

זמן חרותינו

שבת הגדול ■ ביאורי הגדה
ענייני פסח ■ ימים האחרונים



קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות



יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות
ארץ הקודש
ת.ד. 2033
1469 President st.
Brooklyn, NY 11213
oh@chasidus.net
718-534-8673
כפר חב"ד 60840
טלפון: 03-738-3734
הפצה: 03-960-4832

פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'זמן חרותינו', ובו ליקוט ביאורים ועיונים בענייני החג ומצותיו, מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א.

ונחלק לד' שערים:

א. 'שבת הגדול' ובו ביאור במהות גדלות הנס דשבת הגדול.

ב. 'ביאורי הגדה' ובו ביאור בכללות תוכן ההגדה, פנינים קצרים בדרך הפשט והדרוש בפסקאות ההגדה ובתור הוספה בא ליקוט מתוך כתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, בעניין הסדר וההגדה.

ג. 'חג המצות' ובו ביאורים בעניין אכילת מצה ושתיית ד' כוסות.

ד. 'ימים האחרונים' ובו ביאורים על ענין ימים האחרונים דחג הפסח וקריעת ים סוף.

הקונטרס יוצא לאור במסגרת הקונטרס 'לקראת שבת' - עיונים בפרשת השבוע' היו"ל ע"י מידי שבוע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריית המערכת בלבד, ושגיאיות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו במקומם), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

■

ויה"ר אשר ישמע ה' קול תחינת עמו, ויחיש במהרה ביאת גואלנו, "בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל" (ר"ה יא, א. וראה שמו"ר פט"ו יא), "ונזכה לשמוע" תורה חדשה" מפיו של משיח, תיכף ומיד ממש.

מכון 'אור החסידות'

ניסן ה'תשע"א

כהאופן הב' הנ"ל¹⁸, שמעצם הדין איכא חיוב דברכת שהחיינו גם בשביעי של פסח, ורק שחיוב זה נפטר¹⁹ בברכתו שבירך "בתחילת הפסח" (כיון שאינו רגל בפ"ע).

ובזה יש לבאר גם הא דהשמיט אדה"ז (תחילת לשון הרמב"ם) "שאינו רגל בפני עצמו", וכתב רק "כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח", דאילו הי' כותב הא דשביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, הוי בזה מקום לטעות שכוונתו כאן היא בדומה למ"ש לפנ"ז לענין אי אמירת הלל בחוש"מ וי"ט האחרונים של פסח, ש"כולן טפלים לי"ט הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו" - דעד"ז נימא בפירוש דבריו לענין ברכת שהחיינו בשביעי של פסח, שתיקנו לברכה רק "בהתחלת המועד" (כשמגיע זמן המועד), ואח"כ אין כאן שום חיוב מעיקרא;

ולכך השמיט אדה"ז הלשון "אינו רגל בפני עצמו", להדגיש יותר ההבדל והחילוק בין אי אמירת הלל (בחוש"מ וי"ט האחרונים) שהזכירו מקודם לבין אי אמירת שהחיינו בשביעי ואחרון של פסח, דהו"ב' גדרים שונים ומחולקים זמ"ז, והא דאין אומרים אז שהחיינו הוא מפני שנפטר בברכתו שבירך בלילות הראשונים של חג, ולא שליכא בו שום חיוב מעיקרא.

(ע"פ לקו"ש חל"ז, עמ' 14 ואילך)



18) ואף שלענין קרבנות החג קיי"ל (רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ד) דכולן תשלומין דראשון, י"ל דזהו רק לענין קרבנות החג שיש לימוד ממ"ש (אמור כג, מא) "אותו", "אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה" (וראה רש"י שם ד"ה כולן תשלומין דראשון) [ועד"ז לענין קיום מצוות החג, את"ל שהחיוב הוא רק על תחילת זמן החג (וראה צפע"נ שהובא לעיל), ה"ז מפני שרצון התורה שהגברא יקיים המצוה בהקדם, תיכף בתחילת החג] - משא"כ ברכת הזמן, שהיא על החפצא דזמן המועד, הרי חיובה חל על כל הזמן.

[ולאידך, גם את"ל גבי קרבנות תשלומין זל"ז וכל יום חובה באפי' נפשי' הוא - י"ל דשאני ברכת שהחיינו שענינה הברכה על השמחה והחידוש בהגעת זמן המועד (משא"כ במצוות החג, שחיובן הוא בכל רגע ורגע של החג)].

19) עפ"ז יומתק ל' אדה"ז "שכבר אמרו" (ולא נקט כל' הרמב"ם "שכבר בירך") - כי בלשון זו מודגש יותר שגם שט"פ חייב בברכת שהחיינו אלא ש"כבר אמרו" (היינו שהחיינו דשט"פ) בב' לילות הראשונים כו".

ולהעיר גם מל' אדה"ז גבי ר"ה (סת"ר ס"ה) "שב' הימים הן קדושה א' וכיום א' הן חשובין א"כ נפטר בזמן של אתמול" (ולא - שאין חיוב).

[ונפק"מ להלכה¹⁴ בזה, ע"ד מ"ש הצפע"נ¹⁵ בנוגע למצוות שיש להן זמן נמשך, דיש לחקור "אם ר"ל דהחיוב הוא עליו תיכף רק שיכול להשלימו בזמן, או שמתחילה הדין כך שיכול לעשותו כל¹⁶ זמן זה"¹⁷, "ונפק"מ אם אירע לו אונס אח"כ אם הוי גדר תשלומין אז עבר" (כיון דבעת החיוב לא ה' אונס), משא"כ אם כל הזמן הנמשך נקרא זמן המצוה, אזי אינו עובר כי נאנס בזמן החיוב].

ג.

יסיק דזהו שהגדיר הרמב"ם, דשהחיינו הוי על הזמן ומעיקרא מחוייב בו אף שש"פ, ולכך השמיט אדה"ז הא דהוא רגל בפ"ע

עפ"ז יש לבאר טעם הוספת הרמב"ם בדין אי אמירת שהחיינו בשביעי של פסח "מפני שאינו רגל בפני עצמו) וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", ובהקדם, דזה שאין מברכים שהחיינו בשביעי של פסח לפי שאינו רגל בפני עצמו, יש לבאר בשני אופנים - בהתאם לב' האופנים הנ"ל (סעיף ב):

להדרך הא', הנה כיון שאינו רגל בפני עצמו רק הוא המושך מימים הראשונים, מעיקרא אין שום חיוב לברך בו שהחיינו, כיון שאין כאן חידוש, שהרי ליתא בזה הענין ד"הגיענו" למועד חדש. אמנם, להדרך הב' אתי לן דמעצם הדין איכא חיוב ברכת שהחיינו על שביעי של פסח עצמו, דהא כל רגע ורגע של המועד חייב בברכה, ורק שכיון ששביעי של פסח אינו רגל בפני עצמו, הנה לזה הברכה שבירך בתחילת החג פוטרת גם החיוב שלו.

ויש לומר, שלזה נתכוון הרמב"ם (ועד"ז רבינו הזקן בשולחנו) במה שכ' שאין אומרים שהחיינו בשביעי של פסח לפי ש"כבר בירך על הזמן בתחלת הפסח", דבזה הגדיר לנו

14) ובראשית ביכורים שם, דנפק"מ בגר שנתגייר** באמצע החג אם חייב לברך (ע"ד הנפק"מ בחגיגה שם בחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני). ע"ש באורך. - אלא דלכאורה בנדו"ד, גם אם היא תשלומין דראשון, י"ל, שכיון שאצל הגר "הגיע" זמן המועד רק באמצע החג, חייב לברך אז. ואכ"מ.

15) ראה צפע"נ על הרמב"ם בתחילתו (א, בג), ובארוכה בהשמטות לשם (בסוף צפע"נ הפלאה - נד, ב ואילך). מהד"ת (כו, א. פט, א). ועוד.

16) אלא שבנדו"ד, ברכת שהחיינו, לכו"ע חייבים לברך לכתחילה בליל י"ט הראשון על כוס קידוש, אלא שכיון שתוכן הברכה הוא על (כללות) זמן החג, נמצא, שכל המועד הוא זמן הברכה (ולא זמן תשלומין).

17) ועיין צפע"נ שם, דלאופן זה עשיית המצוה היא פעולה נמשכת על כל זמן החיוב.

(*) ולהעיר משו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"ב ס"ב, דברכת הזמן שייך רק כש"התורה הקפידה לא על הזמן של כך וכך רק הנקודה (של זמן). ע"ש. וראה שיחת י"ט כסלו תשי"ג.

(**) ובקטן שנתגדל לכאורה תלוי אם תרי דרבנן (ברכת שהחיינו בתחילת החג מטעם חינוך) מפיק חד דרבנן, כמ"ש בראשית ביכורים שם. ולהעיר מהדיעות (נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך ברכת הזמן ע' תלב) דברכת הזמן בג' רגלים הוי מה"ת. ואכ"מ.

לע"נ

הרה"ת דוד ב"ר ארי' ע"ה
קרץ

נלב"ע כ"ג אדר שני ה'תשע"א

סיום מחזור לימוד הרמב"ם הכ"ט
והתחלת מחזור הל'

תוכן עניינים

שבת הגדול.....ז

"על שם שנעשה בו נס גדול"

"שבו נעשה נס גדול" - במה נתגדל * בנס שהיכו הבכורים במצרים נתהפכו המצרים עצמם לטובת ישראל * גדלות הנס בזה שהי' בזמן היות הקליפה בתוקפה * בפטירת מרים יש דוגמת הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם"

ביאורי הגדה.....יג

ביאורי עניינים בהגדה של פסח

כל ההגדה - תוכן אחד. ביאור התוכן בפסקאות ההגדה * היציאה ממצרים באכילת הפסח. ביאור דעת ב"ש בהפלותא אי אמרינן "בצאת ישראל ממצרים" קודם אכילת הפסח; בהקדים ביאור יסוד פלוגתתם דב"ה וב"ש בכ"מ, אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל' * פנינים. ביאורים קצרים בפסקאות ההגדה בדרך הדרוש והפשט * הגדה של פסח בדרכי החסידות. קטעים שנלקטו מכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ זי"ע ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע שהביאם בה"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים * בפסח אפשר לקפוץ על העגלה. ביאור קטעים בהגדה מכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ

חג המצות.....לה

ביאורים בענין אכילת מצה ושתיית ד' כוסות

ג' מצות וד' כוסות - כנגד ד' לשונות של גאולה. ב' גאולות ביציאת מצרים, גאולה מלמעלה - בחפזון, וגאולה ע"י עבודת ישראל שנשלמה במ"ת. ג' הלשונות הראשונים מורים על הגאולה מלמעלה והלשון הד' על הגאולה ע"י עבודת ישראל. ג' המצות נתקנו זכר לגאולה שמלמעלה ולכן הינם שלושה וד' הכוסות כנגד הגאולה שע"י עבודת ישראל. * כולו מצה. ב' ביאורים בענין חמץ ומצה בעבודת האדם לקונו * כוס חמישית לשיטת הרמב"ם. ביאור שיטת הרמב"ם כענין הכוס החמישית, האם מצוה לשתותה ולשם מה נתקנה

ב) ברכת הזמן על המועדים היא ברכה על כללות זמן המועד (ולא רק על מצות המועד הבאה מזמן לזמן), דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על הזמן עצמו שבו הוא המועד (היינו לא מצד חידושו דהמועד מזמן לזמן, רק מעצם היות זמן זה זמן דמועד⁸).

והנפקותא בין שני אופנים אלו היא לענין תשלומין של ברכת הזמן, כפי שנפסק להלכה (במגן אברהם (ר"ס תעג, וכן בר"ס תרמג⁹), וכן בשו"ע אדה"ז (סתע"ג ס"ב. סתרמ"ג ס"ה)) ד"אם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה", שגדרן של תשלומין אלה תלוי בשני האופנים הנ"ל:

להאופן הא' שברכת שהחיינו על המועדים היא מגדר החידוש בהגעת זמן מיוחד זה שיש בו המצוה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא אך בליל ראשון של חג¹⁰, בעת הגעת החג¹¹ (וזוהי כוונת הברכה, על הגעת זמן המועד), דאז הוא עת החידוש, ורק שאם לא בירכה אז, משלימה כל שבעת ימי החג¹²;

משא"כ לאופן הב', הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע מזמן המועד¹³ (ולא רק מתי שנתחדש לנו, בעת כניסתו בתחילה), היינו שמעיקרא דדינא כל רגע ורגע של המועד מחוייב הוא בברכה זו, אלא שהברכה שבלייל ראשון פוטרת כל החג כולו. ולפ"ז, גם כשמברכים בשאר ימי החג אינו מגדר דתשלומין אחר זמן הברכה, אלא כל המועד הוא זמנה¹³.

היום שהיא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן". ומשמע שברכת הזמן על המועד היא כברכת הזמן על מצוה הבאה מזמן לזמן. אלא שבכל אופן צ"ע לכאורה בל' אדה"ז שם "בשביל מצות קידוש היום" (ולא נקט שהיא על זמן המועד). וראה לשונו בסת"ב ס"ג "ונפטר בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה". ואכ"מ.

8) ועפ"ז י"ל שאינו מטעם שמחה - ראה לעיל הערה 11 - אלא מפני עצם זמן המועד. ולהעיר שברמב"ם הל' ברכות (פ"יא) הביא רק ברכת שהחיינו על קניית דבר חדש וכיו"ב, וכן על מצוה הבאה מזמן לזמן - ולא ברכת שהחיינו על המועדים.

9) מעירובין שם. סוכה מז, ריש ע"ב. - ובמנ"ח (מצוה ש) תמה על הרמב"ם שלא הביא דין זה. וכבר העירו שלא הובא גם בטור ושו"ע. ואכ"מ.

10) ראה עד"ז בשו"ת ראשית ביכורים (לרב"צ הכהן, מ"ן דווילנא - ח"ב ס"ד) לענין ברכת שהחיינו, אם "כל שבעה תשלומי יו"ט א' הם או כולם תשלומין זל"ז" - כעין פלוגתת ר"י ור"א (חגיגה ט, א) לענין תשלומי רא' וחגיגה, אם תשלומין דראשון הם או תשלומין זל"ז וכל יום ויום מימי החג חובה באפי' נפשי' הוא. - וראה לקמן הערה 23.

11) להעיר מרש"י שבת (כג, א ד"ה כל): אבל זמן משהגיענו להתחלת הזמן הגיענו.

12) דלא כברכת שהחיינו בעניני הרשות, דפליגי הפוסקים במי שלא בירך ברא' הראשונה אם יכול לברך ברא' שני' (רמ"א ומג"א או"ח סרכ"ה ס"ג. ועוד), משא"כ בנדו"ד שלכו"ע יש תשלומין בשאר ימי החג.

13) עד"ה האופן בצפע"ב (שבעהערה 15) לענין קרבנות החג, "דכל ז' ימי החג הוי זמן חגיגה לא גדר תשלומין" (אפילו לא "תשלומין זל"ז"). ועפ"ז תומתק ל' הברייטא (עירובין שם) "שבעה אלו שבעת ימי הפסח", שמשמעה שישנו זמן "כל שבעה" (כקושיית הגמ' שם).

[ול' אדה"ז (סתרמ"ג שם) "יש לה תשלומין כל שבעה" - אף שס"ל כאופן הב' שבפנים (כדלקמן ס"ג) - י"ל בפשטות, כי לכתחילה צריך לברך שהחיינו בליל ראשון של חג על כוס של קידוש דוקא. וראה לקמן הערה 16].

[ועוד תימה, הא במגן אברהם שם (סק"ו) אכן כ' (בקיזור) "שאינו רגל בפני עצמו", ואדה"ז השמיט ענין זה, ובמקום זה כ' "שכבר אמרו כו"ו!].

ועוד יש להוסיף בזה דיוק, דהנה לעיל בסימן זה עצמו (סעיף ו), ביאר אדה"ז טעם אמירת הלל רק "בב' ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחוש"מ וי"ט האחרונים" - לפי ש"בפסח שקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות י"ט הראשון לפיכך כולן טפלים² לי"ט הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו³ ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו" (ערכין י, סע"א ואילך).

ועפ"ז תמוה ביותר, אמאי כתב גבי ברכת שהחיינו הטעם "שכבר אמרו כו", והא טעם זה עצמו (שכבר הביא קודם) שאין אומרים הלל בחוש"מ וי"ט האחרונים, שאינם "כמועד בפני עצמו ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים. ובהתחלת המועד", הוא בתוקפו אף לענין אמירת שהחיינו (שהיא רק על המועדים ש"מזמן לזמן אתי"⁴, ומברכים אותה רק "בהתחלת המועד"⁵), ומהו שהצריך עצמו לטעם אחר.

ב.

יחקור בגדר שהחיינו על יו"ט אי הוא על מה שנתחדש לנו מזמן לזמן, או מגדר מחודש על זמן המועד, והנפקותא מזה

ויש לומר דטובא קמ"ל בהוספה זו, ובהקדים מה שיש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים, דיש לבארה בשני אופנים:

א) החיוב הוא בדומה לברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, היינו שהיא מצד החידוש שבדבר⁶, וכן הוא בענינו, שברכת הזמן על המועדים היא מגדר החידוש בהגיע זמן מיוחד זה⁷.

(2) אולי הוא ע"פ ל' הש"ס יומא (ב, סע"ב) "טפל דידי" (אלא ששם קאי גם בנוגע לסוכות, ואפילו שמע"צ).

(3) ראה רש"י ד"ה יחיד - תענית כה, ב. תוד"ה וי"ט שם.

(4) ל' הש"ס עירובין (מ, ב). ועד"ז בשו"ע אדה"ז או"ח סתרי"ט ס"ז. - וראה אבודרהם (סדר תפלות של חול שער ג' "ברכת המצות ומשפטיהם") דלא מצינו שהחיינו על דבר הבא בפחות מל' יום, "וגם מזה הטעם אין אומרים זמן בשבתות. מפני שהן בפחות מל' יום".

(5) ראה עירובין שם "זמן כל שבעה מי איכא".

(6) שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש - ראה סדר ברכת הנהנין לאדה"ז (רפי"ב. וראה שם ס"ז) "כל שמחת לבב הבאה לאדם". שו"ע אדה"ז או"ח סתרמ"א ס"א (לענין ברכת שהחיינו על מצות) "על השמחה שיש לאדם מן המצוה". - וראה לקו"ש ח"ט ע' 372 הערה 12. וש"נ.

(7) וכן משמע לכאורה מעירובין שם "אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן" (אלא י"ל, דלפי המסקנא שם, "רשות לא קא מיבעי לי. חובה מאי, אינו כן).

ולהעיר מהמשך ל' אדה"ז בשו"ע או"ח שם "ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום. בשביל מצות קידוש

ימים האחרונים נג

ביאורים בענין הימים האחרונים דחג הפסח וקריעת ים סוף

והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. ביאור הצורך דנס זה כחלק מגילוי האלוקות שהיתה בקריעת ים סוף * דבר אל בני ישראל ויסעו. העבודה המביאה לקריעת ים סוף וליפטר לגמרי משעבוד מצרים * בהא דאין מברכים שהחיינו בשביעי ש"פ. מביא מ"ש הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, וידייק מה שייתרו בטעם הדין, וגם שאדה"ז שינה מן הרמב"ם / יקדים דבגדר שהחיינו על המועד יש לפרש בב' אופנים, אי הוי מגדר ברכה על דבר הבא מזמן לזמן או דהויא על הזמן עצמו שבו המועד / יסיק דזהו שנתכוון הרמב"ם לחדש, כהאופן הב' שהוא על הזמן, ולזה מעיקרא הוי שש"פ מחוייב ורק שנפטר בתחילת החג / עפ"ז מיישב מה שהשמיט אדה"ז מדברי הרמב"ם שלא יטעו בפירוש כוונתו לדמותו להלל שהזכירו מקודם לזה

שבת הגדול

"על שם שנעשה בו נס גדול"

"שבו נעשה נס גדול" - במה נתגדל * בנס שהיכו
הבכורים במצריים נתהפכו המצרים עצמם לטובת
ישראל * גדלות הנס בזה שהי' בזמן היות הקליפה
בתוקפה * בפטירת מרים יש דוגמת הנס ד"למכה
מצרים בבכוריהם"

בהא דאין מברכים שהחיינו בשביעי ש"פ

מביא מ"ש הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, וידייק מה שייתרו
בטעם הדין, וגם שאדה"ז שינה מן הרמב"ם / יקדים
דבגדר שהחיינו על המועד יש לפרש בב' אופנים, אי
הוי מגדר ברכה על דבר הבא מזמן לזמן או דהויא על
הזמן עצמו שבו המועד / יסיק דזהו שנתכוון הרמב"ם
לחדש, כהאופן הב' שהוא על הזמן, ולזה מעיקרא הוי
שש"פ מחוייב ורק שנפטר בתחילת החג / עפ"ז מיישב
מה שהשמיט אדה"ז מדברי הרמב"ם שלא יטעו בפירוש
כוונתו לדמותו להלל שהזכירו מקודם לזה

א.

יקשה מה שנזקק הרמב"ם להוסיף הא שכבר ברח בתחילת הפסח, וגם מה שאדה"ז השמיט הא דאינו רגל בפ"ע

כ' הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הכ"ג): "כל לילי יום טוב ובליל יום הכפורים אומרים שהחיינו,
ובשביעי של פסח אין מברכין שהחיינו (סוכה מז, א) מפני שאינו רגל בפני עצמו וכבר
בירך על הזמן בתחלת הפסח".

וצע"ק מה שהאריך הרמב"ם בטעם שאין מברכין שהחיינו בשביעי של פסח,
דלכאורה הטעם "מפני שאינו רגל בפני עצמו" מספיק אף לזה, ומפני מה הזקיק עצמו
הוסיף גם מה ש"כבר בירך על הזמן בתחלת הפסח"?

ובפשטות י"ל בזה, דמלמד שבזה תליא מילתא, ובאם לא בירך כל ימי הפסח מברך
באחש"פ¹.

אבל יש לומר עוד, דיתירה מזו קמ"ל הרמב"ם, ובהקדם מה שעד"ז צ"ע בלשון רבינו
הזקן בשולחנו (הל' פסח סת"צ ס"ב), שכ' "ואין אומרים שהחיינו בקידוש של שתי
לילות [האחרונים] כיון שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח", והיינו שלא הביא
כלל (תחילת לשון הרמב"ם) דשביעי של פסח "אינו רגל בפני עצמו", וכ' רק (עד"ס) שיום
לשון הרמב"ם) "שכבר אמרו בב' לילות הראשונים של פסח".

1) כ"כ גם בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סקמ"ד), ומתרג' עפ"ז קושיית המנ"ח (דלקמן הערה 14), למה
השמיט הרמב"ם דין תשלומין דברכת שהחיינו (המפורש בש"ס), כי רימזו כאן.

אבל לכאורה צ"ע, כי ל"ל להרמב"ם לרמז דין זה (ורק גבי פסח), ולא כתבו בפירוש. ולהוסיף, שבשו"ע אדה"ז
הביא בפירוש הדין דתשלומין (כדלקמן ס"ב), ומ"מ נקט לשון זו.

ד) האופן הכי נעלה מארבע הכיתות הוא - **"נצווה כנגדן"**, תפלה: הוא מחובר וקשור עם הקב"ה ורוצה לקיים רצונו ית'.

אצלו לא קיים תנועה של "ניפול לים" ח"ו, לדאוג לעצמו בלבד ולהיבדל מעולמו של הקב"ה, שהרי הוא יודע ורוצה לקיים רצון העליון שיהי' **העולם** דירה לו יתברך.

כמו כן אינו בתנועה "לשוב למצרים", הוא אינו בייאוש רח"ל, שהרי יש לו בטחון גמור בלי שום ספיקות שרצונו של הקב"ה בודאי יקויים.

כמו כן אינו עושה מלחמות כנגדן ע"י תכסיסים משלו, שהרי הוא לגמרי מחובר ובטל אל הקב"ה, א"כ הרי לא שייך שיהיו אצלו רצונות **משלו!**

ולכן עובד את עבודתו באופן - שאינו מתערב בסדרי הנהגות העולם של הקב"ה ללחום מלחמות. אלא מתפלל להקב"ה ומתחנן אליו, שהוא ית' יושיע בעולם שכל מה שהוא רצונו ית' - יקויים בעולם. והוא מקווה שתפלתו תפעול לבטל את "אימת מצרים" - את החושך של העולם, וממילא יתגלה אור האלקי.

והנה אף שזוהי עבודה נעלית, מתוך ביטול במציאות אל הקב"ה; אמנם מכיון שהחליט בעצמו שהוא, המתפלל, לא יפעול כלום להאיר את העולם באור אלקי, הרי לא זו הדרך.

הקב"ה דורש ממנו **"תעבדון"** את האלקים על ההר הזה", הוא צריך בעצמו לעבוד ולפעול בעולם לגלות בו אלקות. ולזה אמר משה "ואתם תחרישון", כי העבודה הוא "דבר אל בני" ויסעו" - להביא את עצמו ואת העולם יותר קרוב אל התורה.

•

הנהגה זו ד"ויסעו", היא המביאה את קריעת ים סוף - הפך ים ליבשה: "ים" הוא הכח האלקי המכוסה ומוסתר בעולם, כח הפועל שבנפעל, ונהפך להיות בגילוי, "יבשה".

המטרה והתוכן דבריא את העולם הוא - לא **לבטל** את ה"יבשה", אלא להיפך: לבטל את ה"ים" שלא יהי' מכוסה ונעלם, **"הפך ים ליבשה"**. והוא ע"י "ויסעו" - שמאירים את העולם באור תורה ומצות. וקי"ס הוא הכנה, שתכליתה הוא לבוא לגילוי דמ"ת, דהוי מעין דלעתיד לבוא, שאז יושלם כוונת הבריאה - דירה לו יתברך בתחתונים.

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 876 ואילך)



שמוכרח לישאר במצרים!

את זה שולל משה רבינו ואומר לו: "כי כאשר ראיתם את מצרים עד היום, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם!" קבלת עול מלכות שמים - היא "ראשית העבודה ועיקרה ושרשה" (תניא פמ"א); אבל לא יותר מ"ראשית העבודה". אסור לו להסתפק בזה שיצא ממצרים בכל הנוגע למעשה בפועל, כל זה הוא "ראשית העבודה" בלבד, וצריך לצאת ממצרים לגמרי - לעבוד את הקב"ה מתוך חיות ומתוך שמחה.

כשיהודי לומד תורה ויודע שבכך הוא מתייחד עם הקב"ה, הרי ידיעה זו גופא צריך לעורר בו חיות גדולה בלימוד התורה, ועד כדי כך שבודאי יחפוץ לשתף איתו עוד יהודי בלימודו!

כשלוקחים עור של בהמה ועושים ממנה תפילין, הרי העור של בהמה נעשה כלי להמשכת אלקות, וכשמניחים אח"כ את התפילין על ידו השמאלית ועל ראשו - הרי בזה מקיימים רצון העליון (ראה שערי אורה לאדמו"ר האמצעי דרוש ד"ה יביאו לבוש מלכות); ודבר זה צריך לעורר בו שמחה הכי גדולה!

ג) עבודה נעלית מזו - היא כיתה השלישית - "לעשות מלחמה כנגדן": הוא כל כך אינו סובל את ההעלם וההסתער שפרעה וחילו מחשיכים בעולם, ולכן ילחום כנגדן!

עבודה כזו, היא נעלית מ"לשוב למצרים". הוא אינו עומד בתנועה של יאוש. אדרבה, הוא מרגיש את כוחות הקדושה שבכחם לנצח את כל כחות הטומאה, ולכן עושה עבודתו נגד פרעה וחילו, מתוך חיות.

החסרון בזה הוא: כל אופן של עבודה יש לה זמנה ומקומה. כאשר הקב"ה ציווה עלינו ללכת לקראת "תעבדון אל האלקים על ההר הזה", למ"ת - אין לנו לעמוד ולהתעסק בדברים אחרים.

כשעבודתו בזמן מסויים הוא להאיר את העולם באור התורה, אין שום מקום שיחליף את זה ב"ללחום במצרים". כעת צריך להיות אצלו עבודה של "ויסעו", להתקרב עוד צעד אחד לקראת מתן תורה ומצות, לא להתחיל עכשיו במלחמה במצרים. - והרי זה הפסד גדול ליתן את כחותיו וזמנו למלחמה, בשעה שיכול לנצל זאת לילך ולהתקרב אל הר סיני!

לבד זאת, הרי אי אפשר לדעת מאין בא לו סברא כזו להתחיל פתאום במלחמה במצרים: מכיון שלא שאל אצל הקב"ה ומשה עבדו מה לעשות, אלא עושה מצד שכלו הוא, ומסדר לעצמו תכסיסי מלחמתו לפי שכלו הוא, הלא יתכן שכל חיותו ומרצו במלחמה זו, היא לא מצד הקדושה אלא מצד זה שבטבעו הרי הוא בטבע הגבורות, ח"ו (ראה ספר דרך מצותיך להצ"צ פט, ב).

תוקף הנס דשבת הגדול בפנימיות העיניים

א.

"שבו נעשה נס גדול" - במה נתגדל?

זה בשם "נס גדול", וכדלקמן. דהנה, בכל הנסים שנעשו לעם ישראל במשך כל הדורות, הנה ע"י הנס ניצלו בני ישראל ונושעו מצרה לרווחה, שהושיעם הקב"ה מסכנה גשמית או רוחנית בה היו נתונים בעת צרתם. משא"כ בנס זה דשבת הגדול, הנה גם לאחר שעשו הבכורות מלחמה באבותיהם והרגו רבים מהם, הרי לפועל לבני ישראל לא היתה מזה כל תשועה והצלה. שהרי עד למכת בכורות, שהתרחשה לאחר-מכן, לא ניתנה לבני ישראל הרשות והאפשרות לצאת ממצרים, ומצבם לא נשתנה גם לאחר הנס.

בנקודה נוספת נתחלק נס זה משאר נסים, ששאר כל הנסים שאירעו לאבותינו נעשו באמצעות בני ישראל עצמם, בדוגמת הנסים דפורים וחנוכה, שהנס התבטא בכך שניתן הכח לבני"ל לנצח את אויביהם, ויש והנס התרחש בגלוי ע"י הקב"ה עצמו, כהנס דקריעת ים סוף, עליו נאמר "התיצבו וראו את ישועת ה'". ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יג); משא"כ הנס דשבת הגדול נעשה על ידי

אודות הנס דשבת הגדול כותב אדה"ז בשו"ע (סי' תל"ב): "שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול... הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל ולא רצו ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם, וזה שכתוב למכה מצרים בבכוריהם, וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת וקראוהו שבת הגדול. ולמה לא קבעוהו בעשירי לחדש סתם בין שחל בשבת בין שחל בחול כדרך שנקבעו כל המועדים לפי שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול", עכ"ל.

הנה "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם" (נוסח ההגדה) - במשך הדורות נעשו נסים רבים לבני ישראל, ומכל מקום נתייחד הנס דשבת הגדול בכך שמכל הנסים נתכנה דוקא נס זה בשם "נס גדול".

וזה צריך ביאור, שהרי בעיון בעניני של הנס ובתוצאותיו, נמצא בו פחיתות במעלה לגבי נסים אחרים שנעשו לבני ישראל, וא"כ צ"ב מדוע מכונה דוקא נס

אויביהם של ישראל - המצרים עצמם, "למכה מצרים בבכוריהם", שזה מדגיש עוד יותר שאלה הנ"ל, שא"כ אינה מובנת כלל שייכות הנס לישראל, דכל תועלת לא היתה ממנו, בשגם לא נעשה על ידי

ישראל.

וא"כ, כנזכר לעיל, צריך ביאור מדוע דוקא נס זה ד"למכה מצרים בבכוריהם" זכה לתואר "נס גדול".

ב.

בנס שהיכו הבכורים במצריים נתהפכו המצרים עצמם לטובת ישראל

ויש לומר הביאור בזה:

ענינם של נסים (בכללות) הוא, שכאשר עת צרה היא ליעקב, ובגדרי הטבע נראה שאין דרך להיוושע ולהינצל מהצרה, הנה ענינו של הנס הוא התגלות אלוקית נעלית, שעל ידה נפעלת שבירת גדרי הטבע ושידוד מערכותיו. גם עשרת המכות שהכה השי"ת את המצריים, ענינם הי' שבירת הטבע של קליפת מצרים על ידי גילוי מלמעלה, שבירה אחר שבירה, עד שיכלו בני ישראל לצאת ממצרים.

ובזה נשתנה הנס דשבת הגדול משאר הנסים, דנס זה לא אירע באמצעות גילוי אלוקי מלמעלה ששיבר את הטבע של המצריים, שהרי טבעם של המצריים

נשאר בתקפו וגבורתו, עד כדי כך שגם לאחר הנס לא יכלו בני ישראל לצאת ממצרים.

אך מאידך גיסא, דוקא בנקודה זו מתבטאת מעלתו של נס זה על שאר הנסים. שהרי ענין זה, שהתביעה לשילוחם של בני ישראל ממצרים הגיעה מצד בכורי מצרים עצמם (שהם תוקפה של מצרים (תרגום אונקלוס ויחי מט, ג: חילי וריש תקפ)), ועד כדי שהגיעו לידי מלחמה עם אבותיהם והריגתם - ענין זה מורה שתוקף הטבע של מצרים נשתנה. ומעתה אמור: לא **שבירת** התוקף של מצרים היתה כאן, כי אם **שינוי והפיכת** תוקף הטבע של מצרים לצד הקדושה.

ג.

גדלות הנס בזה שה' בזמן היות הקליפה בתוקפה

ומעלה גדולה ישנה באופן זה של הנס, בו נשתנה ונתעלה הטבע של מצרים, לגבי שאר הנסים שענינם גילוי אלוקי השובר את תוקף טבע הקליפה. ויובן זה על פי הידוע בענינה של עבודת הברורים, שמבואר בחסידות שנחלקה עבודה זו על ב' אופנים: ברור דברים

המותרים על ידי שמשמש בהם לשם שמים, כגון אכילה ושתי' לשם עבודת הבורא, או ההתעסקות במשא ומתן לשם שמים, ובירור דברים האסורים, על ידי ההמנעות מעשייתם ודחייתם, שעי"ז שנמנע מעשיית דברים האסורים נפעלת שבירת הקליפות.

המותרים על ידי שמשמש בהם לשם שמים, כגון אכילה ושתי' לשם עבודת הבורא, או ההתעסקות במשא ומתן לשם שמים, ובירור דברים האסורים, על ידי ההמנעות מעשייתם ודחייתם, שעי"ז שנמנע מעשיית דברים האסורים נפעלת שבירת הקליפות.

בסדר דמלמטה למעלה:

(א) ההנהגה הקלה ביותר היא, "**ליפול אל הים**": הואיל ונמצא בעולם כזה שפרעה וחילו יכולים לנצח ח"ו, הנה משום כך אינו חפץ להתעסק בעולם כלל. הוא יכול להסתגר וליפול אל תוך "ים" שמטהר - ים של תורה, ים של תפלה, ים של תשובה, ולהתייחד עם הקב"ה. וכששואלים אותו: מה יהי' עם העולם, עם עוד יהודי, לעשות פעולה שלא יהי' פרעה מושל יחידי בכיפה? הנה הוא מתחמק ועונה: ראשית כל - שיתעסק בזה עוד משהו; ובכלל - "בהדי כבשא דרחמנא למה לך" (ברכות י, א)? זהו עסקו של הקב"ה, אינני מחוייב לדאוג לעולמו...

לכיתה זו ענה משה תחלה ואמר "**התיצבו וראו את ישועת ה'**" - כלומר, התחזקו ועמדו ואל תתפעלו מחשכו של עולם לומר: עדיף לנו "ליפול לים" מלהתעסק בעולם. זוהי מאימת מצרים עליכם.

(ב) שוב ישנה עבודה נעלית מזו - שאינו משתמט מלקיים רצונו של הקב"ה ח"ו בעשיית כל מה שנדרש ממנו לפעול בעולם; אבל מ"מ אומר "**נשוב למצרים**":

יודע הוא כי כוונת הבריאה היא "לא תהו בראה, [אלא] **לשבת** יצרה" (ישעי' מה, יח), ומכיון שהקב"ה מצווהו שיפעול גם בעולם הגדול שמסביבו - יעשה כן. הרי "בעל כרחך אתה חי" (אבות פ"ד מכ"ב), אין לו ברירה, הוא צריך להימצא בתוך גוף ונפש הבהמית, כי ככה חפץ הקב"ה!

וכאשר נותנים לו הוראה ברורה היכן צריך לפעול פעולה מסויימת בעולם, גם אם נדרש לזה טירחה יתירה - יעשה זאת בעל כרחו, וח"ו לא ישתמט ויאמר "ניפול לים".

אבל מ"מ עושה זאת באופן ד"**עבודת פרך**" - בלי שמחה ובלי רגש. אין לו שום חיות בזה, ואינו עושה אלא מפני שנצטווה.

בכלל - עומד הוא בתנועה של יאוש... הוא סובר כי בכל אופן לא יצליח לפעול מאומה - לא עם עצמו ולא עם העולם שסביבו. הוא אומר לעצמו, כי אין מנוס, הוא מוכרח "**לשוב למצרים**". אין לו ברירה אלא להיות עבד למצרים - העולם הזה. ככה הוא חלקו וגורלו!!

בודאי שיקיים את מה שנפסק בשולחן ערוך; אבל באופן ד"**עבודת פרך**": זורח לו השמש - הולך להתפלל ותיקין; מגיע עת מנחה - יתפלל תפלת מנחה; נזקק לאכול - יברך לפניו ולאחריה; פוגש יהודי שמבקש ממנו 'טובה' - יעשה לו אותה 'טובה'. ואפילו כשמודיעים לו שלא רחוק ממנו נמצא עוד יהודי שיכול לעשות לו טובה בגשמיות או ברוחניות, וממילא מצד הדין ד"ואהבת לרעך כמוך" חייבים לעזור לו - עושה זאת.

אבל כל זה - עושה בלי שום רצון, בלי שום תענוג, בלי שום חיות ובלי שום מרץ! אצלו הרי זה נעשה באופן ד"**עבודת פרך**" - הוא נמצא כבר "**לאחר יאוש**", הוא הרי סובר

"ויסעו" - יש להקדים, כי הנה יצי"מ בעבודתה הרוחנית, הלא היא היציאה מהמצרים וההגבלות של נפשו הבהמית המגבילים את נפשו האלקית (כמשנ"ת בתניא פמ"ז). ובה גופא - יש ב' מדריגות: **ההתחלה** דיצי"מ, **והגמר** - קריעת ים סוף.

לכל לראש צריך לצאת מהמצרים והגבלות שנפשו הבהמית ויצרו הרע מגבילים את נפשו האלקית: על כל יהודי לדעת, שאף כי הוא נמצא בעוה"ז, עולם הקליפות שהרשעים גוברים בו (תניא פ"ו) - אין להם עליו שום שליטה ח"ו, ואינו משועבד לפרעה מלך מצרים.

הוא אינו עובד אלא את ה' אלקיו: "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, ב וש"נ. הובא ברש"י שמות כא, ו). דאף שהיציאה"ר ונפשו הבהמית - פרעה ומצרים - מתאמצים להתגבר עליו ולהוציא ממנו את החשק בקיום התומ"צ [כמש"נ "וימררו את חייהם" היא התורה כי היא חיינו (ראה תו"א ר"פ שמות)]; אמנם בכל הנוגע לקיום התומ"צ **במעשה בפועל** - אין הוא נותן לפרעה מלך מצרים להשתעבד בו. אלא הוא נזהר בקיום כל מצוות ה' בקבלת עול עכ"פ (גם כי אין לו תענוג בזה).

והנהגה זו - לצאת משעבוד יצרו בנוגע למעשה עכ"פ, זוהי התחלת יצי"מ. בזה יוצא מעבדות מצרים, ועומד "לפני פי החירות".

אך יציאה זו ממצרים אינה בשלימותה. שהרי כל עוד אין לו **תענוג** אלקי בעבודתו, אלא עובד עבודתו בקבלת עול בלבד - הרי זה מורה ש"פרעה וחילו" אורבים ורודפים אחריו לשעבדו ח"ו, היינו להחשיך ולהעלים את אור נשמתו שלא יתגלה בו.

ולכן צ"ל קריעת ים סוף: בקריעת ים סוף נתקיים "הפך ים ליבשה" (תהלים סו, ו). הכוח האלקי **המכוסה** בתוך הבריאה - "ים" (כשם שהים מכסה על כל אשר בקרבו) - **התגלה** ונעשה גלוי כ"יבשה".

וכאשר האדם פועל בעבודתו [לא רק לעבוד את ה' בקבלת עול, מתוך החושך ובלי תענוג וגילוי אור, אלא] באופן שמתייגע לגלות בכל דבר **האלקות** אשר בקרבו ובכך להפוך אותו מ"ים" ל"יבשה", הנה זהו **הגמר** דיצי"מ - שהבריאה שוב אינו מסתיר על אור האלקי, ואדרבה: בבריאה רואה הוא **אלקות**.

•

אמנם, כל עוד האדם נמצא במצב כזה שעדיין לא "הפך ים ליבשה" - עדיין אימת מצרים עליו. פרעה וחילו מטילים עליו אימה, לפחד מהחושך שבעולם ולא להתעסק בגילוי האור האלקי הטמון ומכוסה בתוך העולם. מתחבולותיו של פרעה הוא, לרדוף אחריו ולהניאו ח"ו מלנסוע הלאה לקריעת ים סוף ולמתן תורה ובכך לגלות אור אלקי בעולם.

ויש בזה ארבעה מדריגות, והן הן ארבעת הכיתות המרומזים בקרא, ונמנים בקרא

משעבוד לגאולה.

וזהו הטעם הפנימי לכך שדוקא נס זה זכה לתואר "נס גדול". דהסדר בכל הנסים, הוא גילוי מלמעלה השובר ודוחה את מציאות הקליפות, שע"ז משתנה טבע העולם. אך בנס זה נעשה כביכול שינוי גם ב"טבע דקדושה", דאף שהסדר מצד טבע הקדושה הוא ביטול הקליפות בדרך שבירה, הנה בנס זה נתגלה שגם תוקף הקליפה דמצרים נתברר ונתעלה, כשבכורי מצרים מצד עצמם, דרשו בכל התוקף את שחרורם של בני ישראל

ואיתא בספרים, שהטעם הפנימי לכך שבירורם של הדברים האסורים צריכה להיות בדרך דחי' ושבירה, ואי אפשר לבררם על ידי שישתמש בהם לשם שמים - הוא משום תוקף הקליפה האסורה, שאין בכוחנו לבררה ולהעלותה עד עת קץ הימים שיבולע המות לנצח.

ועפ"ז יובן תוקף גדולת הנס ד"למכה מצרים בכוריהם": שגם בזמן שהקליפה דמצרים היתה בתקפה, נתבררה ונתעלתה מציאות הקליפה עצמה לטוב, כשבכורי מצרים מצד עצמם, דרשו בכל התוקף את שחרורם של בני ישראל

.ז

בפטירת מרים יש דוגמת הנס ד"למכה מצרים בכוריהם"

ד' אמות ברשות הרבים, דלכא' "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דשופר משום גזירה דרבה... והלא החשש הוא להדייטם וקלי הדעת, ואיך מנעו המצוה לגמרי מכמה צדיקים גדולים וטובים?"

ומובא ע"ז בספרי חסידות (לקו"ת דרושי ר"ה נו, א ובכ"מ) שהטעם הפנימי לכך הוא, שכשחל ראש השנה להיות בשבת, הנה הענינים הרוחניים הנפעלים על ידי תקיעת שופר - נמשכים אז בלאו הכי, בזכות המעלה המיוחדת של ראש השנה שחל להיות בשבת, ואין נזקקים אז לפעולת האדם בזה. ומובן שהמצוה לא נדחתה, כ"א שאין צורך (כ"כ) לעבודת האדם בתקיעת שופר, לפי שהענינים הנמשכים ע"י תקיעת שופר באים אז בדרך ממילא.

ועד"ז י"ל בנדו"ד: על מעלת יום

ועפ"ז יש לבאר ענין נוסף באופן קביעות הזכרון לנס גדול זה. שאף שבכל הנסים היו"ט שנקבע לזכרם הוא ביום בחודש בו התרחש הנס, הנה נשתנה הנס דשבת הגדול, והוקבע הזכרון להנס ביום בשבוע בו התרחש הנס.

ואף שנת' בשו"ע שהוא משום שבאותו היום, בעשרה בניסן, הוא יום פטירתה של מרים, הנה בפנימיות הענינים - עדיין צריך ביאור, היאך ניתן לשנות מאופן הקביעות של זכרון שאר הנסים, שהוא ביום בחודש בו אירע הנס.

ובהמשך להנבאר לעיל יש לומר בזה: ידוע הביאור בספרי חסידות אודות השאלה הידועה גבי יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת - שאין תוקעין בשופר במדינה משום גזירה דרבה שמא יעבירו

הסתלקות מרים איתא בגמרא (מו"ק כח, א): למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה - לומר לך מה פרה מכפרת אף מיתתן של צדיקים מכפרת.

ומבואר באגרת הקודש לרבינו הזקן (סי' כח), שכשם שענינם של מי חטאת הוא לטהר טומאת מת, אף שטומאת מת היא אבי אבות הטומאה, מהקליפות הטמאות לגמרי, כך מיתת צדיקים "פועל ישועות בקרב הארץ לכפר על עון הדור אף גם על הזדונות", שענינם קליפות הטמאות לגמרי.

היינו, שאף שעבודת האדם אין ביכולתה לפעול בירור והעלאת הקליפות הטמאות לגמרי, מכל מקום ע"י מיתת צדיקים מתגלה בעולם גילוי אלוקי נעלה כ"כ שפועל בירור ועליה גם בקליפות הטמאות לגמרי (שבדרך כלל אין העבודה בהם בדרך בירור, כ"א בדרך דחי

ושבירה).

וענין זה דמיתת מרים, הוא מעין ודוגמת הנתבאר לעיל בענין הנס דשבת הגדול, שנפעל אז בירור ועליה דקליפת מצרים (שלא ע"ד הרגיל כבעשרת המכות, שהי' זה בדרך שבירה ודחי').

ועל פי זה יש ליתן טעם (בפנימיות הענינים) היאך יכלו חכמים לדחות את זכרון הנס מהיום בחודש בו התרחש, ולקבעו ביום השבת, דכיון שביום יו"ד בניסן התרחשה מיתת מרים, שוב אין צורך לתקן שינהגו ויעשו זכרון מיוחד לנס ביום זה, דענין זה של בירור ועלית הקליפה דמצרים, שנפעלה ע"י הנס ד"מכה מצרים בבכוריהם", נפעל בי' ניסן על ידי סגולת יום הסתלקותה של מרים הנביאה.

(ע"פ לקו"ש חי"ב ע' 33)

צרה - ה"ז מצוה נעלית ביותר כי בכך מבטא האדם את אמונתו ביכולת ה' וכו' (ראה ס' החינוך סתל"ג. שרש מצות התפלה בספר המצות להצ"צ).

(ב) כן צ"ב **סדרם** של הכיתות כפי שנמנו בקרא (בתשובת משה אליהם) - תחלה הסברא "ניפול לים", ואח"כ הסברא "נשוב למצרים". ותמוה, כי הלא הסברא לשוב למצרים היא הסברא הכי נחותה - הסותרת לגמרי את כל ענין יצי"מ, ואותה היה עדיף לשלול בראשונה, ורק אח"כ לשלול את שלשת הכיתות האחרות, שהם נעלות ממנה; ומדוע איפוא הקדים תחלה לשלול הסברא של "ניפול לים"?

(ג) גם צ"ב למה באמת לא הושרו שום אחת מארבעת הכיתות בעיני ה'. דבשלמא הסברא לשוב למצרים או ליפול לים - פשוט שאין נכונים. כי הלא לשוב למצרים מופרך לגמרי שה"ז ההיפך דיצי"מ, וכן ליפול אל הים ג"כ אסור - שהרי אסור ליפול ביאוש ח"ו, ועאכו"כ לעשות מעשה בזה (ראה פרשת דרכים די"ג ד"ה אך כפי').

אבל "ללחום כנגדן" - צ"ב מדוע לא תהיה זו שיטה ישראלית ע"פ התורה; והלא העידה תורה "**וחמושים** - מזוינים - עלו בני ישראל מארץ מצרים" (מכילתא ורש"י ר"פ בשלח) כדי להיות מוכן ללחום! ובמכל שכן הסברא "נצווה כנגדן" - הרי בודאי שלהתפלל אל ה' זוהי העצה הטובה ביותר, שבכך הרי הוא מוסר את עצמו לגמרי לסמוך על הקב"ה!

•

אך אמנם ביאור הדברים כך הוא: יסוד טעותם של כל ארבע הכיתות **אחת** היתה, והיא - שחסרה בהם ההנהגה ד"ויסעו". שיטתה של כל אחת ואחת מהכיתות נבעה מזה - שלא עלה על דעתם להמשיך לילך הלאה לקראת מתן תורה כציווי ה'. ותחת זה התעסקו ביניהם איך צריך להתייחס לאימת מצרים, עד שיצאה מהם שיטות שונות כל אחת ואחת בהתאם למצבה ודרגתה בעבודת ה'.

ולזה השיב משה לכולם, כי לא זו הדרך שציווה ה', לא לברוח ממצרים (ע"י נפילה לים) ולא ליכנע למצרים ח"ו, גם לא ללחום כנגדן וגם לא להתפלל כנגדן (כי ה' ילחם לכם ואתם תחרישון); אלא הדבר היחיד הנרצה מהם כעת הוא: קיום ציווי ה', שהוציאם ממצרים על מנת **שילכו לקראת מתן תורה**. וזהו שציווה ואמר מיד אח"כ "דבר אל בני ישראל ויסעו".

ועבודה זו ד"ויסעו" - היא המביאה ג"כ את קריעת ים סוף שע"י כך יוצאים מאימת מצרים. וכל עוד אין אצלם הנהגה זו ד"ויסעו", הנה גם שינקטו הנהגות מעולות ואפילו ההנהגה ד"נצווה כנגדן", אי אפשר לצאת ממצרים לגמרי.

•

ולבאר כל אחת ואחת מהדרכים בעבודת ה', ואיך שכולם לא ישוו לקיום ציווי ה'

ביאורי הגדה

ביאורי ענינים בהגדה של פסח

כל ההגדה - תוכן אחד. ביאור התוכן בפסקאות ההגדה * היציאה ממצרים באכילת הפסח. ביאור דעת ב"ש בהפלוגתא אי אמרינן "בצאת ישראל ממצרים" קודם אכילת הפסח; בהקדים ביאור יסוד פלוגתתם דב"ה וב"ש בכ"מ, אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל' * פנינים. ביאורים קצרים בפסקאות ההגדה בדרך הדרוש והפשט * הגדה של פסח בדרכי החסידות. קטעים שנלקטו מכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ זי"ע ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע שהביאם בה"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים" * בפסח אפשר לקפוץ על העגלה. ביאור קטעים בהגדה מכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ

ואמרו במכילתא: "ארבע כתות נעשו ישראל על הים. אחת אומרת ניפול לים, ואחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן, ואחת אומרת נצווה [נתפלל] כנגדן", (ולכל אחת ואחת ענה משה לפי עניינה) "זו שאומרת ניפול לים - נאמר להם "התיצבו וראו", זו שאומרת נחזור למצרים - נאמר להם "כי אשר ראיתם", זו שאומרת נעשה מלחמה כנגדן - נאמר להם "ה' ילחם", וזו שאומרת נצווה כנגדן - נאמר להם "ואתם תחרישון". עד כאן.

ואח"כ נאמר בפרשה: "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו. ואתה הרם את מטך וגו'".

כלומר, כלפי מה שדיברו כל אחת ואחת מהכיתות - אמר הקב"ה שלא כך היא המדה, אלא "דבר אל בני ישראל ויסעו", שצריך להמשיך ולנסוע הלאה לקראת מתן תורה [שזו היתה תכלית יציאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה"]. ועי"כ הוא שזכו שיעשה להם הקב"ה נס ויקרע להם את הים וכו'.

והנה לפי פשוטו אינו מובן, והרי מקרא זה אומר "דרשני":

א) לכאורה צריך ביאור, היאך כלל משה התשובה לכל ארבעת הכיתות באמירה אחת ובהמשך אחד. והלא סברת כל אחת ואחת מהן רחוקה זו מזו בתכלית, וגם הפוכים המה זו מזו; והיאך הספיק לכולם תשובה באמירה אחת!?

כי הנה הסברא "נשוב למצרים" והסברא "ניפול אל הים" - הפוכות זו מזו בעצם הנתינת מקום לשוב למצרים. הראשונים - מוכנים לסתור את כל ענין יצי"מ ולחזור לפרעה ח"ו; והאחרונים - כל כך מושלל אצלם לחזור למצרים עד שמוכנים למסור את נפשם על זה [ולחוסיק, שהאיסור לאבד עצמו לדעת, נצטוו בזה כבר לפני מ"ת (ב"ק צא, ב. ב"ר פל"ד, יג. רמב"ם הל' רוצח פ"ב ה"ג), ועפ"ז אם היו מפילים עצמם לים היו מתחייבים בנפשותם ברוחניות. וגם על זה היו מוכנים כדי שלא לחזור לפרעה!].

הסברות "נחזור למצרים" ו"נלחם כנגדן" - סותרים אלה את אלה עוד יותר מכך, שהרי הם הפוכים בתנועות הנפש: הראשונים נוטים לתנועה של עבדות, והאחרונים - הולכים בתנועה של מרידה ונצחון.

גם הסברא "ניפול לים" הפוכה לגמרי מן הסברא "נצווה כנגדן" בהנחות הנפש ורגשותיהם הפנימיים: אלה - מונח בנפשם הרגש של יאוש לגמרי, עד שאומרים "ניפול לים" כי אפסה תקוה ח"ו; ואלה - נהפוך אצלם, כי לא לבד ששוללים הנחה של יאוש, אלא שגם שוללים עשיית שום פעולה באמרם שהכל תלוי אך ורק בה' לבד. [שזוהי מדריגה נעלית באמונה בה', וכידוע שבקשת צרכיו מה' ובמיוחד בעת

"דבר אל בני ישראל ויסעו"

העבודה המביאה לקריעת ים סוף וליפטר לגמרי משעבוד מצרים

שביעי של פסח הוא הגמר והתוקף דיציאת מצרים. בט"ו בניסן יצאו **מהמקום** דמצרים ונעשו "בני חורין", וכדאיתא במדרש, שעל פי מנהגי מצרים, עבד שיצא ממצרים ובא לפני "פי החירות" - נעשה בן חורין (לקח טוב שמות יד, ב. וכ"כ החזקוני בשם מדרש).

אמנם כל זה לא הועיל לשחררם **מאימת** מצרים. כבר בתחלת יציאתם נאמר "בשלח **פרעה** את העם", ופירש רש"י (בשלח יד, ה): "**איקטורין שלח עמהם**". ומכל שכן לאחר שעברו שלשה ימים, ובאמת **הוגד** "למלך מצרים" ע"י אותם איקטורין "כי **ברח העם**", וכתוצאה מכך "ויהפך לבב פרעה גו' וירדוף אחריהם" - הלא בזה עוד **נתחזקה** עליהם יראת מצרים, כמו שנאמר "וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם **וייראו מאוד** וגו'". והרי על-פי מקרי הטבע, ה' מוכח להיות שפרעה ינצחם ח"ו, שהרי בתנחומא איתא ש"פרעה לקח... **שלשים איש**... על כל אחד ואחד מישראל".

וכאשר קרע להם הקב"ה את הים, שאז נאמר "וירא ישראל את מצרים **מת על שפת הים**" - נשלמה בזה יציאתם לא רק **מארץ** מצרים אלא גם **מאימת** מצרים. ולכן איתא בתוספתא (רפ"ב דברכות), והכי איפסק הלכתא (כדאיתא בשו"ע אדה"ז סו, יב), שצריך להזכיר קריעת ים סוף בכל יום כשם שצריך להזכיר יצי"מ בכל יום. כי כל עוד לא היתה קריעת ים סוף, גם יציאת מצרים אינה מובטחת.

אך אמנם בכדי להיפטר מאימת מצרים ולבוא לקריעת ים סוף, אמר לו הקב"ה למשה "דבר אל בני ישראל ויסעו". להלן יתבאר תוכן הוראה זו בעבודת האדם לקונו בזכירת קי"ס בכל יום ויום.

ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת יי אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם. יי ילחם לכם ואתם תחרישון (שמות יד, יג-יד).

כי הנה בעת שנוטעים גרעין באדמה, באמת יש בגרעין זה כל האילן עם כל הפירות שיצמחו ממנו (ראה מאמר גדולים מעשה צדיקים בספר המאמרים תרפ"ה מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ זי"ע), רק שהוא בהעלם, ואינו מתגלה רק אחרי זמן רב ביותר.

יתירה מזו: אפי' בכח הצומח שבאדמה, נמצא בהעלם כל מה שעתיד לצמוח ממנו. (ראה שערי אורה לאדמו"ר האמצעי זי"ע מאמר יביאו לבוש פ"ג)

אמנם, בשעת קריעת ים סוף, שפעלו בני' בעבודתם שיתגלה האור אלוקי הטמון בנפשם פנימה, הנה כתוצאה מכך פעלו גם בחלקם שבעולם שהי' שייך לעבודה זו, שיתגלה בו הכח האלוקי שהי' בו בהעלם.

ולכן, בכדי שהתינוקות יוכלו ליתן מזון לציפורים שהשתתפו עימם בשירתם, נתגלו אז כל האילנות נושאי הפירות שנמצאו בתוך עמקי כח הצומח שבאדמה אשר על שפת הים וכו'.

■

והנה "שפת הים" הלא הוא עפר, דומם. ומכך נמצינו למדים - שגילוי ההעלם דהכח האלוקי שבבריאה שנתגלה בקריעת ים סוף פעלה אפילו בדומם ממש. שהרי מהדומם צמחו עצים אילנות ופירות - "צומח", ואותם פירות נעשו מאכל לעופות - "חי", והעופות השתתפו ושרו יחד עם בני ישראל - "מדבר", שהם (בני ישראל) שרו שירה להקב"ה; ונמצא שהי' אז עליית הדומם והתכללותו באלוקות.

ונמצא שבקריעת ים סוף נתגלה ההעלם שבדומם, באופן שע"י כך היתה היכולת לדומם להיות נכלל באלוקות. וכ"ז הי' בקריעת ים סוף רק לפי שעה, שאז ניתן לבני' הכח לעשות כן לדורות עם קבלת התורה, שהשלמות בזה יהי' לעת"ל, באופן של "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר כי פי ה' דיבר" (ישעיה מ, ה), שיתגלה אז ה"דבר ה'" הנעלם עתה בכל דבר ודבר, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 960 ואילך)



כל ההגדה - תוכן אחד ביאור התוכן בפיסקאות ההגדה

א. המצוה של זכירת יציאת מצרים בליל פסח היא "לספר בניסים ונפלאות שנגעשו לאבותינו במצרים" (רמב"ם, הל' חמץ ומצה רפ"ז).

ומובן, שבסיפור יציאת מצרים בליל פסח (שזהו ענין ההגדה) צריך להיות מובא גם התוכן והענין הכללי שביצי"מ שהיא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו" (לשון הרמב"ם שם).

ומכיון שבד"כ, מודגש ענינו של כל דבר בהתחלה ובסיום, צריך לומר שאף כאן נרמז כללות ענין ההגדה (סיפור יצי"מ) בפסקא ד"הא לחמא עניא", ובסיום הפסקא ד"כמה מעלות טובות למקום עלינו" - "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו".

ובכדי להבין את התוכן הכללי של ההגדה וענין הסיפור ביצי"מ צריך להקדים ולבאר כמה דיוקים בפסקאות שבהגדה:

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כו':

פסקא זו ד"הא לחמא עניא" באה לסדר את ה"כל דכפין" ו"כל דצריך", דא"כ, היה צריך לומר זאת עוד קודם, מיד לאחר הסימן ד"מגיד", דמזה מובן, דזה שאומרים את הפסקא בתחילת עריכת הסדר, אין זה (רק) משום שמזמינים

בבואו מבית הכנסת, דהרי ה"כל דצריך" צריך לשנות ד' כוסות (ששותים חלקם לפני אמירת "הא לחמא עניא"), אלא (גם ובעיקר) משום שזוהי הקדמה והתחלת הסיפור ביצי"מ.

ולכאורה אינו מובן, מהי שייכותם של ג' העניינים שבפסקא לענין הסיפור **ביציאת מצרים**? ואדרבה, התוכן של "הא לחמא עניא" הוא להיפך - בנוגע לעוני שהיה במצרים, וגם בסיום הפסקא "השתא הכא כו' השתא עבדין" שגם בזה מודגש היפך ענין החירות (שצריך להיות

עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו ביד חזקה כו' ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו כו' הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו כו':

בפסקא זו ידועה השאלה, כיצד אומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה"? והרי הגזירה היתה מלכתחילה על ד' מאות שנה בלבד, וממילא, מיד שהיו מסתיימים שנים אלו, היו בני יוצאים מן השעבוד?

מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבתנו המקום לעבודתו:

צריך להבין:

רבות לפני"ז.

א) "קרבתנו המקום לעבודתו" קאי על הדורות החל מאברהם אבינו, וממילא אין מובן מדוע אומרים **ועכשיו** קרבתנו המקום ולא "ואח"כ"? ואפילו אם נאמר ש"עכשיו" קאי על זמן יצי"מ, עדיין קשה, דהרי ברית בין הבתרים הייתה שנים

מודגש בלילה זה), דהרי "השתא" אנו במצב של "עבדין".

וכך גם בנוגע ל"כל דכפין ייתי ויאכל" - מהי השייכות לענין הסיפור ביצי"מ?

ובמילא, מוכרחים לומר שהגם שהפסקא ד"הא לחמא עניא" היא אינה חלק מסיפור יצי"מ גופא (שזה בא לאח"ז - בדרך תשובה לשאלת מה נשתנה), היא נוגעת לכללות הענין ד"מגיד", דהיא הקדמה כללית המישבת שאלה כללית בכל הסדר דלילה זה, וכדלקמן.

ועוד - כיצד אנו אומרים "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", היפך ממה שנאמר לאברהם "דור רביעי ישובו הנה" (לך לך טו, טז).

ב) השייכות של פסקא זו לסיפור ביצי"מ היא רק בזה שמכיוון שהוא "מתחיל בגנות" ("מתחילה עובדי ע"ז"), צריך הוא להמשיך בכך ש"קרבתנו המקום" ועד ל"וירד מצרימה".

ע"י קיום התו"מ, וכמשנ"ת במק"א בארוכה (ראה לקו"ש ח"ג ע' 788 ואילך. ובכ"מ), וההכנה לזה היא - 'הפך ים ליבשה'.

'ים' מורה על הכח האלוקי המח' את העולם, אך מכוסה וטמון בעולם, כשם שהים מכסה על כל מה שבתוכו. ובקי"ס נהפך ה"ים" - כח אלוקי המכוסה - ל'יבשה', גילוי.

והכנה זו דהפך ים ליבשה באופן ארעי, היא שהיתה הנתינת כח מאת ה' לכל אחד ואחד מישראל אח"כ בקבל התורה לחבר ולגלות את הכח האלוקי שבעולם, בתוך העולם הזה התחתון - באופן **קבוע**.

והנה כל העניינים שבעולם (שנבראו בשביל ישראל שנקראו ראשית (אותיות דרע"ק אות ב)), הרי הם קשורים עם ישראל. כל פעולה ופעולה של יהודי עם עצמו, פועלת כמותה גם בעולם. ומזה מובן, דזה שבקריעת ים סוף נתגלה האלוקות המכוסה בעולם, הנה תחילת הכח על זה היתה על ידי שבבנ"י נתגלה האלוקות הטמון בנשמתם פנימה.

ולזה הוצרך לבנ"י "חומה מימינם ומשמאלם", המורה על זכות התורה שבימין וזכות התפילה שבשמאל - כי רק על ידי העבודה בב' הקוים השונים דימין ושמאל הוא שיש ביכולת בני ישראל לגלות האור האלוקי הטמון ומכוסה בתוך נשמתם.

כי הנה עבודת האדם הנעשית בקו **אחד** בלבד - קו "ימין" או קו "שמאל" - הנה אפילו אם יעשה עבודתו שבאותו הקו בשלימות ובכל כוחו ממש, עד כדי מסירת נפשו לה', הלא יתכן שכל עבודתו בקו זה אינה נעשית אלא מצד **טבע** נפשו המושכת אותו לעבודה זו דוקא.

ובמה מתגלה ביטולו האמיתי להקב"ה באופן שיוצא ממציאות ה"אני" שלו לגמרי? - בשעה שעובד את ה' בשתי קוים **הפכיים**. עבודה זו לא יכולה להיות מצד הטבע, שהרי מטבעו מוגבל האדם בקו אחד בלבד, אלא מצד התמסרותו המוחלטת אל הקב"ה שלמעלה מטבעו ו"מציאותו", שזה בא מצד האלוקות הטמון בתוך-תוכה של נשמת כלא חד ואחד מישראל, שהיא "חלק אלוה ממעל ממש".

וזוהי התועלת שהיתה להם לישראל בקריעת ים סוף משתי הזכויות ד"מימינם ומשמאלם" - זכות התורה וזכות התפילה - שע"י כך שהיתה עבודתם עתידה להיות לא רק בקו אחד, אלא בב' קוים שונים, הנה זה גופא הוציא לידי גילוי ההעלם דנשמתם, וע"י כך נפעל גם בתוך העולם בעת קריעת ים סוף הגילוי דהפך ים ליבשה, ולכן הי' הנס, א) באופן שהמים הפכו ליבשה - דההעלם יצא לידי גילוי, ב) וגם נעשו המים חומה מימינם ומשמאלם בגשמיות העולם, כתוצאה מגילוי אלוקות שבנפשות ישראל באותה שעה.

ובכל זה יובן ג"כ הא דצמחו אילנות ונשאו פירות בתוך הים, כי נס זה היה פרט מכללות הנס דקריעת ים סוף.

להם חומה מימינם ומשמאלם", ושנית - אחרי שעלו מהים והמצריים היו טובעים בים, שם כתוב "ובני **הלכו** וגו' והמים להם חומה מימינם ומשמאלם", שזמה מוכח דנס זה של "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" מוכרח הי' לעצם הנס דקי"ס, עד שהי' צ"ל כל משך זמן הילוכם "בתוך הים ביבשה", מתחילת ביאתם עד אחרי שהלכו ועלו מהים ליבשה.

■

והנה על הפסוק "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" איתא במכילתא (ילקוט ראובני שמות יד, כז. זח"ב קע. ב) שבעת קי"ס הי' קטרוג על בני' שהי' בניהם עובדי ע"ז, ובמה יזכו הם יותר מהמצריים: "בני אדם עובדים ע"ז הולכים ביבשה בתוך הים: אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז". ומסיים במכילתא: "מי גרם להם לישראל להינצל - מימינם ומשמאלם, מימינם - בזכות התורה שעתידים לקבל שנא' מימינו אש דת למו, ומשמאלם זה התפלה" (ובגירסא אחרת (ילקוט שמעוני רמז תלח): "ומשמאלם זו תפילין"). וזהו "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" - תורה ותפלה שהם ב' הקווים דימין ושמאל הם שהיו לישראל חומה להגן מפני המקטרגים.

וגם בזה אינו מובן, דלמה הוצרך להם לישראל חומה מב' הצדדים, הן מימינם והן משמאלם, ומדוע לא הספיק להם זכות א' בלבד?

ומה גם, זכות התורה, 'מימינם', ענינה שעל ידה היתה בחירת הקב"ה בבני' מכל העמים אשר על פני האדמה (ראה שו"ע אדה"ז ס, ד) באופן **שהבדילנו** מהם, וממילא מתבטלת ע"י כך הטענה "אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז", שהרי ע"י התורה ישנו חילוק עיקרי ויסודי בין ישראל לעמים. ולמה איפוא הוצרכו לעוד זכות, 'משמאלם', זכותה של תפלה (או תפילין)?

■

אך הביאור בכל הנ"ל יובן בהקדים תחילה ענינה של קי"ס ע"פ פנימיות הענינים. דהנה לפי פשוטו הוצרך להם קי"ס כדי להנצל ולהיפטר לגמרי משיעבוד מצרים.

אמנם אי משום הא לחוד קשה, שהרי "כמה דרכים למקום", ולמה היתה זאת מלפניו ית' לעשות נס כזה גדול של קי"ס ולא הצילם בדרך אחרת? הלא לפי דרך בני ישראל ממצרים לארץ ישראל, לא הי' להם דרך על הים, אלא שציווה ה' **"וישבו"** ויחנו כו". וגם לא עברו את הים מעבר לעבר, אלא באותו הצד שירדו באותו הצד עליו!

אך הביאור בזה דנס זה דקריעת ים סוף הי' ההכנה למ"ת (כדאיתא בלקו"ת לאדמוה"ז ס"פ צו. וע"פ מרז"ל פסחים קיח, א): ע"י מתן תורה נעשה החיבור דמעלה ומטה [כדברי המדרש הידועים (שמו"ר פי"ב, ג. תנחומה וארא יט) שבמ"ת נפעל ירידת ה'עליונים' ל'התחתונים' - וירד ה' על הר סיני", ההתחלה כדי שיוכל להיות אח"כ גם העלאת התחתונים למעלה

ולפ"ז אינו מובן מה נוגע כאן להדגיש ש"המקום" קרבנו לעבודתו? לכאורה היה צריך לומר ש"עכשיו (אח"כ) אנחנו קרובים ודבוקים בה' ובעבודתו (וכיו"ב), ומה נוגעת כאן ההדגשה **שהקב"ה** קרבנו לעבודתו. ומכך מובן, שלענין הסיפור ביצי"מ נוגע מה ש"עכשיו קרבנו **המקום**", שזה נוגע לכל הדורות ועד ל"עכשיו" כפשוטו, כדלקמן.

והיא שעמדה לאבותינו ולנו כו':

צריך להבין:

ענין שאינו יכול להיות אחרת.

א) בשלמא אם ה"עומדים עלינו לכלותינו" היו 'צדיקים' כמו בני', אז היה חידוש בכך "שהקב"ה מצילנו מידם", אך מכיוון שבפועל הם רשעים וזדים כו', מה הסברא מלכתחילה שהם יוכלו לכלותינו, שע"כ צריך ליתן שבח והודיה מיוחדת לקב"ה ש"מצילנו מידם"? ובפרט, שהרי כל העולם והבריות שבו נבראו **"בשביל ישראל"** (רש"י ר"פ בראשית), ובמילא, ההצלה מה"עומדים עלינו לכלותינו" היא

ב) מכיוון שענין זה הוא "בכל דור ודור", מהי השייכות של ענין זה לסיפור יצי"מ דווקא, ומדוע אין אומרים פסקא זו גם בשאר זמני הצלה וישועה (כגון פורים וכיו"ב)?

והדבר, בגלות מצרים לא היה ה"עומדים עלינו לכלותינו" בתוקף כ"כ, דהרי "פרעה לא גזר אלא על הזכרים", ומשא"כ בימי אחשורוש, שהגזירה היתה על "כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים".

ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל

עונותינו:

צריך להבין:

השכינה בגליל, ומדוע מובא בהגדה דווקא הטעם ד"לכפר על כל עונותינו".

א) בכל יתר ה"מעלות טובות למקום עלינו" לא מוסבר במה מתבטאת ה'מעלה', ודווקא במעלה האחרונה - "ובנה לנו את בית הבחירה", מוסברת המעלה ד"לכפר על עונותינו"?

ב) אם כבר באים ליתן טעם למעלה ד"בנה... את בית הבחירה", הרי המעלה הכי עיקרית דבית המקדש היא "ושכנתי בתוכם", שבביהמ"ק היתה השראת

ג) מדוע קורא הוא לביהמ"ק "בית הבחירה", ולא בלשון הרגיל - "בית המקדש" וכיו"ב.

ד) ועיקר: בשלמא כל שאר המעלות (עד "הכניסנו לארץ ישראל"), מובנת שייכותם לסיפור יצי"מ, דכל זמן שהלכו במדבר ולא הגיעו לארץ נושבת, עדיין לא נשלמה היציאה ממצרים, אך בנוגע

למעלה זו ד"בנה לנו את בית הבחירה",
אין מובן מהי שייכותה לסיפור יצי"מ?

ב. הביאור בכל זה: כאשר יושבים לסדר וצריכים לומר את ההגדה, עוד לפני של"בן" (שאליו אומרים את ההגדה - "והגדת לבנך") יש ידיעה בפרטי ענין השעבוד והנסים והנפלאות של הגאולה, מתעוררות אצלו כמה קושיות שיש ליישב לו אותן עוד לפני אמירת ההגדה, "עבדים היינו":

א) מדוע הגאולה דיציאת מצרים לא היתה גאולה לעולם? אילו הגאולה היתה באה מבשר ודם, מובן שכשם שהוא עצמו (מוגבל ו)נתון לשינויים, כך יש גם שינוי וחילוף בפעולותיו; אבל כיון שהגאולה דיציאת מצרים היתה מהקב"ה, ה' אלקים אמת וכל פעולותיו אמיתיות ונצחיות, הגאולה ממצרים היתה צריכה להיות גאולה נצחית - ואיך יתכן שאנו נמצאים בגלות? ולא סתם גלות, אלא גלות קשה ומרה כל כך ש"בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו" בדוגמת (ועוד יותר מ)מה שהי' בגלות ושעבוד מצרים?

ב) כיון שבנ"י יצאו "ברכוש גדול", כהבטחת הקב"ה, איך יתכן שישנה עניות בישראל (כפי שהוא רואה בשולחן הסדר שיושבים בו גם אורחים עניים, "דצריך" ו"דכפיין")?

ג) יתירה מזו: מצות ההגדה בליל הסדר, "והגדת לבנך", היא "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", היינו שבשולחן הסדר נמצא לא רק הבן החכם, אלא גם הרשע (וכן התם ושאינו יודע לשאול) - וקשה להבין: הרי ידוע שהרשעים שהיו באותו

הדור לא נגאלו ולא יצאו ממצרים (אלא מתו בשלושת ימי אפילה); ומאחר שבין בני ישראל שיצאו ממצרים לא היו רשעים - מאיפה בא לבני ישראל בן-רשע.

[ואין לומר שהרשע מההגדה שיושב בשולחן הוא לא מסוג הרשעים שמתו במצרים בשלושת ימי האפילה, שהרי מפורש בהגדה, בתשובה לבן הרשע - "אילו הי' שם לא הי' נגאל"].

והשאלות הללו אינן סתם שאלות בשכל והבנה, אלא הן מפריעות לכל תוכן הסדר והסיפור ביצי"מ שענינם הוא ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים" ולכן "יכין מקום מושבו שישב בהסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים" התורה היא תורת אמת, וזה צריך להיות באופן ובהרגש אמיתי, אבל איך יכול להיות ליהודי הרגש של חירות באופן כזה שיראה עצמו באמת "כאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים". בשעה שנמצא בגלות, במצב שבו ("בכל דור ודור) עומדים עלינו לכלותינו", ויש עניים בבנ"י, גם עניים כפשוטו וגם עניים בדעת, ועד שיש גם בן רשע?

ג. כדי לבטל את הבלבול הזה מקדימים את הפסקא "הא לחמא עניא", שהיא גם הקדמה שבה מבואר כללות תוכן הסיפור ביציאת מצרים שאמירתו מתחילה ב"עבדים היינו".

המצה שאבותינו אכלו **לאחר** היציאה ממצרים ("שלא הספיק להחמין עד שיצאו וכו'") נקראת בפסקא זו "דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים" - להדגיש,

"והמים להם חומה מימנם ומשמאלם"

- ביאור הצורך דנס זה כחלק מגילוי האלוקות שהיתה בקריעת ים סוף

מסופר במדרש (שמו"ר פכ"א יב) שבשעת קי"ס צמחו מהים אילנות, שנשאו פירות, והתינוקות לקטו פירות ונתנום למאכל לציפורים שהשתתפו עם בנ"י בשירת הים (וראה ג"כ בספר תוספת שבת הובא בספר אורחות חיים ס"ו שכ"ד).

הכלל הוא (כמ"ש הר"ן בדרשותיו ד"ח) "לא עבד הקב"ה ניסאג למגנא" (לחינם). והטעם בזה, כי הטבע הוא כמו בריאה של הקב"ה וכמ"ש (ירמיה לג, כה) "חוקות שמים וארץ גו' שמתי" ולכן אין הקב"ה עושה נס שאין לו הכרח, כדי לא לבלבל סדרי הטבע.

ועפ"ז צ"ב: הלא לצורך הצלת בנ"י די ומספיק עצם הנס דקי"ס. ולמה הוצרכו לנס נוסף - שיצמחו אילנות ושהאילנות ישאו פירות מיד עם יצירתן, היפך סדרי הטבע, שצ"ל שהות של משך זמן משעת נטיעת האילן ועוד לתחילת צמיחת הפירות וכו'. (ועד"ז הק' בתויו"ט לאבות פ"ה מ"ד).

כמו"כ צ"ב מדוע לא הי' הנס דקי"ס באופן שמי הים יתייבשו לחלוטין ויתבטל הים, אלא הנס הי' דווקא באופן שמי הים נשארו בעין, ונבקעו ונצבו כנד וכחומה כדכתיב "והמים להם חומה מימנם ומשמאלם". ואינו מובן: הלא די ומספיק הי' להם לבנ"י אילו הלכו ביבשה בתוך הים ותו לא, ולמה הוצרך להיות הנס שמי הים נצבו כחומה?

ועכצ"ל, שהנס ד"המים להם חומה מימנם ומשמאלם" והנס דצמיחת הפירות באילנות שבים - לא היו ניסים נוספים על קי"ס, אלא שהוכרחו כחלק מעצם הנס קי"ס.

ולכן מצינו שהתורה מספרת פעמיים על המים שנצבו כחומה (שמות יד, כב. שם כט): פעם אחת מיד עם תחילת כניסתם אל הים - **"ויבואו בנ"י בתוך הים ביבשה והמים**

את השאלה האמורה, מדגישים ומפרטים בסיפור יציאת מצרים שבא לאחר השאלה מה נשתנה, כדלקמן.

ד. ידוע מאמר רז"ל שהקב"ה נתן לאברהם אבינו את הברירה: "במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בניהם או בגלות" ואברהם (או הקב"ה - בהתאם לשתי הדעות שבזה) בחר גלות במקום גהינם.

מזה מובן שתוכן הענין דגלות, ולכל לראש גלות מצרים, שווה לתוכן וענין הגיהנם, מירוק וכפרת החטא.

החטא (כפשוטו) עליו היו זקוקים למירוק וכפרה, ה' (שורש ומקור כל החטאים) החטא הראשון - חטא עץ הדעת, שפעל את סילוק השכינה מהארץ לרקיע והמירוק על חטא זה נאמר לאברהם, כי לאחר חטא עץ הדעת שגרם את הסתלקות השכינה מהארץ לרקיע היו ששה חטאים נוספים שגרמו את סילוק השכינה מרקיע לרקיע עד הרקיע השביעי, והראשון שהתחיל להחזיר ולהמשיך את השכינה מלמעלה למטה היה אברהם אבינו (שהמשיך את השכינה מרקיע השביעי לשישי) ולכן דוקא לו נאמר שפעולת שלימות המירוק ובירור וזיכוך החטא, שע"י זה חוזרת השכינה למטה כמו לפני החטא, תהי' ע"י גלות מצרים.

ואילו זכו, אזי גלות מצרים היתה הגלות האחרונה, ובמילא גאולת מצרים היתה גאולה שלימה "ולא ה' גליות ולא מלאך המות שולט בהן" - כמו שהי' לפני החטא.

אמנם, היות שלפועל גלות מצרים לא

שאופן היציאה ממצרים לא ה' בשלימות ובני ישראל מצד עצמם כמו "נשארו" במצרים.

וזהו ההסבר בהמשך הפיסקא: "כל דכפין . . כל דצריך" - העובדה שישנה מציאות של עניים ומציאות של "השתא הכא . . השתא עבדין", שעדיין נמצאים בגלות ובעבדות - היא כתוצאה מזה ש"אבהתנא (הם) בארעא דמצרים", שבאותה שעה בנ"י לא יצאו (לגמרי) משעבוד מצרים.

נשאלת אפוא השאלה: אם כן, מה פעלה היציאה ממצרים שבגלל זה יש לערוך את הסדר "דרך חירות"? - על כך ממשיכים ואומרים שאמנם "השתא הכא (אבל) לשנה הבאה בארעא דישראל" ואמנם "השתא עבדין (אבל) לשנה הבאה בני חורין": גאולת מצרים פתחה את הדרך ואת הצינור של הגאולה שמובילה לגאולה שלימה - "לשנה הבאה בארעא דישראל . . בני חורין".

לכן יכולים כעת לקיים את מצות הסיפור ביציאת מצרים בלילה זה ואת ה"חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יצא משעבוד מצרים" בשלימות; ואדרבה, ע"י קיום הסיפור ביצי"מ ובאופן ד"כאילו הוא כו' יוצא משעבוד מצרים", אכן יוצאים ממצב ושעבוד מצרים עד שנעשים (לשנה הבאה) בני חורין. וכידוע שמאז יציאת מצרים ועד הגאולה העתידה, ממשיכים לצאת ממצרים כל משך הזמן ללא הפסק.

ואת הנקודה הכללית הזו, שבאה לביטוי מיד בתחילת "מגיד" כדי להסיר

ימים האחרונים

ביאורים בענין הימים האחרונים דחג הפסח וקריעת ים סוף

והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. ביאור הצורך
דנס זה כחלק מגילוי האלוקות שהיתה בקריעת ים
סוף * **דבר אל בני ישראל ויסעו.** העבודה המביאה
לקריעת ים סוף וליפטר לגמרי משעבוד מצרים *
בהא דאין מברכים שהחיינו בשביעי ש"פ. מביא
מ"ש הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, וידייק מה שייתרו
בטעם הדין, וגם שאדה"ז שינה מן הרמב"ם / יקדים
דבגדר שהחיינו על המועד יש לפרש בב' אופנים, אי
הוי מגדר ברכה על דבר הבא מזמן לזמן או דהויא
על הזמן עצמו שבו המועד / יסיק דזהו שנתכוון
הרמב"ם לחדש, כהאופן הב' שהוא על הזמן, ולזה
מעיקרא הוי שש"פ מחוייב ורק שנפטר בתחילת
החג / עפ"ז מיישב מה שהשמיט אדה"ז מדברי
הרמב"ם שלא יטעו בפירוש כוונתו לדמותו להלל
שהזכירו מקודם לזה

ית'.

ו. וזהו שאומרים "אילו לא הוציא
הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו
ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה
במצרים", כי אילו לא היתה היציאה מצד
הקב"ה, גלות מצרים היתה נמשכת עד
שהיו מגיעים לשלימות הבירור והמירוק
- עד הגאולה העתידה.

ועל-פי הדעה (הראשונה) ד"מתחיל
בגנות" - מדגישים ומפרשים את זה
עוד יותר ואומרים "מתחילה עוע"ז היו
אבותינו **ועכשיו** קרבנו המקום לעבודתו:
גם **עכשיו**, הקירוב אל הקב"ה (איננו מצד
מעמדם ומצבם והעבודה שלהם, אלא)
הוא מצד קרבנו **המקום** לעבודתו".

ולפי זה מובן כיצד יכולה להיות
מציאות של בן רשע גם עכשיו, לאחר
גאולת מצרים, וגם מדוע יכול להיות
מצב של "בכל דור ודור עומדים עלינו
לכלותינו" והדבר לא עולה בידם בפועל
רק משום ש"והקב"ה מצילנו מידם" - כי
כנ"ל, כל זמן שהמטרה והתכלית, הבירור
בשלימות, לא מתבצעים, הרי בני" מצד
ענינם ומדריגתם עדיין לא מבוררים
ומזוככים לגמרי מהרע (עד שישנו גם בן
רשע), וממילא מצד מדת הדין יש נתינת
מקום ל"עומדים עלינו לכלותינו".

ז. אלא שכאן נשאלת השאלה: איך
יתכן שבנ"י יהיו שייכים להיות "שקועים"
בטומאה ורע של מצרים עד כדי כך
שמצד עצמם ומהותם לא יוכלו לצאת
ממצרים? וכדי ששאלה זו לא תקשה
מלכתחילה, בעל ההגדה ממשיך ומדגיש:
"וירעו אותנו", שפירושו שהמצריים עשו

פעלה את המירוק והכפרה בשלימות
כדלקמן, לכן ה' מוכרח להיות "יוציאנו
ה"א משם **ביד חזקה**" - נגד מדת הדין, כי
מצד מדת הדין והחשבון יש מקום לטענה
שמאחר והמכות והמטרה דגלות ושעבוד
מצרים - לפעול את הבירור וזיכוכ של
בנ"י (והעולם) עד למצב שה' קודם
החטא - עדיין לא התבצעו בשלימות, אין
מקום ליציאה וגאולה.

ה. ובזה מוסבר דיוק הלשון "**יוציאנו**
ה"א משם **ביד חזקה**" - שהיציאה
ממצרים היתה מצד הקב"ה: מצד מצבם
בנ"י עדיין לא היו ראויים לזה כלל;
וע"פ הידוע שבהיותם במצרים היו בנ"י
שקועים, ר"ל, במ"ט שערי טומאה, ואילו
היו מתממהים במצרים עוד רגע אחד,
לא היו נגאלים ח"ו.

ובלשון החסידות, כפי שאדמו"ר
הזקן מבאר (תניא ספ"א) את הטעם
לכך שיציאת מצרים היתה באופן ד"כי
ברח העם" (כלשון הכתוב) - "מפני שהרע
שבנפשות ישראל עדיין ה' בתקפו בחלל
השמאלי"; והגאולה באה מצד זה "שנגלה
עליהם ממה"מ הקב"ה", שזה נגע בנקודת
היהדות שלהם, ושוב לא היו יכולים
לרמות את עצמם בגלל הרוח שטות
"המכסה על האמת" ולחשוב שבמצב זה
הם יכולים להיות קשורים בקב"ה - וזה
פעל את ה"ברח העם" [בדוגמת המבואר
בתניא (פ"ט) שאפילו קל שבקלים (שבחי'
חכמה שבנפש האלקית היא אצלם בבחי'
גלות ושינה), כשהם באים לנסיון בדבר
אמונה, שמגעת עד בחי' חכמה שבנפש,
היא ניעורה משנתה ופועלת פעולתה"
וגם הם מוסרים נפשם על קדושת שמו

את בני ביתו ולפיכך סובר ר' טרפון לומר עליו הלל הגדול שהוא בשביל נותן לחם לכל בשר כל"ח". אבל לכאורה שיטת הרמב"ם אינה כן אלא דכוס חמישי מוזגין לכל או"א מהשותים ד' כוסות, וגם אין שותין אותו כלל כפשטות לשונו. אבל הא מיהא מבואר בדברי המהר"ל, שכוס

חמישי אינו ענין למצות ארבעה כוסות, אלא דהוא קיום נפרד בפנ"ע (שלשיטתו שייכת דוקא לראש המסובין, וגם לא נתקן על הגאולה כמו הד' כוסות כ"א בשביל הפרנסה, ע"ש), והר"ז כמש"כ בשי' הרמב"ם.

(המאור קונטרס שיד)



אותנו לרעים (ומטעם זה נאמר "אותנו" ולא "לנו"): המצריים פעלו בבנ"י "רע" כזה שבנ"י מצ"ע לא שייכים לו (יותר מבחי' ה"רע" שהיה צריך להתברר ע"י גלות ושעבוד מצרים).

וע"ד התירוף על הקושיא - מדוע הענישו את פרעה ומצרים על מה שעשו לבנ"י הרי בזה קיימו את הגזירה "ועבדום וענו אותם"?

אלא (שאחד הביאורים בזה הוא) שהעונש הגיע להם כיון שבנ"י סבלו תחת ידם **מקושי** השעבוד, וזה לא הי' בגזירה מלמעלה.

ח. לאחר כל הנ"ל מתעוררת השאלה: מאחר שסוף סוף גלות מצרים לא פעלה את הברור והעילוי הראוי, מהו, אפוא, ה"רעש" ומעלה של יציאת מצרים וסיפור יציאת מצרים?

על כך בא ה"מסיים בשבח": "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו".

אמיתית עניין הבחירה הוא דוקא באופן כזה שהדבר לא נבחר בגלל סיבות וטעמים, אלא רק בגלל הבחירה החפשית של הבוחר; ובחירה זו שייכת רק בעצמותו ית' שלגביו ית' לא שייך שמציאות שחוץ ממנו תתפוס מקום אצלו ח"ו, ומצד עצמותו ית' - "הלא אח עשיו ליעקב" (מלאכי א, ב-ג) ודוקא מצד הבחירה החפשית דעצמותו ית' בוחר בעם ישראל - "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

כלומר, ששורש ואמיתית ענין הבחירה הוא מצד זה שבנ"י הם דבר אחד, כביכול,

עם עצמותו ית', ישראל וקוב"ה כולא חד, והגילוי של בחירה זו למטה הוא באופן כזה שבחיצוניות ובגלוי נראה ש"אח עשיו ליעקב", ששניהם בשוה, ואעפ"כ "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

וזהו תוכן הענין דגלות ויציאת מצרים: בחיצוניות ובגלוי - כפי שהדברים מתגלים בעולם (סדר השתלשלות), הרי זה ביד חזקה - "נגד מדת הדין", היציאה ממצרים היתה באופן כזה שאילו היו נשארים במצרים עוד רגע לא היו נגאלים, כי מצד מדריגתם לא היו ראויים ליציאת מצרים - "אח עשיו ליעקב", "הללו עובדים כו' והללו עובדים וכו'" (זח"ב קע, ב) אבל בפנימיות ובאמיתיות זה בא מעצמותו ית' שהוא ית' בבחירתו בוחר (בנשמות) ישראל, מצד זה שהם עצם אחד עם הקב"ה ו"להחליפם באומה אחרת איני יכול".

ט. עפ"ז מובן גם מה שע"י ענין "בית הבחירה" נפעל ה"לכפר על כל עונותינו" (ולא רק סליחה ומחילה): במדריגה דסדר השתלשלות, היכן שלא נראה בגילוי איך בנ"י הם דבר אחד, כביכול, עם הקב"ה (בדוגמת בן למטה שהוא נפרד מהאב) והיכן שענין החטא נוגע ופוגע - שם יש לפעול את הכפרה כדי **להסיר** את הלכלוך ואת הפגם ע"י שעבוד וגלות, אבל מצד ההתקשרות העצמית של בנ"י עם הקב"ה ע"י "**בחירה**" - נפעל "לכפר" (לאמתתה, בשלימות) על כל עונותינו, מצד מדריגה זו נפעלת **במילא** הכפרה ומירוק החטא, כי זוהי המדריגה שחטא ועון מלכתחילה לא נוגעים שם וזה פועל גם על המציאות שלהם **בגלוי**, שהם מזדככים ונעשה

מירוק הנפש גם מצד מציאותם.

אמנם, כפי שהדברים יורדים ונמשכים בזמן, יש בזה סדר והדרגה: בזמן גלות ויציאת מצרים, באה לגילוי הגאולה כפי שהיא בסדר השתלשלות "כי ברח העם", ואז ה' צריך להיות "ביד חזקה", אבל גילוי של העובדה שזה בא מצד בחירת הקב"ה, בחירה של עצמותו ית' ויציאת מצרים פעלה את גמר ושלמות הכפרה, ה' כאשר "בנה לנו את **בית הבחירה לכפר על כל עונותינו**".

והדבר קשור גם עם בית הבחירה כפשוטו, ששם הכפרה לא באה ע"י שעבוד ויסורין כו' אלא ע"י הקרבנות, כי בבית (הבחירה) המקדש התגלתה בחירתו של הקב"ה.

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

בתחילת ההגדה והסיפור ביציאת מצרים בא לביטוי כיצד היציאה באה מצד למעלה, כאילו שמצד למטה בנ"י

מצד מדריגתם, לא ראויים לגאולה (כנ"ל בארוכה), ו"מסיים בשבח", שגם כאן למטה מתגלה ענינה האמיתי - בית הבחירה לכפר על כל עונותינו, כנ"ל.

י. וע"י הסיפור ביציאת מצרים באופן של "להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים", זוכים שה"בניסן עתידין להגאל" מתקיים בפועל בניסן זה, כדעת רבי יהושע (שבמדוש הכריעו וסתם כדעתו) שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

ונעשה "לשנה הבאה בארעא דישראל", "לשנה הבאה בני חורין", כפירוש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שאין הכונה שצריך להמתין ח"ו עד השנה הבאה, אלא הדבר נעשה תיכף ומיד, בניסן זה, ובדרך ממילא בשנה הבאה נמצאים בארעא דישראל ובני חורין "ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו".

(ע"פ לקו"ש חי"ז עמ' 78 ואילך)



מנין ארבע כוסות. ולכן כל עיקר דין כוס חמישי מתקיים ע"י האמירה לפני הכוס¹⁴.

ומדויק לפ"ז אמאי לא כתב הרמב"ם "מצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי כו", דלשון זה משמע דהוא הוספת הידור ושלמות בקיום מצוה הקיימת כבר, ובנידון דידן הוה משמע דמצוה ד' כוסות מתקיימת באופן מובחר ע"י כוס חמישי, וזה אינו, וכנ"ל דכוס ה' הוא קיום בפנ"ע ואינו שייך כלל למצוה ארבעה כוסות¹⁵ -

דאין העולם נוהגין להבדיל מיד אחרי בהמ"ז אלא מתפללין ערבית קודם הבדלה, ושכן משמע קצת בדה"ח.

14 במעשה רוקח על הרמב"ם כאן מביא עדותו של הר"א בן הרמב"ם: "ואבא מארי ז"ל ה' נוהג שאחר גמר ההלל ה' סומך לו הלל הגדול על כוס רביעי ואח"כ מברך ברכת השיר ואח"כ בפ"ה ושונה כוס רביעי וה' מכוין לכלול קריאת הלל הגדול על כוס של יין וגם שלא להוסיף על ארבעה כוסות ע"כ (וממשיך במעשה רוקח) ולפ"ז צ"ל דמ"ש רבינו אח"ז ויש לו למזוג כו' הכוונה דמעיקר הדין אין איסור להוסיף אמנם הנכון שלא להוסיף". אבל לפמש"כ בפנים בשי' הרמב"ם דמצוה למזוג כוס ה' צ"ע אמאי לא נהג כן בפועל. ואולי חזר בו מהפס"ד בספרו. אבל בכל אופן צ"ע שלא העיר הר"א על הסתירה מהנהגת אביו למש"כ בס' הי"ד.

15 הראב"ד בהשגות על בעה"מ שם כ': והחמישי כבר סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי. ובארוחות חיים בשם הראב"ד, דהכי איתא בירושלמי (ולפנינו ליתא) הרי דכוס ה' לא נתקן על גאולת מצרים כהד' כוסות כ"א על ביאת הארץ*. והר"ז מתאים עם המבואר בפנים דכוס ה' הוא ענין לעצמו בלתי שייכת להד' כוסות.

וברוקח (סי' רפג) כ' "ושותין כוס חמישי בלא הסיבה", ר"ל דטעמו כנ"ל דכוס ה' לא נתקן על הגאולה, ולכן אינה שייכת לחובת הסיבה שיסודה הוא משום דחייב להראות על עצמו כאילו יצא ממצרים כמש"כ הרמב"ם שם פ"ז ה"ו.

(ובשו"ע אדמו"ר הזקן סתע"ב סי"ד: אימתי צריכים להסב... ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות

וכמובן דמעטה לא תיקשי מאי שנא כוס ה' מיתר הד' כוסות שלא תקנו בה חתימת ברכה לשי' הרמב"ם ודעימי, כנ"ל. דרך לענין הד' כוסות הוא דאיתמר "כל חד וחד נעביד בי' מצוה", שנכלל בזה שתהא נאמרת על' ברכה, והוא משום דכיון דעיקר מצות הד' כוסות היא שתייתם, לכן רצו להדר שתייתם שתה' שתיית כוסות שנאמרו עליהם ברכה. משא"כ לענין כוס חמישי, הרי כל עיקרו אינו בא כ"א בשביל הלל הגדול שתה' נאמרת על כוס, אבל אין שום ענין וקיום בגוף הכוס בכדי שנוכל לומר שראוי לתקן שתה' שתיית כוס שנאמר על' לא רק שירה דהלל כ"א גם ברכה, וכמובן.

והנה יעויין בהגדה של פסח להמהר"ל¹⁶ שהארין בענין כוס חמישי והחליט לדינא דודאי מצוה לעשות כוס ה' (ועל שי' הרשב"ם שאינו גורס "חמישי" כתב "ודבריו בטלים נגד כל המפרשים"), אלא שחידש "שכוס ה' די שישתה אותו רק ראש הבית בלבד", "שכוס ה' עיקר תקנתו ה' עבור ראש הבית בלבד בשביל הפרנסה שיושפע לו שפע פרנסה לכלכל

תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה כו'.

16 יצא לאור לראשונה בוורשא תרס"ה, ויש מעוררין על סמכות המו"ל. אבל עיקר הדברים (שמצוה לעשות כוס ה', ושהוא נתקן על הפרנסה ולא על הגאולה) כתובים בגבורות ה' שם.

(*) אבל בדעת זקנים מבעה"ת (שמות יב, ח): וכוס חמישי כנגד והבאתי... שגם הוא גאולה... אם לא הביא הקב"ה אותן לא"י מה ה' מועיל להם היציאה של מצרים. ובס' שיח יצחק (פנ"א): צריך לשתות כוס ה'... ג"כ קודם חצות כמו הארבע כוסות הראשונים דגאולת מצרים ה' קודם חצות כו'.

הרמב"ם דכי קאמר ר"ט "חמישי אומר עליו הלל הגדול" כוונתו היא שתהי' האמירה על כוס אבל לא שישתה אותה, וס"ל דעיקר דין אמירת שירה על יין מתקיימת ע"י האמירה לפני הכוס, וטעמית הכוס אינו אלא דין צדדי כדעת רש"י ודעימי'. אלא שבשאר אמירות על הכוס אחרי שסו"ס קבעו חכמים שצריכים טעימה, שוב ה"ה מעכב כל עיקר קיום האמירה על הכוס כיון שלא נעשה כתיקון חכמים. משא"כ לענין כוס חמישי ס"ל להרמב"ם שמלכתחלה קבעו שהאמירה על כוס זה מתקיימת בלעדי שום טעימה¹³, כיון שלא רצו להוסיף על

כתב "אכל כוס רביעי התירו שיש סמך מן הפסוק כנגד ולקחתי אתכם", ומבואר מזה שהחשש הנ"ל הוא כ"ח חמור עד שה' מונע עיקר התקנה דשתיית ד' כוסות לולא שמצאו לכוס ד' סמך בכתוב. ומזה מובן דאם כי בכל כוס של ברכה תקנו חז"ל שהיא טעונה גם טעימה, מ"מ די' להחשש הנ"ל לחייב שכוס זה שעלי' אומרים הלל הגדול יתקיים בלי שום טעימה.

13) בתוס' פסחים קו, א ד"ה זוכרהו "ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה אבל הא דאמר המבשר צריך שיטעום זהו מדרבנן". הרי דמדאורייתא איכא קיום בהאמירה לבדה על הכוס בלי שום טעימה (ובביהגרא או"ח סרס"ט אות ה' דזהו טעם המנהג - המובא שם בשו"ע - לקדש בביהכנ"ס ואין המקדש טועם. וראה גם ביהגרא שם סרע"א אות לח).

ולהעיר ג"כ מדעת הא"ח המובא בב"י סרע"א דבדיעבד יוצאין בלי טעימה כלל. והכי נקט בלבוש שם. אבל המג"א בסקל"ב כתב דבשו"ע חזר מזה, ע"ט. ולהעיר עוד מדעת הא"ר שם אות כד דבדיעבד סגי בטעימה כל דהו וא"צ מלא לוגמיו והכי נקט להלכה בערוך השולחן שם ס"ל.

ובב"י י"ד סרס"ה מביא מכלבו ועיטור גבי כוס של מילה דסגי בטעימת התינוק, ומשו"ת הרשב"א מביא דא"צ מלא לוגמיו. וראה בית מאיר שם בארוכה, ובשו"ת תשב"ץ ח"ג סס"ה. ולענין ברכת אירוסין

ונשוטין ראה באה"ט אבה"ע סל"ד סק"ו שהמנהג שנותנין לחו"כ רק מעט ושנתמה ע"ז הבאר שבע. וראה באריכות בשד"ח מערכת ברכות ס"ג אות ה'. ולהעיר ממנהגנו דאחרי טעימת החו"כ נותנין לאחר לסיים הכוס (כמובא ב"ספר המנהגים - חב"ד").

ולהעיר עוד דמצינו אופנים לכמה דיעות דאומרים ברכה על כוס אע"פ שאין טועמים ממנו לאלתר:

(א) בשו"ע סרע"א ס"ו לענין מי שהתחיל בסעודה מבע"י וגמר סעודתו וקידש עליו היום קודם שברך ברהמ"ז דדינו שיברך "ברכת המזון על כוס ואח"כ אומר קדוש היום על כוס שני" וברמ"א "ויש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברכת המזון קודם שיקדש". הרי דאף להדיעות דאסור לטעום מכוס של ברהמ"ז מיד, מ"מ מתקיימת דין אמירתה על הכוס*.

(ב) בסי' רצ"ט ס"ד כתב המחבר "כשה' אוכל וחשכה שאמרנו שא"צ להפסיק גומר סעודתו ומבשר בהמ"ז על הכוס ואח"כ מבדיל עליו ואם יש לו שני כוסות מבשר בהמ"ז על אחד ומבדיל על אחר", ובמג"א שם סק"ז דמי שאינו נזהר בכל השנה לברך על כוס גם עתה אסור לשתות ממנו עד אחר שיבדיל. (ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ו ביאר דרך למי שנזהר לעולם לברך בהמ"ז על הכוס נחשב כוס זה בכלל הסעודה** וממילא דמותר לשתותה קודם שיבדיל). אלא שבשני אופנים אלה איכא עכ"פ טעימת הכוס אע"פ שאינו ממש מיד אחרי האמירה על הכוס. וראה בשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ז דלפיכך יבדיל מיד אחרי בהמ"ז כדי שיוכל לשתות מכוס של בהמ"ז בסמיכות להאמירה על הכוס***.

(*) וראה רא"ש שם ס"ז בלשם הר"י מטראני, וכנראה דס"ל דכיון דא"א לשתות כוס זה מיד אחרי בהמ"ז, שוב א"א לקיים בה מצות אמירה על הכוס, אע"פ שאפשר לשתותה אחרי שיקדש.

(**) וראה ביהגרא סרע"א הנ"ל דהמחלוקת שהביא הרמ"א אם טועמים מכוס של בהמ"ז קודם שיקדש, תלוי' אם חשיבה כוס זה מכלל הסעודה או לא. וצ"ב אמאי לא הביא הרמ"א פלוגתא זו בסרצ"ט לענין טעימת כוס של בהמ"ז קודם הבדלה. וגם צ"ב אמאי לא חילק המג"א בסרע"א בין הנזהר לעולם לברך בהמ"ז על הכוס למי שאינו נזהר. (וע' מג"א סרע"א סק"י דמדמה אכילה לפני קידוש לאכילה לפני הבדלה).

(***) ולהעיר מביאור הלכה שם ד"ה מבשר

היציאה ממצרים באכילת הפסח

ביאור דעת ב"ש בהפלוגתא אי אמרינן "בצאת ישראל ממצרים" קודם אכילת הפסח; בהקדים ביאור יסוד פלוגתתם דב"ה וב"ש בכ"מ, אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל'

לילה (ראה טז, א). וכפי שמבאר רש"י (שם) דבלילה היתה נתינת הרשות של פרעה ליציאת ישראל ממצרים (כמ"ש בא יב, לא) ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גו"). אך היציאה בפועל היתה רק ביום, כמבואר בכתוב (בא יב, מא. נא) שיציאת מצרים היתה "בעצם היום הזה".

ועפ"ז אפשר לבאר בדעת בית שמאי, דהיות שגם נתינת הרשות ליציאה ממצרים נקראת בתורה בשם יציאה (כמ"ש "הוציאה ה' את ישראל ממצרים לילה"), ונתינת הרשות היתה מיד לאחר חצות הלילה (לאחר מכת בכורות שהיתה בחצות) - לכן סוברים בית שמאי שצריך לומר "בצאת ישראל ממצרים" לאחר אכילת הפסח (שזמנה עד חצות).

אך קשה לומר כן. דלפי"ז היו צריכים, לדעת ב"ש, להמתין באמירת פרק זה עד לאחר חצות, ולא לאמרו אחר אכילת הפסח שיכולה להיות גם קודם חצות?

ג. הביאור בזה יובן בהקדים, דהנה מצינו כמה וכמה פלוגות בין ב"ש לב"ה שיסוד מחלוקתם הוא דלדעת ב"ש "אזלינן בתר בכח" ולדעת ב"ה "אזלינן בתר בפועל". ולדוגמא:

(א) "חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה ב"ש ומרים משיהרהר ב"ה

א. בענין אמירת הלל בליל פסח (קודם אכילת הפסח) נחלקו בית שמאי ובית הלל (במשנה (פסחים י, ו)) "עד היכן הוא אומר". לדעת ב"ש אומר עד "אם הבנים שמחה", ולדעת ב"ה אומר עד "חלמיש למעינו מים".

ומפרש בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה) דטעמם של ב"ש הוא "וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים". ואילו ב"ה סוברים, שכיון שאפילו "ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה", לכן אומרים "בצאת ישראל ממצרים" מיד לאחר הפרק הראשון של ההלל, כי - "מכיון שהתחיל במצוה, אומר לו מרק (סיים)".

ולכאורה צריך ביאור, דלפי טעמייהו דבית שמאי, שקודם זמן היציאה אין להזכיר יצי"מ, אינו מובן מדוע לאחר אכילת הפסח כן אמרינן "בצאת ישראל ממצרים"? והרי גם אז נמצאים עדיין קודם זמן הגאולה, כקושיית בית הלל?

ב. ולכאורה ה' אפשר לבאר בזה, בהקדים הא דאיתא בגמרא (ברכות ט, א), שביציאת מצרים ישנם שני מועדים. תחילת הגאולה היתה בלילה, כמ"ש "ליל שמורים". להוציאם מארץ מצרים (שם, מב), וכן "הוציאה ה' אלקיך ממצרים

אומרים משירסק" (עוקצין פ"ג מי"א). וטעם מחלוקתם: לדעת ב"ה המציאות נמדדת על פי המצב הקיים בפועל, ולכן סוברים הם דהטומאה היא דוקא "משירסק", שאז נעשים הם משקה בפועל. משא"כ לדעת ב"ש די בכך שהמציאות קיימת בכח, ולכן סוברים דהטומאה היא כבר "משיהרהר", שאז הרי זה משקה "בכח".

(ב) בנוגע לנרות חנוכה נחלקו ב"ש וב"ה (שבת כא, ב), דלדעת ב"ש מדליקין "כנגד ימים הנכנסין" שב"יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך" משא"כ לדעת ב"ה מדליקין "כנגד ימים היוצאין" ולכן "יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך". וגם בזה טעם מחלוקתם דלדעת ב"ש אזלינן בתר בכח ולכן ביום ראשון מדליקין שמונה, מפני שכולל בתוכו שמונה ימים (העתידים לבוא), משא"כ ביום השני שכולל רק שבע וכן הלאה; משא"כ לדעת ב"ה שאזלינן בתר בפועל, הרי ביום הראשון, רק יום אחד בא כבר בפועל, ולכן מדליקין בו רק אחד.

וכן רבות, אך אכמ"ל.

ד. ועפ"ז יבואר היטב טעמם של ב"ש, שצריך לומר "בצאת ישראל ממצרים" אחר אכילת הפסח (אפילו קודם חצות), ולא אחר חצות דוקא:

היציאה ממצרים היתה בזכות קרבן פסח ("דם פסח") (פרד"א פכ"ט. מכילתא ורש"י בא יב, ו). ולהיות ש"שכר מצוה" הוא בא כתוצאה ('מסובב') מהמצוה עצמה, ממילא הרי הוא כלול בה בכח (כיון והוא עתיד לבוא ע"י קיום המצוה. (וכמו בכל סיבה ומסובב שה'מסובב' כלול 'בכח' בהסיבה המביאה אותו). ומזה מובן, שבשעת אכילת הפסח, שאז נשלם הענין של קרבן פסח (ש"לא בא מתחילתו אלא לאכילה" (פסחים עו, ב) - הרי אז נעשה כבר בכח ובהעלם הענין של יציאת מצרים (שכר המצוה).

ומעתה מובן היטב מ"ט למדים ב"ש שמיד אחר אכילת הפסח אומרים "בצאת ישראל ממצרים" - מאחר ואז ישנה כבר יצי"מ 'בכח', ומכיון שלשיטתם "אזלינן בתר בכח", אפשר מעתה להלל ולהודות על היציאה ממצרים.

(לקוטי שיחות ח"ו עמוד 69 ואילך)



הרז"ה ועוד ראשונים הנ"ל, ה"ה דאינו חולק אמתניתין ד"בין שלישי לרביעי לא ישתה", ויעוין ברבינו מנוח (שם פ"ז ה"י) דטעמא דהך דינא הוא "משום היכרא דארבע כוסות דחובה ניהו, ואי שתי כל מאי דבעי בתר הכי ליכא היכרא בארבע כוסות דמשום חובה קאתו, ואנן ודאי בכל הני מילי דפסחא בעינן היכרא משום פרסומי מילתא. . ומאי דאמרין בין שלישי לרביעי לאו דוקא אלא אפילו לאחר כוס רביעי נמי לא ישתה, ומתוך שאמר בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה הוא שאמר בין שלישי לרביעי לא ישתה. . ומשום היכרא דארבע כוסות של מצוה כדכתבין¹². ומשו"ה פירש

(12) איסור שתיית יין אחרי כוס ד' מובא לראשונה בתשובת ר' האי גאון (מוזכר בבעה"מ שם ובטור סתפ"א ומונא בשלימות ברי"ץ גיאנות) וכתב דהוא "ירושת בנים מן האבות מן יומא קמאי", ועד"ז מובא במלחמות שם. אבל לא הובא שם טעם ע"ז.

ובתמים דעים ס"ל כ' הראב"ד: הני דאסרי למשתי חמרא בתר ד' כוסות לאו מעיקר הלכה אלא ממנהגא. ואפשר בזמן הזה שאנו עושים ב' ימים נהג המנהג בעבור העניים שספקו להם ד' כוסות מן התמחו ל' לילות וכדי שלא ישתו אותו יין שנתנו להם ל' לילות בלילה אחד, (וראה כנה"ג לטואו"ח סתפ"א דלפ"ז אפשר דבלייל שני מותר). וברא"ש שם סל"ג (מובא גם בטור שם): ומנהג פשוט שלא לשתות יין ופי' הר"מ ז"ל טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר כו'. וטעם זה הוא המובא להלכה בשו"ע אדמו"ר הזקן סתפ"א ס"א.

ולכאורה מש"כ בפנים בשו"ה הרמב"ם יתכן רק לפי המבואר ברבינו מנוח המועתק בפנים, אבל לפי טעם (הראב"ד בתמים דעים ו) הרא"ש בשם הר"מ - אין שום סיבה שלא יתקנו חכמים לשתות כוס ה' כמו שתקנו גם שתיית כוס ד'.

אמנם ברא"ש שם אחרי שהביא פי' הר"מ בטעמא דאיסור שתי' אחרי כוס ד' דהיא משום חשש שכרות,

שתי' של הנאה ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס כלל וכו". ובסעיף ד' שם: "וי"א שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין", והיא שיטת הראב"ן הובאה במג"א סתרכ"א סק"ג, וכ"ה ברש"י עירובין מ, ב ד"ה ליתבי' לינוקא¹⁰. הרי דנחלקו אם הטעימה היא עיקר הקיום של מצות הכוס או דאינה אלא דבר צדדי בכדי שלא יהא גנאי לברכת היין. ומ"מ אחרי שתקנו חכמים דצריך טעימה משום גנאי, שוב אינו יוצא כלל דין האמירה על הכוס בלעדי טעימה, כיון שלא עשה כתיקון חכמים¹¹.

ומעתה י"ל דס"ל להרמב"ם דכי היכי דלא מסתבר דר"ט בא לחלוק אמתניתין ד"לא יפחתו לו מד' כוסות" כמש"כ

(10) אבל בשו"ת הר"ן סנ"ב פי' כוונת רש"י דהגנאי הוא אם המבשר אינו טועם, אבל בלי טעימה כלל הוי ברכה שאינה צריכה. וצ"ע איך אפשר לפרש כן לשון רש"י. (וראה אפיקי ים ח"ב ס"ב). ובבית מאיר יו"ד סי' רסה האריך בביאור שיטה זו, ובתו"ד כתב: ודאי משום ברכה לבטלה מעיקרא ליתא (בכה"ג שמברך על הכוס אף שלא טעם ממנה), דברכה לבטלה לא הוי אלא לבטלה ממש. לא כן ברכה זו (כיון) דניתקן הקידוש או הזמן או ברכת המילה שתהא על הכוס שוב הברכה ג"כ שבה לבורא ב"ה שברא היין לקדש עליו, וזה צרכו כמו צורך השתי' ואפשר יותר. ואין בה טעימה אלא משום דלא ליהוי גנאי לכוס.

(11) ולהעיר ממש"כ הפרמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אוח' ח' דמי שיש לו יין ולא קידש עליו, אינו יוצא אפי' ידי חובתו מה"ת ע"י הזכרת קידוש היום בתפילה, ע"ש ההוכחות לזה.

בירושלמי ובמדרשים כנ"ל), ור"ט לא פליג ע"ז כלל, אלא דקאמר דאיכא מצוה נוספת של אמירת הלל הגדול על הכוס, אבל אין זה שייך לחירות, וגם ליכא בכוס זה החמישי שום חובת שתי' בעצם, דכל דינו אינו אלא שתהא הלל הגדול נאמרת על כוס, וכדין כל הדברים הטעונים כוס דהוא משום דאין אומרים שירה אלא על היין כמש"כ בשאלתות (שאלתא נ"ד ומובא ברשב"ם לעיל קו, א)⁸. ונמצא דעיקר חידושו של ר"ט הוא אמירת הלל הגדול בסיום הסדר, והא דקאמר דיש לאמרו על הכוס, הר"ז משום דכיון דאמירה זו היא אמירה של שירה להכי צריכה להאמר על היין⁹,

כ"ז בדיוק לשון אדמו"ר הזקן בשולחנו שם (וממש"כ המג"א סתע"ב ס"ד ומובא גם בשו"ע אדמו"ר הזקן ס"ו, יש להוכיח לכאורה כשי' המהר"ל, ואכ"מ)). וראה רש"ש לגמ' שם קט, ב.

8) או ע"ד שכתב בלנוש או"ח ריש סקפ"ב: כבר ידעת שברוב הברכות שתקנו חכמים זכרונם לברכה תקנום לסדרם על הכוס מפני שהוא דרך כבוד ושבח נאה לסדר כן שבחו וברכתו ית' עם הכוס שבידו וכמו שאמר הכתוב (תהלים קטז, יג) כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. גם ע"פ הקבלה יש בו סוד גדול כו'.

9) אין להקשות דלפ"ז גם אם אינו עושה כוס חמישי הו"ל לומר הלל הגדול לקיים עכ"פ דין אמירתו, אע"פ שלא יקיים החובה שתהי' האמירה על הכוס - ואילו מלשון הרמב"ם מבואר דאם אינו עושה כוס ה' אינו אומרה כלל, (וכמש"כ הבי' בסי' ת"פ בשו"י הרי"ף והרמב"ם, וכן נקט המהר"ל בגבורות ה' שם בשיטתם)

שיש לומר שלאחרי שתקנו חז"ל שהלל הגדול דינו להאמר על הכוס, שוב ה"ה מעכב בה, ובלעדי כוס חמישי אינו אומרה כלל. ויתירה מזו מצינו בב"י סתפ"ג, דמי שאין לו יין ועושה סדרו על הפת אינו מברך אשר גאלנו ויהללך, ומסיים שכ"כ באורחות חיים*, ובמג"א שם כתב דבשו"ע נקט כשי' הרי"ף שאומר אשר גאלנו אבל יהללך לא יאמר בחתימה**, הרי דאף שברכות אלו הם חובות בפנ"ע מ"מ לאחר שתקנו שצריכים להאמר על הכוס, שוב יתכן דבלא

ואין זה חידושו של ר"ט.

שתיית כוס במקום הטעון היא רק לעשות כתיקון חכמים ובכוס חמישית לא תיקנו חכמים

והנה בהא דקי"ל דכל דבר הטעון כוס אם לא טעם ממנו (או הוא או אחר) דלא יצא, מצינו פלוגתא בזה בגדר חובת הטעימה. ובלשון אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (או"ח סי' קצ ס"ב): "כל דבר הטעון כוס לא די באחיזת הכוס לבדה בשעת אמירת אותו דבר שזה אינו מעכב כלל בדיעבד, אלא עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין ע"ג המזבח שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין ואין שתיי' חשובה לומר שירה אא"כ שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם שהוא כמלא לוגמיו שהיא

כוס אינו אומרן כלל.

* הא"ח מביא שיטה זו בשם הרא"ה, אבל הוא לא ס"ל כן כמש"כ להלן כדבריו.

** בדרכי משה שם: ונראה דצריך לברך אשר גאלנו דהא איתא במקום ברכת שעשה נסים, ואף ביהללך סברא רחוקה שלא לאומרה משום שאין לו כוס דהא בבית הכנסת אמרינן אותה אחר הלל בלא כוס וה"ה כאן. ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"ג העתיק מש"כ בדרכי משה בטעמא דמברכין אשר גאלנו בלי כוס (ולא הטעם שכתב המג"א) אבל להלכה לענין יהללך נקט כהמג"א, ומסביר "לפי שברכה זו לא נתקנה בליל פסח אלא על הכוס" (ועד"ז כתב בס"ד לענין קידוש - "בלילה זה כשתקנו חכמים ד' כוסות תיקנו לקדש על היין ולא על הפת"). וראה מ"כ ושעה"צ שם דכמה אחרונים ס"ל דגם יהללך מברך. (ולכאורה הכי משמע גם בביהגר"א מהא דמביא מפסחים קיז, ב ע"ש).

פנינים

כל דכפין ייתי וייכול

ההקדמה לעריכת הסדר היא ההכרזה: "כל דכפין ייתי וייכול". יהודי אינו יכול להיות בן-חורין אמיתי, כל עוד יהודי אחר נמצא במצב שאינו מאפשר גם לו להיות בן חורין. מחובתו לדאוג בראשונה לאותו יהודי ולהזמינו לשולחן הסדר שלו, ורק אז יכול הוא לקיים את הסדר ולצאת לחירות.

כל אותו הלילה: בעובדה זו ישנו חידוש מיוחד, שכן רבי אליעזר ורבי אליעזר בן עזריה ס"ל שהפסח - וכן המצה והמרור - אינם נאכלים אלא עד חצות (מכילתא ס"פ בא ופסחים קכ, ב); ומכל מקום הם המשיכו וסיפרו ביציאת מצרים עד אור הבוקר, כי "כל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח".

(ע"פ שיחות קודש ה'תשכ"ט ח"ב עמ' 22)

כל ימי חיין להביא לימות המשיח

אל לו לאדם לישיב בחיבוק ידים ולצפות לביאת המשיח, אלא "כל ימי חיין" - כל הענינים שבחיי האדם וכל פרטי עבודתו, צריכים להיות חדורים בהכרה שע"י מעשה זה הוא מקרב ביאת גואל צדק - "להביא לימות המשיח" בב"א.

(ספר השיחות ה'תשנ"ב ח"א ע' 111)

אחד חכם ואחד רשע

יש לפרש סמיכות החכם להרשע, שבא ללמדנו ע"ד הרמז את מעלת התמימות, דהנה כתיב "תמים תהי' עם ה' אלוך", שצריך לקיים תומ"צ בתמימות ובקבלת עול.

ולכן, אף שהחכם שואל מצד תשוקתו להבין ולהעמיק יותר, וכפשוט שאין בזה דבר רע ח"ו, אמנם, סוכ"ס, מהעובדה שבכלל שואל נראה שאין האלוקות בפשיטות ובתמימות, ולכן יכול להסתעף מזה בריבוי השתלשלויות שאלותיו של הרשע, שהינם על מנת לקנטר ח"ו. ולכן נסמך החכם להרשע.

וכפתגם כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע שאמר בשם חסידים הראשונים "פארוואס איז א קליפה" ("מדוע" - היא קליפה).

(ע"פ לקו"ש ח"ג עמ' 1016)

רשע . . ושאינו יודע לשאול

יש לשאול, מדוע מגיע ה"שאינו יודע לשאול" לאחר הרשע, וכי איזו מעלה יש לרשע שעומד ומתריס כנגד כל העבודה?

ויש לומר: ה"רשע" הינו אדם שיודע אודות התומ"צ, אלא רשעותו היא בזה שעל אף ידיעתו הולך הוא אחר שרירות ליבו ואינו מקיימם. אך מאידך, מכך גופא נובעת מעלה שישנה ברשע, כי מיד שיעלה עליו רוח ממרום וישוב בתשובה, שוב יוכל תומ"י לקיים את מצוות התורה בשלימות. יתירה מזו איתא בגמ' (עירובין יט, א. חגיגה בסופה) ש"אפי' פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון", ומכיון ש"בל ידח ממנו נדח", בודאי סופו לעשות תשובה, ומיד יוכל לקיים את מצוות השי"ת ולהתדבק בדרכיו.

ובזה מעלתו על זה ש"שאינו יודע לשאול", דזה, אף כשירצה לקיים התורה והמצוות, לא יוכל מיד לקיימם, ועליו עוד ללמוד ולשנן את פרטי דיני התורה ואת המעשה אשר יעשה. ובזה א"כ יש להרשע מעלה עליו.

ומזה מובן גודל החשיבות בחינוך ילדי ישראל, וההכרח ללמדם ולהחדיר בהם את חוקי התורה ומצוותיה. כיון ש"בורות" ו"עם הארצות" גרועה מן הכל; דגם כשיתעוררו לעבודת ה' ויחפוץ לבם בקרבת ה', הנה לא יקל בידם לעשותה, מחמת חסרון הידיעה בדיני התורה.

(ע"פ תורת מנחם תשמ"ג ח"ג עמ' 1279 ואילך)

רשע מה הוא אומר

הנה מצינו שדווקא בשאלת הבן הרשע דיברה התורה בלשון רבים: "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" (שמות יב, כו).

וי"ל הטעם: הנה הסוגים ד"חכם" ו"תם" ו"שאינו יודע לשאול", הם שלושה מיני אנשים שחלוקים בידיעותיהם ובדרגתם, ומזה משתלשל החילוק גם בשאלותיהם.

אבל הבן הרשע אינו מוגדר בידיעותיו ובשכלו, דלפעמים "הוא חכם ומתוך זדון לבו מרשיע" (אבודרהם), פעמים שהוא תם בידיעותיו ורק מצד רשעו ה"ה שואל את שאלת הרשע, ואפשר להיות ג"כ שמצד ידיעותיו הרי הוא אינו יודע לשאול.

[וכפי שנראה בחוש שהטוענים בחוזק ביותר "מה העבודה הזאת לכם" הם דווקא אלו שגם לשאול אינם יודעים...]

וא"כ נמצינו למדים ששאלת הרשע יכולה להשאל על ידי כל הסוגים ולכן פסוקי הרשע מדברים בל' רבים: "והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם". ואף שמצד ידיעותיהם חלוקים המה ה"ה שואלים את השאלה בלשון אחד: "מה העבודה

כותב, וז"ל: "כתב הר"ז הלוי ז"ל דר' טרפון אמתני' פליג דתנן ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ור' טרפון ס"ל דחמשה נינהו ועל החמישי אומר הלל הגדול, ולפ"ז לא קי"ל כר' טרפון. ולא נהירא דאי ברייתא פליגא אמתני' הוה לי' למתני בגמרא מני מתני' לא ר' טרפון. דהכי אורחא דתלמודא. ועוד דאם איתא דהכי הוא היכי אפשר דלא אשתמיט חד תנא למתני ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ר' טרפון אומר חמשה. ועוד דמדשקלו וטרו אמוראי בדד' טרפון אלמא הלכתה כוותי', וסוגיין בכולי פרקין ריהטא דד' כוסות נינהו ולא חמשה. אלא ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר דד' כוסות חובה וחמישי רשות וכו'", ועד"ז הוא במלחמות שם. וי"ל דמחמת קושי זה (דמחד גיסא מוכח דהלכה כר"ט, ולאידך רהיטת כל הפרק משמע דד' כוסות איכא, ומשמע גם שר"ט אינו חולק אמתני'), הוכיח הרמב"ם (לא לבד דכוס חמישי אינו חובה גם לר"ט, אלא) דכוס חמישי אינו שייך כלל למצות ארבעה כוסות, והיא קיום אחר לגמרי. דחובת ד' כוסות היא חובה של שתיית הכוסות ומשום חירות, ולענין זה ארבעה נאמרו, לא פחות ולא יותר⁷, (משום הנך טעמי המובאים

מצות ד' כוסות בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים, ובמדרשים) לא באו כ"א להסביר אמאי תיקנו שיהיו דוקא במספר ארבעה, לא פחות ולא יותר, אבל עיקר החיוב הוא שתיית כמה כוסות להראות חירות. והנה במשנה (ק"ז, ב) שנינו "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו כו'", ובגמ' שם "ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד בי' מצוה". ופי' הרשב"ם "כלומר ראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס כו'". ומשמעות הדברים הוא דכל דין אמירות אלו שאומרים על ד' כוסות - קידוש היום על כוס ראשון, הגדה על השני⁸, ברהמ"ז על השלישי והלל על הרביעי - אינו שייך לעיקר מצות ד' כוסות, אלא דהוא ענין בפנ"ע, דאחרי שתקנו חובת שתיית ד' כוסות משום חירות, קבעו גם שתהי' אמירה של מצוה אכל אחת ואחת, אבל עיקר תקנת ד' כוסות אינו אלא חובה של שתי' ומשום חירות.

והנה הר"ן בסוגיא הנ"ל דכוס חמישי

של מצות ד' כוסות, ול"ש ע"ז חובת חינוך (אליבא דר"י לפי ביאור הר"ן).

6) ברמב"ם שם ה"י - "כוס שני קורא עליו את ההגדה", ובתוס' זבחים קג, ב ד"ה רב אשי - "אפילו תהא הגדה טעונה כוס". אבל בספר המנהגים (טירנא) "ובלפיכך יגב' הכוס עד הללוי' ובצאת ישראל כדי לומר שירה גם על היין, דאם לא כן במה מהדר כוס שני אלא בהלל. . כי הגדה רק סיפור דברים בעלמא כו'". הרי דלא נאמר דין כוס על ההגדה כ"א על ההלל. וכן מוכח לכאורה בשו"ע סתע"ג ס"ז (ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם ס"מ) דמעיקר הדין א"צ למוזג כוס שני עד "לפיכך". ומוזגין קודם ההגדה רק כדי שישאלו התינוקות, וראה גם ביהגר"א שם אות מ"ד, ומדבריו מובן דהגדה שאינה בכלל שירה אינה צריכה להאמר על היין.

7) ולהעיר ממש"כ המהר"ל בגבורות ה' (פמ"ט) דד' כוסות מעכביז זא", ואם אין לו רק שלש ליכא חיוב לשותתם*, ע"ש. (וכמובן דל"ק מהמבואר בשו"ע סתפ"ג ובאחרונים שם בפרטי דין מי שאין לו רק שנים או שלשה כוסות, דהרי בנוסף על מצות שתיית ד' כוסות תקנו חז"ל שהד' אמירות - קידוש, הגדה, ברהמ"ז והלל - צריכים להיות על הכוס, וא"כ גם באופן שא"א לקיים מצות שתיית ד' כוסות מ"מ עדיין קיימת החובה לאמר אמירות אלה על הכוס, ובזה פשיטא דכל אתת היא קיום בפנ"ע וכמבואר

אך לא לשותותה

ונראה דלהרמב"ם שיטה מחודשת בזה. והוא ע"פ מה שיש לדייק בלשונו הנ"ל. דהנה בנוגע לשאר הכוסות מפרט הרמב"ם דשותין הכוס: בכוס ראשון "מברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום וזמן **ושותה**" (שם ה"א), בכוס שני "ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני" (שם ה"ה), בכוס שלישי "מברך ברכת המזון על כוס שלישי **ושותהו**" (שם ה"ו). ולגבי כוס רביעי אע"פ שאינו כותב בהדיא דשותין אותו, מ"מ נשמעת היא ממש"כ "ואחר כך מוזג כוס רביעי כו" ואינו טועם **אחר כך** כלום" (שם). אך בנוגע לכוס חמישי כותב הרמב"ם רק "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול", ואינו מסיים "ומברך בורא פה"ג ושותה", ומזה משמע דשיטתו היא דיש לו למזוג כוס חמישי אבל **אין** שותין אותו.

וכן הרי מוכח לכאורה מדבריו לפנ"ז - "ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל... ומברך בורא פה"ג **ואינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים**", ופשיטא דלא יאמר תיכף לאח"ז דיש לו לשותות אחר כך **כוס יין**, ולכן מסתבר דכוונתו דכוס חמישי דינו וקיומו הוא במזיגה לבד בלא שתי, וצ"ב איזה ענין מתקיים בזה. עוד יש לבאר בשי' הרמב"ם, דהנה הגאונים שהזכירו כוס חמישי כתבו גם שחותמין אמירת הלל

(4) בדפוסים הנפוצים (וורשא; ווילנא) כתוב "ומברך בורא פרי הגפן", וא"כ הרי זה כמו שה' כתוב **בפירוש** דשותין אותו. אבל ברוב כתבי-היד ודפוסים ישנים ליתא. כמצויין בילקוט שינוי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל.

הגדול שעליו בברכה, אלא שנחלקו אם יחתום ביהללך או בישתבח (ראה טור וב"י סתפ"א), אבל הרמב"ם לא הזכיר שום חתימה בכוס חמישי, וכמ"ש בשלטי הגבורים לרי"ף פסחים שם "ומדברי רבינו וגם מדברי מי' מוכח דאין חותמין בשום ברכה כשעושה כוס חמישי", וכ"כ הב"י שם בדעת הרמב"ם. וצ"ב מאי שנא כוס חמישי מהד' כוסות שלא תקנו בו חתימת ברכה.

ד' כוסות נתקנו משום חירות וכוס חמישית נתקנה בשביל שיהיה ההלל על כוס

וי"ל בזה דהנה בעיקר חובת ד' כוסות כתב הרמב"ם (שם פ"ז ה"ו-ז) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר... ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ו, ה) וזכרת כי עבד היית... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. אין פוחתין מהם כו". ומבואר בדבריו דעיקר יסוד חובת ד' כוסות וחובת הסיבה אחת היא, דהיינו להראות כאילו יצא ממצרים, דלפיכך אוכל ושותה בהסיבה דרך חירות, ולפיכך שותה כמה כוסות יין, דהוא ג"כ דרך חירות⁵. ולפ"ז הנך טעמי שנאמרו על

(5) ובגמ' שם קח, ב "וכי מה תועלת לתינוקות ביין", ופי' הר"ן "כלומר דבהכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמהם בו אינו להם דרך חירות". ומבואר ד"חירות" הוא מעיקר יסוד המצוה, עד ששתי' גרידא בלי ההרגש של חירות אין בה קיום

הזאת לכם" - כי אין השאלה לפי ערכם ומעלתם כ"א רק מחמת רשעם.

(ע"פ אגרות קודש ח"ב ע' שסה)

אילו היה שם לא היה נגאל

לכאורה תמוה:

איזה צורך ואיזו תועלת יש בהודעה לרשע שהוא אינו שייך לענייני סדר פסח, שכן "אילו היה שם לא היה נגאל"? ואם אכן אין לו שייכות ליציאת מצרים, מה עניינו להגדה של פסח ומדוע בכלל יושב הוא ליד שולחן הסדר?

אלא שלאמיתו של דבר, באמירה זו לרשע אין כל כוונה ח"ו לדחות אותו מהסדר או להודיע לו שהגאולה היא ממנו והלאה. אדרבה, הכוונה בזה להראות לו את נועם התורה ולקרב אותו.

אנו אומרים לרשע שאמנם "אילו היה שם", במצרים, "לא היה נגאל", אבל בגאולה העתידה גם הוא עתיד להגאל. זאת, משום שגאולה זו תבוא לאחר ניתנת התורה, בנתינתה אמר הקב"ה לכל אחד בלשון יחיד "אנכי ה' אלקיך". מאז, נמשך "הוי" (הקב"ה בעצמו) להיות "אלקיך" ("כוחך וחיותך") של כל אחד מישראל, ומאחר שכן, יהיה מי שיהיה - מובטח שסופו להיגאל. ע"י שמראים לו את נועם התורה מתקרב הוא לאבינו שבשמים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 252 וחלק יא עמ' 2)

ועבדום וענו אותם

איתא במדרש (שמו"ר פ"א, כח) שמושה רבינו ע"ה השתדל אצל פרעה שבנ"י לא יעסקו במלאכתם בשבת.

ויש להקשות: איתא בגמרא (סוטה יא, א) גבי ערי המסכנות שבנו ישראל לפרעה שלא נתקיימו, ולכך נקראו בשם "פיתום ורעמסס" - ש"ראשון ראשון מתרוסס, ראשון ראשון פי תהום בולעו". וא"כ נמצא שעבודת הפרך של ישראל לא היתה כלל אסורה מעיקר הדין בשבת - שהרי רק "מלאכת מחשבת אסרה תורה" ולא מלאכה שאין לה קיום ו"בונה" שכלל לא עומד על מכונו - ומדוע היה צריך משרע"ה להשתדל כ"כ שלא יעבדו בשבת?

ויש לומר בזה: עבודת ישראל במצרים היתה ע"פ הגזירה העליונה בברית בין הבתרים, שנגזר עליהם "ועבדום ועינו אותם". וא"כ, בוודאי שעבודת ישראל ובניינם חשובה עבודה ע"פ תורה - שהרי בזה נתקיימה גזירת השי"ת. ואף שהבנין הגשמי התרוסס

ונבלע תיכף לבנייתו, מ"מ מצד האיש-ישראל הבונה הייתה כאן מלאכה שלימה. רק שהבנין עצמו בהגיעו לידי פרעה נשבר ונהרס. [וע"ד הדין דמצוותיה אחשביה, שאף שלענין אחר אין זה נחשב למלאכה, מ"מ מכיון שע"י נפעל ענין אמיתי ע"פ תורה בוודאי ה"ז מלאכה].

וא"כ מובן מדוע היה כאן איסור חילול שבת, שלכן היה צריך משרע"ה להצילם מעבירה זו.

(ע"פ התוועדויות יט כסלו תשמ"ג)

מכת צפרדע

הנה מצינו בפרש"י עה"פ "ותעל הצפרדע" (שמות ח, ב) "צפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים".

ומזה שהעלה אהרן רק צפרדע אחת ושאר הצפרדעים עלו ממנה ע"י המצריים, יש ללמוד הוראה נפלאה בדרכי העבודה:

הורו חז"ל ש"המתחיל במצוה אומרים לו גמור" (פרש"י עקב ח, א ע"פ תנחומא שם ו. ובכ"מ). ולכן באם יש לאדם ספק אולי לא השלים את כל המצוה, עליו להוסיף ולהשתדל עד שידע ברור שגמר את המצוה.

אמנם כ"ז במצוות חיוביות כמצות הצדקה וכדומה, אבל אם המצוה היא להעניש וכי"ב הרי זה להיפך, דבאם ישנו חשש שכבר גמר את המצוה אסור לו להעניש יותר.

ולכן לא העלה אהרן את כל הצפרדעים, כי מכיון שהי' לו סברא שיצא ידי חובתו בהעלאת צפרדע אחת הסתפק בזה ולא העלה יותר.

(ע"פ לקו"ש חט"ז ע' 85)

דיינו

כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מליובאוויטש נ"ע לא היה מפסיק באמצע אמירת "דיינו". את ההסברים בפסקא זו, היה אומר לפניו או לאחריו.

ויש לבאר את הסיבה להנהגה זו:

ט"ו מעלות אלו הינם ט"ו מדרגות ושלבם בתהליך היציאה ממצרים, שסיומו בבנין בית הבחירה. כשאדם נמצא ב"מצרים", וזה עתה יצא משם - הרי אף שמצד "יציאת מצרים" כשלעצמה כבר צועק הוא "דיינו", עליו לדעת שאין להפסיק כאן; אין לו לעצור במקום זה ולהסתפק בהתפעלות גרידא ובהכרזת "דיינו" (שמשמעה שהוא מרוצה

המשך לשונו "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות" משמע דאיכא בזה ענין של מצוה אלא דאינו כמו חובת ארבעה כוסות², דאי ר"ל דאינו מצוה כלל אלא רשות גמורה הול"ל רק "וכוס זה אינו חובה" ותו לא מידי, ומזה שהוסיף "כמו ארבעה כוסות" נראה דעכ"פ מצוה איכא³. אלא דאם הי' סובר כן לכאורה הול"ל בפירוש "ומצוה מן המובחר למזוג כוס ה' כו" כדרכו בכ"מ בחיבורו. ולכן צריך בירור מהו ענין כוס חמישי לשיטת הרמב"ם, ואיזה קיום ישנו בזה.

להרמב"ם יש למזוג כוס חמישי

הוא".

(2) וכדרך שכתב בהל' תפלה פ"א ה"ו: "וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה... ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה", ובפשטות כוונתו היא דמ"מ מצוה איכא אע"פ שאינו חובה, וכלשונו בתחילת ההלכה "התקינו שיהא אדם מתפלל כו". וכדעת התוס' (ברכות כז, ב. שבת ט, ב. יומא פז, ב), ועוד ראשונים*.

(3) הר"ן שם סיים "וכן מטין דברי הרמב"ם ז"ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה". ויש להסתפק אם זה קאי על מש"כ מיד לפני"ז דמצוה מן המובחר לעשות כוס חמישי, או דקאי רק אכללות דבריו שמפרש בגמ' שר' טרפון אינו חולק עם תנא דידן, ולא כדעת בעל המאור שם.

(* וברמב"ם שם פ"ו ה"ז: אע"פ שתפלת ערבית רשות... שמא תאנוס אותו שינה ונמצא ישן כל הלילה כו' (הרי דלא הזכיר משום ק"ש כ"א משום תפלת ערבית). ולהעיר מפיה"מ שלו ריש פ"ד דברכות בהעתקת קאפח "שאינה חובה כשחרית ומנחה, ואינה אלא רשות, כלומר קבלוה ונהניגוה". ובהערות שם: "מנדב אליהא" ענינה הזהירו עלי' וזירזו להתפלל אותה.

על הרי"ף "ודאי כדברי הגאונים ז"ל עיקר דד' כוסות חובה וחמישי רשות... אי נמי דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול".

מלשון הרמב"ם אין ביאור מהי שיטתו

הרי לפנינו לכאורה שלשה שיטות שונות בגדר הדין דכוס חמישי, ויש לעיין מהי שיטתו של הרמב"ם בזה. דהנה ברבינו מנוח על הרמב"ם שם כתב: "מהא שמעינן דאסור למשתי יין אחר ארבע כוסות דאי ס"ד דשרי אמאי מצרכינן ל' למימר עליו הלל הגדול אלא לאו שמ"מ דאין לו לשתות אבל אם רוצה לשתות צריך לומר על אותו כוס דומיא דרביעי מענינא דהללא ומענינא דיציאת מצרים ובלאו הכי אסור לשתות". ומבואר בדבריו דס"ל בשיטת הרמב"ם דכל עיקר דין כוס חמישי הוא רק היתר לשתות אחר ד' כוסות, וכשי' הרמב"ן ודעימי' הנ"ל. ובשלטי הגבורים פסחים שם "ומיי' וסמ"ג וטור כתבו שהוא רשות". אכן מלשון הרמב"ם אינו משמע דהוא רק היתר או רשות, דאז הו"ל לומר "ורשאי למזוג" או "ויכול למזוג" וכיו"ב. אבל "ויש לו למזוג" משמע דכן ראוי לעשות¹. וכן

(1) בסיום ההלכה כ' "ויש לו" לגמור את ההלל בכל מקום שירצה כו". ומתאים בזה לשון "ויש לו" אף שאינו אלא היתר לגומרו בכל מקום, מ"מ אמירת ההלל גופא היא חובה ועד"ז בהל' תפלה פ"ג ה"ד "ויש לו להתפלל אותה (תפלת המנחה) עד שתשקע החמה". וצריך בירור.

(* בילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרנקל הובאה כאן גם הגירסא "ויכול" או "ורשאי

ממצב זה), אלא עליו להמשיך ולהתקדם לדרגא נעלית יותר.

(ע"פ תורת-מנחם התוועדות חלק טז עמ' 207)

לשנה הבאה בירושלים

ההכרזה "לשנה הבאה בירושלים" אינה עומדת בסתירה ח"ו ל"אחכה לו בכל יום שיבוא (אני מאמין עיקר הי"ב) מכיון שהכונה היא שהסדר הבא יהיה בעליה לרגל לבית המקדש השלישי - שיבנה ע"י הקב"ה, "מקדש אדני-י כוננו ידיך", בקרוב ממש.

(ממכתב כללי י"א ניסן ה'תשמ"ב)



כוס חמישית לשיטת הרמב"ם

דברי הרמב"ם

רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח הלכה א: סדר עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך הוא כו'. הלכה יו"ד: ואחר כך מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל. ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אח"כ כלום כל הלילה חוץ מן המים. ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו את הלל הגדול מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות.

מחלוקת הראשונים אי כוס חמישי הוה היתר, רשות או מצוה

מקור דין כוס חמישי הוא בברייתא המובאה בגמ' פסחים ק"ח, א לגירסת הגאונים (הובאו בטור או"ח סתפ"א), הר"ח והרי"ף: "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר' טרפון". אלא שמצינו כמה דעות בגאונים ובראשונים בגדר כוס חמישי. הרמב"ן במלחמות שם כתב: "ולענין משתא בתר כוס רביעי ודאי אסור. . . טעם הדבר כדי שלא יהא מוסיף על ד' כוסות ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר ורוצה לאכול פסח מצה ומרור ואין נמנין על שני פסחים כאחד. . . לפיכך אסרו לשתות אחר ד' כוסות אלא שהתירו לו כוס חמישי והאריכו עליו את הדרך לקרוא עליו הלל הגדול". הרי דכל דין כוס

חמישי הוא רק היתר לשתות אחר הד' כוסות, ובתנאי שיאמר עליו הלל הגדול. ועד"ז במרדכי: "ובקושי התירו באסטניס וחולה להוסיף כוס חמישי אם [לא] יכול להתאפק מלשתות עד גמר [הלל] ובעלילה צוו עליו לומר בו הלל [הגדול]", והכי משמע בעוד כמה ראשונים. והיינו דבאמת אינו נכון להוסיף כוס חמישי אלא שאם יש צורך בכך התירו לו בתנאי שיאמר עליו הלל הגדול. ויש שכתבו שהוא רשות גמורה: בסדר ר' עמרם גאון: "ואם רוצה לשתות כוס אחד אחר ארבעה כוסות חוזר ואוחז כוס חמישי ואומר עליו הלל הגדול", וכן הוא בסדר ר' סעדי' גאון ועוד. וכע"ז בעיטור (הל' מצה ומרור): "כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול. . . ומסתברא דר' טרפון לא פליג אמתני' דמדקאמר לא יפחתו ש"מ אם בא להוסיף מוסיף מידי דהוי אקריאת התורה דתקינו ר' ז' ומוסיפין עליהן". ולשיטת אלו אין הכוונה שנאסר כוס חמישי, ושוב הותר באופן מיוחד, אלא שלכתחילה קבעו שאם רוצה יכול לעשות כוס ה' אם יאמר עליו הלל הגדול. ויש סוברים שמצוה לעשות כוס חמישי: הראב"ד בהשגות על המאור כתב: "אבל הוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח". וברשב"ן במאמר חמץ: "גם מצוה מן המובחר לעשותו כדי לומר עליו הלל הגדול כדי לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה", ובר"ן

הגדה של פסח בדרכי החסידות

הקטעים דלקמן נלקטו משיחות וכתבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ זי"ע ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע בעצמו, אשר הביאם בה"הגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים".

בדיקת חמץ.

אדמו"ר הזקן הלך למעזריטש בפעם הראשונה בשנת תקכ"ד ושהה שם (בפעם **ההיא**) עד לפני חג הפסח תקכ"ה. כשחזר לביתו - ביום י"ג ניסן בשנה ההיא לא אכל (לא התענה שהרי אסור בתענית, אלא שלא אכל) כי ה' טרוד בהכנה לבדיקת חמץ, אשר כל הכוונות שקיבל במעזריטש בענין בדיקת חמץ יבוא כן בהבדיקה בפועל. הבדיקה נמשכה כל הלילה, ולא ה' לו אז רק חדר אחד.

(שיחות חה"פ תרח"ץ)

סדר הגדה.

פעם אמר לי אאמו"ר (כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע): יוסף יצחק מ'דארף טראכטן - (במשך הסדר) - אף זיין א מענטש וועט דער אויבערשטער העלפן. בפרט בעת בפתחת הדלת. ניט בעט קיין גשמיות בעט רוחניות [=יש ליחל - (במשך הסדר) להיות 'אדם', ואז הקב"ה יעזור. בפרט בעת פתיחת הדלת. אל תבקש גשמיות, בקש רוחניות].

(שיחות חה"פ תש"ב)

יסדר על שולחנו.

ה' אצלנו בירושה הכוס לקידוש של רבנו הזקן ובו שיורי היין (שנקרשו) שקידש בו לאחרונה. והיו מעמידים אותו על השלחן בעת הסדר, עד שעל פי סיבה נאבד. כן קערת הכסף שהיא עתה על השלחן היא של רבנו הזקן.

בדרך כלל לא ה' בבית רבה"ז עשירות בכלי כסף. לאחר שכתב נהג בנשיאות כמה וכמה שנים, אספו החסידים ביניהם סכום מסוים, מכל משפחה לקחו לא יותר ממטבע פולנית ששוו' ה' בערך ג' עדשי (שעורות?) כסף ובזה הקנו מתנה לרבנו קערה זו וכן מנורה.

(שיחות חה"פ תש"ב)

כוס קידוש הנ"ל ושיורי היין שבו הם שקידש רבינו הזקן בשבת האחרונה בכפר

ב. והנה, חיי האדם קבועים באופן כזה **שבכמות** מקדיש האדם יותר זמן וכוח לפעולות כגון אכילה, שתיה, פרנסה, שמירת הבריאות, מנוחה וכיוצא בזה, שבפעולות אלו מודגשת מציאותו העצמית, וכשהוא עוסק בהם, הוא עושה בזאת באבריו ובכוחותיו **שלו**.

ויתירה מזו, אפילו בענייני תורה ומצוות, דורשת התורה שהאדם ינצל את כוחותיו ואפשרויותיו **שלו** כדבעי - "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י), דלימוד התורה צריך להיות בחיות, ועליו לעמול ולהבין בשכלו, ולמצוא בה סיפוק (רוחני) ועונג. וכך גם בקיום המצוות, שצריך להיות באופן של "בכל לבבך ובכל נפשך", ולפעמים (במצות הצדקה) אף צריך להזדקק להלכה של "מצוה לפרסם עושי מצוה", בכדי שיהיה זה באופן ד"יתן ויתנו אחרים" (אבות פ"ה מ"ג).

והגם שפותח הוא את היום באמירת "מודה אני לפניך", שהוא מודה ומכיר שהקב"ה הוא מלך **שלו**, והוא עומד לפניו, ובמשך היום יש לו קביעות עתים לתורה ולתפילה, שאז הוא יודע "לפני מי אתה עומד" וכו'. אבל מאחר שכל הדברים האלה, בכמות, הם פחותים מענייני הרשות שבהם נרגשת מציאותו, מביא הדבר לידי 'טבע שני' של 'חמץ', דהרי 'הרגל נעשה טבע שני'.

ולכן, בכדי להבטיח שהאדם לא יבוא לידי 'חימוץ', קבעה התורה זמן מסוים בשנה, שבמשך שבעה ימים רצופים (המייצגים את שבעת ימי השבוע של כל השנה), יהיה החמץ אסור אפילו במשהו, שדבר זה מדגיש ומשפיע על האדם להישמר מן ה'חמץ' (במובן הרוחני), ולרוות את נפשו ב'מצה' - התבטלות לקב"ה, ועד שזה הופך להיות הבסיס לכל הנהגותיו במשך כל השנה, כשביחד עם זה, הוא מנצל את כשרונותיו וידיעותיו וכו', כנ"ל.

(ע"פ אגרות מלך חלק ב עמ' רכח ואילך, רלד ואילך)



לחטוא, וכו'. ולא עוד, אלא שמחזיק את עצמו גדול מהזולת, דמי יודע מה היה מצבו של לולי היה בא במקום זה וכו'.

ואפילו כשאינו מוצא שום 'תירוץ' וסיבה להנהגתו, הנה "על כל פשעים תכסה אהבה" (יומא לו, ב). וכל זה הוא בסיבת הגאווה וההתנשאות.

וזהו החילוק בין חמץ למצה:

ה'חמץ' מורה על התנשאות עצמית, וכתוצאה מכך, הוא מורכב מאות חי"ת, הפתוחה מלמטה ("לפתח חטאת רובץ"), אך אין לה פתח מלמעלה, כי מצד התנשאותו אין הוא עושה תשובה (מכל הסיבות הנ"ל).

משא"כ ה'מצה' מורה על ביטול, וכתוצאה מכך, היא מורכבת מהאות ה"א שיש לה גם פתח למעלה, כי מצד הביטול אינו מצדיק את הנהגתו, ועושה חשבון אמיתי במצבו, שזה מביאו לידי תשובה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 129 ואילך)

מדוע 'חמץ' אסור אפילו במשהו

א. דובר פעמים רבות שמתוכנו של כל חג אפשר ללמוד הוראות לא רק לימי החג, אלא גם לכל השנה כולה, ובפרט מהעניינים הכלליים של החג.

אחד העניינים העיקריים של חג הפסח הוא הענין ד"חג המצות", והוא מורכב משני חלקים, החיוב לאכול מצה, ואיסור אכילת חמץ, ועד ל"בל יראה ובל ימצא".

בין שני פרטים אלו ישנו חילוק: חיוב אכילת המצה יש לו שיעור במדה וכמות וזמן (דהרי המצה היא רק בלילה הראשון), ואיסור החמץ הוא איסור מוחלט, וכולל אפילו **משהו** חמץ, ובכל רגע ורגע של כל משך החג.

ועפ"ז מובן שכך הוא גם בהוראה הנלמדת מכך לחיי הנשמה של היהודי:

החמץ בטבעו, טופח ומתרומם, שזה מסמל את מדת הגאווה, ואילו המצה היא ההיפך המוחלט, דהבצק אינו טופח כלל, שזה מסמל את מדת הביטול והענווה.

וזהו אחד הטעמים לכך שאיסור חמץ הוא אפילו במשהו, דהרי הגאווה היא המקור לכל הדברים הבלתי רצויים, וכמ"ש "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טז, ה), וכפי שחז"ל אומרים (סוטה ה, ב) שעל אדם שיש בו גסות הרוח אומר הקב"ה "אין אני והוא יכולים לדור בעולם". ולכן איסור חמץ הוא אפילו במשהו, כי את הגאווה וגסות הרוח צריך לשלול לגמרי.

פיענא.

(שיחת י' אייר תרצ"א)

יחץ

כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הי' שובר את האפיקומן לחמש חתיכות. - פעם נזדמן שנשבר לשש חתיכות - והניח אחת הצדה. - ביאר אשר מצה האמצעית היא כנגד יצחק. וצ"ל שבירה ובה' חתיכות - המתקת ה' גבורות דיצחק באפיקו מן, השפעת מזון, חסד דאברהם.

(שיחות תרח"ק)

מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים.

בהיותי קטן שאלני אבי למה אין מברכים על סיפור יציאת מצרים? ולא ידעתי. ואמר לי כי גם הוא נשאר ע"ז מאביו (אדמו"ר מהר"ש) ולא ידע, וא"ל אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו (אדמו"ר הצ"צ) ולא ידע, וא"ל אביו כי גם הוא נשאל ע"ז מאביו זקנו (אדמו"ר הזקן) ולא ידע, ודודו (אדמו"ר האמצעי) שהי' באותו מעמד השיב דעת הרי"ף כי כבר יצא בברכת הקידוש שנזכר בו יציאת מצרים, ויש תירוץ הרשב"א להיות כי מספיקה זכירה כל דהו. ואדמו"ר הזקן הקשה על-זה כי בליל פסח הרי צ"ל הגדה וסיפור. ותירץ כי הוא ע"ד שאין מברכין על ברכת המזון "לברך ברכת המזון".

(שיחות חה"פ תרצ"ז)

חכם מה הוא - אומר כו' רשע מה הוא - אומר כו'.

רמז: האדם מה הוא ומהותו הוא מגלה באמירתו.

מצה.

מצה שמורה נקראת בשני שמות עצמיים ופנימיים: מיכלא דמהימנותא ומיכלא דאסותא, היא נותנת חיזוק בדעת.

זהו הפתגם הפנימי הנקודי והעצמי שמורנו הרב המגיד ממעזריטש קבל ממורו הקדוש מורנו הבעל שם טוב בשם מורו הבעל ח"י, ומסרו להוד כ"ק תלמידו המקבל פנימי רבנו הזקן, ובא ביחוד ובירור מרבי לרבי.

כל אחד ואחד מהוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' זי"ע בדורו חזר מסר וביאר את

ה"נקודה ווארט" האמור.

(שיחת י"א ניסן תש"ט)

אדמו"ר הזקן אמר: מיכלא דמהימנותא - לילה הראשון מיכלא דאסותא - לילה השני. והסביר אדמו"ר האמצעי החילוק: כשהרפואה מביאה לאמונה, הרי ה' חולה אלא שאח"כ נתרפא ומודה לה' על רפואתו; הרפואה הבאה ע"י האמונה - היינו שמלכתחילה אינו בא לידי חולי.

והוסיף: כן הוא בגשמיות וברוחניות, כי בבנ"י הגשמיות אינה נפרדת מן הרוחניות, מהרוחניות נמשך בהגשמיות והגשמיות מהפכים לרוחניות.

(שיחות חה"פ תש"ב)

ברך; מים אחרונים.

נשאל אדמו"ר הזקן מבנו (אדמו"ר האמצעי): מה יהי ענין מים אחרונים לעתיד לבוא כשיקויים מש"נ את רוח הטומאה אעביר מן הארץ. ויענה: ענינם אז יהי בנוגע לאלה שעסקו בעניני עולם בטהרה.

(שיחות חה"פ תש"ב)

הרבי - רבנו הזקן - לא הכניס בסדור לאחר ההגדה את הקטע "חסל סידור פסח" מפני שבחב"ד הפסח לא מסתיים, אלא הוא נמשך תמיד.

באמת הארת כל המועדים מאירה בכל יום אלא שחג הפסח נמשך תמיד.

(שיחות חג הפסח תש"ג)



צדק אמיתי מכל מעשיו, וכאשר מוצא שהנהגתו אינה כראוי, עושה ע"כ תשובה.

משא"כ כאשר האדם הוא בבחינת 'חמץ', הרי מחמת הרגשת ישותו והתנשאותו, מוצא הוא דרכים וחשבונות להצדיק את עצמו, וממילא אינו חושב על עשיית תשובה.

ג. ויתר על כן:

כשהדם הוא בבחינת 'חמץ', הנה לא זו בלבד שמוצא דרכים להצדיק את עצמו, אלא שגם **לכתחילה**, כשמגיע לידי קיום מצוה שבשבילה הוא צריך לכפות את עצמו, הנה בגלל הרגש גאותו והתנשאותו, מוצא הוא חשבונות וטעמים שלא יצטרך לקיימה.

ודוגמא לדבר במצות הצדקה - שהיא "כללות כל המצוות" (ב"ב ט, א) (וממנה יובן גם ביחס לשאר המצוות):

בשעה שרואה הוא עני, טוען הוא את הטענה ש"שאל טרונסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם אלקיכם אוהב עניים הוא, מדוע אינו מפרנסם?" (ב"ב י, א).

ושני פרטים בטענה זו: ביחס לעצמו - הנה בגלל גאוותו והתנשאותו, עושה הוא חשבון בנפשו שכל הרכוש הנמצא ברשותו בא אליו משום שזה **מגיע לו**, וכיון שכן - טוען הוא - כיצד יכול ליתן מזה לאחרים?

וביחס לזולתו - הנה מכיוון שמציאותו אינה 'סובלת' את קיומו של הזולת, מתקבל יפה בדעתו שזולתו **אינו** כמוהו, ומוכן אצלו שהסיבה לכך שהשני הוא עני, היא מכיוון שאין זה מגיע לו. ובמילא חושב הוא, מכיוון שהקב"ה אינו רוצה לפרנסו (ובצדק...), כיצד יעשה הוא בניגוד לכך ויתן לו כסף?

ומשא"כ כאשר האדם הוא בטל, הנה (א) הוא עושה חשבון צדק בנפשו, ודן את עצמו האם טוב הוא יותר מזולתו, וחשבון זה מביאו ליתן צדקה. (ב) ובנוסף לכך, מבין הוא שאפילו אם חסרון הפרנסה אצל הזולת נעשה מחמת עונש, רח"ל, הרי מכך שלו עצמו יש פרנסה (הגם שמצבו גם אינו כדבעי), מבין הוא שזהו רק משום שבנ"י הם בנים לקב"ה. וממילא מבין הוא שזהו כמשל המלך המעניש את בנו, ואוהבו של המלך מטיב לו, הרי וודאי שהמלך עצמו מרוצה מכך מאוד (וכתשובת ר' עקיבא על טענת טרונסרופוס הנ"ל).

וכשם שזהו במצוות צדקה, כך גם בכל המצוות.

ד. והנה, בענין ה'חמץ' ישנה גריעותא נוספת, דלא זו בלבד שמחפש דרכים להוכיח שהנהגתו כדבעי, אלא גם כשאינו מסוגל למצוא בשום אופן 'תירוץ' להצדיק את מעשיו, מוצא הוא סיבות שונות שהביאוהו לידי כך, ובמילא נשאר הוא צודק בעיני עצמו.

פעמים טוען שהיצר מביאו לידי כך (ואם הקב"ה מתחרט ע"כ שברא את היצר (סוכה נב, ב), אעכו"כ **שהוא** לא יוכל להלחם כנגדו...), פעמים טוען הוא שהמקום גרם לו

כולו מצה

ב' ביאורים בענין חמץ ומצה בעבודת האדם לקונו

הדרך 'לברוח' מ"לפתח חטאת רובץ"

א. בחילוק שבין חמץ למצה, מצינו ב' עניינים:

א) בחמץ, העיסה תופחת ומתנשאת, ואילו במצה, העיסה נשאת כמות שהיא. ומשמעות דבר זה ברוחניות, דענינו של החמץ הוא ישות והתנשאות, ואילו ענינה של המצה הוא ביטול.

ומטעם זה, עיקר ענינה של המצה הוא "לחם עוני" [דלכן אין יוצאים ידי חובת המצוה עם מצה עשירה], שבזה מתבטא ענין הביטול שבה.

ב) וחילוק נוסף ביניהם:

התיבות 'מצה' ו'חמץ' מורכבות מאותיות זהות, אלא שתיבת 'מצה' היא באות ה"א, ותיבת 'חמץ' היא באות ח"ת.

והנה, ב' אותיות אלו מורכבות מג' קוים, ופתוחות מלמטה. והחילוק ביניהם הוא בכך שהאות ח"ת סתומה מכל הצדדים לגמרי, ואילו האות ה"א יש לה פתח גם מלמעלה.

וזהו גם עניינם ברוחניות, דהפתח מלמטה מורה (בשתי האותיות) על "לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד, ז), והסתימות מכל הצדדים (באות ח"ת) מורה ע"כ שלא קיימת אפשרות ליציאה ממצב זה ד"לפתח חטאת רובץ". והפתח מלמעלה (באות ה"א) מורה, שאף שהאדם נמצא במצב ד"לפתח חטאת רובץ", מ"מ, יש לו פתח למעלה, שע"י יכול לצאת ממצבו ולעשות תשובה.

ואע"פ שהפתח מלמעלה הוא פתח קטן ביותר, הרי אמרו רז"ל (שהש"ר ה, ב) "פתחו לי פתח כפתחו של מחט", ועי"ז "ואני אפתח לכם כפתחו של אולם".

ב. ב' חילוקים אלו בין חמץ למצה קשורים ותלויים זה בזה:

דהנה, כאשר האדם הוא בבחינת ביטול (ענין המצה, כנ"ל), הרי אפילו אם חטא, ח"ו, חושב הוא על עשיית תשובה (שזהו ענינה של אות ה"א, דיש לה פתח מלמעלה, כנ"ל). אך כאשר האדם הוא בבחינת ישות והתנשאות (ענין החמץ, כנ"ל), אינו חושב על עשיית תשובה (שזהו ענינה של אות ח"ת הסתומה מכל הצדדים, כנ"ל).

והביאור בזה:

כאשר האדם הוא בטל, אינו מחפש להצדיק את עצמו, וממילא ה"ה עושה חשבון

בפסח אפשר לקפוץ על העגלה

ר' נחמן משרת שמע מאאזמו"ר - אדמו"ר מהר"ש - שבפסח אפשר לקפוץ על העגלה, ופעולת איש פשוט ע"י אמירת האותיות של ההגדה בתמימות, לא יוכל משכיל ועובד לפעול עם חמש-עשרה [תעניות] הפסקות. ור' נחמן סיפר את לכ"ק אדמו"ר נ"ע והוא הי' בעל התפעלות, ובעת שסיפר זה זלגו עיניו דמעות.

(ספר השיחות תרצ"ט ע' 321)

הא לחמא עניא

כשבא אדמו"ר הזקן בפעם הראשונה ממעזריטש, שאלו אצלו מה קיבל שם בפסח, והשיב, שבמעזריטש קיבל את כל הסדר של גלות מצרים והגאולה, הכוונה בגלות והכוונה בגאולה, שזהו תוכן שלושת התיבות: הא לחמא עניא.

עבודת בנ"י במצרים היתה עניה, מכיון שהם קיבלו מהה"א של שם הוי' [=דה"א] ראשונה של שם הוי' מורה על הבינה וההשכלה]. וזהו הפירוש ב"הא לחמא עניא", מדוע היא "לחמא עניא" - היות שזהו רק ה"ה"א של שם הוי'.

יש להתחיל מהיו"ד של שם הוי', שהיו"ד הוא העלם העצמי, שכולל את כל הגילויים, אולם כשמקבלים רק מה"ה"א זהו לחמא עניא.

(ספר השיחות תש"ו ע' 31)

צפון

המלמד ר' שלום שאל את אדמו"ר מהר"ש מדוע צריכים להטמין את האפיקומן, והשיבו שהרי בסדר ההגדה נאמר "צפון". ושאלו שוב, מדוע צריך שיהי' כתוב "צפון" ובגלל זה להצפין, לא יהי' כתוב בהגדה "צפון" ולא יצפינו. והשיבו שזה נתינת כח לבער את הצפון בלב האדם, הוא היצר הרע, כמ"ש "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (ויאל ב, כ) דמיירי ביצה"ר. והאפיקומן נותן כח על זאת, כי כמו שהאפיקומן אין בו טעם, כך העבודה עם נפש הבהמית אינה צריכה להיות בטעמים שכליים אלא בדרך גזירה: לא, לא. כן, לא [בהערת המו"ל: אולי צ"ל כן כן]. דהיינו מה שאין צריך להיות אין צריך להיות, ומה שצריכים לעשות יש לעשות.

(ספר השיחות תרצ"ז ע' 226)

ג.

המצה זכר לגאולה שע"י הקב"ה ולכן דוקא היא מה"ת

ועפ"ז יש לבאר החילוק הנ"ל, שהדין במצות הוא לקחת ג' מצות, ובכוסות תקנו לשותות ד' כוסות. דבד' לשונות של גאולה מצינו חילוק עיקרי בין ג' לשונות הראשונים ללשון הד'. דג' הראשונים (והוצאתי, והצלתי, וגאלתי) ענינם כולם הגאולה כפי שהיא מלמעלה - שהקב"ה הוציא והציל וגאל את בני", אך הלשון הד' - "ולקחתי", אף שגם הוא מדבר אודות לקיחת הקב"ה, אך ענין זה ד"לקחתי אתכם לי לעם" תלוי בעבודתם של ישראל שיכינו עצמם להיות ראויים להיות עמו של הקב"ה.

ועפ"ז מובן, שאכילת המצה, כיון שענינה הוא זכר לכך שהגאולה היתה מלמעלה, ללא שייכות למעמד ומצבם של ישראל, (שלכן היתה בחיפזון), הרי"ז כנגד ג' הלשונות הראשונים שענינם רק מה שהקב"ה הוא זה שגאלם לישראל. אך שתיית היין, שענינה טעם ותענוג, המורים כנ"ל על חירות הקשורה עם מציאות האדם, הרי היא גם כנגד הלשון הד' ד"ולקחתי", שענינה שלימות הגאולה, גם מצידם של ישראל, שהתכוונו במשך מ"ט יום להיות ראויים להיות לו להקב"ה לעם סגולה.

ועפ"ז יש ליתן טעם (בפנימיות הענינים) לכך שדוקא אכילת מצה מצותה מה"ת, כיון שאף שענינה של גאולת מצריים ותכליתה הוא לבוא לבסוף למתן תורה, שתהי' היציאה ממצרים בשלימות גם מצד עבודתם של ישראל להזדכך ולהתעלות מטומאת מצרים, הרי לפועל הגאולה ממצרים היתה מלמעלה, כשבנ"י היו במצב של לחם עוני, ולכן רק אכילת מצה היא מצוה מה"ת.

(ע"פ לקו"ש חכ"ו ע' 43)



הג המצות

ביאורים בענין אכילת מצה ושתיית ד' כוסות

ג' מצות וד' כוסות - כנגד ד' לשונות של גאולה. ב' גאולות ביציאת מצרים, גאולה מלמעלה - בחפזון, וגאולה ע"י עבודת ישראל שנשלמה במ"ת. ג' הלשונות הראשונים מורים על הגאולה מלמעלה והלשון הד' על הגאולה ע"י עבודת ישראל. ג' המצות נתקנו זכר לגאולה שמלמעלה ולכן הינם שלושה וד' הכוסות כנגד הגאולה שע"י עבודת ישראל. * כולו מצה. ב' ביאורים בענין חמץ ומצה בעבודת האדם לקונו * כוס חמישית לשיטת הרמב"ם. ביאור שיטת הרמב"ם כענין הכוס החמישית, האם מצוה לשתותה ולשם מה נתקנה

שבאכילת מצה - ענין הגאולה ממצרים, רק שבשונה משתיית הכוסות שהיא כנגד ד' לשונות של גאולה, הנה ג' המצות הם רק כנגד ג' מהלשונות של גאולה, וכפי שית' לקמן.

ב.

גאולת ישראל ע"י הקב"ה - ביציאה בחפזון, וגאולתם ע"י עבודתם - במתן תורה

ידוע המבואר בספרים (ראה הנסמן בהגש"פ לכ"ק אדמו"ר זי"ע ע' ל), שבשעת גאולה מצרים, הנה בני ישראל מצד מדרגתם ומצבם הרוחני, בהיותם שקועים במ"ט שערי קליפה דטומאת מצריים, לא היו ראויים לגאולה. ורק מצד ש"נגלה עליהם ממה"מ וגאלם", יצאו בני ישראל מארץ מצרים. והגאולה היתה "כהרף עין" (מכילתא בא יב, מא), דבאם היו נשארם רגע אחד נוסף במצרים, היו שוקעים רח"ל לגמרי בטומאת מצרים (-) היו נטמאים בשער הנ". וזהו הטעם שלאחר היציאה ממצרים הוזקקו למ"ט ימים של הכנה למתן תורה - דכיון שביציאתם היו עדיין שקועים בטומאת מצרים, ה' עליהם לעבוד ולזכך עצמם, ולצאת מטומאת מצרים בשלמות, עד שיהיו מוכנים לקבל את התורה.

ועפ"ז יש לומר, שקבלת התורה היתה השלימות של היציאה ממצרים בפועל, כמש"נ (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", שלאחרי שהוציאם הקב"ה ממצרים, עבדו בני" וזככו עצמם לגמרי, עד שבמתן תורה לקחם הקב"ה לעם, כיון שאז יצאו לגמרי, בכח עצמם, משעבוד וטומאת מצרים.

והנה בענין אכילת מצה אומרים בהגדה - "מצה זו שאנו אוכלים. . על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממה"מ וגאלם". וביאור הדברים, שאכילת המצה קשורה עם ענין החיפזון שהי' ביציאת מצרים, מה שהוצרך הקב"ה להוציאם בזריזות מטומאת מצרים, כנ"ל, שבני" מצ"ע היו שקועים בטומאת מצרים, והקב"ה נגלה עליהם והוציאם "בחיפזון" בכדי שלא יאבדו לגמרי ח"ו בטומאת מצרים.

וענין זה מתבטא גם בכך שהמצה הרי היא מחוסרת טעם, "לחם עוני", שענין זה מבטא את היות בני" בשעת הגאולה ממצרים במצב של "עוני" ועבדות - שזה מדגיש את המתבאר לעיל, שאכילת המצה היא לזכר זה שהגאולה ממצרים היתה מלמעלה, כיון שבני" היו במעמד ומצב של "לחם עוני", ריקים מכל "טעם" וענין של קדושה.

משא"כ שתיית ד' הכוסות, הרי ענינה הוא להיפך, שכיון שהיין ענינו - "טעם" הגורם שמחה ותענוג, ("אין אומרים שירה אלא על היין"), שתענוג הוא ענין המגיע כשאדם מבין ענין בשכלו או שמרגיש במידותיו, שזה ענין המורה על מציאות האדם, הרי תקנת שתיית היין היא כנגד שלימות היציאה ממצרים, שענינה עבודתם של ישראל להזדכך ולצאת מטומאת מצרים, עד לשלמות הטהרה בלקיחתם ע"י הקב"ה לעם במתן תורה.

ג' מצות וד' כוסות - כנגד ד' לשונות של גאולה

א.

גם ג' המצות הם לזכר "לשונות של גאולה"

איתא בירושלמי (פסחים פ"ה"א) ובמדרש (ב"ר פפ"ח, ה. שמו"ר וארא פ"ו. ועוד) אשר ד' כוסות שתקנו חכמים לשותתם בליל הפסח, הם כנגד "ד' לשונות של גאולה". וידועה קושיית המרדכי בזה (תוס' מערבי פסחים קרוב לתחילתו): "ליבעי ארבע לחמים" - דכיון שאכילת מצה בלילה זה היא מן התורה, מתאים יותר לקשר אכילת המצות לארבעת הלשונות של גאולה, ומדוע תקנו לזכר זה שתיית ד' כוסות?

ומבאר המרדכי שקושיא זו היא היסוד לשיטת ה"יש מפרשים" ששתיית הד' כוסות היא "כנגד ד' כוסות האמורים לישועה", שלכן מובן שאין שייך לתקן זה באכילת מצות, כ"א דוקא בשתיית ד' כוסות. אך עדיין צ"ב לשאר השיטות, שתקנה זו היא לזכר "ד' לשונות של גאולה" (ולא כנגד "ד' כוסות"), מדוע לא תיקנו זה באכילת מצות, שיקחו ד' מצות כנגד ד' לשונות של גאולה.

והנה, הטעם ע"פ דין ללקיחת ג' מצות בליל הפסח נתבאר בפוסקים (טוש"ע סי' תע"ג ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"כ) - דנוסף על שתי המצות השלימות הנצרכות מדין לחם משנה, יש ליקח "עוד פרוסה אחת משום לחם עוני" (לשון אדה"ז שם), או כהטעם הנוסף המובא במרדכי (סוף פסחים) "שלוש מצות לזכר לחמי תודה".

ומכח שאלת המרדכי הנ"ל נראה לומר, שנוסף לטעמים הנ"ל שע"פ דין, יש גם קשר ושייכות (בפנימיות הדברים) בין מה שהוצרכו ליקח ג' מצות דווקא לתוכן והענין