה לישראל כיון שע"ז הוכרחו להוציאם מארצם ונגאלו ישראל, אבל בעומק יש לבאר, ש"הרפוא לישראל" הוא משום שנשמות ישראל היו צריכין הכנה לקבלת התורה בהר סיני כי כל תכלית המכות ויציאת מצרים היו לקבלת התורה, וכמו שנאמר "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך וגו', תעבדון את האלוקים על החר הזה (שמות ג, יב)", וכדי להכין את נשמות ישראל לקבלת התורה הוצרכו להתרפא ע"י המכות, וזה עומק כוונת הנ"ל "נגוף למצרים ורפוא לישראל".

ו"חולי הנפש" שהוצרך להם רפואה, הוא מה שלא היו יכולים לתפוס ולהשיג אלוקות, כי הנה פרעה אמר לו למשה "לא ידעתי את הו"ה" (שמות ה, ב), ועומק גלותם של ישראל הוא שאף בנפשם של ישראל נמצאת בחי' מדברי פרעה של "לא ידעתי את הו"ה", ואף שמצד פרעה כוונתו שאינו מאמין בהש"ת, ובודאי ישראל 'מאמינים בני מאמינים', אלא שבדקות יותר נמצא גם בהם מזה בגלותם, שלא היה להם כלים לתפוס להשיג אלוקות, ולהכיר את מי שאמר והיה העולם בהכרה עמוקה ואמיתית, בפרטות וברגש נכון.

והמכות באו לרפאותם לישראל מחולי זה כדי ליתן ולגלות בהם כחות הנפש לתפוס ולהשיג אלוקות, שהוא השגת שם הו"ה, וזה שאמר ה' למשה "וארא אל אברהם וכו' באל שדי ושמי הו"ה לא נודעתי להם" (שמות ו, ג), שעתה הוא הזמן שיכירו ישראל ויהיה להם הכלים לתפוס ולהשיג עצם אלוקות שהוא בחינת הו"ה, וכל זה יהיה ע"י המכות.

וענין זה הוא סוד ה"יציאה מעבדות לחירות", כי הכלים האלו להשיג ולתפוס אלוקות, הם ע"י גילוי עצם הנשמה שהיא עצמה "חלק אלוך ממעל ממש", כי ד' אותיות של שם הו"ה הם כנגד ד' חלקים של הנשמה שהם "נפש רוח נשמה וחייה", וע"כ ע"י יציאת כחות הנשמה מהעבדות תחת שלטון נפש הבהמית לחירות, ע"ז מקבלת הנשמה את כוחה לתפוס את עצם האלקות השייך לשם הו"ה.

ביאור עומק המחלוקת הנ"ל

ועפ"ז יתבאר מחלוקתם דתנאי הנ"ל, כי שיטת רבי אליעזר היא שכל מכה ומכה כלולה מד' מכות, משום ששם הו"ה בנוי מד' אותיות, וכיון שתכלית כל מכה ומכה הוא

להכין נפשות ישראל להשיג ולתפוס עצם אלקות המתגלה בשם הוי"ה, ממילא כל מכה כוללת ד' מכות.

אך רבי עקיבא סבר שאין די בזה, כיון שהיו"ד של שם הוי"ה כוללת מדריגה חמישית שהיא "קוצו של יו"ד" שהיא עומק סוד עצם אלקות, השייך לגילוי ה'יחידה' שבגשמה, ע"כ סבר רבי עקיבא שבכל מכה היו חמשה מכות, (ודוקא רבי עקיבא הוא המגלה סוד זה, כי רבי עקיבא מסר נפשו על קדושת ה', והכח למסור נפשו להשי"ת, הוא למעלה מטעם ודעת ובא מגילוי כח יחידה שבנפש, כמבואר בספר התניא באריכות (פ"ט) ובעוד מקומות בספה"ק).

תכלית הידיעה שלא נדע

והנה הכתוב אומר "יהב חכמתא לחכימין (דניאל ב, כא)", וביאר בספר התניא (פרק ו) משום ש"אין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית"י עיי"ש, ולעניינו נבאר, שאין הקב"ה מגלה את עצמו כביכול, ונותן להאדם את היכולת והכלים להשיגו, אא"כ האדם תופס את האלוקות בהרגש והכרה של ביטול, שכל מה ששייג וידע, יכיר ויבין שכל זה אינו אלא כדי להכיר יותר שאינו יודע ולא השיג כלל.

כי המדריגה העליונה היא לבוא לבחי' "אי ידיעה" באלקות, אלא שידיעה זו אם היא באה מחסרון ידיעה, אינו כלום, כי זה הוא מחמת שהוא "עם הארץ" בענין זו ואינו אלא פחיתות, אלא העיקר הוא להשיג ולידע ב"אלוקות" ועי"ז להכיר מה שאינו משיג ויודע, בבחי' "תכלית הידיעה שלא נדע" ג.

וזה עומק הענין בלימוד פנימיות התורה בדרך החסידות, שע"י ששיג וידע פרטי ההשתלשלות ועומק סתרי הבריאה, שוב יכיר ויתבונן שכל זה אינו אלא "הארה" בעלמא ממדריגה גבוהה מזה, ו"מלא כל הארץ כבודו" שכל האורות ואלקות המלא כל הארץ, אינו אלא כבודו בעלמא, כלומר הארה וזיו כל דהו, נמצא שכל עומק תכלית ידיעת והשגת אלקות שיכולין להשיג בזה העולם הוא רק כדי לתפוס ולהשיג מה שאין אנו תופסים ומשיגים.

ג. וכמו דאיתא מהבעש"ט, (כש"ט אות ג') וז"ל, הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו, פי', כי תכלית הידיעה שלא נדע, אמנם יש ב' סוגי שלא נדע, א' מיד שאינו נכנס לחקו ולידע מאחד דא"א לידע, ב' שחוקר ודורש עד שידע שא"א לידע, וההפרש בין זה לזה מלה"ד שנים שרוצים לידע את המלך, וא' נכנס בכל חדרי המלך, ונהנה מאוצרי והיכלי המלך, ואח"כ לא יוכל לידע המלך, והשני אמר מאחר שא"א לידע המלך לא נכנס כלל לחדרי המלך ולא נדע מיד, ובוה יובן ודאי בשני סוגים הנ"ל, אותי עזבו מלידע, שא"א, מ"מ הלוואי אותי עזבו מתוך החקירה והידיעה, אחר שתורתי שמרו ודפ"ח.

והכרה פנימית זו, שכל הההשגות והידיעה באלוקות הוא רק להגיע למדרגה של תכלית הידיעה שלא נדע, הוא סוד ענין 'קריעת ים סוף', דהנה כתיב "ויראו העם את הוי"ה ויאמינו בהוי"ה" (שמות יד, לא), וכתב בתורה אור לבעל התניא (פרשת בשלח ד"ה וירא ישראל וכו'), דהפסוק סותר תחילתו וסופו, דאם "ראו העם את ה'" א"כ היאך שייך "ויאמינו בה" שהוא פחות מראיה, וביאר שם, שיש ב' מדרגות בשם הוי"ה, יש מדרגה בשם הוי"ה שאפשר להשיג ולתפוס, ויש מדרגה אחרת שהיא אפשר להשיגה, וכל ענין ההשגה שבמדרגה שיכולים להשיג הוא רק לבוא להכרה במדרגה העליונה שא"א להשיגה, וככל דברינו הנ"ל.

ביאור דברי המדרש הנ"ל

וע"פ דברינו יתבאר המדרש הנ"ל, דסוד ענין זה שכל מכה ומכה כוללת כמה מכות, הוא משום שכל ההשגה בשם הוי"ה שזכו לו ע"י המכות כנ"ל, הוא רק כדי לבוא ולהשיג במדרגה העליונה של שם הוי"ה שאינו נתפס ומושג, לבחי' "תכלית הידיעה שלא נדע".

וע"כ אמרו רבי אליעזר ורבי עקיבא, שהמכות בים סוף היו חמשה פעמים מבמצרים, כיון שהמכות במצרים היו במדרגה שבשם הוי"ה הנתפסת, אלא שכל ההשגה במדרגה הזו היא רק לתכלית לבוא להשגה במדרגה הגבוהה אשר אינה מושגת, שהיא מה שנתגלתה על ים סוף כמו שנתבאר לעיל, בבחי' "ויראו העם את הוי"ה" ע"י המכות שבמצרים, "ויאמינו בהוי"ה" ע"י המכות שעל הים.

וכיון ששם הוי"ה כוללת ה' חלקים כנ"ל, משו"ה במדרגה העליונה של שם הוי"ה, לקו המצרים חמשה פעמים יותר מבמצרים, שבמדרגה הראשונה שבשם הוי"ה (ואף שלרבי אליעזר שם הוי"ה כולל ד' חלקים, מ"מ גם הוא מודה שבמדרגה העליונה של שם הוי"ה, שנתגלתה על הים, ודאי היא כוללת גם המדרגה החמישית שהיא קוצו של יו"ד ויחידה שבנפש, כי ענין המדרגה החמישית הוא סוד זה שאינו נתפס ומושג, וע"כ סבר רבי אליעזר שבמדרגה שבשם הוי"ה הנתפסת אין למנות רק ארבעה אותיות, אבל ודאי במדרגה העליונה, מונה גם רבי אליעזר חמשה, ודו"ק).

בחג הפסח, יצאנו מגלות מצריים, וכן הוא בכל שנה ושנה, אנו יוצאים מגלות בחג הפסח, עומק ענין הגלות הוא:

שהלב סתום, ואינו יכול לתפוס ולהרגיש את אורו יתברך.

והגאולה היא:

שהאדם יתחיל לחיות עם דביקות, וידיעת אלוקות.

אבל זה עדיין לא התכלית, כי באמת האדם אינו יכול לתפוס אלוקות בצורתה האמיתית, וכל מה שאנו לומדים עליו יתברך, ודביקים בו, התכלית היא, להגיע ע"י זה לביטול אמיתי אליו יתברך, ולהכיר יותר ויותר את אין סופיותו יתברך, בחינת 'תכלית הידיעה שלא נדע', וזה הוא שלימות יציאת מצרים, שהגענו אליה בקריעת ים סוף.

ע"כ בכל מה שאנו לומדים פנימיות התורה, לא נחשוב שאנו כבר יודעים ומבינים, ולא נלמד במטרה לצבור עוד ידיעות, אלא תמיד נחפש רק להגיע ליותר ויותר ביטול אליו יתברך.

גאולה חיצונית וגאולה פנימית *

מצות זכירת יציאת מצרים ומצות סיפור יציאת מצרים

הנה מצוה היא להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות (כמ"ש במתני' ברכות פ"א מ"ה), אך אעפ"כ עיקרה ביום כמ"ש "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך (דברים טז, ג)" אלא שדרש בן זומא "כל" להביא אף את הלילות, וכן משמע בגמ' (ברכות ט, ע"ב) שעיקר דין "סמיכת גאולה לתפילה" הוא ביום, משום שעיקר גאולה ביום (כמבואר ברש"י שם וז"ל "דלא חיישין לסמוך גאולה לתפלה דגאולה ביממא הווא"), ומאידך, מצות סיפור יציאת מצרים בפסח הוא דוקא בלילה.

ומצינו עוד חילוק בין ב' מצוות אלו, כמו שמבואר בלשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז) "מצוה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים", משמע שאין המצוה רק לספר שיצאו ממצרים, אלא צריך להאריך ולספר גם בנסים ונפלאות ובמכות וכו' שנעשו במצרים, וצריך ביאור בב' חילוקים אלו.

כשזה קם זה נופל

ונעתיק תחילה מ"ש ר' צדוק הכהן בספר צדקת הצדיק (אות ק"ג) וז"ל "כשהקב"ה מרומם איזה דבר טוב בעולם, אז ממילא אותו דרגא בסטרא אחרא משתפל, וכן להיפך, כשרואה איזה דבר רע בתכלית השפלות ידע כי אותו דבר בקדושה הוא בתכלית הרוממות, וכמ"ש "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים (במדבר ג, ג)", ונאמר "וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק (תהלים עה, יא)", באותו דבר שזה גרע זה נתרומם, ונאמר "אמלאה החרבה (יחזקאל כו, ב)", ודרשו חז"ל (מגילה ו ע"א) קסרי וירושלים וכו', פירוש ששניהם במדרגה א' במלכות.

וכל אומה יש לה כח מה כמ"ש (ירושלמי שקלים פ"א ה"א) אופיה של אומה זו וכו', שבאבדון אותה אומה נתבטל אותו כח [ברע], ובכל דבר יש ג"כ טוב כידוע ואז נתרומם אותו כח הטוב, וכמו באבדון סדום שהיו אבירי לב הרחוקים מצדקה, נתבשר בלידת יצחק שהיה ג"כ גבור הלב כנודע, וכן באבדון מצרים היה הכנה למתן תורה כידוע מחכמת מצרים שהיתה מופלגת,

ולכך יחזקאל שנבואתו חכמה כמ"ש (ברכות נו ע"ב) [שהרואה יחזקאל בחלום] יצפה לחכמה, אמר כמה פרשיות על חורבן מצרים שע"ז תרוממנה קרנות חכמת האמת וכו', וחכמת מצרים היא בכשפים שהוא למעלה מהטבע והשכל דוגמת חכמת תורה שבכתב שהיו גם הם דוגמתם בזה לעומת זה".

ב' בחינות ביציאת מצרים

ונמצא לפי זה שיש ב' בחינות בגאולת מצרים, "גאולה חיצונית" שהיא עצם יציאת ישראל בגשמיות, ו"גאולה פנימית" שהיא יציאת חכמת התורה מגלותה בתוך מצרים, וגאולה פנימית זו נעשית דוקא באבדן מצרים שהיה ע"י המכות.

ממילא יבואר הכל על נכון, שמצות "הזכרת יציאת מצרים" הוא מבחי' "גאולה החיצונית" שהיא היתה עיקרה ביום, שאז יצאו ישראל בפועל ממצרים, אמנם סוד ליל פסח הוא בבחי' "גאולה הפנימית" שהיא נעשית דוקא ע"י המכות ואבדון מצרים, וע"כ אנו מספרים ממנה דוקא בלילה, כיון שבלילה היתה מכת בכורות וגמר העשרת מכות ואבדון מצרים, שע"ז נאולה חכמת התורה ממצרים, וע"כ המצוה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו ע"י המכות וכו' ולא מיציאת ישראל ממצרים בלבד, ודו"ק.

צורת מצות סיפור יציאת מצרים

וע"כ מבואר למה תיקנו חז"ל שתהא צורת סיפור יציאת מצרים בליל פסח, ע"י דרשת הפסוקים, וכן מצורת המצוה גם לספר בהלכות הפסח שהיא התשובה לשאלת החכם "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח", דכיון ועיקר הגאולה שבליל פסח הוא גאולת חכמת התורה, א"כ עיקר צורת המצוה ע"י דרשת הפסוקים והלכות הפסח.

לעובדא למעשה

ביציאת מצריים נכנעה קליפת מצריים, שורש חכמת הכישוף, וע"ז התגלתה החכמה האמיתית, חכמת התורה. ומזה נלמד, שכפי מה שהאדם מתרחק מדעות כוזבות, שמקורם בבורות נשברים, כך יזכה שיאיר עליו עריבות ומתיקות אור התורה.

"אליו" ולא למדותיו *

גדר מצות סיפור יציאת מצרים

הנה במצות סיפור יציאת מצרים אמרו חז"ל "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", ויש שהקשו (עי' משנה אחרונה במס' פאה), א"כ למה לא מנו סיפור יציאת מצרים בכלל אותם המצוות ש"אין להם שיעור" שנמנו במס' פאה (פ"א מ"א), ומבואר בירושלמי (שם), שאין להם שיעור למעלה, אבל יש להם שיעור למטה, וא"כ מצות סיפור יצי"מ שאין לה שיעור למעלה, למה לא נמנתה שם.

ויש שתירצו דמצות סיפור יציאת מצרים אינה כשאר המצוות המנויים שם, ששאר המצוות, יש להם שיעור מיוחד, אלא שיכול להוסיף על השיעור למעלה, משא"כ מצות סיפור יציאת מצרים, שעיקר המצוה הוא "להרבות בדברים" בענין יציאת מצרים, וכל מה שהוא מספר צריך להיות בגדר של "ריבוי דברים" (וכל מה שמספר, נחשב ריבוי דברים, כי היה יכול לספר בקיצור יותר), נמצא שכל מה שהוא מרבה בדברים, הרי זה חלק מעצם המצוה גופא, ודו"ק.

והנה בגדר זה של "ריבוי דברים" יש להעיר, דהנה חלק עיקרי ממצות סיפור יציאת מצרים הוא "והגדת לבנך" שישפר לבניו, ולכאורה סתירה יש בזה, דמצד אחד, דרך המספר לבנו שצריך לצמצם שכלו לפי ערך כלי הבן, נמצא שהסיפור שמספר האב לבנו הוא בגבול וצמצום, כי כלפי מדרגת האב הסיפור הוא ב"גבול", אמנם מאידך, צורת המצווה היא, "ריבוי דברים", שענינו "בלי גבול".

נמצא שהסיפור הוא להכניס דבר שאינו בגבול (ריבוי דברים), לגבול (שכל הבן), לצמצם לתוך כלי מה שבעצם אינו לפי ערך הכלי ומה שעדיין נשאר בבחי' למעלה מתפיסת הכלי, ויש לבאר מה ענין זה אצל יציאת מצרים בפרט.

גלות התפלה בתוך מצרים

והנה במכת ברד, כתיב "ויאמר אליו משה כצאתי את העיר אפרש את כפי אל ה' וכו' (שמות ט, כט)", ופירש"י שם "אבל בתוך העיר לא התפלל לפי שהיתה מלאה גלולים".

ועומק ענין זה יובן על פי מה שכתב בליקוטי מוהר"ן (ח"א סי' ז) וז"ל: "דע כי עיקר הגלות אינו אלא בשביל חסרון אמונה וכו', ואמונה הוא בחינת תפלה וכו', וזה בחינת נסים למעלה מן הטבע כי התפלה היא למעלה מן הטבע, כי הטבע מחייב כן והתפלה משנה את הטבע, וזה דבר נס, ולזה צריך אמונה שיאמין שיש מחדש ובידו לחדש בר כרצונו, ועיקר אמונה בחינת תפלה בחינת נסים, אינו אלא בארץ ישראל וכו', ושם עיקר עלית התפלה וכו', ודוקא יעקב ובניו ירדו למצרים כי הם בחינת י"ב נוסחאות התפלה, והוריד אותם בגלות, ומצרים היפך הנסים, וכמו שכתוב ומצרים נסים לקראתו (שם יד, כז), שאין שם מקום נסים, ואין שם מקום תפלה כמו שכתוב והיה כצאתי מן העיר אפרש את כפי (שם ט, כט)".

והנה הגאולה שכמבואר בליקו"מ היא גאולת התפילה, היתה בב' חלקים, החלק הראשון ע"י שבעה מכות שבפרשת וארא, ואח"כ ע"י ג' מכות שבפרשת בא, ויש לבאר שתחילה ע"י השבעה מכות, היתה גאולת כח התפלה מגלות מצרים עכ"פ אצל משה רבינו, וע"י ג' המכות האחרות היתה גאולת כח התפילה אצל כל ישראל.

ומבואר שגלות התפילה במצרים שרשה מן הע"ז שבמצרים, וכמו שפירש רש"י שהוצרך לצאת מן העיר מחמת הגלולים אשר שם, וממילא כדי לברר סוד עומק התפילה, עלינו לברר עומק שרש הע"ז, ועל מה הוא עומד נגד התפלה.

שורש ענין ע"ז

וידועים הם דברי הרמב"ם בריש הלכות ע"ז (פ"א ה"א, והובאו בדברינו כמה פעמים) וז"ל: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמישים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות, ולהקריב להן קרבנות, ולשבחם ולפארתם בדברים, ולהשתחוות למולם, כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים".

ובעומק הענין כך הוא, כי בני האדם בימי אנוש הרגישו בקרבם חשק גדול לעבוד ולהתקשר עם עצם אלקות, אלא שידעו שזה אי אפשר, כיון שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, וא"א לתפוס ולפגוש את ה"אין סוף" כביכול, ומשו"ה בחרו לעבוד ולהתקשר עם משרתיו וכמו שמבאר ומתאר הרמב"ם, ושורש כל זה היה משום אותו החשק להתקשר עם האלקות ולעבדו, אלא שזה א"א לפי דעתם.

והנה באמת לא טעו בזה, כי בודאי א"א לבני אדם לתפוס אלקות מצד עצמם, אלא שטעותם הוא שנעלם מהם ידיעה אחרת.

כי הקב"ה בטובו הטיב עמנו טובה עמוקה ונפלאה, שהיא גילוי שמותיו הקדושים, וענין השמות הם הכלים שיוכל האדם לדבר ולהדבק עם הקב"ה, באופן שיהא נתפס ומצומצם כביכול לפי הכלים המיוחדים של אותו שם, ואותו מדה השייך לאותו שם.

אמנם דע שע"י אותו מדה ואותו שם, אין הוא מתייחס למידותיו ית' בלבד, אלא הוא מדבר ומתייחס לעצם מי שאמר והיה העולם, ואליו עצמו ולא למדותיו גרידא.

וזו סוגיא עמוקה היא, בחילוק שבין תורה לתפילה, שבתורה יכול האדם ללמוד ולעיין בענין מדותיו של הקב"ה, אבל בתפילה, אין אנו מתפללים למדותיו ח"ו, אלא מדברים אליו עצמו כביכול ע"י מה שמתלבש במדותיו, וזה סוד המתנה הנפלאה של התפילה, שיוכל האדם להתפלל לעצם עצמותו כביכול שהוא למעלה מכל תפיסה מצד עצם, אבל מתפלל אליו ע"י מה שמכנה אותו בשמותיו הקדושים.

גאולת התפילה ע"י ביטול שורש העבודה זרה

ועל כן העבודה זרה, היא העומדת נגד התפילה, וגאולת התפילה תלויה בסילוק העבודה זרה בשרשה ובטעותה, כי ע"י ידיעה זאת שאנו יכולים לדבר אליו ית' "עצמו" במה שעצמותו ממש מתייחס לנו ע"י שמותיו ומדותיו, ועי"ז אנו מתפללים אליו ממש ולא למדותיו, סוד זה הוא עצמו סילוק שורש וטעות העבודה זרה כנ"ל.

וזה ענין "יציאת מצרים" שהוא גאולת התפילה, לגלות סוד שמותיו הקדושים שהם סוד עבודת התפילה, שע"י נעקר עבודה זרה בשרשה, ועי"ז יוצאת התפילה מגלות מצרים, למשה ולישראל.

וסוד ענין זה הוא בחי' "למעלה מכל גבול במסגרת של גבול" שיוכל האדם לדבר עם האין סוף כביכול ע"י שמותיו הקדושים, ולפי"ז יבואר הטעם להנ"ל שמצות סיפור יציאת מצרים הוא בדרך זו "לצמצם בגבול מה שהוא למעלה מן הגבול", ודו"ק.

(וכל זה מתקשר עוד למבואר לעיל (במאמר נגוף למצרים ורפוא לישראל), שיש ב' מדריגות בשם הוי"ה, המדריגה שאפשר להשיגה ולתפסה, והמדריגה שא"א לתפסה כלל, כי כן ענין התפילה, הוא למדריגה העליונה שא"א להשיגה, ע"י המדריגה האחרת שאפשר לתפסה ולהשיגה, עיי"ש).

לעובדא למעשה

כשאנו ניגשים לתפילה, עלינו לדעת, שאנו מדברים להרבש"ע בעצמו כפשוטו, וכל מה שמבואר בספה"ק על מידותיו, זה רק התלבשותו יתברך בתוך המידות, אבל אנו מתפללים אליו ממש, כשהוא לבוש במידותיו. וע"ז יגיל וישמח לבנו, על נועם חלקינו, שאנו, קרוצי חומר, זוכים לדבר, ולהודות, לו יתברך.

גילוי סוד *

ענין גלות מצרים וסוד "צואר" דקדושה

אחר שנתגלה יוסף לאחיו, ואמר להם "אני יוסף", המעשה הראשון שעשה יוסף הוא "ויפול על צוארי בנימין אחיו ויבך ובנימין בכה על צואריו (בראשית מה' יד)", ופירש"י שם "ויפול על צוארי בנימין ויבך, על שני מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין וסופן להחרב, ובנימין בכה על צואריו, על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב", והבכיה היתה דייקא על צוארי שניהם, משום שבית המקדש ומשכן שילה מרומזים בסוד "צואר", וע"ד הכתוב בשיר השירים (פ"ז ה) "צוארך כמגדל השן" שהוא מרמז על בית המקדש (עיי"ש ברש"י).

והנה הדבר הראשון שנעשה מיד לאחר גילוי יחודם של שבטי י-ה ובראשם יוסף ויהודה, הוא מעשה המורה על סוד זה שהמקדש מרומז בסוד "צואר", וממילא יבואר שסוד זה שייך דוקא ביחודם של יוסף ויהודה, וכל זה צריך לבאר ולהתבונן בו.

והנה סיבת גלות מצרים (שהתחילה ע"י פירוד בין יוסף ויהודה), היה לברר נשמת ישראל להכניס לזכות לבנין בית המקדש שהוא בסוד "צואר", וע"כ נשתעבדו ישראל לפרעה מלך מצרים, כי "פרעה" אותיות "הערף" (כדאיתא בשער הפסוקים פרשת וישב, פרשת בא) שהוא היפך הצואר, כי עיקר קליפתו הוא נגד בית המקדש שהוא בחינת "צואר" דקדושה וכנ"ל.

והקב"ה הקדים רפואה למכה, ע"י שיוסף נעשה "משנה למלך", ועי"ז כבר נעשה הכנה לגאולת ישראל ממצרים, כי יציאת יוסף מעבדות למלכות, הוא סימן וסמל ליציאת ישראל מעבדות למלכות, כי שלימות יציאת מצרים הוא ב"מלכות" ישראל, וכמו שיתבאר עוד להלן.

ושלימות יציאת מצרים ויציאתם מעבדות למלכות, הוא בנין בית המקדש כנ"ל, וכמו שאמרו על הים "מקדש ה' כוננו ידיך, ה' ימלוך לעולם ועד (שמות טו' יז)", ע"כ בהמלכת יוסף "וישם רביד הזהב על צוארו (בראשית מא' מא)", כי יציאת יוסף מעבדות למלכות הוא סימן ושורש ליציאת ישראל מעבדות מצרים למלכות, ולבנין בית המקדש, וע"כ נתקשט דוקא ע"י ששמו רביד הזהב על צוארו.

הרי שסוד המקדש בבחי' "צואר" כסימן לשלימות מלכות ישראל, ויחוד יוסף ויהודה, כולם שייכים זה לזה וענין אחד הוא.

ענין של גילוי סוד

והנה ענין יוסף ויהודה נראים כבחי' הפוכות זה מזה, כי ענין "יוסף" הוא בחי' גילוי, וכמ"ש "ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם (בראשית לו' ב)", וע"כ היה פותר חלומות שהוא בחי' גילוי שמגלה דברים סתומים, וגם נאמר בו "ולא יוכל יוסף להתאפק (בראשית מה' א)" וכו', וכן הוא בשרש הדברים כי שורש יוסף הוא מ"רחל", ואיתא בזהר הקדוש (ח"א קנד, קנה, קנב) שסוד רחל הוא "עלמא דאתגליא".

אך ענין "יהודה" הוא להיפך, כי כל מלכות בית דוד הוא דבר נעלם, וכמו שאמר דוד המלך "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה", וגם כל מעשי יהודה סתומים וחתומים, כמו מעשה דתמר וכיוצ"ב, ואף שורש יהודה הוא מ"לאה" הנקראת בזהר (שם) "עלמא דאתכסיא".

נמצא שיוסף הוא בחי' "גילוי", ויהודה הוא בחי' "סוד", וא"כ יחודם הוא בחינת "גילוי סוד", ואין כוונת ענין זה שהסוד נתגלה ושוב אינו סוד, דזהו ענין יוסף ומה הוסיף הייחוד, אלא פירושו שיש גילוי במציאות הסוד, אך עדיין נותר סוד.

וכלשון ר' צדוק הכהן בספר לקוטי מאמרים (דף נז.) "סוד ה' ליראיו, שמעתי דסוד אין נקרא מה שאפשר לגלותו בדבור, שא"כ אחר שיגלה גם האחר יודע כמוהו ואינו סוד כלל, רק סוד הוא שאי אפשר לגלותו כלל בשום אופן שעל זה נאמר סוד ה' ליראיו וכו', דהרגשת האור בלב א"א כלל להטעים ולהסביר לחבירו שאינו מבין בליבו ומרגיש כן, רק דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב השומע אותם".

מבואר מדבריו שענין "גילוי סוד" הוא הרגשת והבנת דבר עמוק מאד בליבו, שאינו יכול כלל להטעים ולהסביר דבר זה בפה ובדיבור.

כי כן הוא "עצם אלוקות", שמצד אחד הוא סוד שא"א לגלותו בשום אופן בתיבות ומחשבות מצומצמות, אמנם מאידך תכלית הבריאה היא להיות העולם דירה לו ית', ושיהיה הסוד של אלוקות גלוי לכל בזה האופן שיהיה נתפס ומושג בעומק הלב, אף שלא יוכל להוציאו בפה ובדיבור בצמצום.

סוד זה של "גילוי הסוד"

וענין זה של "גילוי הסוד" הוא בחי' "בית המקדש", כי ביהמ"ק היה המקום שבו כל איש מישראל היה יכול לבוא ולהרגיש "סוד" זה של האלוקות באופן שגם אחר הרגשתו

עדיין נותר "סוד", וע"כ בגלות החל הזה, קשה מאוד להבין מה נחסר לנו אחר חורבן בית המקדש, כי א"א בשום אופן לתאר ולהסביר ענין בית המקדש כיון שכל ענינו הוא גילוי סוד כנ"ל.

הזכרנו בתחילת דברינו, שעיקר גאולת מצרים הוא לזכות למלכות ישראל, והענין הוא, שמלכות הוא מה שאנשי המדינה נכנעים למלך ולרצונו מצד עוצם כבודו והדרו של המלך, כי ההדר והכבוד של המלך הוא הגילוי של רוממתו, כי רוממתו בעצם הוא "סוד", ואם היה נשאר רוממתו בסוד, לא היו העם נכנעים לו אחר שאין להם שום תפיסה בו, ומאידך, אם היה המלך באתגליא ממש כמו אחד העם, ג"כ לא היו העם נכנעים לפניו מצד עצמו, ע"כ צריכים לענין ה"מלכות" שהמלך מגלה להעם לא את עצמותו אלא את עצם רוממתו ומעלתו ו"סודיותו", וזה הוא סוד בית המקדש.

וכל זה הוא בחי' "צואר", כי האדם מחולק לב' חלקים, הראש והגוף, והגוף ענינו ב"אתגליא", אבל הראש הוא בחי' "אתכסיא" כי אין יודעין כלל מחשבות הראש ותחבולתיו, וה"צואר" הוא ענין יחוד הראש עם הגוף, באופן שהראש אכתי נשאר מרומם מעל הגוף ואעפ"כ מחובר לו.

וזה הוא סוד התורה והמצות, ועבודת האלוקים, וסוד נשמת ישראל, שאיש הישראלי יתפוס "אלוקות" באופן שיוכל כל אחד ואחד להראות באצבעו ולומר "זה הוי"ה קוינו לו", ואף גם זאת, לית מחשבה תפיסא ביה כלל, ודו"ק.

לעובדא למעשה

כשהאדם לומד פנימיות התורה וחסידות, עליו לשאוף להגיע על ידיהם לבחינת 'זה הוי"ה קוינו לו', שיוכל להרגיש בלבו את השגות האלוקות בצורה גלויה, אבל בד בבד עם הרצון הזה, להיות ברור בעצמו, שבעומק 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל', אי אפשר באמת להשיג אלוקותו יתברך.

בנימין צאנזל ממזרים ארצנו ופלאות

שער

פה סח

תיקון הדיבור בגלות מצרים

מכון חודו להשם



תיקון הדיבור מאמר א*

הקדמה

בעומדינו ב'זמן חירותינו', בו יצאנו ממצרים, מן הראוי לעסוק בסוגית גלות מצרים וגאולתה, ע"פ פנימיות ודרכי עבודה. במאמרים הבאים ניכנס בס"ד לעומק הסוגיא של פגם הדיבור ותיקונו בגלות מצרים וגאולתה.

קשר יצי"מ לענין זכר ונקיבה

בכל הענין של גלות מצרים וגאולתה, מופיעים כמה פעמים הקשרים, לעניני קדושה, וזכר ונקיבה. ובמיוחד מצאנו שלנשים היה חלק חשוב ביצי"מ, מה שלא מוצאים במקומות אחרים.

א גלות מצרים, התחילה בירידת יוסף הצדיק למצרים, ושם אנחנו רואים, שהיה לו נסיון קשה, בעניני קדושה, עם אשת פוטיפר.

ב עוד קשר לעניני קדושה, הוא, שמצרים נקרא 'ערות הארץ'.

ג כשיעקב אבינו ירד למצרים, הוא ירד עם **שבעים נפש**, ומבואר בחז"ל, (ש"ה"ש זוטא א' א') ששבעים נפש היו כנגד **שבעים האומות**, שאז נתייסד כלל ישראל, כעם שמעל כל שבעים האומות. חז"ל אומרים, (ב"ב כג:) שהיתה חסרה נפש אחת כדי להגיע לשבעים, והמספר הושלם, על ידי יוכבד שנולדה בין החומות. רואים גם כאן חשיבות האשה, שדוקא אשה השלימה את המספר של עם ישראל, להיות כנגד שבעים האומות.

ד בעת שגזר פרעה על עם ישראל 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', (שמות א' כב') המיילדות היו אלו שהצילו את עם ישראל.

ה כתוב בחז"ל, (תנחומא פקודי ט', הובא ברש"י שמות לח' ח') שהנשים הביאו את המראות לנדבת המשכן, והמראות היו חביבות בעיני הבורא, כי על ידן, היה המשכיות לכלל ישראל, וגם מעשה זה נעשה ע"י נשים צדקניות.

ו] בתיאור בת פרעה, ומרים הן אלו שהצילו את משה.

לפני שניכנס לעובי הקורה לבאר את הסוגיא, נקדים, שזכר ונקיבה, הם לא רק במובן הפשוט, אלא הם שני כוחות פנימיים שקיימים בבריאה. בכל דבר יש כח הזכר וכח הנקיבה, וכשאומרים שלום, ושלוש בית, הכוונה התאחדות בשלימות של שני הבחינות, זכר ונקיבה.

ביאור העבודה לעלות מאות ב', לאות א'

ניכנס בס"ד, לביאור הענין, ע"פ פנימיות, ואח"כ בס"ד, לדרכי העבודה, והנפש.

המדרש מבאר (דברים רבה, ואתחנן, פל"א) ענין יסודי על מעמד הר סיני, ונצטט אותו, ונפרשו, וז"ל,

אמר ר' פנחס בר חמא, ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע, כיצד את מוצא, לא פתח הקדוש ברוך הוא בסיני תחלה אלא בדבר זה, אמר להם שמע ישראל, אנכי הו"ה אלהיך, נענו כלן ואמרו, ה' אלהינו ה' אחד, ומשה אמר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, רבנן אמרי אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני כל מה שבראתי, בראתי זוגות, שמים וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחוה זוגות, העולם הזה והעולם הבא זוגות, אבל כבודי אחד ומיוחד בעולם, מנין, ממה שקרינו, שמע ישראל הו"ה אלוקינו הו"ה אחד.

מ"ת, הוא הרי התכלית של כל ענין יצי"מ, וא"כ, כשנבין את המדרש, נקבל הבנה, בכל התכלית של גלות מצרים וגאולתה.

הרבש"ע פותח את מעמד מ"ת, ואומר, 'כל העולם בראתי זוגות, בחינת זכר ונקיבה, ורק אני יחיד, ושלם בתכלית'.

מדי ההבנה?

כדי להבין את המשמעות, וללמוד מזה, על העבודה של כל אחד, ניקח לדוגמא, את הזוג של חמה ולבנה. מבואר בחז"ל, (חולין ס.) שבתחילה, החמה והלבנה, היו באותו גודל, והיה להם כתר אחד, הגיעה הלבנה, וטענה להרבש"ע, 'איך נאה לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד', אמר לה הרבש"ע, 'לכי ומעטי את עצמך', ועל לעת"ל כתוב, (ישעיה ל' כו) "והיה אור הלבנה כאור החמה", יחזרו החמה והלבנה להשתמש בכתר אחד.

העולה מהנ"ל, שהמצב המתוקן הוא שהנקיבה, תהיה שווה עם הזכר, שניהם ישתמשו בכתר אחד, רק אחרי הפגם, הנקיבה מתמעטת, וצריכה תיקון לגדול בחזרה, להיות שווה בשווה, עם הזכר.

ואותו דבר, אנו רואים מיד בבריאת העולם, (שהיה כבר אחרי פגם הירח) שחווה נבראה כיותר נמוכה מאדם, כמו שרואים שהנחש, היה יכול לדבר עם האשה ולשכנעה לחטוא, ולא עם אדם. ואח"כ כשהרבש"ע קילל את חוה, הוא קילל אותה גם בענין הזה, "והוא ימשול בך", (בראשית ג' טז) שהבעל ימשול בהאשה, שלא יהיו שווים.

אבל זו דרך של גלות וחורבן, והתיקון הוא, להעלות את הנקיבה שתהיה שווה בשווה עם הזכר.

וזהו הביאור בדברי המדרש הנ"ל, שהרבש"ע פותח מ"ת, שכל מה שברא, ברא בזוגות, ורק הוא, יחיד, כי מ"ת, הוא התוצאה של התיקון שעברנו בגלות מצרים, הזדככנו בכור הברזל, ונהיינו ראויים לקבל את התורה. וכאן הרבש"ע אומר, אתם הולכים עכשיו לקבל את התורה, לשמוע "אנוכי הוי'ה אלוקיך", להכיר ביחוד הוי'ה, דעו לכם, שרק עכשיו, אחרי שתיקנתם את הנקיבה, והגדלתם אותה, שתהיה שווה בשווה עם הזכר, התאפשר לכם לגלות את היחוד, אבל כשהנקיבה פגומה, ויש בחינה של ב', אי אפשר עדיין לגלות, ולהכיר בהבחינה של א', אנכי.

ובזה יובן, למה דווקא, הנקיבה, היא זאת, שמשלימה את המנין של שבעים נפש, והיא זאת שמצילה את משה רבינו, (הערות ג' וד' בתחילת דברינו) כי כל ענין גאולת מצרים, הוא להעלות את הנקיבה, ולאחד אותה עם הזכר, שלא תהיה יותר נמוכה, לכן כשיוצאים ממצרים, מקבלת הנקיבה חלק חשוב, בגאולה, להראות על גדולתה.

דברי הגר"א, והלשם בענין הנ"ל

וכ"ז למדנו מדברי הגאון החסיד, 'הגר"א', בפירושו לספרא דצניעותא (דף ב: בהגהה) שמסביר את דברי הזוה"ק, (ח"א דף ג-ג:) שאומר, שהעולם נברא באות ב', בראשית, ואח"כ אמר הרבש"ע, להאות א', "אל"ף אל"ף אע"ג דאות ב"ת בה אברי עלמא, את תהא ריש לכל אתוון, לית בי יחודא אלא כך, כך ישרון כל חושבנין וכל עובדי דעלמא וכל יחודא לא הוי אלא באת אל"ף".

ומסביר 'הגר"א', שהכוונה היא, שעל אף, שבפועל העולם נברא, באות ב', שזה מורה, שיש שתי בחינות, שלא מאוחדות, -והם בחינת הזכר ונקיבה- התכלית היא לאחד ביניהם, ולהביא אותם לבחינת אחד, משתמשים בכתב אחד, ואז תתגלה האות א' ד'אנוכי' במלוא תפארתה.

וכן אפשר ללמוד את היסוד הזה, שהתכלית היא לאחד בין הזכר לנקיבה, מדברי 'הלשם', (ספר הדע"ה ח"א, ד"א, סי' ג' אות ג') וז"ל,

מה שאמרו במדרש רבה וכו' אמר הקב"ה לישראל בני, כל מה שבראתי בראתי זוגות וכו' אבל כבודי אחד ומיוחד כו' והוא ע"פ מה שאמרנו כי ייסד היוצר בראשית ית"ש שיהא התיקוני דו"ן שהם הכלים לאורות החו"ג הסיבה לכל ההנהגה של עתה, אך לעת"ל יתוקנו כולם, ע"י הגילוי דאור יחודו ית"ש, ויזדכך כל חומר לצורה, ויטייחדו כולם לאחד בגילוי אור קדושתו ית"ש, ויהיה אז ה' אחד לעילא, ושמו אתד לתתא, בגילוי גמור וכמו שהוא עתה בהעלם.

מיעוט הירח-מלכות, והשלבים להעלותה

אחרי שייסדנו שכל ענין גלות מצרים וגאולתה, הוא כדי לתקן את הנוקבא, ולהעלותה, נתבונן, עד כמה היא נמוכה, וכמה שלבים צריך להעלותה.

מבואר בכתבי האר"י, שלבים רבים, ונביא את השלבים הכוללים: א] יש שלב, בה הנוק' בתכלית המיעוט, בסוד "רגליה יורדות מות", (משלי ה' ה') היא בכלל לא שווה להזכר, היא רק נקודה אחת. ב] ותכלית הגידול שלה, היא, כשהיא משתווה עם הזכר, היא שלימה לגמרי, עומדת פנים בפנים עם הזכר, ומשתמשת בכתר אחד. ג] והמדרגה האמצעית, היא, ששיעור קומתה כמו קומת הזכר, אבל מקבלת את כל האורות שלה, ע"י הזכר.

וז"ל האר"י בע"ח, (שער מיעוט הירח, פ"א)

והנה תכלית גידול המלכות, אינה בפעם אחת, רק בזמנים הרבה נתקנת וגדלת מעט, מעט, וכו' ונבאר עתה כללותם אע"פ שיש עוד פרטים רבים, הנה תכלית המיעוט אשר בה, אינה פחות מנקודה א', כלולה מי', שהוא מלכות אחרונה שבה כנ"ל, ותכלית הגידול שלה הוא שיהיה בה כל הי"ס שלה, ותהיה היא עם ז"א פב"פ, שזה עמו לגמרי, וישתמשו שני המלכים בכתר א', שהוא מה שקטרגה הלבנה כנודע, וכו' ג' שתהיה גדולה כמוהו שיעור קומתה פב"פ ותקבל האורות של הה' ראשונות שבו בהיותה היא למעלה עמהם ואמנם עדיין היא אינה מקבלת אורותיה אלא באמצעות ז"א.

ויש לבאר, מה הן בחינות אלו בעבודת השי"ת, כי הרי עד הנה הסברנו את התיקון, ביחס לכללות תיקון העולם, אבל בעבודת השי"ת הפרטית של כל אחד מאיתנו, יש גם את אותה עבודה, להעלות את הנקיבה שבתוכינו, ולהשוותה עם הזכר, ויש לבאר ענינם.

זכר-קול, נקיבה-דיבור

הזוה"ק כותב (ח"א רי) 'קול ודיבור, דבורא, ונוקבא', דהיינו שהזוה"ק מייסד לנו שקול שייך להזכר, והדיבור, שזה ענין חיתוך האותיות, שייך להנוקבא.

ומזה נלמד, שתכלית גלות מצרים, (שענינה תיקון והעלאת הנוק' כנ"ל) היתה בשביל תיקון הדיבור. ולכן אנו מוצאים שמשה רבינו היה כבד פה וכבד לשון, וזה היה בשבילו מניעה גדולה. כמו שרואים בפסוקים שהזכיר את היותו כבד פה, וכבד לשון, כטענה להרבש"ע שלא ישלח אותו להיות זה שיגאל את ישראל, והענין הוא, כיון שכל הגלות היתה כדי לתקן את הענין הזה, לכן כדי להוציא את העם ממצרים, היה צריך לעבור תיקון בזה.

וכן אנו מוצאים בפסוקים, (שמות ב' כג') "וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה", "וַיִּזְעַקוּ", "וַיִּזְעַק", ביטויים שונים של קול, אבל לא דיבור, כי הדיבור היה בגלות.

בכתבי האר"י מבואר (שער הפסוקים, פרשת וישב, פרשת בא) שהשם 'פרעה', הוא אותיות, 'עורף', כי פרעה הוא קליפה, שנאחזת בעורף, ולא נותנת להמחשבות להתבטאות בדיבור.

ואנו מוצאים שכשעם ישראל יצאו ממצרים קיבלו את כח הדיבור, וכמו שרואים שבקריעת ים סוף, אמרו שירה, שזה מראה על כח דיבור מתוקן. וכן יש הלכה 'יוצאת דופן' לגבי סיפור יצי"מ, שבילל הסדר, "כל המרבה לספר ביצי"מ, הרי זה משובח", (הגדש"פ, רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א) שזה מראה על כח הדיבור בצורה המתוקנת.

ע"פ מה שייסדנו, שכשהדיבור מתוקן, הרי זה מראה על תיקון הנקיבה, - כי דיבור שייך למלכות/נוקבא, - יובן לנו הפסוק "מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו'", (תהלים לד' ג') ונשאלת השאלה, מה הקשר בין חיים, לנצירת הלשון? והביאור הוא, שכל המושג חיים, והמשכיות, תלוי בזיווג של הזכר והנקיבה, וכשהנקיבה פגומה, הרי זה פוגם במהות החיים, ולכן כשהאדם נוצר, ושומר את פיו, ומתקן בזה את הנוקבא, אזי זוכה הוא לחיים.

בזוה"ק (פרשת וארא, דף כה) מבואר באריכות הסוד, שגאולת מצרים היתה תיקון כח הדיבור, וז"ל,

תא חזי, כתיב הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים, מאי ואני ערל שפתים, והא בקדמיתא כתיב לא איש דברים אנכי וגו', כי כבד פה וכבד לשון אנכי, וקב"ה הוה אותיב ליה מי שם פה לאדם וגו' והוא אמר ואנכי אהיה עם פיך, סלקא דעתך, דלא הוה כן, והשתא אמר ואני ערל שפתים אי הכי אן הוא מלה

דאבטח ליה קב"ה בקדמיתא, אלא רזא איהו משה קלא, ודבור דאיהו מלה דליה, הוה בגלותא, והוה איהו אטיס לפרשא מלין, ובגין דא אמר ואיך ישמעני פרעה, בעוד דמילה דילי איהי בגלותא דיליה דהא לית לי מלה, הא אנא קלא מלה גרע דאיהי בגלותא, ועל דא שתף קב"ה לאהרן בהדיה, וכו', והכי אזיל עד דקריבו לטורא דסיני, ואתיהיבת אורייתא, ובההוא זמנא אחחבר קלא בדבור, וכדין מלה מליל דהא הוא דכתיב, וידבר אלהים את כל הדברים האלה, וכדין משה אשתכח שלים במלה כדקא יאות, קול ודבור כחדא בשלימו, וכו'.

מבואר בדברי הזוה"ק, טענת משה רבינו, להרבש"ע, שאם כל הענין של יציאת מצרים, הוא לתקן כח הדיבור, אז איך משה, שכח הדיבור שלו פגום, יכול לגאולם, הרי 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', ולכן נתן לו הקב"ה את אהרן. וכח הדיבור נתקן בשלימותו במ"ת. וכמו שביארנו בשלימות גדלות הנקיבה, ואיחודה עם הזכר, היתה במ"ת, וכך יכלו לקבל את התורה, ולשמוע את היחוד, 'אנכי הויה אלוקיך'.

[ענין שובבי"ם]

אחרי כל דברי האמת האלו, נוכל להבין, למה מצאנו דבר מיוחד בענין יציאת מצרים שיש גם עסק סביבו במעגל השבתות, בתיקוני שובבי"ם? אחרי שביארנו שכל ענין יצי"מ הוא תיקון הדיבור, יובן הקשר לשבת. כתוב בזוה"ק, שבששת ימי השבוע, יש קול, ובשבת נתקן הדיבור. העולה מדברי הזוה"ק שיש קשר, בין יצי"מ, לשבת. ובזה יובן למה שבת היא זכר ליצי"מ, דהרי שבת היא זכר למעשה בראשית, ומה הקשר ליצי"מ? אבל אחרי הביאור הנ"ל, מובן, ששניהם הם תיקון הדיבור, ולכן בשבת שרים הרבה, ויש הלכות של דיבור בשבת, וכן, היו צדיקים שנהגו לדבר בשבת רק בלש"ה ק. הירושלמי אומר, (דמאי פ"ד ה"א) שבימות השבוע, עם מגיע עם הארץ, ואומר שהפירות שלו מעושרים, אינו נאמן, וחוששים שהוא משקר, אבל בשבת הוא נאמן, כי ע"ה, אימת שבת עליו, והוא מרגיש שבשבת הדיבור שלו צריך להיות מתוקן, ולכן אנו מתעסקים עם יצי"מ גם במעגל השבתות.

ובזה יובן מה שכתוב בארז"ל, (שעה"כ דס"ו). שבשב"ק מחזיר לנו משה רבינו את הכתרים שקיבלנו בהר סיני, ונלקחו מאיתנו, בחטא העגל, ולמה? אלא שהכתר הוא הענין שהזכר והנקיבה, שווים, ויש להם כתר אחד, וזה הם קיבלו בסיני, כשנתקן הדיבור, ולכן בשבת שיש תיקון כח הדיבור מקבלים את הכתרים בחזרה.

תיקון הדיבור, מאמר ב'

הקדמה, וסיכום

ביארנו בהרחבה, את היסודות, המתבארים מדברי הזוה"ק, והספרים הקדושים, בענין גלות מצרים וגאולתה, והתבאר, שתכלית הבריאה, היא לגלות את האות א' של אנוכי, שזה ענין יחודו יתברך, שמע ישראל. ומה שמונע את הגילוי הוא, שהעולם נברא, באות ב', בראשית, שזה מורה על פירוד, וזה מפריע להגיע ליחוד האמיתי.

העולה מזה, שהעבודה של כל אחד, באופן פרטי, היא לבנות את מלכות-הנקיבה, שלא תהיה בחינה נפרדת מהזכר, וכך יוכל כל אחד להתייחד עם הנקיבה שבו, ולהגיע לשלימות היחוד.

וזה גם כללות המהלך של תיקון הבריאה, להביא את הבריאה, לבחינת 'ויהי אור הלבנה כאור החמה', שזה יגיע לשלימות לעת"ל.

וביארנו שגם גלות מצרים וגאולתה, היו בשביל לתקן ולהשוות את הנקיבה להזכר, ולכן לנשים היה חלק גדול ביצי"מ, כמו שהבאנו, מענין יוכבד, מרים, ובתיה. כי הרי הגלות היא כשהזכר נפרד מהנוק', והתיקון הוא להשוותן. ולכן בתחילת גלות מצרים, מצאנו נסיון של יוסה"צ, שזה היה פגם של זכר בלי נוק', ובגאולה מצאנו שהנשים השתוו להזכרים, בזה שאמרו שירה כמו הגברים, וזה בחינת תיקון, העלאת הנקיבה, ויחודה עם הזכר.

כל יהודי, עובר את המהלך הזה (העלאת הנקיבה ויחודה עם הזכר) כל יום, אחרי שאומר 'שמע ישראל', שזה קבלת יחודו, הוא ממשיך תיכף לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו', ובזה הוא בונה את המלכות.

והוספנו שענין הזכר והנקיבה הם ענין הדיבור והקול, בגלות מצרים הדיבור היה בגלות, ובגאולת מצרים, הוא נתקן. ועכשיו ניכנס להבנת פנימיות הענין של תיקון הדיבור, מה עומק הענין שהדיבור נמצא בגלות, ואיך גואלים אותו.

דיבור בלי לב-גלות הדיבור, דיבור עם כוונה ולב-תיקון הדיבור

מבואר בדברי 'רבינו צדוק הכהן', (ליקוטי מאמרים, אות יא') שהקול, משכנו במקום הריאה, ודיבור מקומו, בפה, וז"ל

רק באמת יש קול ודבור, הדבור מחמשת מוצאות הפה, כמו שאמרו
בספר יצירה (ב' ג') וקול, מהריאה כמו שאמרו בפרק הרואה (עין
ברכות סא).

והענין הוא, שהריאה, היא במרכז ובפנימיות הגוף. והקול מבטא את פנימיות האדם, את האמת שלו. לעומת זאת, הדיבור, הוא הוצאת המילים מהפה לאדם שמולו, ואז, זה לא בהכרח, מבטא את עצמיותו, כי האדם יכול להגיד דיבורים, של שקר, ולשה"ר, ח"ו, או דיבורים שהוא לא מתכוון להם בכל לבו, וכשהוא אומר דברים בלי לב, או דיבור שלילי, אז הדיבור שלו בגלות, הדיבור לא מאוחד עם הפנימיות, שזה הקול. והתיקון לזה, הוא דיבור עם כל הכוונה והלב, מילים שמשקפות את פנימיות הלב. כ"ז למדנו מהמשך דברי הכהן הגדול, 'רבינו צדוק הכהן', (שם), וז"ל

כי ברית הלשון נגד ברית המעור, רק שזהו יחודא תתאה, היינו כח ההוצאה לפועל במעשה, שהוא יחוד זכר ונוקבא, דהיינו כח הפעולה עם ההוצאה לפועל, ואותה טפה זרע שמוציא יש בו כח חיות ממש, שהרי נוצר ממונו דמות אדם, כדמותו כצלמו, כך ברית הלשון, הוא יחודא עלאה, דאבא ואימא, היינו מוח ולב, שהם תרין ריעין דלא מתפרשין, דלעולם מה שרוצה בלב, מהרהר בו במוח, וכן להיפך, מחוברין יחד. וגילוי החיות ואותיות דמחשבה ולב, היא כדבור, ויש באותיות הדבור גם כן כח חיות ממש, שהרי הוא כח חיותו ממש, וחלק ה' עמו, כחן בכח ה' יתברך, רק כמו שיש בברית המעור שימוש באבר מת, שאין בו חיות, וכן זיבה שהוא מאבר מת, וגם כשיש בו חיות רק שאין יורה כחץ, כך בלשון יש דבור מת, פירוש שאין בו חיות בלב, וכמו שאמרו הקדמונים, תפלה בלא כונה כגוף בלא נשמה, וגם יש שיש בו חיות רק דאין יורה כחץ, פירוש דאין מכוון אל המטרה לחץ, ואין הולך בכח כחץ, וכטעם חץ שחוט לשונם אומר כאן וחורג בסוריא, (ויקרא רבה כו' ב') שיש בו כח הפועל, ודבור שאינו פועל, היינו שאינו בכח, או שאין מכוון אל המטרה, וכדומה, אבל בלאו הכי כל דבור שהוא גלוי החיות הקבוע, יש בו כח הפעולה בהכרח, וזה טעם דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב.

מבואר בדבריו מהלך נפלא, בענין תיקון הדיבור. דיבור, שהוא בלי לב, ובלי מטרה ברורה ומכוונת, הוא דיבור פגום, אין בו חיות. לדיבור יש חיות, רק כשהוא מחובר ללב האדם לגמרי, ונאמר עם מטרה מכוונת. לפעמים ריבוי דיבורים מזיק, כי זה לא מכוון (ממוקד א).

ובזה נבין, את שיחתו של משה רבינו, עם דתן ואבירם, (שמות ב' יד) "הלהרגני אתה אומר, כמו שהרגת את המצרי", ונענה משה רבינו, "אכן נודע הדבר", ואומרים חז"ל, (שמו"ר א' לד', הובא ברש"י שם) "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל, מכל ע' אומות, להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך" מדוע משה רבינו מסיק מסקנה כ"כ קשה על מעשה שלכאורה לא נראה כ"כ גרוע? אלא, שמושה רבינו אומר, שממעשה לשה"ר שלהם הוא רואה, שאכן הדיבור בגלות, ולכן עדיין לא הגיע הזמן לגאולה, וליחוד הוי"ה, ע"י מתן תורה.

משה רבינו זכה לשלימות היחוד בין הדיבור והקול

משה רבינו, שהיה השליח לגאול את ישראל מגלות מצרים, זכה לכח הדיבור, בתכלית השלימות. דיבוריו היו מכוונים למטרה, ומחברים לעצמותו, ולא די בזאת אלא, שדיבוריו היו מחוברים, לנקודת, 'החלק אלוך ממעל' שבתוכו, עד שהגיע לבחינת 'שכינה מדברת מתוך גרונו'.

וכמו שמבואר, בדברי 'רצ"ה', (שם) וז"ל

ומשה רבינו ע"ה, היה לו כח זה, שכל דבורו היה גלוי עצם חיותו, וכו', ולכן אמר זה הדבר כי דבורו ממש דבר ה', שכינה מדברת מתוך גרונו, שמדבר מעצם חיותו, דהיינו אותיות דנשמתו, כפי הדבורים שדבר כך היו צירופי נשמתו אז, דהיינו שכל חיות נפשו, היה כנוס תוך דבורו, שהיה מדבר בכל כחו, ונמצא אותיות נפשו נעשו ממש צירוף זה, וזה ענין תורה שבכתב שנקרא על שמו, תורת משה, כי נעשה תורתו ממש, צירוף אותיות שבמקור חיות נשמתו, כי דבוריו היו גלוי חיותו, ולכן נאמר זה הדבר, כי זה הוא כמראה באצבע, שכל הרואה אותו מדבר, היה רואה הדבר אשר דבר ה' ממש, דשורש חיות כל נברא הוא דבר ה' ממש, כי הוא הבורא ונותן חיות בנבראים, והיה בדיבורו גילוי דבור

ה' ממש, שה' יתברך מדבר דברים אלו, דהיינו שחיותו הניתן לו מה' יתברך, הוא היה עצמו דבורים הללו בעת שדיבר.

ובזה אפשר להסביר, למה פרש משה מן האשה, שמשה היה במדרגה, שהזכר ונקיבה, שלו, שהם הקול והדיבור, היו כ"כ מאוחדים, שהוא לא היה צריך בפועל להיות עם נקבה.

ובאמת דייקא אז, כשפרש מן האשה, התגלתה מעלתו העצומה של משה רבינו, שייחד את הקול והדיבור בשלימות. כי הרי מרים דיברה לאהרון, לשה"ר, על משה, שהוא פרש מן האשה, ולשה"ר הוא היפך של תיקון הדיבור, הוא פגם הדיבור. אמר להם השי"ת, שמשה רבינו הוא במדרגה אחרת, 'פה אל פה אדבר בו, במראה ולא בחידות', (במדבר יב' ח') דהיינו שהרבש"ע מסביר להם, אתם לא מבינים למה משה פרש מן האשה, הרי הוא ייחד את הקול והדיבור באופן שלם, אבל אתם, 'מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה', אתם שדיברתם לשה"ר, זו היא ההוכחה שאתם עדיין לא במדרגה הגבוהה הזאת.

העולה מדברי 'רצ"ה', שתיקון הברית, הוא ענין תיקון הדיבור, שהאדם יתכוון להמילים שהוא מוציא מפיו, ויגיד אותם עם חיות וחיבור. וכמובן, שעם העבודה על תיקון הדיבור, שהוא פנימיות ענין הברית, יתקנו גם החלקים החיצוניים, עניני קדושה, ותיקון הברית.

סגולה לאמונה, תיקון הדיבור, במשנת הרמב"ם

'הרמב"ם' כותב (טומאת צרעת פט"ז ה"י), דברים נפלאים, שלפום ריהטא קשה להבינם, אך, ניתן להבינם ע"י המהלך שבארנו עד כאן (שפגם הדיבור, הוא דיבור בלי תכלית, ותיקון הדיבור, הוא דיבור עם חיבור הלב, וזה מייחד את הזו"נ, שע"י כך הוא יכול להגיע ליחוד השם, 'אנכי' וז"ל,

וזה דרך ישיבת הלצים הרשעים, בתחילה מרבין בדברי הבאי, כענין שנאמר וקול כסיל ברוב דברים, ומתוך כך באין לספר בגנות הצדיקים, כענין שנאמר תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק, ומתוך כך יהיה להן הרגל לדבר בנביאים, ולתת דופי בדבריהם, כענין שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים, ובזוים דברים, ומתעתעים בנביאי, ומתוך כך באין לדבר באלהים, וכופרים בעיקר, כענין שנאמר ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן, על י"י אלהיהם, והרי הוא אומר שתו בשמים פיהם, ולשונם תהלך בארץ, מי גרם להם לשית בשמים פיהם, לשונם שהלכה תחילה בארץ, זו היא שיחת הרשעים שגורמת להן ישיבת קרנות, וישיבת כנסיות של עמי הארץ, וישיבת בתי משתאות, עם שותי שכר.

ולכאורה, מה הפשט, בדברים חריפים אלו, מי שמדבר דברי הבאי, מגיע לכפור בעיקר?!

אלא שהרמב"ם מייסד כאן מהלך של קלקול, ופגם הדיבור, שזה מתחיל עם דברי הבאי, דיבורים ללא תכלית, שאז הוא מתחיל לפגום ביחוד הזכר והנקיבה שלו, ומזה הוא ממשיך לפגום באמונת צדיקים, שהזכר והנקיבה שלהם מאוחד יותר, ובזה הוא מגיע לפגום ולכפור בנבואה, שנבואה היא הדיבור הכי מתוקן ששייך כאן בעוה"ז, ומתוך כך, הוא בא לכפור ביחוד הו"ה, שהרי השגת היחוד תלויה, ביחוד הזכר ונקיבה, וכאן שהוא פגם בכל היחוד שבין הזכר ונקיבה, סופו, שהוא פוגם באמונתו רח"ל.

למדנו מדברי 'הרמב"ם', דרך מחודשת לחיזוק האמונה, והיא, לחשוב על המילים שמוציאים מהפה, ולהגיד אותם בלב שלם, ועי"ז מייחדים את הקול והדיבור, שהם הזכר ונקיבה, וזוכים להגיע לא' ד'אנכי'.

עד כה התבאר, פגם הדיבור, בדיבורים שלא מחוברים ללב, והתיקון הוא, לדבר דיבורים של תכלית, דיבורים המחוברים ללב.

יחוד קול ודיבור, ע"י יחוד בין תורה לתפילה

מבואר בדברי רבותינו הקדושים עוד מהלכים, איך להעלות את הנקיבה, ולייחדה עם הזכר, ונפרטם.

יש לנו שני סוגי דיבורים, שהם עיקר הדיבורים הרוחניים, תורה, שעיקרה, בחינת קול, ותפילה עיקרה בחינת דיבור, והעבודה היא לייחד בחינת הקול עם בחינת הדיבור, וכמו שאיתא בדברי 'רצ"ה', (שם) וז"ל,

ותורה הוא בקול, כמו שאמרו בפרק כיצד מעברין, (עירובין נד.) דבטשה ברוריה במאן דגרים בלחשה, וכן בשעת מתן תורה, נאמר קולות, ותפלה בלחש, וקול דכר, דבור נוקבא, כידוע בזוהר וכו', לא מצלי אלא היכי דגרסי, ובמגילה (טז.) להיפך, לא גרסי אלא היכי דמצלי, כי

ב. וכמו שאכן רואים בעליל, שבתפילה, עיקר פיתוי היצר הוא בכוננת הלב, ולא באי אמירת המילים, כי היצה"ר מפחד בעיקר מהייחוד.

ג. ולכן רק זכרים מחוייבים בלימוד התורה.

ד. ולכן נשים מחוייבות בתפילה, והלכות שמו"ע, נלמדים מתפילת חנה.

על ידי קול תורה זוכה לתפלה, ועל ידי תפלה מוליד קול תורה, ותפלה נקרא עבודה שבלב, (תענית ב.), שצריך יגיעה לכוין לבו, חסידים הראשונים שוהים שעה אחת כו', שיהיה דבורו משורש חיותו כדי שיהיה בו כח הפועל, וזה נקרא כעבד לפני המלך, העובד ביגיעה, וכו'.

ומבואר בדבריו, שע"י עבודת הייחוד בין תורה לתפילה, מתייחדים בחינת זכר ונקיבה, ונביא כמה דרכים לייחוד תורה ותפילה:

א בדברי רצ"ה התבאר, להתפלל וללמוד באותו מקום.

ב מהלך נוסף הוא, ללמוד לפני התפילה, (ע"י רמב"ם תפילה ד' יח', ותדבא"ר פ"ב) או אחריה (ע"י שו"ע סי' קנ"ה ובמ"ב שם).

ג מבואר הרבה בדברי 'רביה"ק מזהר"ן' (ליקו"מ תניינא כה') לעשות מתורות תפילות, דהיינו שכל דבר שהוא לומד בתורה, יוציא מזה תפילה.

ביאור המעשה דחנה, וענין שמואל הנביא

ובזה אפשר להסביר, את הסיפור, של חנה, אמו של שמואל הנביא, שהתפללה, בלחש, בביהמ"ק, לזכות לבן זכר. ועלי הכהן, טעה, וחשב שהיא שיכורה, ובירך אותה בכך זכר, ומברכה זו נולד שמואל הנביא (שמואל א' פ"א).

פנימיות הענין הוא, ששמואל הנביא, חידש את הנבואה בצורה חזקה, וייסד ישיבות לבני הנביאים. נבואה, היא דיבור מתוקן, דיבור שמחובר לשורש, ובמיוחד נבואת שמואל, שהיתה בחינת משה רבינו בדורו, כמו שכתוב (תהלים צט' ו'), 'משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו', והרי על משה רבינו כבר ביארנו שהוא היה שלימות תיקון הדיבור^ה. לפני ששמואל נולד, היה חושך גדול, בכל הענין של ייחוד הדיבור והקול, וכמו שידוע הכלל, 'לית נהורא אלא דנפיק מגו חשיכא', (זה"ק תצוה קפד). ובזה יובן שתפילת חנה, היתה בלחש, כי הדיבור לא היה מאוחד עם הקול. ויובן ג"כ, למה עלי, חשב שהיא שיכורה, כיון שאז היה חושך גדול בענין הדיבור, לכן עלי פגם בדיבור וחשד בכשרים, שזה כעין לשה"ר. והתיקון לכל זה היה שמואל הנביא, בחינת שלימות הדיבור.

ה. וזהו פנימיות הענין, שכתוב בחז"ל, (תנחומא קרח ה') שקרח חלק על משה רבינו, כי 'עינו הטעתו', שקרח ראה ששמואל הנביא יהיה מצאצאיו, והענין הוא שראה שיהיה לו נכד בבחינת משה, ולכן מלאו לבו לחלוק על משה.

מהלך מחודש, לתיקון הדיבור, ע"י ריבוי דיבורים!

נביא בס"ד, עוד דרך איך לייחד הזכר ונקיבה, ע"י תיקון הדיבור, והוא מבואר בספה"ק 'ליקו"מ', (תניינא צח) וז"ל,

עוד אמר לענין התחזקות בהתבודדות, ותחינות ובקשות, כי הדיבור יש לו כח גדול לעורר את האדם, אף על פי שנדמה להאדם שאין לו לב, אף על פי כן כשידבר הרבה דברי התעוררות, ותחנות, ובקשות, וכיוצא, זהו בעצמו שמדבר הוא בחינת התגלות התעוררות לבו, ונפשו, להשם יתברך, בבחינת, (שה"ש ה') נפשי יצאה בדברו, שהדבור בעצמו הוא התגלות הנפש וחלב, ולפעמים על ידי שידבר הרבה, אף על פי שיהא בלא לב כלל, אף על פי כן יבוא אחר כך על ידי זה להתעוררות גדול בלב, ונפש, והכלל כי הדבור בעצמו יש לו כח גדול.

מבואר בדבריו, שע"י ריבוי דיבורים, הדיבורים יוצאים מגלותם, ומתייחדים עם הלב. ולכאורה, איך הדיבור יכול לתקן את עצמו, הרי הדיבור הוא בחינת נקיבה, והיא חסירה, ואיך היא זאת שמתקנת?

ועומק הענין יובן ע"פ דברי 'האריז"ל', (טעמי המצוות, פרשת תצוה) שמבאר שיש בחינה, בה לא נפגמה הלבנה, ונשארה בבחינת 'שני מלכים המשתמשים בכתר אחד', כי כל בחינה שהיתה, אפילו אחרי שהיא מסתלקת נשאר ממנה רושם לנצח. ולכן, על אף שבחיצוניות, וודאי יש פגם בדיבור, בעומק תמיד יש בחינה שהדיבור מתוקן. וז"ל,

והנה האפוד היה מתחיל מכנגד מתניו מאחוריו, ונמשך למטה עד רגליו, וזהו כנגד הנוקבא היוצאת מאחורי הז"א, ויוצא בשליש ת"ת עד רגליה, וע"כ אמר הכתוב לא יזח החושן מעל האפוד, כי לעולם הם שם מחוברים למעלה, ואפילו כשירדה אח"כ, הרשימה שלה נשאר למעלה, כמ"ש "לעולם הויה דברך נצב בשמים".

וזה ביאור עומק דברי רבינו הלקו"מ, שעל ידי ריבוי דיבורים, האדם יכול להיכנס לבחינה יותר עמוקה בנפש, בה, אין פירוד בין הדיבור להקול, ועי"ז יזכה להתעוררות הלב, בדיבורו.

וזה מעין מה שמצאנו לרבינו התורת חכם שאומר, שע"י שהאדם חוזר על כוונה מסויימת הרבה פעמים, הוא נכנס להכוונה ביותר עומק, והכא נמי ע"י שהוא חוזר על דיבורו הרבה פעמים, הוא נכנס יותר עמוק לנקודת המלכות שלא נפגמה.

(ויש) לבאר לפי"ז, דברי חז"ל (פסחים נ:) שאומרים, "לעולם ילמד אדם שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה, בא לשמה", ובפשטות הביאור הוא, שאם ילמד אדם הרבה תורה שלא לשמה, בסוף יבוא ללשמה, אבל לפי דברינו יש לבאר, שאם ילמד הרבה תורה, לבסוף יזכה וימצא את הנקודה, של לשמה הנמצאת בעומק הנפש תמיד).

כל מה שביארנו, הוא בחינת שלימות יחוד הקול והדיבור, והמדריגה הזאת בשלימותה, תתגלה רק לעת"ל. ובמאמר הבא, נרחיב את הדיבור, בבחינה האמצעית, של תיקון הנקיבה, שהזו"ן עומדים כבר שווה בשווה, אבל עדיין 'לא משתמשים בכתר אחד'.

לעובדא למעשה

העולה מדברינו למעשה הוא, שעבודת ימי יציאת מצרים, היא,

א] להגיד דיבורים עם כל הלב, להתחבר להדיבור שלנו.

ב] לייחד התורה והתפילה, ע"י קביעת מקום תורתו, במקום תפילתו, ע"י לימוד לפני ואחרי התפילה, וע"י עשיית תפילות, מתורתו.

ג] להרבות בדברי התבודדות, ותחנונים.

תיקון הדיבור, מאמר ג

הקדמה וסיכום

במאמרים הקודמים, הרחבנו את הדיבור, על ענין מיעוט הירח, שענינו שהנוקבא, נפרדת מהזכר, ויורדת בסוד 'רגליה יורדות מות', (משלי ה' ה') והעבודה היא לתקן אותה, ולהעלותה, עד שתהיה בחינת 'משתמשים בכתר אחד'. וביארנו בהרחבה את דרכי העבודה, שהנוקבא, היא בחינת דיבור, והזכר הוא בחינת קול, והעבודה היא לייחד ביניהם. וברור ששלימות התיקון הוא, שהקול מאוחד עם הדיבור באופן שלם, הדיבור נאמר עם כל הלב, ומבטא בשלימות את מה שהלב רוצה להביע.

הבאנו מ'האריז"ל, שיש בתיקון הנוקבא, שלב אמצעי, בו הנוקבא עומדת שווה בשווה, עם הזכר, ועדיין אינה משתמשת בכתר אחד. ועלינו לבאר, בדרכי עבודה, איך נראה שלב זה.

חז"ל אומרים, (ב"ב עד:) על הלוי, שנבראו, זכר ונקיבה, ואלמלי נזקקין זה לזה, מחריבין את כל העולם. מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר, שלא יוכל להוליד, והרג את הנקיבה. וביאור פנימיות הענין, איתא מהגר"א בביאורו לספרא דצניעותא, (יב:) וז"ל,

לוי, נחש בריח, ולוי, נחש עקלתון, זכור ונקיבה נבראו, ואלמלא נזקקין זה לזה, מחריבין את כל העולם כולו, מה עשה סירס את הזכר, והרג את הנקיבה, ומלחה לצדיקים לעת"ל, והענין אם היו נזקקים זה לזה, ר"ל הזיווג של החסד מתפשט למטה, היה מחמת רוב החסד העולם חרב, כידוע שרוב גשמים מטשטשין את הארץ, וכמו"ש (תענית כג א) השפעת עליהם רוב טובה, אינן יכולין לקבל, וכו', סירס את הזכר שגגזו ביסוד, והוא סוד הסירוס שאין היסוד מוליד, וכו'.

הענין הוא, שהיות שאנו עדיין בגלות, ועדיין לא הגיע הזמן, של הנקיבה להתאחד עם הזכר, ולהיות משתמשת איתו בכתר אחד. לכן הדיבור לא יכול לבטאות, בצורה מושלמת, את מה שיש להקול לומר, כי אז זה יהיה בחינה של ריבוי חסד, ואור, שעדיין לא הגיע הזמן להתגלות כח הדיבור בצורה כ"כ מושלמת. ולכן יש שלב אמצעי, בו הקול מבטא את הדיבור, אבל לא באופן מושלם. שזה הענין שאין זו"ן משתמשים בכתר אחד, על אף שהנקיבה כבר בנויה, בגובה של הזכר, וכנ"ל.

ויש עוד ביאור מ'הגר'א', על הפסוק 'אור זרוע לצדיק' (תהלים צט' יא) שידוע שבתורת הח"ן, צדיק, הכוונה, יסוד, ואומר הפסוק, שיש אור שנגזו ביסוד, שבזמן גלות הוא לא יכול לצאת, הוא תמיד יהיה גנוז ביסוד דז"א, והמלכות לא תוכל לגלותו, כי עוד לא הגיע הזמן.

שני מצבים שהמלכות לא יכולה להעביר את אור השמש בשלימות

אחרי שביארנו, שיש שלב, שהמלכות, לא יכולה לגלות את כל האור שהחמה מעבירה, אפשר להבין את זה בתרי אנפין: א] יש להשמש ריבוי אור, והלבנה, מרוב קטנותה, לא יכולה לבטאות את כל האור הזה, ולכן היא מבטאת רק חלק מהאור. ב] הלבנה לא יכולה לבטאות את כל האור עם כל הפרטים, שנרגיש את עוצמת ההארה במלואה, אלא, היא יכולה לרכז ולתמצת את האור, בתוך פרטים מרכזיים, ורק כשנסתכל בעין האמת, נוכל לעמוד על עוצמת האור, מתוך הפרטים, שמתמצתים אותה, וכמו שנבאר את הענין בכמה משלים.

הדרך השנייה היא המובחרת, כי בדרך זו הנקיבה קרובה יותר לבחינת 'משתמשים בכתר אחד', כיון שעל אף שהיא לא מצליחה לבטאות את כל אור השמש על כל פרטיו, עדיין היא מכילה בתוכה את כל האור בתימצות, לעומת הדרך הראשונה, שחסר לנקיבה חלק מאור הזכר.

ענין הכלל והפרט, בתורה שבכתב ותורה שבע"פ

הזוה"ק, כותב דברים נפלאים, (ח"ב ג.) וז"ל,

"בגין דקול איהי כלל, דיבור איהי פרט, וע"ד כלל איצטריך לפרט, ופרט איצטריך לכלל, דהא לית קול בלא דיבור, ולית דיבור בלא קול".

מבואר מדבריו הקדושים, שהדיבור הוא פרטו של הקול, וכל אחד צריך את השני, ולפי דברינו לעיל הענין הוא לכלול את 'הכלל' בתוך 'הפרט', בדרך תמציתית, כמו שנבאר.

ונבאר, ע"פ דברי 'רבינו צדוק הכהן', (ליקוטי מאמרים אות יא) שמבאר שקול הוא בחינת תורה שבכתב, ודיבור הוא בחינת תושבע"פ. יוצא שתושבע"פ, היא הפרט של תושב"כ, כמו שלמדנו שדיבור הוא הפרט של הקול.

ונבאר, תורה שבכתב, היא כולה, אמונה, אלוקות, וקדושת ישראל. כל מילה של תורה, מלאה באור חזק, שאלו הם בחינות הכללים של היהדות, אבל מאידך תושב"כ לא יורדת לפרטים של העולם הזה. לעומת זאת, תושבע"פ, מפרטת את התורה שבכתב, ומורידה אותה עד הפרטים של העוה"ז, אבל בתורה שבע"פ, לא מרגישים את הכללים של היהדות, אלוקות וכדומה, היא כולה פרטים, תילי תילים של הלכות (כמבואר באוה"ת פ"א אות א'). והעצה היא,

להסתכל על התורה שבע"פ ככלי, ופרט, שמכיל בתוכו תמצית אור התושב"כ. וכך ניתן להגיע לגלות את האור של הכלל (תושב"כ) בתוך הפרטים (תושבע"פ).

משל על הנ"ל

נבאר את הענין במשל, ומשם נחזור להסביר את הענין של תורה שבכתב, ותושבע"פ. כששואלים אדם, מהי מהותך, בד"כ, יעלה במחשבתו, ריבוי של פרטים, ולא תהיה לו הגדרה ברורה להגדיר את עצמו. וזו טעות, כי מהות האדם היא לא הרבה פרטים אלא, מהות האדם היא משהו כללי, והפרטים רק מגיעים לבטאות את הכלל. לאחר שהאדם יצליח להגדיר מי הוא, גם הפרטים שיתן, יהיו פרטים שמכילים בתוכם את הכלל.

העבודה הנ"ל ברב ותלמיד

דרך נוספת להבין זאת, (את ענין הפרט שמכיל בתוכו את הכלל) היא ע"י משל של רב ותלמיד, ברור, שהרב לא יכול להעביר את תורתו לתלמידו, באופן שזה כלול במוחו. ואם הוא מעביר לו באופן לא מושלם, הוא מרגיש חסר, הוא מרגיש שהוא לא מעביר לו את התורה בשלימות. והעצה היעוצה היא, להעביר לו פרטים, שמכילים בתוכם את הכלל, וכשהתלמיד יעמיק במחשבתו, יזכה להוציא את הכלל מתוך דברי הפרט.

ענין הנ"ל בלימוד התורה

נחזור לענין התושב"כ ותושבע"פ. אותה עבודה שביארנו בשני המשלים, יש גם בלימוד תורה שבע"פ, שהאדם מגיע ללמוד פרטי הלכות, והוא לא מצליח להרגיש את האור והיחוד, שעומדים מאחורי הפרטים. לדוגמא כשלומד הלכות קידוש, הוא רואה הרבה פרטים, שאסור ליין להיות פגום, ושצריך שתיית מלא לוגמיו, וכדומה, אבל הוא לא מצליח לראות בתוך הפרטים, את האור הנפלא של 'זכור את היום השבת לקדשו', הוא רואה רק דברים של עוה"ז, ולא מצליח להרגיש את יחוד השם, והשגחה פרטית, שהם מהות מצות קידוש. והעצה היא, להאמין שבתוך כל פרט של תושבע"פ, מונח אור נשגב של הכלל, שזה תושב"כ, אור אלוקי, של אמונה ויחוד.

וכן כשמגיעים ללמוד תושב"כ, מרגישים שהאור מאוד כללי, ולא מצליחים להוריד אותו לחי היום יום. והעבודה היא, לדעת שכל הפרטים של התושבע"פ, מעבירים לנו את הכלל הזה, של אמונה, יחוד, קדושת ישראל, וכו' בצורה הנכונה, כאן בתוך העוה"ז, בתוך הכלים המתאימים, לעולם העשייה. (כמבואר באוה"ת פ"ג אות ג').

העבודה מצד הרב

כשם שביארנו, שיש עבודה מצד התלמיד למצוא בתוך הפרטים שרבו מלמדו, את הכלל שמסתתר, יש גם עבודה מצד הרב ללמד את הפרטים בצורה שהתלמיד יוכל מעצמו להבחין בהכלל שמאחורי הפרטים, וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ב, ה"ד), וז"ל.

לעולם ירבה אדם בשתיקה, ולא ידבר אלא, או בדבר חכמה, או בדברים שצריך להן לחיי גופו, אמרו על רב, תלמיד רבינו הקדוש, שלא שח שיחה בטילה כל ימיו, וזה היא שיחת רוב כל אדם, ואפילו בצרכי הגוף, לא ירבה אדם דברים, ואמרו לא מצאתי לגוף טוב משתיקה, ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא, ואמרו לא מצאתי לגוף טוב, אלא שתיקה, וכן בדברי תורה, ובדברי חכמה, יהיו דברי החכם מעטים, וענייניהם מרובים, והוא שצו חכמים, ואמרו, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, אבל אם היו הדברים מרובים, והענין מועט, הרי זו סכלות, וע"ז נאמר, כי בא החלום ברוב ענין, וקול כסיל ברוב דברים.

מבואר בדברי הרמב"ם, שהדרך הרצויה, ללמד לתלמידים, את הפרטים, שיכילו בתוכם את הכלל, היא על ידי דיבור ממוקד*, והרבה שתיקה, בין דיבור אחד למשנהו. להעביר לתלמיד את המסר, 'שהעיקר הוא לא מה שנאמר, אלא מה שלא נאמר'.

וזה הביאור, למה 'הרמב"ם' מלמד הלכה זו, בהלכות דעות, שענינו להסביר דרכי נפש האדם, ולא בהלכות ת"ת, כיון שזה לא הלכה פרטית בלימוד התורה, אלא זה לימוד כללי, איך להעביר את הכלל בתוך דברי הפרט, ולימוד זה שייך להלכות דעות.

ביאור ענין 'אריח על גבי לבנה':

וזה הביאור, למה בשירת הים, ההלכה היא שבס"ת, השירה נכתבת בצורה של 'אריח על גבי לבנה', (שו"ע יור"ד סי' ער"ה סעי' ד) שישנם רווחים רבים בין המילים, כי במקום הריווח, שם מונחת ההבנה, שם מונחים המילים שלא נאמרו!

ביאור הלקו"מ בהקדמת הפסוק 'וידבר הוי"ה וגו' לפני כל דיבור

רבינו הליקו"מ כותב, (ליקו"מ כב') למה לפני כל נבואה שמשנה רבינו התנבא, מופיע הפסוק, "וידבר הוי"ה אל משה לאמר", ולא כתוב מיד את הנבואה, למה נועדה הקדמה זו? ומבואר שמטרת פסוק זה לאמר לנו, ש'יותר ממה שכתוב כאן, נאמר כאן', תקשיב לדברים הנאמרים מאחורי המילים.

ענין אור הגנוז במשנת רבינו הגר"א

הגר"א כותב באגרתו המפורסמת, וז"ל

"בכל רגע ורגע שאדם חוסם פיו, ולשונו, זוכה לאור הגנוז, שאין כל מלאך ובריה יכולה לשער".

ועיין לו להגר"א, בביאור לספרא דצניעותא, (דף יב ע"א), שמבאר את ענין אור הגנוז, שהוא בחינת סעודת לויתן- כשהלויתן מתחבר עם בן זוגו, והביאור הוא, שהרי ביארנו, שענין השתיקה, הוא השלב בתיקון המלכות, בו המלכות איננה מאוחדת בשלימות עם הזכר, ולא מצליחה לבטאות לגמרי כל מה שהזכר מאיר לה, אבל היא מעבירה ע"י השתיקה, את הכלל, שהזכר מלמד.

והבאנו מהגר"א, שענין סידוס הלויתן הוא שאי אפשר להדיבור לבטא בשלימות את כל מה שיש בקול. אבל אם הוא מדבר ע"י שתיקה, אז הוי הכנה לתיקון השלם, שזה בחינת סעודת לויתן, שאז הכלל והפרט יתאחדו, ויהיה בחינת שניהם משתמשים בכתר אחד, בב"א.

לעובדא למעשה

א] כשלומדים תורה שבכתב, אין להסתכל על זה, כאורות, שלא קשורים לעוה"ז, אלא להאמין, שהאור הזה, הוא הכלל, שנכנס לתוך הפרטים הנמצאים בעוה"ז, וכל הפרטים הגשמיים של העוה"ז, מבטאים את האור הזה. וכן כשלומדים תורה שבע"פ, לא להסתכל על זה כפרטים גשמיים יבשים, בלי אור, אלא לדעת שהגשמיות, מפרטת ומורידה את האור האלוקי, של התושב"כ.

ב] כשמלמדים תורה, תמיד לנסות לדבר, ולהסביר פרטים, שמכילים בתוכם את האור והרעיון הכללי, שנמצא בתוכנו, וכן לדבר בצורה של תמצית, ולתת ריוח להתבונן בין דיבור לדיבור.

תיקון הדיבור, מאמר ד'

הקדמה וסיכום

במאמרים הקודמים התבאר בהרחבה, ענין תיקון הקול והדיבור, איך להעלות את הלבנה, ולחברה עם אור השמש, על ידי שהדיבור יהיה מתוקן, והמילים יאמרו עם חיבור של הלב. וכן ביארנו בהרחבה את ענין החיבור של תורה שבכתב ותורה שבע"פ.

עד כה התבארה הבחינה של 'מיעוט הירח', החסרון של המיעוט הזה, ודרכי התיקון, במאמר הזה, שהוא האחרון בסדרה, ניכנס בס"ד לענין 'חסרון בהשפעת השמש', ודרכי התיקון לזה.

בחינת פגם השמש-קול

הבאנו מהגר"א, ביאור בדברי חז"ל, שהרבש"ע הרג את הלוויתן נקיבה, וסירס את הזכר, וביאר הגר"א, שזה מרמז על הענין, שבגלות ההשפעה של השמש לא יכולה להיות מושלמת, כי הלבנה לא יכולה להוציא אל הפועל בצורה מושלמת את אור השמש בזמן הגלות. ולכאורה צריך להבין, הרי מספיקה הריגת הנקיבה, כדי שלא יזדווגו, ולמה צריך גם לסרס את הזכר?

וביאר הענין הוא, שבזמן הגלות יש פגם גם בצורת ההשפעה, ולא רק בצורת הקבלה, וכשנפגמת ההשפעה אז זה בחינת סירוס, שיש חסר בכח ההולדה, וכמו שנבאר.

וביאר הענין הוא, ע"פ מה שביארנו שהעצמיות של האדם, זה בחינת 'קול', והדרך שלו להוציא את זה החוצה, זה בחינת 'דיבור', והבחינה של להוציא החוצה את רחשי הלב בשלימות, פגומה בזמן הגלות. אבל האמת היא, שגם הלב בעצמו יש בו פגם בזמן הגלות, יש הרבה מאוד אנשים שאם תשאל אותם מי הם, ומה הם, הם לא יבינו מה אתה רוצה מהם, הם לא מחוברים ללב שלהם, ומנותקים מהעצמיות שלהם, וזה נקרא בחינת 'לב אבן', שהכוונה ש'לב הבשר' שלהם מכוסה ומוסתר באבן.

משיח יתקן את ענין לב האבן

כשמשח יגיע הוא יתקן את כל חלקי הדיבור בשלימות, גם את החלק של הדיבור, וגם את החלק של הקול, וכמו שאיתא מרבינו מוהר"ן, שמשח זה מלשון להשיח

את הלב, שילמד אותנו איך לדבר בשלימות, ולהיות מחוברים לדיבור וכמו שכתוב, "הכה ארץ בשבט פי" (ישעיה יא' ד'), ועל משיח כתוב, "והסירותי את לב האבן מבשרכם, ונתתי לכם לב בשר" (יחזקאל ל' כ'), שיתקן גם שהלב יהיה בשלימות, וגם שהדיבור יוכל לבטאות את רחשי הלב בשלימות.

אפשר להביא מקור להענין הזה, מדברי המדרש (בראשית רבה, פרשה פו, אות א') שכותב וז"ל,

"אבינה בבנים נער, זה יוסף, חסר לב, שהיה אומר לשון הרע, היש חסר לב יותר מזה"

המדרש קורא ליוסף 'חסר לב' על שדיבר לשה"ר, ולכאורה הרי היינו אמורים לקרוא לו 'חסר לשון', ולא חסר לב, רואים מכאן שחלק מפגם הדיבור מונח בפגם הלב, ואם הלב פגום אז הדיבור יוצא בצורה לא מתוקנת.

מעלת לב האבן

כל דבר שיש בבריאה, אפילו דברים שהם פגמים יש להם שורש בקדושה, מהו שורש הקדושה לבחינת 'לב אבן'?

הביאור הוא, שבחינת 'לב בשר', יש לו גם חיסרון, כי אם הלב הוא פתוח לגמרי, בלי שום קשיות ואבן, אז כל הרוחות הזרות שבעולם עלולים למצוא מסילות אל תוך הלב הפתוח, כיון שהאדם לא העמיד מסמרות של אבן, וגבולות, מה יכול להיכנס ללבו, ולמה אינו נותן פתח להיכנס, ולכן יש חשיבות רבה שתהיה גם בחינה של 'לב האבן', ובמיוחד בהתחלה של כל דבר צריך להעמיד את 'לב האבן' על מקומו, כי אז הזמן לקבוע מסמרות, מה יכול להיכנס ומה לא.

הענין הזה מבואר היטב בדברי רבינו צדוק הכהן, (ליקוטי מאמרים אות י') וז"ל

וכן התחלת אומה ישראלית במדבר, כי בהתחלת כל דבר צריך עקשות, שלא יזוז ויתפתה, כי כל התחלות קשות, ונקרא קשה וטרשין, ולכך נקראו אז עם קשה עורף וכו', ההתחלה והיסוד צריך להיות קשה וחזק, אפילו כל רוחות שבעולם אין מזיזות, וכך האבות שהם יסוד האומה, ולכך במדבר לא היה הוספה וריבוי במספר בני ישראל כל אותן ארבעים שנה, וכן האבות היו עקורים, וביותר אברהם אבינו ע"ה שהוא תחלה לגרים, (חגיגה ג א) נאמר בו כי אחד קראתיו וגו', וכו, כי חשב שהוא קבוע כך להיות אחד לבד, כי הרבוי על ידי החרישה וצמיחה כנ"ל, והוא נקרא

איתן האזרחי, שהיה ממש כנחל איתן, וכל רוחות אין מזיזות ליפול לכבשן וכדומה, הכל עקשות הטובה לכבוד שמים, וכו', ודוד המלך ע"ה הוא ממש היפך מדת העקשות, והוא המשלים הכל בהבאת לב בשר והסרת לב אבן לגמרי, ומתקן אדם הראשון שהוא התחלת העולם, וראשית צמיחת לב האבן, והוא גם כן ממוסדי ארץ כי הוא התחלת העולם לגמרי, וכמו משיח בן דוד שיתקן כל העולם כולו ואז אהפוך אל עמים וגו', שזהו תיקון אדם הראשון, הכולל כל העולם כולו, וכלול כל מיני לב האבן וכו'.

מבואר בדבריו באופן נפלא, שבתחילת לידת עם ישראל היו צריכים להיות במדבר כדי לקבל שם את בחינת 'לב האבן', שזה ענין מדבר, שהיא ארץ קשה שלא צומח שם כלום, לעומת זאת 'לב בשר' מרמז על בחינה של צמיחה והולדה, ולכן האבות שהיו בתחילת זריחת עם ישראל בעולם, היה קשה להם להוליד כי הם היו חייבים להעמיד את בחינת 'לב האבן'.

ובזה הוא מבאר, איך במצרים עם ישראל פרו וישרצו, ובמדבר כמעט לא ילדו, וכמו שרואים בספירה של כלל ישראל במדבר, שכמעט לא עלה מספרם מאז שיצאו ממצרים עד שהגיעו לארץ ישראל, והענין הוא שאז היה בחינת 'לב האבן', ולכן היה להם קשה להפרות.

איך נזכה אנן ללב בשר עם המעלות של לב אבן
מה אנחנו יכולים לעשות עכשיו בזמן הגלות, לזכות ל'לב בשר', אבל לא להפסיד את המעלות של 'לב האבן'?

התשובה נמצאת לפנינו בתוך עבודתנו, צריך רק לשים לב. ונביא מדברי רבינו צדוק הכהן, השופכים אור על העבודה הנדרשת לזכות ללב בשר, בלי לפגום במעלות של לב האבן, (ליקוטי מאמרים דפו"י אות לו') וז"ל,

העיקר היהדות בלב, ויראה, שהוא עיקר אשר ד' שואל מעמך, אינו אלא בלב, וכו', וכן כל חובת הלבבות, כי כאשר הלב טוב, שהוא המדה הישרה שיבור האדם, כל המעשים ממילא הם אך טוב, וההיפך בהיפך.

מבואר מדבריו הקדושים, שצריך להשקיע במצוות התלויות בלב, כדי לזכות ללב טוב. אבל כשנעמיק עוד, נראה שגם ע"י מצוות מעשיות, עם קצת מחשבה אפשר לזכות ללב בשר, ונצטט עוד מדברי רבינו צדוק הכהן, (צדקת הצדיק, אות סח) וז"ל,

כל העבודות שבאברי הגוף, והמצוות שבהם, הם רק להישיר הלב, והעיקר הוא הלב ששם מעון הש"י, כמו שאמרו ז"ל (שיהש"ר ה) הקב"ה לבן של ישראל, שנאמר צור לבבי וחלקי אלהים לעולם, ולכך לא יהיה זה המכוון מן האדם, רק כל אלה דברים המביאים אל המכוון, כמו שאמרו בזהר (ח"ב פב): על תרי"ג מצוות, תרי"ג עיטין, עצות,

ועל זה אמר, ואחר הרוח רעש לא ברעש ה', ואחר הרעש אש וגו', כי כבוד ה' אינו בדבר הנרגש ומרעיש, רק בקול דממה דקה, והוא הלב שאינו נרגש לשום בריאה, ולמדו מזה בברכות נח למלכותא דארעא, ומאן מלכי רבנן, שהם המולכים על עצמם, המושלים ביצורם, כמו שאמרו ז"ל בבבא בתרא (עח:), גם המלוכה ביצר, לא ברעש, רק בקול דממה דקה, אבל מכל מקום גונדא קמייתא חליף כי קא אושא (ברכות שם) כי לולי זה אי אפשר, רק מקודם צריך להיות ברעש ובתוקף נגדו, כמו שאמרו ז"ל (ברכות ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, אבל אין זה הממשלה הגמורה עדיין רק כאשר הוא בלי רעש, רק כענין שאמר דוד המלך ע"ה לבי חלל בקרבי, ואמרו ז"ל שהרגו ליצר הרע בתענית, שהוא הרעש נגד התאוה על ידי זה הוא הממשלה.

מבואר בדבריו הקדושים, שעיקר המכוון של המצוות המעשיות הוא ליישר את הלב, להגיע לחיבור אישי ועמוק עם הרבש"ע, לא ע"י רעש והתרגשות יתירה, אלא נקודה פנימית, חיבור עמוק ופנימי בלב - להשי"ת, וזה ענין ה'לב בשר'. בד בבד נצרכים גם לעבור דרך ה'גונדא קמייתא' שזה ענין 'לב האבן', התקיפות של ההתחלה, ללחום נגד היצה"ר, ולחסום את לבו, מהבלי עוה"ז, אבל התכלית היא להגיע לבחינת 'קול דממה דקה', חיבור עמוק להרבש"ע בתוככי הלב, ולזה נזכה ע"י קיום המצוות המעשיות, עם כוונה לזכות על ידם ללב בשר, ואז כשזוכה ל'לב בשר', עם הקדמת 'לב אבן', הרי הוא מגיע לשלימות הנכספת.

נתבאר מכל דברינו שחזן מהפגם בהלבנה שהתבאר במאמרים הקודמים, לפעמים יש פגם בהשמש, בבחינת הקול, שהוא מכוסה באבן, והאדם מרגיש סתום, ולא מכיר את עצמיותו, והעבודה היא להוריד את הכיסויים ולגלות את 'לב הבשר', וזה ע"י מצוות הלבבות, וע"י עשיית המצוות המעשיות מתוך כוונה ורצון לזכות להתגלות האור האלוקי בלבו, וע"ז הוא מתקן את הפגם בהשמש, והשמש יכולה להתייחד עם הלבנה בשלימות.

לעובדא למעשה

כשהאדם מרגיש שנסתם ממנו כל חזון, לבו לב אבן, הוא לא מצליח להתעורר ברשפי אש, והתעוררות הלב, עליו להתחזק בשלש נקודות:

א] ללמוד, ולהשקיע במצוות התלויות בלב.

ב] לקיים את המצוות המעשיות מתוך רצונות וכיסופין, שעל ידיהם יתגלה האור האלוקי בלב, כי כל המצוות הם כלים לגילוי אורו יתברך בלב.

ג] להשקיע בלבנות את קומת 'הקבלת עול', 'והסור מרע', 'וגדרים וסייגים', שהם תלויים בחוזק וחוסן פנימי, בחינת 'לב אבן'.