



ביאורים ועיונים בעניני יציאת מצרים,
ספירת העומר וקריעת ים סוף



יציאת מצרים בכל דור ובכל יום!

מעלת התחלת ספירת העומר ביום ראשון בשבוע

בדין קטן שהגדיל בין פסח לשבועות

מדוע בעת הגאולה ייבקע נהר?





מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש
ת.ד. 2033
כפר חב"ד 6084000
03-3745979
Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office
1469 President St. #BSMT
Brooklyn, NY 11213
United States
(718) 534-8673

חברי המערכת: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מנחם מענדל דרוקמן,
הרב מאיר יעקב זילברשטרון, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתח דבר

בעזי"ת.

לקראת חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי' את הקונטרס "אוצרות המועדים – חג הפסח", והוא אוצר בלום בענייני הרגל מתורתו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ושלושה שערים נפתחים בו בקובץ זה: א. שער חג הפסח, ובו ב' סימנים בביאור החיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, ובשיטת הרמב"ם בזה. ב. שער ספירת העומר, ובו ב' סימנים בגדר "תמימות" שבספירת העומר. ג. שער שביעי ואחרון של פסח, ובו ביאור עמוק במהות קריעת ים סוף ביציאת מצרים ובקיעת הנהר לעתיד לבוא.

קונטרס זה מופיע במסגרת הקובץ השבועי 'לקראת שבת – עיונים בפרשת השבוע'.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים נעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי העניינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם, ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים ייתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והן על אחריות המערכת בלבד, ושגויות מי ביין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנשמנו בתוכן עניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמתת הדברים.

◇ ◇ ◇

ויה"ר שבניסן שבו נגאלו אבותינו ממצרים, נגאל גאולה שלימה, ונגיע למועד חג הפסח "שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים". ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו".

בברכת התורה,
מכון אור החסידות

י"א ניסן תשפ"ב

תוכן ענינים

שער ראשון ☞ חג הפסח

יציאת מצרים מתחדשת בכל רגע

אודות יציאת מצרים אמר בתורה ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". בפרק שלפנינו יבאר כיצד אין זה רק עניין של "כאילו" יצא היהודי ממצרים, ואין זה רק "חשבון" שלולא יציאת מצרים הי' עדיין עבד למצרים, אלא בכל דור ודור ובכל רגע ורגע יצא יהודי מעבודת לחירות ומשעבוד לטאלה

ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 174 ואילך

בשיטת הרמב"ם ר' חייב אדם להראות את עצמו

ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 99 ואילך

פגנינים ☞

מדוע הושוותה יציאת מצרים לזכירת השבת? ע"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 68 ואילך
מדוע מדגישים את החירות של "בנינו ובני בנינו"? ע"פ שיחות קודש תשל"ו ח"ב עמ' 99

שער שני ☞ ספירת העומר

שלימות מיוחדת בספירת העומר בשנה זו

בקביעות זו, כאשר יז"ט הראשון של פסח חל להיות בשבת, יש מעלה מיוחדת בספירת העומר, שהשביעות של ספירת העומר הם "חמימות" ומתאימים לשביעות של ימי בראשית. במאמר זה נתבאר מהותה הרוחנית של ספירת העומר ופעולתה בעולם, והשלמות המיוחדת שמתווספת בה בקביעות זו

ע"פ ספר השיחות התש"א ח"א עמ' 744 ואילך

פגנינים ☞

מדוע התחילה הספירה רק בליל ט"ז? ע"פ לקוטי ח"ה עמ' 11 והערה 36
מה הטעם לספור ימים? ע"פ ת"ט תשמ"ב ח"ג עמ' 7121 ואילך

בשיטת הבה"ג דמי ששכח לספור יום אחד אינו סופר עוד בכרכה

זכיה מצד כמה תמיהות דגם להבה"ג לא חזו כל הימים מצוה א' אלא רק שערר הספירה הוא שצריך להקדים לכל ספירה כל הספירות שקדמוהו / וחקור עפ"י בפלפול וסברא נבי עבד שגשתחר וקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, ויבאר בעומק נדר מצותי' אחשבי בספירה

ע"פ לקוטי שיחות ח"א עמ' 270 ואילך; ח"ה עמ' 7 ואילך

שער שלישי ☞ שביעי של פסח

סוד קריעת הים ובקיעת הנהר

ים סוף נקדע בעת יציאת מצרים, והוא ישוב ויקדע לעתיד לבוא, כפי שמפסרים באחרון של פסח "והחיים ה' את לשון ים מצרים, וחנף ידו על הנהר בעים ורודו והכבדו לשבעה נחלים". במאמר זה יתבאר סוד קריעת ים סוף שהי' הכנה למתן תורה, וסוד בקיעת הנהר שיתרחש כהכנה להתגלות האלוהית לעתיד לבוא

ע"פ תורת מנחם ח"ה עמ' 58 ואילך

פגנינים ☞

קריעת ים סוף בעבודת האדם ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1016
מהו סוד "סעודת משיח"? קטעים משיחת אה"ש תשמ"ח – ת"ט תשמ"ח ח"ג עמ' 141 ואילך

שער ראשון חזק הפסה

יציאת מצרים מתחדשת בכל רגע

אודות יציאת מצרים אמרו בהגדה ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". בפרק שלפנינו יבואר כיצד אין זה רק עניין של "כאילו" יוצא היהודי ממצרים, ואין זה רק "חשבון" שלולא יציאת מצרים הי' עדיין עבד למצרים, אלא בכל דור ודור ובכל רגע ורגע יוצא יהודי מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה

בנוסח "עבדים היינו" שבהגדה של פסח: "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים".

בעיון שטחי ניתן הי' לומר ששייכות גאולת מצרים לחירות שבכל דור ודור, היא בדרך של סיבה ותוצאה: גאולת מצרים לפני אלפי שנים גרמה לכך שהיום בני ישראל הם בני חורין, ואילו לא הייתה גאולת אבותינו, עדיין היינו משועבדים לפרעה. ולפי דרך זו, בני ישראל בדורות אלו לא נגאלו ממצרים, אלא הגאולה שהייתה אצל אבותינו משפיעה על החירות גם בזמן הזה.

אמנם, איתא במשנת פסחים בנוסח ברכת ההגדה, "אשר גאֵלנו וגאל את אבותינו", ומהלשון "אשר גאלנו" שבאה בנפרד מזה ש"גאל את אבותינו", משמע שהשי"ת גאל אותנו ממש, ולא רק שגאולת אבותינו השפיעה על חירותנו.

גם מהחשבון "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו . . משועבדים היינו" משמע שהגאולה מתרחשת בזמן הזה. כי אם החשבון הוא שגאולת אבותינו גרמה לכך שאנו לא נהי' משועבדים למצריים, הרי חשבון זה הוא פשוט ביותר לכל תינוק, ומאי קא משמע לן?

ובהכרח לומר שכוונת בעל ההגדה היא לומר שאותה גאולה שגאל את אבותינו, נמשכת בכל רגע ורגע, וגם עתה בדורנו היא נמשכת, וכל רגע ורגע כל יהודי נגאל ממצרים. וזהו פירוש "אילו לא הוציא כו": אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, ובמילא, לא

הייתה גאולה זו נמשכת תמיד, הרי אנו גם היינו משועבדים לפרעה, אך מכיוון שהגאולה נמשכת בכל רגע ורגע, הנה אנו בני חורין, ויכולים לברך "אשר גאלנו", שגאל וגואל אותנו ממש, בכל דור ובכל יום ובכל רגע.

וצריך לבאר מה פשר גאולה זו, מדוע צריך הקב"ה לגאול אותנו ממצרים בכל דור ודור, ומפני מה אין מספקת הגאולה שגאל את אבותינו ממצרים? שהרי לכאורה, מני אז נהיו ישראל בני חורין מן המצריים, ואין צריך לשוב ולגואלם בכל דור.

פעולות מתחדשות

שני גדרים ישנם בניסים: יש ניסים שנעשים פעם אחת ואזי המצב נשאר כפי שהוא ואין צריך שהנס ימשך תדיר, ויש ניסים שפעולתם צריכה להיות נמשכת תמיד, ואילו תפסיק הפעולה אפילו לרגע אחד ישוב המצב לקדמותו.

יש ניסים שבהם נוצר מצב חדש, בדרך נסית, אבל המצב החדש שנוצר הוא טבעי, וממילא אין צריכים לנס בכדי שהדבר ימשך תמיד. וכמו ידו של משה שנהפכה מצורעת כשלג, שמשעה שנעשה הנס ונצטרעה היר, הנה יד מצורעת הוא מצב טבעי, וממילא לא הי' צריך נס תמידי בכדי שתישאר היד מצורעת, ואדרבא, ריפוי הצרעת הי' נס בפני עצמו (שמות ד, ו-ז. וראה פרש"י שם (ע"פ שבת צז, א) שריפוי היד מוכיח ש"מידה טובה ממחרת לבוא", ומשמע שהי' זה נס חדש ולא ביטול המצב הקודם).

אבל יש ניסים שבהם המצב שנוצר הוא דבר היפך הטבע, ולכן צריך הנס להתמשך בכל רגע ורגע. ודוגמא לדבר הוא מנס קריעת ים סוף:

טבע המים הוא להיות יורדים למטה, וכאשר הי' נס קריעת ים סוף, לא נתבטל טבע המים לירד למטה, אלא שהביא הקב"ה "רוח קדים עזה" (בשלח יד, כא) שהיא גרמה לכך ש"ויבקעו המים".

והנה, מצינו שם שאותה רוח קדים נשבה משך "כ"ה הַיָּמִים", והטעם לכך הוא, שמכיוון שעמידת המים היא היפך טבעם, הרי אם הייתה הרוח נושבת רק בתחילת הלילה, הנה בכלות הרוח היו המים חוזרים מיד למסלולם הרגיל, ולכן הי' צריך בכל רגע ורגע לאותה רוח שתעמיד את המים בניגוד לטבעם. ומיד כאשר הפסיקה הרוח, הנה ברגע כמימרא "וישוב הים . . לאיתנו – לתקפו הראשון" (שם, כז ובפרש"י – ראה בארוכה תניא שער היחוד והאמונה פ"ב).

וחזינן, שכאשר תוצאת הנס הוא דבר שמתאים לחוקי הטבע, כמו יד מצורעת, אין צריך הנס להתחדש תמיד, אבל אם תוצאת הנס הוא דבר שאינו טבעי, כמו מים עומדים, הרי יש כאן חיבור הפכים: מים שטבעם לרדת ומכל מקום מתנהגים בטבע של עמידה כחומה, ולכן צריך הנס להימשך תמיד.

וגם בדיני התורה מצינו לסוג זה של פעולה, שעלי' להיות נמשכת תדיר:

כך מצינו בנוגע להקדש, שהרי לחבר דבר חולין עם קדושת המקדש, הוא תרתי דסתרי,

כי הדבר נותר תמיד גשמי, ואילו מהות ההקדש הוא הפרשה והבדלה מעניינים גשמיים, ולכן צריכה פעולת דיבור ההקדש להתחדש כל רגע מחדש, שבכל רגע ורגע הגשמי נהפך להקדש היפך טבעו, ואילו תפסיק פעולת ההקדש לרגע אחד, יהפוך הדבר להיות חולין כבתחילה, כפי שהוא טבעו (וראה צפנת פענח הל' ערכין ותרמין פ"ד הכ"ח: "דהקדש לא הוה כמו שהדבר כבר נגמר והוא קדוש מאליו מחמת שהקדישו אז, רק כל שעה ושעה רכיב עלי' הדבור שכבר הקדישה, והוי כהקדש מחדש").

וכן הוא גם בנוגע לנישואין, שהלא איש ואשה הם הפכיים זה מזו, ולייחדם בקשר של נישואין הוא היפך הטבע, שכן האיש נשאר במציאות של איש והאישה במציאות של אשה, ולא נשתנה טבעם, ומכל מקום הם מאוחדים בקשר של נישואין, ולכן יש סוברים "דנישואין בכל יום ויום הוה קניין חדש" (צפנת פענח הל' אישות פכ"ד הכ"ב בהשמטה).

שעבוד בבני ישראל הוא רק "מקרה"

בנוגע לנס יציאת מצרים, הרי בהבטה שטחית, נראה לומר שיציאת מצרים היא מסוג הא' של הפעולות, שדי להם שייעשו פעם אחת, ומאז ואילך נשאר המצב כפי שהוא בלא שינויים. שהלא מציאות כזו, של אומה של בני חורין הוא דבר טבעי, וממילא לכאורה די בנס חד פעמי שבו נהפכים בני ישראל מעבדים לבני חורין, ומכאן ואילך הרי הם בני חורין בטבעם ואין צריך לנס תמידי.

ובפרט, שטרם שירד יעקב וביתו מצרימה, היו בני ישראל בני חורין, ורק אחר כך נשתעבדו לפרעה בעבודה קשה בחומר ובלבנים, וממילא הגם שכדי להוציא את בני ישראל ממצרים, ולבטל שעבוד פרעה שהי' מוטל על צווארם היו נצרכים נסים גדולים ועצומים שלמעלה מדרך הטבע לגמרי, מ"מ לאחרי שיצאו ממצרים, ונתבטל השעבוד, הרי בדרך ממילא חזר המצב לקדמותו שהיו בני ישראל בני חורין.

ולפי זה, לכאורה אין צורך שתהי' יציאת מצרים בבחינת פעולה נמשכת, אלא די אם הדבר נעשה פעם אחת, אצל אבותינו, ומאז ואילך יהיו ישראל בני חורין. אך מלשון ההגדה "אשר גאִלְנו", מוכרח שיציאת מצרים חוזרת ונעשית בכל רגע מחדש, וצריך ביאור מהו ההכרח לכך.

אמנם, כאשר מתבוננים במהות היציאה ממצרים וגודל פעולת החירות שנפעלה אז, יעלה שחירות מסוג הזה, היא נגד טבעם של בני ישראל, ובמילא עלי' להתחדש בכל רגע ורגע.

כי הנה, גלות מצרים היא השורש הרוחני לכל הגלויות שגלו ישראל לאחרי כן (ראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 178 הע' 28 והנסמן שם), ובכמה עניינים היא גם קשה מכולן, אפילו מגלותינו זו האחרונה.

השעבוד שהי' במצרים תחת עול פרעה, הי' שעבוד גמור שלא הי' כמותו אחרי כן, ומזה הטעם הנה גם בזמן הגלות חוגגים את "זמן חירותינו", אף שלכאורה כבר איננו בני חורין, משום שכל עול של גלות אינו משתווה לגלות שהייתה במצרים תחת יד פרעה.

וכפי שאמרו בגמרא (מגילה יד, א) שבחג הפורים אין אומרים הלל משום שאי אפשר לומר "הללו עבדי ה'" ולשלול בכך עבדות לאחשוורוש מכיון ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן", ולעומת זאת בחג הפסח אפשר לומר הלל ולומר "הללו עבדי ה'", ובכך שוללים שאיננו עוד "עבדי פרעה", ואף שבזמן הגלות בני ישראל משועבדים לאומות העולם, מכל מקום אין זה מתקרב לשעבוד שהי' בהיותנו "עבדי פרעה". ולכן אומרים "הללו עבדי ה'", שאין עוד שעבוד ועבדות כעין שעבוד פרעה.

ובזה יש חידוש עצום בגאולה ממצרים:

שחרור זה שהי' בעת יציאת מצרים מהיותנו "עבדי פרעה", אינו רק שחרור בפועל, אלא הרבה יותר מכך: כאשר בני ישראל נהפכו להיות "עבדי ה'", הרי בזה נפעל בהם שיהיו בני חורין בעצמם ולא יהי' שייך בהם יותר שעבוד בדוגמת שעבוד מצרים.

ושחרור זה, הוא עניין נגד הטבע, חיבור הפכים, וצריך הוא להתחדש בכל רגע ורגע, וכפי שיתבאר לקמן.

יציאת מצרים שבעולמות העליונים

ויש להעמיק תחילה במהות דבר זה, שבני ישראל הם במצב של "בני חורין" בעצמם ואינם יכולים עוד להשתעבד ולהיות "עבדי פרעה".

כי הנה נתבאר למעלה שהטעם לכך שבני ישראל אינם יכולים עוד להשתעבד, הוא משום שמיציאת מצרים נעשו כל בני ישראל "עבדי ה'", וממילא יכולים להיות עוד "עבדי פרעה" (ראה מגילה יד, א).

דבר זה אינו מובן כלל בגדרי הטבע. הלא מטבע הבריא, יכולה אומה תקיפה כמו מצרים, לשעבד עם באופן מוחלט וגמור, כפי שאכן שעבדו מצרים את בני ישראל, וכאשר יצאו ישראל ממצרים, הרי בדרך הטבע לא מושלל המציאות שבזמן אחר ישתעבדו שוב לאומה כמצרים בשעבוד גמור.

ומה שבני ישראל אינם נתונים כלל לשעבוד, אין זה אלא עניין שלמעלה מן הטבע לגמרי. וכך נתבאר בסה"ק (תורה אור עא, ג ואילך), שכשם שיש מצרים בעולם הגשמי, כן יש בחינת "מצרים" בעולמות העליונים. "מצרים" הוא מלשון מצר וגבול, וזהו עניין "מצרים" ברוחניות, שהקב"ה מנהל את עולמו באופן מדוד ומוגבל, וטבע בו את חוקי הטבע ואת הגבלות העולם הגשמי, באופן שמצרים יכולים לשעבד בשעבוד גמור, ובני ישראל יכולים להשתעבד לחלוטין.

אמנם, החל מיציאת מצרים, כאשר בני ישראל הפכו ל"עבדי ה'", הוציאם הקב"ה גם מ"מצרים" הרוחני, ומני אז הם בעניין זה למעלה מטבע העולם, ולמרות היותם נבראים גשמיים ומוגבלים, הרי יחד עם זאת נתעלו מן הטבע במה שאינם יכולים עוד להשתעבד שעבוד גמור אלא להקב"ה בלבד!

דבר זה הוא פלא עצום: לו היו בני ישראל מלאכי מרום, ניתן להבין שהם נעלים מהגדרות העולם הגשמי ואינם יכולים להשתעבד במצרים, אך בני ישראל הם נבראים בשר ודם, מוגבלים בהגבלות העולם הגשמי, ומכל מקום בעניין השעבוד נתעלו מן הטבע לגמרי ו"יצאו ממצרים הרוחני".

ונמצא, שביציאת מצרים, הי' חיבור של הטבע ולמעלה מן הטבע, והחירות הבלתי טבעית נתחברה בבני ישראל כפי שהם נבראים גשמיים ומוגבלים. ודבר זה הוא נס היוצא מגדרי הטבע, והוא הרבה יותר מופרך מהכנסת "פילא בקופא דמחטא" (ראה ברכות נה, ב).

ומזה הטעם יציאת מצרים צריכה להתחדש בכל רגע ורגע, כי פעולה זו שבני ישראל נעשו בני חורין בעצם, היא עניין של חיבור הפכים, נבראים מוגבלים עם דרגה רוחנית בלתי מוגבלת, ואם יפסיק חיבור זה אפילו לרגע, הרי יחזרו בני ישראל לטבעם הרגיל שהם נתונים ועלולים לשעבוד מוחלט.

ונמצא מובן גודל עוצם הנס ביציאת מצרים, וגודל חסד השי"ת עלינו, שבכל דור ובכל רגע גואל ומוציא אותנו יושבי בתי חומר משעבוד מצרים, באופן שאי אפשר לנו להשתעבד לפרעה, אלא מאז ועד עתה עבדים הננו למלך מלכי המלכים הקב"ה.



בשיטת הרמב"ם ד"חייב אדם להראות את עצמו"

בפרק הראשון נתבאר ההכרח שיציאת מצרים מתחדשת בכל יום. בפרק שלפנינו יבואר חידוש מיוחד שנצינו ברמב"ם שפסק "חיים אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". מהו הגדר ד"להראות", ומדוע שינה הרמב"ם מלשון המשנה "לראות" ממצרים?

"לראות" או "להראות"?

בנוסח ההגדה, שמקורו במשנה (פסחים קטז, ב), אומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים". והיינו, שדין זכירת יציאת מצרים אינה רק לזכור את המאורע כאילו הוא מאורע ישן שאירע לאבותינו, אלא כל אדם צריך להתבונן ולהרגיש כיצד גם הוא עצמו יוצא עכשיו ממצרים, וכפי שנתבאר בסימן הקודם בארוכה ההכרח לכך שיציאת

מצרים מתחדשת בכל יום ויום.

והנה, כאשר הביא הרמב"ם את הדברים להלכה (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו-ז), כתב וז"ל:

בבב"ל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים שנתנו ואתנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות כו'.

ויש לתמוה:

במשנה איתא שחייב אדם "להראות" את עצמו, היינו שמדובר על הרגשת האדם בעצמו בלבד, ואילו הרמב"ם שינה וכתב שהאדם חייב "להראות" את עצמו, והיינו, שלא מספיק מה שהאדם מרגיש כן בעצמו, אלא חייב להראות זאת גם לאחרים.

ואמנם בנוסח ההגדה שלו ("נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל" בסוף הל' חמץ ומצה) הותיר הרמב"ם את דברי המשנה כפי שהם וכתב "חייב אדם לראות את עצמו" כו', אבל בהלכות ליל הסדר פסק שצריך האדם "להראות" את עצמו שיצא ממצרים.

ולכאורה, מכיוון שבמשנה חייבו רק שהאדם יראה את עצמו כאילו יצא ממצרים, מנא לי' לרמב"ם להוסיף חיוב של "להראות" לסובבים שהוא יצא ממצרים?

ומשמע ששני גדרים יש בדין ד"חייב אדם", יש את ה"חייב אדם להראות" שאומרים בנוסח ההגדה שמקורו במשנה, ויש דין אחר שהוא "חייב אדם להראות", והוא דין בהלכות ליל הסדר, ויש נפק"מ לדינא בין שני חיובים אלו, וכפי שיתבאר.

כאשר מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה, מוצאים שמחדש בהלכה זו ארבע עניינים:

א. הוראת המציאות, שבכל דור ודור יוצאים ממצרים. יציאת מצרים היא פעולה נמשכת, והחירות שבכל דור ודור היא מפני שיציאת מצרים נמשכת בכל הדורות כולם, ו"אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים" (עניין זה נתבאר בסימן הקודם בארוכה).

ב. החיוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. והיינו, שנוסף לחיוב זכירת יציאת מצרים, שבזה די לזכור יציאת מצרים שהייתה לאבותינו, יש חיוב שהאדם יכיר וירגיש "כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים".

ג. החיוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. אין די בהכרה בכך שהוא יוצא היום ממצרים, אלא הוא צריך להראות גם לסובבים אותו שהוא מרגיש שיצא היום ממצרים.

ד. החיוב להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא בבב"ל מעשה לילה זה. והיינו שאין די בכך שהוא מספר ביציאת מצרים ומראה באותה שעה שהוא מרגיש כאילו יצא היום ממצרים ממש, אלא הדבר צריך להתבטא באופן אכילתו ושתייתו בלילה זה, שמיסב דרך חשיבות ועושה הכל "דרך חירות".

"לראות" בכל השנה ו"להראות" בליל הסדר

והנה, נוסף לדין סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, ישנו חיוב בכל יום ויום לזכור יציאת מצרים, ושקו"ט הפוסקים בחילוקים ביניהם (ראה הגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים ע' טו ושם נסמן). ויש לחקור בארבעת העניינים דלעיל, מי מהם נוהג בליל הסדר דווקא, ומי שייך במצוות זכירת יציאת מצרים שבכל יום ויום.

זה פשוט שהעניין הראשון, הוראת המציאות שהוא עצמו יוצא ממצרים, הוא בכל יום ויום, שהרי כך היא אכן המציאות שיציאת מצרים מתחדשת בכל יום ובכל רגע ורגע.

העניין השני, חיוב האדם להרגיש ו"לראות" כאילו הוא בעצמו יוצא ממצרים, יש לומר שאף הוא אינו קשור דווקא לליל הפסח, אלא דין זה הוא חיוב בזכירת יציאת מצרים שבכל יום ויום, כפי שיוכח לקמן.

ולעומת זאת, העניין השלישי והרביעי, החיוב "להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", ולבטא זאת בכל הנהגתו "דרך חירות", הם דינים מיוחדים רק בליל הפסח:

כי הנה, אחד ההפרשים (ראה הגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים שם) בין החיוב בזכירת יציאת מצרים שבכל השנה לחיוב בליל הסדר הוא "דתמיד [בכל השנה] המצוה להזכיר בפני עצמו ולא להגיד לבנו, וכאן [בליל הסדר] המצוה לספר לבנו . . . דעיקר מצוה המחודשת לספר לאִחֵר" [וראה במקור הדברים ביאור המקור בכתובים לזה שהחיוב המיוחד לספר לאחר – הוא בליל הסדר בלבד].

ועד כדי כך, שאפילו עם אין עמו בנו או אחר, הנה "הוא שואל לעצמו" (פסחים קטז, א), כי על ידי ששואל לעצמו, נעשה בגדר "אחר" לגבי עצמו, ועל ידי ששמיש ומספר ל"אחר" שבעצמו הוא מקיים את המצווה המיוחדת של "והגדת לבנך", זכירת יציאת מצרים של ליל הסדר בדרך של סיפור לאחר.

ויש לומר, שדין סיפור יציאת מצרים לאִחֵר בליל הסדר, הוא היסוד לזה שיש חיוב "להראות" לאחרים את מה שמרגיש "כאילו הוא עצמו יצא ממצרים". דכמו שבחיוב זכירת יציאת מצרים בלילה זה, אין די במה שיזכור בעצמו אלא צריך להזכיר לאחרים, כן הוא באופן זכירה זו, שצריך להרגיש כאילו יצא ממצרים, שבלייל הסדר לא מספיק שמרגיש כן בעצמו אלא חייב "להראות" רגש זה גם לאחרים.

ועפ"ז מובן שדין "להראות" לאחרים נוהג בליל הסדר בלבד, כי כשם שחיוב ההזכרה לאחר הוא דין מיוחד בליל הסדר בלבד, כך גם חיוב "להראות" לאחר הוא דין מיוחד לליל הסדר.

אמנם, בנוגע לחיוב האדם עצמו להרגיש ו"לראות" כאילו הוא בעצמו יוצא ממצרים (הענין השני שהובא לעיל), יש לומר שאינו שייך דווקא לליל הסדר, כי החילוק בין זכירת יציאת מצרים שבכל יום לזכירה בליל הפסח, הוא רק בזה שבלייל הסדר צריכה הזכירה להיות גם כלפי הזולת, לספר לו על יציאת מצרים ולהראות לו שמרגיש שיוצא היום ממצרים, אבל

בעצם אופן הזכירה שוות הן [נראה במקור הדברים ביאור המקור בכתובים לחיוב זה שעל האדם לראות ולהרגיש עצמו כאילו הוא יוצא ממצרים]

ואם כן, מה שחייבו במשנה "לראות את עצמו כו'", אינו מדבר על ליל הסדר דוקא, שהרי אז החיוב הוא גם "להראות", אלא החיוב "לראות את עצמו כאילו יצא היום ממצרים" הוא בכל יום ויום.

[נראה תניא ריש פמ"ז שכתב שם אדמו"ר הזקן שהחיוב לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא "בכל יום ויום", ומשמע שזהו חלק מגדר זכירת יציאת מצרים שבכל יום ולילה, אך בשולחן ערוך שלו לא הביא דין זה אלא כדיני ליל הסדר ואולי הוא משום שלהלכה סובר שחיוב זה אינו חלק ממצוות זכירת יצי"מ שבכל יום. ומאידך, י"ל שבאמת הוא חלק מחיוב יצי"מ של כל השנה, ולא הביאו בהל' קריאת שמע משום שגם בש"ס לא הובא בפירוש אלא בנוסח מה שאומרים בליל פסח].

"חייב אדם לראות" כו' שבהגדה הוא חיוב תמיד

על פי המבואר למעלה, יתיישבו השינויים בין לשון המשנה ונוסח ההגדה לבין פסק ההלכה ברמב"ם:

ההוראה "חייב אדם לראות" כו' בנוסח הגדה של פסח (שמקורו בנוסח שבמשנה בפסחים) אינה עוסקת בחיוב המיוחד של ליל הסדר, אלא בחיוב הכללי של זכירת יציאת מצרים שבכל יום ולילה. והוראת ההגדה היא שנוסף לזה שהאדם מחוייב לזכור יציאת מצרים של אבותינו, הוא מחוייב לראות את עצמו תמיד כאילו הוא יצא ממצרים (שהוא החידוש הב' שהובא בסעיף הקודם, וראה במקור הדברים שקו"ט במקור דין זה שמצינו בזה חילוקים בין המשנה לדברי הרמב"ם, ולדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' תעב ס"ז).

[ואף שדין זה אינו מיוחד לפסח אלא חל בכל השנה כולה, הרי גם קודם לכן הובאו דברי רבי אלעזר בן עזרי' בקשר לדין הזכרת יציאת מצרים בלילות, שגם הוא אינו ענין לליל הפסח דוקא, אלא דין בכל לילות השנה, וחזינן שבעל ההגדה הביא גם מדיני הזכרת יציאת מצרים של כל השנה].

ואין לתמוה מה ראה בעל ההגדה להכניס דין הנוגע לזכירת יציאת מצרים שבכל יום ויום ולא דווקא לליל הסדר, כי בקטעים אלו מפליאים במעלת יציאת מצרים, שלא הייתה רק בזמן ההוא, אלא היא פעולה נמשכת בכל דור ודור ובכל יום ויום. ועל כן מביא את החיוב שעל האדם לראות תמיד את עצמו כאילו יצא ממצרים.

וכל זה הוא כהקדמה להמשך הנוסח: "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל . . למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו", שמפני גודל מעלת יציאת מצרים והפלאותה, שנמשכת בכל יום ויום, חייבים להודות ולהלל על הנסים הללו במועד יציאת מצרים, בליל הסדר.

ונמצא, שאין הכוונה בנוסח זה להורות דין השייך בייחוד לליל הסדר אלא להפליא את מעלת יציאת מצרים, שנמשכת בכל דור, כהקדמה לגודל החובה לשבח ולהודות ולהלל

להשי"ת על נס גדול זה.

ואין תימה מדוע לא מזכירים בנוסח ההגדה גם את ההלכה של ליל הסדר גופא, שאז "חייב אדם להראות את עצמו", כי אין אומרים בנוסח ההגדה את ההלכות שאותן מקיימים באותה שעה, וכמו למשל שאין אומרים "חייב אדם לשתות ד' כוסות", ו"חייב אדם לאכול מצה" וכהאי גוונא. והטעם, בפשטות, הוא שאין אומרים את החיובים כאשר מקיימים אותן בפועל. וכן הוא בנוגע לחיוב "להראות" שאין צריך להזכיר דבר זה כאשר עושים כן בפועל.

ואדרבה, ההדגשה בפיסקא זו בהגדה הוא להפליא את מעלת יציאת מצרים שהוא בכל דור ודור ובכל יום ויום, כטעם לכך ש"אנחנו חייבים להודות" וכו'. ולזה מתאים להביא מה שנוגע לכל יום, ולא רק לליל הסדר.

אמנם, בהלכות חמץ ומצה מדבר הרמב"ם על ההלכות המיוחדות לליל הסדר, ולכן שינה מלשון המשנה וכתב "חייב אדם להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים":

בכל השנה מחויב אדם רק "להראות את עצמו כאילו יצא ממצרים", הוא צריך להרגיש שיציאת מצרים נמשכת ופועלת בכל דור ובכל יום, אך אין מוטלת עליו החובה להראות זאת גם לזולת, ואילו בליל הסדר נוספת החובה "להראות את עצמו", שיעביר הרגשה זו גם לסובבים אותו.

וחיוב זה של "להראות את עצמו", הוא לא רק בעת שמספר ביציאת מצרים אלא צריך לגלות את ההרגש שיצא היום ממצרים בכל מעשי הלילה, על ידי שמתנהג בדרך חירות באכילתו ובשתייתו ובכל מעשי ליל הסדר.

[נראה עוד במקור הדברים שמבאר את שיטת אדמו"ר הזקן (סי' תעב ס"ז) בזה, שהעתיק דברי הרמב"ם אבל שינה בכמה פרטים. ונתבאר שם ששיטה אחרת יש לו במה שצריך האדם להרגיש בלילה הזה, ונפק"מ לכמה דינים].

גדר חובת "ואותנו הוציא משם"

אמנם, יש לתמוה: מכיוון שבמשנה מובא רק שיש חיוב תמידי לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, מנא לי' להרמב"ם לחדש דין של "להראות את עצמו" בליל הסדר, שלא הובא בש"ס. ואף שכנ"ל, יסוד דין זה הוא מהחיוב לספר ביציאת מצרים בלילה הזה, עדיין יש לחפש לזה מקור ושורש בש"ס.

ויש לומר, שמקורו של הרמב"ם הוא מדברי רבא על המשנה הנ"ל, דאיתא בגמרא שם "אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם".

ולכאורה, דבריו של רבא אינם מובנים: אם בא לומר שצריך האדם לומר בנוסח ההגדה המציאות שאותנו ממש הוציא משם, מדוע לו לאדם להוסיף בשביל זה "ואותנו הוציא משם", לאחר שכבר אמר את הנוסח שבמשנה "חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים"?

והבין הרמב"ם, שרבא דייק בלשונו שצריך האדם לומר "ואותנו" הוציא משם, באופן שבעת אמירתו ישנו עוד אדם שנמצא עמו. והיינו, שבדין זה בא רבא להוסיף על דין המשנה, שנוסף על החיוב הכללי שיראה האדם את עצמו כאילו יצא ממש מצרים, הרי כליל הסדר יש חיוב להראות הרגשה זו גם לסובבים אותו, וזוהי הכוונה ב"צריך שיאמר ואותנו הוציא משם", שצריך האדם לבטא ולהראות ולשתף את ההרגשה שהוא יוצא עתה ממצרים גם לסובבים.

וכן פירש גם הרשב"ם את דברי רבא שם: "צריך שיאמר פסוק זה ואותנו הוציא משם, שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה". ומשמע שגם הרשב"ם הבין את דברי רבא שכוונתו לחדש על דברי המשנה, שלא די במה שהאדם מרגיש בעצמו "כאילו הוא יוצא ממצרים" אלא כליל הסדר צריך לומר ולהראות לסובבים עניין זה שיציאת מצרים נמשכת בכל דור.

אמנם, עדיין אפשר להקשות מנלן שיש חיוב מיוחד להראות לאחרים את הרגשתו שהוא יצא ממצרים, והרי אפשר לפרש שדין זה ש"צריך שיאמר ואותנו הוציא משם" הוא רק פרט בדין הסיפור ביציאת מצרים, שאופן סיפור היציאה צריך להיות באופן שמספר שהוא עצמו יוצא ממצרים, אך מנין לחדש שיש בנוסף לזה חיוב "להראות את עצמו", שצריך להתנהג ולהראות כאילו יוצא ממצרים עתה?

ויש לבאר בפשטות:

אם רבא הי' בא בזה לבאר פרט בדין הסיפור ביציאת מצרים, הול"ל "וצריך שיאמר ואותי הוציא", שהרי כשמספר את הסיפור לאחר, יש כבר עוד מי שהוא שאליו הוא מספר, והחידוש הוא רק שבסיפור שעליו לספר צריך הוא לומר לא רק זה שאבותינו יצאו ממצרים אלא גם ש"ואותי הוציא".

ומכך שרבא אומר "וצריך שיאמר ואותנו הוציא משם", למד הרמב"ם שאין כאן פרט בלבד בדין סיפור יציאת מצרים, אלא בזה בא לחדש חיוב בכל מעשה לילה זה, שעליהם להיות באופן שמשותף ומראה לאחרים את הרגשתו שהוא עצמו יוצא ממצרים – "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" [במקור הדברים נתבארו עוד פרטים רבים בסוגיא זו. וכאן הובא רק חלק מן הדברים, וגם זה בקיצור ובתמצות].

עיונים וביאורים



וקידוש, היינו לזכור בעיקר את העניין החיובי שיש בשבת, ולא רק את השלילה, שבו נשללת עשיית מלאכה.

ומעין זה הוא גם ביציאת מצרים:

כי הנה נתבאר בפנים, שגם ביציאת מצרים נפעלו שני עניינים, שלילי וחיובי: א. נשתחררו משעבוד מצרים ומעבודה קשה שלהם. ב. נתעלו לגדר של "בני חורין" בעצם, שאינם יכולים יותר להשתעבד שעבוד גמור לשום אומה בשום זמן, לדורי דורות (כמבואר בארוכה לעיל פרק ראשון).

ולכן השווה הרמב"ם את זכירת יציאת מצרים לזכירת השבת, בכדי להדגיש שכשם שבשבת עיקר הזכירה הוא על גדר המנוחה החיובי ולא על שלילת המלאכה, כך גם בליל ט"ו בניסן עיקר הזכירה הוא על היותנו בני חורין בעצם, ולא רק על היציאה משעבוד מצרים.

ומזה יוצא החיוב מה שממשיך הרמב"ם (שם ה"ו) ש"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים" שצריך להראות לסובביו ההרגשה "כאלו תתה עצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפ" דית", שבלי הפסח חיוב הזכרון הוא בעיקר לזכור הגדר חיובי של חירות, וממילא צריך להיות "מיסב דרך חירות" ונוהג בדרך חירות בכל מעשי הלילה.

מדוע הושוותה יציאת מצרים לזכירת השבת?

ברמב"ם הל' חמץ ומצה ריש פ"ז:

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, בליל ט"ו בניסן, שנאמר (בא יג, ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר (יתרו כ, ח) זכור את יום השבת".

וכבר תמזהו בנו"כ הרמב"ם, מה ראה להשוות את זכירת יציאת מצרים לזכירת יום השבת, ומה קמ"ל בזה? (וראה במקור הדברים ששק"ס בתירוצהם בארוכה, וש"ג)

ויש לומר, שבזה מתכוון הרמב"ם להשמיענו יסוד גדול במצוות זכירת יציאת מצרים:

בשבת קודש יש שני עניינים: א. גדר שלילי של שביתה ממלאכה ואיסורי שבת, כשם שהקב"ה "שבת מכל מלאכתו" (בראשית ב, ג), ב. גדר חיובי של יום מנוחה וקדושה, כפי שנאמר "וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (יתרו כ, יא), ואמרו חז"ל "הי' העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה" (רש"י לבראשית ב, ב וראה בראשית רבה פ"י, ט).

ועיקר מצוות "זכור את יום השבת", הוא בעניין זה של יום קדוש ויום מנוחה, וכפי שהגדיר זאת הרמב"ם "זכרהו זכירת שבת

תורת חיים



יצא עדיין משעבוד לחירות שלימה.

ומוסיף "ובני בנינו", דחינוך הבנים צריך להיות בשימת לב ובמסירה ונתינה, עד שיודע שגם בניו ימשיכו ויחנכו את בניהם שילכו באותה הדרך, וכמו שאמרו (ב"מ פה, ב): "אמר ר' פרנך אמר ר' יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו' לא ימוש מפך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם, מאי אמר ה', אמר הקדוש ברוך הוא אני ערב לך בדבר זה, מאי מעתה ועד עולם, אמר ר' ירמי' מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה".

וזהו שאומרים בהגדה "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים", דהחירות שלנו תלוי בחירותם של בנינו ובני בנינו, וכשאין וודאות שהחינוך הוא בר קיימא, הרי גם אנו עדיין משועבדים בגלות.

מדוע מרגישים את החירות של "בנינו ובני בנינו"?

יש לעיין מהו שאומרים "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים כו'", דזה שאומרים "אנו משועבדים" הרי הוא הציווי ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (פסחים פ"י מ"ה), אך מה מוסיף בזה שגם "בנינו ובני בנינו" משועבדים היו?

ונראה לבאר, דיסוד גדול נשנה כאן בדרך קיום התורה בישראל. ובהקדים, דזה פשוט שהחירות ביציאת מצרים ענינה לא רק הגאולה הגשמית, כ"א ובעיקר היציאה והחירות ברוחניות מטומאת מצרים כדי שיוכלו בני ישראל לקבל התורה ולעובדו ית'.

וע"ז אומרים בהגדה, דאימתי נחשב האדם לכן חורין - רק כאשר בניו אחריו הולכים גם בדרכי התורה ויהיו במצב של חירות, ובאם בניו נמצאים בגלות הרי גם הוא עצמו לא



שלימות מיוחדת בספירת העומר בשנה זו

בקביעות זו, כאשר יו"ט הראשון של פסח חל להיות בשבת, יש מעלה מיוחדת בספירת העומר, שהשבועות של ספירת העומר הם "תמימות" ומתאימים לשבועות של ימי בראשית. במאמר זה נתבאר מהותה הרוחנית של ספירת העומר ופועלתה בעולם, והשלימות המיוחדת שמתווספת בה בקביעות זו

בציורי על ספירת העומר, מדגישה התורה (אמור כג, טו) ששבע השבתות צריכות להיות "תמימות": "וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות תהיינה".

כמה פירושים נאמרו במדרשי חז"ל על ציורי זה (והאריך בזה במקור הדברים. עיי"ש), ואחד מהם הוא שיש שלימות מיוחדת בספירת העומר כאשר ספירת העומר מתחילה במוצאי שבת, והספירה נעשית במשך שבעה שבועות שלמים.

כי הנה, תחילת ספירת העומר היא תמיד ממחרת יום טוב ראשון של פסח (מנחות סה, ב. ועוד), שאז מקריבים את קרבן העומר ומתחילים לספור שבעה שבועות. ונמצא שברוב השנים שבועות הספירה אינם מתאימים לשבועות של ימי בראשית, אלא הספירה מתחילה באמצע השבוע ומסתיימת באמצע השבוע.

אמנם, כאשר יום טוב ראשון של פסח חל להיות בשבת, אזי הספירה מתחילה במוצאי שבת, ואז הספירה מקיפה שבעה שבועות בדיוק, ואמרו חז"ל שבקביעות מיוחדת זו מתקיים מאמר הכתוב "שבע שבתות תמימות תהיינה", שהספירה נעשית בשבע שבתות שלימות (פסיקתא דרב כהנא פסקא ח. פסיקתא רבתי פ"ח. קהלת רבה פ"א, ג. ילקוט שמעוני אמור רמז תרמג. הובא בעיטור סוף הל' מצה ומרור בשם "הגדה").

דרשה זו, לא בפירוש נאמרה, כי אם ברמז: "תני ר' חייא כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי הן תמימות, בזמן שאין ישוע ושכני' ביניהם".

וביארנו במפרשים (תשובות ראב"ן סי' פ"ו. ראבי"ה פסחים סתקכ"ו. עיטור שם. הובא במתנות כהונה לקהלת רבה שם), ש"לסימן נקט", כי שימוש כ"ד משמרות כהונה ה' מתחיל משבת של ר"ח

ניסן, ואם פסח חל להיות בשבת, אזי המשמרת התשיעית, היא משמרת ישוע הייתה נכנסת בשבת שהוא ערב עצרת, והמשמרת העשירית, משמרת שכני, הייתה עובדת רק לאחר עצרת. ובשאר הקביעות, גם משמרת שכני הייתה מתחילה לעבוד קודם עצרת. ונמצא שכאשר ר"ח ניסן ופסח חלים בשבת אזי "אין ישוע ושכני" ביניהם, ואילו כאשר חלים ביום אחר, אזי "ישוע ושכני" ביניהם. וזהו שאמרו שהשבתות הן תמימות דיוקא כאשר "אין ישוע ושכני" ביניהם".

ויש לתמוה, מה שלימות יש בכך שהשבתות של ספירת העומר מתאימות לשבועות של ימי בראשית?

ובפרט, שהלא ספירת העומר היא מצווה לאדם הסופר, שישפור שבע שבתות, ועל כך הוסיפה התורה שיהיו השבתות "תמימות", ואיך יתכן לומר ששלימות השבתות שבספירת האדם, מושפעת מקביעות בימי השבוע?

הכנת הגברא והחפצא למתן תורה

בכדי לבאר את מעלת השלימות של קביעות ספירת העומר בשבועות שלמים, יש להקדים תחילה ולבאר את תוכן מצוות ספירת העומר.

כתב החינוך (מצוה שו), ש"משרשי המצווה" של ספירת העומר, הוא להראות את הציפי' והתשוקה לקבלת התורה. וכתב ש"כל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ, וכמו שכתוב (ירמיהו לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה וגו', והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים, כדי שיקבלו התורה".

ומפני כך "נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו", והרי זה כמשל העבד ש"מנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחרות", וכללו של דבר, ש"המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא" (ומקורו מדברי "הגדה" שהובאה בעיטור שם ובר"ן סוף פסחים).

ונמצא עולה מדברים אלו, שעניין ספירת העומר הוא ההכנה והציפי' לקבלת התורה. שעניין זה הוא פעולה באדם הסופר, שהוא פועל בנפשו הכנה לקבלת התורה, "להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד".

אמנם, יש לדייק מדברי החינוך, שההכנה שבספירת העומר אינה רק פעולה בגברא שעתידי לקיים את המצוות, שהוא נעשה מצפה וכוסף לקבלת התורה והמצוות, אלא ספירת העומר קשורה גם ל'עולם' שבו עתידה התורה לפעול ובו עתידים לקיים את המצוות, שפעולת התורה בעולם מודגשת במצות ספירת העומר.

ולכך מקדים החינוך בדבריו ומדגיש ש"מפני התורה נבראו שמים וארץ, וכמו שכתוב אם לא בריתי יומם ולילה וגו'". שבזה מדגיש כיצד ספירת העומר קשורה לענין שכל מציאות העולם נבראה בשביל התורה, וכפי שיתבאר להלן.

בספירת העומר המצווה מחדשת את מציאות החפצא

ביאור העניין:

עניין מתן תורה הוא להחדיר ולגלות בעולם כיצד כל מציאותו היא התורה. וכך דרשו חז"ל (שבת פח, א) על הפסוק (בראשית א, לה) "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי", "ש"הששי" קאי על יום ששי הידוע והמיוחד, הוא ששי בסיון שבו ניתנה התורה. ויום מתן תורה נרמז בסיום ששת ימי בראשית, משום ש"התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

ומכיוון שקבלת התורה היא הגורמת שמעשי בראשית יהיו קיימים במציאות ולא ייהפכו לתוהו ובוהו, נמצא שכל דבר שנמצא בעולם, מציאותו האמתית היא התורה, שהרי כל קיומו הוא רק בזכות ובשביל קיום מצוות התורה על ידי בני ישראל.

עניין זה, שמציאות העולם היא רק מצד התורה, נתגלה רק במתן תורה, בעת שציווה הקב"ה לבני ישראל לקיים את המצוות, שבשבילם נברא ומתקיים העולם. וכהכנה לזה, באה מצוות ספירת העומר, שבמצווה זו יש הדגשה מיוחדת לעניין זה שמציאות העולם היא רק בשביל התורה:

בכל שאר מצוות התורה, אין המצווה מחדשת את מציאות הדבר שבו נעשית המצווה, אלא הדבר כבר הי' קיים מקודם, והיהודי בא ומקיים בו את המצווה. ואף שבאמת כל עיקר קיום הדבר הוא רק בשביל התורה ובשביל שיקיימו בו את המצווה, הרי צריכים לגלות זאת, ואינו ניכר מעצמו.

באותן מצוות, אין רואים בעיני בשר כיצד מציאות הדבר קיימת רק על ידי המצווה, שהרי הקב"ה ברא את הדבר גם לפני שנתקיימה בו המצווה. אלא שכאשר ציווה השי"ת לקיים את המצווה נוספה חשיבות גדולה לאותו דבר שאפשר לקיים בו את המצווה.

ולדוגמא, מציאות המצה קיימת גם לפני שמקיימים בה מצוות אכילת מצה, אמנם משציווה השי"ת לאכול מצה כליל י"ד בניסן, נעשתה המצה למציאות חשובה, מציאות שהתורה מתייחסת אלי' ומדברת עלי'. ונמצא, שהדבר עצמו הי' קיים גם לפני מצוות התורה, ורק חשיבותה נוצרה ע"י מצוות התורה.

לעומת זאת במצוות ספירת העומר, הרי מציאות הספירה לא הייתה דבר בעלת חשיבות ותוכן כלל לפני ציווי התורה. אמנם מ"ט הימים היו קיימים לפני ציווי התורה, אך אילו לא ציווה תורה לספור ימים אלו, לא הי' תוכן כלל במעשה האדם בספירתו.

הלא גם לולי מעשה הספירה של האדם, יום ט"ז בניסן הוא יום אחד לעומר, ואין ספירת האדם משנה ומחדשת בזה כלום לולא ציווי התורה. ורק ציווי התורה לספור את אותם הימים שבין העומר לעצרת הוא הוא שעושה את הספירה למציאות (וראה בהרחבה בלקוטי שיחות חל"ח עמ' 7 ואילך).

ודבר זה הוא הכנה לקבלת התורה, שאז יתגלה שכשם שבספירת העומר גם מציאות

הספירה נוצרה על ידי מצווה שבתורה, כמו כן הוא גם בכללות העולם שכל מציאותו אינה אלא קיום המצוות על ידם.

פעולה גם בימי הספירה עצמם

והנה, נתבאר למעלה שיש ב' דרגות ביחס המצווה אל הדבר שבו היא מתקיימת: ברוב המצוות המציאות קיימת גם לפני הציווי, והציווי נותן באותו חפצא חשיבות יתירה, ולעומת זאת במצוות ספירת העומר כל עיקר המציאות נוצרה רק על ידי הציווי לספור שבעה שבועות. אמנם, יש גם דרגה שלישית, שהיא כאשר האדם מקיים בפועל את המצווה, שאז נעשה הדבר שבו נתקיימה המצווה לא רק למציאות חשובה, אלא גם לחפצא דקדושה ממש: תשמישי מצווה, תשמישי קדושה, או דבר קדוש ממש (ראה לקוטי שיחות חט"ז עמ' 213 ובהע' 16. רש"נ).

וגם בספירת העומר יש דרגה זו, כאשר האדם סופר את העומר בפועל, ואזי נעשים הספירה והימים הנספרים לחפצא של קדושה ממש.

ונמצא שיש ג' פרטים בפעולת ספירת העומר בעולם:

א. עצם הציווי לספור ספירת העומר יוצר את המציאות בעולם של ספירת אותם מ"ט יום, מציאות שלא הייתה קיימת כלל מבלעדי הציווי.

ב. עצם הציווי גם פועל שספירת העומר לא תהי' מציאות סתם, כי אם מציאות חשובה של דבר שהתורה מתייחסת אליו ומדברת אודותיו, ושעל ידו ממלאים את רצון השי"ת. עניין זה אינו שייך כל כך בנוגע לספירת הימים, שהלא ספירה זו כל עיקרה נוצרה רק על ידי הציווי, אלא העילוי נפעל בעיקר בימים עצמם. הימים שאותם סופרים היו קיימים גם בלעדי הציווי, ועל ידי הציווי נעשו ימים אלו חשובים, שבאמצעותם ניתן לקיים את מצוות ורצון ה'.

ג. על ידי הספירה בפועל פועלים שהספירה והימים הנספרים יהיו חפצא של קדושה ממש [וראה במקור הדברים שמקשר ג' עניינים אלו לג' דרשות חז"ל בתיבת "תמימות". עיי"ש בארוכה].

על פי זה תובן המעלה הגדולה בכך שהשבחות של ספירת העומר מתאימות לשבועות של ימי בראשית:

בקביעות כזו, שבעת ימי השבוע של שבעת השבועות שסופרים לעומר, נספרים כיום ראשון בשבוע, יום שני בשבוע וכו' גם לולי המצוה דספירת העומר. וכאשר ספירה זו עצמה נעשית מצוה בתורה, אזי נמצא שגם ספירת ימי השבוע נעשית למציאות חשובה שהתורה מתייחסת אלי' ונחשבת למצוה, ועד שע"י הספירה בפועל נעשה שבוע זו עצמו חפצא של קדושה ממש.

ומכיון שתוכן מצות ספירת העומר היא להראות בנוגע לב"ע עניני העולם שמציאותם וחשיבותם היא על ידי מצוות התורה, הנה כאשר הספירה הרגילה של ימי השבוע נהפכת למצוה יש כאן שלימות נוספת בתוכן מצוות ספירת העומר.

שלימות קידוש הזמן – כאשר השבועות "תמימות"

כאשר נעמיק בפעולת הספירה בימי הספירה עצמם, נבחין שבמצוות ספירת העומר ישנו עוד חידוש מיוחד ועניין נפלא בהכנה שנעשית בעולם הגשמי לקראת מתן תורה:

נתבאר למעלה שמצוות התורה פועלות בגשמיות מציאות העולם. אמנם, יש עניין מיוחד במצוות ספירת העומר, על פני שאר המצוות, שפעולתו היא במציאות הזמן.

אמנם יש הרבה מצוות שתלויות בזמן, אך בהן הזמן הוא גורם את חיוב המצווה וקובע את מועד קיומה, אך אינו חלק מן המצווה עצמה, ולעומת זאת בספירת העומר, הזמן הוא גוף החפצא שבו נעשית המצווה.

במצוות ישיבת סוכה או אכילת מצה על דרך משל, המצווה עצמה מתקיימת במצה הגשמית או בסוכה הגשמית, ומועדי החגים אינם החפצא של המצווה, אך בספירת העומר המצווה היא לספור את הזמן עצמו, "למימני יומי" ו"למימני שבועי".

והנה, המצה והסוכה הם דברים גשמיים פרטיים, וכן שאר החפצים שבהם מקיימים מצוות, שהם עניינים ופרטים מסוימים בעולם. אך מציאות הזמן, הוא גדר העולם עצמו, כפי שידוע שעצם גדר העולם הוא ההגבלה שיש בכל דבר במקום וזמן (ראה תניא שער היחוד והאמונה פ"ז. לקוטי תורה בחוקותי מא, ב. שם ברכה צח, א. ועוד).

ונמצא, שבעוד שבכל מצווה מקדשים ומזככים פרט מסוים בעולם, הרי במצוות ספירת העומר מקדשים ומזככים את עצם מציאות הזמן, שהוא גדר מציאות העולם, ובכך נפעלת קדושה וזיכוך בכללות העולם!

המעלה האמורה, שמציאות העולם מתקדשת על ידי מצוות ספירת העומר, היא בכל שנה ושנה. אמנם בשנה שבה ספירת העומר מתחילה במוצאי שבת יש כאן שלימות נוספת:

כאשר השבועות של הספירה הם שבועות שלמים של ימי בראשית, ניכר היטב כיצד הציווי מרומם את מציאות העולם עצמה, כי שבועות אלו קיימים כבר מצד ימי בראשית, כנ"ל, אמנם, ע"י המצוה, מתרוממים הם להיות שבועות של ספירת העומר שבהם ועל ידם אפשר לקיים את מצוות הבורא ית', ובכך נראה כיצד הזמן כפי שהוא זמן רגיל וטבעי, מתקדש ומרומם ומזדכך ע"י המצווה.

ויהי רצון שתקויים התפלה שמתפללים מיד לאחר ספירת העומר "הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו", ואז תהי' ספירת העומר ופעולתה בשלימות, וכמבואר בספרים (שולחן ערוך אדמו"ר הזקן או"ח סי' תפט סי"א, ע"פ תוד"ה כל מגילה כ, ב) שסיבת ברכה זו היא "לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש... לפיכך מתפללין שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כתיקונה", בעגלא דידן ובזמן קריב.

עיונים וביאורים



מרוע התחילה הספירה רק בליל ט"ז?

ידועה ה"הגדה" שהובאה בראשונים ובפוסקים (הציטוט דלקמן מר"ן סוף פסחים), המספרת על כך שספירת העומר הראשונה הייתה לאחר יציאת מצרים:

"ובהגדה גם כן אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה, אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו", ומניין זה החל בט"ז בניסן.

והנה, את ההודעה ש"תעבדון את האלקים על ההר הזה" קיבלו בני ישראל מיד כשישר להם משה שהקב"ה עומד להוציאם ממצרים, וכדאיאת בשבלי הלקט (ערוגה ח בתחילתה. סי' רלו) "כשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל את התורה".

ומובן, שמיד כאשר שמעו שעתידיים הם לקבל את התורה, נתעוררה בהם תשוקה וציפי" עצומה לקבלת התורה, אלא שידעו שעדיין לא באה העת לכך, ועליהם לצפות ליציאת מצרים, וממילא לא שאלו "אימתי עבודה זו", ולא מנו את הימים למתן תורה. ורק בצאתם ממצרים אז ביררו כמה ימים יש לקבלת התורה ומנו אותם.

אך יש לתמוה:

לפי האמור למעלה, שעוד בהיות בני

ישראל במצרים כבר ידעו שעתידיים הם לקבל את התורה ביציאת מצרים, מדוע שאלו את משה "אימתי עבודה זו" רק בט"ז בניסן, ולא מיד עם יציאתם ממצרים בט"ו בניסן?

ויש ליישב:

בט"ו בניסן, לא ראו בני ישראל צורך לשאול "אימתי עבודה זו", כיוון שהיו בטוחים שבו ביום יבואו להר סיני ויקבלו את התורה, שהלא הובטחה להם קבלת התורה "בהוציאך את העם ממצרים".

ואף שהר סיני ה' רחוק ממצרים, הנה לא ה' מופרך כלל שיבואו לשם בו ביום, שהלא הנסיעה ביציאת מצרים באותו היום הייתה בדרך נס, "על כנפי נשרים" (יתרו יט, ד), ו"לפי שעה" בלבד נסעו מרעמסס לסוכות, שהוא מרחק של ק"כ מיל (בא יב, לו ובפרש"י).

ורק כאשר פנה יום ט"ו, והתקדש ליל ט"ז ועדיין לא הגיעו לסיני ולא קיבלו את התורה, פנו למשה רבנו ושאלוהו "אימתי עבודה זו", מתי נבוא לסיני ונקבל את התורה, ועל כך ענה להם "לסוף חמשים יום", ולכן התחילו את ספירת העומר רק בליל ט"ז בניסן.

ובכך יומתק גם מה שמצוות ספירת העומר היא בלילה דווקא (ראה מנחות סו, א), כי דווקא בלילה נתעוררה השאלה מתי יקבלו את התורה, ולאחר מענה משה התחילו לספור מיד בליל ט"ז.

תורת חיים



מה הטעם לספור ימים?

כאשר מתבוננים במצוה זו עולה תמיהה: וכי איזו משמעות יש לספירה של זמן? והרי הזמן אינו תלוי באדם כלל, אלא הוא נמשך והולך ללא הפסק מאז שברא הקב"ה את עולמו, "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובתו". מהו התוכן, אם כן, במצוה זו של ספירת הימים, בה בשעה שאותו מספר של ימים יעבור בין אם יספור אותם ובין אם לאו?

אלא שכאן טמונה הוראה ומוסר השכל נפלא:

אמרו חז"ל "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה" (שבת עז, ב), ו"לא

בראו אלא לכבודו" (פרקי אבות ספ"ו), כדי להשתמש בו לכבודו של הקב"ה ע"י עבודת האדם בקיום התורה והמצוות.

והוא הדין בנוגע לבריאת הזמן גופא, שגם הזמן לא נברא לבטלה, וכל רגע שניתן לאדם ניתן לו לתכלית מסויימת - כדי להשתמש בו לעבודת הבורא. ואם, חלילה לא נוצל הרגע לתכליתו ומטרתו - הרי זה כאילו נברא ח"ו לבטלה, וכאילו כל מציאותו הלכה לאיבוד ח"ו. וכלשון המובא בספרי מוסר: "אדם דואג על איבוד דמיו ואינו דואג על איבוד ימיו", שאף שהדמים חוזרים, הימים אינם חוזרים, וכל רגע שלא נוצל הרי הוא כמי שאבד ואיננו עוד.



בשיטת הבה"ג דמי ששכח לספור יום אחד אינו סופר עוד בברכה

יוכיח מצד כמה תמיהות דגם להבה"ג לא הוּו כל הימים מצוה א' אלא רק שגדר הספירה הוא שצריך להקדים לכל ספירה כל הספירות שקדמוה / יחקור עפ"י בפלפול וסברא גבי עבד שנשתחרר וקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, ויבאר בעומק גדר מצותי' אחשבי' בספירה

הדבר לא רק לימים הבאים אלא גם לימים שלפני זה, שמצוה אחת היא לכל הימים, וא"כ הי, ראוי להיות הדין שאין לברך עד היום האחרון מחשש שמא ישכח לספור ויהיו כל הברכות שלפנ"ז לבטלה.

ולהכי נראה דבאמת ודאי גם להבה"ג איתנהו מ"ט מצוות בפני עצמן, מצוה אחת בכל לילה, ואף איהו לא סבר כדפירשו רבים דהכל מצוה אחת כפשוטו, עד שכאשר מחסיר יום אחד נתבטלה המצוה. אלא כל שנחלקו הבה"ג והתוס', הוא בהגדרת מהות וגדר מצוה זו (ולא במנין המצוות שבה), דלדעת הבה"ג גדר המצוה כוללת בתוכה המספר שבכל יום, פירוש דמגוף חחויב שיספור בלילה הראשון ספירה ראשונה שלו, ובלילה השני גדר המצוה הוא שעליו לספור ספירה שהיא שני' אצלו ווקא, וכן בלילה השלישי ספירה שלישית וכו., וכאשר החסיר יום א', חסר הענין ד"תמימות תהיינה", שאין מנינו בשלימות. וע"כ המחסיר בספירתו בלילה השנית על

בהלכות ספירת העומר קיי"ל בשו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח, דמי שהחסיר יום אחד בספירתו, סופר שאר הימים בלא ברכה. ומבואר בנו"כ השו"ע שהוא משום מח, הקדמונים, דדעת התוס', מנחות סו ע"א ודעימי, דמ"ט ימי הספירה הוו מ"ט מצוות בפני עצמן, ואפילו החסיר אדם יום אחד אין הדבר נוגע לשאר הימים, דכל יום הוא מצוה בפני עצמה, ודעת הבה"ג (הובא בתוס', שם) ודעימי, שימי הספירה הוו מצוה אחת, דהמצוה היא לספור מ"ט ימים "תמימות", ושוב אם החסיר אפילו יום אחד נחסר בקיום "תמימות תהיינה" ואינו יכול לקיים המצוה, ולהלכה חיישינן גם לדעת הבה"ג ולכן לא יברך בשאר הימים.

ולכאורה יש לתמוה בגוף דעת הבה"ג, דאם כל מ"ט הימים מצוה אחת, היאך מברך אדם ארבעים ותשע ברכות על כל ספירה וספירה, ולא הי, לנו לברך אלא ברכה אחת בתחילה או בסוף. והתמיהה רבה, דהא לדעת הבה"ג אם החסיר ספירה אחת, נוגע

שש סברא לומר שמצוה דרבנן לא מהני לה שנים מצוה דאורייתא ושוב לא יברך לדעת הבה"ג (כפי הבנת המנ"ח) שכל הימים מצוה אחת.

ולכאורה לדידן דודאי לכו"ע כל יום הוא מצוה בפני עצמה, ברור שיוכל הקטן למימני בברכה אף לדידן דחיישינן להבה"ג, שהרי גם לידי, יש מצוה בכ"י, ומה שצריכה הספירה לידי, להיות באה אחרי ספירות בימים שקדמו – גם זה שפיר, כי קטן זה הלא ספר גם בקטנותו מדין חינוך, ושפיר ספירתו בגדלותו הוי ספירה כמנינה וכראוי למצותה. אבל העבד שלא ספר קודם שנשתחרר הרי אין ספירתו השנית ספירה שני, כלל, ושוב יצדק המנ"ח דלדעת הבה"ג אינו מברך אחר שחרורו (אבל לא מטעם שכתב המנ"ח דכל הימים מצוה אחת).

אך באמת גם לדידן יש לחקור בדעת הבה"ג בעבד שספר גם מתחילת הספירה בעת עבדותו, ונשתחרר באמצע ספירתו, דיש לדון כאן (לא מטעם חיוב ופטור כמו שחקר המנ"ח, אלא) בנוגע להמציאות דספירת הימים. כי הנה טעם דעת הבה"ג הוא שאי אפשר לספור ספירה שלישית כמצותה ללא שהיתה לפני, ספירה שנית וכו', – ושוב שמא הי, לנו לומר דהצורך בספירת הימים הקודמים אינו מצד מצות הספירה שהיתה בהם, אלא רק מצד עצם המציאות ספירות אלו, וא"כ שפיר יברך העבד. אבל אפשר ללמוד באופן אחר, ובהקדים דבגדר הספירה דאמר רחמנא יש לדון, אם פירשו שע"פ התורה עצם מעשה הספירה והמנין הוא כבר נחשב למציאות קיימת קודם מצות התורה עלי, ורק אמרה תורה שמציאות זו (לענין העומר, שמיטה ויובל וכו'), תהא מצוה; או דלמא יש לומר דע"פ התורה

דרך דוגמא, אינו יכול להמשיך בספירתו, כי בלילה השלישית אינו יכול לספור ספירה שהיא שלישית אצל (בספירתו), וא"א לו יותר לומר "היום שלשה ימים", "ארבעה ממים" וכו', כי לא יתכן ספירת "יום שלישי" ו"רביעי" בלי "שני" שקדם לו. ומעתה נמצא שהחסרת ספירה אחת היא חסרון רק בימים שלאח"ז ולא בימים שלפנ"ז, כי מ"מ כל יום הוא מצוה בפני עצמה. ואתי שפיר הא דמברך בכל לילה ולילה, כי יש מצוה בכל יום. וגם אתי שפיר הא דליכא למיחש שיסתור ימים שכבר קדמו, כי לא בעינן כלל ימים הבאים לצורך מצות הימים הראשונים, אלא רק להיפך.

והנה, במנחת חינוך מצוה שו האריך לחקור בדין עבד שנשתחרר וקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה אי מצי למנות מעתה בברכה, "מי נימא דבחיוב ופטור תליא מילתא, וכיון שהי, פטור אף שמנה מ"מ כיון שמצוה א, היא ומקודם לא נתחייב גם עתה אינו חייב. . או דלמא כיון שמנה אף שהי, בפטור מ"מ לא בטל החשבון כו", ומסיק, שכיון ש"המחוייב מדרבנן מוציא החיוב מה"ת. . בקטן שנתגדל דעכ"פ הגיע לחינוך קודם, בודאי מועיל אז הזמן שמחוייב מדרבנן להיות חייב אח"כ מה"ת, ואין החשבון בטל". ותלה הדבר בפלוגתת הקדמונים הנ"ל, כי הוא פירש כדאמרינן מעיקרא דלדעת הבה"ג כל הימים מצוה אחת הן ולדעת התוס, הם מ"ט מצוות, ובה תלה הדין דעבד שנשתחרר אי מצי לברך בחלק ממ"ט הימים בלבד. ובאמת לפי דרכו גם לענין קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה יש עדיין קצת מקום לספק, כי אף שגם בקטנותו יש מצוה בספירתו משום חינוך, מכל מקום, הא הוי רק מצוה דרבנן, ועדיין

עה ימים לעומר" כשלא היתה מציאות של ספירת ג, ימים לפנ"ז.

ולכאורה דברים הללו הם רק לגבי עבד שנשתחרר, דכיון שלפנ"ז אין בספירתו מצוה כלל, חסרה המציאות דספירת ימים שקדמו; משא"כ בקטן פשוט דיברך (אף דחיישין לדינא לדעת הבה"ג), כי גם במצוה דרבנן אמרינן דמצוותי, אחשבי, להיות "מציאות", ושוב שפיר מברך גם להבה"ג.

אמנם, עדיין יש מקום לשקו"ט גם בקטן שהגדיל - דאף שגם בקטנותו קיים מצות ספה"ע **מדרבנן** (מדין חינוך), ו"מצוותי, (גם מדרבנן) אחשבי", למציאות דספירת ימים, מ"מ, כיון שהחיובים דרבנן (לכמה דעות) אינם אלא על ה"גברא", ולא על ה"הפצא", יש מקום לומר שחיוב הספירה (מצוה) מדרבנן אינו די להחשיב את ספירת הימים בנוגע לחיובים מן התורה, ולא יוכל לברך בברכה (אף שבקטנותו ספר בברכה מדרבנן), כיון שביחס להחיוב שנתחדש כשהגדיל, אין קיימת אצלו מציאות של ספירת ימים לפנ"ז.

ויש להוסיף, דנפק"מ גם בנוגע לגדולים - כשיבוא משיח באמצע ימי הספירה ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספה"ע כתיקונה מן התורה, האם יוכל להיות ההמשך דספה"ע (בברכה) מן התורה בהמשך להמציאות דספירת הימים מצד החיוב מדרבנן בזמן הזה (לרוב הדעות שספה"ע בזמן הזה היא מדרבנן). וכבר חקר בזה בתשובה שבסו"ס נמוקי או"ח להרה"צ כו, ממנוקאטש, ושם מסיק שהספירה תהי, דאורייתא נואף שבשנה זו לא הקריבו העומר בט"ז בניסן - משמע מדבריו, שספה"ע תלוי, גם בהקרכת שתי הלחם בשבועות, וכיון שנבנה המקדש צ"ל

מעשה ספירה זו מצד עצמה, לולי המצוה, אינה מציאות כלל, כיון שהודעת מספר לעצמו אינו מציאות ע"פ התורה אם לא שיש עליו ציווי, ורק המצוה היא שעשתה לספירה זו למציאות הנחשבת לקיימת לענין דין מדיני התורה. ומעתה, אם נאמר שעצם ענין הספירה הוי מציאות - הרי כיון שבפועל ספר עבד זה גם את הימים הקודמים, יכול להמשיך ולספור בברכה. אבל אם נאמר שכל מציאות הספירה היא רק מצד המצוה שהיתה בה (ואם אינה מצוה אינה נחשבת שהיתה לענין דיני התורה) - הרי כיון שבעבודתו לא הי, חייב בספירה ולא היתה זו מצוה כלל, הרי לא היתה אצלו מציאות הספירה, והוי כאילו לא ספר, וממילא אינו יכול עתה לספור בברכה.

ונראה יותר לומר שגדר הספירה הוא כמו הגדר הידוע דאמרינן "איסורו חישבו" ו"מצותי, אחשבי", היינו שדבר שיש עליו דין או מצוה נחשב למציאות לעוד מדיני התורה, ואילולא שהי, בו מצוה לא הי, נחשב למציאות לדינים אלו (עיי' בכורות י ע"א. רש"י ד"ה חלה - ביצה כז ע"א). וכן הוא גם בנדו"ד דרך ספירה של מצוה היא מציאות קיימת, שהרי ודאי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר מסויים (לדוגמא יום א), מיום הקרבת העומר, ואין ספירת האדם משנה בזה כלום, וא"כ מעשה הספירה מצד עצמו אין לו מציאות, ורק המצוה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות, ע"ד מצותי, אחשבי., ולהכי עבד זה שספר בעבודתו - לאו כלום הוא, וא"א להחשיב ספירה זו שהיתה כמציאות קיימת, לענין שספירתו השלישית והרביעית תהא באמת ספירה שלישית רביעית, כי איך יברך ויספור "היום ארבי

המצווה) - שהמציאות דספירת הימים (שנעשית ע"י ציווי התורה) קיימת גם אם לא תתקיים בה מצות הספירה (שיספרם מי שאינו בר חיובא).

ועפ"ז י"ל, שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה **מציאות בעולם** (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום ארבעה ימים לעומר", כי המציאות דספירת ג, ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום הרביעי ואילך.

וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו., וי"ל דשאני גר, דכיון ש"כקטן שנולד דמי" הרי המציאות דספירת הימים שלפנ"ז היא כמו ספירה של אדם אחר (אף שהמציאות דספירת הימים עצמה, היתה יכולה להחשב כמציאות דספירה, אף שלא היתה שייכת ל(מציאות ד)מצוה כלל). ואפי, למ"ד דאם "היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר . . קיים פרי, ורבי," (יבמות סב ע"א), "אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מיפטר נמי כשנתגייר" (תוס, שם) - אולי יש לחלק, כי התם איירי בענין שיש לו **מציאות תורנית** (שגם בנכריותו זרעו מיוחס אחריו מדין תורה), וזה יכול להצטרף למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד"), אבל מציאות סתם (ספירת הימים שאינה שייכת כלל למציאות ספה"ע) אינה מצטרפת (ואינה שייכת) למציאותו החדשה לאחר הגיור. ועצ"ע.

ספירה לפני הקרבת שתה"ל בחג השבועות]. איברא, דנראה לומר, שהפירוש ד"מציאות" אחשבי, (ובנדוד"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שעצם ציווי התורה ע"ד ספירת ימים אלו עושה את ספירת ימים אלו למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור. וביאור הענין, דמצוה (לא רק קיומה בפועל, אלא גם הציווי עצמו) - מכריחה מציאות של **חפצא** (ולדוגמא, בזה שאמרה תורה "מצות תאכלו" - הרי בהכרח שיש כבר בעולם חפצא של "מצות"), ולא רק חפצא סתם, אלא חפצא בעל חשיבות - שאינו סתם חפצא שנמצא בעולם, אלא חפצא שמציאותו מוכרחת מצד ציווי התורה, חפצא שהתורה מתייחסת אליו, גם אם בפועל לא תתקיים המצוה בהחפצא. כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה את החפצא שבעולם להיות **חפצא תורנית שיש עליו חלות קדושה**, הרי, ציווי התורה כשלעצמו (גם לולי קיום המצוה) עושה **החפצא שבעולם למציאות** הנחשבת בתורה (לגבי שאר עניני העולם), גם אם לא תתקיים בו המצוה, שלא יהי, חפצא דקדושה, אלא **חפצא בעולם**.

ועד"ז י"ל בנוגע ל"ספירה" שכל מציאותה (לא רק חשיבות יתירה המתוספת למציאות שישנה כבר בלאה"כ, כבשאר מצוות התורה, אלא כל מציאותה) נעשית מצד המצוה, היינו, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את ספירת הימים (לכל לראש) **למציאות בכלל** (שהרי ספירה כשלעצמה אינה מציאות ואינה משנה דבר), ועד **למציאות בעלת חשיבות** שהתורה מתייחסת אלי, (מציאות גם בעולמו של

שער שלישי שבועי של פסח

סוד קריעת הים ובקיעת הנהר

ים סוף נקרע בעת יציאת מצרים, והוא ישוב ויקרע לעתיד לבוא, כפי שמפטירים באחרון של פסח "והחרים ה' את לשון ים מצרים, והניף ידו על הנהר בעים רוחו והכהו לשבעה נחלים". במאמר זה יתבאר סוד קריעת ים סוף שהי' הכנה למתן תורה, וסוד בקיעת הנהר שיתרחש כהכנה להתגלות האלוקית לעתיד לבוא

ביום השביעי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, כאשר עמדו ישראל לפני הים והמצרים מאחוריהם, קרע הקב"ה את הים, העביר את ישראל בתוך הים ביבשה, והטביע את המצריים בתוך המים.

בהשקפה ראשונה נראה שמה שקרע הקב"ה את הים לפני ישראל הי' מפני מצבם הנורא של ישראל, שלא הי' להם לאן ללכת, והמצריים עומדים מאחוריהם, וכדי להציל את ישראל עשה הקב"ה הנס הגדול וקרע את הים.

אמנם, ידוע שכל פרט ופרט במאורעות עם ישראל הוא מדויק ויש בו כוונה מיוחדת, והרי הרבה דרכים למקום, וביכולתו של הקב"ה הי' להציל את ישראל באופן אחר, ובפרט על פי מה דאיתא בתוס' (ד"ה כשם ערכין טו, א) שלא עברו ישראל את ים סוף מעבר לעבר, אלא הלכו רצועה באורך הים, ועלו באותו צד שבו נכנסו.

ומזה שבחר הקב"ה לקרוע את הים דווקא, מוכח שלא הי' קריעת הים רק עבור הצלת בני ישראל מהמצריים, אלא יש בה תוכן ותכלית בפני עצמה.

וצריך לבאר דבר זה, מהי המשמעות של מעמד קריעת ים סוף, ומהי השפעתו ופעולתו המיוחדת על עם ישראל היוצא ממצרים לעבר קבלת התורה בהר סיני.

והנה, בהפטרת אחרון של פסח (בחו"ל), קוראים על קריעת הים שתהי' לעתיד לבוא, בעת הגאולה העתידה: "והחרים ה' את לשון ים מצרים, והניף ידו על הנהר בעים רוחו והכהו

לשבעה נחלים" וגו' (ישעי' יא, טו). ומובן שגם קריעת הים הלזו אינה רק עניין של הצלה ופילוס דרך, אלא יש בה גם תוכן רוחני.

ונוסף על הסברת מהות קריעת הים לעתיד, יש לעמוד על השינויים שיש בין שתי קריעות יים הללו, ובפרט על מה שבמצרים הייתה רק קריעת הים, ואילו לעתיד לבוא תהי' גם בקריעת הנהר (לכללות מאמר זה, ראה מאמרי אדמו"ר הזקן פרשיות ח"א עמ' רנד ואילך. שער האמונה לאדמו"ר האמצעי פנ"ב ואילך. המשך "והחרים תרל"א" לאדמו"ר המהר"ש – ספר המאמרים תרל"א עמ' רנט ואילך).

הכנה לחיבור עליונים ותחתונים

קריעת ים סוף אירעה לאחר שכבר יצאו ממצרים, טרם קבלת התורה, ומכך מובן שקריעת הים לא הוצרכה עבור יציאת מצרים, אלא היא הכנה לקבלת התורה.

ובכדי להבין את נחיצותה של קריעת ים סוף, וכיצד היא מהווה הכנה לקבלת התורה, יש לעיין תחילה במהותו של מתן תורה על הר סיני.

כי הנה, אודות החידוש המיוחד שנפעל בשעת מתן תורה, איתא במדרש (תנחומא וארא טו. שמות רבה פי"ב, ג) "משל למה הדבר דומה, למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי. כך כשבא הקדוש ברוך הוא את העולם, גזר ואמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם (תהלים קטו, טז). כשבקש ליתן את התורה, בטל את הגזרה הראשונה, ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל, שנאמר (יתרו יט, כ) וירד ה' על הר סיני וגו', וכתוב (משפטים כד, א) ואל משה אמר עלה אל ה'".

והיינו, שמעת בריאת העולם, לא הייתה אפשריות לחיבור רוחניות – "עליונים", עם דברים גשמיים – "תחתונים". ואף שכבר אז הי' חיבור מסוים, שהרי הנשמה הרוחנית מלובשת בגוף הגשמי, וכמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' ו ס"א) שהקב"ה "מפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי", הנה אין זה חיבור גמור, כי הגוף הגשמי נותר נחות וחומרי ואינו מזדכך על ידי התלבשות הנשמה בו.

ובשעת מתן תורה התבטלה הגזירה, ומני אז יכולים לחבר את הרוחניות בגשמיות. על ידי קיום המצוות בדברים גשמיים הם מזדככים ומתקדשים, עד שגם לאחר קיום המצווה נותר הדבר הגשמי בקדושתו (וראה במקור הדברים גבי המצוות שקיימו האבות).

חיבור עולם האצילות עם העולמות התחתונים

והנה, אפשריות חיבור הרוחניות והגשמיות, שרשו מחיבור פנימי יותר בעולמות הרוחניים:

מבואר בתורת הסוד שבנוסף לעולם הזה הגשמי והתחתון, ישנם גם עולמות רוחניים, והעולם הנעלה ביותר מכונה "עולם האצילות". בעולם האצילות יש התבטלות גמורה להשי"ת, ואין שום נתינת מקום לעניין של רע, ואילו בעולמות הרוחניים הנחותים יותר, יש יותר מציאות של רע, עד שהעולם הזה הגשמי הוא מלא רע וקליפות וסטרא אחרא.

והנה, לפני מתן תורה היו עולם האצילות והעולמות התחתונים דברים נפרדים לגמרי זה מזה, ולא היו העליונים יכולים להתחבר לתחתונים, כי בעולם האצילות מאיר גילוי עצום של אור אלקי והכל בטל לפניו ית', ואילו בעולמות שלמטה ממנו ישנם ענייני רע המפריעים והמנגדים לקדושה, וממילא עולמות אלו אינם יכולים להתחבר יחד, וזהו עניין הגזירה שהייתה מלפניו ית' מימות עולם.

אמנם, כפי שנתבאר למעלה, במתן תורה נתבטלה הגזירה, ומני אז ניתן לחבר את גילוי אורו ית' גם בעולמות שלמטה מעולם האצילות, ואור האצילות יכול להאיר בהם, ולאידך העולמות התחתונים יכולים להתעלות ולהזדכך להיות כמו בעולם האצילות, כך שגם הם יהיו מזוככים ובטלים אליו ית' לגמרי.

וזהו עומק ביטול הגזירה שבמתן תורה ששרשו מביטול ההבדלה בין עולמות הרוחניים, וכהקדמה לחידוש של מתן תורה, הוצרכה להתרחש תחילה קריעת ים סוף, וכפי שיתבאר להלן.

קריעת ים סוף – הכנה למתן תורה

כאשר נפעל חידוש גדול כזה, של אפשריות לחיבור בין גשמיות לרוחניות, אין הדבר נעשה בבת אחת, וצריכים תחילה לפעול חיבור זה באופן זמני בכדי להכין את העולם לחידוש זה.

וכפי שרואים בעניין החינוך, שתחילה מרגילים את הקטן להנהגה טובה מסוימת לפרקים בלבד, ואט אט הרי הוא מתרגל לזה באופן תמידי. וכמו בחנוכת המזבח שהקריבו אז קרבנות מיוחדים שהם סללו את הדרך לקרבנות שבאו לאחר מכן, תמידים כסדרם.

וכן הוא גם בעניין קריעת ים סוף, שהיא פעלה באופן זמני את חיבור העליונים והתחתונים, כהכנה למתן תורה שאז נפעל חיבור זה בתמידיות.

ביאור העניין:

"ים" הוא מקום של העלם והסתר, שהרי הים מעלים על כל מה שבתוכו ותחתיו, באופן שאין רואים כלל את מציאותם. וכמו כן עניין "ים" ברוחניות הוא ההעלם וההסתר שמסתיר על גילוי אורו ית' שבעולמות העליונים.

וכאשר נקרע הים, הרי תוכן הדבר ברוחניות הוא שנקרע ההעלם וההסתר שמעלים על האור האלקי שמאיר בעולם האצילות, כך שיאיר גם בעולמות התחתונים, וכתוצאה מזה, ה' באותו זמן גילוי אלוקות גם בדברים הגשמיים. והרי זה הכנה למתן תורה, עת אשר תתחיל תקופה חדשה שבה יוכלו לחבר את הרוחניות עם עניינים גשמיים, על ידי קיום המצוות.

על כך נאמר "הפך ים ליבשה" (תהלים סו, ו) היינו שהעניינים שהיו בהעלם בבחינת "ים" הפכו להיות בגילוי בבחינת "יבשה" (וראה במקור הדברים שיש שני עניינים באופן חיבור העולמות העליונים והתחתונים, אם העולמות התחתונים מתעלים לעולם האצילות או שעולם

האצילות מתגלה בעולמות התחתונים והענין השני נרמז בכתוב "ויבואו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (בשלח יד, כב)).

אמנם, כאמור, הייתה זו רק הכנה לקראת מתן תורה, ולא נעשה עדיין שינוי יסודי בעולם שיהי' חיבור תמידי בין גשמיות לרוחניות. ולכן מצינו מצד אחד שראתה שפחה על הים מה שלא ראה רבן של נביאים (ראה מכילתא בשלח טו, ב. דברים רבה ז, ח), וראי' זו הייתה בראי' חושית ממש, באופן שהגילוי האלוקי ניכר לעיניים הגשמיות. ומאידך, השפחה נותרה שפחה, ולאחר קריעת ים סוף שבה להיות נחותה ומגושמת כמו שהייתה לפני כן. וזאת, משום שגילוי זה הי' רק לפי שעה, בתור הכנה למתן תורה ולא נעשה שינוי אמיתי בעולם.

ורק בשעת מתן תורה, נתבטלה הגזירה של פירוד עליונים ותחתונים באופן קבוע, ומני אז אפשר לקדש ולזכך דברים גשמיים באופן פנימי, שהם נעשים חפצי ותשמישי קדושה. ואמנם העולם הגשמי בכללותו נשאר בגשמיותו, אך על ידי עבודת בני ישראל הוא מתקדש ומזדכך אט אט, עד שכל העולם כולו יתקדש ויהי' באותה מדריגה של התבטלות להשי"ת כמו בעולם האצילות.

קריעת הצמצום שבבחינת "דיבור"

ומעתה יש לבאר מהו עניין בקיעת הנהר שתהי' לעתיד לבוא, מאחר שכבר נקרע ים סוף וניתנה התורה, וכבר אפשר לחבר עניינים גשמיים עם הגילוי האלוקי מעולם האצילות, ולכאורה מה צריכים עוד לבקיעת הנהר לעתיד לבא?

ולשם כך צריך להעמיק עוד במהות ההעלם וההסתר שנקרע בעת קריעת ים סוף: ההעלם וההסתר שבין עולם האצילות לעולמות התחתונים נמשל בסה"ק לאותיות הדיבור שבאדם הגשמי כביכול.

כאשר האדם חפץ להעביר לזולתו שכל או רגש, הרי הוא מבטא אותו באותיות הדיבור. אמנם, למרות שהדיבור מגלה לזולת את מחשבתו של המדבר, מכל מקום יש באותיות הדיבור העלם וצמצום גדול, כי "מהות ועצמות [הדבר שרוצה לגלות] כמו שהוא ממש לאמיתתו, נשאר מכוסה ונעלם ממש בתוך אותיות הדבור, ולא נודע ונגלה מהותו כלל לשומע הדבור" (שער האמונה שם פנ"ג), והשומע מקבל רק דבר מצומצם מאוד ממה שהמדבר מרגיש או מבין באמת.

ולכן מצינו (ראה ע"ז ה, ב) ש"לא קאי איניש אדעת' דרבי' עד ארבעין שנין" – אין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה, כי אמנם הרב משתדל לבטא בדיבורו את כל מה שמבין, אך אותיות הדיבור, מטבען, מעבירות לשומע חלק מצומצם בלבד, ולכן על התלמיד לעמול במשך ארבעים שנה להשיג מתוך התוכן המצומצם את מלוא השגת הרב.

זהו עניין ה"ים" שמעלים לעולמות התחתונים על הגילויים האלוקיים שבעולם האצילות, שהוא על דרך הדיבור שמצמצם ומעלים את הגילויים מהאדם.

אמנם, בעת קריעת ים סוף, נקרע "ים" זה, והגילוי האלוקי שבעולם האצילות נתגלה גם בעולמות התחתונים עד לעולם הזה הגשמי, שלא על ידי הצמצום הרגיל שנמשל ל"דיבור", וכמשל אדם שיצליח לבטא לזולת את כל מה שמבין במחשבתו, שלא באמצעות צמצום הדבור.

לעתיד לבוא יראו במוחש את "כבוד ה'"

גילוי זה של קריעת הצמצום שנמשל לדיבור, הי' ביציאת מצרים כהכנה למתן תורה. אולם, לעתיד לבוא יהי' גילוי נעלה עוד יותר: בקיעת הנהר.

כבר נתבאר למעלה, שמטרת קריעת ים סוף הייתה להכין את העולם לחיבור עליונים ותחתונים שהי' עתיד להתרחש במתן תורה. במתן תורה ניתן הכח לקדש ולזכך את העולם הגשמי, וכהכנה לכך נקרע הים של ההעלם על הגילוי האלוקי, ונעשה גילוי אלוקי נשגב בעולם הגשמי, גילוי שהי' באופן זמני כהכנה למתן תורה.

והנה, לעתיד לבוא יהי' חיבור עליונים ותחתונים באופן עמוק יותר ממה שהוא עכשיו. בזמן הזה אין העין הגשמית תופסת את הגילוי האלוקי, אלא רק אצל יחידי סגולה לפרקים רחוקים, ואילו לעתיד לבוא יהי' גילוי האלוקות בראי' חושית ממש לכל יהודי באופן תמידי, וכמו שנאמר "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר" (ישעי' מ, ה).

בזמן הזה, גם לאחר שבטלה הפירוד בין העליונים והתחתונים, יכול האדם לבוא רק לענין ההבנה והשגה באלקות, כל חד לפי שיעורא דילי'. כאשר האדם תופס את הדבר רק על ידי הבנה והשגה, הרי אופן התפיסה הוא שתחילה מבין ומשיג את כל הענינים שקרובים יותר להשגתו, ואז מעמיק יותר, וביכלתו להבין ענינים נעלים יותר, וכך עולה מדרגא לדרגא.

אמנם, כאשר האדם תופס את הדבר על ידי ראי', אזי אין זה באופן שתחילה רואה פרט הקרוב להשגתו וכך עולה מדרגא לדרגא, אלא הראי' תופסת מיד את מהות ועצם הדבר כולו [וראה במקור הדברים שגם השפעת הדברים על האדם המבין או השומע משתנה בין הבנה לראי'].

וזהו עוצם גילוי הנורא שיתגלה לעתיד לבוא, שאז יתגלה כבוד ה' באופן שהקב"ה בכבודו ועצמו יוכל ליתפס ע"י העין הגשמי בראי' חושית, והיינו, לא באופן של הבנה, אלא כראי' שתופס האדם את הענין ומהות הדבר מיד.

קריעת הצמצום שבבחינת מחשבה

וכהכנה לגילוי נעלה זה, תהי' תחילה בקיעת הנהר:

"נהר" רומז על המחשבה, שאין אדם יכול להפסיק מלחשוב אפילו רגע אחד, והרי היא זורמת תמיד כמו נהר שמימיו אינם חדלים מלזרום.

והנה, נתבאר לעיל שהדיבור מצמצם את גילוי האדם לזולתו, ולכאורה נדמה שהמחשבה,

שהיא בתוך האדם עצמו, אינה מעלמת על שכלו ורגשותיו. אך באמת אינו כן, כי עצם מה שהעניין מצטייר באותיות המחשבה, הוא כבר עניין של צמצום, ורגש או שכל טהור אין אפשר לו שיצטייר באותיות כלל, אף לא באותיות המחשבה. אלא שעדיין, הדיבור מעלים הרבה יותר מן המחשבה, והעלם אותיות המחשבה הוא העלם דק יותר, כמובן.

ולכן, בעת קריעת ים סוף, כהכנה לגילוי של מתן תורה הי' די בקריעת העלם הדיבור, קריעת הים, אך כהכנה לגילוי האלוקי שיהי' לעתיד לבוא, אין מספיק מה שנבקע הים, שהלא אז יתגלה הקב"ה בכבודו ובעצמו באופן של ראי' שעל ידו תופסים במהות ועצם הדבר עצמו.

וכדי שענין זה יתגלה, צריך שיבקע גם הנהר. גם ההעלם הדק יותר, שמשול לאותיות המחשבה, יתבטל ויהפך ל"יבשה", כך שיתגלה הקב"ה בכבודו ובעצמו. ואזי הגילוי יהי' מוחשי לכל יהודי, כמו שנאמר "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר".

עיונים וביאורים



קריעת ים סוף בעבודת האדם

יש לפרש ענין קריעת ים סוף בעבודת האדם:

על קריעת ים סוף נאמר "הפך ים ליבשה" (תהלים סו, ו). והיינו, שענין קריעת ים סוף הוא שגם הדברים שהם בבחינת "ים", שהם מכוסים ונעלמים כמו הבריות שבים, יבואו לידי גילוי וייהפכו לבחינת "יבשה".

ופירוש הדברים בעבודת האדם:

נשמת כל איש מישראל דבוקה ומיוחדת עם הקב"ה בכל זמן ועת. אלא שבזמן

התפילה, כאשר האדם מתעורר ברגשי אש שלהבת לידבק בהשי"ת - הרי הקשר הזה גלוי לעין כל ופעולתו ניכרת, מה שאין כן אחרי התפילה, הנה הרגש הזה של הדביקות לקונו מכוסה הוא ואינו ניכר לכל.

וזהו ענין קריעת ים סוף, שעל האדם לפעול בעצמו שההתעוררות שבזמן התפילה תפעל גם במשך כל היום - שגם אחרי התפילה לא יהי' רגש זה בבחינת "ים" המכוסה ונעלם, כי אם בבחינת "יבשה", שיהי' ניכר לכל הדביקות לקונו וההתאחדות עם השי"ת.

שיחות קודש



מהו סוד "סעודת משיח"?

...ידוע שהימים הראשונים [דחג הפסח] קשורים בעיקר להגאולה ממצרים, והימים האחרונים קשורים בעיקר לגאולה העתידה.

וכמרומו בהפטרות דימים האחרונים (שההפטרה היא "בענינו של יום"): ההפטרה דשביעי של פסח היא שירת דוד - "כי בשביעי ואחרון של פסח הוא גילוי משיח, שהוא בן דוד כו'" (לקוטי דיבורים ח"ד תש"א, א). ובהפטרה דאחרון של פסח מדובר בגילוי אודות הגאולה העתידה.

...השייכות דאחרון של פסח לגאולה העתידה ע"י משיח נתגלתה עוד יותר בדורות האחרונים - ע"י הבעש"ט,

כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר [הרי"צ נ"ע] ש"סעודת אחרון של פסח הייתה נקראת אצל הבעש"ט סעודת משיח", והטעם על זה - כי "באחרון של פסח מאיר גילוי הארת המשיח".

...ויש לומר, שההוספה (בגילוי הארת משיח) מצד סעודת משיח לגבי הגילוי מצד אמירת ההפטרה הוא - שההארה מן הגאולה באחרון של פסח חודרת (נוסף למחשבתו ודיבורו של האדם באמירת ההפטרה) גם הגשמיים וגופו של היהודי (מעין הגילוי אלקות שיהי בגאולה העתידה דוקא בגשמיים כו') ע"י אכילת סעודה גשמיית (שצריכה להיות ע"פ דין באכילה ושתי

גשמית, לחם וכו'), שנקראת סעודת משיח, וזה נהי' דם ובשר כבשרו.

וכמו שהוא בנוגע לכל סעודה, ובפרט סעודת שבת ויום טוב כו': כשיהודי אוכל סעודה הרי מכוונות העיקריות בזה - שע"י אכילתו ימשיך קדושה ואלקות בחייו הגשמיים, אכילתו ושתייתו.

...והכוונה בזה (כמו בנוגע לכל המועדים וכיו"ב), שמסעודת משיח באחרון של פסח, יומשך ההארה דמשיח בכל העניינים ופרטים בחיי היום יום (גם בגשמיות) של יהודי במשך כל השנה כולה. ובפשטות - שכל מה שיהודי עושה במשך כל השנה, גם בענייניו הגשמיים, יהי' חדור באלקות וקדושה (מעין ובדוגמא כפי שיהי' לאחר ביאת המשיח), ועד למסירת נפש דיחידה שבנפש (בחי' משיח שבנפש), ובשלימות, כדבעי למיעבד.

מהטעמים ע"ז שהענין (דסעודת משיח) נתגלה (ע"י הבעש"ט) דוקא בדורות האחרונים (ולא בדורות שלפנ"ז, אף שגם אז הי' גילוי הארת משיח באחש"פ, ואמרו הפטרת היום כו') - י"ל כי: (א) כשניתוסף בחושך הגלות, יש להוסיף גם בגילוי אור וקדושה כו', כדי להאיר את העולם גם במצב של חושך. (ב) כיון שמתקרבים להגאולה העתידה בפועל, מגלים יותר עניינים שהם מעין הגאולה, "טועמי חיים זכו", ע"ד שבערב שבת טועמים מכל תבשיל ותבשיל של סעודת שבת.