

ספר

בלבבי משכן אבנה

מאמרים בעניני

חג הפסח

ל"ג בעומר

ברכת החמה

שנת ה'תשע"א

המעוניין בדיסקים מהם נערכו ספר זה
ושאר ספרי המחבר ובכל ענייני הספרים
יפנה לטל': 052.763.8588
info@bilvavi.net

שיעורי של "בלבבי משכן אבנה"
מופיעים ב"קול הלשון"
טל. בארץ: 073.295.1245
(USA 718.395.2440)

ההסכמות הודפסו בשער ספרי "בלבבי משכן אבנה"
והרוצה לראותם יעיין שם.

תוכן הענינים

א	מצות דמצרים.....	א
ב	מצה שהוציאו ממצרים.....	ב
ג	מצת אני יוצא בתוך מצרים.....	ג
ד	מצה עשירה ועניה.....	ד
ה	בענין המרור.....	ה
ו	בענין העומר.....	ו
ז	מידת הנקיון.....	ז
ח	זמן חרותנו.....	ח
ט	מהות גאולת הנפש.....	ט
י	ופסח ה' על הפתח.....	י
יא	חמץ או מצה.....	יא
יב	דיבור, שתיקה - ואחדותם.....	יב
יג	הגאולה בסוד רוח ובסוד נשמה.....	יג
יד	כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים.....	יד
טו	עבודת דורנו - מהי?.....	טו
טז	ברכת החמה.....	טז
יז	מיתת רשב"י היא חיים.....	יז
יח	בענין חרוב והמסתעף.....	יח
יט	יומא דהילולא דרשב"י.....	יט
כ	בירור תכלית תורת הסוד.....	כ
כא	סוד הדבקות.....	כא
כב	ליקוטים על פסח ול"ג בעומר.....	כב
כג	רמזים על הגדה של פסח.....	כג

לתשומת לב הלומד

בכרך זה של "בלבבי משכן אבנה" מופיעים מאמרים בעניני חג הפסח ול"ג בעומר וברכת החמה.

מאמרים א' עד ד' דנים בעניני מצה. הם עובדו ונערכו משיעורים שנמסרו בשנת תש"ע. הם מופיעים בכרך זה לראשונה.

מאמרים ה' וו' דנים בעניני מרור ועומר. הם עובדו ונערכו משיעורים שנמסרו בשנת תשס"ט. כאן הם מופיעים לראשונה.

מאמרים ז' עד ט"ז דנים בענינים שונים הנוגעים לחג הפסח. הם נלקחו מספר "מועדים"* ונערכו משיעורים.

מאמר ט"ז עובד ונערך משיעור על ברכת החמה שנמסר בשנת תשס"ט. כאן הוא מופיע לראשונה.

מאמרים י"ז וי"ח דנים בעניני ל"ג בעומר. הם עובדו ונערכו משיעורים שנמסרו בשנת תשס"ט ותש"ע. כאן הם מופיעים לראשונה.

מאמרים י"ט עד כ"א דנים בעניני ל"ג בעומר. הם נלקחו מספר "מועדים"*, ונערכו משיעורים.

מאמר כ"ב הוא אוסף ליקוטים בעניני פסח ול"ג בעומר, שנלקח מספר "מועדים". מקור הליקוטים הוא בספרים בלבבי משכן אבנה ח"ה וח"י, ונערכו מכתב יד.

מאמר כ"ג הוא אוסף רמזים בענין הגדה של פסח, ונלקח מספר "תורת הרמז". הרמזים נערכו מכתב יד.



* המאמרים בספר זה שנלקחו מספר "מועדים", מקור רובם הוא בספרים בלמ"א ח"ג ח"ה ח"ו ועל התורה תשס"ו. אמנם המאמרים "עבודת דורנו - מהי?", ו"בירור תכלית תורת הסוד", הופיעו בספר "מועדים" לראשונה.

מצות דמצרים

הבדלה בין חמץ למצה ובאחריתה אחדות

במאמר זה נתבונן בסוגיה של המצה. והנה חיוב אכילתה האידנא בליל הסדר, אם הוא דאורייתא או דרבנן, שנוי במחלוקת בגמ' (פסחים ק"ב א'), ולהלכה קי"ל כמד"א שהחיוב גם האידנא מדאורייתא (רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו ה"א), מדכתיב "בערב תאכלו מצות" (בא י"ב י"ח), ולא תלה הכתוב אכילתה באכילת הפסח. והנה מאידך נאמר "תשביתו שאור מבתיכם" (בא י"ב ט"ו), הרי שבנוגע לחמץ, נצטוינו על הבדלה מוחלטת. כלומר לא רק שנאסרנו בכרת על אכילת חמץ "כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא" (שם), אלא יתר על כן, צריך להשבית את החמץ כך שלא יראה (בא י"ג ז') ולא ימצא (בא י"ב י"ט). הרי שההבדלה בין חמץ למצה מפורשת בתורה. אבל ברור לכל משכיל, וכפי שמבואר במהר"ל (עי' תפארת ישראל פ"ל, ועי' נתיבות עולם נתיב גמילות חסדים פ"ד), שהתכלית היא איננה הפרדת החמץ מהמצה, אלא התכלית היא אחדות החמץ והמצה. אלא שבתחילת כל מהלך ישנה הבדלה, אם אין דעת הבדלה מנין (עי' ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב ל"ט ב'), אבל באחרית המהלך תהיה אחדות בין החמץ והמצה, מפני שכל הבדלה היא זמנית, ואחריתה היא אחדות.

אכילת מצה במצרים

והנה ישנם כמה גילויים לחיבור בין חמץ ומצה, אבל הדבר נוקק לכמה הקדמות. ראשית נתבונן בזמני אכילת המצה. כבר הזכרנו את הפסוק "בערב תאכלו מצות", שמשם ילפינן שחיוב מדאורייתא לאכול מצה ישנו רק בליל ט"ו. ובזמן הבית היה חיוב לאכול באותו לילה גם פסח ומרור "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (בא י"ב ח'). יתר על כן, איתא בגמ' (פסחים צ"ו ב'), שבפסח מצרים החיוב לאכול מצה היה כמו בפסח דורות, דהיינו רק בלילה הראשון, אבל איסור חמץ נהג בפסח מצרים רק יום אחד ולדורות הוא נוהג כל שבעת ימי החג. הרי שכבר בפסח מצרים היתה הבדלה בין זמן איסור חמץ לזמן חיוב אכילת מצה.

ומ"מ בפשטות רשאי היה אדם לאכול מצה גם ביום הראשון בפסח מצרים. הרי זו הרחבה אחת על זמן החיוב דלילה ראשון. יתר על כן, בפרשת ראה (ט"ז ח) כתוב "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך". מאידך בפרשת בא (י"ב ט"ו) כתוב "שבעת ימים מצות תאכלו". ומצינו כמה וכמה דרשות ליישב את הסתירה בין הפסוקים. הירושלמי (פסחים פ"ו ה"א מ' א', וכן הוא בספרי) דורש ששבעה ימים מותר לאכול מצה מן הישן, אבל רק ששה ימים מן החדש. והבבלי דורש (פסחים ק"ב א') מה יום השביעי אכילת מצה רשות כך בכל הששה ימים אכילת מצה רשות. ואין חיוב אכילת מצה בימים אלו, אלא רק בלילה הראשון.

אכילת מצה ששה ימים ושבעה ימים

והנה להלכתא בודאי שהדרשות אמת, אבל ע"פ פשוטו של מקרא מבואר שישנו מהלך של אכילת מצה ששה ימים, וצריך להבין זאת. וגם צריך להבין את הפסוק בפרשת ראה, "שבעת ימים מצות תאכלו". דהרי להלכתא כאמור אין חיוב לאכול מצה כי אם בלילה הראשון. ובשאר המועד אדם יכול לאכול כל דבר שאיננו חמץ, ולא דוקא מצה. אמנם הגמרא (פסחים ל"ה ב') דורשת פסוק זה לבאר את הדין במשנה (פסחים ל"ה א') שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה שהיא חלת תודה או רקיקי נזיר. דלמרות שאלו הן מצות כשירות מצד החפצא שלהן, מ"מ לפסח בעינן מצה שמותר לאוכלה כל שבעת ימים, לאפוקי מחלת תודה ורקיקי נזיר שלאחר יום ולילה נעשים נותר ואסורים באכילה. וצריך להבין מדוע ישנו דין שמצה תהיה ראויה לאכילה כל שבעת הימים, בשעה שאין דין לאכול מצה כל שבעת הימים. בשלמא בסוכות, למרות שיש חיוב להיות בסוכה רק בלילה הראשון, אבל למעשה אדם איננו יכול לפטור עצמו מהסוכה בשארית החג, דאפילו נימא שיאכל רק אכילת ארעי מחוץ לסוכה (או"ח תרל"ט ב'), אבל לישון מחוץ לסוכה אינו רשאי אפילו שנת ארעי (שם), ולא לישון כלל שבעה ימים הרי א"א, וא"כ כד"כ האדם מוכרח להיות בסוכה כל השבעת ימים. אבל מצה, אין שום הכרח לאוכלה שבעה ימים. הרי שצריך להבין דין זה. מ"מ עד עתה מצינו בזמן אכילת מצה מושג של לילה ראשון, יום ראשון, ששה ימים, ושבעה ימים, ונחזור לענין זה במאמר 'מצה עשירה ועניה'.

פסח שני אוכל חמץ ומצה

יתר על כן, איתא בהגדה של פסח "מצה זו שאנו אוכלים, על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ ... שנאמר ויאפו את הבצק ... עוגות מצות כי לא חמץ ... ולא יכלו להתמהמה וכו'". והנה אותם עוגות מצות אכלו בני ישראל חודש ימים, עד ט"ז באייר [ולא עד בכלל] שאז החל המן לירד (רש"י קידושין ל"ח א' ד"ה חסר שלשים). הרי שבפסח שני [י"ד אייר] עדיין אכלו מאותם עוגות מצות, ואפילו למחרת. והנה בתורה המקור לפסח שני הוא בשנה השנית ליציאת מצרים (גשא ט' ו'), כאשר היו אנשים טמאים לנפש שלא יכלו להקריב את הפסח בניסן. אבל השתא אנו רואים מקור יותר קדום, בסוף זמן אכילת העוגות מצות שהוציאו ממצרים, שהיתה בפסח שני של השנה הראשונה ליציאת מצרים. והנה אחד מדיני פסח שני הוא שאין בו איסור חמץ כלל, ולמרות שדיני אכילת מצה נוהגים בו [וכן פסח ומרור בזמן הבית]. הרי שבעומק מתגלה שהעוגות מצות שהוציאו בני ישראל ממצרים, אלו הם מצות ששהביאו לאחדות של החמץ והמצה, דהרי בפסח שני בשנה הראשונה, נאכלו עוגות מצות אלו יחד עם החמץ*.

שני הלחם ומנחת התודה

יתר על כן, הנה ידועים דברי הרמב"ן (אמור כ"ג ל"ו), שכמו שהיום השמיני דסוכות נקרא עוצרת, כך היום החמישים לפסח שהוא שבועות ומתן תורה, ג"כ נקרא עוצרת, ומ"ט הימים דביני לביני נקראים ימי חול המועד. והנה בחג השבועות מביאים שתי הלחם, ודייקא חמץ (אמור כ"ג י"ז). ואיתא במשנה (מנחות נ"ב ב') שכל המנחות באות מצה, מלבד החמץ שבתודה ושתי הלחם. ולפי מהלך הרמב"ן ששבועות הוא היום האחרון דפסח, ובאותו יום כאמור ישנו דין של חמץ, הרי שמצינו אחדות דחמץ ומצה במהלך של תחילת וסוף הפסח. וכמו כן בקרבן תודה שהזכירה המשנה דמנחות ישנה אחדות של חמץ וחמה, דצריך להביא ארבעה מיני לחם, שלשה מינים מצה ומין אחד חמץ (צו ז' י"ב), עשרה מכל מין, ס"ה ארבעים (מנחות ע"ז ב').

* אמנם דין פסח שני לא נהג בשנה הראשונה, אבל שורשו בודאי כבר היה אז.



מצע מצה מצא מצוי

הרי שמצינו כמה גילויים של אחדות בין חמץ למצה, ועתה נעמיק להבין סוגיה זו. והנה ברור לכל משכיל שכאשר אנו רואים שיעורי זמן שונים במצה, הרי זה מחמת שיטתם שיוניים במהות המצה. כל שיעור זמן מקביל למהות שונה של מצה. והנה בין המלים בעלי ג' אותיות שתחילתן מ' צ' וסופן אות גרונית, מצינו את המלים מצה מצא מצע. והנה מצע הוא כמו בפסוק "קצר המצע מהשתרע" (ישעיה כ"ה ב'), שפירושו בסיס, בד"כ רך, שנוח להשתרע עליו [ונחזור לרון בכך במאמר 'מצה עשירה ועניה']. מצה היא כמוכּן מה שאנו אוכלים בפסח. ומצא הוא מענין מציאה, שהוא קרוב למילה מצוי, כלומר דבר מצוי הוא דבר שקל למוצאו.

מ' צ' שורש צמצם

והנה המצות הראשונות שמצינו אצל בני ישראל, אינן המצות שאנו אוכלים בליל הסדר, אלא המצות שאנו מזכירים בהגדה באומרנו הא לחמא עניא. אלו המצות שאכלו אבותינו בהיותם עבדים במצרים. דהרי בשורשה, המצה מתחילה בשעבוד מצרים, מצת עבדים, מאכל עניים (כשיטת ר' עקיבא בפסחים ל"ז א', וכן שיטת דבר אחר בפסחים קט"ו ב'). דכל עבד הוא בבחינה של עני, דלית ליה מגרמיה כלום, כל מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פ"ה ב'). הרי שזו המצה הראשונה, תחילתה של מצה. והנה הבחנה זו במצה מרומזת באותיות מ' צ', שהיא שורש המילה צמצם. דמצת העבדים שאכלו בני מצרים היא הבחנת הצמצום שבמצה, דמצרים לשון מצר כידוע, ומצר וצמצום הם ענין אחד.

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

אמנם מצת עבדים, מצת צמצום זו, איננה המצה שיצאו עימה ממצרים, שהיא מצה מלשון יציאה, כמו שסידר בעל ההגדה את הסימנים וסמך מוציא למצה. אלא מצת עבדים היא מצה שמהותה עבדות ולא גאולה. ואנו מזכירים אותה בבחינת מתחיל בגנות ומסיים בשבח (משנה פסחים קט"ז א'). דהיינו, בגלל שבעל המשנה לימדנו שצריך להתחיל בגנות, לכן אנו מזכירים בהגדה את המצה שאכלנו כעבדים במצרים. ואלולא כן, היינו צריכים להזכיר רק את העונות מצות שיצאנו

עומם ממצרים. הרי שהיציאה ממצרים איננה נקודת ההתחלה. אלא נקודת ההתחלה היא בהמצות שאכלנו כעבדים, ובהרחבה יותר, בלבן הארמי.

שורש המצות באברהם ולוט

והנה שורש המצות מצינו עוד קודם למצות העבדות במצרים. דהרי מצינו בחז"ל שהמלאכים באו לאברהם אבינו בפסח (עי' פסיקתא רבתי פרשה ו', ועי' תוס' ר"ה י"א א' ד"ה אלא, שנראה שגרסו בב"ר מ"ח י"ב פסח הוה במקום פרוס הפסח הוה), ולפ"ז העונות שאמר אברהם לשרה ללוש עבדום היו עונות מצות. ומפורש בתורה (וירא י"ט ד') שלוט אפה מצות עבוד המלאכים. אמנם אברהם לא הגיש את העונות למלאכים, כי שרה פירסה נידה והעיסה נמאמה (ב"מ פ"ז א'). הרי ששורש המצות היו בדווקא מצות שלא נאכלו, המצות של אברהם אבינו. והנה ג' המצות שאנו אוכלים בליל הסדר הם כנגד הג' מלאכים שבאו לאברהם, דהרי איתא בזהר (וירא מדרש הנעלם צ"ח א') שאותם ג' מלאכים היו אברהם יצחק ויעקב, ועוד איתא בחז"ל (מעשה רוקח סידור ליל פסח אות ג"ח בשם רב שרירא גאון) שג' המצות בליל הסדר הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. הרי שאברהם רצה להאכיל את ג' המלאכים ג' מצות שכנגדם, אבל לא עלה בידו. ומאידך, מצינו שלוט כן עלה בידו להאכילם מצות, ולכאורה פלא הוא.

מצה וחלה הם חדא סוגיה

והנה איתא בגמ' (פסחים מ"ח א' ב', ונפסק להלכה באו"ח תנ"ז א'), שאין ללוש עיסה הגדולה משיעור עיסה החייבת בחלה, כי עיסה גדולה יותר א"א לשמרה שלא תחמיץ בעת הלישה. הרי שמצינו בסוגיה שסוגית מצה שייכא לסוגית חלה. ועוד חיבור בין סוגית חלה לסוגית מצה מצינו בסוגיה בפסחים (ל"ח א'), שהגמרא מביאה שלדעת רבי מאיר אין אדם יוצא ידי חובתו במצה של מעשר שני, כי בעינין מצה שלו ולא של גבוה. וכן סובר ר"מ שעיסה של מעשר שני פטורה מחלה מאותו טעם. והגמרא שואלת בשלמא פטורה מחלה דכתיב ערסותיכם, אבל מצתכם מי כתיב. והגמרא דורשת גז"ש לחם לחם מחלה למצה שגם במצה בעינין שלו ולא של גבוה. הרי שמבואר שסוגית המצה וסוגית החלה חדא סוגיה היא [אמנם לא קי"ל כר"מ, ועיסה של מע"ש חייבת בחלה ויוצאים בה ידי חובת מצה בפסח].

החטא מביא לידי חימוץ

והנה איתא בגמ' (עירובין ק' ב') שחווה נתקללה בדם נידות ודם בתולין. ומאידך איתא במדרש (ב"ר סוף פרשה י"ז), שניתנה לה מצות חלה על שקלקלה את חלתו של עולם שהוא אדה"ר (ע"י ב"ר י"ד א'), ומצות נידה על ששפכה את דמו, ונר שבת על שכבתה את נשמתו. הרי שכמו שבשורש הראשון, אשתו של אדה"ר קלקלה את חלתו של עולם, כך גם שרה שפירסה נדה, קלקלה את המצה של אברהם שהוקשה לחלה, וכביכול אותה מצה החמיצה. דהנה מצינו בעורות ג' מיני עיבודים (שבת ע"ט א'), מצה וחפיפה ודיפתרא, ומצה הוא חוסר כל עיבוד (רכינו הננאל על אחר), כלומר כאשר העור לא עבר שום תיקון (רש"י ד"ה מצה כמשמעו), כמו מצה שהיא פשוטה ללא תוספות כלל. עד"ו אפשר לומר שאדם הראשון היה נקרא מצה, כי הוא לא נצרך לתיקון, כי עדיין לא היה חטא. אבל לאחר החטא נתקלקל, דהיינו החמיץ. כי החמיץ הוא לשון חו"ל לנתקלקל (ע"י ר"ה ג' ב'). וכן איתא בגמ' (סנהדרין נ"ט ב') שכאשר אדה"ר היה בגן עדן, היו המלאכים צולין לו בשר ומסננין לו יין. ולאחר שיצא מגן עדן, כל יין בערך אותו יין שבג"ע הוי כיון שהחמיץ (ע"י משנה ב"ק צ"ו ב' שייך שנתקלקל מקרי שהחמיץ). הרי שע"י החטא, הן אדה"ר והן היין בערך מה שהיו קודם החטא - החמיצו.

כח שאין לו הפסק

והנה בגאולת מצרים מתחילה כנסת ישראל להיבנות מחדש. ולמרות ששורש כנס"י הוא מאברהם אבינו, אבל תחילת בנינה הוא מיצחק אבינו. והמעם הוא כי אברהם הוא השורש אבל יצחק הוא המשך. והרי כל עניינה של כנסת ישראל היא בבחינת "נצח ישראל לא ישקר" (שמואל א' ט"ו כ"ט), כלומר זהו כח שאין לו הפסק. ובאברהם כח זה אינו נגלה אלא דוקא ביצחק שהוא המשכו של אברהם. ולכן איתא בגמ' (ר"ה י' ב') שיצחק נולד בניסן*, שהוא זמן לידתה של כנסת ישראל. הרי שהבחנת כנסת ישראל כדבר שאין לו הפסק היא מצד יצחק ולא אברהם. והנה המצה הראשונה שהיא מצת העבדים, אין לה המשך. דהרי עבד אין לו יחס (ב"ק ט"ו א'),

* אמנם איתא בגמרא שם (י"א א') שכל האבות נולדו בניסן, וצ"ע.

בנו אינו מתייחס אחריו. הרי שבלידת יצחק ישנה ההפקעה בעצם ממהלך העבדות. כי כאן מתבטל המהלך דעבד אין לו יחס, וממילא אין לו המשך. א"כ באותה הבשורה שהביאו המלאכים על לידת יצחק, "כעת חיה ולשרה בן" (וירא י"ח י"ד), מתחילה ההפקעה מהמצה שנתקלקלה, מחלתו של עולם היה ונתקלקל.

בנקודת התיקון מתעורר הקלקול

ומכיון שבבשורה נתגלתה נקודת הגאולה והתיקון, לכן גם נקודת הקלקול חזרה ונתגלתה. כי במקום התגלות התיקון, שם גם חוזר וניעור הקלקול. ולכן צריך לתקן את הקלקול שחוזר ונעור. הרי שאברהם אמר לשרה "לושי ועשי עוגות", לתקן את חלתו של עולם שקלקלה חוה. אבל קודם לכן צריך להתגלות הקלקול, והוא מתגלה בכך ששרה צחקה ואמרה "ואחרי בלתי היתה לי עדנה ואדוני זקן" (וירא י"ח י"ב). הרי שבכך תתעורר מצה ומריבה בין אברהם ושרה. אבל הקב"ה שינה מפני השלום, כדי שלא יתגלה הקלקול ותפרוץ המריבה. מצה כאן זו מילה במשמעות קרובה למריבה, מלשון וינצו האנשים (עי' כלי יקר אמור כ"ד י', מלבי"ם ישעיה מ"א י"ב*). הרי שהקב"ה תיקן את הקלקול שעמד לחזור ולניעור. ועתה יכולה שרה לתקן את חטאה של חוה שקלקלה את אדה"ר ע"י שתעשה עוגות מצות. אבל אז חוזרת לשרה העדנה, והיא אינה יכולה לעשות את העוגות.

מצה היא אסוותא למנדע ברזא דמהימנותא

והנה לכאורה צ"ע מדוע צחקה שרה לאחר שחזרה לה העדנה. בשלמא אם לא היתה חוזרת לה העדנה היה מובן, אבל לאחר שפירסה נידה, מדוע צחקה. הרי לא רחוק הוא דכפי שחזרה לה עדנתה, כך גם יחזור כח ההולדה לאברהם, דהרי לא יעשה לה הקב"ה נס בכדי. אלא הם הם הדברים שנתבארו. היה צורך לחזור לנקודת המצה ומריבה כדי לתקנה ועי"כ לתקן את חטאה של חוה. ולאחר שעשה הקב"ה שלום ביניהם, הרי שהגיע התיקון לאדה"ר במקום להיות מצה במובן מצה ומריבה, הוא יחזור להיות מצה שהיא האסוותא למיעל ולמנדע ברזא

* המלבי"ם פירש שמצה היא בהכאה ומריבה היא בפה, ולא מסתבר לפרש מצה במובן זה על אברהם ושרה, וצ"ע.

דמהימנותא (זוהר תצוה קפ"ג ב, ועי' גם זוהר בא מ"א א'), כלומר המצה היא הרפואה לבוא ולדעת בסוד האמונה. הרי שהמצב שאדם פרש מאשתו ק"ל שנה, כאשר החמיץ ונפל ממצה לחמץ, הוא כנגד גלות מצרים, עבדות מצרים, שם אכלו מצה של מצה ומריבה, מצה של עבדות, מצה של פירוד, מצה במדרגת חמץ. אבל כאשר הקב"ה עשה שלום בין אברהם לשרה, הוא תיקן את ההפרדה ביניהם, וגילה את האחדות ביניהם, בזה נתקנה גם ההפרדה בין אדם לחוה, ובוה נתקן הק"ל שנה שאדם פרש מחוה אשתו. וכאן השורש למצה שעומה יצאו ממצרים.

לריה"ג בעיני מצה הראויה להיאכל באוננות

והנה לדעת ר' יוסי הגלילי (פסחים ל"ו א'), לחם עוני אין פירושו שהתורה ציוותה לאכול מצה שהוא לחם שאוכל עני, לאפוקי מצה עשירה כדעת ר' עקיבא שם (הוכרנו דעתו לעיל), אלא התורה ציוותה לאכול מצה כזאת שמותר לאוכלה באנינות, עוני ואוני מתחלפים. ולכן אין אדם יכול לאכול מצה של מעשר שני, כי אונן אסור במע"ש, דמע"ש צריך להיאכל בשמחה. ולכאורה תמוה, דהרי גם מצה בפסח אנו אוכלים בשמחה, זכר לגאולת מצרים. ועוד, מה הענין שתהיה המצה ראויה לאכול אותה באנינות, וכי היכן מצינו מצוה שצריך שיהא ראוי לקיימה באנינות ועוד לעיכובא. ויותר תמוה, דהגמרא בסמוך (פסחים ל"ה ב') מתירה לכהנים לאכול מצות מעיסת תרומה או חלה, דלמרות דהו"א שהתורה ציוותה לאכול רק מצה הראויה לכל אדם, קמ"ל דיש רבוי מצות מצות, "את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות" (משפטים כ"ג ט"ו, וישנם עוד ב' פסוקים במכנה דומה). ור"ע מדרשה זו גופא ריבה מצה דמעשר שני, וכי ריה"ג אינו דורש מצות מצות? וגם צ"ע מהיכן ההו"א שצריך לאכול מצה השוה לכל, עד שנצטרך לרבות מצת תרומה לכהנים.

אדה"ר היה אונן תתק"ל שנה

אלא הם הם הדברים שנתבארו לעיל. הרי האונן הראשון כבריאה היה אדה"ר, שהזוהר שביום אכלך ממנו מות תמות. ולמרות שבשטחיות נראה שלא נקבר באדמה אלא תתק"ל שנה לאחר שחטא, אבל בעומק אדה"ר היה אונן כל אותם שנים [בניגוד למנהגנו לקבור את המת בזריות ולקצר את אנינות], כי חיותו ביחס

לחיות שהיתה לו קודם שחטא, היתה לא יותר מאשר הכל דגרמי, החיות שבעצמות שבקבר (עי' לשם הקדו"ש שער הפונה קדים פל"ח). ולמרות שבפשוטות אנינות היא ביחס לאבלים ולא ביחס למת, אבל אנן מיירי בתפיסה הדקה של הדברים. ולכן ריה"ג סבר שהמצה צריכה להיות ראויה לאונן. כי תחילתה של המצה היא מאותה אנינות, תחילתה של מצה היתה בחלתו של עולם, וחלה ומצה חרא סוגיה היא, כנ"ל. וכן ההו"א דבעינן מצה השוה לכל, באה מכך שעשה הקב"ה שלום בין אברהם ושרה, ומנע מצה ומריבה. והנה שלום ענינו אחדות, ומצה ומריבה ענינו פירוד. לכן ישנה הו"א שבזה שאנו מתירים מצה הראויה רק ליחידים כגון שבט הכהונה, אנו גורמים להפרדה בתוך כלל ישראל. בעוד שאנו רוצים שמצה לא תהיה מענין מריבה, אלא מצה שהיא רפואה להגיע לאמונה, מצה של שלום ואחדות.

המלאכים אכלו מצות בסדום

נחזור עתה למה ששאלנו לעיל הכיצד יתכן שלוט זכה להאכיל את המלאכים מצות, ואברהם לא זכה. אלא ביאור הדבר הוא כך. אצל אברהם לא אכלו המלאכים מצות, כי אצלו היה תחילת גילוי הקלוקל שחזר ונעור, ואצלו עשה הקב"ה את התיקון ונתקנה המצה שהיתה בבחינת מצה ומריבה, שתהיה בבחינת שלום, בבחינת רפואה. מכאן ואילך, יכול להתגלות חידוש זה במצה בכל מקום, אפילו בסדום העומדת להתהפך למחרת. כי זו כבר מצת הגאולה, ולא עוד מצת הגלות. זו המצה שהתורה ציותה "בערב תאכלו מצות", המצה שאנו אוכלים כליל פסח, שזו תחילת התיקון המגיעה לשלימותה בשבועות כאשר מביאים שתי הלחם מחמץ.

מצה שלימה ומצה פרוסה

ובליל הסדר אנו נוהגים לקחת ג' מצות, ב' שלימות ואחת פרוסה (או"ח תע"ג ד' ומ"ב שם סק"ח, דלא כדעת הר"ף פסחים כ"ה ב' בדפי הר"ף דצריך רק ב' מצות אחת שלימה ואחת פרוסה), ונחלקו רש"י ותוס' (פסחים קמ"ז א') האם על השלימות מברכים המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, או שתי הברכות הן על הפרוסה, ואין זה מענינו כאן. עכ"פ לכ"ע צריך מצה שלימה ומצה פרוסה. ואלו הן ב' ההבחנות שראינו במצה. המצה הפרוסה היא בהבחנה של מצה ומריבה, וענינה פירוד. והמצה

בלבבי משכן אבנה

י

השלימה היא בהבחנה של אחדות ושלוש. המצה הפרוסה תחילתה באדה"ר, חלתו של עולם היה ונתקלקל ממצה לחמץ. וזהו כנגד המצה הראשונה, מצת העבדות, הא לחמא עניא, מצה שקדמה לגאולה, בבחינת מתחיל בגנות. והמצה השלימה היא מסיים בשבח, מצת הגאולה, מצת הרפואה, המצה שעומה יצאנו ממצרים.

המצות שהוציאו ממצרים

והנה מצות אכילת פסח מצה ומרור בפסח מצרים היתה כליל מ"ו, כאשר עדיין היו במצרים, ובפשטות לא היו מוכרחים להוציא עימם מצה ממצרים. אבל בעומק, בזה גופא גנוז עומק יציאת מצרים, מצה מלשון יציאה. והתורה מוסיפה שהם יצאו בעושר גדול, "וינצלו את מצרים" (בא י"ב ל"ז). ובעומק הא בהא תליא. דאיתא בהרבה מרבתינו (עי' למשל בני יששכר חודש ניסן מאמר ח' אות י"ב), שמצות מצה מביאה פרנסה לכל השנה, ולכן בפסח נידונין על התבואה (משנה ר"ה ט"ז א'), כי בפסח אוכלים מצה. הרי שעצם הוצאת המצה עימם ממצרים היתה השרש לקיום ההבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ת' שנה ... ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (לך לך י"ד י"ג-ד). אבל עיקר הרכוש שהוציאו ממצרים לא היה הכלי כסף וזהב, אלא המצות עצמם. דהוצאת המצה ממצרים באה להרים את תפיסת המצה מתפיסת מצת מצרים, מצת העבדות, לתפיסה עליונה יותר של מצת גאולה, מצת יציאה ממצרים.

ג' מדריגות במצה

עתה נתבונן יותר מקרוב בסדר עלית מדריגות המצה. ישנה מצת מצרים, מצת העבדות, מצת הגנות. וישנה המצה שהוציאו עימם ממצרים. ביני לביני היו המצות שאכלו כליל מ"ו, בפסח מצרים, שנצטוו "בערב תאכלו מצות". מצות אלו נצטוו לאוכלם עד הצות, כפי שאנו נוהגים שאין אוכלין מצה לאחר הצות (עי' בה"ל תע"ז ד"ה ויהא זהיר). הרי שהמצות שהוציאו ממצרים אינם המצות שאכלו למצוה קודם הצות. אלא מצות שהוציאו עימם הן אלו שהכינו בחפזן כאשר גורשו ממצרים לאחר מכת בכורות. הרי שבשלוש מצות עוסקת סוגיין. והנה המצה השניה, המצה של "בערב תאכלו מצות", לכאורה היא זכר לגאולה, אבל א"כ הכיצד אכלו אותה בתוך

מצרים, וקודם חצות, היינו קודם לגאולה. הרי שצריך התבוננות היכן שורש מצה זו שנצטוו לאוכלה במצרים קודם חצות.

עומק הגלות בליל ט"ו במצרים

והנה לעיל בארנו שהמצה הראשונה, מצת העבדות, שורשה בצמצום, אבל עתה נדקדק יותר, דהרי ישנם שתי מהויות מצה במצרים, הראשונה והשניה. ועתה נאמר שהמצה השניה במצרים היא זו ששורשה בצמצום, ולא הראשונה. דהרי המצה הראשונה שהיא מצת העבדות, אינה קשורה דוקא לגלות בני ישראל במצרים, כי עבדים בכל מקום הדרך היא להאכילם מצות. לכן כאשר בעל המשנה מדבר על מתחיל בגנות, חייב שיהיה גילוי יחודי לגנות שהיתה שם, גילוי שמויחד לשעבוד בני ישראל במצרים. גילוי גנות זה, שהוא כח הצמצום, כח מצרים מלשון מיצר, היה באכילת המצה בליל ט"ו, קודם מכת הבכורות וקודם הגירוש ממצרים. אכילת מצה זו היתה בשלב האחרון לפני הגאולה. ועי' בזהר (בא מ"ו א') שתוקף החושך הוא בסוף הלילה קודם שמתחיל להאיר היום. הרי שתוקף החושך של גלות מצרים היה רגע כמימריה (עי' ברכות ז' א') לפני מכת בכורות. ואז "ולא יכלו להתמהמה", כי היו נכנסים לשער הנג' (עי' של"ה מסכת פסחים מצה עשירה דרוש א' אות רפ"ג, אור החיים שמות ג' ח'). ולכן תוקף הגלות, עומק הגנות, גילוי הצמצום, היה ברגע האחרון של הגלות, לפני נקודת הגאולה שהיתה במכת בכורות. וצמצום כזה לא היה מאז ועד השתא, אבל השתא שאנו באחרית הימים, הוא נמצא.

מעובדי ע"ז עד בית הבחירה

מצה זו שאכלו בליל ט"ו במצרים, זו מצה המייחדת את תוקף גלות מצרים משאר הגלויות. שאר הגלויות לא הגיעו עד נקודת הנג' שערי טומאה. משא"כ בגלות מצרים הם הגיעו לנקודה זו, ולכן לא יכלו להתמהמה. אבל המצה שהוציאו עימם, כי לא הספיקו בצקם להחמיץ, היא כבר המצה השלישית, היא התחלת המהלך של השבת. אזי ישנם ב' חלקים במצת מצרים בט"ו. האחד, שהוא תוקף הגלות שלכן לא יכלו להתמהמה, והשני, שיצאו עם הכצק שלא הספיק להחמיץ. הרי שהמצה שאנו אוכלים בליל הסדר היא בהבחנה הראשונה, שאז היה תוקף הגלות, המתחיל

בגנות. ומשם ואילך מתחיל המסיים בשבח, שסיומו הוא באמת רק במעמד הר סיני, מתן תורה, עצרת, שבועות, "תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג' י"ב). ותוקף השבח ממשיך גם הלאה, ארץ ישראל ובית הבחירה, שזוהי השלימות הגמורה. וכל זה אנו מספרים בהגדה בדיינו. ומאידך אנו מספרים בהגדה גם את תוקף הגנאי, מתחילה עע"ז היו אבותינו. ועוד אנו מספרים שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, אבל לבן ביקש לעקור את הכל. וכל כך למה, הרי אין זה גנותנו, אלא שאנו רוצים להזכיר את תוקף הגנאי. ואז אנו מספרים את גנות מצרים, עד רגע הגאולה בחצות הלילה, שאז היתה מכת בכורות ואז היתה נקודת השבירה של הרע.

לית נהורא אלא מתוך חשוכא

א"ב המצה שאכלו בני ישראל כליל ט"ו במצרים זו המצה המבררת את עומק תוקף הגלות שעניינו צמצום. עומק עניינה של מצה זו בכך שהיא מגלה את שורש כל הצמצומים כולם. ולאחריה ישנו צמצום אחר צמצום, והוא הנקרא חמץ, כי במצה ובחמץ נמצא שורש הצמצום, צ' מ'. הרי שהא"ס ב"ה חידש צמצום אחר צמצום. אפילו אדם הראשון קודם החטא היה מצומצם. וכ"ש לאחר החטא. וכל חטא וחטא שהאדם עושה מביא לעוד צמצום ולעוד צמצום. מצה הוא צמצום אחד, חמץ הוא צמצום נוסף. אכילת המצה באה לגלות את עומק שורש הצמצום שבבריאה. במכת בכורות כאשר הקב"ה התגלה באומרו "בחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים" (כא י"א ד), הרי שנתגלה מה שלמעלה מהצמצום. והכרה עמוקה בעומק הצמצום היא ההכנה הנחוצה להתגלות הלמעלה מהצמצום. כמו שתוקף החושך שבסוף הלילה הוא זה שמביא להתנוצצות אור השחר, "דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא, דכר אתכפאי סטרא דא, אסתלק קוב"ה לעילא ואתייקר ביקריה, ולית פולחנא דקוב"ה אלא מגו חשוכא, ולית טובא אלא מגו בישא" (זוח"ב קפ"ד א'). ותוקף גילוי החושך צריך לגלות את עומק הצמצום, והוא זה שמביא לגילוי של מכת בכורות.

גאולת מצרים היתה בחפזון, הגאולה העתיד בנחת

א"ב נתבאר שהמצה שאכלו כליל ט"ו במצרים היא הגילוי של המצה בבחינת צמצום. אכילת מצה זו היתה ההכנה ליציאת הקב"ה בכבודו ובעצמו בתוך

ארץ מצרים. והנה כאשר יתגלה אור הא"ם לאדם, הרי שכערך הצמצום שהיה לו, כך יתגלה אליו עומק האור. ולכן באמת כיון שבמצרים לא הגיעו לשער הנ', לכן גם עומק הגאולה לא היתה שלימה. ובאמת על צורת יציאתם ממצרים נאמר שהיתה "בחפזון" (פר' ראה ט"ז ג') כי לא יכלו להתמהמה. אבל על הגאולה העתידה והשלימה נאמר "כי לא בחפזון תצאו" (ישעיה נ"ב י"ב), "בשובה ונחת תושעון" (ישעיה ל' ט"ו).

גאולת מצרים לא היתה הגאולה השלימה

הרי שעומק נקודת הצמצום שהתגלתה במצרים, לא יכלה להיות מושלמת כגילוי נקודת הצמצום, כי אם כן הם היו מגיעים לשער הנ' ושוב לא היו יכולים לצאת משם. ולכן גם כאשר נתגלתה אצלם גאולה, זו גאולה בהבחנה של חפזון. ולכן המצה שהוציאו ממצרים יצאה באופן שלא יכלו להתמהמה, ולכן הם הוציאו מצה ולא חמין. הרי שלא היתה כאן בעומק גילוי גמור של מצה כמצה. דגילוי גמור של מצה כמצה, אינו מחמת שאין אפשרות להתמהמה, אלא זה גילוי של מצה שאין בה אפשרות של קלקול, ולכן איננה צריכה תיקון. עומק עניינה של המצה, היא למעלה מהמצה שבני ישראל אכלו במצרים.

מצה שהוציאו ממצרים

מצה שאכלו בני ישראל בעבודתם

קודם שנמשיך הלאה, נבאר בקיצור ובקצת תוספת נופך מה שעלה בידינו בסוף המאמר הקודם 'מצות דמצרים'. נתבאר שם שהיו ג' מדריגות במצה, המצה שאכלו בהיותם עבדים, המצה שנצטוו לאוכלה בליל ט"ו, והמצה שעשו לאחר יציאתם ממצרים מהבצק שלא הספיק להחמיץ. עד עתה עסקנו בעיקר בשתי המצות הראשונות. הנה המצה במדריגה הראשונה היא מאכל עבדים, כי נוח לבעלי עבדים להאכיל את עבדיהם מצה ולא חמץ (עי' אורחות חיים לר' אהרן הכהן מלונגל פירוש ההגדה על הא לחמא עניא שמביא מר' יהוסף האוובי בשם האבן עזרא שהיה שבוי בהורו והאכילו אותו רק מצה ולא חמץ, ועד"ו כתב האברבנאל בנכח פסח על ההגדה בהא לחמא עניא). אבל המהר"ל (גבורות ה' פנ"א) טען שלא מצינו בשום מקום שהמצרים האכילו את העברים מצה, וא"כ לא היה סוג מצה זה כלל, אבל במאמרים אלו נלך בדרך האורחות חיים והאברבנאל. א"כ מה שנקראת המצה לחם עוני, הוא מפני שעניים כדוגמת עבדים, אוכלים אותו בתורת לחם. וכן שיטת ריה"ג שהבאנו במאמר 'מצות דמצרים', שלחם עוני הוא לחם אוני, ג"כ מתאים למצת עבדים. ועוד פירוש שמתאים למצת עבדים, שלא הזכרנו לעיל, הוא שמצה הוא מלשון מוץ, ומוץ הוא פסולת החיטה המופרדת במלאכת הזורה. הרי שמצה היא כביכול לחם מפסולת החטה, למרות שכמובן איננה ממוץ ממש [אמנם במאמרים הבאים נביא עוד מהלכים במצת עוני].

מצה שנצטוו לאכול בליל ט"ו במצרים עם פסח ומרור

המדריגה השניה של המצה, זו המצה שבני ישראל נצטוו לאכול יחד עם פסח ומרור בליל ט"ו במצרים. ונתבאר במאמר 'מצות דמצרים' שענין מצה זו הוא שלימות נקודת הצמצום. דהרי שורש מילת מצה הוא מ' צ', וצמצום הוא אותיות מ' צ' בכפל. ומכאן נובע גם שמצה יכולה להתפרש כמובן של מצוי, דהיינו גלוי [דדבר שהוא מצוי בודאי הוא גלוי]. דהרי ארו"ל (סנהדרין צ"ח א') אין בן דוד בא

אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב. הרי שגם כולו חייב מביא לנקודת ההתגלות, וכולו חייב הוא ענין צמצום. ומצד כך, שלימות נקודת הצמצום הכלולה במצה, היא זו שהביאה לגילוי של חצות, כאשר הקב"ה בכבודו ובעצמו יצא בארץ מצרים והכה כל בכור. ע"כ תמצית מה שעלה בידינו במאמר 'מצות דמצרים', ועתה נמשיך הלאה.

שני סוגי מצה שהוציאו בני ישראל ממצרים

הבחינה השלישית במצה, זו המצה שבני ישראל הוציאו ממצרים. כאן מצה היא מלשון יציאה, בצאת ישראל ממצרים. והנה מצה זו גופא נתחלקה לשתיים. הנה כתוב (בא י"ב ל"ד) "וישא העם את בצקו טרם יחמץ, משארותם צורות בשמלותם". הרי שהאחד הוא הבצק שלא נאפה במצרים, והשני הוא שארית המצה [והמרור] שנצטוו לאכול בליל ט"ו בעודם במצרים. דמשארותם מפרש רש"י מהמכילתא שהוא שיירי מצה ומרור [אבל שיירי פסח לא יכלו להוציא דאסור להותירו עד הבוקר (מכילתא כאן)]. ובעומק בודאי ששארית המצה מחד, והבצק שלא החמיץ מאידך, אלו שני מהויות של מצה, דהתורה אינה מספרת לנו עובדות בעלמא. דברור דאילו רק במקרה היה נשאר להם חלק מהמצה והמרור, התורה לא היתה מזכירה משארותם כלל. אלא ע"כ השארית שנותרה היתה לתכלית מסוימת, גם אם בני ישראל לא ידעו מה היא אותה תכלית, אבל בורא העולם כיון זאת מלכתחילה.

המרור שהוציאו עימם ממצרים

דהנה גלות מצרים היא שורש לכל הגלויות, וגאולת מצרים שורש לכל הגאולות (עי' ליקוטי תורה לארז"ל ריש פר' כי תצא, ועי' של"ה מסכת פסחים מצה עשירה דרוש שני אות ש"י, ועי' שפת אמת שמות פר' שמות תרל"ג ותרל"ז, ועי' לשם הדע"ה ח"ב דרוש ה' ענף ב' סימן ה). והנה אילו היתה גלות מצרים גלות שלימה וגאולת מצרים גאולה שלימה, הרי שלא היה צורך בגלויות נוספות וגאולות נוספות. ויש לדעת שהתורה רמזה לאי שלימות גלות וגאולת מצרים במילת "משארותם". דבכך שהוציאו עימם שארית מהמרור שנצטוו לאכול במצרים, הרי בכך גופא הביאו עימם זכר למרירות הגלות, ונזרע בכך השורש לגלויות העתידיות. וא"כ כאשר בני ישראל יצאו ממצרים הם הוציאו עימם את הגלות, והם לקחו אותה עימם לכל מקומות מושבותיהם. וגם

הכניסה לארץ היתה עם כח של גלות, הרי שהיתה זו כניסה לצורך יציאה לגלות. וכל זה מכח המרור שהוציאו עימם ממצרים.

שארית מצת ט"ו שהוציאו עימם ממצרים

ונתבונן עתה במצת ט"ו שהוציאו ממצרים. כפי שנתבאר לעיל, מצה זו היא שורש כל הצמצומים כולם, ההכנה לגילוי הגדול שהיה בחצות. והנה בכך שהוציאו מצה זו עימם, נעשתה מצה זו ההכנה לגילוי שנתלווה עימם ביציאתם ממצרים. הרי דכה שלמות נקודת הצמצום שנתגלתה ברגע כמימריה קודם חצות בזכות האכילה שנצטוו עליה בליל ט"ו, שנקודת צמצום זאת היתה תוקף נקודת הגלות - כח זה הם הוציאו עימם ממצרים. וכח זה ממשיך עם בני ישראל בכל הדורות עד אחרית הימים, והוא שיביא לגאולה העתידה. "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז' ט"ו), כגאולה הראשונה כן הגאולה האחרונה. הרי שבהוצאת המרור הם לקחו עימם את מרירות ארבע מאות שנות הגלות, ובהוצאת המצה את לקחו עימם את כח הצמצום המוחלט שהתגלה ברגע כמימריה קודם הגאולה.

העוגות שנאפו מהבצק שלא החמיץ

נתבונן עתה בבצק שלא החמיץ שהוציאו עימם. הנה כתוב "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמיץ" (בא י"ב ל"ט). הרי שבמרור שהבצק נאפה לעוגות מצות לאחר היציאה. היכן ומתי בדיוק לא מפורש בקרא. הרמב"ן כתב שאפו אותו בדרך או בסוכות. אמנם יונתן בן עוזיאל תרגם שהיו שמים חתיכות מהבצק על ראשם והיה נאפה מחום החמה [ובפירושו יונתן כתב שהיה זה נס]. לכאורה מצה כזאת אינה כשרה לליל הסדר, אבל גם אינה חמץ, ולכן הותר להם לאוכלה ביום ט"ו, וכ"ש אחרי יום ט"ו, דהרי פסח מצרים נהג רק יום אחד. והנה איתא בגמ' (קידושין ל"ח א') שעוגות שהוציאו בני ממצרים טעמו בהם טעם מן. המן כידוע היה לחם מן השמים (בשלה ט"ו ד'), ולכן אתי שפיר הא דהעוגות שהוציאו ממצרים ונאפו בידי החמה ולא בידי אדם, היה בהם טעם של מן.

למה יצאו ממצרים בחיפזון

והנה הבאנו במאמר 'מצות דמצרים' בשם אור החיים ועוד, שאילו בנ"י היו מתמהמהים רגע כמימריה ביציאתם, הרי היו נכנסים לשער הנ' דקליפה והיו אובדין. אמנם הלשם (הדע"ה ח"ב הרוש ה' ענף ב' סימן ה') דוחה זאת בתוקף, הדיא שאז היה גילוי שכינה ולא היה מקום לשליטת הטומאה, ולא היה חשש כלל שיפלו לשער הנ', עי"ש שהאריך. ועוד מביא שם הלשם בשם הגר"א שאין כלל נ' שערי טומאה אלא רק מ"ט [אמנם שהיו בני ישראל במצרים שקועים במ"ט שערי טומאה מפורש בזהר חדש ריש יתרו]. לכן הלשם מפרש להיפוך, שהוצרכו לצאת בחפזון כדי שלא תתבטל הס"א מכל וכל ושוב לא תהיה בחירה. אבל אנו נלך במהלך אור החיים, שישנם נ' שערי קליפה והיה חשש שיפלו בנ"י לשער הנ' דקליפה.

שער הנ' קדושה כנגד שער הנ' דקליפה

ולפי מהלך זה, יש לדעת שדוקא ברגע הגאולה, בחצות הלילה, היה החשש שיפלו לשער הנ' דקליפה, ולא ברד"ו השנים שקודם לכן, ולא לאחר מכן. מפני ששער הנ' דקליפה התגלה במקביל לכך שהקב"ה יצא בתוך ארץ מצרים. דהנה כתב הרמב"ן (פתיחה לפירושו עה"ת) ששער הנ' דבינה "אפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא", ולכן אפילו למשה רבינו לא נמסר שער זה. והנה כאשר נתגלה הקב"ה בכבודו ובעצמו בתוך מצרים, היה כאן גילוי של שער הנ' דקדושה [קדושה ובינה היינו תך לעניננו]. הרי שהיה כאן גילוי שלמעלה מהבריאה. ולכן היה גם גילוי של שער הנ' דקליפה*. א"כ עד כמה שלא הגיעה מכת בכורות ולא היתה הבחנה של הקב"ה בכבודו ובעצמו שהוא יוצא בתוך ארץ מצרים, אזי גם לא היתה הבחנה של שער הנ' דקליפה, כי הם זה לעומת זה. ומה שהקשה הלשם שבמקום גילוי השכינה אין כח שליטה לס"א, ביאור הדבר, שאילו היה הגילוי של "אנכי יוצא בתוך מצרים" (כא י"א ד) בהבחנה כמו שהיה במעמד הר סיני שנאמר שם "וירד ה' על הר סיני" (יתרו י"ט כ'), אזי אה"נ שהיה סילוק של כח הקליפה. אבל הגילוי בתוך מצרים לא היה גילוי באופן של ירידה למדרגת מצרים, אלא כאור מקיף,

* ואולי גם הוא בעצם למעלה מהבריאה, ומתאים לדברי הלשם שאין שער הנ' דקליפה.

ולא כאור פנימי, ולכן לא התבטל כח הקליפה*. הרי שעלה בדינו שהבצק שלא החמיץ שהוציאו בני ישראל ממצרים, כי הוצרכו לצאת בחפזון ולא יכלו להתמהמה, ונאפה בחמה לעוגות מצות, הרי מצות אלו הם מצות דגילוי שער הנ' דקדושה, דהיינו, במצות אלו עצמן גנוז שער הנ' דקדושה.

הבצק היה מצה בכח

והנה מילת מצה ומילת מצוי קרובות זו לזו. ובלשון הגמרא מצוי פירושו יכול. והנה 'יכול' אומרים על דבר שהוא בכח [או היה בכח], ויכול לצאת לפועל [או יכול היה לצאת לפועל]. על דבר שכבר יצא לפועל אין אומרים 'יכול'. הרי שמצד ההבחנה הזו דמצה הוי כמצוי, זו הבחנה של מצה שהיא בבחינת כח. ולכן הבחנה זו דמצה מתייחסת בדוקא לבצק שלא החמיץ שיצא ממצרים לא אפוי. הרי שהיתה זו מצה בכח שאינה ראויה לאכילה, ורק לאחר אפייתה היתה זו מצה בפועל. מצה כזאת היא מצה מלשון יציאה, דלכל הדעות האפיה לא היתה במצרים.

גאולה בדרך החפזון

והנה על הגאולה העתידה נאמר (סנהדרין צ"ח א') זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה. ויש לדעת שהאחישנה מגיע מכח החיפזון שהיה בגאולת מצרים, שהקב"ה דילג את הקץ (עי' רש"י בא י"ב ו"א, ועי' רש"י ר"ה י"א א' ד"ה ואומר, ועי' שער הכוונות פסח דרוש ו' שבאתערותא דלעילא נכנסה הגדלות קודם הקטנות שלא לפי סדר המדרגה). הרי שהיה בגאולת מצרים כח של דילוג ופסיחה, כח של חפזון. וגם בגאולה האחרונה ישנה בחינת חפזון, דהיינו זכו - אחישנה. אבל מאידך בגאולה האחרונה ישנה גם הבחנה, שאם לא זכו, אזי בעתה.

גלות וגאולת מצרים בבחינת בכח

עומק ענינה של גאולת מצרים היא שזו היתה גאולה בכח ולא בפועל. זו היתה גאולה במהלך מתמשך. יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, באיום שאם לא יקבלו את התורה שם תהא קבורתכם (שבת פ"ח א'), הליכה במדבר מ' שנה,

* וצ"ל כיצד מתו בכורות מצרים מכח האור מקיף.

הכניסה לארץ. וגם אז לא הושלמה הגאולה, דהביאו עימם את משארותם כנ"ל. וכפי שגלות מצרים היא שורש לכל הגלויות כנ"ל, כך גם גאולת מצרים היא שורש לכל הגאולות, שהיא גאולה בכח. ועי' בכתבי האר"י (שער הפסוקים שמות דרוש א'), ששורש גלות מצרים נעוץ בק"ל שנה שפירש אדם הראשון מאשתו, והוליד שדים ורוחין ע"י שכבת זרע לבמלה. הרי שלא יצא זרעו מן הכח אל הפועל, כי הרי פירש מאשתו. ולכן היה כאן פגם בברית בכך שהיה בכח, ונתגלגל זה עד גלות מצרים, ולכן גם גאולת מצרים היתה רק בכח. הרי שגלות מצרים היתה גלות של בכח, וכן גאולת מצרים היתה גאולה של בכח.

יציאה ביום ולא בלילה

ענין זה שגאולת מצרים היא בהבחנת בכח, בא לידי ביטוי גם בכך שבני ישראל לא יצאו ממצרים בלילה, למרות שפרעה גירשם בלילה גופא (בא י"ב ל"א). דהנה הרמב"ן (שם) מביא מדרשים שמישה סירב לדרישת פרעה שיצאו בלילה, וכך א"ל משה, "כך נצטוינו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, [ועוד] וכי גנבים אנחנו שנצא בלילה, לא נצא אלא ביד רמה לעיני כל מצרים". הרי שאפילו הגאולה ממצרים עצמה התחלקה לבכח ובפועל. דבכח כבר יכלו לצאת בחצות, אבל בפועל יצאו רק ביום. הרי שכח הבכח דגאולת מצרים בא לידי ביטוי לא רק בכך שכלל הגאולה לא היתה שלימה, אלא אפילו ביחס ליציאה עצמה שהיא באה רק באופן של קודם בכח ואח"כ בפועל.

התגלות שער הנ' דקדושה בכח אינו מבטל את הקליפה

והנה לפי יסוד זה, שהגאולה היתה רק בכח, נוכל להוסיף באור לתירוץ על קושית הלשם, הכיצד שייך גילוי שער הנ' דמומאה כאשר ישנה גילוי שכינה. דבאמת אילו היה גילוי שער הנ' דקדושה בפועל, אזי בודאי לא היתה אפשרות לשער הנ' דקליפה להתגלות, וממילא לא היה צורך שלא להתמהמה ולא היה צורך בחפזון. אבל כאשר שער הנ' דקדושה מתגלה רק בכח, אזי שער הנ' דקליפה אינו מתבטל. וההתגלות של הקב"ה בחצות, היתה רק בכחינה של מצי, כלומר בחינה של בכח [באופן דמקוף כדלעיל].

בכור מתחיל להוציא כח האב לפועל

והנה ענין הבכח בא לידי ביטוי גם בכך שהמכה שהביאה את הגאולה היתה מכת בכורות. דהנה בכור עניינו הוא תחילת ההוצאה לפועל של כח האב וכח האם, אבל איננו השלמת ההוצאה לפועל, אלא רק תחילתה. דהרי יש בכח האב והאם להביא עוד בנים לעולם. אבל מ"מ הבכור הוא שורש השפעת האב לשאר הבנים (שער הכוונות דרוש ו' בכוונת ק"ש, שער הפסוקים וירא), ולכן ריבו חז"ל (כתובות ק"ג א') את האח הגדול לכבוד. הרי מחד הוא רק בן בין שאר הבנים, דהרי גם הם יורשים את אביהם, ומאידך הבכור הוא זה שמתחיל להוציא את כח ההולדה של האב לפועל. אבל מ"מ ההשלמה היא בכל הבנים כולם.

מדוע לא החמיץ הבצק שהוציאו – ע"ד הפשט

והנה הבצק שלא החמיץ שהוציאוהו ממצרים, יש לעיין ע"ד הפשט מדוע לא החמיץ במהלך הלילה. אמנם רש"י (בא י"ב ל"ד) פירש שהמצרים לא הניחום לשהות כדי חימוץ, אבל הרי ראינו לעיל שלא יצאו בלילה אלא בבוקר, ועד הבוקר בודאי היתה שהות לבצק להחמיץ. אמנם אור החיים (שם פסוק ל"ט) פירש שהיו מתעמלים בבצק כל הזמן קודם שאפוחו, דהרי בצק כל זמן שמתעסקים בו אינו מחמיץ (או"ח תנ"ט ב'). אמנם יש לשאול מה אכפת להם אם היה מחמיץ, הרי לא נאסר עליהם להשהות חמץ בט"ו, אלא רק לא לאוכלו (שפתי חכמים על בא י"ב ל"ד). אמנם עי' ברמב"ן (שפ פסוק ל"ט) שכתב בפשטות שאיסור לא ימצא היה גם בפסח מצרים, ונראה שאור החיים סבר כרמב"ן. אמנם הר"ן (פסחים כ"ה ב' בדפי הרי"ף ד"ה מצה) ג"כ כתב שלא נצטוו על כל יראה בפסח מצרים. ועי' בצל"ח (פסחים קמ"ז ב'), שתמה עליו. הרי שנחלקו הראשונים והאחרונים בענין אי נהג לא יראה בפסח מצרים.

מדוע לא החמיץ הבצק שהוציאו – ע"ד הפנימיות

אמנם בדרך הפנימיות ברור שהבצק לא החמיץ מחמת האור הפנימי של היום. ויתר על כן, נראה שמאותו טעם גם לא החמיץ כל השלושים יום עד שהתחיל המן לרדת (עי' במאמר 'מצות מצרים'). דאין דבר מחמיץ כל זמן שהוא בכח

בלבד. החימוץ בא כאשר הדבר מתחיל לצאת לפועל, ואינו מושלם כראוי. למשל כל זמן שהקמח הוא לבדו ואין מעורב בו מים, הוא לא יחמיץ. וגם כאשר מערבים מים בתוך הקמח, הרי אם לשין אותו כראוי אינו מתחמיץ. אמנם אם אין מתעסקין בעיסה כראוי היא תחמיץ. והנה בליל מ"ו כאשר הקב"ה התגלה בתוך מצרים בחצות לילה, אז התגלתה הבחינה של הבכח, ותחילת הפועל לא היתה כי אם בבוקר. הרי שאור הקדושה שהאיר באותו לילה מנע את האפשרות של החמצה קודם היום.

מתי נתקדשו בכורות ישראל, בלילה או ביום

והנה יש לשאול מתי נתקדשו בכורות ישראל, האם בלילה כאשר הכה הקב"ה את בכורות מצרים, או רק בבוקר כאשר יצאו ממצרים. והנה כתיב (בהעלותך ח' י"ז) "כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי". הרי אפשר לדייק בפסוק שדוקא ביום נתקדשו ולא בלילה. וכן יש מקום לדון לפי מה שנתבאר, שמכיון שהיציאה בפועל לא היתה בחצות, לכן בחצות היתה קדושת בכורות בני ישראל רק בכח, אבל בפועל נתקדשו רק ביום, כאשר היתה יציאה בפועל.

אין גמר המלאכה ביד האדם

הרי שהבחנת המצה כבכח זו מצה מלשון מצי, בעוד שהבחנת המצה כבפועל זו מצה מלשון יציאה. והנה לשיטת התרגום שהאפיה היתה בידי החמה, הרי שחלק האדם במצה זו היה רק הלישה והעריכה. אבל הגמר מלאכה, להוציא את הבצק מכח לפועל, מבצק למצה, זה לא נמסר בידי אדם. הרי דרואים מכאן את היסוד הידוע דלא עליך המלאכה לגמור, ומאידך לא אתה בן חורין ליבטל ממנה (אבות ב' מ"ז). ורואים זאת גם במתן תורה, לאחר חמישים יום במדבר, כאשר היו אמורים לקבל את התורה, נרדמו באהליהם והיה הקב"ה צריך לעוררם (שהש"ר על א' י"ב עד שהמלך במסבו, פרקי דר"א פ"מ [במהד' אחרות פמ"א] בירידה הששית), ולכן אנו נעורים בליל שבועות (מג"א או"ח תצ"ד). הרי שהגמר מלאכה לא נמסר בידי אדם, לא עליך המלאכה לגמור - כי אי אתה יכול לגמור. וכן רואים יסוד זה בקריעת ים סוף, ששם הושלמה היציאה ממצרים, ושם אמר משה לעם "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון"

(בשלה י"ד י"ד), וה' אמר למושה "מה תצעק" (שם שם מ"ו). ולכאורה תמוה, הרי כל גאולת מצרים באה ע"י "ויועקו ותעל שועתם אל האלקים ... וישמע אלקים ... ויזכר אלקים ... וידע אלקים" (שמות ב' כ"ג-כ"ה). ואם תחילת הגאולה באה ע"י הצעקה, מדוע לא תהא צעקה גם בסופה. אלא הם הם הדברים, רצה הקב"ה שידעו שגמור המלאכה אינו בידם כלל וכלל, ואפילו לא באופן של תפילה.

מציצה ומיצוי

איתא בגמ' (פסחים ק"ט א') דכאשר יצאו בני ישראל ממצרים לקחו עימם את כל הכסף שליקט יוסף בשני הרעב, ועשו את מצרים כמצודה שאין בה דגן, או כמצולה שאין בה דגים. ולכן על דרך הדרש, זה הטעם שאסור לחזור ולגור במצרים (ירושלמי סוכה פ"ה ה"א כ"ג א', מכילתא על בשלה י"ד י"ג), דהרי סיימו בני ישראל לרוקנה עד תום. והנה יש בכך ב' הבחנות, האחת מצד שמצה היא מלשון מיץ והשניה מצד שמצה היא מלשון מיצוי. מיץ הוא כענין מציצה, כאשר לוקחים פרי וסוחטים את מיצו ע"י מציצה וכדו', הרי שמוציאים ממנו את החיות הפנימית שלו. אבל הוצאת המיץ עדיין משאירה את בשר הפרי. משא"כ מיצוי הוא תכלית הדבר, ששוב א"א למצוא דבר נוסף. יש במיצוי מושג של דקדוק שאינו קיים במציצה. כגון רש"י בב"מ (מ' ב' ד"ה כשתמצא לומר) "כשתדקדק ותדע מיצוי הדברים". וכן רש"י במנחות (י"ה א' ד"ה למצות מרותי) "לידע מיצוי תלמודי ולשאול ספיקותי", וכן שם (ד"ה למצות מידותיו) "ללמוד ולמצות מה שר"א חכם ממני". ורק במיצוי מגיעים למדרגה שעשוה כמצודה שאין בה דגן, כמצולה שאין בה דגים, שהוא הריקון הגמור והמדוקדק.

עקירת הבכח

ע"פ דרכנו אפשר לפרש שהמיצוי עוקר גם את הבכח, ולא רק את הבפועל. משל למה הדבר דומה, כאשר אדם קומץ את כל פירות העץ, הרי שלא השמיד את פירות העץ, דהרי לשנה הבאה יצאו פירות חדשים. הרי שזאת עקירה של הבפועל ולא של הבכח. משא"כ כאשר עוקרים את העץ, הרי משמידים גם את הבכח, דשוב לעולם לא יוציא העץ פירות. הרי שהמשל של מצודה שאין בה דגן, מצולה שאין בה דגים, באה לומר שלא הוציאו ממצרים רק את הבפועל, אלא מצד

התפיסה הפנימית, הוציאו ממצרים גם את הבכח, את דם התמצית, את מקור ושורש חיות הנפש. זהו ריקון עד תום. ועד"ו מביא רש"י (יתרו י"ח ט') בשם המכילתא, שארץ מצרים היתה סגורה ומסוגרת עד שעבד לא יכול היה לברוח ממצרים. ועתה כאשר יצאו בני ישראל ממצרים, ששים רבוא יצאו, מלבד הערב רב. הרי שהיתה כאן מהפכה מן הקצה אל הקצה, ונפרצה ארץ המצר עד ללא היכר.

כל הוספה היא ע"י החזרה לכח

והנה כבר הזכרנו לעיל שכל הכסף שיוסף ליקט בשני הרעב, הוציאו בני ישראל ביציאתם ממצרים, וזה חלק מהרכוש הגדול שהבטיח הקב"ה לאברהם (לך לך ו"ד י"ד). והנה יוסף צבר את כל הכסף של העולם כולו למצרים, דהרי הרעב היה בכל הארצות. הרי שהוא צבר את כל כסף הארצות מכח שמצרים היתה מקור החיות לכל העולם כולו, דמצרים היתה הכח שמכוחו כל העולם יצא לפועל ונתקיים. וברור הדבר שהרעב בכל הארצות לא היתה סיבה חיצונית שמכח כך הגיע למצרים הממון, אלא הגדרת הדבר היא שבממון זה התגלה הכח של חיות הכל. ועל זה נאמר "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (שם), פירוש, שאת הכח הזה גופא הוציאו ממצרים. וברור הדבר שזה שמשא לקח עמו את עצמות יוסף (בשלה י"ג י"ט), וזה שיצאו ברכוש גדול וינצלו את מצרים מכח יוסף, אין אלו ב' סוגיות, אלא זו סוגיה אחת. דהרי יוסף הוא בבחינת הוספה, וכל עניינה של הוספה היא שישנו דבר בכח שאפשר להוציאו לפועל ולהגדילו. מפני שדבר הנמצא בפועל, א"א הוסיף לו. דהרי מוסיפים לדבר ע"י שמחזירים אותו לאדמה, שם הדבר הופך להיות בבחינה של כח, ואח"כ הדבר יוצא לפועל. הרי שכל הוספה, כל הוצאה לפועל, מכריחה בהקדם את החזרת הדבר לכח.

חציה בין הכח לפועל

איתא בחז"ל (סוטה י"ג א'), שבשעה שישראל היו עסוקין בכיות מצרים, היה משה עסוק בהעלאת עצמות יוסף. ויש לדעת שמקור הכח לקחת את ביות מצרים, היה מכך שמשה התעסק בארונו של יוסף, ולא שמעשה העם ומעשה משה היו אלו שני ענינים נפרדים. ועוד איתא בחז"ל (מדרש תהלים ק"ד על הפסוק ראה הים ויגום)

שכאשר ראה הים את ארונו של יוסף, גם [כלומר נקרע], מדה כנגד מידה על שיוסף גם מפני אשת פוטיפר (וישב ל"ט י"ב). וכמו שנחצו בגדי יוסף, שבגדו העליון עזב בידה והשאר נשארו על גופו, כך נחצה הים. וכמו כן נחצה ליל מ"ו, שיצא הקב"ה במצרים בחצות. חציה זו היא החציה בין הבכח לבין הכפועל. דהבריאה בנויה מהבחנה שנקראת בכח ומהבחנה הנקראת בפועל, זו כל הבריאה כולה. דהרי האדם הוא עולם קטן, וכל הבריאה היא כתפיסת אדם, הרי שכל הבריאה בנויה באופן שישנו כח שצריך להוציא אותו לפועל. עצם זה שבאים לחלק דבר לשנים - זו הבחנה של כח ופועל, כאשר האיש הוא בבחינת כח, והאשה היא בבחינת פועל. וחצות לילה עניינו גילוי התהליך דיציאה מן הכח אל הפועל. חציו הראשון של הלילה הוא בבחינת כח, הוא נקרא ליל - לשון זכר. וחציו השני של הלילה נקרא לילה - לשון נקבה, והוא בבחינת פועל.

תכלית הבריאה להוציא הכח לפועל

והנה משה רבינו אמר "כחצות" (בא י"א ד'), כי בן אנוש אינו יכול לחלק את הלילה בצמצום. ומתוך כך ישנה הכחשה, או שהפועל מכחיש את הכח, או שהכח מכחיש את הפועל. אבל מצד מה שהקב"ה התגלה בחצות לילה בצמצום, בבחינת מצה מלשון מצי שפירושו יכול, ויכול הוא הבחנה של בכח כנ"ל, הרי שישנה המצה דקודם חצות, מצה מלשון מצי, מצה דבחינת בכח, וישנה המצה שלאחר חצות, מצה מלשון יציאה, מצה שבפועל. ונקודת החצות היא תוקף גילוי נקודת הכח, שיהיה לכח האפשרות לצאת לפועל. והנה יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק (פסחים ק"ב א'), אמנם היתר לעולם אינו יוצא לפועל, דא"א להכריח את העגל לינק יותר מכפי שרוצה. אבל החלק שהעגל כן רוצה לינק, זהו הגילוי דחצות, שמתגלה האפשרות שיש מי שיקבל. ואם ישראל מקבלים את התורה אזי ישנו קיום לעולם, ואזי ישראל הם בבחינת מקבלים. הרי שהם חידשו אופן של הוצאה לפועל. וזו ענינה של יציאת מצרים - החידוש של כנסת ישראל, החידוש שהבריאה כולה נבראה בכדי להוציא דבר מכח לפועל. מצה היא גם מלשון מצוי כמו שהזכרנו במאמר 'מצות מצרים'. והנה תכלית הבריאה היא לגלות את המצוי, שזה הכפועל, אבל הגילוי של המצוי הוא ע"י יצא, כלומר ע"י יציאה מכח לפועל, ולאחר היציאה

לפועל, אזי ישנו גילוי המצוי, וזו השלמת הבריאה. הוציאה מהכח לפועל היא בנקודת החצות, שם מכת הבכורות.

כל הוצאה מן הכח אל הפועל היא בחפזון

הזכרנו לעיל את הפסוק בפר' בהעלותך "כי לי כל בכור בכני ישראל ... ביום הכותי כל בכור ... הקדשתי אותם לי". מכאן אנו למדים שמכת בכורות פירושה שכל התחלת גילוי שזו בחינת בכור, היא שייכת לגילוי אלקות. ההוצאה מהכח לפועל - התקדשה, ונהיתה שייכת למדרגת ישראל, המגלים את האלקות. וזו עניינה של מצה כנ"ל, שמצה מלשון מצי נעשית למצה מלשון מצוי ע"י הוצאה מן הכח אל הפועל. גאולת מצרים היתה בחפזון, בבחינת יורה כחץ (עי' חגיגה ט"ו א), מפני שכל תהליך של הוצאה מן הכח אל הפועל הוא בחפזון. משא"כ הגאולה העתידה במהרה בימינו, "כי לא בחפזון תצאו" (ישעיה נ"ב י"ב), "בשובה ונחת תושעון" (ישעיה ל' ט"ו). מפני שכאשר תושלם תכלית הבריאה שהיא הוצאה מהכח לפועל, אזי שם אין חפזון.

מצת שלמה ופת הדראה

הנה איתא בגמ' (פסחים ל"ו ב') שהיתה הו"א שמכיון שהמצה צריכה להיות לחם עוני, א"כ אינה יכולה להיות מסולת נקיה, אלא רק מפת הדראה, היינו פת שנמלה הדרה, פת קיבר (עי' רש"י). קמ"ל מצות מצות ריבה [כמו שהזכרנו במאמר 'מצות מצרים' שמדרשה זו נתרבו מצת חלה ותרומה ומעשר שני]. והנה הגמרא מכנה מצה מסולת נקייה בשם מצת שלמה, לאפוקי ממצה עשירה, דזו פסולה לכ"ע (עי' פסחים ל"ו א'). כל זה ע"ד הפשט. אמנם בעומק יותר, הנה שלמה המלך הוא דור המ"ו לאברהם אבינו (שמ"ר ט"ו כ"ג, וזח"ב פ"ה א', רש"י דה"א כ"ט כ"ג), והוא הסיהרא באשלמותא, ולכן בדורו היתה השלמת גילוי החכמה. ודוד הוא דור הי"ד, י"ד גימ' דוד כמו שידוע (רבינו בחיי בראשית ל"ח ל'). והנה הס"ד שפת הדראה שניטל ממנה הדרה - רק היא נחשבת ללחם עוני לאפוקי ממצת שלמה, באה מצד הבחנת הקלקול שבלחם עוני. דהדר מתייחס כבר לתיקון, כמלך הדר, שהיה המלך השמיני בארץ אדום (וישלח ל"ו ל"ט), ורק עליו לא נאמר שמת, משא"כ שבעת המלכים שלפניו כתוב

עליהם שמלכו ומתו. הרי היתה ס"ד שלחם עוני [ואין עני אלא בדעה (נדרים מ"א א)], הוא דוקא מצה ללא הידור. הרי שהמצה לפי הס"ד נתפסת מצד שבירה, מצד חצות, מלשון חצוי, דעני דרכו בפרוסה (פסחים קט"ו ב). קמ"ל שאפילו מצת שלמה כשירה לצאת בה כלחם עוני. דלחם עוני שהוא בבחינת מצת שלמה, זאת בחינת הלבנה, שמחד היא נקראת עניא דלית לה מגרמה כלום (זוה"ב רט"ו א), דכל הארתה היא מהחמה, אבל מאידך יש בה גילוי גמור של לחם מכת החמה.

הראשית והאחרית בידי שמים

הרי המצה שהוציאו בני ישראל ממצרים, נקרא מצת שלמה. הבצק לא הספיק להיאפות, לכן המצה היא בבחינת לחמא עניא, כמו הלבנה. אבל היא נאפתה, כפי שהזכרנו את דברי התרגום, מכת החמה. זה נקרא סיהרא בשלימותא. דאמנם הלחם עוני, שהוא בבחינת לבנה, עניא דלית לה מגרמה כלום, אין לה אור משל עצמה, אבל היא נאפתה מכת החמה, הרי שהיא הגיעה לשלימות מכת הארת החמה. לכן זו מצה שאפשר לצאת בה ידי חובה. אמנם ודאי שלדינא אפיה בידי חמה אינה מספקת וצריך אפיה בידי אדם, אבל מ"מ יש שלימות במצה זו, דהיא יצאה לפועל מכת ההארה של החמה שאפתה אותה. זו מצה שהיא לחם עוני, ולחם עוני פירושו כאן לחם פשוט ללא תערובת דברים (מהר"ל גבורות ה' פנ"א). הפשיטות שבמצה יכולה להתגלות או בנקודת הראשית שלה או בנקודת האחרית שלה. הראשית של הדבר הוא לעולם בידי שמים, מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א ג', ויק"ר כ"ז ב), והאחרית של כל דבר - לא עליך המלאכה לגמור כנ"ל - הוא עוד פעם בידי שמים.

טעם מן במצה

שלימות יציאת מצרים היתה בכך שה' ילחם לכם ואתם תחרישון. וכן שהבצק שלא החמיץ נאפה בידי שמים. זו מצת שלמה, סיהרא בשלימותא. אבל השלימות של הסיהרא, היא עוד פעם בידי שמים. זו מצה שחוזרת ומגלה את המצוי מחמת ההשלמה של ההוצאה מהכח לפועל. הרי שהמצה שבני ישראל הוציאו ממצרים, שאכלו אותה שלושים יום, שטעמו בה טעם מן, זאת המצה שמוציאה מן

הכח אל הפועל, היא משלימה את היציאה לפועל. וזו המצה שמכוחה הם היו צריכים להיכנס לארץ ישראל, וזה נאמר בפסוק, "והיה כי תבואו אל הארץ ... ושמרתם את העבודה הזאת" (בא י"ב כ"ה), דהיינו שלא נתחייבו לעשות הפסח במדבר מלבד בשנה השנית ע"פ הדיבור. הרי שבכניסה לארץ ישנה ההשלמה של ההוצאה מן הכח אל הפועל. הרי שתחילת הגילוי היתה מכת בכורות שהיא ראשית, ואחרית הגילוי הוא במה שנאפה בידי שמים. זאת עניינה של המצה במדרגה השלישית, או בפרטות יותר הרביעית שהזכרנו, שעניינה, להוציא את הדבר מן הכח אל הפועל, ולגלות את השלימות בפועל מכח הגמר מלאכה שהוא בידי שמים. זו מצה שהיא בבחינת מן, לחם מן השמים.

מצת אני יוצא בתוך מצרים

החמץ חוזר אל העפר

כידוע מהספרה"ק (ר' צדוק הכהן פרי צדיק בראשית קונטרס עת האוכל אות י', פרי צדיק ויקרא קונטרס עמלה של תורה אות ג', שפת אמת ויקרא פסח תר"ס), אכילת מצה בפסח הוא תיקון לחטא האכילה מעין הרעת, בפרט על הצד שעין הרעת חיטה היה (ברכות מ' א'). זה בכללות, אמנם נשתדל לבאר זאת ביתר פרטות. והנה כידוע יש לאפות את המצה תוך ח"י רגעים מעת גמר הלישה (או"ח תנ"ט אות ב'). וח"י הוא מלשון חיים, על כן אכילת מצה היא בבחינת אכילה מעין החיים וחי לעולם. משא"כ אכילת חמץ, היא אכילה מעין הרעת. אשר על כן, כפי אשר נגזר על אדה"ר לאחר שחטא "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג' י"ט), כך גם החמץ, כאשר מבטלים אותו בערב פסח אנו אומרים ליבטל וליהוי כעפרא דארעא, הרי שאנו כביכול מחזירים את החמץ לעפר.

בל יראה ובל ימצא

והנה כידוע ישנו בפסח איסור מדאורייתא של בל יראה, "לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך" (בא י"ג ז'), ובל ימצא "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (בא י"ב י"ט). וישנה גם מצות עשה להשבות את החמץ "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" (בא י"ב מ"ו). כדי לא לעבור על איסורים אלו על האדם לבטל את חמצו באופן שהוא נעשה כעפרא דארעא כנ"ל, או להוציאו מרשותו. החלק שאדם מבטל יכול להשאר ברשותו, אבל כמובן אין לאדם בעלות עליו, דהרי ביטלו.

הגירוש ממצרים הוא כנגד הגירוש מגן עדן

והנה ברור הוא שגירוש בני ישראל ממצרים הוא כנגד גירוש אדה"ר מגן עדן, והוא בא לתקן את הגירוש מגן עדן. וכן הזכרנו במאמר 'מצה שהוציאו ממצרים' שגלות מצרים היתה כנגד הק"ל שפרש אדה"ר מאשתו בעקבות חטאו, בהם הוציא

שכבת זרע לבטלה והוליד שדין ורוחין. וכאשר כלה התיקון של אותם ק"ל שנה, אזי גורשו בני ישראל ממצרים. אלא שישנו מהלך של גירוש מפנים לחוץ, שזה היה אחר חטא עין הדעת, וישנו מהלך של גירוש מחוץ לפנים, שהוא גירוש ישראל ממצרים עד כניסת בני"י לארץ ישראל. והנה הוצאת החמץ מרשות האדם דומה לגירוש אדה"ר מגן עדן, כי גם החמץ יוצא מפנים לחוץ, מרשות האדם לחוץ מרשותו. אמנם ישנו חילוק שלא את עצמו האדם מוציא מרשותו אלא חמצו. מבחינה זו יציאת האדם מביתו לסוכה דומה יותר לגירוש מגן עדן, רק שבסוכות אין שם בחינת גירוש.

בחמץ יש חשש שיבוא לאוכלו

והנה ידועה המחלוקת בין רש"י והתוס' בריש פסחים מדוע בודקין את החמץ אור ל"ד. לרש"י בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. ולתוס' מכיון שבביטול סגי שלא לעבור על כל יראה ובל ימצא, א"כ הבדיקה היא תקנה דרבנן שלא יבוא לאוכלו למרות שביטלו. והתוס' מבארים שהטעם שהחמירו רבנן בחמץ טפי מבשאר איסורי הנאה [וגם טפי מבכל איסורי אכילה שאינם אסורים בהנאה, עי' במהרש"א], כי שאר האיסורים שאינם לשעה, בדילי אינשי מינייהו, משא"כ חמץ שהוא מותר כל השנה ואסור רק לשבוע בשנה, אינשי לא בדילי מיניה. ומביאים התוס' טעם נוסף לחומרא זו, כי לא מצינו עוד איסור הנאה שרובין עליו גם איסור כל יראה ובל ימצא. לכן החמירו רבנן דלא סגי בביטול, אלא צריך גם להוציאו מרשותו. עכ"פ מבואר לפי התוס' דיש לחוש בחמץ לשמא יבוא לאוכלו.

אדה"ר אכלה פגה

ובעומק ברור שמחמת ששורש החטא היה באכילה, לכן בתיקון החטא עשו הרחקה דשמא יבא לאוכלו. אמנם במקום שלא היתה עדיין אכילה, אזי אין חשש דשמא יבא לאוכלו, ורק במקום שכבר טעם מהדבר, ובפרט שמעם בבחינת "מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז), דהרי נאסרה עליו האכילה, אזי יש לחוש טפי. והנה פרי עין הדעת לא היה אסור בעצם לאדה"ר, דהרי אם היה ממתין לשבת היה מותר בו, אלא שאכלה פגה, קודם זמנה (עי' ליקוטי הש"ס לאר"י מסכת סנהדרין, ועי' ספר הליקוטים לאר"י בראשית סי' ג'). ובעומק זו ההבחנה של חמץ, דהרי כל דבר שהוא בוסר

יש בו חמיצות, דאיננו בשל. לכן יש חשש מיוחד בחמץ שמא יבא לאוכלו, כפי שאדה"ר נכשל בכך. הרי כפי שישנה מצוה של אכילת מצה, שהיא אכילה מעץ החיים, כך יש חשש לאכילה מעץ הדעת, שהיא אכילת חמץ.

בזמן מצות מצה מתגברת התשוקה לאכול חמץ

ובאשר מגיע זמן התיקון כליל פסח, דהיינו מצות אכילת המצה שהיא אכילת עץ החיים, דוקא אז חוזרת וניעורה אותה תשוקה אסורה של אדה"ר. דכמו שמצינו שכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו (סוכה נ"ב א') [ואין זו הגדלה בבחינה של כמות, אלא זו הגדלה לפי עצם מידת הגדולה שבו], אזי הוא הדין בבחינת הזמן. דהיינו, דוקא מחמת דהשתא כליל פסח הוא זמן התיקון לחטא עץ הדעת בכח האכילה מהמצה שהיא עץ החיים, לכן בהכרח בעומק מתגברת עתה גם התשוקה של האכילה מעץ הדעת. הרי שביארנו בעומק מדוע ישנו חשש של יבוא לאכול את החמץ, מעבר למעם התוס' דלא בדילי מיניה אינשי כולה שתא.

הוצאת החמץ מרשותו הוי כחזרה לקודם החטא

אבל מדאורייתא, מעיקרא דדינא בביטול סגי, ויתר על כן, יכול לבטלו בלבד (משנה פסחים מ"ט א'), ואין חיוב להוציא הביטול בפיו. אלא סגי לבטלו בלבד, ולבטלו מלבדו. אבל אם אינו מבטלו, אזי יש דין של ביעור חמץ, ונחלקו בכך ר' יהודה וחכמים אי ביעור דוקא בשריפה, או סגי לפרר ולזרות לרוח או להטיל לים (משנה פסחים כ"א א'). הרי שמצינו שני אופנים כיצד מוחין את נקודת הרע - בביטול או בהוצאה מרשות. והנה ע"ד הפנימיות, הוצאת החמץ מרשותו הוא כעין הוצאת יצה"ר מפנימיותו הוצה. דהרי קודם חטא אדה"ר היה יצה"ר מבחוץ מבחינת מקוץ, והיה מנסה לפתותו מבחוץ. משא"כ לאחר החטא, יצה"ר נמצא ממש בפנימיות האדם, והאדם מרגיש שהוא הוא עצמו (עי' נפה"ח ש"א פ"ו בהגה"ה השניה, ועי' גם בחוה"ל שער יחוד המעשה פ"ה). הרי שבעבודת הנפש, הוצאת החמץ מרשותו, הגדרתה היא הפיכת יצר הרע מפנימי למקוץ, מפנים לחוץ, כפי שהיה קודם החטא.

פנימיות ענין הוצאת החמץ מרשותו

והנה הוצאת החמץ מתחלקת לב' בחינות - לבל יראה ולכל ימצא. דהנה שורש החטא היה בראיה, "ותרא האשה", ולכן יש חשש להניח לנשים לעשות בדיקת חמץ, דלענין זה נחשבות הנשים לעצלניות (תוס' פסחים ד' ב' ד"ה הימניהו בשם הירושלמי). וצ"ע מדוע דוקא כאן הן נחשבות לעצלניות. וע"ד הפנימיות אפשר לכאר דהרי החטא התחיל בראית האשה כנ"ל. ומכיון שהלב חומד, הרי החמץ כביכול נסתר מעין הראיה שלה, מפני שאינה רוצה לראותו. התאוה מכסה את כוח הראיה, כי "השוחד יעוור פקחים" (משפטים כ"ג ח'), ולכן יש לחוש שלא תבדוק כראוי. ויתר על כן, הרי החמץ הוא בבחינת החטא שהביא ליסוד העפר, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", והעצלות היא מיסוד העפר (עי' שערי קדושה ח"א ש"ב) [אמנם מצד זה לכאורה אין חילוק בין איש לאשה]. ולכן מצד האיסור של בל יראה, ככל שדבר קרוב אל האדם והוא רואה אותו - דעתיה עליו, וככל שהדבר נמצא יותר רחוק והוא פחות רואה אותו - אין דעתיה עליו, בבחינת רחוק מן העין רחוק מן הלב, ולכן צריך להוציא את החמץ מרשותו.

פנימיות ענין בל ימצא

עתה נדון בעומק ענין בל ימצא. איסור זה מרחיק את החמץ מעבר להרחקת הראיה. הוא מביא לכך שהחמץ לא יהיה מצוי, לא יהיה קיים, יתבטל לגמרי - זאת תכלית ההרחקה. הרי זה בבחינת מה שאנו מדקלמים בחד גדיא, ואתא קודשא בריך הוא ושחט למלאך המות. הרי שישנם שני שלבים בהפקעת נקודת החטא. קודם החטא היצר הרע היה בחוץ, ע"י החטא הוא נכנס פנימה. הרי שהתיקון הראשון של החטא הוא להחזירו למצבו הראשון, להוציאו החוצה, שלא יראה. אבל בכך לא סגי, דגם כאשר הוא בחוץ בעצם הוא לא נשתנה כלל, עדיין הוא היצר הרע. לכן ישנו התיקון השני, דאתא קוב"ה ושחט למלאך המות, שזה ביטול הרע בעצם, הכחדתו, לבל ימצא.

כלב הוא עמלק

והנה חמץ שנפסל מאכילת כלב מותר לקיימו בפסח (או"ח תמ"ב ט').* אמנם צריך להבין מדוע נקטו חז"ל דוקא כלב ולא בעלי חיים אחרים שמסתמא אינם

* ועי' בבה"ל שם ד"ה חמץ, שבשאר שנעשה חמוץ עד עדי כך שאינו ראוי לאכילת כלב,

יותר איסטיניסים. דהנה נאמר ביציאת מצרים, "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו" (בא י"א ז). ועוד ביקש דוד המלך "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי" (תהלים כ"ב כ"א). ביאור הדבר, כלב הוא שורש נקודת הרע, בחינת עמלק שהוא כח הרע שבבריאה. לכן חמץ שאיננו ראוי לאכילת כלב, הופקע מלהיות חמץ, כלומר הופקע מכח הרע שבבריאה. א"כ חמץ כזה אינו בגדר כל יראה, דהרי הוא נראה, אלא הוא בגדר כל ימצא. למרות שהחמץ לא הופקע מדין ראיה, הוא הופקע מהמציאות כרע, וממילא גם לא שייך בו כל יראה. מאידך כל זמן שהוא ראוי לאכילת כלב, אזי עדיין יש לו מציאות כרע.

גילוי הראשית דישראל ביטל את הראשית דגוים

לפי זה מובן מדוע "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו". דכאשר היה גילוי ד"אני יוצא בתוך מצרים" (בא י"א ד), שהוא גילוי אלקות בדרגת שער הנ' דקדושה (עי' במאמר 'מצה שהוציאו ממצרים'), והיה סילוק של כל נקודת רע, אז אפילו הכלב לא חרץ לשונו. הרי שכאשר היה גילוי של ראשית דישראל, "בני בכורי ישראל" (שמות ד' כ"ב), אז היה הביטול של בכור מצרים, ביטול של ה"ראשית גוים עמלק" (בלק כ"ד כ'), אז הכלב לא העיז לחרוץ לשונו.

משיח בא על חמור

והנה אחד מדיני אכילת קרבן הפסח הוא "ועצם לא תשברו בו" (בא י"ב מ"ו). מאידך מציינו בגמ' (פסחים מ"ט ב') "אמר ר"ע כשהייתי עם הארץ, אמרתי מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב, אמר להן, זה [החמור] נושך ושובר עצם, וזה [הכלב] נושך ואינו שובר עצם". הרי שהכלב אין בכוחו לעקור את העצם. אבל כח החמור למעלה מכח הכלב, והוא יכול לעקור את העצם. הרי שכת הרע של החמור הוא למעלה מכח הרע של הכלב שהוא עמלק. ולכן נאמר על המשיח "עני ורוכב על חמור" (זכריה מ' ט', ועי' סנהדרין צ"ח א'), דכנגד החמור של

מ"מ עדיין שם שאור עליו ואסור לקיימו, אבל אם נתקלקל ובגלל קלקולו ולא בגלל חימוצו אינו ראוי לאכילת כלב, הרי שמותר לקיימו. אמנם כל זה בשאור. אבל בחמץ שנפסל מאכילת כלב תמיד מותר לקיימו.

המשיח ישנו החמור דקליפה שמנסה לעקור את העצם שהוא גילוי המשיח. והנה כנגד החמור דקליפה נצטוונו "שאור לא ימצא בבתיכם". כל ימצא הוא שלימות תיקון הרע שבבריאה. דהיינו, לא רק להוציאו מבפנים לחוץ, אלא להפקיע אותו בעומק מעצם המציאות, אתא קוב"ה ושחט למלאך המות, כנ"ל.

ביעור שעושה השן

איירי דעסקינן בביעור חמץ, נתבונן בביעור בנויקין. איתא במשנה ריש ב"ק "ארבעה אבות נויקין השור הבור המבעה וההבער". ומבעה הוא נזק דשן לדעת שמואל (ב"ק ג' ב'). ומביאה הגמ' (ב"ק ב' ב') את הפסוק "ושילח את בעירו וביער בשדה אחר, מיטב שדהו ישלם" (משפטים כ"ב ד'), ודורשת הגמרא שם ששילח הוא הנזק שעושה הרגל, וביער* הוא הנזק שעושה השן באכילתה. ומביאה הגמ' ראייה לכך מהפסוק "כאשר יבער הגלל עד תומו" (מ"א י"ד י'), שהגלל הוא השן, ויבער הוא אכילת השן. והנה הנזק שעושה השן באכילתה הוא כמובן עצם זה שהיא מכלה את המאכל. וה"ה ביעור חמץ ענינו כילוי החמץ. הרי שהמשמעות שווה בשני המקומות.

אכילה שיש בה פסולת ואכילה שאין בה פסולת

עוד פירוש מביא רש"י (ב"ק ריש ג' א'), שגלל הוא רעי, שהוא בירור של טוב מרע, הטוב נקלט באיברים והרע מופרש לחוץ. לאפוקי מהמן שהיה נבלע באברים. הרי שבעומק, אכילת המן הפכה את המן מיש לאין. היה כאן ביטול של התפצא דאכילה, כלומר ע"י האכילה, המן התעלה והתבטל, וזה נקרא ביטול דאכילה בצד הקדושה. מצד הרע שבאכילה, מצד אכילת עץ הדעת, התחדש, שמצד הכללות - "ביום אכלך ממנו מות תמות", ומצד הפרטות - בכל אכילה ואכילה יש את המות תמות של אותה אכילה, שזו הפסולת, בחינת מות. כמו שכהן הנכנס לד' אמותיו של מות לוקה מדרבנן (רמב"ם הל' אבל פ"ג הי"ג), כך מצואה צריך להרחיק ד' אמות קודם שיקרא ק"ש (רמב"ם הל' ק"ש פ"ג ה"ח). הרי שיש ברעי הבחנה של מות. אבל באכילה של עץ החיים אין הבחנה של פסולת, דזו כמו אכילת מן. וכן באכילת מצה

* לכאורה לא משמע בגמ' שביער ומבעה הם מאותו שורש למרות שאליבא דשמואל שניהם מתייחסים לנזק שעושה השן.

יש הבחנה של אכילה מעיץ החיים והבחנה של אכילת מן. דכפי שהבאנו במאמר 'מצות דמצרים' מהגמ' (קידושין ל"ח א') שעונות שהוציאו בני מצרים מעמם בהם טעם מן.

כח הפשיטות של המצה

כבר הזכרנו שלדעת המהר"ל (גבורות ה' פנ"א) מצה נקראת לחם עוני על שם פשיטותה "דכאשר יש בה שמן ודבש נקראת עשירה ... והמצה ... כאשר אין בה רק ... המים והקמח ... בזה הוא לחם עוני, ואם יש בו שאור ... טעם השאור ... נוסף על עצם העיסה, וזה הוא יותר עשיר מן מצה עשירה וכו'". הרי שיש במצה לדעת המהר"ל פשיטות מוחלטת, שאין בה הרכבה של דבר חיצוני. וזה מקביל ממש לדברי המהר"ל (נצח ישראל פל"א) שמשיח בן דוד הוא בחינת עני ורוכב על חמור, כי החמור יש בו פשיטות גמורה מצד שהוא לבן, ולכן הוא גוון הפשוט ביותר. ומש"א ר"ע, שאנשכנו כחמור שהוא שובר את העצם, מתפרש לפי מהלך זה שעצם הוא נקודת הפשיטות של כל דבר, ותפקיד כח הרע בבריאה הוא לעקור את כח הפשיטות, וזהו כח הרע שלמעלה מכח עמלק, שהוא כח הגאווה שבבריאה, שהוא בבחינת חמץ שטופח ומתנפח בגאווה. הרי שהמצה לא באה רק לכלות את כח עמלק, שיש בו את ההבחנה של לא יחרץ כלב לשוננו, אלא המצה כמצה, באה לכלות את הלא ימצא. ומצד כך מצה מלשון מצוי, שהיא באה לגלות את המצוי, היא באה לגלות את הפשוט שזוהי המציאות א"ס ב"ה, פשוט בתכלית הפשיטות. לשון נוספת, מצה מלשון מציץ, לענין "אני יוצא בתוך מצרים", מלשון "הציץ עליו בעל הבירה" (ב"ר ל"ט א'), שענינו כאן שהקב"ה הציץ על בני ישראל ונגלה במצרים.

המצה הוא אור פשוט מכלה את עצם הרע

חרי שעניינה של מצה הוא כילוי הרע בעצם, לא רק כהוצאה מפנים לחוץ, בצאת ישראל ממצרים, שזה רק מהלך אחד של הגאולה. אבל המהלך השני של הגאולה, שהוא גבוה יותר, הוא דאני יוצא בתוך מצרים, שהקב"ה בכבודו ובעצמו מכלה את מצרים עצמה, הוא הופך אותה למקום שיש בו גילוי אלקות, והרע מסתלק. דהרי מתחילה אמר משה, "כצאתי את העיר אפרוש את כפי" (וארא ט' כ"ט),

משמע שלא בתוך העיר עצמה, כי היא מלאה גלולים (רש"י). אבל הקב"ה יצא בתוך מצרים, לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי במקום ששולט העצם, אין לגלולים שליטה. על זה נאמר "ועצם לא תשברו בו". זה עומק נקודת ההתגלות של ליל הפסח, ע"י המצה בהבחנת לחם עוני. הלחם עוני הוא האור הפשוט, ועצם הגילוי של המצה הוא גופא ההפקעה והכילוי של הרע מצד לא ימצא, מצד כך שהוא מסלק את עצם המציאות של הרע, ולא רק מוציא אותו מפנים לחוץ.

דם אינו מחמיץ

"ואראך מתבוססת בדמך ואומר לך בדמך חיי ואומר לך בדמך חיי" (יחזקאל ט"ז ו', מובא בהגדה). והנה איתא במדרש (ב"ר סוף פר' י"ז) שחזה על ששפכה דמו של עולם, קיבלה מצות נידה כתיקון. מאידך, גם בני ישראל קבלו מצוות דם פסח ודם מילה להתעסק בהם כדי שיגאלו, ולכן נאמר בדמיי חיי פעמיים בפסוק הנ"ל (רש"י בא י"ב ו'). ובעומק ב' מצוות דם הללו הם גם תיקון לחטא הקדמון, ששפכה חוה את דמו של עולם. והנה דם שנפל לקמח אינו מחמיץ את הקמח (רמ"א או"ח תס"ז ה'), ואפשר לעשות ממנו מצה [אמנם בלא מים (מ"ב שם סקכ"ח בשם הפרי חדש), ובאופן שהוא בטל בששים (מ"ב שם סקכ"ז בשם החק יעקב)]. ובפנימיות, הדם אינו מחמיץ אחרי שהוא נתקן בכדמך חיי, בדם פסח וברם מילה. אבל כל זמן שלא היה התיקון של כדמך חיי, של דם פסח ודם מילה, אזי כאשר שרה פירסה נידה בשעה שלשה את העוגות למלאכים, הרי דמה קלקל את העוגות. אבל במצרים שנאמר בדמך חיי, דם פסח ודם מילה, ניתקן החטא שחזה שפכה דמו של עולם, ולכן הדם שוב אינו מחמיץ.

בעיני שמירה לשם מצות מצה

איתא בגמ' (פסחים ל"ח ב') שלדעת רבה אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח ברקיקי נזיר דבעיני מצה המשתמרת לשם מצה ולא לשם זבח. הרי שמבואר דאין די בשמירה שלא יהיה חמץ, אלא בעיני שמירה למען מצות מצה, דכתיב "ושמרתם את המצות" (בא י"ב י"ז), ואל"כ, המצה פסולה לפסח. וצריך ביאור מדוע צריך שמירה

לשם מצות מצה ולא די בשמירה שלא יחמיץ. ואין לומר דזה מצד מצוות צריכות כוונה, דהרי השמירה היא לא בשעת קיום המצוה אלא בשעת עשיית המצוה שהוא רק הכשר מצוה. ויתר על כן, הרי ברקיקי נזיר ישנה שמירה שלא יחמיץ לצורך מצוה, דהיינו המצוה שהנזיר צריך לקיים, ובכל זה לא די, אלא צריך שמירה לשם מצות מצה בדוקא. הלא דבר הוא.

עבודת בני ישראל כנגד הלעבדה

והנה בהקדם, אדם הראשון נצטוה בנן ערן במצוה כפולה, "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב' ט"ו), ובחטאו פגם במצוות הללו. ומצד כך, במהלך גלות וגאולת מצרים שהיא המהלך לתיקון החטא הקדמון, אז מצד הלעבדה נאמר, "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" (שמות א' י"ג). דהיינו, כנגד הלעבדה שבגן ערן שהיתה עבודה בלי יגיעה ובלי טורח, בא התיקון שהוא עבודה עם יגיעה וטורח. וכאשר הבן הרשע בהגדה שואל "מה העבודה הזאת לכם" (בא י"ב כ"ו), מורה לנו בעל ההגדה לומר "אף אתה הקהה את שיניו". שיניו בא לרמוז על כך ששורש העבודה הוא מאכילת החטא בנן ערן, דראינו לעיל ששן ענינה אכילה. הרי שעבודת בני ישראל, היא כנגד שורש העבודה הראשונה, הלעבדה. אלא שמכיון שהיה חטא, הרי בתחילה עבודת בני ישראל היתה עבודת פרך למצרים, ולאחר מכן חזרה להיות העבודה לשי"ת, כמו הלעבדה, אמנם זו עדיין עבודת טורח ויגיעה, אבל מ"מ איננה עבודת פרך. ומצד הלשמרה, הרי התיקון הוא בשמירה דוקא לשם מצות מצה. ויתר על כן, בני ישראל נגאלו בזכות ששמרו על לשונם ושמם (ויק"ר ל"ב ה'), שגם זה הוא כנגד הלשמרה.

מרור כנגד לעבדה, מצה כנגד לשמרה

וביתר דקדוק, מצות המרור הוא כנגד הלעבדה, ומצות מצה הוא כנגד הלשמרה. המרור הוא כנגד מרירות השעבוד, "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים" (שמות א' י"ד), ומרור בגימ' מות (פע"ח שער חג המות פ"ג). והמצוה היא בבחינת חיים, בה לא נאמר עבודה, אלא רק שמירה, "ושמרתם את המצות". ויש לשים לב שבפסוק נאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו" (בהעלותך ט' י"א), הקדים מצה למרור, אבל בנן ערן נאמר "לעבדה ולשמרה", שם הקדים הלעבדה ללשמרה.

באשה נמצא כח השמירה

איתא במדרש (יל"ש יהוקאל פמ"ז רמז שג"ד) בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. והנה האיש הוא בבחינת זכור [מלשון זכר], ואשה בבחינת שמור. הרי ששמירת המצות היא ענין בזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. דהרי המצה היא בבחינת שמור, בחינת אשה, בחינת עני דלית ליה מגרמיה כלום. דדוקא מכיון שהחטא התחיל באשה, "ותרא האשה", שהאשה קרובה יותר לחטא, לכן עומק נקודת התיקון הוא באשה. ומעשי אבות סימן לבנים (עי' סוטה ל"ד א', ב"ר ע' ו'), ולכן גלות וגאולת מצרים התחילה באברהם ושרה שירדו למצרים, ושרה נלקחה לבית פרעה, ובזכותה יצא אברהם ממצרים ברכוש גדול. הרי שבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים. ומצד המדרגה שאברהם טפל לשרה בנביאות (שמ"ד א' א'), והאשה כנגד שמור, הרי שעומק הגאולה הוא בזכות ושמרתם את המצות, מצה ענינה שמירה, וממנה כח הגאולה. ועוד מצינו בנשים שלא נשתתפו בחטא העגל ולא היו בעצת המרגלים (במד"ר כ"א י'). הרי שמצד האנשים היתה בחטא העגל הפקעה של "ותעבדון את האלקים על ההר הזה", הם הופקעו ממדרגת הר סיני. הרי שהנשים היו עיקר היציאה, ובעומק הם היו העיקר בקבלת התורה.

נשים חשובות מסיבות

והנה הפסוק אומר "ויסב אלקים את העם דרך המדבר" (בשלה י"ג י"ח). ובפשטות ויסב מתפרש מלשון סבוב (רש"י). אבל מצינו פירוש נוסף (שמ"ד כ' י"ח), ויסב מלשון הסבה לסעודה, ובלשון בעל המורים "שערך להן שולחן והסיבן לאכול", וא"כ מקור ההסבה בסעודה בכלל ובליל הסדר בפרט הוא מפסוק זה. והנה מכיון שבזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו, הרי שהנשים חשובות יותר מהאנשים, בבחינת "נקבה תסובב גבר" (ירמיה ל"א כ"א)*, ו"אשת חיל עטרת בעלה" (משלי י"ב ד'), ולכן אשה חשובה מסיבה כללית הסדר (או"ח תע"ב ד'), אבל אשה שהיא פחות חשובה מבעלה אינה מסיבה, כי לא בזכותה באה הגאולה. והאידינא כל הנשים חשובות (רמ"א שם

* תסובב כאן אינו במשמעות של סבוב או הסבה, אלא במשמעות של עליונות, וקרוב לזה עטרת בעלה, ע"י במפרשים.

בשם המרדכי) [אמנם סמכו על הראב"ה שלא להסב, עי"ש], מפני שמתחיל להאיר אור הגאולה דלעתיד.

ב' הבחנות בגאולה ובמצה

הרי נתבאר שישנם ב' הבחנות בגאולה, זכור ושמור, לעבדה ולשמרה, וכנגדם כלב וחמור. וגם במתן תורה בהר סיני מצינו ב' הבחנות הללו. דמחד, ישנה ההבחנה של לעבדה, "תעבדון את האלקים על ההר הזה", שהוא מהלך של זכר. ומאידך היה שם מהלך של שמירה, "השמרו לכם עלות בהר ונגעו בקצהו, כל הנוגע בהר מות יומת" (יהו"ט י"ב). ובמצרים, כפי שנתבאר, עיקר הגאולה לא היתה ביציאה ממצרים, אלא במכת בכורות, שיצא הקב"ה בכבודו ובעצמו בתוך מצרים, שזה גילוי של אור פשוט, שהוא הגילוי של לחם עוני, ושמרתם את המצות, מצה מלשון מצוי, פשוט, כנ"ל. משא"כ הגילוי בצאת ישראל ממצרים, הוא גילוי של גאולת זכר, יציאה מפנים לחוץ, אבל אין בזה ההפקעה של עצם הרע. גאולה זו היא בהבחנה של הבצק שלא הספיק להחמיץ כנ"ל. אבל פנימיות האור של המצה, היא המצה שמגלה את הלשמרה שלמעלה מלעבדה, שזה אור פשוט. דמחד הלעבדה בא להתנועע, לשנות, להתעלות. אבל הלשמרה בא לפשיטות, למנוחה, לאי-תנועה, ושמרתם את המצות.

מצה עונין עליה דברים הרבה

הנה מצינו בגמ' (פסחים ל"ו א') שלדעת שמואל מצה נקראת לחם עוני כי עונין עליו דברים הרבה, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה (רש"י). ולכאורה צ"ע, דסדר ההגדה וההלל אינו מתייחס במיוחד למצה, בודאי לא יותר מאשר לפסח ולמרור, ומלבד זאת, רוב ההגדה אינה מדברת על מה שאוכלים באותו לילה. א"כ מה פירוש שדוקא על המצות עונים עליו דברים הרבה. ביאור הדבר. בעשרה מאמרות נברא העולם (אבות ה' א'), ולאחר מכן בגילוי מעמד הר סיני, נמסרו עשרת הדברות. הרי שישנה הבחנה של ריבוי, עשר. וממשיכה שם המשנה, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים ... וליתן שכר טוב לצדיקים. הרי שבעומק, המאמר הראשון הוא בחינת מאמר פשוט, והעשרה מאמרות, וכן עשרת הדברות, אלו בחינות שעונים עליו דברים הרבה. והנה לפי מה שנתבאר, המצה היא

אור פשוט, היא בהבחנת במאמר אחד יכול להיבראות, וכן בהבחנת "אחת דיבר אלקים" (תהלים ס"ב י"ב). ומה שעונים עליו דברים הרבה, פירושו שהתחדש מהלך של עשרה מאמרות, של עשרת הדברות, ולא רק מאמר פשוט, ולא רק דיבור פשוט, כדי להרבות שכר לצדיקים. א"כ עונין עליו דברים הרבה, ענינו מה שמתווסף לאור הפשוט עשרה מאמרות, עשרת הדברות.

מדרגת אני יוצא למעלה ממדרגת אנכי ה"א

כפי שהיה גילוי של הקב"ה במצרים במכת בכורות, כך היה גילוי בהר סיני "אנכי ה"א אשר הוצאתך מארץ מצרים". ויש לדעת שמאמר זה הוא שורש לעשרת הדברות. אבל העומק של הדברות הוא ה"אני יוצא בתוך מצרים". שם היתה גאולה מעין הגאולה האחרונה. אזי יהיה גילוי של לית אתר פנוי מיניה כלל. אז לא יהיה ענין של "תעברון את האלקים על ההר הזה" - הר הזה דיקא. דעומק הגילוי דלעתיד לבוא יהיה בכל מקום בשווה, כי יהיה אז אור פשוט שאינו משתנה. הרי ש"אני יוצא" הוא גילוי מעין הגאולה האחרונה, משא"כ הגילוי בהר סיני אינו במדרגה זאת. והנה כפי שהזכרנו במאמר 'מצות דמצרים', בשבועות מביאים שתי הלחם שהם חמץ, ושבועות הוא זמן מתן תורה בהר סיני. וענין חמץ בהר סיני הוא שחמץ הרי הוא מתנפח, ללמד שצריך שיהיה בתלמיד חכם שמינית דשמינית דגאווה (סוטה ה' א' ועי' ברש"י שם), מעין בחינת הר סיני, שלא היה מישור אבל היה נמוך מכל ההרים (עי' סוטה ה' א' ומגילה כ"ט א'). אבל אני יוצא בתוך מצרים, הוא למעלה מהאנכי של מעמד הר סיני, דהרי הגאולה העתידה היא למעלה ממעמד הר סיני, והשורש של "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז' מ"ו), בשורש הדק העליון שלו, הוא בגאולה של אני יוצא בתוך מצרים, ולא ביציאה ממצרים. וזו פנימיות המצה, האור של גילוי המצוי, גילוי המצוי הפשוט. אלא שזה היה אור פשוט לזמן, ואח"כ נסתלק כי היו צריכים לצאת ממצרים.

מצד הנבראים א"א לצמצם

הנה משה אמר "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (בא י"א ד'). ומבארת הגמרא (ברכות ד' א') שמושה אמר לאיצמגניני פרעה כחצות ולא בחצות, כי חשש

שאיצמגניני פרעה אינם יכולים לכוון את החצות בדיוק ויחשבוהו לכראי, אבל הקב"ה אמר למושה בחצות. וכך הוה שמכת בכורות היתה בחצות בדיוק. אבל הנבראים אינם יכולים לצמצם [בגמרא זו מחלוקת, אבל הרמב"ם (הל' רוצח פ"ט ה"ח) פסק כמד"א א"א לצמצם]. עומק הענין מדוע א"א לצמצם, הוא מפני דכל הכריאה היא בסוד הצמצום, ואם היה אפשר לצמצם, אזי לנברא לא היתה בקיעה בא"ם ב"ה, כי היה צמצום מוחלט. הרי שמצד הנברא חייב להיות מהלך של א"א לצמצם, דהא גופא מאפשרת לנברא לבקוע את הצמצום. הרי דהא"א לצמצם, זה מצד המתתא לעילא של הנבראים שהם נמצאים בתוך מהלך של צמצום, ועבודתם היא לבקוע לא"ם ב"ה, וכדי שיוכלו לעשות כן הרי מוכרח הוא שהצמצום לא יהיה מוחלט. אבל מלעילא לתתא, מהא"ם ב"ה המתגלה לנבראיו, או דייקא מתגלה כלי של צמצום גמור, ודייקא שם בצמצום הגמור, ישנו גילוי של הא"ם ב"ה, וזו הגאולה דלעתיד לבוא.

גילוי הא"ם בתוך הצמצום המוחלט

הרי שמצד הגאולה דלעתיד לבוא, בית המקדש השלישי שירד מלעילא לתתא (עי' רש"י ותוס' סוכה מ"א א'), אזי מתגלה הצמצום המוחלט, ואז נגלה הגילוי המוחלט. אבל משה רבינו אמר כחצות, מחמת שגאולת מצרים התלבשה בדיבורו של משה עם פרעה. ולכן גילוי זה נהפך להיות לגילוי שא"א לצמצם מצד המתתא לעילא. אבל מצד לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, שזאת תהיה הגאולה העתידה כלי לבוש, אזי זה חצות בדיוק, ואז יתגלה הצמצום הגמור, ויהיה גילוי של הא"ם בתוך הצמצום הגמור. וזה עומק עניינה של המצה, שהיא לחם עוני, דהיינו לחם עני, ועני דרכו בפרוסה (פסחים קט"ו ב'), הרי שזו הבחנה של צמצום, ושם נגלה המצוי המוחלט של אני יוצא בתוך מצרים בחצות, שזה עני מוחלט. זו כוחה של המצה. לפי זה נביא פירוש נוספת במצה, מצה מלשון מציץ, "הנה זה עומד אחר כתלנו משניה מן החלונות מציץ מן החרכים" (שה"ש ב' ט'), מלשון "הציץ עליו בעל הבירה" (ב"ר ל"ט א'), שענינו כאן שהקב"ה הציץ על בני ישראל ונגלה במצרים, הרי שיש צמצום - חרכים, וישנו גילוי של המצוי - מציץ.

לעתיד לבוא עתידה ארץ ישראל להיות ככל העולם

והנה היו ג' גילויים, האחד שהקב"ה נגלה בתוך מצרים, השני שהקב"ה הוציא את בני ישראל ממצרים, והשלישי שהקב"ה הכניס את בני ישראל לארץ ישראל. הנה הגילוי הראשון היה לזמן בלבד כאמור, עד אשר הוציא אותם ממצרים. והנה לעת"ל עתידה ארץ ישראל להתפשט לכל הארצות כולם (עי' יל"ש ישעיה רמז תק"ג). ויש לדעת שגילוי זה מקורו באני יוצא בתוך מצרים. אבל מצד הגילוי דהשתא, בבחינת "ארץ אשר ה"א דורש אותה תמיד, עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (עקב י"א י"ב), הרי זה מקביל לאיסור דכל יראה, דאיסור כל יראה נוגע למה שהעין שולטת בה ותו לא. אבל מצד הגילוי של אני יוצא בתוך מצרים, מצד כך יש שורש לארץ ישראל שתתפשט לכל הארצות כולם. דהרי ארץ מצרים היא ההיפך הגמור מארץ ישראל "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עובדים שמה לרשתה, ארץ הרים ובקעות, למטר השמים תשתה מים" (שם שם י"א-י"א). ודוקא ההיפך הגמור הזה לארץ ישראל, שם הוא מקום ההתגלות של הגילוי הסופי.

בני ישראל הוציאו את הכח שלמעלה מן העין

איתא בגמ' (פסחים ק"ט א') "עשאוה כמצולה שאין בה דגים", לענין שרוקנו בני ישראל את עושר מצרים בצאתם משם. "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין" (ויחי מ"ט כ"ב), ודרשו בגמרא (ברכות כ' א'), עלי עין היינו עולי עין, היינו שאין העין שולטת בהם, כמו שאין עין הרע שולטת בדגים (ברכות שם). הרי שבני ישראל הוציאו ממצרים את הכח שלמעלה מן העין, למעלה מהבל יראה - זהו הכח של גאולת מצרים, וזהו עומק נקודת הגאולה.

הגאולה שהיתה בתוך מצרים תחזור בגאולה העתידה

והנה הביא רש"י (יתרו י"ח ט') בשם המכילתא, שארץ מצרים היתה סגורה ומסוגרת עד שעבד לא יכול היה לברוח ממצרים. ועומק הדבר שאין עבד יוצא משם לעולם, הוא נקודת הצמצום שלא יכולה להיות משם יציאה, ואם אין משם יציאה,

אזי לכאורה א"א להיגאל משם. אמנם זה מצד המהלך החיצוני יותר. אבל דייקא מצד העומק, מקום הצמצום המוחלט, שהוא חצות גמור, דוקא אז הוא הזמן לגילוי אלקות, "אני יוצא בתוך מצרים". זהו עומק הגאולה ביציאת מצרים, שביציאת מצרים ישנה הכחדה גמורה לנקודת הרע. בגאולת מצרים ישנו אור המכלה את הרע באופן המוחלט, ומגלה את המצוי המוחלט, שזו אמונתנו שיש מצוי אחד, זו הגאולה שהיתה במצרים לרגע קט והיא נסתלקה, והיא תחזור בגאולה העתידה במהרה בימינו אמן.

מצה עשירה ועניה

מצה נאכלת לששה ימים ולשבעה ימים

במאמר זה נמשיך להעמיק במשמעות ענין המצה, וגם לקשור את הקצוות שגשגארו תלויים מהמאמרים 'מצות דמצרים' 'מצה שהוציאו ממצרים' 'מצת אני יוצא בתוך מצרים'. והנה בהקדם הפסוק אומר בפרשת בא (י"ב ט"ו) "שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים". הרי שמפורש בפסוק שהמצות נאכלות כל ימי הפסח. וכן מפורש בעוד פסוק (בא י"ב י"ח) "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב". ורש"י מפרש שבא פסוק זה להוסיף על הפסוק הראשון שהמצות נאכלות לא רק לז' ימים אלא גם לז' לילות. ולענין האם חובה לאכול מצות באותם ז' ימים ולילות, לומד רש"י (בפסוק ט"ו) מפסוק אחר (ראה ט"ז ח') "ששת ימים תאכל מצות" [שלכאורה סותר את הפסוקים בפרשת בא], שביום השביעי אין חובה לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ. ועוד מלמדנו שם רש"י שלא רק היום השביעי איננו חובה, אלא גם כל ימות הפסח אינו חובה מלבד בלילה הראשון, עי"ש. והנה בפרשת ראה שם מביא רש"י (מהספרי על אתר) יישוב נוסף לסתירה בין הפסוקים, שהפסוק בפרשת ראה בא ללמדנו שמותר לאכול מצה מן החדש רק ששה ימים, והפסוקים בפרשת בא מלמדים אותנו שמן הישן רשאי לאכול מצה כל שבעת ימי החג. והנה אותם ששה ימים שרשאי לאכול חדש, הם ששה הימים האחרונים דחג, מט"ז והלאה, דהרי בט"ז הקריבו את מנחת העומר. וא"כ ביום הראשון מותר לאכול מצה רק מן הישן*.

* והנה לענין אכילת חדש בט"ז, עי' במנחות (ס"ח א' ב'), דבזמן שהעומר קרב, לכ"ע מותר לאכול מן החדש לאחר שקרב העומר בט"ז, ולא קודם לכן. אבל בזמן שאין העומר קרב, נחלקו אי מותר בט"ז, ולהלכה קי"ל כר' יהודה שאסור מן התורה כל ט"ז (רמב"ם הל' מא"א פ"ט ה"ב). א"כ מה שהביא רש"י מהספרי, שחדש מותר ששה ימים, אינו פשוט כ"כ. עכ"פ במאמר זה נלך כדמשמע בפשטות בספרי בלי להכנס לפרטים.

ששה ימים ראשונים או ששה ימים אחרונים

מצינו א"כ שתי דרשות כיצד לפרש את הששה ימים בפסוק בפרשת ראה "ששת ימים תאכל מצות". לפי הדרשה הראשונה, החיוב לאכול מצה נמצא בששת הימים הראשונים, משא"כ בשביעי אין חיוב. ולפי הדרשה השנייה, מותר לאכול מצה מן החדש רק בששת הימים האחרונים, וביום הראשון מותר רק מן הישן. הרי שדרשה אחת מיירי בששה ימים ראשונים והדרשה השנייה מיירי בששה ימים אחרונים. אמנם לדרשה הראשונה צריך להוסיף שמתוך אותם ששה ימים ראשונים, אין חיוב לאכול מצה אלא רק בלילה הראשון, ומהיום הראשון והלאה, הוא רשות [או מצוה קיומית ולא חיובית לשיטת הגר"א (מ"ב תרל"ט סק"ד)], כמו ביום השביעי. אבל עכ"פ מה שעולה הוא שלפי הדרשה הראשונה, מש"כ בפרשת ראה "ששת ימים תאכל מצות" - קאי על ששת הימים הראשונים, מט"ו עד כ'. משא"כ לפי הדרשה השנייה, מש"כ "ששת ימים תאכל מצות" - קאי על ששת הימים האחרונים, מט"ז עד כ"א. הרי שיוצא שמצינו בסוגית הזמן הפסח ד' חילוקים. ענין היום הראשון, ענין ששת הימים הראשונים, ענין ששת הימים האחרונים, וענין היום השביעי. ובאמת ענין היום הראשון מתחלק ג"כ, ללילה הראשון וליום הראשון [יום לאפוקי לילה].

פסח מצרים ופסח דורות

והנה לענין היום הראשון, ברור שיש חיוב לאכול מצה בליל ט"ו, ואין חיוב לאכול ביום ט"ו. עוד ראינו במאמר 'מצה שהוציאו ממצרים', שבפסח מצרים נחלקו הראשונים והאחרונים, אם נהג בו בל יראה ובל ימצא. על הצד שלא נהג, הרי שהיתה יחודיות ביום ט"ו בפסח מצרים שאינה קיימת לדורות. אולם על הצד שנהג בל יראה ובל ימצא בפסח מצרים גם ביום ט"ו, הרי שלכאורה אין שום יחודיות ביום ט"ו לגבי שאר ימות הפסח, לא בפסח מצרים ולא בפסח דורות. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל, בכל זאת ישנה יחודיות ביום ט"ו, שהאוכל מצה באותו יום - כרשות - אינו יכול לאוכלה מהחדש, בעוד שבשאר ימות הפסח, יכול לאכול מצה גם מן החדש. והנה פשוט הדבר שיש כאן קשר פנימי בין אכילת מצה מישן ומחדש בפסח לבין הדין שחדש הותר בט"ז ואילך ולא בט"ו. דהיינו, שבעומק סוגית אכילת

מצה מצרפת את הישן עם החדש. והנה במצרים נהג פסח יום אחד בלבד, בט"ו, היום שבו חדש אסור [למרות שבאותה עת כמובן לא נהג עדיין איסור חדש]. ובפסח דורות נוספו עוד ששה ימים, ובהם מותר גם חדש. הרי שפסח מצרים הוא בבחינה של ישן, ומכאן ואילך מתגלה הבחינה של חדש.

ישן וחדש בפסח מצרים

והנה עומק הטעם לכך שהמצה שאכלו בליל ט"ו במצרים היא בבחינה של ישן, הוא מפני שאכלו בלילה זה מהמצה שאפו במצרים, משא"כ המצה שאוכלים בפסח דורות מתייחס למצה שיצאה ממצרים, הבצק שלא הספיק להחמיץ, כי יצאו בחפז ממצרים, שהוא הנקרא בתורה לחם עוני (ראה ט"ז ג). ולא זו המצה שהיתה במצרים, ואתי שפיר לפי הגירסה בהגדה כהא לחמא עניא, בכ"ף הדמיון. כלומר המצה שאנו אוכלים בפסח, דומה אבל אינה ממש כמצה שאכלו אבותינו במצרים*. הרי שמצת פסח דורות יש לו שייכות רק למצה שיצאה ממצרים. משא"כ מצת פסח מצרים, שייכת למצה שהיתה במצרים גופא. לכן מצת פסח מצרים נקראת ישן, בעוד שמצת פסח דורות נקראת מצה מן החדש.

ישן וחדש בפסח דורות

והנה ישן וחדש כפשוטם הוא ענין של תכואה ישנה או חדשה. והטעם שנקודת החיתוך בין ישן לחדש הוא בפסח הוא מפני שבפסח נידונים על התכואה (משנה ר"ה ט"ז א), הרי שבפסח הוא מקור השפע לתכואה. ואשר על כן, מה שקדם לאותו דין ומה שקדם לאותה השפעה, דהיינו קודם הבאת העומר - נקרא ישן, מה שגדל לאחר הדין ותחת ההשפעה החדשה, דהיינו לאחר הבאת העומר - נקרא חדש. הרי שישן הוא השייכות לעבר, בעוד שחדש הוא השייכות להוה, להתחדשות, המחודש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית (סדר יוצר תפילת שחרית). ועד"ז, במצת פסח מצרים היה חיבור לעבר, אבל במצת פסח דורות הוא החיבור לחדש. וא"כ

* במאמרים קודמים פרשנו לחם עוני כמתייחס גם למצה שאכלו אבותינו כעבדים במצרים, אבל במאמר זה אנו הולכים במהלך שלחם עוני מתייחס רק למצה שלא אפו וממילא גם לא אכלו במצרים.

בשבעת ימי הפסח, אנחנו מצרפים את האכילה המיוחסת לעבר דיום הראשון, לאכילה של ההוה. ומצד החיוב אכילה, החיוב הוא על המצה המיוחסת לעבר ולא להוה.

מצה כמצע, כממוצע

וזה כח המצה, שמצרפת ומעבירה מנקודת יציאת מצרים עד נקודת ארץ ישראל. כי במצה יש כח של צירוף, כח של חיבור של העבר וההוה, ובעומק גם העתיד, שזו בחינת הכניסה לארץ ישראל. דהרי רק בארץ ישראל נתחייבו במצות פסח לדורות [וקודם הכניסה לארץ קיימו זאת ב' פעמים ע"פ הדיבור, במצרים ובשנה השנית], "והיה כי תבואו אל הארץ ... ושמתם את העבודה הזאת" (בא י"ב כ"ה). כאן מצינו מצה בבחינת מצע, דהיינו ממוצע, שהמצה היא הממוצע בין מצרים לארץ ישראל, כלומר בין העבר לעתיד. וכן מצע הוא מענין דבר ששוכבים עליו, כמו שהמזן נשען על מצע של טל והיה מכוסה שכבת טל, שהרי שהמזן היה ממוצע בין טל לטל (יזמא ע"ה ב). ולכן מעמו בני ישראל בעוגות מצות שעשו מהבצק שלא החמיץ טעם מן (קידושין ל"ה א'), כי גם המזן היה ממוצע בין מצרים לארץ, דאכלוהו מזמן יציאתם ממצרים עד בואם אל ארץ נושבת. כח ממוצע זה הוא ענין "ששת ימים תאכל מצות" שבפרשת ראה. דהרי ששת ימים כל עניינם הוא ממוצע בין שבת לשבת. דקודם שברא הקב"ה את עולמו כביכול הוא שבת, בבחינת חוסר פעולה. ואח"כ ששת ימים תיעשה מלאכה, הקב"ה ברא את הבריאה בששת ימים, ולאחר מכן "שבת וינפש" (כי תשא ל"א י"ז). הרי שצורת הבריאה בפנימיות היא שבת ששת ימים ושבת. וכן ששת ימים תאכל מצות, זהו כח המצה שהיא ממוצע בין השבת הראשונה לשבת האחרונה. זה הוא המהלך של בחינת מצה, שהיא בבחינת הממוצע, שהיא בבחינת מן, שהיא מצרפת את היציאה ממצרים עם החיבור והכניסה לארץ ישראל.

פסח ופיסח

הנה הנביא מלאכי מזהיר "והבאתם גזול ואת הפסח ... הארצה אותה מידכם אמר הויה?". והגמ' (סוכה ל' א') מביאה מפסוק זה ראייה לפסול לולב הנזול בכל ימי סוכות "משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה שנאמר והבאתם גזול ואת הפיסח ...

מצה עשירה ועניה

מז

גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא [דמום קבוע פוסל לקרבן], אף גזול לית ליה תקנתא". והנה פסח נקרא בשם זה משום שהקב"ה פסח, היינו דילג, על בתי ישראל במכת בכורות (בא פי"ב פסוקים י"ג וכ"ז). הרי שכח הדילוג הוא למעלה מכח ההליכה הרגילה, בעוד שכח הליכת הפיסח היא למטה מכח ההליכה הרגילה. כלומר כאשר ישנה שבירה בכח הדילוג, ישנה נפילה למתחת לכח ההליכה, דכך הוא הכלל, כל שנמצא מעלה יותר, כאשר נופל - נופל מטה יותר. הרי שכנגד המדלג ישנו הפיסח, זה למעלה וזה למטה.

חמץ הוא גזל

והנה לשון נדרפת לגזול הוא חמוץ, כמו שכתוב "אשרו חמוץ" (ישעיה א' י"ז), והמפרשים שם פירשו שחמוץ הוא גזול [חמוץ מלשון חמס (מלבי"ם)]. ועי' בקדושת לוי (דרוש לפסח על שאלת החכם בהגדה), שחמץ הוא מלשון חמוץ, דהיינו גזול. ומכלל הן אתה שומע לאו, שמצה איננה דבר גזול. וזו ההבחנה של לחם עוני במצה, כשיטת המהר"ל שהוכרנו במאמר 'מצת אני יוצא בתוך מצרים', שאין במצה כלום מחוץ לעצמותה, קמח ומים ותו לא. כך גם עני שאין לו כלום, בהכרח שאינו גזול, דרק מי שיש לו רכוש שייך לדון עליו שמא הוא גזול. כך גם מצה לחם עוני שאין לה אלא את עצמותה בלבד, הרי היא איננה גזולה, כי זו מציאותה וזו היותה. מאידך, גזל ופיסח הם הפסולים לפסח, פיסח הוא הקלקול של פסח, וחמץ הוא הקלקול של מצה.

בני ישראל יצאו ממצרים בהבחנה של גזל

והנה רש"י בריש בראשית מביא את מענת האומות דליסמים אתם, ותשובת התורה היא ברצונו נתנה להם וברצונו נמלה מהם ונתנה לנו. והנה הזכרנו לעיל שבני ישראל נתחייבו במצות פסח ומצה בכניסתם לארץ ישראל, זו המצה שנתבאר לעיל שאין בה הבחנת גזל. הרי שבמקום שישנה לכאורה הטענה שארץ ישראל גזולה בידכם, דוקא שם מתגלה המהלך של המצה שהיא איננה גזולה. הרי שמצת ארץ ישראל זו מצה שבאה להפקיע את החמץ שהוא בכחינה של גזל. וכנגד הכניסה לארץ ישראל היתה היציאה ממצרים, משם הוציאו בני ישראל בצק שלא החמיץ

ורכוש רב. והנה כל אותה יציאה היתה באופן של גול. חדא, שהרי הבטיחו לפרעה שיצאו לשלושה ימים ויחזרו, וכמובן היתה זו גניבת דעת במכוון [אמנם קצת קשה להגדיר גניבת דעת כגול, אבל לעניננו אין נפ"מ בזה]. וכן מה שהוציאו איתם רכוש רב ע"י "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות" (שמות ג' כ"ב), והרי ששאלו ודעתם היתה שלא להחזיר ובאמת לא החזירו. הרי שגופם וממונם של בני ישראל יצאו ממצרים בצורה של גול.

בעומק לא היה כאן גול והבצק לא החמיץ

אמנם כל זה הוא בחיצוניות. אבל בעומק הענין, לא היתה לפרעה זכות על בני ישראל. דהרי הקב"ה כבר גזר את אותה גזירה, "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ... ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (לך לך י"ד י"ג-י"ד). הרי שברצונו נתנה להם וברצונם לקחה מאתם ונתנה לנו. הכל נגזר מלמעלה. הרי שכפנימיות לא היתה כאן גזילה אלא גזירה. והדבר בא לידי ביטוי בכך שלא הספיק בצקם להחמיץ [אמנם הזכרנו במאמר 'מצה שהוציאו ממצרים' שלפי אור החיים התעסקו בבצק ולכן לא החמיץ, מ"מ כאן לא נלך במהלך זה]. דהרי חמץ הוא בבחינת גול כנ"ל, ואם אליבא דאמת יציאתם היתה כגול, הרי שהיה ראוי שגם בצקם יחמיץ. אבל בכך שלא החמיץ בצקם, הרי שנתגלה שהיציאה לא היתה כגול. ולכן אפו ממנה עוגות מצות שמעמו בהם מעם מן. הרי שבצק זה היה בהבחנת מצה, שהיא ההיפך של גול. הרי שמהות היציאה ממצרים היתה באופן של דבר פשוט.

עשיר שהוא עני ועני שהוא עשיר

והנה לכאורה ישנה סתירה עמוקה בסוגיה דידן. דהרי המצה שהוא לחם עוני, לשיטת המהר"ל ענינו שהוא פשוט בתכלית, ואין לו אלא הוייתו עצמו. ומאידך מצינו שיצאו ברכוש גדול, שהיא בחינת של עשירות. א"כ היתה ביציאה ממצרים הבחנת עניות ועשירות גם יחד, וצריך להבין כיצד נתקיימו שני הפכים אלו אהדדי. והנה המהר"ל ביאר שהפסול במצה עשירה הוא שיש בה שמן ודבש, שאלו נתפסים כמרכיבים שאינם חלק מעצם ההויה של המצה, ולכן המצה נקראת עשירה.

מצה עשירה ועניה

מט

כלומר דוקא משום שמרכיבים הללו אינם נתפסים כעצם ההווה של המצה, לכן המצה נקראת עשירה, אבל אם השמן והדבש היו נתפסים כעצם ההווה של המצה, אזי המצה עדיין היתה נקראת לחם עוני. הרי שבמהלך המהר"ל אני ועני נתפסים כדבר אחד, עצם האני נתפס כעני, כלומר ללא תוספות, פשוט לגמרי. ולכן אם רכוש האדם איננו שייך לעצמותו, אינו חלק ממש ממנו, הרי שהוא נקרא עשיר, וע"ז אמרו מרבה נכסים מרבה דאגה (אבות ב' ז). אבל אם הרכוש הוא חלק מההווה העצמית של האדם, ברצונו נתנה לנו, אזי הוא נחשב לעני, כי כל עשירותו איננה זולת עצמו, ועל זה לא נאמר מרבה נכסים מרבה דאגה.

בעצם היום הזה

והנה פשוט הוא שכל דבר שאדם גזול אינו שייך בעצם לאדם. ובעומק, בד"כ הסוגיה של עשירות, זו סוגיא של גזל, כלומר עשירות האדם איננה חלק מעצמותו. וע"ז אמרו חז"ל "מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז), לומר שהעשירים נהנים מעושרם כי הוא גנוב. משא"כ אם העשירות היא חלק מעצמותו של האדם ואיננה בגדר גזל, אזי איננה מתוקה כ"כ. וביציאת מצרים, הרכוש שהוציאו בני ישראל ממצרים באופן של גזל מצד התפיסה החיצונית, לכאורה היתה זו עשירות גנובה. אבל מכיון שאל"כ דאמת הכל היה בגזירת וציווי הקב"ה, והוא גזר שיתקיים "ועינו אותם", הרי שנגזר על בני ישראל בחינת עוני במצרים, וא"כ הרכוש הרב שעמו יצאו ממצרים, לא הפך אותם לעשירים, מים גנובים ימתקו, אלא הם נשארו בבחינה של עניים, שרכושם הרב היה חלק מהם ממש, ברצונו נתנה לנו. ולכן בעומק, "אני אני הוא ואין אלקים עמדי ... מחצתי ואני ארפא" (האינון ל"ב ל"ט), היתה כאן הבחנה של אני אני, כלומר אני שהוא עני, אני בעצם. ועל זה נאמר "ועצם לא תשברו בו" (בא י"ב מ"ז). וג' פעמים כתוב בפר' בא (פ"ב) "בעצם היום הזה", על יציאת מצרים. כי היציאה היתה בחינת עצם פשוט שאין עליה שום הרכבה.

בכור ישראל ובכור מצרים

והנה לכאורה לפי מה שנתבאר היינו מצפים שמצה עשירה תהיה כשרה, והרי היא פסולה. אלא שמחמת שגאולת מצרים לא היתה גאולה שלימה, לכן מצה

עשירה היא מצה פסולה. אבל שלימות תוקף הגאולה, מגלה את עצם הדבר, את העשירות שהיא חלק מהויית עצמות האדם, ולא הרכבה על גביו. ולכן יציאת מצרים היתה לאחר מכת בכורות, לאחר המכה העשירית. עשר הוא מלשון עשירות. ובכור ענינו הוא ראשית. הרי שהמכה העשירית גילתה את העשירות של הראשית, שהעשירות הוא העצם של הראשית, ואיננה הרכבה על גביו. וזהו העומק של מכת בכורות, דלמרות שבכור הוא מלשון הרכבה, שהוא בכלל אחיו, ולכן בכורי מצרים שנהרגו לא היו בבחינה של עצם, מ"מ בכורי בני ישראל שנאמר בהם "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל" (במדבר ג' י"ג), התגלה שהבכור איננו בבחינה של הרכבה אלא בבחינה של עצם. ולכן במכת בכורות היה העומק של גאולת מצרים, כפי שנתבאר במאמר 'מצת אני יוצא בתוך מצרים'.

ארץ צבי

והנה כח העצם הזה היתה לו התנוצצות ביציאת מצרים, אבל השלמתו היתה בכניסתם לארץ, ואז המצה נקראת מצת ארץ ישראל, שנגלה בה ההבחנה שהיא בעצם עשירה אבל היא גם עניה. דהרי בארץ ישראל ישנה הבחנה שההשפעה היא של עשירות, ולא של עניות, כפי שמצינו הרכבה בש"ס על השפע הכביר שהיה בארץ ישראל כאשר זכו (עי' למשל ברכות מ"ד א', תענית כ"ג א', כתובות ק"ב א'). ולא דמו למצרים שהיא מלשון מצר, בחינה של צמצום ועניות. ארץ ישראל נקראת ארץ הצבי (כתובות ק"ב א'), כצבי שמתפשט ממקור ההמישכה, ממקור ההשפעה, הרי שהיא מקור עשירות, ואיננה מקור עניות. הרי שהמצה שיוצאת ממצרים ונכנסת לארץ ישראל, שהיא בחינת הממוצע, זו מצה שענינה לגלות שהעשירות היא כלולה בתפיסה של עניות, ואיננה סותרת אותה. ולכן "איזהו עשיר - השמח בחלקו" (אבות ד' א'), ומי שאיננו שמח בחלקו איננו עשיר. זהו העשיר שהוא הפוך מהעשיר של מים גנובים ימתקו. זהו העשיר שעושרו איננו מורכב על גביו ואיננו גזול בידו. זהו גילוי של העשירות של ארץ ישראל. ולכן ישראל אע"פ שחמא - ישראל הוא (סנהדרין מ"ד א'), כי השם ישראל הוא עצם ההויה שלו שאיננה יכולה להיפרד. ולכן גם המקום שהוא ארץ ישראל איננו תוספת על גבי ישראל, אלא הוא חלק מהויית עצמם, בבחינת עש"ן.

גרים בארץ ישראל

והנה אברהם אבינו אמר לכני חת "גר ותושב אנכי עמכם" (חיי שרה כ"ג ד'), ואמר זאת כלפי חלקו בארץ ישראל. אם תרצו אני גר, ואם לאו אהיה תושב (רש"י מב"ר). והנה אלו ב' הבחנות בכיצד אוהזים בארץ ישראל. מצד התפיסה שהישיבה בארץ ישראל היא הרכבה על האדם, ואינה מחוברת אליו באופן מוחלט, ואיננה הוא - הריהו נקרא גר. ואם זכה שהוא אחד עם המקום - הריהו תושב. והנה כניסת אברהם לארץ ישראל היתה בשני המהלכים הללו, בהבחנה של גר ותושב אנכי עמכם, ומכאן היתה לו את הבחירה להיות גר או תושב. ומעשה אבות סימן לבנים. ולכן גם כניסת בני לאר"י היתה בה את ההבחנות הללו. מצד מה שהגיעו ממצרים, והרי "גרים הייתם בארץ מצרים" (משפטים כ"ב כ'), א"כ היה מהלך של גירות בכניסה לאר"י, והארץ איננה חלק מההוויה שלהם, ולכן ישנה גם גלות מאר"י. כלומר, בני הביאו את כח גלות מצרים לאר"י, ומצד כך מצרים היא השורש לכל הגלויות (עי' מאמר 'מצה שהוציאו ממצרים' שהבאנו מקורות לכך), והארץ היתה בבחינת הרכבה על גבי נשמתם, ולכן היתה שייכת פרידה וגלות. הרי זה מהלך אחד.

תושבים בארץ ישראל

אבל היתה כאן גם כניסה במהלך של תושב, שהארץ היא הוא. ומצד כך היתה היציאה ממצרים במהלך שנקרא שלחם עשיר הוא גם לחם עני, כנ"ל. וזה שארז"ל (ברכות ט' א' ב') "שלא יאמר אותו צדיק ועבדום ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". דהיינו שלא יאמר אברהם אבינו, לי היתה אחיזה באר"י גם מצד תושב, וכיצד בני יש להם אחיזה בארץ רק מצד גר. ולכן הוציאתם הקב"ה ברכוש גדול, שיוכלו להכנס לאר"י בבחינת תושב. אבל מהלך זה לא היה בשלימות, ולכן דור המדבר לא נכנסו כלל לאר"י, מלבד יהושע וכלב. הרי שהרכוש הגדול לא היה אצלם בבחינת עשיר שהוא עני, אלא בהבחנה של תוספת, ולכן בשעה שעסקו בני בכיזת מצרים, עסק משה בעצמות יוסף (סוטה י"ג א'), יוסף מלשון תוספת. וא"כ הרכוש גדול היה אצלם בבחינה של תוספת, ולא זכו להכנס לאר"י במהלך של תושב. הרי שמה שנגזר עליהם לאחר חטא המרגלים, שורשו היה כבר בעצם היציאה, בבחינת הרכוש הגדול. דכתיב "שבעת ימים תאכל מצת ... מצות

יאכל את שבעת הימים", הרי שפעם כתיב מצת חסר ו' ומיד אחריו מצות מלא עם ו'. ללמדנו שהו' כאן היא תוספת, ו' המחברת ו' המצרפת. כלומר שהרכוש הגדול היה תוספת והרכבה (בענין ו' המצרפת עי' זוח"א קנ"ז א', זוח"ב כ"ו א').

מלכות בית דוד היא עניה ועשירה

והנה בכניסתם לארץ נצטוו בני ישראל בג' מצוות (סנהדרין כ' ב'), ואחד מהם "שום תשים עליך מלך" (שופטים י"ז ט"ו), שזו בחינת מלכות בית דוד, שהוא בבחינת עניא דלית לה מגרמיה כלום (עי' זוח"א קנ"ז א', זוח"ב תוספות רע"ו א', זוח"ג קצ"ה א'), ומאידך הרי אין מלך בלא עשירות. וא"כ הוי לכאורה תרתי דסתרי. אלא הם הם הדברים שנתבארו, שעשירות איננה סתירה לעניות כאשר העשירות איננה כתוספת. אמנם זה דוקא במלכות בית דוד.

ששה ימים ושבעה ימים

והנה ראינו שישנו פסוק המזכיר אכילת מצה ששה ימים ופסוקים אחרים המזכירים אכילת מצה שבעה ימים. הרי שישנה הבחנה של מצה שהיא בבחינת ששה ימים, וישנה הבחנה של מצה שהיא בבחינת שבעה ימים. מצה שהיא בבחינת ששה ימים, זו מצה שהיא בבחינת מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת (עי' ג' א'). לפי מהלך זה, שבת היא בבחינת שביתה, שהיא עניא דלית ליה מגרמיה כלום, ולכן רק מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת. זו התפיסה שלחם עוני הוא בעצם עני, וזו בחינת מצות עם ו', שהשפע שמגיע למצה הוא הרכבה על גביה. אבל מצד התפיסה של שבעת ימים, שבת היא מקור הברכה (זוח"ב פ"ח ב'), והעשירות איננה בהבחנה של הרכבה, אלא זו עשירות בעצם. הרי שישנו כאן חילוק בעצם בין התפיסה של ששה ימים לבין התפיסה של שבעה ימים. התפיסה של ששה ימים היא שהמצה היא בעצם לחם עוני כפשוטו, ולפי זה מה שהיום השביעי רשות (רש"י בא י"ב ט"ו), פירושו שמצד עצמו אין לו כלום, ויש רשות לתת לו, ואם לא יתנו, לא יהיה לו.

רשות והעדר

כל מקום חלל, כל מקור להעדר - נקרא רשות, כדכתיב חללה של רשות (שבת י"א א). כל רשות הוא בעצם מקום חלל, מקום שנחסר. למשל כתוב "מכאן שניתנה

מצה עשירה ועניה

נג

רשות לרופא לרפאות" (ב"ק פ"ה ב'). ומאידך כתוב "כי אני ה' רופאך" (בשלה ט"ז כ"ז). הרי שכאשר האני הויה מסתלק, אז ניתן מקום של רשות לרופא בו"ד לרפאות. לכן ההבחנה של שביעי רשות [לפי פשוטו של מקרא שבששה ימים ראשונים יש חיוב לאכול ורק בשביעי זו רשות], היא שהששה ימים משפיעים לשביעי, כמו ימי חול לשבת, בבחינת רשות. כלומר בעומק לא השביעי הוא הרשות, אלא הששת ימים הם בחינת רשות המשפיעה לשביעי, לפי התפיסה של ששת ימי המעשה, לפי התפיסה של ששת ימים תאכל מצות. משא"כ מצד ההבחנה ששבת קודש היא מקור הברכה, אזי שבעת ימים תאכל מצות, בחינת שבעה, בחינת שבת. ובעומק, הסדר הוא מצה עניה, עשירה, ועניה. היא עניה מתתא, היא עשירה מצד המקבל, והיא עניה מצד השורש, כיון שכל הכללות שבה זו עניות. וזו ההבחנה שיש עני ויש אני, והאני מתהפך לעני שזו בחינת הע' העליון, שזו בחינת מצה עניה בעומק. זה העומק של דין של לחם עוני שנאמר במצה בכניסתם לארץ ישראל.

מיצוי הדם

הנה יש דין של מיצוי הדם בעולת העוף (ויקרא א' ט"ו, משנה זכחים ס"ד ב', רמב"ם הל' מעשה הקורבנות פ"ו ה"כ), וכן בחטאת העוף (ויקרא ה' ט', משנה זכחים ס"ד ב', רמב"ם הל' מעשה הקורבנות פ"ו ה"ז). והנה המיצוי הוא אחר המליקה שהיא בעורף העוף. ועורף הוא בחינת פרעה, ומיצוי הדם בעורף מקביל למה שאנו אומרים בהגדה ואומר לך בדמך חיי. והנה מיצוי הוא מלשון מצה, ונדון בכך לקמן. והנה המכה הראשונה במצרים היתה מכת דם, ובמכה האחרונה נתעסקו בדם הפסה. אבל יש חילוק בין הדם דראשית לדם דאחרית. הדם במכת הדם היתה לו תרופה, דאם המצרי היה משלם ליהודי עבור המים, לא היו המים נהפכים לדם, ומכאן העשירו ישראל (ב"ר ט' י'). אבל בדם אחרית, שנהרגו הבכורות, וכן שחטו ישראל את קרבן הפסה, את הטלה שהוא אלהיהם של המצרים, ויצא דם הנפש, לא היתה לכך תרופה. והנה האחרית נעוצה בראשית והראשית באחרית, שאז מתגלה שגם הדם שאיננו דם הנפש הוא בעצם דם הנפש. ומכוח הדם יצאו ישראל ממצרים, זה היה גילוי של ראשית נקודת הדם, "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (נח ט' ו'), כי הדם הוא האדם והאדם הוא הדם, זאת מציאותו.

עומק הגלות

והנה יצירת האדם היתה עפר מן האדמה, כפי דמפורש בפסוק (בראשית ב' ז'). הרי שבעומק, מצד שורש היצירה, האדם ומקומו הם היינו הך. משא"כ אם האדם היה נברא מן המים, ולאחר מכן הוא היה מגיע ליבשה, אז היבשה לא היתה נחשבת למקומו. והנה כל עניינה של הגלות היא שהאדם אינו נמצא במקומו, ובכך בעצם נעדר ראשית תחילת יצירתו. וכאשר האדם נפרד מהמקום, הרי הוא מתנתק ממקור הווייתו. וזה עומק גירוש אדם הראשון מגן עדן. דמלבד שיצא למקום פחות הערך ביחס לגן עדן, גם עצם זה שאפשר לנתק את האדם ממקומו, זו גופא נקודת תחילת ההעלם וההעדר.

גלות אברהם מאור כשדים

והנה התורה מספרת שמשך גלות מצרים היה שלשים שנה וארבע מאות שנה (בא י"ב מ'). ונתחבטו המפרשים בשאלה מאיזה מאורע יש לחשב את אותם ת"ל שנה. והנה האבן עזרא פירש שמאורע זה היה יציאת אברהם עם תרח אביו מאור כשדים בואכה חרן, כאשר אברהם היה בן שבעים שנה, ולאחר חמש שנים אמר לו הקב"ה "לך לך", ועלה אברהם לארץ כנען בגיל ע"ה, ולאחר כ"ה שנה נוספים נולד יצחק, ולאחר ת' שנה נוספים היתה יציאת מצרים*. והנה יש להבין מה ענין אור כשדים לגלות מצרים. אמנם לפי מה שנתבאר, אתי שפיר, דיציאת אברהם מאור כשדים הוא ניתוקו ממקום מולדתו, והוא גופא נקודת הגלות, שהאדם ומקומו נתפסים כנפרדים. ולכן גלות אברהם השתלשלה עד מצרים, ששם שורש כל הגלויות.

העוף שייך בשמים ובארץ

והנה המיצוי של דם העוף הוא ע"י לחיצה כנגד המזבח, וענינו בעומק הוא לגלות את המקור של הדם באדם שהוא מן האדמה, דהרי המזבח קרוי מזבח אדמה (יתרו כ' כ"א). וזה דייקא מתגלה בקרבן העוף, כי האדם הרי מורכב מנשמה שמקורה

* ופירושו הוא דלא כמכילתא, שאברהם היה בן שבעים שנה בכרית בין הבתרים. ורש"י ורמב"ן פירשו כמכילתא.

מעל ומגוף שמקורו מתחת. והעוף יש לו שייכות לזה ולזה, דמחד יש לו שייכות לאדמה, שהוא בשר ודם, אבל מאידך יש לו כח לעופף מעלה מעלה. לפי זה א"כ ישנם ב' חלקים בגלות, גלות הנשמות וגלות הגופות. מצד הנשמות, הגלות היא עקירתם מהמקור העליון, ומצד הגופות, הגלות היא עקירתם מהמקור התחתון. והנה האדם כנ"ל מקורו הוא מן האדמה, ולכן עומק התיקון של גלות מצרים הוא במכת בכורות, שהיא הכאת דם שעניינה לברר את מקומו של האדם, ולסלק את התפיסה שהדם שהוא האדם יכול להיות מנותק ממקורו. ולפי זה נבין מש"כ "קול דמי אחיד צועקים אלי מן האדמה" (בראשית ד' י'). דקין לאחר שהרג את הבל נגזרה עליו גלות והיה נע ונד בארץ. וגלות זאת היתה כנגד מה שהפריד קין את דמי הבל ממנו, וגרם לו להתנתק ממקורו. וא"כ שורש כל הגלות הוא בקין, ויתר על כן באדם הראשון שנתגרש מגן עדן.

אנא נפשי כתבית יהבית

והנה הזכרנו לעיל שמצה הוא מלשון מיצוי. ועומק הענין הוא שמצה הוא ענין לחם עוני, שהוא העצמות הפשוט שאינו מורכב, והוא כדם הנפש שהוא תמצית החיות בנוף שא"א בלעדה, כי הוא עצם ההויה שלו, ועצם ההויה הוא דבר בלתי מסתלק. וזה העומק של התהליך שהתחיל ביציאת מצרים, שהוא בבחינת לחם עוני, והוא מסתיים בשבועות, שאז מביאים שני לחם חמין. והנה בפשטות זו יציאה מלחם עוני ללחם עשיר. אבל בעומק, הגילוי של מעמד הר סיני, שעל כל דיבור ודיבור פרחה נשמתם (שבת פ"ח ב'), הוא ה"אנכי" המתגלה בהר סיני, אנכי ר"ת אנא נפשי כתבית יהבית (שבת ק"ה א', יל"ש שמות פ"ב רמז רפ"ו), כלומר מה שאני נותן, זה העצם. וא"כ לפי זה מה שהעשיר נותן לעני, זאת אינה הבחנה של נתינה מבחויץ, אלא זו עצם ההויה עצמה.

לחמי התודה יש בהם חמץ ומצה

ארז"ל (ב"ב י" א'), אם הקב"ה אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסן, אלא כדי שניצולו אנו מדינה של גיהנום. דהיינו, ממוץ הצדקה בעצם שייך לעני, אלא שהעשיר קיבל את זה כהיכי תימצוי לקבל שכר על הנתינה. הרי שלפי זה כאשר נותנים לעני

את מה ששייך לו בעצם, אין הנתינה הרכבה על גביו, אלא גילוי של מה שהיה שלו והיה נעלם עד עתה. זו בחינת המצה שהיא לחם עני ולחם עשיר בבת אחת. וזהו עומק האחדות של החמץ והמצה, שמתגלה בלחמי תודה, שהם שלושים לחמים של מצה ועשרה של חמץ (כפי שנתבאר במאמר 'מצות דמצרים'), והמהר"ל (דרוש לשבת הגדול ד"ה וכבר אמרנו כי התודה), מבאר שהשלושים הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, וכן הג' מצות בליל הסדר הם כנגד אברהם יצחק ויעקב (ע' מאמר 'מצות דמצרים'), והעשרה חמץ מבאר המהר"ל (שם), שהם כנגד דוד המלך, רגל רביעית שבמרכבה. והנה לכאורה צריך ביאור, הרי דוד הוא בבחינה של מצה, הוא לחם עוני, הוא עניא דלית ליה מגרמיה כלום (כפי שנתבאר לעיל בענין מלכות בית דוד). אלא הם הם הדברים שנתבארו, דבחינת עשרה לחמי החמץ שבתודה, הם אינם גילוי של חמץ כפשוטו, אלא הם גילוי שהעשירות הוא עצם ההויה של עצמו ותו לא. זו ההבחנה שהמפיחה והגאווה שנמצאת בלחם עשיר, השמינית שבשמינית דגאווה שנתגלתה בהר סיני, שמכה כך החמץ טופח ומגביה, אין הם אלא גילוי של ההויה העצמית ותו לא. זו המצה שבעז"ה נזכה לאכול בכניסה השלימה לארץ ישראל, בגילוי השלם של האחדות של החמץ והמצה, של התפיסה שהעשירות והעניות הם היינו הק.

בענין המרור

מצות מרור כנגד מרירות השעבוד

איתא במשנה בפרק ערבי פסחים (קמ"ז א'), וכן בהגדה של פסח, "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הם: פסח מצה ומרור. פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו', מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו', מרור - על שום שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר וימררו את חייהם". הרי שהמשנה כוללת שלש מצוות, מצות אכילת הפסח מצות אכילת המצה ומצות אכילת המרור. והנה איתא לקמן בסוגיה (ק"כ א'), "אמר רבא מצה בזמן הזה דאוריתא, מרור דרבנן". והגמרא מבארת שם מאי שנא מצה ממרור. עכ"פ במנין המצוות הרמב"ם לא מנה את אכילת מרור כמצוה בפני עצמה, אלא כל השלוש מצוות הנ"ל נכללו במצוה אחת (ע"י סה"מ עשה נ"ו). והחינוך כלל אותו כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים (מצוה כ"א). והנה סוגית מרור למעשה נמצאת בפרק כל שעה (ל"ט א'). איתא במשנה שם, "אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח", המשנה דנה בירקות לצורך מצות מרור, "בהזרת בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור". א"כ חמישה מיני ירקות. ודוקא חמשה ירקות, כנגד חמישה סוגי מרירות בפסוק "וימררו" המובא במשנה בערבי פסחים הנ"ל, עי' בבעל הטורים שם למנין.

תיקון המות שבמרור ע"י החרוסת

והנה ברור שהמרור טעון תיקון, כי בשורשו הוא פגם. ידוע בספה"ק (ע"י שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח) שמרור בגימ' מות. המילה מרור עצמה מלבד ענין המרירות, היא גם מלשון "ממרים הייתם עם ה'" (עקב ט' ז). מפני שכל ענינו דמרור הוא תולדת החטא. וכן בשירת האזינו (ל"ב ל"ב) כתוב "כי מגפן סדום גפנם ומשדמת עמורה, ענבמו ענבי רוש אשכלות מרורות למו". מפרש רש"י, ענבי רוש - עשב מר,

אשכלות מרורות למו - משקה מר. ובחז"ל (יל"ש דברים פ"ב רמז תתקמ"ז) מבואר, "מה היה אותו אילן שאכל ממנו אדה"ר, ר' יהודה אומר ענבים היו, שנאמר ענבמו ענבי רוש אשכלות מרורות למו, אותן אשכלות הביאו מרורות לעולם". לפי פירוש זה, רוש היינו ראש, כלומר קאי על עץ הרעת שממנו אכל אדה"ר למד"א שהוא גפן. ומאכילתו הגיע המרירות לעולם. כי מרירות לעולם היא תולדה של החטא דאדה"ר. והנה תיקון המרור הוא בשני מהלכים, ונבאר אותם באריכות. התיקון הראשון הוא שצריך לטבול את המרור בחרוסת (פסחים קמ"ז ע"ב). והנה במשנה (ק"ד א') ישנה מחלוקת האם חרוסת מצוה או לא, ונגמרא מבאר שלמד"א אינה מצוה, תפקיד החרוסת לטבול קפא שבחזרת. ורש"י ורשב"ם מפרשים שקפא הוא ארס. וברור שאותו ארס הוא ארס הנחש שהביא לידי החטא הקדמון, והוא המות שבמרור. עצם דיבורו של הנחש עם חוה היה ארס, מה הנאה יש לו לבעל הלשון (ערכין ט"ז ב'), ישנו ארס בפועל וישנו ארס בדיבור, כמו שאומרים חז"ל שם "חץ שחוט לשונם" (ירמיה ט"ז ז'), שלשה"ר הורג במרחק, כתיב שוחט וקרי שחוט, וכן אמרו חז"ל (בר"ר צ"ח י"ט ועוד מקומות), "חצי גבור שנונים (תהלים ק"ב ד'), ומה ראה למשלן בחץ מכל כלי זיון, אלא כל כלי זיון מכין במקומן וזה מכה מרחוק, כך הוא לשון הרע, דאמור ברומי וקטיל בסוריא". לכן צריך לטבול את החזרת בחרוסת לתקן את הארס שבה.

סימני מרור

והנה הגמרא (ל"ט א') מביאה סימני זיהוי למרור. ובסיומם "אמר רבי יוחנן מדברי כולם נלמד, ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין". לכן מי שאין לו ירק מאלו החמישה מינים, יקח מין אחר שיש בו הסימנים הללו, כי הם משותפים לכל הירקות הכשרים למצות מרור (מ"ב תע"ג סק"ז בשם אחרונים). מפרש רש"י, שרף, כשחותכין אותו יוצא ממנו שרף לבן כחלב. ופניו מכסיפין, אינו ירוק מאד ככרתי. והנה מובא באריז"ל בכמה מקומות (עי' למשל מכו"ש ש"ה ח"ב סוף פ"א), שישנם חמישה מיני דמים טהורים וישנם חמישה מיני דמים טמאים [ה' דמים טמאים מוזכרים גם בנדה (י"ט א)]. חמישה מיני דמים טמאים אלו הם בעצם החמישה מרורים בהם אנו עוסקים בסוגית הירקות למרור. המרורים וכן דם הנידות, הם תולדות של החטא הקדמון, כפי שמוכח בחז"ל שעל החטא נענשה חוה בין השאר בדם נידות (עי' עירובין ק' ב/

בענין המרור

נט

ובמקומות רבים). וכנגד ה' דמים טמאים, ישנם ה' דמים טהורים. כי דמי הלידה שבאשה נעכרים ומתהפכים לחלב (בכורות ו' ב'), וממנו יונק התינוק ואחר כך חוזר החלב ההוא לקדמותו ומתהפך בגוף התינוק לדם ונבלע בתוך הוורידין שבו, ואז הוא דם טהור וזך והוא חיות התינוק (שער הכוונות דרושי פסח דרוש ט'). והנה תיקון המרור מקביל לתיקון הדמים הטמאים שהם דמי נידות, דמי מות. ודמי הלידה שהופכים להיות חלב, הם חלק מהתיקון לדמי הנידות. ובמקביל יש רמז במרור לתיקון זה, בכך שהשרף שבו הוא לבן כחלב. תנאי שני שנאמר במרור שאינו ירוק ככרתי. והנה ירק וירוק הם בהיפוך אותיות קרי. וידוע (יל"ש בראשית פ"ג רמז ל"ג, שער הפסוקים שמות סימן א', ושער הפסוקים יחזקאל), שלאחר חטאו, פירש אדם מחוה ק"ל שנה, ובהן הוציא קרי לבטלה, והיה הברור של יציאת מצרים לתקן אותו פגם בכרית. וברור ותיקון זה נרמז בתנאי השני במרור. ע"כ בארנו את התיקון למרור בשיקועו בחרוסת, וכן ראינו רמזים בסימני המרור לתיקון של דם נידות ושל קרי לבטלה.

מרור שהוא מתוק

ע"תה נבאר תיקון נוסף, שהוא בלעיסת המרור לאפוקי מבליעתו בלא לעיסה שאז אינו יוצא (פסחים קט"ו ב'), דבעינן טעם מרור וליכא. בלשון חז"ל במכילתא (בשלח פרשת ויסע פרשה א'), "מדרכי בשר ודם במתוק מרפא את המר אבל הקב"ה מרפא את המר במר", דכך עשה משה כמרה ע"פ הקב"ה (בשלח ט"ו כ"ה). א"כ מציינו ב' תיקונים במרור, תיקון מר במתוק, שהוא דרכו של בשר ודם, שיקוע המרור בחרוסת, שישנו דין שתהיה מתוקה בין ותפוחים כדאיתא בגמרא (קט"ז א' וברש"י ד"ה לסמוכיה). וכן בשאר מינים שנמשלו בהם כנסת ישראל כגון שקדים (עי' רע"ב על המשנה בקי"ד א'). התיקון השני של המרור הוא התיקון של מר במר, ע"י לעיסה בשיניים, שאז הוא טועם טעם מרירות, וזה גופא התיקון שנקרא על שמו של הקב"ה. והנה התיקון של מר במתוק הוא פשוט בסברא. אבל יש לבאר את התיקון של מר במר. והנה בסוגיא דמרור (ל"ט א'), איתא בגמרא "רבינא אשכחיה לרב אחא בריה דרבא דהוה מהדר אמרירתא". ברש"י (ד"ה מרריתא, וד"ה אמריריתא) משמע שרב אחא רצה לקיים מצות אכילת מרור בירק החמישי במשנה, דהיינו מרור, שהוא המר מכולם.

ויש שסוברים שרצה לקיים המצוה בירק אחר, מר יותר מכולם*. עכ"פ, א"ל רבינא, "מאי דעתיך דמיריין מפי, והא חזרת תנן". העדיפות היא בחזרת, שהיא הראשונה השנויה במשנה, ומביאה הגמרא מספר ראיות לכך, ולכן חזר בו רב אחא. ומאי חזרת, אמר רבא חסה, ופירושו זכר לכך שחס רחמנא עילוין במצרים. ועוד אומרת הגמרא, למה נאמר על שעבוד מצרים "וימררו", לומר לך מה מרור (הכוונה לחזרת - הר"ן) תחילתו רך וסופו קשה, אף שעבוד מצרים תחילתו רך וסופו קשה. ובירושלמי כאן (פ"ב ה"ה דף י"ח א') איתא, שחזרת תחילתו מתוק וסופו מר. כלומר בתחילה החזרת מתוקה ורכה, ובסופה מתקשה ונעשית מרה. והנה חזרת שהיא חסא, מקובל שהיא החסה של היום (מ"ב תע"ג סקל"ד בשם החות יאיר והחכם צבי), שקלחה ועליה מתוקים והקלח בסופו מתקשה ונעשה מר. וכתב הב"י (סימן תע"ג), והגר"ז (שם סעיף ל'), שאנו אוכלים את עליו לקיים מצות מרור, למרות שהם אינם מרים כלל. אמנם הירדב"ז (ירושלמי ברכות, פ"ו ה"א דף מ"ג א') דחה את הזהוי של החכם צבי למרור שהוא החסה דידן ממעם שאינו מר כלל. וגם החזו"א (או"ח סימן קכ"ד על דף ל"ט א') סבר שאין לאכול את עלי החסה אלא צריך לאכול את הקלח לאחר שהתחיל ליפול בו מרירות (כך לכאורה עולה מדבריו, ע"ש). והנה המ"ב (תע"ג סקל"ו) כותב שבמדינותיהם קיימו את המצוה בתמכא שהוא החריין, כי שאר המינים אינם מצויים אצלם.

שורש התאווה הוא בקנאה

חרי שישנם שני קוטבים במרור. מצד שתיקון המרור הוא במתיקות, לכתחילה יש לקחת חזרת שהיא חסה מתוקה (אפילו לדעת החזו"א שיש בה קצת מרירות, מ"מ בעיקר היא מתוקה). אבל בקוטב השני שהוא תיקון הלעיסה, שהוא תיקון דקב"ה

* כך משמע בר"ן. ואפשר שאותו ירק היה לענה. ועי' במ"ב (בה"ל תע"ג ד"ה יקח לענה) שמביא ג' שיטות בלענה. הראשונה, שלענה הוא הירק חמישי במשנה, המר מכולם (זו דעת המהרי"ל והאגור המובאים במג"א סקט"ז). השניה שלענה אינה מהחמישה מינים במשנה, ומ"מ מי שאין לו מהה' מינים יכול לצאת בה (זו דעת הרמ"א). השלישית שלענה אינה ראויה כלל לאכילה וא"א לצאת בה (דעת הרשב"ץ המובא בכה"ל). הבה"ל עצמו סובר שלענה אינה ראויה לאכילה, ולכן הוא נוטה לדחות את שתי השיטות הראשונות. אבל אפשר ששתי השיטות הראשונות סוברות שלענה ראויה לאכילה בדוחק, בפרט לצורך מצוה שכל ענינה מרירות. הבה"ל מביא שהריטב"א (על הדף) והרי"ז (על הדף בדפי הרי"ף), ס"ל שירק למצות מרור צריך להיות ראוי לאכילה, ודוחה בכך את ההו"א של הפמ"ג שאפשר לקיים מצות מרור בירק

של מר במר, לכתחילה יש לקחת הירק החמישי המר מכולם (להלכה קי"ל כצד הראשון). בתיקון זה, ברור לכל משכיל שאין התיקון לעשות את הדבר המר לכפליים מר, אלא יש כאן שני סוגי מרירות. ובהקדם נבאר את העומק הפנימי של מרירות. דהנה על המות אמר אנג "אכן סר מר המות" (שמואל א' ט"ו ל"ב). וכתוב בקהלת (ז, כ"ו) "ומוצא אני מר ממות את האשה". א"כ המות הוא מר ואשה יותר מרה ממות. וצ"ל על איזו אשה מדובר. ורש"י על אתר בקהלת מפרש שאשה זו אפיקורסות. וצריך להבין את העומק שבדבריו. והנה פסוק אחר אומר "ורקב עצמות קנאה" (משלי י"ד ל'). מתגלה כאן שישנם שני מהלכים של מות. ישנו מות כפשוטו שהנשמה מסתלקת והגוף נשאר בקבר. וישנו מות שמבטל את הגוף עצמו, דהיינו הקנאה מרקיבה את אותם העצמות, את אותו כח הגוף שנשאר בלי נשמה. והנה המות בחטא אדם הראשון התחיל מקנאה. כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין נ"ט ב'), "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין הציץ בו נחש וראה בכבודו ונתקנא בו". מכאן נתגלגל שבא הנחש לפתות את חוה לאכול מעץ הדעת שעליו נאמר "כי תאווה הוא לעיניי". א"כ השורש היה קנאה והענף המתפשט היה תאוה. א"כ בעומק ישנם שני סוגי מרירות שהם שני סוגי מות, דמרור בנימי מות. האחת מכח העונש על התאוה "ביום אכלך ממנו מות תמות". והשניה מכח הקנאה שהביאה לחטא, שעונשה הוא "רקב עצמות קנאה". החטא בגילוי הוא תאוה, ובעומקו הוא קנאה.

תיקון מר במר

והנה הזכרנו את דברי חז"ל שחזרת שהיא חסה תחילתה רכה וסופה קשה. וזה כעין הגפן למד"א עץ הדעת שאכל ממנו אדה"ר גפן היה (בר"ר י"ט ה'), שהענבים בחיצוניותם רכים ובפנימיותם הגרעין הקשה. האכילה היתה בבחינת תאוה, שהענבים מתוקים. ומצד כך העונש על התאוה הביאה למרירות, שהיא מות. ותיקונה הוא להחזיר אותה למתיקות, ולכן שמים בחרוסת יין. ענבמו ענבי רוש, בראש החטא היה בענבים המתוקים, ואשכולות מרורות למו, ואשכולות הענבים

שאינו ראוי לאכילה. אבל זו קושיה על ב' השיטות הראשונות רק אם הן סוברות שלענה אינה ראויה לאכילה כלל. ראה לקמן במאמר קצת ראיה שלענה אינה מחמישה המינים, ואכמ"ל.

הללו הביאו למרירות. כל זה מצד התאוה, הנמשכת אחר המתיקות. אבל מאידך מפורש במכילתא (בשלח פרשת ויסע פרשה א'), שאין לך עץ מר יותר מעץ הזית, והוא העץ שהמתיק בו משה את המים במרה לחד מד"א. וגם פרי עץ הזית הוא מר, דהזיתים אפילו לאחר שעובדו לאכילה אינם מתוקים. וצורת התיקון שלהם, להוציא מהם את שמנם, הוא ע"י כתישה. והנה אחד מסממני משחת הקדש הוא המָר דרור (כי תשא ל' כ"ג), ועי' ברמב"ן שם באריכות. והנה במדרש (שהש"ר על פסוק א' י"ג, פרשה א' סעיף ג"ט) כתוב, "צרור המור דודי לי, מהו צרור המור, ר' עזריה בשם ר' יהודה פתר, קרייה באברהם אבינו, מה המור הזה ראש לכל מיני בשמים, כך אברהם ראש לכל הצדיקים וכו' ומה המור הזה כל מי שליקטו, ידיו מתמרמרות, כך אברהם ממרר עצמו ומסגף עצמו ביסורים". מירור וסיגוף זה של אברהם, הוא תיקון של מר במר, תיקון הקנאה, ועוד יתבאר אי"ה.

קנאת עשו וקנאת האחים

נתבונן עתה בסוגית המרירות בתורה הקדושה, כדי להבין את התיקון של מר במר. מרירות מוזכרת לראשונה בעשו. לאחר שיעקב בא במרמה, שהוא לשון מרירות, ולקח את הברכות, נאמר על עשו "ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד ויאמר לאביו ברכני גם אני אבי" (תולדות כ"ו ל"ד). עשיו אינו מבקש בסתם ברכני אבי, אלא "ברכני גם אני". ה'גם' מלמד על קנאה, שהיא שורש המרירות. המריבה בין עשו ליעקב היא על נחלת שני עולמות, וזו הקנאה השרשית בעולם. הקנאה השניה המוזכרת בספר בראשית היא קנאת האחים ביוסף על חלומותיו, ואביו שמר את הדבר. ובברכה שבירכו יעקב (ויחי מ"ט כ"ג), כתוב "וימררוהו ורבו וישטמוהו בעלי חיצים". ואמרו על זה חז"ל (בר"ר צ"ח י"ט), "וימררוהו, בן שהמר לאחיו, בן שהמירו לו אחיו, בן שהמר לאדונתו, בן שאדונתו המירה לו, אבל איני יודע מי ירבה, ת"ל ורבו וישטמוהו בעלי חצים, אלו בעלי מחיצתו שהשליכו עליו דברים קשים כחץ". כלומר, למרות שיוסף גרם למרירות בלב אחיו ואשת פוטיפר, והם רק השיבו לו כגמולו, מ"מ הם גרמו ליותר מרירות. ויוסף בגימ' קנאה, והמרירות כלפיו באה מכח הקנאה. ומרירות זו, בין דעשו ובין דאחיו עדיין לא תוקנה. על תיקון עשו כתוב "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדיה א' כ"א). ועל מרירות אחיו, גם

לאחר עשרה הרוגי מלכות עדיין התיקון לא הושלם (עי' מדרש משלי על פסוק א' י"ג, כל הון יקר נמצא).

סוטה ומרה

המרירות שלאחריה המזכרת בתורה היא שעבוד מצרים, "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבודה בשדה" (שמות א' י"ד). זו המרירות של עם ישראל ביציאת מצרים. נדון עכשיו במרירות וקנאת מרים אחות משה. הנה על הפסוק הנ"ל "וימררו את חייהם", מפרשים בעלי התוספות שבאותו פרק נולדה מרים ועל שם כך נקראת מרים. והנה בפרשת בהעלותך (י"ב א') כתוב "ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית". מרים קנאה בנבואת משה, "הרק אך במשה דיבר ה', הלא גם בנו דיבר". א"כ מרים מלשון מרירות כי היא קנאה במשה. וכן מיד לאחר שירת הים של מרים וכל הנשים, נאמר "ויבאו מרתה ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם" (בשלה ט"ז כ"ג), קרים אותיות מרים. ועוד פרשה שמזכרת בה מרירות היא פרשת סוטה, שמשקים אותה "מי המרים המאריים" (נשא ה' כ"ד). וכמוכן כל ענין השקיתה הוא בגלל קנאה "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו". והנה לקשר פרשת סוטה לפרשת מרה, נקדים שהשלכת העין לתוך המים המרים המתיקה את המים. ויונתן בן עוזיאל (בשלה ט"ז כ"ה) תרגם שמשא כתב על העין ההורדפני שהשליך למים שם גדול ונכבד, ומכח זה נמתקו המים. ולא פירש יב"ע איזה שם היה זה. אבל בזה"ק (נשא קכ"ד ב') כתוב שכאשר הגיעו למרה, היו כמה מבני ישראל שחשדו בנשותיהם שמא ח"ו נסתרו עם המצרים. ולכן רצה הקב"ה לבדוק את כולם, אנשים ונשים, קודם שישרה שמו עליהם. וז"ש בפרשת מרה "ישם נסהו". וא"כ השם שנכתב על העין, הוא השם שנמחה בבדיקת הסוטה. ובני ישראל כולם יצאו זכאים בנסיון זה. הרי שהנסיון במרה נובע משעבוד מצרים, ושעבוד מצרים שורשו בקנאה, כמ"ש "הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו".

ג' מיני מרירות

כפי שבארנו, הסוגיא הפנימית של מרירות היא סוגיא של קנאה ולא של תאוה. והנה החלנו לעיל לבאר את שורש הקנאה בנחש. מובא בחז"ל שהיתה קנאה

מצד תאוה, שראה אותם משמשים ונתאוה לחוה (ב"ר י"ח ו', מובא ברש"י). והיתה קנאה מצד מעלתו וכבודו של האדם כפי שהזכרנו לעיל שראה מלאכים צולין לו בשר ומסננין לו יין. אבל היה קנאה שלישית, והיא עומק הקנאה, והיא מתגלה במה שאמר הנחש לחוה "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע". כאן מתגלה כי הנחש לא רק שנתאוה לחוה, ולא רק שנתקנא באדם, אלא גם כביכול נתקנא בכורא ית"ש. חרה לו שיש רק בורא אחד. ועומק רצונו היה להשקיט ולהשכיח את קנאתו כלפי מעלה שהוא אחד יחיד ומיוחד ואין דומה לו. והוא רצה ח"ו שיהיה דומה לו, והייתם כאלקים, מה הוא - אף אתם. מה הוא בורא עולמות אף אתם בוראים עולמות (תנחומא תוריע פ"ט). עומק המרירות בכריאה היא מה שהאדם מקנא כביכול בכורא ית"ש, מצד הנחש שנבלע בקרבו. א"כ ישנם כמה סוגיות של מרירות. אחת היא תולדת התאוה, מרירות שאין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו (קה"ר על פסוק א' י"ג). הסוגיא השניה של מרירות היא מרירות של קנאה, "ומוצא אני מר ממות את האשה", האשה תמיד מקנאה למה היא לא שייכת לשרש בעצם, למה אינה כאיש. והסוגיא השלישית היא שהנברא מקנא למה הוא לא בורא כביכול.

אור החיים הקדוש

והנה באור החיים הקדוש (נשא ה' ט"ו) נמצא פירוש נפלא, ודאי נאמר ברוח הקדש. הנה בנמרא בסוטה (כ' א') כתוב שנותנים דבר מר בתוך המים כדי לעשותם מרים. מאידך, ביל"ש (במדבר פ"ה פסוק כ"ג רמז תש"ח) כתוב שהכתב שמוחה לתוך המים עושה אותם מרים. אור החיים בא לבאר את המדרש. הוא מתחיל באומרו שידוע מפנימיות התורה שכל נברא כוסף ומתאוה להדבק בכוראו. וכן המים התחתונים בוכים ומתמרמרים על כך שהם רחוקים מאלקים (ב"ר ה' ד'). ועוד כותב שה' רצה לקבוע דירתו בתחתונים (תנחומא נשא פט"ז), וחטאי האדם מעכבים זאת. וכאשר יוכל לקבוע דירתו בתחתונים, לא יהיה צורך להיות למעלה, והמים התחתונים לא יצטרכו עוד לבכות ולהתקנא בעליונים. והנה אם חטאה הסוטה, הרי זה מעכב את השכינה בעליונים, ולכן כאשר היא שותה, מרגישים המים את חטאה, ומרגישים שהיא גורמת לריחוקם מהבורא, ומתעורר יגונם ובכים, וזה גורם שמתעוררת מרירותם, וזה גופא מה שגורם לסוטה שבטנה נצבתת וירכה נופלת.

כלומר, קיים במים כל הזמן מרירות של "מים תתאין אינון בוכין ואמרין אנן בעיין למהוי קדם מלכא" (תק"ו תיקון ה' דף י"ט ב'). כאשר אין חמאים אזי הדירה בתחתונים, ואז הם קמיה מלכא. אבל אם הסוטה חמאה אזי היא מרחיקה את השכינה, ממילא חוזר בהם המרירות של אנן בעיין למהוי קמיה מלכא, וזה המרירות שבמים המרים המאררים והם ממיתים אותה. העומק בדברי אור החיים הקדוש הוא שהמים התחתונים אינם רוצים להיות כמו מים עליונים, כלומר יותר קרובים לבורא, אלא רצונם לאשתאבא בגופא דמלכא (זהר ויחי רי"ז ב'), כלומר יש בהם קנאה כביכול להיות כלולים בבורא ית"ש, להיותו הנקודה הראשונה של הבריאה.

קנאה דקדושה מביאה לביטול

ביצד מגיע האדם להתכלל בבורא ית"ש. ישנה התפיסה השלילית שבקנאה, שהיא רקב עצמות קנאה, שהיא מר ממות. וישנה בחינת הקנאה דקדושה, א"ל קנא ונוקם. ולהחזיר את כל הבריאה לא"ס ב"ה זו היא פנימיות נקודת הקנאה בבורא ית"ש. ועל זה אומרים חז"ל (עירובין י"ח ב', וברש"י בחומש) שכאשר חזרה היונה לתיבה והנה עלה זית בפיה, ביקשה לרמוז לנח שמוטב יהיו מזונותי מרים כזית ומסורים בידי הקב"ה ולא מתוקים כדבש ומסורים בידי בשר ודם. דבשר ודם ממתיק את המר במתוק, אבל הבורא ית"ש ממתיק מר במר. וזו בחינה זית, שהוא מר, ותיקונו על ידי כתישה, דכתישה מבטלת. אמנם בחינת המרירות שבאה מחטא התאוה תיקונה ע"י מתוק, אבל הקנאה שהיא שרש החטא, תיקונה היא ע"י ביטול, "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם, כי אתם המעט" (ואתחנן ז'). כאשר האדם ממעט ומבטל את עצמו לגמרי אזי הוא יכול להכלל בבורא ית"ש. זה התיקון של מר במר, מור דרור, "מה המור הזה כל מי שליקטו, ידיו מתמרמרות, כך אברהם ממרר עצמו ומסגף עצמו ביסורים", עד שהציץ עליו בעל הבירה. וזה תיקון של הלעיסה של המרור, שמבטל את המרור, דביטול הוא התיקון לקנאה דקדושה. התאוה היא חטא של האדם. הקנאה היא מטבע שיצר אותו הבורא ית"ש, הוא לא חטא, אלא שאדם צריך להשתמש בו לקנא בבורא ית"ש כביכול, ולהכלל בו על ידי כן. ביתר עומק, שני שרשים לחמאים שבבריאה. חטא אדם הראשון ששורשו בתאוה, וגרם למיתת בני אדם. ולפניו היה חטא קדום יותר, שהוא מיתת מלכי אדום המוזכר בפרשת

וישלח (ל"ו ל"א), שכל אחד אמר אנא אמלוך (ע"י מאור ושמש פרשת ויצא, ובעוד ספרי חסידות רבים), וזהו חמא של קנאה. וקנאה דקדושה היא קנאה בבורא ית"ש, זוהי מרירות שבאה מכח כך שישנו בורא והאדם ממרר מדוע אינו הבורא, מדוע אינו כלול בו. זהו העומק שהיונה ניוזנית מן המרירות, מן התיקון של מר במר שמוליד ביטול ואז יש התכללות בבורא ית"ש. ובמאמר המוסגר יש לדעת שקנאה גאוה וכעס שורשם אחד (במד"ר ט' י"א).

תאוה היא הדרגה, קנאה היא הכל או לא כלום

והנה על הפסוק "ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימך והסרתו מחלה מקרבך" (משפטים כ"ג כ"ה), ישנה דרשה בב"ק (צ"ב ב') ובב"מ (ק"ז ב'), "מחלה היינו מרה, ולמה נקרא שמה מחלה, שפ"ג חלאים יש בה", היינו שפת שחרית מבטלת פ"ג חלאים, מחלה גימ' פ"ג. והנה המדרש (בר"ר ס"ה ט') אומר, "א"ר יהודה בר סימון, אברהם תבע זקנה וכו' יצחק תבע יסורין וכו' יעקב תבע את החולי וכו' חזקיהו חידש חולי שיתרפא". יעקב שדמות דיוקנו חקוק לו בכסא (בר"ר ס"ה י"ב), ששופריה מעיין שופריה דאדה"ר (כ"מ פ"ד א'), ואדם הראשון מתגלה בו החולי של המות, שהמות בתפישה של "ביום אכלך ממנו מות תמות" היא מיתה בהדרגה, שהרי כפשוטו לא מיד מת אדה"ר, אלא שמת כל יום בהדרגה, כמו התאוותן שיש לו מנה רוצה מאתיים (קה"ר על פסוק א' י"ג), הוא מתאוה ומתאוה ומתחבר יותר לתאוה וככל שהוא מתחבר אליה יותר אז הוא מת, כי מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא (ב"ק ס"ה א'). זה בחינת ביקש חולי ולאחר מכן מות כי זו תפישת מות שבאה בהדרגה שזו בחינת התאוה. משא"כ בחינת הקנאה היא כולה בבת אחת, כמו שכתוב "וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו, וימלא המן חמה" (אסתר ג' ה'), שזה בחינת כעס, וכמו שאומרים חז"ל (רש"י ועוד מפרשים על איוב ה' ב') קנאה היינו כעס. "כל זה איננו שווה לי" (אסתר ה' י"ג), זה לא בא בהדרגה, אלא הכל או לא כלום. התאוה נבנית בהדרגה אבל הקנאה מבטלת את הכל, כי תכלית הקנאה דקדושה היא הביטול הגמור של האדם וההתכללות שלו בא"ם ב"ה.

מתוך מרירות של גיהנם מגיעים לביטול

והנה מה שאצל הבורא הוא כללות, אצל האדם הוא מתפרט, יומו של הקב"ה אלף שנה, כלומר מה שאצל הקב"ה הוא אלף אצל האדם הוא אָלף. הקנאה שורשה ממקום האָלף, ממקום האחדות, אבל התאווה שורשה במקום האָלף, במקום הפרטים. במדרש איכה (פתיחה אות י"ח) על הפסוק (איכה ג' ט"ו) "השביעני במרורים הרווני לענה", אומרים חז"ל, "ממה שהשביעני במרורים כליל פסח, הרווני כלילי תשעה באב לענה", שכידוע יום א' דפסח חל באותו יום בשבוע שחל ט' באב (או"ח תכ"ח סעיף ג'). לענה בנימ' יוסף, ויוסף בנימ' קנאה. ועי' לעיל מה שבארנו בענין לענה. על הפסוק בשיר השירים (ח' ו') "כי עזה כמות אהבה קשה כשאל קנאה, רשפיה רשפי אש שלהבתי'ה". אומרים חז"ל (יל"ש על הפסוק, רמז תתקצ"ג), "קשה כשאל קנאה, כשחרב בית המקדש". כי ביום שנחרב הבית נולד המשיח (פתיחה לאס"ר סוף אות י"א, איכ"ר פרשה א' אות נ"א, ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד דף י"ז ב'), ואז נתגלתה הקנאה דקדושה, עזה כמות אהבה של הכנסת ישראל לבורא עולם, רשפיה רשפי אש שלהבתי'ה, לא הקנאה הקדמונית של אנא אמלוך, אלא הקנאה שהוא מתבטל לבורא מכח קנאתו, א"ל קנא ונוקם. הקנאה שיש בדינו עכשיו היא קנאה שמביאה להעדר של שלילה כמו שכתוב בזהר (פנחס רכ"ב א' ברע"מ, רל"ד ב'), שמרה היינו גיהנם. שאול הוא אחד משבעת השמות של גיהנום (עירובין י"ט א'), קנאה קשה כשאל יוצרת העדר שהוא שלילה. ישנו העדר בבחינה של תאוה, יש לו מנה ורוצה מאתיים, כאשר האדם דבק במה שאין לו, אבל ההעדר הפנימי של הקנאה מוליד מרירות שהוא מרה שהוא גיהנם, ומתוך זה הוא מגיע לידי ביטול ואז הוא נכלל בבורא ית"ש. ודוקא כאשר המרירות היא מרירות אמת, מרירות של גיהנם, דאמת היא א-מת, מתוך מות מתחברים לאלופו של עולם. מר הוא גימ' עמלק, שכוחו שהוא מכיר את רבונו ומתכוון למרוד בו, ומאידך יש את המכיר את רבונו ומתכלל בו, זה הכח של תיקון המר במר.

שלימות התיקון הוא מר במר

ולבן שלימות התיקון של המרירות אינה בהטבלתה בחרוסת, תיקון מר במתוק, אלא שלימות התיקון של המרירות היא בלעיסה בשיניים, מר במר. כבר

ביארנו לעיל שישנה מחלוקת אם לענה ראויה לאכילה, ואם אינה, האם אפשר בכל זאת לצאת בה במצות מרור. העומק שבחקירה, שמצד חטא אדה"ר שאכל מעץ הדעת שהיה עץ אכילה, תאווה לעינים, חייב להיות שהמרור יהיה ג"כ ראוי לאכילה. אבל מצד המרירות הפנימית שהיא של קנאה, על זה נאמר השביעני במרורים הרווני לענה. לכן על הצד שאפשר לצאת בלענה, בודאי אינו תיקון לחטא עץ הדעת, חטא התאוה. אלא הוא תיקון לקנאה, לחורבן שהוליד את המשיח. ולא רק בלענה דנו הפוסקים אם אפשר לצאת בו, אלא גם בירק שיש סכנה באכילתו, כמו חריין שלם (מ"ב תע"ג סק"ז). העומק של תיקון המרירות הוא תיקון בבחינה של קשה כשאויל קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתי'ה שעולה ומתכללת בבורא ית"ש.

בענין העומר

דיני העומר בכללות

הנה כתוב בתורה (אמור כ"ג ט"ו-י"ד), "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן. ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה'. ומנחתו שני עשרונים סולת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחות, ונסכו יין רביעית ההין. ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם". א"כ ישנם כאן כמה דינים. לקצור את העומר, להניף אותו, להקריב עליו כבש ומנחה ונסכים, ולא לאכול מהתבואה החדשה קודם הבאת העומר וקורבנותיו. והנה יש להבדיל כאן בין שני המנחות. אחת היא מנחת העומר המוזכרת בפסוקים י' וי"א [ואופן עשייתה אינו מפורש בתורה, אלא במשנה מנחות ס"ו א'], והשניה היא המנחה הבאה עם הכבש המוזכרת בפסוק י"ג. הראשונה עשויה משעורים, ושעורה עשירון, ומעונה תנופה, והיא מנחת ציבור (רמב"ם תמידין ומוספין פ"ז, מעשה הקורבנות פ"ב ה"ב ה"ג ה"ה ה"ו). והשניה נקראת מנחת נסכים, והיא באה מחיטים ושעורה שני עשרונים ואינה מעונה תנופה (רמב"ם מעשה הקורבנות פ"ב ה"א ה"ה, פ"ב ה"ב ה"ו). בפסוקים ט"ו-ט"ז מביאה התורה דין נוסף, "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום וכו'". זהו דין ספירת העומר.

שמות לעומר

נזכיר עתה כמה מפרטי הדינים. בפסוקים מצינו ג' שמות לעומר. בפרשה דידן היא נקראת בב' שמות, עומר ראשית קצירכם ועומר התנופה, ובפרשת ויקרא (ב' י"ד) היא נקראת מנחת בכורים (מנחות פ"ד א'). כל המנחות נחשבות לקורבנות (רמב"ם

מעשה הקורבנות פי"ב ה"א). מנחת העומר היא אחת משלש המנחות לציבור, השתיים האחרות הן שתי הלחם דשבעות ולחם הפנים (רמב"ם שם ה"ג). כמו שמנחת העומר, גם עם שתי הלחם מוקרבים כבשים עם מנחתם ונסכיהם (אמור כ"ג י"ח). בעומר יש דין תנופה כמפורש בפסוק, וגם במנחת סוטה יש תנופה, וכשאר המנחות אין תנופה (רמב"ם שם ה"ו), ועי' במשנה דמנחות (פ"א א') שישנם עוד דברים שאינם מנחות המעונים ג"כ תנופה. למעשה עומר הוא שיעור עשירית האיפה (בשלה מ"ו ל"ו), והרבה מנחות באים בשיעור זה (עי' רמב"ם מעשה הקורבנות פי"ב ה"ה), ונתיחד השם עומר דוקא למנחה זו כי היו מנפים עומר מג' סאין, כלומר עשירית האיפה מאיפה (מלבי"ם על פסוק י"א). ונקרא עומר התנופה כי רק בו היה דין תנופה מכל המנחות (מלבי"ם שם). והנה בתורת כהנים על פסוק ה' כתוב "ג' שמות יש לו [לעומר]. עמר שבלים, עמר תנופה, עמר שמו". ומבאר המלבי"ם שהשם עומר שבלים הוא שם נרדף לעומר ראשית קצירכם, כי מצוה לקצרו בשבלים. א"כ נתבארו ג' השמות בתו"כ, וצ"ע למה השמיט התו"כ את השם מנחת ביכורים.

ביאור השמות שיבולים ותנופה

נבאר בס"ד את שלשת השמות המובאים בתו"כ. נתחיל מהשם שיבולים. המילה שיבולים יש בה שני משמעויות, האחת מלשון שביל. דהרי העומר נספר מזמן יציאת מצרים עד זמן מתן תורה, "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", הרי שכל עניינו של זמן זה הוא שביל, מערכת של תנועה לקראת "תעבדון את האלקים על החר הזה" (שמות ג' י"ב). המשמעות השניה של שבולים נלמד מהפסוק בשופטים (י"ב ו'), "ויאמרו לו אמר נא שבלת ויאמר סבלת ולא יכין לדבר כן ויאחזו אותו וישחטוהו", שם מדובר במלחמת יפתח בבני אפרים שלא ידעו לומר שין אלא אמרו סין. עולה מכך ששיבולת מתחלף עם סיבולת מלשון סבל. א"כ ישנן שתי משמעויות בשיבולים, שביל וסבל. וביציאת בני"י ממצרים היו שניהם כאחד. שהרי פרעה רדף אחריהם, והם היו בין המצרים לים, וזה הסבל שהיה להם ביציאתם ממצרים. ע"כ בארנו את השם שבולים. עתה נבאר שהשם השני - עומר התנופה, בא לבטל את נקודת הסיבולת הקיימת בשביל. הנה דין התנופה מבואר במשנה במנחות (פ"א א'), מה חייב ומה פטור. וכן כיצד מניפין, מבואר במשנה לגבי שתי

בענין העומר

עא

הלחם דשבועות, וה"ה במנחת העומר ובכל מקום שצריך תנופה. "מניח שתי ידיו מלמטן, מוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר אשר הונף ואשר הורם". בגמרא שם (ס"ב א') מבואר יותר, "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו". זו שיטה אחת שהתנופה מכוונת לבורא עולם קונה הכל. שיטה שניה, "במערכא מתנו הכי, אמר רב חמא בר עוקבא אמר רב יוסי בר רבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור מללים רעים". לפי שיטה זו התנופה היא כנגד כוחות הרע, כנגד כח הסיבולת הקיים בשביל, לבטל מללים רעים בכדי שירדו מללים טובים, לבטל רוחות רעות כדי שיבואו רוחות טובות (עי' בתענית ג' ב' בענין טללי ברכה, ועי' בב"ב כ"ה א' בענין רוחות טובות ורוחות קשות). א"כ עולה ששתי השיטות במוליך ומביא מעלה ומוריד, משלימות זו את זו. מחד התנופה מבטלת את הרע, את המללים רעים, את הרוחות רעות, את הסיבולת, ומאידך מעשה התנופה הוא שמוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. א"כ כח התנופה מאפשר להלך בשביל שמוליך משעבוד מצרים, שביל שיש בו סיבולת, ולהגיע למעמד הר סיני, ששם נגלה שמי שהשמים והארץ שלו, יושב לא רק בשמים אלא גם יורד לארץ. את השם השלישי נבאר בהמשך המאמר.

מהו ענין העומר

הזכרנו לעיל שהעומר מוזכר בתורה כשיעור דעשירית האיפה, ובאותה פרשה שם מוזכר העומר לראשונה בתורה (בשלה ט"ז ט"ז), לענין שכל אחד ואחד קיבל מן בשיעור עומר בדיוק. כלומר עומר הוא שיעור אכילת אדם ליום, שיעור שתי סעודות, והוא גם שיעור עיסה המחויבת בחלה (עירובין פ"ג ב'), ושם אומרת הגמרא שאוכל כמידה זו ה"ז בריא, יותר מזה רעבתן, פחות מזה מקולקל במעיו. אמנם שיעור סעודה לפי זה עולה כ"א ושש עשיריות הביצה, שהוא גדול בהרבה משיעור סעודה לענין עירוב, שהוא ו' או ח' ביצים (עי' מדות ושיעורי התורה לר"ח בניש בענין שיעור קביעות סעודה). והנה במדבר העומר היה שיעור של מן. אבל בקרבן העומר בפסח, העומר הוא שיעור של שעורים כפי שאומרת הגמרא במנחות (ס"ה ב', פ"ד א'), ושם מובא ששתי הלחם היו מחיטים. למעשה רק מנחת העומר ומנחת סוטה הם

משעורים, וכל השאר המנחות הם מחיטים (רמב"ם מעשה הקורבנות פ"ב ה"ב). הגמרא במנחות (פ"ד א') מביאה דרשה מרבי עקיבא להוכיח שמנחת עומר משעורים ושתי הלחם מחיטים, "מצינו יחיד שמביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו מן השעורין, ואף ציבור מביא חובתו מן החיטין ומביא חובתו מן השעורין. אם אתה אומר [שמנחת העומר] מן החיטין, לא מצינו ציבור שמביא חובתו מן השעורין". קרבן העומר א"כ בא מן השעורים, והוא ההיפך הגמור של המן. שעורים הוא מאכל בהמה כמו שידוע ממנחת סוטה (ע"י סוטה י"ד א'). ישנם א"כ בכללות שלש מדרגות. מאכל בהמה שהוא שעורים, מאכל אדם שהוא חיטים, מאכל אבירים "לחם אבירים אכל איש" (תהלים ע"ח כ"ה), שזה המן. ובראשון ושלישי ישנו שיעור עומר.

במן בשבת היה חיבור לעילא ולתתא

לבאר הדבר, הנה במן כל יום ויום ירד רק עומר אחד, אבל ביום השישי ירד בכפליים, שני עומרים (בשלה ט"ז כ"ב). עומק הדבר שירדו שני עומרים, דאיכא עומר לעילא ואיכא עומר לתתא. הראשון הוא העומר כפי שהוא קיים בשרש, והשני כפי שהוא מתפשט בירידתו למטה. ולכבוד שבת קדש, כאשר כל העולמות עולים כידוע (ע"י שער הכוונות ענין מנחת שבת), ומתגלה השורש, והלעילא והלתתא מתחברים, מתגלה גם העומר דלעילא. כמו שמצינו נח לעילא ונח לתתא (והר ח"א נ"ט ב', וע"י בשל"ה הגהות לספר בראשית על פרשת נח בענין שמירת הברית). א"כ שני העומר ביום ששי אינו כפל של אותו העומר, אלא שבכל יום יורד העומר בצורה התפשטותו למטה מן השרש, ובשבת קדש מתגלה הקשר של השרש עם הענף, ואז יורדים שני עומרים דמן בבת אחת. ומכנגד ישנו עומר שהוא מנותק לגמרי מן השרש, שהוא מנחת הסוטה, שהיא באה משעורים, וגם שיעורה הוא עומר, עשירית האיפה (נשא ד' ט"ו). א"כ זהו מהלך הפוך ממהלך העומר שבמן. זהו מהלך של ירידה לבהמיות, זהו קרבן הבא על מעשה בהמה. והוא ההעדר של החיבור, שהרי הוא מביא למיתת הסוטה. ובין המן ובין מנחת הסוטה, ישנה מנחת העומר המוקרבת בט"ז בחדש ניסן. מחד היא מן השעורים, אבל יש בה דין תנופה לבטל את הסיבולת שבשביל, שזו בחינת הסוטה. התנופה באה לבטל רוחות רעות, כנגד "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שמות שנא' איש איש כי תשטה אשתו" (סוטה ג' א'). זו רוח השמות

בענין העומר

עג

שצריך לבטל בתנופה, רוח רעה שהיא בתוך האדם עצמו. וכן לבטל את טללים רעים, שהם הפוכים מהטל שהמן היה עטוף בו (בשלה ט"ז י"ד), ואותם טללים רעים הם שרש הסוטה. וכמו כן התנופה כפי שבארנו תכליתה לחבר את התחתון למי שהשמים והארץ שלו. וההתחברות בין העומר שבמן לעומר דמנחת העומר מפורש בחז"ל (ויק"ר אמור כ"ח ג') "אמר הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד וכו', ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם, ולא עוד אלא שאינו של חטים אלא של שעורים וכו'".

העומר מתחבר למן של שבת מצד עצם שמו

והנה עומק ענין התנופה הוא לחבר את הציבור למי שהשמים והארץ שלו, למי שהרוחות שלו, ועי"כ הציבור מחויר את מאכל הבהמה לא רק למדרגת מאכל אדם אלא למדרגת "לחם אבירים אכל איש", מדרגת אוכלי המן, שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן (מכילתא על פסוק ט"ז ד', תנחומא בשלה פרק כ', ועוד הרבה). ושרש הענין הוא שבשבת ניתנה תורה (שבת פ"ז ב'), והקרבת מנחת העומר מעלה אותה למדרגת שני העומרים שירדו ביום השישי, שהוא עומר של שבת. ולכן הדין הוא כפי שהזכרנו שמנחת הנסכים הכאה עם מנחת העומר, למרות שהיא באה עם כבש ששיעור סולת מנחת נסכים שלו הוא בד"כ עשרון (שלה ט"ז ד'), כאן מפורש בתורה ששיעור הסולת הוא שני עשרונים. אמנם שמנו ויינו הם כרגיל רביעית ההין. והרמב"ם (קורבנות פ"ב ה"ה) שכתב ששמנו היה שלישית ההין, כנגד הגמרא במנחות (פ"ט ב'), כנראה שהיתה לו גירסה אחרת בגמרא. עכ"פ, שיעור הסולת הוא כפול כנגד השיעור הכפול של שני עומרי המן שירדו ביום השישי. אם כן מתגלה כאן נקודה של חיבור של המאכל בהמה שהוא שעורים, שמצד כך זו סיבולת בחינת סוטה, לנקודת השרש של שני עשרוני המן ביום השישי, שהוא המן של שבת קדש. א"כ מנחת העומר אינה מקושרת רק ללחם אבירים של ששת ימי המעשה אלא גם ללחם אבירים של שבת קדש. וזו ההבחנה בעומר מצד השם השלישי המוזכר בתו"כ, עומר שמו, עומר בלא שם לוואי. כי מצד שם זה ההתקשרות היא למן דשבת קדש. דוקא משום שבשבת קדש לא ירד מן, אלא זה מן בלי תנועה שלמעלה מן הרוחות טובות

והטללים טובים. זה שם עומר מלשון מעמר, שפירושו קבוץ וחבור. ולכן הוא שם עליון משלושתם, השם עצמו.

למה לקחו ג' סאין עם צריכים רק עשירית האיפה

נתבונן עתה בסוגיות העומר במנחות לראות כיצד היסודות שהנחנו מתגלים שם. איתא במשנה (פ"ג ב'), "רבי ישמעאל אומר עומר היה בא בשבת משלש סאין ובחול מחמש, וחכמים אומרים אחד שבת ואחד חול משלש היה בא". במשנה (פ"ו א') מבואר שהיו מנפים את השלש סאין (או החמש סאין לר"י) בי"ג נפה, עד שהיה מתקבל עשירית האיפה, שהוא עשרון. בפשטות המעם שלקחו מעיקרא ג' סאין למרות שהיו צריכים רק עשרון, הוא כדי לקבל עשרון מובחר, אבל בעומק עשו זאת מפני שיש לעומר ג' שמות וג' בחינות כפי שבארנו. והניפוי היה מוציא בערך שליש משלש מהג' סאין, כדי לבטל את בחינת השיבולת והסיבולת, וכן את בחינת התנופה, עד שנשארה רק נקודת החיבור שהוא עומר שמו.

ג' מיני ספירת העומר

נרדן עתה בסוגית ספירת העומר. והנה בפרשה דידן כתוב "תספרו חמישים יום". מאידך בפרשת ראה (ט"ז ט') כתוב "שבעה שבועות תספור לך", ולא מוזכר שם ספירת ימים. מכח כך סבור אב"י (מנחות פ"ו א' ועי' רש"י שם ד"ה אי מדרבנן יוהנן ב"ז), "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". משמע שלאב"י ישנן שתי מצוות ספירה. אבל מוני המצוות לא מנו כאן אלא מצוה אחת שיש בה שני חלקים (עי' סה"מ לרמב"ם מ"ע קס"א). הרמב"ם (תמידין פ"ז הכ"ב) פוסק, "מצוות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת, ומצוה למנות הימים עם השבועות". משמע שהספירה לפי הרמב"ם היא כפי שאנו סופרים היום, שמצרפים את הימים והשבועות לספירה אחת. אבל באב"י משמע שיש כאן שני ספירות נפרדות, דהרי לא אמר אב"י מצוה למימני יומי ושבועי. א"כ מצינו שלושה מיני ספירה. מנין ימים, מנין שבועות, ומנין ימים עם שבועות. יוצא לפי זה, שלולי שתקנו חכמים לברך על ספה"ע [דהרי מדאורייתא אין דין של ברכות חוץ מברכת התורה והמזון], לפי אב"י, יכול היה אדם למנות קודם רק את הימים, ולאחר

בענין העומר

עה

מספר שעות רק את השבועות [אמנם לאחר שתיקנו חכמים לברך, בכה"ג ישנה בעיה של הפסק או ברכה שאינה צריכה]. אבל לפי הרמב"ם א"א להפריד את הספירות. עוד נפ"מ, שלפי אב"י לכאורה ספירת השבועות היא רק אחת לשבוע (עי' סה"מ לרמב"ם מ"ע קס"א, ועי' מהר"י קורקוס), אבל לפי הרמב"ם חייבים להזכיר את מנין השבועות כל יום.

האם ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא או מדרבנן

והנה בסוף הסוגיא (מנחות ס"ו א') מביאה הגמרא ש"רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי", כאב"י, אבל "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, זכר למקדש הוא". רש"י מבאר שלאמימר אין חובה לספור בזמן הזה דהרי אין עומר, ומדרבנן סגי לספור יומי. ונחלקו הראשונים אם הלכה כאמימר בזמן הזה. הרמב"ם הנ"ל סבר שהספירה מדאורייתא, והב"ל (סימן תפ"ט ד"ה לספור העומר), מונה עוד כמה ראשונים, וכיניהם את החינוך (מצוה ש"ו) שם"ל שהמנין דאורייתא. וצ"ע, דבחינוך שלפנינו מפורש שהספירה מדרבנן (עי' בהערות בחינוך עם המנ"ח הוצאת מכון ירושלים). מאידך הר"ן בסוף פסחים (כ"ח א' בדפי הרי"ף) כתב שרוב המפרשים סוברים כאמימר, לענין שהספירה מדרבנן, והב"י בסימן תפ"ט פסק כמותו. ולמרות שלמעשה מונין גם את השבועות, אבל בציוור שאדם ספר רק את היום ולא את השבוע, יצא בדיעבד, משא"כ אם מנה רק את השבועות ולא את הימים, לא יצא אפילו בדיעבד (מ"ב תפ"ט סק"ז), דעיקר המנין האידנא הוא לימים, כאמימר. והטעם שהעדיף אמימר את מנין הימים, אפשר לתרץ בפשטות שאין מנין לשבועות בכל יום אלא רק פעם בשבוע ולכן עדיף לעשות זכר למנין הימים. ולכאורה עוד טעם לעדיפות מנין הימים הוא מפני שבמנין השבועות בפרשת ראה, אי אפשר להגיע למנין חמישים יום, אלא רק לארבעים ותשע. בעוד שבפרשתנו כתוב שצריך למנות חמישים יום. אמנם למעשה הרי איננו סופרים חמישים יום אלא מ"ט, והתוס' במנחות (ס"ה ב' ד"ה כתוב), נדחקו לישב את הפסוק עם ההלכה. והרא"ש (בסוף פסחים אות מ"א) כתב שסופרים מ"ט יום בגלל הפסוק דפרשת ראה, והפסוק דפרשתנו עיגל את המנין. לכן נראה שעיקר התירוץ ע"פ הפשטות הוא הטעם הראשון.

הצדוקים אינם יכולים להגיע לחמישים יום

מ"מ בודאי שבעומק ישנו שורש של נ' ימי ספירה וישנו שורש של מ"ט ימי ספירה, כפי שמפורש בפסוקים, וצריך להבין זאת. מנין המ"ט יום אינו מביא לנקודה האחרונה של הנ' יום, הוא עדיין בתוך השביל. ודוקא נ' יום הוא שמביא לנקודה האחרונה. בהקשר זה יש לדון במחלוקת בין הצדוקים לחכמי ישראל (מנחות דף ס"ה וס"ו א'), כיצד לפרש "ממחרת השבת" הכתוב באמור (כ"ג פסוקים י"א וט"ז). שהצדוקים טענו שממחרת השבת היינו יום ראשון בשבוע, וספירת העומר מתחילה ביום ראשון בשבוע שלאחר יו"ט ראשון דפסח, וממילא שבועות הוא ביום ראשון בשבוע, שבעה שבועות אחר כך. ולחכמי ישראל היתה קבלה שממחרת השבת היינו המחרת דיו"ט ראשון דפסח. סברת הצדוקים היתה שמשעה רצה ששבועות יפול ביום ראשון כדי שיהיו ישראל מתענגים שני ימים, שבת ולמחרתו חג השבועות. לפי הצדוקים והבייתוסים ישנם כאן שני כוחות, שני ימים, ואין אפשרות לבקוע את יום המ"ט ולהגיע ליום הנ'. לשם כך נחוץ כח שלישי. בין שני נקודות ישנו קו אבל כדי שהקו יוכל לנוע, צריך כח שלישי שיניע אותו קדימה. מצד חכמי ישראל ישנם שלשה שמות לעומר - שיבולים עומר התנופה ועומר. שבע פעמים שבע הוא במהלך של שיבולים ובמהלך של עומר התנופה. כדי להגיע ליום החמישים, א"א להגיע מצד ממחרת שבת בראשית, אלא מצד ממחרת היו"ט. יו"ט נקרא שבת כי גם בו ישנה שביתה מסוימת, למרות שאוכל נפש מותר. ולכן סיום הספירה אינו בשבת אלא ביום החמישים שהוא שבת שבתון. התחלת הקרבת העומר שהיא בט"ז לחודש, עדיין אינה מחוברת לשורש. בתחילה העומר הוא בבחינת שיבולת וסיבולת. בעומק שורש השיבולת הוא בשורש השבע, כפי שרואים בחלום פרעה שהיו שבע שיבולים. משם יוצאים ומגיעים לנקודת החמישים יום. שבע הוא מלשון שבוע.

למה אמימר מונה רק ימים ולא שבועות

בזמן הזה אין הקרבת עומר, נותר ממנו רק הסימן ממתי החדש מותר, האם משיאיר השחר או בסוף היום (עי' בגמרא על המשנה במנחות ס"ח א' משקרב העומר וכו'). א"כ אין לנו את הדין של השבוע שבעומר, אלא מה שנשאר הוא רק הדין דתספרו חמישים יום של ספירת העומר. אבל העצרת נשארה לנו כמו בזמן בית המקדש.

אמנם ישנו גם הדין של שתי הלחם שאינו נוהג בזמן הזה, אבל דין שתי הלחם אינו מדין ספירת העומר. לכן ס"ל לאמימר שבזמן הזה השמות של שבולת ושל עומר תנופה אינם שייכים. רק נותר השם השלישי, עומר שמו, וזה מצד יום החמישים. מדין שבועות אי אפשר להגיע לחמישים. לכן ס"ל לאמימר שבזמן הזה מונים רק ימים ולא שבועות. לפי מהלך הרמב"ם שמונים היום כפי שמונן בזמן המקדש, ישנה מצוה לחבר את השבע שבתות תמימות ליום החמישים. העבודה היא מחד בהבחנה של שיבולת ובבחינה של תנופה, אבל מאידך להניף את זה למי שהרוחות שלו, למי שהשמים והארץ שלו. זה החיבור של השבע שבתות ליום החמישים ולהביא את העומר שהוא בבחינה של תנועה שזה המהלך של מסגרת הימים שהוא שבע ימים, ליום החמישים, וזו תנופה עד כדי ההקרבה למוזבח שזה בחינת יום החמישים. מצד כך, יש מצוה למנות ימים עם השבועות, לא ימים בלבד שהוא חמישים ימים, ולא שבועות בלבד שהוא ארבעים ותשע יום, אלא זה מהלך להביא מהארבעים ותשע לחמישים. ובלשון אחר מהשבועות לימים.

נעוץ סופן בתחילתן

במשנה (ס"ה א') מבואר ש"שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחוכר לקרקע כדי שיהא נח לקצור". המשנה מובנת כפשוטה, אבל בעומק מבואר כאן שנעוץ סופן בתחילתן. הרי תכלית העומר אינו שביל מלשון שיבולים, וגם אינו עומר התנופה. אלא תכלית העומר הוא הקרבתו כמנחת עומר. וענין זה נעוץ עוד מלפני הקצירה, כאשר עשו אותו כריכות במחוכר לקרקע, שהיא כעין מלאכת מעמר. א"כ הארת החמישים יום התחילה עוד בערב יום טוב, בזמן יציאת מצרים, בזמן ההקרבה של הפסח שהוא יום י"ד. ולכן מבואר במשנה לקמן (ע' א') שאסור לקצור לפני העומר, ואסור לאכול חדש לפני העומר. אלו שני דינים המעוגנים בקרא, מהחל חרמש בקמה (ראה ט"ז ט'), ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו (בפרשה דידן). אמנם בד"א, "ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר" (גמרא מנחות ע"א א'). ולכן במקום שאי אתה מביא ולכן אתה קוצר, אי אתה גודש, כדי לעשות שינוי מהעומר (רע"ב על המשנה מנחות ע"א א').

מה דינו של מי שלא ספר בלילה

הנה הגמרא (ס"ו א') מגיעה למסקנה "קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום". הלילה הוא כמובן ליל ט"ז, ואז היתה הקצירה, ואז אנו מתחילים את הספירה. הטעם הוא משום תמימות, כפי שכתוב בפסוק בפרשתנו (פסוק ט"ו). ולכן הספירה מוכרחה להתחיל מהלילה, וממילא גם הקצירה בלילה, למרות שזה אינו מפורש בקרא. והנה דנו הראשונים במי שלא ספר בלילה, מה דינו. התוספות כאן (ס"ו א' ד"ה זכר), ובמגילה (כ' ב' ד"ה כל), מביאים שדעת הבה"ג היא שסופר ביום, ודעת ר"ת היא שאינו יכול לספור ביום. נידון שני במי שלא ספר יום אחד בכלל, האם יכול לספור למחרת. התוס' (שם ושם) מביאים בשם הבה"ג שאינו יכול לספור. התוספות במנחות אומרים על פסוק זה "ותימא גדולה הוא ולא יתכן". שורש המחלוקת היא בחקירה האם כל ספירה היא מצוה בפני עצמה, ויש כאן מ"ט מצוות, או כל המ"ט ספירות הן מצוה אחת. עומק הדבר, מצד מה שהעומר הוא בבחינת תנופה, וקל וחומר מצד מה שהוא בבחינת שיבולים מלשון סיכולת, אין איחוד בין הספירות, וא"כ מצד כך ארבעים ותשע מצוות הן. לכן גם אם הפסיד יום אחד ממשיך למחרת. וזאת שיטת התוס'. אבל מצד מה שעומר שמו, שזה חמישים יום, מכח שהוא מקובץ, מצד כך כל החמישים יום הם מצוה אחת. זו שיטת הבה"ג, ולכן אם הפסיד יום אחד, שוב אינו סופר. לפי הבה"ג, דין דתמימות אינו מצד שחייב לספור בלילה, אלא מצד שלימות המצוה, שמצוה אחת כאן ולא מ"ט מצוות. אבל מי שסובר שדין תמימות הוא מצד שחייב לספור בלילה, יכול לסבור הפוך מבה"ג, שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, אבל בלילה שלאחריו יספור. וזו שיטת ר"י המובאת ברא"ש בסוף פסחים וכן בטור. למעשה שורש המחלוקת מבוארת ברא"ש בסוף פסחים, שישנם שני משניות שלכאורה סותרות זו לזו בדיון אם לא קצר בלילה, האם יכול לקצור ביום. במשנה במנחות (ע"א א') מפורש שבדיעבד יכול לקצור ביום. בעוד שבמשנה במגילה (כ' ב') משמע שרק הלילה כשר לקצירה. וכאן וכאן ילפינו ספירה מקצירה. אבל הרשב"א במגילה (כ"א א') שדא ביה נרנא, דהרי לתנא שיכול לקצור בדיעבד ביום, גם אם קצר לפני החג מהני בדיעבד, ולגבי ספירה א"א לומר כן, אלא ע"כ לא תליא דין ספירה בדיון קצירה. ולכן אם לא ספר בלילה אינו יכול לספור ביום.

ביאור בשיטת הבה"ג

אלא שאם כן צריך ביאור מה היא סברת הבה"ג שאם לא ספר בלילה יכול לספור ביום. נראה לנו לומר בזה חידוש גדול. ישנו דין של קצירה בלילה וישנו דין של הבאה ביום. בלשון הפסוק אצלנו בפרשה כתוב "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות". משמע שהספירה מתחילה מזמן ההבאה. מאידך, בפסוק בפרשת ראה כתוב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות". משמע שהספירה מתחילה מזמן הקצירה. למעשה הגמרא במנחות (ס"ו א') שקיל ומרי בסתירה בין הפסוקים, והגיעה למסקנה שלכתחילה קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום. אבל סוף סוף מפורש בפסוק שגם ההבאה הוא זמן לספירה. א"כ אפשר לומר לשיטת הבה"ג שמה שהגמרא אומרת שהספירה מתחילה בלילה, אין זה להפקיע את הספירה ביום, אלא רק לומר שהתחלת הספירה היא בזמן הקצירה. ובעומק בין הקצירה ובין ההבאה הם סיבה לספירה, אלא שמדין תמימות לכתחילה הספירה מתחילה מזמן הקצירה, אבל אם לא קרא בזמן דלכתחילה, עדיין ההבאה היא זמן מחייב. עומק הדבר לענייננו. ישנם כאן שני סוגי מחייבים של ספירה. כמו שיש דין מחייב של ספירה מדין הקצירה, כך יש דין של מחייב של ספירה מדין ההבאה. קצירה עניינה זמן יציאת מצרים, כביכול היה כאן מהלך שנקצרו ממצרים, ויצאו משם בבחינת שביל להגיע למעמד הר סיני, שזו בחינת הקרבת העומר. מצינו כאן את שתי ההבחנות הללו. זמן הקצירה, זמן הניתוק, זהו הזמן שהקב"ה הוציאנו ממצרים. והספירה מתחילה מהקרבת העומר שהוא מאכל שעורים, כמו שמבואר במפרשים (עי' רד"ק ואברבנאל על הושע ג' ב'), שזו היתה מדרגתם בהיותם ממצרים, שהיו בבחינת של שעורים. היתה הארה ללילה אחד והיא נסתלקה והם חזרו למדרגת מצרים שהיא בחינת בהמה. בעומק זו ההבחנה של הספירה מדין קצירה, ומצד כך הספירה של כל יום זו מצוה ליומה, כל יום מצוה לעצמה. זו הבחנה של ספירת העומר מלשון שיבולים, זו הבחנה של ספירת העומר מלשון עומר התנופה. זו שיטת ר".י. הדין השני של הספירה הוא מדין עומר שמו, לא מדין שיבולים ולא מדין תנופה, אלא "מיום הביאכם את עומר התנופה", זה ההבאה למזבח של הקרבה. וכאן זה מצד עומר שמו, והבאה זו היתה ביום, ולא בלילה כמפורש בפסוק. מצד כך, לא ספר בלילה יספור ביום, כי יש כאן ספירה מדין ההבאה שבדבר. מצד כך כל הספירות זו מצוה אחת, ואם לא ספר יום אחד שוב לא יספור. זו שיטת הבה"ג.

מידת הנקיון

ההכנות לפסח – עבודת ה'

כל זמן וכל מצב שהאדם נמצא בו, עליו להיות מודע שזהו חלק בלתי נפרד מעבודת ה' המוטלת עליו. אין נפק"מ אם העסק הוא ברוחניות, או אם הוא בגשמיות. לעולם, בכל מצב ובכל זמן, בכל נקודה שאדם נפגש עמה בחיים, ישנה נקודה של עבודת ה'.

יש, אפוא, להתבונן בכל מצב שנפגשים - מהו המצב, ומהי העבודה המוטלת על כל יהודי במצב זה.

בשבויעות האחרונים ובימים האחרונים, כנסת ישראל שומרי התורה והמצוות, עמלים וטורחים בכל הכוחות לדאוג שחלילה לא ייכשלו בלאו ד"בל יראה ובל ימצא". רובם ככולם עוסקים בקיום ציווי התורה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שמות יב, יט). זהו השורש ממנו מתחילה העבודה, אבל כמובן שהיא מסתעפת והולכת אל דברים שאין להם שייכות ישירה, לכאורה, לענין הפסח.

ננסה קצת להתבונן ולהעמיק בדברים, כיצד ניתן לקחת את ההכנות הללו ולהפוך אותן לחלק מעבודת ה' שלנו, וממילא ההכנה עצמה תוליד בנו קרבת ה'.

שלילת ה"מלומדה"

הנקודה הפשוטה היא, שבכל דבר צריך למצוא את הקב"ה. אין יוצא מן הכלל בנקודה זו!

כשאדם ניוגש להתחיל לנקות את הבית וכדומה, ראשית עליו לשלול את ה"מלומדה" - צריך שהבית יהיה נקי לפסח וכולם מנקים - אז גם הוא מנקה. בשנה שעברה וגם לפני שנתיים הוא ניקה - ממילא אין שום סיבה שגם השנה לא יעשה זאת...

כולם יודעים שבאותם מעשים של נקיון הבית מקיימים מצות עשה מדאורייתא, וכן מצות לא תעשה, אבל בין הידיעה הזו, למצב בו נתון האדם בשעת הנקיון, במה עוסקות מחשבותיו באותה שעה - המרחק גדול. באופן טבעי, אדם שאינו עוצר את עצמו מעט ומתבונן, שקוע רק בשאלות מסוג: איך לנקות, מה לנקות וכמה לנקות. הקשר בין מעשיו לבין הקב"ה כמעט ונאבד לגמרי ח"ו.

ראשית כל, אם כן, נדרשת שלילה מוחלטת של ה"מלומדה". להכיר בהכרה ברורה שעבודות ההכנה לפסח הן עבודת ה' גמורה. לאחר מכן יש להבין מה ואיך, אבל כשם שאדם ניגש לתפילה או לעסק התורה מתוך הכרה שזוהי עבודת הבורא - הן הן הדברים גם לגבי עבודות הנקיון הללו.

אם אדם באמת סבור שאין שום עבודת הבורא במעשים אלו, כמעט אפשר לומר שאסור לו לעשותם! שכן כבר לימדנו בעל ה'חובת הלבבות' את הכלל היסודי, שבין המותר לאסור אין כלום. אין דברי היתר ודברי רשות. הכל נכלל - או בכלל המצוה, או בכלל האיסור.

נשתדל לפרט מעט את הדברים, כך שכל אחד יוכל להגיע למצב שהכניסה לחג תבוא אצלו מתוך עבודת ה', ולא מתוך טרדה.

חמש דרגות בטעם עבודות ההכנה

באופן כללי, אם נתבונן בענין, נראה שמעבר למצות עשה ולא תעשה מדאורייתא של ביעור חמץ, עבודת הנקיון עשויה לנבוע מכמה וכמה טעמים:

אפשרות אחת - בעצם, הבעל מצדו כמעט ולא היה מתחיל לעבוד [וודאי לא היה גומר...], שכן רוב העבודות שהוא מתבקש לעשות אין להן כמעט שום שייכות לעצם ביעור החמץ מהבית... אלא מאי? "לא טוב היות האדם לבדו", ואצלו עבודות הנקיון נעשות על מנת לקיים מצות חסד עם בני ביתו.

בלומה, אין לו תכלית בעצם במה שהוא עושה, אלא עיקר עבודתו היא לעשות נחת רוח לסובבים אותו, שהם רואים כן תכלית במעשה הזה. זוהי אפשרות אחת.

האפשרות השנייה: הנפש מטבעה אינה סובלת את הלכלוך, והיא מחפשת נקיון. כל אדם בנפשו, הקב"ה הטביע בו מבע שונפשו דורשת נקיון. רמת

הנקיון משתנה מנפש לנפש: ישנם כאלו שהנקיון אצלם הוא ברמה פחותה, וישנם אנשים שהם יותר דקי הנפש, שכל לכלוך דק מעיב על נפשם.

האפשרות השלישית היא: שאדם אוהב סדר. כל השנה כדרכו של עולם איש לדרכו פנה. פעם בשנה הוא מתיישב לעשות סדר בביתו ובחפציו.

נסכם את האמור עד כה. מנינו כאן חמש דרגות: א. מלומדה. ב. קיום מצות עשה ולא תעשה דאורייתא של כיעור חמץ. ג. חסד. ד. נקיון. ה. סדר.

הדרגה הראשונה - ה"מלומדה" - מובן שהיא נקודה שלילית, והדברים פשוטים.

השניה - דבר ברור ופשוט הוא, שכשאדם מתעסק בדבר שיש בו חמץ ודאי או ספק, לא די בדיעה גרידא ביום הראשון שהוא מתחיל לנקות, אלא יש צורך במחשבה חיה, ערה ופועלת.

לפני שהוא מתחיל לנקות הוא מדבר עם בורא העולם ואומר כך: "ריבוננו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? הרי אני מצדי הייתי לומד, הייתי נח וכו'. הסיבה שאני הולך לנקות היא, כי אתה, רבוננו של עולם, ציוויתני שלא יראה חמץ בביתי. אם כן, על מנת לעשות לך נחת-רוח אני עמל כעת לנקות את ביתי!"

כך צריך האדם תוך כדי נקיון להסביר לעצמו. מי שיכול לחשוב בלימוד וכדומה, יחשוב זאת לעתים יותר רחוקות, אבל אדם שבין כה וכה אינו חושב בלימוד, אלא סתם המחשבות אצלו פורחות מכאן לשם ומשם לכאן, לפחות שכל כמה דקות יזכיר לעצמו מה הוא עושה, לשם מה הוא מנקה. כמובן שבמדרגה יותר גבוהה, אדם דבוק בקונו וכו', אבל נדבר בנקודות הפשוטות יותר.

הן הן הדברים בנקודה הנוספת שאמרנו, שאדם עושה את מעשיו לשם מצות גמילות חסד אפילו בדברים שאינם חמץ. גם אז המחשבה צריכה להיות ערה ופועלת. לומר לפני הקב"ה: "רבוננו של עולם, לשם מה אני הולך לנקות? אני עצמי הרי לא מרגיש בזה צורך. הסיבה היחידה שאני מנקה היא לשם קיום מצות גמילות חסד".

ובך לאורך כל הזמן: "רבוננו של עולם, רצוני לעשות רצונך. אחד משלשה עמודים עליהם העולם עומד הוא גמילות חסד, ובוה אני מתעסק כעת כדי לעשות לך נחת רוח".

אחרי יום עבודה כזה, מלבד העבודה הגופנית, יוצא האדם ספוג כולו בעבודת ה' טהורה. הוא לא מתנתק מהעולם הרוחני הפנימי.

מידת אהבת הנקיון הוטבעה באדם ע"י הבורא

עתה נרחיב מעט את הדברים בשתי הנקודות האחרונות, שהן יותר דקות ועמוקות בנפש.

ראשית, ענין הנקיון. כפי שהזכרנו, כל אדם בנפשו אוהב נקיון - מי פחות ומי יותר. יש קצה סיבולת של הנפש שהיא יכולה לסבול את מידת הלכלוך שתראה. אדם שאינו מתבונן הרבה ורואה דבר מלוכלך נגד עיניו במידת הסבל שהוא אינו יכול לסבול - מיד הוא מתחיל לנקות. ואם ישאלוהו: למה אתה מנקה? יענה על אתר: "זה מפריע לי, זה מלוכלך!"

זוהי הסרת הצער של הנפש, שאינה יכולה לסבול את הלכלוך. אבל כפשוטו אין כאן חיבור לקב"ה במעשה הזה. מפריע לו דברים, והוא מנסה להסיר את הצער מהנפש, ע"י הסרת הלכלוך.

אמנם, בכל דבר יש להתבונן מעט יותר עמוק, ולחברו אל הקב"ה. אדם שמתחיל לנקות מסיבה של אהבת הנקיון, הדבר הראשון שעליו להתבונן הוא: מדוע אני אוהב נקיון? וכי מעצמו נעשתה המציאות הזו שאני אוהב נקיון? וכי אני קבעתי את הטבע של עצמי, את רמת הנקיון הרצויה לי, ואם בכלל? ודאי שמבעים נפשיים אלו נקבעו ע"י בורא העולם!

זוהי ההכרה הפשוטה, שהטבע של הנפש עצמה - אותו טבע המשתנה מאדם לאדם, ובתוך האדם מזמן לזמן - זהו טבע שהקב"ה מחיה בכל רגע ורגע בנפש האדם! "בורא חושך", כמו שכתבו הקדמונים שבכל רגע מתחדשת הבריאה. אם כן, ברגע זה הקב"ה מהווה אותי ומחדש בי טבע שאוהב את הנקיון ואשנא את ההיפך ממנו.

לאחר שברור לאדם שטבע זה הוא מרצונו יתברך, ובשעה זו ממש הוא מחיה אותו בקרבנו, עליו להתבונן לשם מה הקב"ה נתן לו טבע זה? מהי התכלית של מידה זו, איך משתמשים בה כראוי, ומה הן הסכנות שניתן ליפול בהן ע"י מידה זו?

בעצם ההכרה שמידת אהבת הנקיון לא נבראה מאליה [אף שזו שמות גמורה לחשוב כן, אבל היצה"ר גורם לאדם שאפילו לא יחשוב ולא יתבונן מהיכן נובעת המידה ומה תכליתה] אלא הבורא ית' הוא זה שהכניסה בנפשי עכשיו - מונחת התחלה של התקשרות לקב"ה.

מהו באמת שורשה של מידה זו?

ה"נקיות" היא אחת מעשר המדרגות שמנה ר' פנחס בן יאיר כברייתא המפורסמת שלו, ואשר עליה מבוסס כל הספר 'מסילת ישרים'. ושורש מידת הנקיון בפנימיות, הוא הנקיון מן החמאים, מזהמת החטא. אלא שכל מידה ומידה שבנפש יש לה התראות גם בגוף, ומידת נקיון הנפש מחמאים, מתראה כלפי חוץ בנקיון גופני.

האמת היא, שככל שהאדם יותר בר מעלה, מידת הנקיון שלו עליונה יותר, דקה יותר וחדה יותר. ישנם כאלה שמידת הנקיון מתראה אצלם רק בנפש, ישנם כאלה שגם בגוף, אבל בהכרח הוא, שככל שתגדל מעלת האדם, דרגתו וטהרתו - כן תתעצם אצלו מידת הנקיות, הנפש תלך ותזדכך.

הלכלוך בשורשו הוא המפריד בין האדם לבין קונו, והנקיון הוא המחבר ביניהם: "ארחץ בנקיון כפי" ואחרי כן "ואסובב את מזבחך". החיבור לקב"ה נעשה ע"י מידת הנקיון, כשגשגלל המפריע של החיבור.

כשהאדם מגיע להכרה ולהבנה ברורה שמידה זו היא של הבורא ית', וששורשה נעוץ עמוק בתוך הנפש הרוחנית - אדם כזה מקבל מבט אחר על הצורך בנקיון המתראה בגופניות.

מותרות לעומת טהרת הנפש

בעצם, מידת הנקיון המתראית בגופניות, יש בה שני חלקים: יש חלק שהוא בחינה של עידון, והוא בבחינת המותרות, ויש חלק שהוא תולדה פשוטה, והוא התגלות של מידת טהרת הנפש.

אותו חלק שהוא מותרות - קשה להגדיר, כל אחד צריך לבחון את נפשו בזה - ואם הוא רק לצחצוח ועידון הגוף, אין בו צורך כלל ועיקר [חוץ מליחודי סגולה]. אבל החלק השני, שהנקיון הנו השתקפות של טהרת הנפש - בחלק הזה

אסור לגעת! הפגיעה בו מולידה קלקול בטהרה הפנימית של הנפש. הוא לא רק מקלקל את הנקיון, הוא מקלקל את החושים העדינים של נפשו התובעים את הטהרה, את הנקיון.

אם כן, כשאדם ניגש לנקות, עליו לבדוק היטב את נפשו לשם מה הוא חפץ בנקיון: האם הוא כמותם אנשים אשר אוהבים לאכול הרבה ולשתות הרבה, וכך גם אוהבים דברים מבריקים יותר מדי וכו'. או שמא זהו צורך של בני ביתו, שאז חוזרים לשלב הקודם של גמילות חסד. אבל אם זהו צורך נפשי של עצמו, הדבר טעון זהירות רבה לבדוק האם נקיון זה בכלל מותרות, או שאכן יש לו נפש מאוד עדינה וזכה שנצרכת לזה. כל אדם צריך לבדוק את עצמו בנקודה הזאת.

אמנם, אצל רוב האנשים נקודה זו אינה מצויה כל כך. נתעסק, אפוא, יותר בנקודה הפשוטה, שאנשים אוהבים לנקות את הלכלוך הגם יותר, הגלוי יותר לעין.

אדם מעמיד את עצמו לפני שהוא מתחיל לנקות, ואומר: "רבונו של עולם, מפריע לי הלכלוך, ראייתו מעיקה עלי בנפש. מי נתן לי את המידה הזו? מי מחיה אותה בזה הרגע? - אתה ית'!! שורש המידה מהיכן היא? היא מעומק נפשי של תביעת טהרת הנפש, וההתגלות עתה היא בגופניות שמפריע לי לראות את הלכלוך. רבונו של עולם, רצונך שאשבור את המידה הזו כביכול, ואמשיך לסבול את הלכלוך? או שמא רצונך שהנפש תחיה בטהרה ונקיון? - כיון שמבורר לי שרצונך יתברך שהנפש תחיה - הן בפנימיותה והן בחיצוניות, בגוף - עם נקיון, הריני הולך לנקות על מנת להתקרב אליך ולעשות לך נחת רוח".

אל לו לאדם לשכוח שבמעשהו ישנה גם נקודה של שלא לשמה, לשם מניעת צער ותענוג כפשוטו, אלא עליו לצרף את נקודת הלשמה לנקודת השלא לשמה.

אבל יש לזכור תמיד שעבודת הנקיון היא עבודת ה' טהורה, ויש לעשותה במידה הנכונה, עם המחשבה הנכונה, ועם הכוונה המהורה.

סדר גשמי מוכרח כדי להגיע לסדר פנימי

נעבור לנקודה נוספת - הנקודה החמישית שהזכרנו, והיא ענין הסדר!

כשם שבענין הנקיון הקדמנו והבהרנו שמידה זו היא מאת הבורא ית', והקב"ה מחיה אותה בכל רגע ורגע - הן הן הדברים לגבי מידת אהבת הסדר. זו לא מידה שנבראה מאליה ח"ו, אין זה הכרח שהאדם כביכול מכריח את עצמו ותובע את נפשו. זוהי מידה שהומבעה בנפשו של כל אחד ואחד ע"י הבורא ית'. אלא שרמת הסדר, דרגות הסדר - משתנים מנפש לנפש.

אילו לאדם לא היתה בנפשו מידת הסדר, הוא לא היה יכול להתחיל לבנות שום דבר. כל בנין מוכרח שיקדם לו סדר - הצורה במחשבה איך אדם בונה, וגם בעבודה המעשית נצרך סדר של בנין. וכיון שכל אדם בעולמו צריך לבנות את עצמו, מוכרח שהקב"ה טבע בו מידה שנקראת סדר, שאם לא כן, הוא היה מקדים את המאוחר ומאוחר את המוקדם, ולא היה מצליח כלל להתקדם בעבודת ה'.

נמצא, ששורש מידת הסדר, הוא מאבני היסוד של ההתחלה בעבודת ה'. ככל שאדם יותר מסודר בנפש, הוא יותר בנוי ויותר מוצק. ככל שאדם פחות מסודר, והדברים מעורבבים אצלו, הוא בבחינת גלות, בבחינת כבל שביילל ובלבל את האומות. כל עבודת האדם לצאת מהגלות, לצאת מהעירוב ולהעמיד כל דבר על מקומו, "איש על מחנהו ואיש על דגלו". זהו שורש היציאה מהגלות הפנימית של הנפש אל החרות האמיתית.

נמצא אם כן, שמידת הסדר היא מידה מהקב"ה, הקב"ה מחיה אותה הרגע ממש, ושורשה בפנימיות הנפש שקיים בה הצורך לסדר ברוחניות. אלא מאי? שבהתראות, בלבוש של הגוף, הצורך בסדר מתראה בגשמיות.

כשם שבענין הנקיות יש נקיות מופלגת ונקיות שהיא צורך הנפש, והדבר משתנה מנפש לנפש כמה זהו צורך באמת, וכמה הוא כבר בגדר של עידון - הן הן הדברים לגבי הסדר. אדם שחי בבית מבולגן, אם הוא לא בבחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך בכל עת ובכל שעה" שאינו רואה כבר את הגשמיות - בהכרח שיהיה גם מבולבל בעבודת ה' שלו!

ידוע על צדיקים שכשהיו הולכים לבחור חתן לבתם, היו נכנסים לחדר, ומסתכלים איך החפצים מונחים: אם הם ראו שם אי סדר, הם לא נגשו לענין. אדם שאין לו סדר פנימי גם בגשמיות, כמעט בהכרח שהוא מבולבל פנימה בתוך נפשו.

מידת הנקיין

פז

בדי שהנפש תחיה עם סדר פנימי, מוכרח שיהיה סדר גם בחיצוניות. אבל כל הזמן עלינו לזכור את הנקודה הפשוטה: מי הכריח זאת? - הקב"ה!! כל מחשבה של משהו שמוכרח, בלי זכירה בכל רגע שאת ההכרח הזה יצר הקב"ה, והוא הרגע תובע את ההכרח הזה - יש כאן חס וחלילה נפרדות של האדם מן הבורא.

כשאדם חי בכל רגע שהמידה מחוברת לבורא, והוא זה המחיה אותה - הריהו מתעסק בכל דבר עם התקשרות לבורא והוא לא חי לבד, הוא חי בפנימיות עם הקב"ה.

כשאדם מבין שהצורך בסדר הוא מאבני היסוד שלו עצמו לעבודת ה', הוא מבין שבסידור הבית, חוץ מגמילות החדר עם בני ביתו, יש כאן עבודת ה' פרטית לנפשו.

נקודה זו מתחלקת לשני חלקים. יש אדם שהצורך לסדר כבר טבוע בנפשו, ואם הוא לא מסדר - זה מפריע לו. אצלו העבודה היא להכיר שהמידה היא מהבורא, ורצונו ית' שכך הוא יעשה, ולעשות הכל מחמת ההכרה שזוהי עבודת ה' ומילוי רצונו ית'.

אולם יש אדם שהסדר נובע אצלו פחות מהנפש ויותר מהשכל. הוא מבין שפעם בשנה אם הוא לא יסדר את הבית, כבר לא יהיה שייך לחיות בו...

אצלו העבודה יכולה להיות בנקודה בדיוק הפוכה: חוץ מהעבודה המעשית שהוא מסדר, יעורר את הנפש לרצון ולצורך בסדר פנימי אמיתי.

ימים המסוגלים להתעלות

והנה אדם תוהה: לשם מה הטיל הקב"ה על כל אחד ואחד לעבוד בערב פסח, הן לכאורה העבודה באה על חשבון דברים אחרים, אלו ימים יקרים, ימים של הכנה לקראת היום הגדול אליו אנו מתקרבים?

אמנם, אם יתבונן אדם ויעמיק בדברים, יבין שבהכרח שבימי הכנה אלו טמונים אורות נפלאים, קנינים אמיתיים בנפש!

אם הקב"ה הטביע שהכנסת-ישראל עסוקים בנקיין וסדר, זהו רק סימן והתגלות לנקודה הפנימית שבנפש, שאלו הם ימים שמסוגלים לרכוש בהם את המידות

הפנימיות הללו. אילו לא היה לזה מקור בפנימיות בשורש של הימים, לא היתה לזה התראות כלפי חוץ.

אלא ש"כל המקודש מחברו יצרו גדול מחברו", וממילא היצה"ר לוקח את הנקודות העליונות הללו, ומהפך אותן מעבודת ה', מדיכי תמצי להתקרב לקב"ה - לשקיעות בגשמיים, שקיעות בקנייני עוה"ז, שקיעות בנקיון הבתים וכו'.

אבל כשאדם מבין את פנימיות העבודה, הוא לא מתקשר לנקיון שבבית מצד הבית, לסדר שבבית מצד הבית, אלא הוא מתקשר למידה הפנימית שבנפש, והוא מבין שזהו הזמן הראוי לקנות בנפש קנין אמיתי במידות אלו.

ובאמת, כמו בכל פרט מהחיים, גם בעניינים אלו ישנו היצר הרע, אשר מטעה את בני האדם מהעיקר אל הטפל. בכל דבר שאדם נפגש איתו, עליו להבין שטמון כאן משהו, ניתן לקנות כאן קנין כלשהו. ככל שהבלבול גדול יותר, ככל שהשטחיות גדולה יותר - בהכרח שממונה כאן נקודה פנימית.

כאשר אדם שקוע ח"ו לפני הימים הללו, לפני ליל התקדש החג, בגשמיים ומרדות מימין ומשמאל, ונופל לליל החג שבור ורצוץ, עייף ומותש - מה אנו, מה חיינו ומה צדקותינו! מה כבר יוכל לקנות בצורה כזו מהיום הזה!

אם אין רצף של עבודת ה', והמעשים הגשמיים הם ח"ו היכי תמצי לניתוק מהפנימיות, עלולים לאבד את כל הימים הללו! רק כאשר ההכנה אינה הכנה של גשמיים, ואף אם בגוף ישנה עשייה, אבל בפנימיות זוהי הכנת הנפש לימים המתקרבים ובאים - אז שייך שאדם ייכנס לחג כצורתו.

בהכרח שכל אדם ואדם יקח את הדברים, ייפתח אותם, כל אחד לפי נפשו, לפי מקומו ולפי עשיותיו. אבל הנקודה השווה בכלם: עבודת הימים הללו היא עבודה רוחנית, לא עבודה גשמית. עבודה של התקרבות לבורא ולא ח"ו להיפך.

הקב"ה יעזור לנו שההכנה לימי הפסח הבעל"ט תעשה כראוי, מתוך שאיפה אמיתית לעשות נחת רוח ליוצרנו, ובימים עצמם יזכה כל אחד ואחד להרבות בנפשו קרבת ה' ואהבת ה' אמיתיים.

זמן חרותנו

חרות – שורש העבודה הפנימית

חג הפסח הוא "זמן חרותנו". נשתדל לבאר מעט את המושג "חרות" בעבודת הנפש. מהי מהותה של החרות, מה הם חלקיה, ומתי וכיצד ניתן להשיג כל חלק של חרות.

חז"ל אומרים: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ג, ב). וצריך להבין, מדוע החרות האמיתית נמצאת דוקא בעסק התורה.

האדם מורכב מנשמה וגוף. הנשמה היא חלק אל-גוף ממעל, והגוף - ארציות, חומריות, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". באופן טבעי, בשעת לידתו של האדם, הכח שנמצא בגילוי הוא כח הגוף. הנשמה נעלמת כמעט לחלוטין. כי כיון שתכלית האדם היא להידבק בקונו, הרי שראשית העבודה הפנימית היא לגלות את הנשמה. כאשר האדם מגלה את נשמתו, יש אפשרות שיהיה דבוק בקונו. כי הנשמה היא חלק אל-גוף ממעל, ובכוחה להידבק בקב"ה - "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא".

כל זמן שנשמת האדם נמצאת אצלו בהעלם, אפשר שילמד תורה ויקיים מצוות, אבל להגיע לתכלית הנרצית, שהיא קרבת ה', אי אפשר!

והנה מועדי השנה, תחילתם בחג המצות. סדר זה בא להורות לאדם כיצד להתקרב לקב"ה. אם רואים אנו שהפתיחה של המועדים הוא חג המצות - שאחד משמותיו הוא "זמן חרותנו" - נלמד מכאן ששורש העבודה הפנימית היא החרות.

שני חלקים ב"פשוט גופך מעל נשמתך"

מהי חרות?

"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב). לכאורה ליום השבת היה צריך לקרוא "חרות". בששת ימי המעשה אדם משועבד

למעשיו הגשמיים, ובשבת הוא חדל מהם. מדוע, אפוא, דוקא חג פסח נקרא "זמן חרותנו" ולא שבת?

מצרים, כידוע, היא המיצר הגדול ביותר שישנו. ההתראות של שעבוד מצרים הוא, שהיה בעולם מקום ושמו מצרים, ובני ישראל היו שם בגלות.

ומהו המיצר שנמצא בנפשו של אדם? - הגוף המעלים על נשמתו של האדם. זהו המיצר האמיתי שמיצר את ההתגלות האלוהית הקיימת בנפש כל אחד ואחד מישראל.

על מנת להבין מהו המיצר המעלים, יש להתבונן קודם מה נמצא בתוך המיצר; מהי מהות הנשמה, ומהי מהותו של הגוף הכובל, מפריע ומעלים את הנשמה.

ידיעת מהות הנשמה, אינה ענין של ידיעה ותו לא. כיון שכל עבודת האדם היא לגלות בפנימיותו את נשמתו, עליו להבין ראשית כל את מה הוא מחפש. אחר שיבין מה הוא מחפש, יוכל להבין גם את הדרך כיצד לחפש. כל זמן שלא ידוע מהו הדבר שמחפשים, אפשר שהאדם יעבור על הדבר הנרצה, ולא ידע שמה שהוא מחפש כבר דילג והלך.

כך הוא בכל דבר: הראשית היא ההכרה וההבנה של הדבר, ולאחר מכן מגיעה העבודה. ראשית כל צריך סדר, להבין מה הראשית ומה האחרית, "מגיד דבר מראשית ועד אחרית" - ורק אחרי כן מתחילים לבנות. "סוף מעשה במחשבה תחילה", אבל אם אין את ה"מחשבה תחילה", אלא מיד ניגשים אל המעשה - בהכרח שאין את ה"בחכמה יבנה בית".

האדם צריך ראשית להכיר מהי הנשמה, מהו גוף, ולהבין את הסתירות בין נשמתו לגופו, להבין כיצד מעלים הגוף את הנשמה, ואז לנסות להסיר את ההעלם של הגוף ולגלות את הנשמה.

הנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, חלק מעצמותו ית' כביכול. באופן כללי ישנם שני ניגודים עיקריים בין הנשמה לגוף, ואלו שני הדברים שעל האדם להפריד ולקיים דברי חז"ל "פשוט גופך מעל נשמתך".

הנקודה הראשונה היא: כל מין אוהב את מינו. "מצא מין את מינו וניעור". מציאת מינו מעוררת בו את הנקודה הפנימית של עצמו ולכן הוא מתעורר, כיון שמתגלית נקודת הפנימיות, והפנימיות של כל דבר זו האהבה.

כיון שהנשמה היא חלק אלו-ק ממעל, כיון שהיא עצם רוחני מהור, הרי שתשוקת הנשמה היא לרוחניות, לאלוקות ולקרבת ה'. רוחניות זו הגדרה מאוד כוללת. ההגדרה היותר מפורטת היא אלוקות, וכשאדם זוכה ומבין עוד יותר פנימה, הוא מבין שיש לחפש את נקודת עצמותו ית' בכל דבר.

רוחניות במושג הכללי יכולה לכלול מלאכים וכו'. כשהנשמה זוכה, היא מכירה שהחיפוש של כל נקודה הוא אלוקות גמורה, עד נקודת האלוקות הפשוטה.

הנשמה קצה בחומר, סולדת מהחומר, ואינה חפצה בו. כל רצונה הוא: "ואני קרבת ה' לי טוב". לעומתה הגוף, שנוצר עפר מן האדמה, כל דבר משתוקק לשורשו, ממילא רצונו בארציות, בחומר העכור.

כשהנשמה נכנסת לתוך גופו של אדם, יש כאן ראשית כל את ההעלמה על הנקודה הזו. הנשמה קודם כניסתה לגוף רצתה רק רוחניות, רק את הקב"ה - ואילו הגוף רוצה גשמיות. כשהגוף בתוקפו בשעת הלידה, והנשמה בהעלם, מתגלה באדם הרצון רק לגשמיות - אוכל וכדומה.

עבודת האדם היא, להוציא את הנשמה ממאסר הגוף, לפשוט את הגוף מעל לנשמה, ולגלות את הרצון האמיתי, שהוא רצון לרוחניות, רצון לאלוקות. זהו המיצר הראשון שהנשמה נמצאת בו. ועל זה יש לאדם מצות 'פדיון שבויים', לפדות את נשמת עצמו מגופו.

הנקודה השניה היא, שאף כשאדם כבר זכה וזיכך את עצמו, וכל רצונו ושאיפתו הוא לרוחניות, סוכ"ס הוא מולבש בגוף, ולבוש זה מונע מהנשמה להתפשט ולהתרחב למעלה מן המקום ולמעלה מן הזמן. הגוף מכיר מקום: או כאן או שם, הוא גם מכיר זמן: או פסח או שבועות או סוכות. אבל הנשמה, שהיא בעצמותה רוחנית אלוקית, כוללת בתוכה את הכל!

נמצא אם כן, שהעבודה הראשונה המוטלת על האדם היא לצאת מעולם החומר, מהרצון לחומריות, מהתשוקה לגשמיות, ולהיכנס לעולם רוחני, והעבודה השנייה היא, לאחר שהנשמה כבר נמצאת בגילוי, ויש רצון לרוחניות, יש לעמול על כך שמגבלות הגוף - שהם מקום וזמן - לא יגבילו על הנשמה.

באופן כללי, אלו הם שני ההעלמים שהגוף מעלים על הנשמה, ומהות החרות היא לשחרר את הנשמה מהמעצר בו היא נמצאת, לשחררה מהמיצרים, מה'מצרים' הפרטי של כל אחד ואחד, שהוא הגוף, ולגלות את נשמתו ולהשתמש בה.

מנוחת הגוף וחרות הנפש

והנה כפי שביארנו, תחילת עבודת האדם - החרות - היא היציאה מעולם החומר, וכניסה לעולם של רוח.

כשהאדם רוצה להשיג את מהות החרות בתוך עולם החומר, בעוד שהנשמה נמצאת בתוך הגוף, יש כאן סילוף עמוק של המושג חרות. "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתיים, ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד" (בראשית מז, יד-טו). "יששכר חמור גרם", כלומר עבודתו היא עבודה עם ה"חמור", עם החומריות. העבודה של החומריות אינה עבודה עם חרות. חרות זהו עולם של נשמה. העולם של הגוף הוא עבודת "ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד".

אם אדם רוצה להחליף את מהות החרות שהיא שייכת לנשמה, ולהשתמש בה לעבודת הגוף, הריהו מהפך בזה את כל תכלית היצירה. הוא מחזק את כל כוחות הגוף ומעלים את הנשמה. ולהתקרב אל הקב"ה בחיזוק של הגוף והעלם של הנשמה, זה פשוט וברור שאי אפשר!

"וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה, ויט שכמו לסבול". צריכים להבין שיש מנוחה ויש חרות. יש שבת שעניינה מנוחה, ויש את חג הפסח שעניינו חרות. ואלו הם שני עולמות נפרדים לחלוטין!

אדם חושב שהחרות עניינה מנוחה, והוא מחפש במועד לצאת עם הגוף לכל מיני מקומות, להשתמש בו ולנוח. אבל לא זו עבודת היום. מנוחת הגוף היא ענין שונה לחלוטין מהעולם הנקרא "חרות".

מנוחה עם הגוף שייכת בשתי צורות. ישנן בזה נקודה תחתונה ונקודה העליונה. הנקודה התחתונה של מנוחת הגוף, היא מה שמוזכר במס"י כמה פעמים, כל פעם באופן שונה, אבל עיקר הנקודה היא זו: כשם שאדם המסוגל לשאת עשרים קילו על גבו, אם יעמית על עצמו חמישים או ששים קילו, גופו יתמוטט - כך גם כשאדם עובד את הקב"ה, הוא עובד עם הנשמה ועם הגוף, ויש עומס מסוים שהוא יכול להטיל על גופו. מעבר לכח הזה, שם נצרכת המנוחה. זו אינה מנוחה בתורת שבר, זו מנוחה מחמת שאדם צריך להכיר את מגבלות הגוף ולהשתמש עם הגוף רק עד כמה שניתן. לישון כמו שצריך, לאכול כמו שצריך וכו', כל אחד לפי טבעו. זוהי המנוחה הפשוטה שנצרכת לכל אחד ואחד.

המנוחה הפנימית, שהיא מנוחת שבת, היא הרבה הרבה מעבר לעולם החרות שאנו מכירים. השבת נקראת "יומא דנשמתא", וכשנשמת האדם נמצאת בגילוי, פעמים הוא עובד עם הנשמה בלבד, ופעמים עם הגוף שהוא לבוש של הנשמה. בששת ימי המעשה עבודת האדם להלביש את גופו על נשמתו, ולזכך את הגוף ע"י עבודה עם הגוף. בשבת העבודה היא: "יומא דנשמתא" - זהו עולם של דבקות מוחלטת!

אבל כל זמן שאדם לא עבר את פסח, שעניינו חרות של הנשמה, יציאת הגוף מן הנשמה - אין מקום למנוחה אמיתית. המנוחה היא תולדה מהימצאות הנשמה בגילוי. לאחר שישנה בחינה של "פשוט גופך מעל נשמתך" והנשמה נמצאת בגילוי - אז שייך להניח ["מנוחה" מלשון להניח] את הגוף בצד ולנוח.

אבל להשתמש עם המושג חרות לצרכי הגוף, ולהכליל זאת בכלל מנוחה - זהו ערכוב שורשי של המושגים.

תשוקה אמיתית להשתחרר מכבלי החומר

עתה נחזור לנקודה האמורה לעיל. כפי שביארנו, רוצים אנו לקבל מהמועדים את הצורה, את הכיוון של הדברים. אם כן, הנקודה הראשונה שמתגלה בענין יציאת ממצרים היא, ש"לא הספיק בצקם להחמיץ", והם יצאו משם עם "לחם עוני".

ולכאורה למאי נפק"מ עם איזה לחם יצאו בני ישראל ממצרים?

אמנם, כיון שהחג נקרא "חג המצות", ונקרא גם "זמן חרותנו", הרי בפנימיות ודאי ששני עניינים אלו שייכי להדדי, כלומר: המצה מלמדת אותנו כיצד מגיעים לחרות. אכילת המצה היא הוראה פנימית לנפש האדם, שהשגת התכלית - כניסה לעולם של נשמה - צריכה להיעשות ראשית כל ע"י התפשטות מעולם החומר.

כל זמן שהיו בני ישראל במצרים, היו משועבדים "בחומר ובלבנים", כלומר שה"לבנים", הבנין, היה מבנין של חומר, זוהי בחינה של מצרים, של מיצר, של גוף. הכניסה הראשונה לעולם של רוחניות היא היציאה מעולם החומר, מההתעסקות בחומר, וכניסה למהלך של אכילת מצה, של "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה". כך זוכים להיכנס לעולם של רוחניות.

בכל המועדים יש מצוה של שמחה. ומהי השמחה בחרות שבפסח?

חרות, שבאה בלי שמחה, היא מיניה וביה איננה חרות. הרצון של האדם לצאת מהגשמיות ולהיכנס לעולם רוחני, צריך לנבוע לא מרצון להשיג השגות, מדרגות וכו', אלא מאותה הכרה שמחמתה יצאו בני ישראל ממצרים. הסיבה הראשונה שהביאה את בני ישראל לרצות לצאת ממצרים, היתה כי המיצר לחץ אותם, המיצר העיקר עליהם, הוא הפריע להם בנפשם.

כשם שבגוף הגשמי, כשאדם עובד קשה, הרי שהרצון להפסיק לעבוד נובע מחמת הלחץ הגופני שמתיש את הגוף - כך גם ברוחניות, הרצון של האדם לצאת מעולם החומר ולהיכנס לעולם הרוח אינו צריך לנבוע רק מחמת ההכרה שהעולם הרוחני הוא דבר טוב. הוא מאמין לחז"ל שהוא טוב והוא משתוקק לזה. אלא ראשית כל עליו להרגיש שחיו בעולם החומר הם בבחינת "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים"!

כל זמן שאדם אינו מרגיש שחיו בתוך החומר הם בחינה של "בפרך", בחינה של "וימררו את חייהם" - אין בו רצון אמיתי לצאת מהגלות לגאולה. וכשאינו רצון אמיתי לצאת מהגלות, ממילא לא שייך להיגאל!

בנקודה זו, שונה הגאולה הרוחנית מהגאולה הגשמית. עבד שנמצא בגלות ואינו רוצה כל כך לצאת ממנה, אם הוציאוהו משם - הרי סוכ"ם הוא נעשה

בן חורין. ברוחניות לעומת זאת המהלך שונה. הרי מדובר כאן ביציאת הנפש ממאסר החומר. אם אין רצון לצאת, במילים פשוטות הנפש נשארת מקושרת לחומר, ואם היא נשארת מקושרת, ממילא אין כאן יציאה ואין כאן חרות.

החברה הראשונה, אם כן, שאדם נצרך לה על מנת להיכנס לעבודת ה' באמת, היא שכל חייו הם בבחינת "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך", שהמיצר של הגוף הוא מיצר מפרך. עליו להרגיש את התשוקה האמיתית להשתחרר מכבלי החומר.

אחרי כן צריך לבוא מהלך נוסף של "ויועקו ותעל שוועתם". הקב"ה השביע את כנסת ישראל שלא ידחקו את הקץ: "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (שה"ש ב, ז). אין עבודה לצאת מהגלות לבר. לצאת מהגלות ניתן רק ברצון הבורא ית', ולכן מוכרח שיקדם לזה ה"ויועקו". זעקה זו נקודה הבוקעת ממעמקי הנפש. אם אין את הרגשת ה"בפרך", אם אין את הרגשת ה"וימררו" - לא שייך שתהיה לאדם זעקה פנימית אמיתית לצאת מהחומריות.

כל זמן שאין לאדם הרגשה שהוא נמצא בתוך מיצר אמיתי, והוא לא במהלך של בכי יומם ולילה - לאו דוקא בכי בעיניים, אלא בכי של הלב, כאב פנימי - על המצב בו הוא נמצא, אין טעם לנסות לבנות בנין.

הקב"ה יעזור לכולנו שנוכה כל אחד ואחד ראשית כל להכיר בשפלות מצבנו, להכיר שבלי קרבת אלוקים החיים אינם מציאות כלל, אלא דמיון גמור, והכרה זו תוליד בנו בעז"ה תשוקה אמיתית לצאת מחשכת הגלות אל אור הגאולה בקרוב בימינו, אמן.

מהות גאולת הנפש

שתי בחינות של דעת

בברית בין הבתרים הודיע הקב"ה לאברהם אבינו על גלות מצרים, וכך אמר לו: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יג-יד).

ידוע, שעיקר גלות מצרים היה גלות הדעת, והגאולה ממנה היתה גם היא גאולה של הדעת. ומלשון הפסוק - "ידוע תדע", שהוא כפל לשון של ידיעה - מבואר שישנן שתי בחינות של גלות, שני "דעת". ועלינו להתבונן מה הן אותן שתי בחינות של "דעת".

בדברי הבעש"ט מבואר יסוד, ששתי בחינות של דעת הן: "דעת דנוקבא" ו"דעת דדוכרא". הגאולה ביציאת מצרים היתה בבחינת "דעת דנוקבא", ובעו"ה הגאולה העתידה תהיה גאולה של "דעת דדוכרא".

ביאור הדברים נראה כך. באדם ישנם שני חלקים: האחד - הרגשים, והשני - ראייה. "רואה אני את דברי..." "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" וכו'. ישנה בחינה של ראייה, וישנה בחינה של הרגשה.

"דעת דנוקבא" היא בחינה של ההרגשה ו"דעת דדוכרא" היא בחינה של ראייה, ועיקר גאולת מצרים, היתה גאולת הדעת דנוקבא, דעת דהרגשה. משא"כ הגאולה העתידה, שתהיה גאולה של דעת דדוכרא, דעת דראייה. "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח), הרי שהגאולה תהיה בעולם הראייה.

ברור ופשוט הדבר, שגאולה ראשונה נעוצה בגאולה אחרונה, שהרי נאמר: "כימי צאתך ממצריים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו), והרי שכבר בגאולה הראשונה היתה התגלות מסוימת של הגאולה האחרונה, כי אילולי כך, לא היתה הגאולה הראשונה שורש לגאולה האחרונה.

ובלפי עבודת הנפש, צריך לדעת את המהלכים של שתי הגאולות.

כח ה"מוחין" עדיין נמצא בעולם

באמת שני מלכים הם באדם: מה ולב. יש סוג של העלם דמוחין, ויש סוג של העלם דלב. העלם דמוחין עניינו, שהאדם לא רואה נכון, לא מביט נכון, לא מסתכל נכון על דברים. ובמשל הגשמי: טווח הראיה של האדם מוגבל, כל אחד לפי טיב ראייתו.

ובך הוא גם בפנימיות: ההסתכלות של כל אדם היא מצומצמת, ויש להרחיב את ההסתכלות ע"י ה"איסתכל באורייתא". כשמסתכלים נכון בעומק פנימיות התורה, מקבלים התרחבות של עולם הראיה.

והרי זהו החילוק היסודי בין "תא הזוי" ל"תא שמע". בזוהר הקדוש כידוע מוזכר תמיד הביטוי "תא הזוי", ובגמרא דידן הנוסח הוא "תא שמע". שמיעה עניינה הרגש, מה שאין כן הראיה שעניינה הסתכלות. באדם טמונים שני הכחות אלו, ולכל כח יש את ההעלם. ההעלם לכח הראיה זו ההסתכלות המצומצמת, וההעלם ללב הוא הטמטום - טמטום ההרגשים, העלם, סתימה, חסימה בהרגשי קדושת האדם.

בגאולה ראשונה שנאלנו - ביציאת מצרים - נגאל כח הלב שבאדם, ההרגשים נגאלו, אבל נקודת ההסתכלות שבאדם עדיין לא נגאלה גאולה גמורה. נמצא, שכח המידות - אהבה, יראה וכו' - קיבלו גאולה ביציאת מצרים, מה שאין כן המוחין, ההסתכלות הפנימית, הישרות דראיה דקדושה - כל זה עדיין נמצא בעלם.

העבודה של גאולת יציאת מצרים, היא כפשוטו: להכיר את ההטבה של הבורא, ליראה ממנו וכו', ככל עבודת המידות הידועה בספרים. אבל מהי העבודה

הנעוצה בנקודה היותר פנימית של הגאולה, שהיא שורש לגאולה העתידית?

עלינו לרדת להבנת עומק ההסתכלות הפנימית, ההתרחבות הגמורה של המוחין.

סוד הגאולה – מבט של אחדות

בכתבי האר"י ז"ל מבואר, שכליל התקדש החג, ישנה "גדלות המוחין". וצריכים אנו להבין זאת במושגים של תפיסת הנפש: מהי אותה גדלות? מהי קמנות דמוחין ומהי גדלות דמוחין?

בוודאי שעל פי פשוטו, יש לאדם זמנים שהמוחין פתוחים, הוא מבין, הוא קולט, חושב ברור, ויש ח"ו את הזמנים שהם להיפך. שני מצבים אלו נתפסים אצל האדם כגדלות המוחין וקמנות המוחין.

אבל לאמיתו של דבר כל זה עדיין אינו אלא קמנות וגדלות בתוך הקמנות. ישנה גדלות המוחין מסוג שונה, שהיא סוד הגאולה הפנימית. "אשר עשה האלוקים את האדם ישר" (קהלת ז, כט), ישנה ישרות של ראייה, אורח מישר, שטמון וגנוז במוחין של האדם.

בגאולת מצרים רואים אנו שהיה מהלך שכל הכנסת-ישראל היו צריכים לצאת ממצרים, ומי שלא היה ראוי לכך, הוא פשוט לא נשאר חי [הרשעים מתו במכת חושך]!

כלומר בצורת הגאולה התגלה מבט של תפיסת כל הכנסת ישראל כחד. ביציאת מצרים, במהלך של "לכתך אחרי במדבר", קריעת ים סוף, מתן תורה - התחדש מהלך של ששים ריבוא, של בנין הכנסת ישראל.

ובעומק, צורת ההסתכלות על המהלך דכנסת ישראל, הוא להביט על כל דבר כאחדות. ההסתכלות הפנימית אינה רואה את המציאות כנפרדת, אלא כאחת, כהויה אחת כללית. הערבות ההדדית, השייכות ההדדית, ההתחברות וההתקשרות, כח הגאולה שהיו מצויינים שם שלא שינו שמם לשונם ומלבושם, והרי שהיתה להם נקודה של גילוי האחדות דכנסת ישראל - זה כח סוד הגאולה.

וכשמדברים בגאולה של הכנסת ישראל, וכשמדברים בגאולת המוחין של האדם הפרטי, הרי שבעומק חד הם: ההסתכלות על כל דבר במבט של אחדות, היא סוד הגאולה!

מהות גאולת הנפש

צט

תחילוך המהותי בין גאולה דנוקבא לגאולה דדוכרא הוא, שבכח הנוקבא ישנה עדיין מציאות של נפרדות, מה שאין כן בראיה, כולם נסקרים בסקירה אחת. גנוז כאן כח של ההסתכלות דאחדות. "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הראיה דאחדות היא הכלי להשראה של "ה' אחד". "מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? - מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים" (יומא ט ע"ב). סוד הגאולה הוא סוד האחדות. והרי שהגאולה העתידה, הדעת דדוכרא שצריכה להתגלות, היא ההיפך מאותה שנאת חנם שהביאה לחורבן הבית, והיא תהיה גילוי של האחדות דכנסת ישראל. ההסתכלות הפנימית לראות כל דבר ודבר כתפיסת אחדות, ולא כפירוד - זה סוד הגאולה העתידה. והרי כפי שהזכר, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" - שורש הגאולה העתידה נמצא ביציאת מצרים, ואם כן הוא, הרי שישנה נגיעה בנפש לסוד הגאולה העתידה כבר השתא.

פניה אל הקב"ה בכבודו ובעצמו

מהו סוד האחדות של הגאולה העתידה, שהוא נעוץ ביציאת מצרים של העבר?
על גאולת מצרים אומרים אנו בהגדה: "ויוציאנו ה' ממצרים, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו".
פשוט וברור הדבר, שכל דבר הוא בבחינה של עולם, בחינה של זמן ובחינה של נפש, כידוע. מהי ההתגלות דגאולת מצרים בנפש בבחינה זו של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו"?
בגאולה דנפש מתגלה, שכליל התקדש החג ישנו גילוי של אלוקות בכל נפש ונפש. "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח", אלא הפניה היא לבורא עולם בכבודו ובעצמו! אם אדם לא חוסם את ההתגלות, הרי שווהי ההתגלות של ליל התקדש החג.
והנה, כל זמן שיש אני, הרי ששייך נפרדות בין אדם לחבירו. ישנם מלאכים מיימינים וישנם מלאכים משמאילים, כמבואר בדברי חז"ל. אבל כאשר ישנה

התגלות של "לא ע"י מלאך, לא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" - כאן טמון ה"רוא דאחד"!

כאשר אדם מסתכל על חבריו מצד דעותיו, הרי ש"כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם שונות". אבל כאשר האדם מסתכל עמוק פנימה לנפש הישראלית, הוא רואה שם את בורא-עולם, את הקב"ה בכבודו בעצמו, את ההשראה האלוקית שקיימת בכל יחידה ליחידך הנפש ישראל, ומצד כך - ישנו מבט של אחדות לאחד את כל הנפשות.

האחדות בנפשות דכנסת ישראל, היא מצד ההתגלות שהיתה בליל התקדש החג, הגילוי של הבורא ית' בנשמתם של ישראל. זהו השורש של "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שיש כאן את הבכח לאחד את כל הכנסת ישראל. ההתגלות בנפש היא הגאולה העתידה ששורשה בליל התקדש החג.

והרי שבלייל התקדש החג מוטלת עלינו עבודה נוספת. מלבד העבודה הידועה, שהיא ההתקשרות ליציאה שעברה, יש עבודה לשורש הגילוי של היציאה דלעתיד, וצריך להכיר מהי הגאולה ולהתחבר לשורש הגאולה בפנימיות.

שורש הגאולה העתידה – ביטול האני

בח הגאולה דלעתיד, הוא הכח לצאת מהאני. כל זמן שיש אני, ש"אנכי עומד בין ה' וביניכם", כל זמן שה"אנכי" - הדעת - קיימת, הרי ש"דעותיהם שונות", ומצד כך לעולם לא תתגלה אחדות פשוטה.

רק מצד הבחינה של "א-ל דעות" (כלשון הרמב"ם), מצד דעת עליון, דעת הנעלם - מצד כך יכולה להיות השתוות בדעות, כיון שאין זו דעת דידיה, אלא היא "מדעת קונו" (כלשון חז"ל).

גאולת מצרים, אף שהיתה גאולת הדעת, אבל היתה זו גאולת הדעת הפרטית של כל נפש ונפש, ומצד כך עדיין דעותיהם שונים.

וידועים דברי חז"ל (הובאו ברש"י שמות ב, יד) עה"פ "ויירא משה" - "דאג על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראויין להגאל". הרי שיש את הנקודה של הנפרדות.

ואף שבסופו של דבר נגאלו, אבל "וערב רב עלה עמם", שהוא סוד הפירוד. ערב רב הם בחינת דעת [כמש"כ האר"י ז"ל שערב רב הוא בגימטריא דעת]. הרי שגם לאחר גאולת מצרים, עדיין קיימת בעם ישראל בחינה דפירודא בתוך הדעת, כי מתגלה רק הדעת התחתונה.

אבל שורש הגאולה העתידה הוא ביטול הדעת והתגלות דעת בוראו - "יש בו מדעת קונו". ההתגלות של הבורא מולידה דעת. "וימו שכם אחד לעבדך", "ומלאה הארץ דעה את ה'". כאשר ישנה התגלות של "דעת קונו", מתגלה אחדות בתוך הכנסת ישראל.

והרי, שעבודת היום מתפרשת בתרתי: מחד, יציאת ההרגשים מן המיצר, לקבל חיות דקדושה. אבל עדיין אפשר שתהיה לאדם חיות דקדושה, אך הסתכלותו מצומצמת מאד. הוא עלול להיתפס לנקודה של קנאות. ועליו לדעת שקנאות היא בסה"כ התלבשות.

אהבת ישראל נאמרה אפילו על הרשע שברשע, אף שאיננו נוהג כשורה. "כנגד ארבעה בנים דברה התורה", כשאחד מהם הוא הבן הרשע. הרי, שאף שהוא רשע, מ"מ הוא נקרא "בן", הוא לא נכלל חלילה בכלל העכו"ם. כי מצד "לבלתי ידח ממנו נידח" (ש"ב יד, יד) שנאמר על הגאולה העתידה בעיקר, ישנה התגלות שגם הרשע נכלל בארבעה בנים.

ואף שבגאולה שעברה "אילו היה שם לא היה נגאל", אבל מצד שלמות הגאולה, הרי שכולם יש להם חלק לעולם הבא.

נמצא, ששורש הגדלות דמוחין הטמון בקדושת היום, הוא לקבל התרחבות של הראיה.

סדנא דארעא חד הוא

ננסה לכאר את הדברים קצת יותר בעומק.

באמת בלשון הגמרא מצינו בהרכה מקומות ש"סדנא דארעא חד הוא" (קדושין כו ע"ב, ב"ק יב ע"ב ועוד). הרי שכל המקומות, כל ה"ארעא", הם חד. אם כן

לכאורה על פי פשוטו, כשם שהאדם רואה את מה שנמצא לפניו, כך היה צריך לראות את כל הארץ, שהרי הכל חד הוא.

אמנם עומק הדברים, שאף שסדנא דארעא חד הוא, אבל כלפי המשיג, כלפי המקבל, הוא לא רואה זאת כחד: כאן יש הר, כאן יש בקעה וכו'. המחיצה שמונעת את האדם מלראות דבר בשלמות, היא מחמת הנפרדות שהם לא נראים כחד. אם הדבר נראה כחד, הרי שהוא רואה את הדבר כולו, "כולם נסקרים בסקירה אחת". הסיבה שלא רואים את הדבר היא כי הוא מופרד, ולכן הוא נתפס כשניים. יש מרחק, ואם יש מרחק, הגבול של הראיה מצטמצם.

כאשר האדם מסתכל הסתכלות דנפש בסוד הגאולה העתידה, שהיא האחדות הכללית, "ויטו שכס אחד לעובדך" - עליו לקבל הסתכלות של "חד" בנפש. ההסתכלות של חד בנפש מולידה בו את ההכרה שאין מרחק, אין חציצות, אין מחיצות.

"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב). בגאולה העתידה הקב"ה יעביר את רוח הטומאה מן הארץ, לא תהיה החציצה של "כי עוונותיכם היו מבדילים", ואם אין חציצה - הרי שאפשר לראות הכל!

"השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין"

ברור ופשוט הדבר שזקוקים אנו לשתי הגאולות: הן לגאולה שעברה והן לגאולה העתידה, אלא שישנו חילוק בין שתי גאולות אלו:

בגאולה שעברה, לעצמיות של האור כבר היתה התגלות גמורה כליל התקדש החג, רק שלא היתה קביעה וקיימא, ועבודת האדם לשוב ולעורר ולגלות את ההתגלות שהיתה כבר. והרי שיש כאן בחינה של "רושם" שנשאר מן האור וצריך לחזור ולגלותו.

מה שאין כן הגאולה העתידה, זוהי גאולה שעדיין לא באה לידי גילוי גמור מעולם, ולכן היא בחינה דגאולה דלעתיד, ועבודת האדם היא להמשיך את הגאולה דלעתיד, ולקרב אותה, שתהיה יותר קרובה להשתא.

מהות גאולת הנפש

קג

הנה בתחילת ההגדה אומרים אנו: "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". והרי זה ברור, שאם דברים אלו נכתבו כפתיחה להגדה, אף שאין זה ממש מחלקי ההגדה שבגמרא, אבל כיון שנקבעו לדורות להיות פתיחה להגדה, הכל נעשה בהשגחה ממנו יתברך. הרי מבואר להדיא, שכל הדברים שדיברנו הינם הפתח והמבוא לליל התקדש החג.

בדברים אלו הננו מזכירים את שתי העבודות: מחד, זהו "לחם עוני" שאכלו אבותינו בארץ מצרים, אבל מאידך אנחנו מזכירים מיד את הגאולה העתידה - "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". ואין זה רק ענין של כמיהה, של כיסופין, לגאולה העתידה, שגם זה בודאי דבר נפלא לעצמו, אלא זוהי צורת מהלך היום שיש כאן את העבודה של ההתחברות לגאולה שעברה וגם לגאולה העתידה.

כל זמן שההארה היא רק הארה לשעבר, תכלית המועדים נעלמת. הן תכלית יציאת מצרים היא שתהיה שורש לגאולה העתידה, שהרי בתחילה זה מה שהיה צריך להיות - "רצוננו לראות את מלכנו". אלא שלאחר חטא העגל נפסד הדבר, וחזרנו למהלך של ארבע גלויות שעדיין לא נגאלנו מהן. אבל באמת, שורש גאולת מצרים היה, שיהיה קריעת ים סוף ולאחר מכן מתן תורה בבחינת "ויחזו את האלוקים" - בחינה של ראייה, ולאחר מכן הכניסה לארץ ישראל, שהיא שלמות הגאולה.

אבל השתא דלא זכינו, והגאולה איננה כאן בעולם, צריך לדעת שעבודת היום היא לעורר את הנקודה העליונה של הגאולה, ולא רק את הנקודה התחתונה. בודאי שצריך את שתיהן, אבל מוכרחים גם את הנקודה העליונה של הגאולה.

התעוררות בר קיימא - כשיש התרחבות המוחין

כשמבינים את הדברים הללו, יכולים לקבל צוהר להסתכלות בפנימיות העבודה. טמון כאן מהלך עמוק מאוד בצורת העבודה.

כמידי שנה, רצונם של ישראל קדושים להתעורר. שומעים דברי התעוררות, כל אחד ואחד לפי עניינו, ורוצים לעורר את קדושת היום בנפש. אבל צריך לדעת, וכל חד ידע בנפשו, שפעמים רבות ישנה התעוררות גדולה בנפש, אך במשך הזמן ההתעוררות חולפת והנפש חוזרת לקדמותה.

היכן נעוצה נקודת הטעות?

הם הם הדברים שדיברנו. הגאולה שעברה, שהיא בחינה גאולת המידות, גאולת ההרגשים, אם לא נעוצה בה הגאולה דלעתיד, שהיא גאולת המוחין - זוהי חצי גאולה, וכיון שהיא נעצרת באמצע, הרי שאין כאן התגלות שלימה.

כל זמן שעבודת האדם היא לפתח את ההרגשים עוד ועוד, אבל המוחין נשארים מצומצמים, הרי שיש לו רק את הגאולה הראשונה בנפש, והגאולה הראשונה אין לה קיום.

פשוט וברור הדבר, שגאולת מצרים מעלתה עד כמה שיהיה לבסוף תכלית של גאולה שלימה. וכשבאים אנו לפרש זאת בנפשו של האדם, הרי אם אדם מדבק את נפשו רק בגאולת מצרים, שעניינה לגלות את אהבתו ויראתו של ה' יתברך בלב האדם, הרי שנחסרת כאן הנקודה הפנימית של הגאולה, וכאשר ההרגשים מנסים לפעול בלי התרחבות המוחין, נוצר חוסר בעצם בפנימיות קומת הגאולה, ואשר על כן ההתעוררות היא לאו בר קיימא, ומתקיים בנפש ד' גלויות שבאו לאחר גאולת מצרים.

ההתעוררות צריכה לבוא ביחד עם גדלות דאסתכלות, התרחבות המוחין. ולכן, רואים אנו שבבילי התקדש החג [זו הארה לזמן, אבל זוהי הארה] "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". מה הכוונה "חייב אדם לראות את עצמו"? וכי בעל דמיונות הוא! אולי חייב הוא להאמין שנשמתו היתה בכלל השישים ריבוא של יוצאי מצרים, אבל מה עניינה של ראייה זו של עצמו כאחד מיוצאי מצרים?

אמנם הן הן הדברים שדברנו השתא: על אף שגאולת מצרים היתה רק גאולה המידות, גאולה דהרגשים, אבל נעוץ בה התגלות הגאולה דלעתיד שהיא גאולה דראיה!!

ב"חייב אדם לראות את עצמו" כתוב שיש כאן השרשה של הגאולה העליונה בנפש, הגאולה של ראייה - "לראות את עצמו".

מהות גאולת הנפש

קה

ועומק הדברים: כל זמן שאדם לא מבטל את האני דידיה ואינו כולל את נפשו עם כל הכנסת ישראל, בבחינת "ויטו שכם אחד לעבדך", ראייה דאחדות - הרי שהגאולה אינה גאולה של בורא, היא גאולה לצורך עצמו - "צווחין ככלבין הב הב" (תיקוני זוהר דף סב ע"ב). וכאשר האדם נשאר בתוך האני דיליה, אף שיש לו הרגשים נעלים, אבל באותו זמן הוא עלול להיות במדרגה שפלה ביותר, כדברי רבי ישראל הנודעים, שאדם יכול להיות חרד מיום הדין או שמח בליל התקדש החג, ובתוך כל זה הוא שור המזיק...

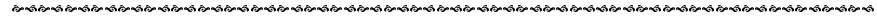
כאשר האדם מחפש הרגשים נעלים, אין שום הכרח שהוא מהור. יתכן שכולו מבוך בתוך עצמו לחפש מדרגות. הוא כל כך שקוע בתוך עצמו לחפש את המדרגות שלו, שהוא לא רואה מסביבו אפילו אדם אחד! גם כשהוא מספר ביציאת מצרים לבני ביתו, הוא שקוע בהשגת מדרגות. הרי זה עיוות תכלית הפנימיות של צורת הגאולה.

כל זמן שאדם אינו מבין שעיקר הגאולה היא להגאל מהאני, הרי שעיקר הגאולה חסרה. יש לו אמנם אהבת ה' וגם יראה ממנו ית', אבל הכל לגרמיה, לעצמו. זו איננה גאולה אמיתית. שלמות הגאולה היא עד כמה שאדם מבטל נפשו לכנסת ישראל, וכולם יחד נכללים בבורא יתברך שמו.

גאולה פרטית, בעומק היא איננה גאולה! זוהי גאולה לעצמו, לצורך עצמו. אבל תכלית הגאולה היא כמו שכתוב: "למען תדע כי אין כמוני בכל הארץ" - גילוי של הקב"ה, ולא גילוי של האני.

נמצא אם כן, שעומק גאולת האני, היא מה שהאדם נגאל מהאני של עצמו. כלומר, כשאדם נמצא במיצר, בבית האסורים, הרי רצונו שהאני יצא מבית האסורים. זוהי גאולה של דאגה לעצמו. הוא נמצא בבית האסורים והוא רוצה לצאת. אבל הגאולה הפנימית היא שהאני נגאל מהאני, זה סוד הגאולה.

זהו עומק ענין אהבת ישראל, שהיא סוד הגאולה העתידה, היפך השנאת חינום שמחמתה חרב בית שני, וזה עומק הגאולה בנפש לנאול אותה מהנפש עצמה!! כלומר, יש גאולה מהמיצרים של הנפש, ויש גאולה מעצם הנפש עצמה, מהאני, שהאדם יוצא מעצמו לטובת הכנסת-ישראל ולהתכללות בבוראו.



נמצא שתחילת עבודת הגאולה היא גאולת ההרגשים, יציאה מעולם חומרי, מלבנים וטיט, לתוך עולם של הרגשים רוחניים. אבל שלימות הגאולה, תכלית הגאולה, שהיא "דעת דדוכרא", הוא גילוי האחד, התבטלות ה"אני" דנפש האדם.

הקב"ה יזכה את כל הכנסת ישראל להיכלל אחד באחד ויתכללו כולם ביחידו של עולם, יחידה ליחדך.

”ופסח ה' על הפתח”

כל הנכתב בתורה – לימוד דרך בעבודת הבורא

”ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף”. יש להתבונן מדוע סימן ההצלה היה בדוקא ע”י דם של קרבן פסח.

זאת ועוד, ידוע בספח”ק בשם ספר יצירה, שישנה בחינת עש”ן, ר”ת עולם שנה נפש. כלומר כל מה שיש בעולם יש בזמן. לדוגמא: בעולם יש קדש הקדשים, וכנגדו יש בזמן יוה”כ, וכן כנגדו יש בנפש כהן גדול.

כמו כן, האדם נקרא עולם קטן, כלומר כל מה שיש בעולם יש באדם. בכל נפש של כל אחד מישראל קיימת הקבלה גמורה לכל דבר שבעולם, וכשם שיש בעולם פרעה - כן יש בנפש האדם כח רע הנקרא פרעה, וכשם שפרעה לקח עשר מכות, כן על האדם להכות י' מכות את הפרעה הפרטי שלו [מי שלא זכה לחכמת האמת, הדברים נראים לו קצת כמליצה ומשל, אולם מי שיד ושם לו בחכמה נפלאה זו, יודע עד כמה שהקבלת הדברים בין העולם לנפש תואמת להפליא].

לאחר שהתברר לנו שכל הכתוב בתורה, אדם צריך לעבור כמותו בתהליכי נפשו ועבודת קונו, יש לברר מהי עבודת האדם הפרטי המקבילה לנתינת דם על המשקוף ועל שתי המזוזות.

בדרך העבודה אין פשרות

כתב הרמב”ם בהלכות דעות (פ”ב ה”ב): ”מי שהוא בעל חמה, אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו וכו'. ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות, אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני, וינהוג בו זמן רב עד שיחזור בו לדרך הטובה, והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה”.

למדנו מדברי הרמב"ם, שכל שינוי נפשי שאדם נצרך לעשות, הדרך היא ע"י שיתנהג בדיוק הפוך ממה שהיה רגיל. אין די לשנות רק חלק מההרגל, אלא יש לבטלו לחלוטין, וכלשון הרמב"ם "ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן רב" - אין דרך של פשרות, מוכרחים להתנהג בדרך של קיצוניות בכדי לעקור את הנגע הפנימי. כך יסד לנו המורה בספרו.

משל נפלא הממחיש לנו את הדברים הללו, כתב הסבא מנוכהרדוק זצ"ל בספרו 'מדרגת האדם' (דרכי התשובה ע' קנא) וז"ל: "הרי הדבר דומה למי שיש לו מטבח טריפה, ורוצה לשוב ולעשותו כשר, יאמר הלא איך אשוב ברגע אחד לשבר את הכלים ולקנות בפעם אחת כלים חדשים, הרי הפסד גדול הוא, אני אעשה מעט מעט, בתחילה אשבור כלי אחד ואקח כלי אחר כשר ואח"כ השני, השלישי והרביעי, עד גמירא, הלא לשומה ייחשב, כי מיד שיתערב הכלי עם השאר יהיה הכל טריפה, ואף אם יחיה חיי מתושלח וישבור ויקח וישבור ויקח, לא יינצל מן המריפה לעולם, ובע"כ אם ירצה לשוב צריך לשבור בפעם אחת כל הכלים ולקנות חדשים לגמרי", עכ"ל [הוא זצ"ל כיון במשלו לנקודה קצת שונה, ואנו נשתמשנו בו לדרכנו].

נקודת הדברים ברורה: אדם מוכרח לא להתעסק עם הרע מעט מעט, אלא לשבור אותו לגמרי.

עיקר גאולת מצרים – ביטול כח אלהי מצרים

בתוב: "ויקרא פרעה אל משה ולאהרן ויאמר לכו זבחו לאלקיכם בארץ, ויאמר משה לא נכון לעשות כן כי תועבת מצרים נזבח לה' אלקינו, הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו" (שמות ה, כא).

ביאור הדברים כך הוא.

בני ישראל היו בגלות מצרים. אין עיקר הגלות החלק הגשמי שמשועבדים בפרך, אף שבודאי גם זה חלק קשה, אולם עיקר השעבוד הוא שעבוד רוחני, שעבוד לאלהי מצרים. לפיכך, עיקר הגאולה אין ענינה גאולה גשמית, גאולה מעבודה, אלא גאולה רוחנית, אי שעבוד לאלהי מצרים.

”ופסתה ה' על הפתח”

קט

עתה יובן מאור, מדוע דוקא כתיב ”ויקחו להם איש שה וכו' ושחטו אותו”. שחיטת שה עניינה ביטול כח אלהי מצרים, ואין לך ביטול גדול מזה, ששחיטתו הוא ביטולו הגמור.

עם דברים אלו יובן היטב הציווי ”ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף”. שאין ענין נתינת דם קרבן פסח סימן בעלמא, אלא כאן טמון כל סוד הגאולה - ביטול שליטת כח אלהי מצרים.

שחיטת אלהי מצרים – ביטולם הגמור

בשחיטה זו של אלהי מצרים לעיניהם טמון יסודו של הרמב”ם ”ירחיק עצמו לקצה השני”.

אילו הדרך היתה רק לנטות לצד האמצעי, היה די בכך להגיע להסכם שלום עם מצרים וכדומה, אולם הרמב”ם דבריו ברור מיללו, ”ירחיק עצמו לקצה השני”, הרחקה לקצה השני פירושה ביטול גמור של כח הרע, ואין לך ביטול גמור יותר משחיטת אלהיהם לעיניהם.

”ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף”, בזכות מה לא יתן? רק בזכות ביטול גמור של אלהי מצרים, לא ביטול שנעשה בצינעא ובהשקט, אלא ביטול בפניהם של מצרים, ולזול גמור בכל היקר והקדוש להם. אין דרך אחרת לצאת מן הרע אלא רק ע”י ביטול ולזול גמור בכח הרע ותולדותיו.

הע”ז של דורנו – תאוות וקנייני העוה”ז

בכל דור ודור יש את העבודה-זרה של אותו דור. במצרים היה זה השה, וכיום, העבודה זרה המיוחדת לדורנו אנו, היא קנייני העוה”ז.

קנייני העוה”ז הפכו לע”ז בכל מובן המילה. קשה לצאת היום לרחוב, הכל מריח ריח של קנייני עוה”ז, רדיפה אחר המותרות, אשר במשך הזמן ”המושכל הראשון” הוא שהדבר אינו מותרות אלא הכרח גמור. צריך להסתכל על ענין זה בצורה הנכונה, ולדעת שזו עבודה-זרה של ממש לכל דבר, והגנו זקוקים לגאולה של ממש בכדי להינצל ממנה.



בשם שבמצרים היציאה מהעבודה-זרה היתה ע"י שחיטתה לעיני המצרים, מתוך זלזול וביטול כל הקדוש והיקר להם - כן הדבר עתה בדורנו, בע"ז של תאוות וקניני העוה"ז, היציאה והגאולה מע"ז זו, היא ע"י שחיטתה, כלומר לבטל את כל עניני העוה"ז על כל היקפם, להתייחס אליהם בביטול גמור על כל המשתמע מכך. אין די במחשבה בלבד, אלא חייבים ליישם את הדברים הלכה למעשה ולנהוג על פיהם בכל תהלכות החיים, ובזה נזכה אף אנו לגאולת מצרים הפרטית שלנו.

חמץ או מצה

או חמץ או מצה וקרבתן פסח

"לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), ופירש"י: "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים".

כשמתבוננים בדיון החמץ, מגלים בו נקודה שונה מאשר בשאר המצוות. מצינו מצוות רבות שמחוייב בהן אדם, אולם הן אינן מותנות בסילוק דבר מהבית, כגון נטילת ד' מינים, שקיום מצוה זו אינו תלוי בסוג החפצים שבביתו. כנגדן מצינו מצוות שעניינן סילוק דבר מהבית, כדוגמת "לא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ו, כו), ללא התניה בקיום מצות עשה כל שהיא.

אולם כאן, בחמץ, מתגלה נקודה מיוחדת, בכחינת "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת"; או חמץ או מצה וקרבתן פסח, אבל שניהם ביחד - זהו דבר בלתי אפשרי כלל!

והדברים טעונים בירור.

דוגמא מעין זו מצינו, ואף שם בלשון פסיחה, אצל אליהו (מלכים א יח, כא): "ויגש אליהו אל כל העם ויאמר, עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' האלקים לכו אחריו, ואם הבעל לכו אחריו". ויעוין ברלב"ג שפירש: "הנה הפסח יטה פעם אל רגלו האחד, ופעם אל רגלו השני, וכן היו ישראל נוטים על שתי המחשבות, פעם יאמינו כי ה' לבדו הוא האלקים, ופעם יאמינו כי הבעל הוא האלהים".

גם כאן מוצאים שאלהו דורש מהם בירור פנימי - או זה או זה, אבל שניהם ביחד הוא דבר בלתי אפשרי!

האם המעשים אינם סותרים לאמונה?

כל יהודי מישראל שאינו בכלל "המורדים והפושעים בי", יודע בבירור שיש בורא לעולם. לאחר שהתאמת אצל האדם שיש בורא לעולם, מחוייב הדבר שיתברר לו גם שהתורה תורת אמת, מכיון שתורתו של הבורא היא.

לאחר שגם ידיעה זו התאמתה אצל האדם, מחוייב הדבר שיאמין שכל דברי חכמי הדורות אמת הם, מפני שהוא בכלל ציווי התורה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא), והרי התורה תורת אמת היא, וכל דבריה אמת, א"כ גם דברי חכמים אמת הם. וכשם שמחוייב האדם לשמוע בקול הבורא ית', כן מחוייב הוא לשמעו בקול דברי חכמים שדבריהם אינם אלא גילוי רצון ה' ית"ש.

עתה, לאחר שהתברר לנו במה כל אחד ואחד מאיתנו מאמין, נברוק יחד האם אין בנו השקפות סותרות לאמונה פשוטה זו.

נעתיק כאן את דברי המס"י (פרק כא): "אמנם מה שיוכל לשמור את האדם ולהצילו מן המפסידים האלה - הוא הבטחון, והוא שישליך יהבו על ה' לגמרי, באשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאמרו חז"ל במאמריהם (ביצה טו ע"א) 'כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים', וכן אמרו (יומא לה ע"ב): 'אין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלא נימא'. וכבר היה האדם יכול להיות יושב בטל והגזרה היתה מתקיימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם (בראשית ג, יט) 'בזעת אפך תאכל לחם'. אשר על כן חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו שכן גזר המלך העליון, והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו, ולכן אמרו (מדרש תהלים קלו, כט) 'יכול אפילו יושב בטל?' תלמוד לומר (דברים יד, כט) 'בכל מעשה ירך אשר תעשה'. אך לא שההשתדלות הוא המועיל, אלא שההשתדלות מוכרח. וכיון שהשתדל הרי יצא כבר ידי חובתו וכבר יש מקום לברכת שמים שתשרה עליו, ואינו צריך לבלות ימיו בחריצות והשתדלות".

נתבונן נא ונראה אם אנו באמת מאמינים בדברי חז"ל "כל מזונותיו של האדם קצובים לו מראש השנה עד יום הכ"כ". אם באמת אנו מאמינים בזה, מדוע אנו מרבים להשתדל בחריצות יום יום, והרי מקרא מלא הוא לגבי המן, "ויעשו בן בני ישראל וילקטו המרבה והממעט, וימודו בעמר ולא העדיף המרבה והמעט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו" (שמות טז, יז-יח), ופירש"י שם: "יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם מדרו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקט לא העדיף על עומר לגולגולת".

והרי פשוט וברור שכל אחד מהם הוצרך להשתדל וללקוט, אצל אף אחד המן לא ירד בתוך הבית על השולחן, אולם ריבוי ההשתדלות לא הוסיפה כלום. חוץ מטורה, עמל ויגיעה - לא יצא למשתדל שהרבה בהשתדלות כלום ביעילותו. ריבוי ההשתדלות מהווה סתירה גמורה לאמונה "שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכיפורים".

אם נבדוק את חיינו היטב, נמצא שסתירה זו היא רק אחת מני רבות של סתירות הקיימות בנו, מעשינו לא בהכרח תואמים את האמונה הצרופה שבה אנו מאמינים.

מה שורשן של סתירות אלו, ומדוע אין אנו שמים לבנו לזאת?

שני כוחות מניעים את האדם – מח ולב

באדם פועלים שני כוחות עיקריים השולטים על האיברים: א. מח. ב. לב, ועל האדם לבדוק כל מעשה ומעשה מהיכן נובע, האם מן המח או מן הלב. אם נבדוק את מעשינו נמצא, שהמעשים המוגדרים כרוחניות בדרך כלל נובעים מן המח.

לעומתם המעשים המוגדרים כגשמיים, בדרך כלל נובעים מן הלב, וכאן שורש הבעיה. כבר כתב הרמח"ל (מס' פ"ז): "אמנם כבר ידעת שהנרצה יותר בעבודת הבורא ית' שמו, הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה", ובלשון חז"ל מצינו ש"רחמנא לבא בעי". כלומר, עיקר עבודת האדם אינה במח אלא בלב.

המח שורשו ביסוד המים, מים טבעים קר ומולידים קרירות, לעומתו הלב שורשו ביסוד האש, ומבט האש שמוליד חמימות. יהודי קר אינו יהודי אמיתי, יהודי תלוי בחמימות לבו, ובוה נקבעת מדרגתו. ככל שיש בו יותר חמימות לעבודת ה' - כן גדולה מעלתו.

להשליט את ידיעת השכל על רגשי הלב

עתה נחזור לכאר את מקור הסתירות. מקור הדבר הוא שהמח שלנו רוצה דבר אחד - רוחניות, ואילו הלב שלנו רוצה דבר אחר - גשמייות.



וכשבאים לדון כמה להשתדל בפרנסה - מיד הלב פועל, וכיון שהלב רצונו גשמיות, מיד הוא מכריע שיש להשתדל בה במדה מרובה.

ראשית עלינו לקבוע כל דבר לפי ידיעת השכל, לבדוק בשכלנו מה רצונו ית' בכל דבר, לא לתת לרגשות הגשמיים לשלוט על כל מערכת החיים. לאחר שהשכל יהיה שליט על כל מערך החיים, והכל יקבע לפי אמת מדה רוחנית, אז תפקידנו להפנים את הדברים, ולהשיבם אל הלב, עד שכל רצוננו ומאוויינו יהיו אך ורק לעבודתו ית"ש.

דיבור, שתיקה - ואחדותם

דיבור לזולתו ודיבור לעצמו

נצמיינו במצות עשה לספר ביציאת מצרים, ואחד מן המקראות ממנו נלמד חיוב זה, הוא הפסוק: "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבך, ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'" (שמות י, א-ב).

והנה בענין סיפור יציאת מצרים, ידוע מהספה"ק ש"סיפור" מלשון ספיר, מלשון הארה, מלשון ספירה. הסיפור הוא סיפור של הארה!

ההארה שנגלית בסיפור, יש בה כמה וכמה אבחנות. בפסוק נאמר: "ולמען תספר באוזני בנך ובן בנך", חיוב סיפור יציאת מצרים הוא לבנים. ומכאן למד התנא בפרק ערבי פסחים (פסחים קמ"ז ע"א) שחיוב הסיפור הוא לבן, ושם בגמ' איתא: "תנו רבנן: חכם בנו - שואלו, ואם אינו חכם - אשתו שואלתו. ואם לאו - הוא שואל לעצמו". כלומר, צורת הסיפור, צורת הדיבור - יש בה הדרגה מן הרחוק לקרוב: ראשית - המהלך של "בנך ובן בנך", לאחמ"כ המהלך של "אשתו כגופו", ולאחמ"כ אם אין מי שישאל אותו - הוא שואל ומספר לעצמו.

הרי שבעומק ישנן שתי אבחנות של סיפור, שתי אבחנות של דיבור: האחת - סיפור ודיבור לזולתו, והשניה - סיפור ודיבור לעצמו. כאשר בנו ובן בנו או אשתו שואלים והוא משיב - הרי שזה סיפור לזולתו, משא"כ כאשר הוא שואל את עצמו ומשיב, הרי שזה סיפור לעצמו.

ובאמת, בלשון חז"ל "ראוה מדברת" (כתובות יג ע"א) מבואר, שלשון דיבור הוא לשון זיווג, וכידוע ישנן שתי אבחנות של זיווג, יש זיווג של דוכרא ונוקבא שהם שניים, ויש זיווג בבחינה של זיווג מיניה וביה. הרי, שכשם שבזיווג ישנם שני סוגי זיווג - זיווג עם זולתו וזיווג מיניה וביה - כך בבחינת הדיבור ישנה בחינה של

דיבור לזולתו וישנה בחינה של דיבור לעצמו, ושתי בחינות אלו נגלות בחיוב סיפור יצי"מ הנלמד מ"למען תספר".

ענין זה מוצאים אנו גם בצורת התפילה שעיקרה דיבור. ישנה תפילה הנאמרת בקול, וישנה תפילה שהיא בלחש - תפילת שמונה-עשרה, בבחינת "וחנה היא מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע" (ש"א א, יג). הרי שישנה בחינה של דיבור שהוא בקול, והוא בבחינה של לזולתו. משא"כ צורת דיבור בלחש, זוהי בחינה של דיבור לעצמו.

בעולמות בריאה, יצירה, עשיה, שזוהי בחינת לבר [בחוי"ן] - הרי שהתפילה היא לזולתו, כי זו בחינה של חיצון, לבר. משא"כ באצילות, בתפילת שמו"ע - שם צורת התפילה היא: "וחנה היא מדברת על לבה", דיבור לעצמה, בסוד שהאורות והכלים הם חד, הרי שזוהי בחינת דיבור לעצמו.

אם כן בעומק, מצינו שתי אבחנות של דיבור: האחת - דיבור לזולתו, ושם החיוב הוא "השמע לאזנך מה שפיך מדבר", והרי שאף שהאדם שומע את עצמו, אבל הוא שומע את עצמו בבחינה של דיבור לזולתו, הוא שומע את עצמו דרך יציאת הקול מהפה והגעתו לאוזניו. ממילא מצד כך, מה שזולתו שומע ומה שהוא שומע את עצמו - הוא חד, זוהי אותה אבחנה.

משא"כ מצד האבחנה של "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע", הרי שזוהי הקשבה פנימית של האדם לקול של עצמו. הוא לא שומע את עצמו דרך יציאת הקול לחוץ מן הפה והגעתו לאוזניו, אלא זוהי הקשבה פנימית לדיבור שבתוך עצמו.

אלו הן שתי האבחנות שמצינו בדיבור

ובעומק, הרי סוד הבריאה הוא בסוד עשרה מאמרות, בסוד עשרה דברות. הרי שמונח כאן עומק בתפיסת צורת הדיבור בשורש הבריאה כולה, שישנה תפיסה של דיבור לזולתו, שהיא מצד לאחר חטא אדה"ר, וישנה בחינה של דיבור לעצמו, שהיא קודם החטא, וביותר דקות קודם נסירת חוה מן אדה"ר.

וברור הדבר שמתתא לעילא, כמו שרואים בסדר התפילה, הרי שבתחילה צורת הדיבור היא לזולתו, ואף לעצמו בצורה של "השמע לאזניך מה שפיך

מדבר", ולאחר מכן מגיע מהלך של "וחנה מדברת על לבה, רק שפתיה נעות וקולה לא יישמע", תפילה בלחש, הקשבה פנימית לקול של עצמו. שוב אין כאן יציאה לזולתו, זוהי בחינת זיווג מיניה וביה.

ועומק ענין דיבור לזולתו בתפילה הוא, כאשר הוא חש האלוקים הוצה לו. משא"כ כאשר האדם חש את האלוקות בקרבו בתוכו, ויתר על כן את החד עם הבורא, אזי הדיבור הוא בתוכו ולא הוצה לו.

"תחטפנו שינה" - התכללות בעולם שלמעלה מן הסיפור

אלו הן שתי המדרגות, אך ישנה גם המדרגה השלישית.

בחיוב סיפור יציאת מצרים, הוזכר בהלכה גדר גבול הסיפור בליל התקדש החג, שהוא "עד שתחטפנו שינה", וז"ל השולחן ערוך (או"ח סי' תפ"ב): "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה".

וכפשוטו טעם הדבר, מפני שאחר מכן הוא כגדר נאנס. ולפי"ז אין זה גדר של גבול חיוב מצד עצם הסיפור, אלא שלאחר מכן הוא יש לו פטור מצד שהוא אנוס. כן מובא בשם הגרי"ם.

אבל בעומק, יש כאן אבחנה שהשינה היא נקודת ההתכללות של הסיפור, ונבאר את הדברים.

"למען תספר באוזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". סוף המלחמה של בני ישראל עם המצרים - היה בקריעת ים סוף. לאחר מכן המשיכו בני ישראל בלכתם במדבר לתכלית שהיא מעמד הר סיני ולאחריה הכניסה לארץ ישראל, אבל סוף המלחמה עם מצרים היה בקריעת ים סוף, שאז ראו את מצרים "מת על שפת הים".

והנה לפני קריעת ים סוף אומר הקב"ה למשה רבינו: "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו" (יה, טו), וידועים דברי חז"ל בזה"ק (פר' בשלח דף מח ע"א) "בעתיקא תליא מילתא". הרי שנגלה כאן מהלך שלמעלה מהבחינה של "למען תספר".

יציאת מצרים קודם קריעת ים סוף, נגלה בה מהלך של סיפור. אבל בסוף היציאה, בקריעת ים סוף ששם היתה ה'חתימה' של המלחמה עם מצרים, שראו את מצרים מת על שפת הים - שם נגלה מהלך שלמעלה מכח הסיפור של ליל התקדש החג.

תחילתו של הסיפור הוא סיפור לולתו, לאחר מכן סיפור לעצמו - תפילה בלחש, ולאחר מכן "מה תצעק אלי" - "בעתיקא תליא מילתא", כאן יש את ההתכללות של הסיפור, וזוהי תכלית הסיפור.

"עתיקא", עתיק, בחינת יָשָׁן, בחינת יָשָׁן. זה גופא עומק הפטור של "חייב אדם לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה", כי כאשר חטפה אותו שינה, הרי שהגיע לבחינת עתיק, וזה גופא הבחינה שנאמר בה "מה תצעק אלי", נגלה כאן עולם שלמעלה מן הסיפור. הרי שהפטור של "תחטפנו שינה" הוא גדר של התכללות בעולם שלמעלה מן הסיפור.

תכלית סיפור יציאת מצרים הוא לא להישאר בגדר של הסיפור, אלא לעלות למעלה מן הסיפור. הרי "סיפור" הוא מלשון ספירה, כמו שהוזכר, ובסדר הספירה רואים אנו, שישנה עבודה של ספירת שבע פעמים שבע עד מתן תורה, ולאחר מכן שוב אין ספירה.

הרי שכשם שבספירה עצמה רואים אנו שאין תכליתה להישאר במדרגת ספירה, אלא דייקא להגיע לבחינת השמיני שלאחר שבע פעמים שבע, ומכאן ואילך שוב אין נקודה של ספירה - כן הדבר בבחינת סיפור, שאין התכלית להישאר במידת הסיפור, אלא להתעלות למהלך של "תחטפנו שינה", למהלך של "מה תצעק אלי".

הרי שבעומק, בליל התקדש החג ישנם שני מהלכים של סיפור: יש מהלך של "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן קריאת שמע של שחרית", הרי שנסתלק הלילה ונגלה אור היום - "תאיר כאור יום חשכת לילה", וזה מצד המהלך ש"כל הלילה היו מספרים", מצד עבודת הסיפור, מלשון ההארה.

אך ישנו מהלך אחר בבחינת הסיפור, והוא: להתעלות למדרגה שהיא למעלה מן הסיפור, למדרגת "תחטפנו שינה".

"כולנו יודעים את התורה"

לפי כל המתבאר, נמצינו למדים שני אופנים בצורת הסיפור.

מצד המהלך שהתכלית היא "היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה", הרי שצורת הסיפור היא ריבוי של סיפור - "אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים", עוד חכמה, עוד בינה ועוד דעת. העמקה לפנים מן העמקה.

משא"כ מצד המהלך "עד שתחטפנו שינה", כאשר "כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה" - אז דייקא בא הסיפור למהלך של כלות, והאדם מתעלה למעלה מן החכמה, בינה ודעת, למעלה מן המוחין.

צורת הסיפור מצד ה"תחטפנו שינה", היא להגיע לקלות של הסיפור ["כלות" מלשון לכלול את הדבר], למדרגה שהיא למעלה מן הסיפור. כלומר, לא רק שזוהי תכלית הסיפור, אלא שזוהי צורת הסיפור, שיש לספר ביצי"מ בצורה שתכליתה לקלות את הסיפור ולכלול אותו בלמעלה מן הסיפור.

שורש הגאולה – גילוי האבחנה שלמעלה מן הגבול

ענין זה מתגלה גם בשורש גאולתם של ישראל.

משה רבינו היה כבד פה וכבד לשון, וכבר הוזכר כמה פעמים שדבר זה אינו מיקרי בצורת הגאולה, אלא זה גופא השורש של ה"כלות" של הסיפור. שורש הגאולה הוא מצד אותה אבחנה שאין מי שיכול לדבר, שמשה רבינו אין בכוחו לדבר. זהו שורש גאולתם של ישראל.

ואף שנאמר "ואהרן אחיך יהיה נביאך" (ו, א), והרי שנגלית כאן גם בחינה של ניב שפתיים, בחינת סיפור, בחינת דיבור - אבל עדיין הפנימיות שעמדה מאחורי אהרן היתה משה רבינו שהיה כבד פה וכבד לשון.

הרי, שה"מספרים כל אותו הלילה" זוהי בחינת "אהרן יהיה נביאך", ניב שפתיים. **משא"כ** המהלך של "עד שתחטפנו שינה" מושרש באבחנה של משה שהוא כבד פה וכבד לשון, וזהו השורש הפנימי של גאולתם של ישראל.

שורש פנימיות הגאולה, הוא לגלות את האבחנה שלמעלה מן הסיפור, שלמעלה מן הספירה, שלמעלה מן הגבול.

"מצרים" מלשון מיצר, מלשון גבול. בפשוטו, הקב"ה גאל אותנו ממצרים, שהיא בחינת גבול דטומאה, ונגאלנו להיכנס לגבול דקדושה, וזה אמת. ומצד כך נאמר לשון 'סיפור', לשון מקפּר, שהרי נשארו עבדים בגדרי הגבול, ולכן צורת הסיפור היא בצורה של גבול, בצורה של מספר.

אך ישנה אבחנה עמוקה יותר. בני ישראל נגאלו מתפיסת המיצרים, ולא דוקא ממיצרים דקליפה, אלא אפילו ממיצרים דקדושה, כי נגלה ה"אני [-הקב"ה] יוצא בתוך מצרים" שלמעלה מן הגבול, ומצד ההתגלות שלמעלה מן הגבול, הרי פשוט וברור שאין שם מהלך של סיפור, מהלך של מקפּר. זהו עולם שלמעלה מן הגבול.

הרי שבעומק תכלית היציאה אינה רק מהקליפה דמיצר, אלא גם מקדושה דמיצר, והתגלות שלמעלה מן המיצרים כלל, בבחינת נחלה בלי מיצרים, אפילו מיצרים דקדושה.

"כי אני הכבדתי את לבו"

כידוע, מכאן ואילך נסתלקה בחירתו של פרעה - "כי אני הכבדתי את לבו".

ועפ"י המתבאר שגילוי אור הגאולה היה לא רק גאולה ממיצר דקליפה, אלא מבחינת מיצר כלל, אפילו מיצר דקדושה - הרי שסילוק הבחירה וגילוי אור הידיעה, אינו גילוי רק בבחינת ביטול הקליפה של התנין הגדול שהוא פרעה, אלא זהו גילוי של הידיעה שלמעלה מן הבחירה בכללות, שזה גופא אור הגאולה של ה"בעתיקא תליא מילתא".

הגילוי שלמעלה מן הגבול נעוץ ב"כי אני הכבדתי את לבו", אלא שמצד התפיסה הפשוטה זהו רק ביטול הקליפה דפרעה, אבל מצד העומק הנגלה, זהו גילוי של הידיעה שלמעלה מן הבחירה כלל, למעלה ממעשה הנבראים בסוד הגבול.

סוד הגאולה - סוד האחדות

בכדי לגאול את בני ישראל ממצרים, היכה הקב"ה את מצרים בעשרה מכות, עד המכה העשירית שהיא מכת בכורות, ובה מת "כל בכור בארץ מצרים, מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי" (יב, כט).

ואף פרעה עצמו היה צריך למות במכה הזאת, אך הוא לא מת במכת בכורות, וגם לא בקריעת ים סוף, כמו שדרשו חז"ל במדרש עה"פ "לא נשאר בהם עד אחד" (יד, כח) - "זה פרעה שנשאר מהם ולא מת, כדי לספר גדולתו של הקב"ה, כמו שנאמר: ואולם בעבור זאת העמדתך". פרעה היה ה"אחד" שניצל מקריעת ים סוף.

"והנה מצרים נוסע אחריהם" (יד, י) - "בלב אחד כאיש אחד" (רש"י). מהמציאות של מצרים נשארה רק נקודת ה"אחד" שהוא פרעה. נקודה זו לא התכלתה לא ביציאת מצרים במכת בכורות, ולא בקריעת ים סוף.

ולכאורה, אם כן לא היה כאן כילוי גמור של גלות מצרים. וביותר, שהרי מי שלא נתכלה הוא השורש של הכל - פרעה! - וא"כ חסר בעצמות הגאולה, כי אף שנגאלנו מהיותנו עבדים לפרעה, אבל לשורש הגלות - שהוא פרעה - לכאורה לא היה ביטול.

אבל עומק הדברים נראה כך.

התפיסה השטחית במציאות הגלות היא, שמצרים מעבידים את בני ישראל. אבל התפיסה הפנימית היא, שסוד הגלות הוא בסוד ההתפרטות, וסוד הגאולה הוא בסוד האחדות. נפרדות גמורה היא גלות גמורה, אבל ביתר דקות גם האבחנה שאנחנו מאבחנים את העשר ספירות ביחס לאחדות הפשוטה, היא מעין דמעין דגלות. יש כאן אבחנה של עשר, והגאולה של העשרה הוא גילוי האחד.

"לא נשאר ממנו עד אחד" - "אחד" נשאר, ועד כמה שהוא נשאר בצורה של אחד זה גופא סוד הגאולה! הגלות היא ההתפרטות, והגאולה היא האחדות.

עומק גאולתם של ישראל – השתיקה

ביציאת מצרים נגאל הדיבור. "פסח" הוא מלשון "פה סח" כידוע, כי נגאלו בו העשרה מאמרות.

אמנם, לא זו היתה תכלית הגאולה, כי עדיין היתה קיימת בחינת עשרה. תכלית הגאולה היתה קריעת ים שם נאמר "מה תצעק אלי", לא נשאר רק אחד שהוא פרעה, כלומר נגלה כאן המהלך שלמעלה מהעשרה מכות, נגלה האחד!

ואור זה נגלה דייקא בפרעה עצמו, במצרים עצמה! זה שנשאר אחד ממצרים, אין זה חסרון, אין זו שלילה, אלא להיפך - זהו גילוי שאור האחדות, אור האחד, נגלה לא רק בקדושה, אלא אף במצרים גופא, שזוהי בחינת השתיקה, בחינת ההתכללות של העשרה דברות, של העשרה מאמרות.

הגלות היתה "בפרך", וכפי שדרשו חז"ל "בפה רך" - בבחינת הדיבור, והגאולה עפ"י התפיסה הפשוטה היא בסוד הפה סח כנגד הפה רך, בחינת דבר והיפוכו - דיבור דגלות, דיבור גאולה. אבל בעומק, סוד הגאולה הוא בשתיקה שלמעלה מן הדיבור, שזוהי בחינת האחד.

בגאולת מצרים היתה בחינה של "למען תספר", הכוללת סיפור חיצוני וסיפור פנימי, כמו שהוגדר, שזוהי בחינת הפה סח כנגד הפה רך. אבל העומק הפנימי של אותה גאולה הוא בחינת "מה תצעק אלי" לא נשאר רק אחד, זוהי בחינה של שתיקה גמורה.

זהו עומק גאולתם של ישראל - לבאר ולגלות את האחדות הפשוטה של הנבראים ביוצרים, ומצד כך התכלית היא השתיקה.

דיבור שהוא בבחינת שתיקה

והנה במעמד הר סיני - שבא לאחר קריעת ים סוף - נגלה מהלך של עשרה דברות. ולכאורה, לאחר שהוברר שתכלית הגאולה היא השתיקה, מדוע שיהיה נגלה שוב מהלך של דברות?

דיבור, שתיקה - ואחדותם

קבג

אבל עומק הדברים הוא, שהנה אמרו חז"ל במדרש (שהש"ר א, ד): "בשעה ששמעו ישראל אנכי ה' אלהיך נתקע תלמוד תורה בלבם, והיו למדים ולא היו משכחין". "נתקע" לשון תקיעה, שורש תקע, שהוא גם שורש בחינת עתיק.

מעמד הר סיני שנגלו בו העשרה דברות, לא היה זה דיבור כפשוטו, היפך השתיקה, אלא זהו דיבור שנכלל בשתיקה!

גם בגאולה העתידה הוזכרה לשון תקיעה: "תקע בשופר גדול לחרותנו", "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים" (ישעיהו כו, ג). ועומק עניינה של תקיעה זו דלעתיד לבוא הוא, שבחינת תקיעה היא צורת קול בלי חיתוך של דיבור, כידוע בספה"ק. לכן תהיה הגאולה העתידה בסוד התקיעה, מחמת שהיא בסוד העולם שלמעלה מן הדיבור.

עומק הענין יובן עפ"י משל. כאשר אדם מדבר, והשומע אינו מכיר את לשון המדבר - אף שיש כאן בחינת דיבור מצד המדבר, אבל מצד המקבל זוהי בחינה של שתיקה, כי הוא איננו שומע את הדברים. הרי שיש לנו משל מן העולם הגשמי לדיבור שהוא בבחינת שתיקה כלפי המקבל.

זהו עומק הדיבור של מעמד הר סיני. "כיון שבאו לסיני ונגלה להם - פרחו נשמתם על שדיבר עמהם, שנאמר: נפשי יצאה בדברו" (שמות רבה כט, ד). "פרחה נשמתם" כלומר, שלא היה מקבל שיוכל לקבל את הדיבור. ועומק הגילוי בכך שאין מקבל שיוכל לקבל את הדיבור הוא, שגם הדיבור הוא בבחינת שתיקה!

מצד סדר העליה, הסדר הוא: דיבור חיצוני, דיבור לעצמו, ולמעלה מכך שתיקה. אבל כאשר מגיעים לשתיקה מבררים שגם הדיבור הוא בבחינת שתיקה! כלומר, אין זו רק עליה מדיבור לשתיקה, אלא זהו גילוי שמצד העולם דשתיקה, גם הדיבור הוא בבחינת שתיקה, וזה עומק הגילוי של מעמד הר סיני שעל כל דיבור ודיבור פרוחה נשמתם.

"פרחה נשמתם", הנשמה היא עצם השכליות, וכאשר היא פרוחה ונדבקה בא-ל חי, הרי שלא היה כלי של השגה בדיבור, והוא הפך להיות בחזרה בבחינה של "קול גדול ולא יסף", בחינה של קול שלמעלה מן הדיבור.

זוהי גופא הבחינה שמצינו בספה"ק (עי' ר' צדוק הכהן, רסיסי לילה, אות טו) ש"בשעה שאמר הקב"ה אנכי ה' אלוךך נתקעה האמונה בלבם" [כי מאמר "אנכי" כנגד מדת הכתר, שהוא נקודת העצם, וכמ"ש האבן עזרא שם, וז"ל: "הראשון הוא עצם כל דבר", עכ"ל. ושורש כל דבר הוא אמונה, שהיא נקודת העצם. ונקודת העצם היא קבועה ותקועה בעומק נשמת האדם], כי נגלה בחינת ה"נתקע", בחינת העתיק, כמו שהזכר. אבל זה נגלה מתוך דיבור, ולא רק מכח שתיקה. זה עומק הגילוי. נגלה כאן האחדות של השתיקה והדיבור בבת אחת.

* * *

"בעשרה מאמרות נברא העולם" וכולם נאמרו בלשון מאמר, זולת מאמר ראשון "בראשית נמי מאמר" שלא נאמר בלשון אמירה ולא נגלה בו לשון מאמר, אלא נאמר בלשון שאיננו מאמר. וכאשר יש גילוי של המאמר הראשון בעשרה מאמרות, שאינו בלשון של מאמר - אז נגלה שגם התשעה מאמרות הנוספים הם בבחינה של שתיקה, בבחינה של לאו מאמר.

עומק הגאולה שנגלה במעמד הר סיני הוא בבחינה של "נתקע האמונה בלבם", ולמעלה מכך ישנו את שלמות הגילוי שיתגלה לעת"ל, שהוא למעלה מן העתיק בסוד "כל מצוותיך אמונה", ששלמות צורת הבריאה היא בסוד האמונה שלמעלה מן התקיעה, למעלה מן העתיק! כי הרי העתיק הוא מלשון ה"ויעתק משם ההרה" (בראשית יב, ח), ישנה העתקה מדבר לדבר, ישנה תנועה. משא"כ בסוד העצמות אין העתקה, כי זהו אור שלמעלה מן התנועה, אור עצם ההויה הבלתי מתנועה. ונמצא שיש אמונה בסוד התנועה, שזו אמונה בהנהגתו ית', ויש אמונה בסוד למעלה מן התנועה, והוא בבחינת אמונה "שיש מצוי".

שלימות הגאולה של אחרית הימים, הוא לברר ולגלות שהמציאות של הנבראים היא כולה אמונה, וזהו העולם שלמעלה מן הדיבור, שלמעלה מן השתיקה, ולמעלה מהאחדות של הדיבור והשתיקה.

גאולה בסוד רוח ובסוד נשמה

בגאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח

נאמר בפסוק ריש פרשת וארא: "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו' וידבר משה כן אל בני ישראל, ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה" (ו, ב-ט).

בני ישראל לא שמעו את משה משני טעמים: "קוצר רוח" ו"עבודה קשה". לא רק בני ישראל לא שמעו את משה, אלא גם אצל פרעה היה חשש שלא ישמע, כדברי הכתוב: "וידבר משה לפני ה' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים" (ו, יב), הרי שכשם שבני ישראל לא שמעו אל משה, כך גם פרעה לא ישמע אליו.

וידועה השאלה, מה ק"ו הוא זה - "הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה" - הרי בני ישראל לא שמעו "מקוצר רוח ומעבודה קשה", ופרעה הרי לא היה לו קוצר רוח וגם לא עבודה קשה?

אבל עומק הדברים נראה כך. "ויהי האדם לנפש חיה - לרוח ממללא", כח הדיבור הוא כח הרוח, "רוח ממללא". וכשם שבני ישראל לא שמעו אל משה "מקוצר רוח", כלומר סיבת העדר השמיעה היתה מפני חסרון בהתגלות הרוח - כך גם אצל פרעה, "איך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים", מצד המְדַבֵּר יש כאן חסרון ב"רוח ממללא" כי הוא "ערל שפתיים".

כלומר, נקודת הק"ו היא מחמת העדר גילוי הרוח. אצל בני ישראל החסרון היה מצד המקבל, ואצל פרעה היה החסרון מצד המשפיע, מצד משה שהוא ערל שפתיים, וא"כ גם שם היה חסר ב"רוח ממללא". והצד השונה בשניהם הוא החסרון בגילוי הרוח.

העולה מן הדברים, שבמהלך של גאולת מצרים היה חסרון בהתגלות הרוח - "קוצר רוח" - וחסרון ב"רוח ממללא" שמשה היה כבד פה וכבד לשון.

ושומה עלינו להבין את עומק הדברים.

ב' אבחנות ב"קוצר רוח" – נפילה והתכללות

"קוצר רוח" זוהי מציאות שהרוח נעלמת באדם, היא מתקצרת, מקבלת גניזה מסויימת.

בעצם, ישנן שתי אבחנות ל"קוצר רוח": האחת - מצד נפילה מן הרוח לתתא, שזו בחינת "ומעבודה קשה", שמפני שהם עמלים בעבודתם, הרי שאין לבם ורוחם פנויים לשמוע את משה. והשניה - כמו היסוד שהוזכר לעיל רבות, שמצד הכלי אמנם יש נפילה, אך מצד האור יש עליה, וא"כ הקוצר רוח שמתגלה כאן הוא מחמת ההתכללות של הרוח.

ענין זה מדויק בלשון הפסוק "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", ולכאורה הרי הטעם לכך שהיה קוצר רוח, הוא מחמת העבודה קשה, ואינם שני דברים, ואילו בפסוק כתוב "ומעבודה קשה". ובהכרח שישנן שתי בחינות ב"קוצר רוח": מצד הכלי - זוהי נפילה ללמטה מן הרוח, מחמת העבודה הקשה שנכפתה עליהם. אבל מצד השורש, מצד האור - קוצר רוח הוא גילוי של הנשמה שהיא למעלה מן הרוח!

אם כן, עומק גאולתם של ישראל ממצרים, הוא למעלה ממדרגת הרוח - גילוי של הנשמה! זה גופא שורש הגאולה.

ובאמת, כבר כתב הבעל הטורים: "מקצר - חסר וא"ו ועולה כמנין ת"ל, לומר שלבסוף ת"ל שנה יצאו, שנאמר: ויהי מקץ שלשים וארבע מאות שנה". הרי שמרומז כאן במילה "מקוצר" זמן הגאולה. ולכאורה, הרי "מקוצר רוח" הוא העדר סיבה לגאולה, שהרי הם אינם שומעים את בשורת הגאולה, וכיצד יתכן שדוקא כאן מרומז זמן הגאולה?

הרי, ש"קוצר רוח" מצד העומק שבדבר, הוא ההתגלות של מהות הגאולה. זוהי התגלות של ה"רוח" הנכלל במקורו, בנשמה, וזהו אופן הגאולה.

גאולה בסוד התנועה וגאולה בסוד ההוי"ה

ביאור הדברים כך הוא.

בעצם, בעומק ענין גאולת ישראל ממצרים מצינו שני מהלכים: הקב"ה אומר למשה רבינו: "לכן אמר לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם ממצרים ומהצאתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים, ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים", כאן נאמרו ארבע לשונות של גאולה - והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי - שהן מגלות את תוקפה של היציאה ממצרים. זוהי הגאולה בסוד "בצאת ישראל ממצרים".

אבל מאידך, ישנה בחינה עמוקה יותר בגאולה. במכת בכורות נאמר: "ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (יא, ד), ואמרו חז"ל: "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו", היה כאן גילוי של ההוי"ה בכבודו ובעצמו. הרי שהגאולה מצד ההתגלות של ה"אנכי יוצא בתוך מצרים", לא היתה בסוד ה"הוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", שהיא יציאה שיצאו בני ישראל ממצרים, אלא דייקא בתוך מצרים התגלה מהלך של גאולה.

ישנם, אם כן, לפנינו שני סוגי גאולה: גאולה אחת בסוד היציאה, שבני ישראל יוצאים ממצרים, ומצד כך יש שליח להוצאתם. וגאולה נוספת בסוד שקוב"ה מתגלה במצרים. אלו שני האופנים של הגאולה.

וגדר החילוק בין שני אופנים אלו של הגאולה הוא, שישנה גאולה בסוד התנועה וישנה גאולה בסוד ההוי"ה שלמעלה מן התנועה. האופן הראשון של הגאולה הוא בסוד התנועה, בבחינת "הוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". כל אלו הם לשונות של תנועה, ומצד כך דייקא "בצאת ישראל ממצרים" - בני ישראל יצאו ממצרים ונעו במדבר ארבעים שנה, ולכך בחינה זו של גאולה היא דוקא ע"י שליח, כי מהות השליח היא תנועה.

משא"כ האופן השני של הגאולה שהוא באופן של "אני יוצא בתוך מצרים". שהרי כל סוד הגלות הוא העלם של קוב"ה, וסוד הגאולה הוא התגלותו ית', וא"כ כאשר ישנה בחינה של "אני יוצא בתוך מצרים", זהו סוד הגאולה! מצד כך

לא היתה בבני ישראל תנועה. הם נשארו במצבם וכמעמדם, ושם, בתוך ה"מצר", נגלה אליהם קוב"ה וגאלם.

שורש בחינה זו של הגאולה, היתה מכת החושך שקדמה לה. במשך שלושה ימים לא יכל איש להתנועע. היתה זו הכנה לגילוי אותו סוג של גאולה שאין בה הוצאה, היה כאן גילוי ל"אני יוצא בתוך מצרים", וא"כ לא צריך להתנועע כדי לצאת ממצרים.

והרי שסוד הגאולה הוא בשתי הבחינות: גאולה בסוד התנועה וגאולה בסוד ההוי"ה. גאולה בסוד התנועה אלו הארבע לשונות של גאולה, ואז המהלך הוא של "והבאתי אתכם אל הארץ", וגאולה בסוד ההוי"ה הוא בסוד "אנכי יוצא בתוך ארץ מצרים", שקוב"ה נגלה בתוך המיצר עצמו.

ב' אופני הגאולה – ביציאתם ממצרים ובעודם במצרים

מעתה נבין לעומק את האמור בראשית הדברים בענין "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח".

כי הנה סוד התנועה הוא בסוד הרוח שמנעת כל דבר, וכאשר מתגלה מהלך של "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח", הרי זה גילוי מהלך שלמעלה מן התנועה, למעלה מן הרוח, שזה אחד מאופני הגאולה, כמו שנתבאר.

שהרי באמת מתחילה הם לא שמעו אל משה, אבל ודאי שלאחר מכן משה דיבר עם בני ישראל ודיבר גם עם פרעה, וא"כ מתגלים כאן שני מהלכים: מחד, נאמר: "ולא שמעו אל משה מקוצר רוח", "ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים", והרי שמשה איננו נשמע לא אצל בני ישראל ולא אצל פרעה. אך מאידך אנו רואים, שבכפועל היה מהלך שבני ישראל שמעו אל משה וגם פרעה שמע אליו. הרי שמחד היה העלם לרוח, ומאידך עדיין היה גילוי של רוח.

והם הם הדברים בענין שני אופני הגאולה שנתגלו ביציאתם ממצרים ובעודם במצרים, שיציאתם ממצרים היא בחינה של גילוי הרוח, ובעודם במצרים זהו גילוי של "קוצר" רוח, של התכללות הרוח וגילוי הנשמה, גילוי של עצם ההוי"ה.

גאולתם של ישראל כללה את שני האופנים הללו - הן בסוד הרוח, והן בלמעלה מן הרוח, בסוד נשמה.

"רוח אפינו משיח ה'... בצלו נחיה בגוים"

מצד השית אלפי שנים, ההשגה היא בסוד התנועה, בסוד הרוח, ודייקא מצד כך נאמר "רוח אפינו משיח ה'... אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים" (איכה ה, כ), כלומר כל זמן שעדיין נמצאים בין הגויים ושכינתא בגלותא - ההתגלות היא בבחינת "רוח אפינו משיח ה'" - רק בהתגלות של רוח. משא"כ בשעה שתתבטל בחינת "נחיה בגוים", כשתהיה יציאה מן הגוים - אז יהיה גילוי של למעלה מן הרוח.

מצד בחינת הרוח, שזה סוד התנועה, הרי ש"דָּבָר אחד לדור", שהוא בסוד משה שמנהיג את הכנסת-ישראל. אלא שבסוד ההתלבשות שמשה הוא לבוש למשיח, זוהי בחינת "רוח אפינו משיח ה'" אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים". הרי שיש כאן הארה בבחינת "והחכמה מאין תמצא" שאורו של משיח מאיר בלבוש דמשה שהוא בחינת רוח, וזה גופא "רוח אפינו משיח ה'".

משא"כ מצד התפיסה שלמעלה מן התנועה, למעלה מן הרוח - זהו גילוי של ההוי"ה שלמעלה מקומת משה, וזה גופא מה שנאמר "ולא שמעו אל משה - דייקא - מקוצר רוח", כי מצד בחינת קוצר רוח שהוא סוד ההתכללות של הרוח בשורשו, אין זה בבחינת משה אלא בבחינת משיח.

הרי בידינו שתי אבחנות בגאולתם של ישראל כפי מה שנתבאר, ולפי"ז האבחנה של סוד היציאה ממצרים היא בסוד משה, והאבחנה של בסוד ה"אנכי יוצא בתוך ארץ מצרים" לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח - הרי שזה גם לא ע"י משה, וזהו גילוי של ההוי"ה בעצמו.

אלו הם שני העומקים של הגאולה. כידוע, בהגדה של פסח לא נזכר שמו של משה, והרי שבעומק הגאולה ישנה גאולה בבחינת משה וישנה גאולה בבחינת גילוי עצמותו ית'.

תיקון הטיפין – עקירת כח התנועה

בתחילת דברינו הזכרו דברי הבעל הטורים: "מקצור - חסר וא"ו ועולה כמנין ת"ל, לומר שלבסוף ת"ל שנה יצאו, שנאמר: ויהי מקץ שלשים וארבע מאות שנה".

והנה המילוי של ת"ל - ת, ו, ל, מ, ד - עולה למנין ת"פ, סוד תלמוד, בסוד לילית, כידוע, שהיא הקליפה המחמיאה את בני האדם.

כידוע, עיקר גלותם של ישראל במצרים היתה בסוד הטיפין קרי שיצאו מאדם הראשון והתפזרו בגלות, וגאולתם של ישראל היא בהיתקנות של הטיפות הללו. ולכן דייקא בסוד תיקון הקליפה שהיא בגימטרי' ת"פ, היה סוד הגאולה.

בלשון חז"ל מצינו שהורע יורה כחץ, כלומר, הוא בסוד הרוח, בסוד התנועה. שהרי בעומק, הנוקבא היא כנגד נפש והדוכרא הוא בחינת רוח, ולכן צורת ההשפעה היא בבחינה של יורה כחץ, בבחינת רוח.

בפשוטו, הטיפין שיצאו מאדם הראשון התפזרו בין האומות, ותיקונן הוא ע"י קיבוץ הניצוצות, וזה אמת.

אבל טמון בדברים עומק נוסף. התיקון של אסיפת הטיפין שהתפזרו, עומק עניינו לא רק לאסוף אותם למקור הקדושה, אלא שפיזורם היה בסוד התנועה, סוד התנועה המרחקת, שהתרחקו לארבע כנפות הארץ, וסוד תיקונם בעומק הוא גדר התיקון לשלול את סיבת התפזרותם ואת כח פיזורם. כלומר לא רק להשיב אותם באותה הויה כפי שהיו קודם שנתפזרו, שהיו בבחינה של אחדות ונתפזרו ועתה העבודה לקבצם, אלא עיקר התיקון לעקור את שורש הכח המפזר שהוא כח הרוח, כח התנועה.

הרי שעומק הגאולה שהתגלתה במצרים לתקן את טיפות הקרי שיצאו מאדה"ר והתפזרו, היתה לתקן את עצם כח היורה כחץ. לכן דייקא בפסוק "מקוצר רוח" שיש כאן גילוי של התכללות הרוח - נרמזו הת"ל שנה, שהם תיקון בחינת הקליפה המטמאת בני אדם בסוד הטיפין שיצאו.

זהו עומק התיקון - לכלול את כח היורה כחץ, את כח התנועה. שהרי הטעם שנצרך כח היורה כחץ הוא מחמת שיש כאן נוקבא ודוכרא כשניים נפרדים, ממילא נצרכת העתקה ממצייאות הדוכרא למציאות הנוקבא, שהיא נעשית בכח התנועה, בכח היורה כחץ, שזולת זה אין הורעה. משא"כ בסוד האחדות בין הדוכרא לנוקבא, בסוד האין, בסוד ה"לית שמאלא בהאי עתיקא", הרי שלא נצרכת העתקה מן הדוכרא לנוקבא כי הם חד, וממילא אין מהלך של יורה כחץ.

אין זה, אפוא, תיקון מקרי בתוך הטיפין, אלא תיקון עצמי בשורש הדבר שאין צורך במהלך של יורה כחץ, אין צורך בנקודת הרוח, ולכן לא שייך פיזור טיפין.

אם כן, עומק הגאולה שנתגלה בבחינה של קוצר רוח, הוא גילוי של האחדות שקודם הנסירה של אדם וחיה שאז הם היו חד. שהרי עצם מציאות הדוכרא לאחר התפרדותם היא מציאות של רוח, כי כל עניינו של הדוכרא הוא השפעה לנוקבא, הרי שהוא מתנועע תמיד להשפיע. ואף בשעה שהוא לא מתנועע להשפיע [סוד ימי הטומאה], עדיין הוא במהלך של תנועה מהשפעה להעדר השפעה. משא"כ מצד העצמיות של גילוי האין שדוכרא ונוקבא חד הם, הרי שאין כלל תנועה של השפעה. זה עומק גילוי פנימיות הנשמה, בחינת היחידה שבנפש, שאין שם צורך בהשפעה, כי הכל חד והכל דבוק בתכלית הדבקות בו ית', וממילא אין צורך בתנועה. התנועה היא מחמת הריחוק של הנברא מיוצרו, אבל בסוד הדבקות השלימה וההתכללות בו ית' אין צורך בתנועה.

"והבאתי" - למעלה מארבע לשונות של גאולה

זה סוד עומק הגילוי של "קוצר רוח".

שהרי גאולת מצרים היו בה שתי בחינות: האחת - גאולת מצרים כשלעצמה, והשניה - מצד היותה שורש לגאולה העתידה - "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

והנה מצד ההתגלות במצרים, הגאולה היא בסוד התנועה, בסוד ה"והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". משא"כ מצד מה שהיא שורש לגאולה העתידה - הרי שהיא למעלה מן התנועה.

בידוע, ישנן ארבע לשונות של גאולה - "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", והלשון החמישית היא "והבאתי" ["והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה"]. ומדוע לשון זו אינה נכללה בארבע לשונות של גאולה?

ביאור הענין: מצד תפיסת הארבע לשונות של תנועה, נראה שגם ה"והבאתי" הוא בחינה של תנועה. אבל כאשר יתקיים ה"והבאתי", כאשר תתגלה הכניסה הגמורה לא"י בסוד נחלת אבותם מקום מנוחתם - יתגלה העולם שלמעלה מן התנועה, שלמעלה מהארבע לשונות של גאולה! ולכך לשון "והבאתי" אינו נכלל עם ד' לשונות של גאולה, כי הוא מהות שונה של גאולה.

הגאולה בסוד הארבע לשונות, היא בבחינה כמו שכותב הבעל הטורים "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי בגימטרי" זה עני בישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות", כלומר זוהי מהותה של הגאולה בסוד נתינת העשיר לעני, בסוד השפעת הדוכרא לנוקבא, ולכן דייקא בארבע לשונות הללו נרמזו שעני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות, כלומר ישנה כאן תנועה של נתינה לעני, בחינת הדוכרא שנותן לנוקבא. משא"כ בלמעלה מארבע לשונות של גאולה - כאן כבר אין בחינה של עני ואין בחינה של נתינה לעני, כי העשיר והעני הם חד ואין תנועה מהעשיר לעני.

גאולתם של ישראל היא ע"י הצדקה, כמו שאמרו חז"ל (שבת קלט ע"א). כפשוטו הכוונה שהדוכרא נותן לנוקבא, וא"כ נשלמת בנוקבא הקומה ע"י שהיא מקבלת כל צרכה ואין בה חסר. אבל עומק הדבר, שהנתינה יוצרת אחדות בין הנותן למקבל, ולאחר שהדוכרא נותן לנוקבא והנוקבא נעשתה חד עם הדוכרא - הרי שנגלתה הפנימיות של חד ושוב אין כאן נתינה.

אם כן, הנתינה איננה נתינה כפשוטו בלבד, אלא היא נתינה שנועדה לאַחַד את הדוכרא והנוקבא, וכאשר הם מתאחדים, הרי שאין כאן בחינה של נותן, כי הרי זה כאדם הנותן לעצמו. ונמצא, שבעומק תכלית כח הנתינה לברר את השליחה שיש אופן למי לתת!

תרי שדייקא מצד הארבע כוסות יש מהלך של נתינה לעני, אבל מצד הכוס החמישי שנהגו לעשות, שהיא כוסו של אליהו מבשר הגאולה, זוהי בחינת "והבאתי", ומצד כך אין זה כוס של עני!

בידוע, המנהג הוא למוזג את כוסו של אליהו, ולאחר מכן להחזיר את היין בחזרה למקום ממנו נלקח. וקשה, אם כן למה מוזגים?

ודאי שיש בכך כמה מעמים, אבל לענייננו זה לא מקרי מה שמוזגים כוס של אליהו והמוזג עצמו לוקח את היין בחזרה, אלא זוהי מהות הגילוי הטמון בכוס של אליהו שהוא מבשר הגאולה. זהו בירור שהיין איננו ניתן אלא נשאר בידי הנותן, וזה סוד ה"והבאתי" שנתבאר.

הארבע כוסות הן בסוד "לא יפחתו לו [-לעני] מארבע כוסות של יין", משא"כ מצד הכוס החמישי שהוא בסוד ה"והבאתי", מונח בו גילוי שאין כאן נתינה, היין נשאר אצל הנותן. ואין זה מחמת שהמקבל לא בא, אלא מחמת שהמקבל הוא חד עם הנותן!

גאולה בסוד משה וגאולה בסוד התגלות ההוי"ה

זהו העומק שמתגלה בבחינת הגאולה, וא"כ הארבע לשונות של גאולה הם בחינת רוח, בחינת משה, והלשון החמישית של הגאולה, ה"והבאתי" - היא בבחינת "קוצר רוח" שלא שמעו אל משה.

אנחנו רואים שמשה רבינו הוליד את בני ישראל ארבעים שנה במדבר, אבל הכניסה לא"י לא נעשתה על ידו.

והם הם הדברים שנתבארו, כי משה הוא בסוד הארבע לשונות של גאולה "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי ולקחתי", בסוד ה"לכתך אחרי במדבר ארבעים שנה", בחינת ההליכה, בחינת התנועה. אבל מצד ההבאה למקום המנוחה, שהוא בסוד ה"והבאתי" - זו כבר אינה גאולתו של משה! מצד כך נאמר "לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו בעצמו". גאולתו של משה היא עד בחינת "והבאתי".

זהו גם עומק טעם הדבר שמשה רבינו סירב להנהיג את ישראל מתחילה, ואומרים חז"ל שמצד כך הוא לא זכה להביאם לא".

ועומק הדברים: נקודת הסירוב של משה לגאול את ישראל, היא מצד האבחנה של קוצר רוח שבהם. כלומר מצד גילוי הנשמה שבהם, סירב משה לגאול את ישראל. והלשון "סירב" כאן היא לשון מושאלת, כלומר, זהו גילוי שמצד הנקודה שלמעלה מן הרוח אין מקום לגאולת משה, ומצד כך דייקא הוא לא נכנס לא"י כי זו אותה בחינה. משא"כ מצד בחינת רוח, הוא באמת הלך לגאול את בני ישראל, כמו שמצינו שביקש מהקב"ה "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה", והקב"ה נענה ואמר לו: "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ירך עליו" (במדבר כו, טז-יח).

המהלך הוא כסדר, הן מתחילה כשהקב"ה שולח את משה לגאול את בני ישראל, הן במתן תורה ש"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" ושמונה דברות שמעו מפי משה, והן בהתגלות שמשה רבינו מוליך את בני ישראל במדבר, ולא מכניסם לארץ ישראל - כסדר אנו רואים את ההתחלקות, שישנה גאולה בסוד משה וישנה גאולה בסוד ההתגלות של ההוי"ה.

"עבודה קשה" – למעלה מתפיסת העבודה

מלבד ה"קוצר רוח", היתה סיבה נוספת שמחמתה לא שמעו בני ישראל אל משה: ה"עבודה קשה", וביאורה נראה כמו שביארנו ב"מקוצר רוח".

בפשוטו, "עבודה קשה" היא מצד הנפילה, והרי שהיא מונעת משמיעה אל משה. אבל מצד העומק שבדברים, משה רבינו נקרא "עבד" - "כי עבד נאמן קראת לוי", בחינת עבד, בחינת עבודה. והרי ידועים דברי חז"ל (סוטה יא ע"ב): "את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך - אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים", כך היתה צורת השעבוד במצרים ולכך זו היתה עבודה קשה.

ועומק גדר הדבר, כי התגלה כאן האור שלמעלה מן העבדות. מצד הכלי, שהיה עדיין בכלים של משה, הרי שנתגלה כאן מהלך של עבד, ומצד כך נאמר

"כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, נה), שזה בסוד גאולתו של משה שנקרא "עבד נאמן", אבל מצד הגילוי שלמעלה מתפיסת משה, כמו שנתבאר, הרי זה גילוי שלמעלה מן העבודה.

זוהי בחינת ה"עבודה קשה". כאשר נותנים לאיש עבודה שאיננה שייכת לו, הרי שמצד הכלי זוהי נתינת עבודה קשה, אבל מצד האור, אין זה בגדרי העבודות דיליה, והרי שזהו אור למעלה מן העבודות.

זוהי העומק של "לא שמעו אל משה מקוצר רוח", כי קוצר רוח הוא למעלה מתפיסת משה, וכמו כן "מעבודה קשה", שגם היא גילוי למעלה מתפיסת "כי עבד נאמן קראת לי", למעלה מתפיסת העבודה.

"ולא שמעו אל משה" - שמיעת בחינת ה"לא"

הרי, שב"ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", התגלו לנו שני מהלכים של גאולה - מהלך בסוד משה, שהוא בסוד רוח ובסוד עבודה, ומהלך בסוד "קוצר רוח" שהוא בסוד ה"עבודה קשה", שהיא למעלה מתפיסת העבודה.

ומצד כך דייקא נאמר "ולא שמעו אל משה", הם שמעו אל בחינת ה"לא", הלמעלה מקומת משה - זה מה שנשמעו! כפשוטו הם לא שמעו אל משה, א"כ הם לא שמעו כלום, והרי"ז כמו שמשה לא דיבר. אבל בעומק אינו כן, אלא הם שמעו קומה שלמעלה ממושה, הם שמעו שלא שומעים את משה.

"ולא שמעו אל משה" זוהי הפשטה של שמונה הדברות ש"משה ידבר והאלוקים יעננו בקול", היתה כאן הפשטה של ה"משה ידבר" כי הם לא שמעו את משה. כלומר, זוהי שלילת שמיעת משה, וממילא גילוי הנקודה הפנימית של ה"אלוקים יעננו בקול" שזוהי מציאותו ית', בבחינת שני דברות ראשונות ששמעו ישר ממנו ית"ש.

וכשם שבגאולה הראשונה היתה בחינה של גאולה בסוד משה וגאולה בבחינה שלמעלה ממושה - כך בסוד הגאולה העתידה בביאת משיח צדקנו, תהיה גאולה בסוד העצמיות וגאולה בסוד הלבושים.

אלא, שבסוד גאולת מצרים אור הגאולה של העצמות היה רק בבחינה של אור שמסתלק [וכן עדיין לא האיר בשלימות], כידוע שלאחר ליל התקדש החג האור פקע והם חזרו רק לגאולת משה, לאחמ"כ חזר במתן תורה ונסתלק שוב. משא"כ בסוד גאולת משיח, שהיא בסוד "עד כי יבוא שילה" זה משה, הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון - הרי שהגאולה תישאר עדיין בבחינה של שתי הגאולות.

ולעת"ל הגילוי הפנימי של ה"בעצמו" יהיה בקביעות, וגאולתו של משה בבחינת משיח תהיה בסוד ההתלבשות, ואז תוקבע בנפש האדם הגאולה שלא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו בעצמו, בעצמו שלמעלה מכבודו.

"כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים"

בחינת "חצות" – חיסרון, בחינת "כל" – שלמות

"ויאמר משה כה אמר ה' כחצות לילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד), וצריך להבין מדוע דוקא נצרך שהקב"ה יצא בחצות לילה בדיוק.

והנה "חצות" הוא לשון חצי, חלק, כלומר כל דבר שאינו שלם. היפך החלק - הוא ענין השלמות הנקרא "כל". יעקב אבינו אמר: "וכי יש לי כל" (בראשית לג, יא) - שלמות.

שורש הדברים נעוץ בששת ימי בראשית והשבת. בששת ימי בראשית, נברא בכל יום חלק מן הנבראים והתגלתה מדת "חצות" - חצי, חלק. אולם בשבת התגלתה מדת "כל" - "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם" (בראשית ב, א), "ויכולו" - לשון כילה, גמר. "כל" היא מדת השלימות.

גילוי מידת "כל" בתוך ה"חצות"

זהו סוד גאולת מצרים הנשלמת במכת בכורות. המכה נעשתה דוקא "כחצות לילה". סיבת הדבר: כדי לבטל את בחינת חצות, חלק, ולגלות את ה"אני יוצא בתוך מצרים". לגלות את ה"אני" של הקב"ה, שבו ורק בו שייכת שלימות אמיתית, ואז תתגלה מדת "בתוך מצרים".

"אני יוצא בתוך מצרים", בתוך המיצרים, שאין מיצר כלל. מיצר ענינו - הגבלה, וממילא אם יש גבול - יש חסר ואין שלמות. ובמכת בכורות התגלה שבתוך המיצר, הגבול, החלק - נגלית שלמותו ית"ש, מדת "כל". התגלה שהמיצר והחסר אינו אלא בחיצוניות, אבל בפנימיות - יש את הקב"ה, את ה"כל"!...

"מרעיבו שבע" – גילוי מידת "כל" אצל הנברא

סיבת גלות מצרים, מובא בספה"ק שהוא תיקון ק"ל שנה שחטא אדה"ר ופגם במדת היסוד הנקראת "כל". ולכך, תיקון לזה היה תחילה יוסף הצדיק שירד

ראשון למצרים ונתנסה שם במדת היסוד, וסוף גלות מצרים הוא כאשר מתגלה מדת "כל" בטהרתה ושלמותה. לכן, במכת בכורות שהתבטלה בחינת "חצות" ונגלתה מדת "כל", נתקנה סיבת גלות מצרים ובני ישראל יצאו לחירות.

לגבי מדת היסוד אמרו חז"ל (סוכה נב ע"ב): "מרעיבו שבע" וכו'. ענין "מרעיבו" הוא בגילוי מדת העצם של מדת היסוד הנקראת "כל". וכיון שמהותה: כל - אינה חסרה כלום, כלומר, "המרעיבו" אינו נובע מרצון להרעיב, אלא מגילוי עצם המידה שלא חסר לה כלום והיא כוללת הכל. והבן.

עבודת דורנו - מהי?

הכח להינצל משער הנ' דטומאה

תכלית יציאת בני ישראל ממצרים לא היתה ביציאה גרידא, שהרי כתיב: "והנה מצרים נוסע אחריהם" (שמות יד, י), הרי שעדיין לא נשלמה גאולתם. רק בקריעת ים סוף, אחר שהיתה מיתה גמורה למצרים - שם היתה שלימות גאולתם של בני ישראל.

והנה בדברי האור החיים הק' מבואר, שבגלות מצרים נכנסו בני ישראל למ"ט שערי טומאה, ואילו בגלות אחרונה תהיה כניסה לשער הנ', כפי שאכן מתגלה לעינינו מצבם הרוחני הנורא של בני ישראל השתא בדורות האחרונים. זוהי בחינת שער הנ' דטומאה; אפיקורסות, מינות וכו'.

ברור הדבר, שהכח שהיה במצרים שלא שינו שמם, לשונם ומלבושם - הוא כח היציאה ממ"ט שערי טומאה. אולם כדי לצאת משער הנ' דקליפה, מבואר באוה"ח הק' שנדרש כח יותר פנימי בנפש האדם, והוא: כח התורה!

אבל באמת הדברים עמוקים, מה הכוונה שבכח התורה יש כח לצאת משער הנ'. הרי עינינו הרואות רח"ל, שישנם בני אדם שיחד עם התורה נמצאים בתוך שער הנ'! אף שדברי תורה אינם מקבלים טומאה, אבל אין בהכרח שתהיה גאולת הנפש ע"י לימוד התורה הק'!

צריך לידע, שבאמת שורש הגאולה שמצינו בקריעת ים סוף, "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי - בעתיקא תליא מילתא" (זוהר כרך ב פר' בשלה דף נב ע"ב) -

הוא הכח הפנימי שעל ידו יש בכח הנפש להיגאל משער הנ' בו היא נמצאת כיום!

כח התורה של מ"ט פנים טהור מ"ט פנים טמא - הוא הכח להינצל ממ"ט שערי טומאה. אבל היציאה משער הנ' שבני ישראל משוקעים בו השתא, הוא כח יותר פנימי הגנוז בפנימיות התורה, וכאשר אין התגלות בנפש לכח הפנימי - בהכרח רח"ל ששער הנ' דקליפה הוא הכח השולט.

לא כדורות ראשונים דורות אחרונים. מבואר ב'מאור עיניים' (פרשת חוקת) בשם הבעל שם, שבדורות אחרונים ישנו גילוי פנימי בתורה, וברור ופשוט שגילוי זה הוא לא בכדי, הוא לא במיקרה, אלא "ממכה עצמה מתקן רמיה", הקב"ה מקדים רפואה למכה, ורק ע"י גילוי זה יש ביד בני ישראל כח להינצל משער הנ' השולט בכיפה בכל העולם כולו.

"כברזל אחר אבן השואבת" – זה לעומת זה

מה החילוק בין מ"ט שערי הטומאה שהיו בני ישראל משוקעים ביציאת מצרים, לבין שער הנ' בו מצויים אנו כיום.

המסילת ישרים בריש ספרו (פרק א), כשבא לבאר את ענין תכלית היצירה, שהיא הקירבה והדבקות אליו יתברך, כתב בלשונו שעליו לשבור את כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, "עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת".

וברור ופשוט הדבר שזה לעומת זה עשה האלוקים, וכשם שבקדושה יש את כח ה"עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת", כך רח"ל יש כח להיפך, כמבואר בסוגיא בע"ז (ז' ע"א) שישנה בחינה של "כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא".

אלו שני הכוחות של היצרים [יצה"ט ויצה"ר] הנמצאים ברור האחרון, והכח לנתק את ה"עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת" דקליפה - הוא רק כח של מסירות נפש!

כח הפנימי דקליפה, נמשכים אחריו באופן שאי אפשר להינצל! ומעשה היה בר' נתן שהלך לר' נחמן מברסלב לקבל את פניו, ובאמצע דרכו ראה ראייה שאינה ראויה. כשנכנס לר' נחמן, אמר ר' נחמן לר' נתן שיש בחינה של אריך דקליפה שאי אפשר להינצל ממנו. אי אפשר! [זולת ע"י מסירות נפש, כמבואר לעיל ולהלן].

זה הכח ששולט השתא; הכל קליפה, הכל חושך. אדם נמשך רח"ל אחרי הקליפה כברזל אחר אבן השואבת! וביותר, כאשר הקליפה שולטת לגמרי בנפש האדם,

כבר אין הרגש של "עד אשר יימשך אחריו", כי הוא כבר נמשך! זוהי בחינה של דבקות רח"ל בקליפה.

אמנם כאמור, הקב"ה הקדים רפואה למכה, וגילה לנו את סוד פנימיות התורה, והפנימיות הזו איננה ענין ששייך רק לבעל מדרגה וכו', אלא היא הכרח של ממש!

משל למה הדבר דומה, למועדים יש סדר בתורה - פסח, שבועות, סוכות: "שלוש פעמים בשנה ייראה כל זכורך... בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות" (דברים טו, טז). והנה גר שנתגייר בין פסח לשבועות, היעלה על הדעת לומר שלא יקיים את חג השבועות בגלל שיש סדר למועדים?! פשוט וברור הדבר שהזמן מחייב, בין אם זוהי מדרגתו שלו ובין אם זו איננה מדרגתו. הלכות התורה מחייבות תמיד, בכל עת ובכל שעה, ככל גדריה, חוקותיה והלכותיה.

והשתא, שנמצאים אנו בנקודה של פנימיות דפנימיות דקליפה - הרי שזה לעומת זה עשה האלקים, וישנה הארה פנימית, הלוא היא: שער הנ' דקדושה.

נכון, ישנם יצרים, ישנם מלחמות, ישנם נסיונות, ועובדי ה', כל חד וחד לפום דיליה, נתקלים בכל מיני קשיים. פעם הצלחות ופעם להיפך ח"ו. אך צריך לידע שכל הדרך הזו בעבודה היתה נכונה במ"ט שערי הטומאה, שבהם יש מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא. אשר על כן ישנה נקודה של תנודה.

אבל באמת, במצב שאנו נמצאים היום, בדורות האחרונים, ובעיקר ככל שהולך וממשיך הזמן, שטומאה נוראה נמצאת בעולם, קליפה שאי אפשר להינצל ממנה - העצה היחידה היא: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", וידועים דברי האריז"ל שעבודת האדם בשעת אמירת האחד למסור נפשו על קדושת שמו יתברך.

תכלית הגילוי היא: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וגילוי ה' אחד ושמו אחד, הוא בכח "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", ומכיון שהזמן מצד עצמו מכריח את גילוי האחד, גילוי הבורא - א"כ צורת העבודה של כל היום כולו היא בבחינת "קמאי הו קא מסרי נפשיהו אקדושת ה'" (ברכות כ ע"א)!

מאחר והמצב הוא שהקליפה הנוראה דהשתא שולטת - אין עצה אלא לחיות עם האחד בכל עת ובכל שעה ממש!

ידיעת המצב לאשורו!

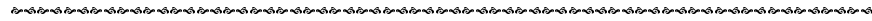
אין כאן ענין של 'זורט', פרפראות לחכמה. מוכרחים לדעת את המצב לאשורו! כדוגמא, אדם שבא לאפיית מצות, יש לו לידע את כל הכללים, כל הגדרים, כל הלכות העשייה, שלא יבוא, חלילה, לידי חימוץ. אבל אם אופה אדם מצות מצוה בערב פסח אחר הצות, הרי שגירי העשייה משתנים. כאן, שלא יבוא לידי חימוץ זו איננה מעלה גרידא. נדרשת ממנו זהירות רבה ביותר, כיון שכבר חל איסור חמוץ.

כאשר יש נידון בנפש האדם בעבודת הבורא איד, כיצד, מה הדרך וכו' - דבר ראשון שצריך לידע הוא: מה המצב, היכן אנו נמצאים, איזו קליפה ישנה כיום.

יבוא האדם ויאמר: וכי יש לנו נביאים שיאמרו לנו? - כבר נכתבו הדברים, והם מקובלים אצל כל הכנסת ישראל בדברי רבותינו. אין כל חדש, הכל מבואר, חקוק בספר, והדברים הם דברי האוה"ח ודברי הבעל שם, ועוד צדיקים. הקליפה שאנו נמצאים בה היא בהכרח שער הנ', ופשוט וברור הדבר שמומן הבעל שם והאוה"ח הק' - יותר ממאתיים שנה - כבר הקליפה שולטת ושולטת, כמו שכל בר בי רב דחד יומא רואה לנגד עיניו עד היכן הטומאה מתגברת.

ופשוט וברור הדבר שהקב"ה שלח את ההארה דקדושה בזמן שמוכרחים להשתמש איתה כנגד כח הרע דקליפה, כדברי המאור עיניים בשם הבעל שם.

נמצא אפוא, שהתחזקות במידות, ההתחזקות באמונה, ההתחזקות בתורה ובשאר כל חלקי קדושה וטהרה - הם דברים נפלאים, אבל עבורנו, בני דור האחרון לא יועילו כל העצות. רק אם אוחזים ב"מסרו נפשיהו אקדושת ה'" - אז יכולים לצאת מהנקודה הנוראה של קליפת שער הנ', אך אם לא - רח"ל עולם התמורות שכן עליה מונח בו, טומן בחובו נסיונות שאי אפשר לעמוד בהם! לא שקשה, אי אפשר!!



אין אדם כיום שאינו נמשך

נבאר את הדברים בלשון יותר פשוטה.

קליפת שער הנ', היא למעלה מנקודת התבוננות, למעלה מן ההרגשים הפשוטים של האדם. זהו מצב של "עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת", אין נברא כהיום שלא נמשך אחר שער הנ'! יאמר האדם: בדקתי ולא מצאתי - כל זאת מפני חוסר ההיכר מהי נקודת המשיכה.

שער הנ' בהכרח שהוא מושך, חוץ ממי שזוכה לחיות בהתגלות דבקות בלבנו, אבל כל בן אדם שעדיין הקב"ה לא נמצא אצלו בגילוי גמור, בהכרח שהוא במצב של "עד אשר יימשך אחריו כברזל אחר אבן השואבת". כיון שיש כח בנפש של שער הנ' דקדושה - הרי שיש לאדם את הזה לעומת זה, וכח הרע דקליפה זו - זה לא ענין של סכנה, זה הכרח של מוות!!

המשמוש של כל המושגים, מיעוט כח הרוחניות שנמצא בעולם - יוצר הטעייה גדולה, שאדם נראה כלפי חוץ שקוע בתורה, שקוע בקיום המצוות, שקוע בדקדוק הדין וכו', נראה כבן עליה, כמבקש, כעובד ה' - אבל באמת, מי שמבין פנימיות, זה לא מיניה ולא מקצתיה. זה לא שהוא לא גמר. על דרך כלל הוא עוד לא התחיל להיכנס לפנימיות!

הכרת נקודת הפנימיות

פנימיות זו התקשרות פשוטה לא-ל חי, חיות פשוטה עם בורא עולם. הקב"ה הוא נקודת הפנימיות של כל דבר ודבר, וככל שאדם יוצא מן המיצר, בבחינת יציאת מצרים - כך גדלה התקשרותו אליו יתברך שמו.

אשר על כן, הקיום החיצוני, אף שבודאי יש בו כוונה מהורה ורצון אמת ותשוקת אמת - אך קיים עדיין חוסר בירור פנימי מהו ה'זה לעומת זה' שנמצא השתא, מהו המצב, מה הנידון.

משל למה הדבר דומה, לאדם המדליק נרות חנוכה ביו"ט ראשון של פסח. וכי יעלה על הדעת שקיים מצוה? הרי עבר איסור דאורייתא של הבערת אש חדשה ביו"ט!

בשם שאדם העובד על מידת תאוה, אם יטול עצה למידת הכעס, פשוט שלא תהיה לו הצלחה - כך לענייננו מוכרחים לידע מה המצב, היכן היא נקודת המונע בנפש, מה המעכב, מהו ה'זה לעומת זה' המונח בנפש.

אף שברור הדבר שכל התורה כולה קדושה, אבל לכל דבר יש סם דיליה שהוא הכח המושיע והמרפא מתפיסת הקליפה המונחת באותו זמן.

הסכמה בנפש לצאת מעלמא דשקרא

בח החומר הנמצא כאן בעולם, יוצר אצל האדם שכחה כב' פנים: מחד - שכחת הבורא, ולא דווקא שכחה במוחין, אלא בעיקר שכחת הלב, "ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך", והקליפה השניה היא, קליפת יצה"ר דתאוה, שבו מונחת ההימשכות אחר כל הבלי העולם כולו.

הכוחות הללו הם כוחות המושכים את האדם, בין אם הוא שם לב ובין אם הם בהעלם בלב.

מהי העצה לצאת משם?

ההסכמה בנפש לצאת מהעלמא דשקרא בכל רגע, כדברי הנועם אלימלך ב'צעמיל קטן' שיחשוב ויצייר שהוא מוכן למסור נפשו על קדושת ה', להפיל עצמו לאש וכו' - זוהי הנקודה הראשונה המונעת את האדם מלהיות מחובר בחיבור גמור לעלמא דשקרא. אחרת, הוא מקושר לכאן, הוא מחובר. הוא נמשך אחר העולם הזה כברזל אחר אבן השואבת.

והרי בהתבוננות אמיתית כל אחד יודע שעלמא דקשוט בודאי ובודאי יותר טוב מהאי עלמא דשקרא. אם כן, מה הנקודה המונעת מן האדם להסכים בלב שלם לעזוב השתא מיד את עלמא דשקרא ולעבור לעולם שכולו טוב? - זו איננה נקודה שכלית, זו נקודה של התקשרות פנימית בנפש האדם לשקר, לעלמא דשקרא.

כאשר האדם רוצה לצאת מהעלמא דשקרא, צריך שיהיה מבורר לו בדעתו מה חובתו בעולמו, לשם מה הוא נמצא כאן. כאשר מבורר לאדם בנפשו שהסיבה שהוא נמצא כאן היא "ואני קרבת אלקים לי טוב", פשוט וברור הדבר שהוא רוצה לעזוב את העלמא דשקרא בכל עת!

הרצון להישאר בהאי עלמא - הוא המונע ממנו את ההתקשרות לא-ל חי. ההכרה הפשוטה בנפש בכל עת ובכל שעה לשם מה נבראה כל הבריאה - באופן כללי, ולשם מה אני הנברא נמצא כאן - באופן פרטי, ההכרה בעלמא דשקרא מחד ובתכלית האמת מאידך, הכירור הפנימי שיש מקום אחד שהוא אמת, חותמו של הבורא אמת, והתביעה הפנימית להתקשר לנקודת האמת - היא כח ההצלחה היחיד מקליפה דשער הנ'.

כאשר יש היסח הדעת מנקודת ההבדלה לשקר, מנקודת האמת שהיא התחברות לבורא עולם, דייקא אליו ולא לאחר - האדם שרוי בתוך קליפה נוראה דשער הנ'.

יאמר האדם: מהיכן הכח? הרי זה נראה למעלה, גבוה מכח בן אנוש? - הסיבה לכך היא מחמת העדר הכניסה לעולם פנימי באמת!

ההארה הפנימית נמצאת כאן בעולם, ומי שמחפש - בודאי ימצא, ומי שלא מחפש - ח"ו בודאי יפול! זה לא חשש נפילה, לא סכנה - זוהי קליפה של "עד" אשר יימשך אחריו ככרול אחר אבן השואבת!

לא דברי מוסר, אלא תפיסת חיים!

כאמור, נדרשת מצד השומעים [והקוראים] תפיסה נכונה מהיכן יצאו הדברים הנאמרים כאן.

זה לא ענין של מוסר, זה לא ענין של התעוררות, זה לא ענין של הלכות חג בחג [לא ניתנו מועדים לישראל אלא שיעסקו בהם בתורה] ומשה תיקן להם לישראל שיהיו עוסקים הלכות חג בחג, אלא זו שאלה של תפיסת חיים, היכן נקודת הנידון של כל החיים!

מה האדם רוצה מעצמו? הוא מניח תפילין, הוא לומד תורה, הוא מקיים מצוות, מגדל את בניו לתורה ולמצוות. אם ברור לאדם שנקודת הנידון הוא שער הנ', האם באמת הוא נמצא בנקודת הנידון? מה יעזרו לו העצות אם הן חיצוניות?

צריך להסתכל נכון על כל התפיסה: מה המצב, מה רוצים כאן. לא מוסר, לא התעוררות, זו שאלה של עצם תפיסת החיים, מה נקודת הנידון, היכן אנו עומדים.

העתקת הנפש לדבקות בא-ל חי

ידוע בספה"ק שבחינת "בעתיקא תליא מילתא" היא סוד הגאולה האחרונה, גילוי העתיק, גילוי תכלית היצירה.

"עתיק" מלשון "ויעתק משם ההרה" (בראשית יב, ח), העתקת הדבר. ובעבודת האדם בפנימיות נפשו, בחינת העתקה עניינה שהאדם אינו מחובר לעצמו, המחשבה היא לא על עצם האני דיליה, על רצונותיו, על תשוקותיו, על מילוי תאוותיו, אלא לא-ל יחיד ומיוחד. זוהי בחינת עתיק בנפש.

"בעתיקא תליא מילתא, דבר אל בני ישראל ויסעו". נחשון בן עמינדב קפץ לים. זוהי בחינה של מסירות נפש, כי זהו כח ההצלה, ודייקא שם נגלה "זה א-לי ואנווהו", "ראתה שפחה על הים"; היתה התגלות של בורא העולם.

והתגלות זו היא דייקא מנקודת המסירות נפש של נחשון בן עמינדב שקפץ לים. היתה כאן העתקה מהרצון לחיים דהאי עלמא. וכי עלה על דעתו של נחשון בן עמינדב שכאשר יקפוץ לים וימות הוא ייאבד? חס ושלום! הוא ידע שיצא מהאי עלמא, אך יגיע להתקשרות עם א-ל חי, בבחינת "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים אבל רואים הם בשעת מיתתו" (במדבר רבה יד, כב).

אין עצה ואין תבונה. מוכרחים להגיע להחלטה בבירור החיים, מה המצב, מה הנידון ומה העצה. והדברים כתובים, מפורשים בדברי רבותינו, ברורים כפשוטם! אלא שמחמת ההרגל האדם ממשיך עם העצות שהיו טובות קודם לכן.

וכי לחנם הקב"ה בא וגילה פנימיות? בפנימיות הזו שנמצאת לפנינו מבואר בדברי הבעל שם והאוה"ח שזה הכרח. זה לא ענין שיש כאן מקום לנידון לבעלי מדרגה, למתקדשים והבאים להיטהר להיכנס פנימה. אין עצה אחרת!

כח התורה - פריחה נשמתם על כל דיבור

זהו עומק דברי האוה"ח שבגלות אחרון כשייכנסו לשער הנ', הכח לצאת יהיה ע"י תורה.

חז"ל מספרים, שבשעת מתן תורה, על כל דיבור ודיבור פריחה נשמתם (שבת פח ע"א). פשוט וברור הדבר שאין זה ענין מקרי. יש כאן גילוי עצמי בצורת הקבלה של עסק התורה.

מצד החיצוניות, "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן, שנאמר: 'זאת התורה אדם כי ימות'" (ילקו"ש פר' חקת רמז תשסב), אך לא זו היתה הבחינה שהתנגלה במעמד הר סיני שפריחה נשמתם על כל דיבור ודיבור.

פריחה נשמתם על כל דיבור ודיבור זו הבחינה הכתובה באוה"ח הק' במיתת נדב ואביהו, שמרוב ההתקשרות לא-ל חי, מרוב גילוי עוצם תשוקת ההתדבקות אליו יתברך פריחה נשמתם.

תוקף הגילוי של שער הנ' דתורה, הוא כח הנמשך אחריו יתברך כברזל אחר אבן השואבת. זהו הכח שנתגלה במעמד הר סיני, "וירד ה' על הר סיני" בכח ההתגלות דתורה.

* * *

הדברים הללו הם פשוטים, ברורים ומבוררים, אלא שצריך ברור בכל נפש ונפש, ראשית - האם יש ברירות מהי נקודת הנדון, ולאחר שברורה הנקודה, האם העבודה שייכת לנקודה זו.

הקב"ה יהיה בעורנו, שהדברים יתקבלו בלב השומעים מצד תפיסת נקודת הפנימיות ולא מצד ההתעוררות החיצונית המתלווה אליהם. שיהיה ברור מהי נקודת הנסיון כיום, מה חובת האדם בעולמו דיליה, בדור דהשתא!

והאמונה הגמורה לדברי רבותינו וההשתמשות בעצות שהם כתבו, בכח ברור קדשם במהות הקליפה, ובכח ההתנתקות והיציאה ממנו - תביא את כל העולם כולו לגאולה גמורה במהרה בימינו.

ברכת החמה

תשס"ט

מתי מברכים ברכת החמה

המקור לברכת החמה נמצא בגמרא (ברכות נ"ט ב'), "תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית. ואימת הוי, אמר אביי כל כ"ח שנין, והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע". מבואר אם כן בגמרא שאומרים את ברכת החמה בתקופת ניסן אחת לכ"ח שנים, ונפסק כך באו"ח רכ"ט. אמנם ראה בגליון הש"ס שמביא שהערוך לא גרס את דברי אביי. אלא הערוך הביא שני פירושים לזמן הברכה, הראשון הוא כפירוש אביי, והשני הוא פירוש שמביא הג"מ (ברכות פ"י ה"ח אות ע') והעתיקו הב"י, ולפי הפירוש השני אין מברכים על החמה כפי שאנו נוהגים אחת לכ"ח שנה, אלא לאחר ג' ימות גשמים, ויכול להיות כמה פעמים בשנה אחת (ועי' בירושלמי ברכות פ"ט ה"ב דף ס"ה א' שהביאו פירוש זה על הרקיע במיהרו ולא על החמה כערוך), ועי' בכנסה"ג (סימן רכ"ט) שבמקומו לא ברכו על החמה, כנראה כי חששו לערוך. עכ"פ לשאר השיטות שגרסו את אביי בגמרא, מברכים ברכת החמה אחת לכ"ח שנה, שאז חוזרת החמה לאותו מקום שם היתה כביכול בתקופת ניסן תהו, בתחילת ליל רביעי, כמפורש בגמרא שציטטנו (ועי' שבילי הרקיע לתפא"י באות ל"ד ל"ה לחשבון מפורט יותר), אמנם אנו מברכים רק בבוקר יום רביעי (רמב"ם הלכות ברכות פ"י ה"ח) שאז שייך לראות את החמה.

האם ברכת החמה היא ברכת שבח או ברכת נהנין

הנה הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ד) מחלק את הברכות לשלשה מינים. ברכות הנייה, ברכות המצוות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודייה ובקשה. בעוד שהאבודרהם (ריש הלכות ברכות) מחלק את הברכות לד' חלקים, ברכות התפילות, ברכות המצוות, ברכות הנהנין, וברכות שבח והודאה, עי"ש. כלומר, את ברכות ההודאה של הרמב"ם שהם דרך שבח והודיה ובקשה, חילק האבודרהם לברכות התפילות וברכות שבח והודאה. ויש לברר להיכן שייכת ברכת החמה. פשוט שאינה

ברכת מצוה, שאין כאן מצוה שעליה מברכים. השאלה היא האם זו ברכת הנהנין או ברכת השבח. א"א לומר שזו רק ברכת השבח על הידיעה שחזרה החמה למקומה, דא"כ למה אין מברכין כאשר החמה מכוסה בעננים, וכן אין מברכין בלילה. אע"כ מדיני הברכה שצריך לראות את החמה בשעת הברכה (רמב"ם ברכות פ"י הי"ח), ולכן להרבה פוסקים הסומא אינו מברך (עי' בשו"ת יחיה דעת ח"ד סימן י"ח שהאריך בדעות הפוסקים). מאידך א"א לומר שזו רק ברכת הנהנין, דא"כ למה לא יברכו כל יום (עי' ספר ברכת החמה לר"צ כהן בפרק על מהות הברכה). ונראה שבעיקר זו ברכת השבח, ומ"מ מכיון שזו ברכת הראיה צריך גם הנאה מסוימת. ולכאורה גדרה כגדר ברכת הלבנה (או"ח תכ"ו), ועי' בה"ל (שם ד"ה ונהנין), דמביא שיטות שסומא מברך ברכת הלבנה ולכאורה ה"ה בברכת החמה, ואכ"מ.

ג' שמות שמש חמה חרס

והנה מצינו ג' שמות לחמה. בתורה שמה שמש (בראשונה בפר' לך לך ט"ו י"ב). הטעם שהיא נקראת שמש כי היא משמשת לכל באי עולם (רבינו בחיי על דברים כ"ח כ"ז). השם השני הוא חמה מלשון חם. חמה הוא השם המופיע במשניות ובגמרא (פנהרין פ"ה מ"ג, ר"ה כ"ד ב'). וישנו גם שם שלישי באיוב (ט"ו ז'), "האומר לחרס ולא יזרח", ובתרגום וברש"י שם, חרס הוא שמש (ועי' רבינו בחיי שם למה השמש נק' חרס). ועי' גם בשופטים (ח י"ג) שיש לשמש שם חרס. ועי' גם בישעיה (י"ט י"ח), "ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים וכו' עיר ההרס יאמר לאחת". ורב יוסף תירגם עיר ההרס, קרתא דבית שמש. ולמה נקרא חרס, כי עתיד להיחרב. ולמה שמש, כי חרס קרוב לחרס, וחרס כבר ראינו באיוב שהוא שמש. ועי' בגמרא במנחות (ק"א א') שדורשת כל הנ"ל. ולקמן נלך במהלך שיש לשמש ג' שמות, חמה שמש וחרס, וחרס מלשון חרס. לסיכום, שמש מלשון שמשמש לכל באי עולם, דהרי הבריאה תכליתה להטיב ולעזור לכני אדם. זה צד הטוב שבחמה, וממגר תבואות שמש (וזאת הברכה ל"ג י"ד). הצד ההפכי שבחמה היא נקראת חרס מלשון חרס, זה הצד השלילי שבחמה. נקודת האמצע היא השם חמה. חמה מלשון חום, חום במידה הממוצעת הוא מקור לכל החיים, ובמידה קיצונית הוא הורס את החיים, כדחוינן בקיוון דיונה. א"כ שמש הוא חיובי, חרס שלילי, וחמה יש בה פנים לכאן ולכאן.

חשבון התקופה לפי שמואל ורב אדא

והנה הרמב"ם (פ"י בהלכות קידוש החדש) מביא ב' שיטות בחשבון שנת החמה. שיטת שמואל (עירובין נ"ו א') שלפיה שנת החמה שם"ה יום ורביעי יום. ושיטת רב אדא שלפיה שנת החמה היא שם"ה יום וחמש שעות ותתקצ"ז חלקים ומ"ח רגעים (ישנם תת"פ חלקים בשעה, רמב"ם קידוש החדש פ"ו ה"ב, וע"ו רגעים בחלק, רמב"ם קידוש החדש פ"י ה"א), כלומר ד' דקות ול"ה שניות פחות משנת החמה דשמואל (הברייתא המכונה על שמו אינה נמצאת בדינו, אמנם בעל הפירוש על הלכות קד"ה בפ"י ה"א כותב שראה אותה). בפרק ו' הלכה ד' בהלכות קידוש החדש, נוקט הרמב"ם בסתמא את שיטת שמואל. ובפ"ט ה"א כותב הרמב"ם שגם חכמי פרס ויון נחלקו באורך שנת החמה [לפי חשבון תוכני זמנינו שנת החמה קצרה ב"א דקות וי"ד שניות משנת החמה דרב שמואל, ובאלפיים שנה זה מצטבר ליותר מט"ו יום]. והנה השנה מתחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן - אביב, תקופת תמוז - קיץ, תקופת תשרי - סתו, ותקופת טבת - חורף. לפי שמואל כל תקופה אורכה צ"א יום וז' וחצי שעות, שהוא רבע מאורך שנת החמה. וכן לפי רב אדא כל תקופה אורכה רביעי השנה לשיטתו. והנה תקופת ניסן ותשרי אמורות ליפול ביום שבו אורך היום והלילה שווים. ותקופת תמוז אמורה ליפול ביום הארוך ביותר בשנה, ותקופת טבת אמורה ליפול ביום הקצר ביותר בשנה. למעשה זה לא קורה, לא לפי תקופת שמואל ולא לפי תקופת רב אדא, ולא רק בגלל שאורך שנת החמה לפי שיטתם אינו מדויק, אלא גם בגלל שכאשר מחלקים את השנה לארבע תקופות שוות, למעשה מניחים שמהירות החמה קבועה לאורך כל השנה, בעוד באמת מהירות החמה משתנית במהלך השנה. לכן הרמב"ם (קד"ה פ"י ה"ז) הסביר שמהלך החמה לפי שיטת שמואל ורב אדא בתקופות הוא מהלך אמצעי, כלומר ממוצע, ואינו המהלך האמיתי. אין הכוונה שהמהלך הממוצע אינו נכון, אלא ככל ממוצע, הוא אמצעי חשבוני להקל על החשבונות, למרות שאינו משקף בדיוק את המציאות האסטרונומית בכל רגע נתון, ואכמ"ל (עי' גם בספר חזון שמים לר' צקוני). והנה בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סימן קל"ד) כתב שלענין תקופות להלכה נקמינן כשמואל בפרהסיא, וכרב אדא בצנעא. דהיינו, ישנן שלוש הלכות לענין התקופה השייכות לרבים, ובהן פוסקים כשמואל. (א) ברכת החמה (או"ח רכ"ט). (ב) זמן טל ומטר בחו"ל (או"ח קי"ז). (ג) לשפוך מים בשעת התקופה (או"ח תנ"ה, מ"ב סימן

ברכת החמה

קנא

ר"ז סקב"ו). אבל חשבונות שחכמים עשו בינם לבין עצמם בודאי שעשו לפי מיטב ידיעתם, וחשבון רב אדא יותר מדויק מחשבון שמואל (רמב"ם קדה"ח פ"י ה"ו, יד רמ"ה סנהדרין י"ג ב' ד"ה ואיכא דקשיא להו). אמנם בספר שקל הקודש לר"ח קנייבסקי, על הלכות קדה"ח לרמב"ם (פ"ד ה"ב בה"ל ד"ה על שלשה), כותב שלדעת הרא"ש ורש"י עשו את עיבור השנה לפי תקופת שמואל, וצ"ע בדבריו, ואכ"מ. ויש לדעת שמחלוקת שמואל ורב אדא אינה רק באורך התקופה, אלא גם ממתי מונים את התקופה הראשונה, ויש לכך נפ"מ רבה (עי' בבעל הפירוש להלכות קדה"ח פ"י ה"א).

שנה מלשון שינוי

והנה צריך להבין למה השתמשו בהלכה לרבים בתקופת שמואל ולא בתקופת רב אדא שהיא יותר מדויקת. וגם צריך להבין למה השתמשו בחשבון ממוצע ולא בחשבון אמיתי. אפשר לתרץ קושיות אלו בפשטות, אולם נלך כאן במהלך עמוק יותר. והנה מאז שהחלה ספירת שנות החמה, לכאורה לא שימשה החמה בלא הפסק. הרי בשלשת ימי בראשית קודם שנתלו המאורות בודאי לא שימשה. יתר על כן, בזמן המבול במשך שנה אחת לא שמשו המאורות (רש"י נח ח' כ"ב בשם ב"ר). בנוסף לכך איתא בתענית (כ' א'), שלשה נקדמה להם החמה בעבורן, משה יהושע ונקדימון בן גוריון. וכן יעקב אבינו הקדימה השמש לשקוע בגללו (רש"י ויצא כ"ח י"א בשם הגמרא בחולין), ובאותו שיעור מיהרה לזרוח עבורו כדי לרפאותו (רש"י וישלח ל"ב ל"ב בשם הגמרא בסנהדרין). גם אצל חזקיה היה שינוי במהלכי החמה (מלכים ב' כ' ט'-י"א, ועי' סנהדרין צ"ו א'). א"כ אנו רואים ששנת חמה משתנה לעתים, ולכן מילת שנה יש לה שני משמעויות, אחת מלשון שונה וחוזרת על אותו מהלך, ועוד מלשון שינוי. דהרי עצם זה שלוקח לחמה כ"ח שנה לחזור למקומה, מראה שיש לה שינוי בכל שנה ושנה. יש לנו כאן יסוד גדול מאד, דהיינו ששנת חמה היא שנה של שינויים. שנת חמה אחת אינה כשנה שעברה. עצם השם שנה מעיד על כך שמה שהיה שוב לא יהיה. אולם מאידך הרי הזכרנו במאמר 'ענין ראש חודש' (בלבבי משכן אבנה על פורים) מה שכתב האבן עזרא שאין ללבנה שנה ואין לחמה חדש. ובאמת חדש אין, אבל שינוי במהלכיה על בסיס שנתי ואפילו יומי יש. דבחז"ל (ב"ר י' ד) מבואר שקודם שחטא אדם הראשון היו המזלות הולכות בדרך קצרה ובמהירות. ומשעה שחטא

אדם הראשון היו הולכות בדרך ארוכה ובמתינות. הרי שמבואר לנו כאן עומק נוסף, ששנת החמה משתנית לפי מעשי הנבראים. ועי' גם בגמרא (ע"ז ח' א'), "יום שנברא בו אדם הראשון אמר אוי לי בשביל שסרחתי העולם מתמעט והולך וחוזר לתהו ובהו, וזו היא מיתה שנקנסה עיל, היה יושב ובוכה כל הלילה כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא". חזינן שחשש שלא תזרח השמש שוב. ובאמת היה לו מה לחשוש, לא היה זה דמיון בעלמא, כדמוכח מהמדרש הקודם. וכן עד"ז חטאי דזר המבול גרמו לשינוי במהלך החמה. דעל הפסוק (נח ח' כ"ב), "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה לא ישבותו", פירש הספורנו שקודם המבול לא היו עונות השנה, אלא כל השנה היה היום והלילה שוים, כי מהלך השמש לא נטה מקו המשוה של כדה"א, ולאחר המבול התחדשה נמית החמה מקו המשוה והתחדשו העונות. ולכן גם תנועת החמה בחורף יותר צפונית ובקיץ יותר דרומית. ולעתיד לבוא תהיה ארץ חדשה, ויתוקן קלקול זה, ויחזרו להיות היסודות וצמחים ובעלי חיים מתוקנים ויאריכו ימים כמו לפני המבול. א"כ לא רק שכל שנה אין החמה חוזרת למקומה בשנה שעברה, אלא גם בכל יום ויום אינה עולה באותו מקום. כשאנחנו מבינים את הדברים הללו בעומק, הרי שמתבאר לנו יסוד שמהלכי השנה כולם בנויים על נקודת השינוי.

שורש השינוי הוא בחמה ולא בלבנה

והנה כתוב במעשה בראשית, "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום את המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים". הסתירה בפסוק ידועה, ועל זה אומרת הגמרא בחולין (ס' ב'), שבתחילה היו שוים ולאחר קטרוג הלבנה התמעטה הלבנה. וכן מבואר בתרגום יונתן על הפסוק. והנה בפשטות הלבנה השתנתה ולא החמה. אבל בפרקי דרבי אליעזר (פ"ז) כתוב שהקב"ה אמר לחמה לכי והגדילי עצמך וכן אמר ללבנה לכי והקטיני עצמך. א"כ השינוי היה בשניהם. והנה בעל הטורים (בראשית א' י"ד), כותב ש'לאותות' מופיע פעמיים במסורה, חד הכא, וחד בישעיה, "והילדים אשר נתן לי ה' לאותות ולמופתים". והילדים היו תלמידים, והתלמידים הלומדים תורה דומים למאורות, כמו שאמרו (ב"ב ע"ה א'), פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה. ע"כ. אמנם הגמרא אומרת על כך "אוי לה

לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה", ופרש"י שם שלא היה כבוד יהושע ככבוד משה למרות שגם הוא היה מלך ונביא. כי מצד טבע היצירה היה צריך התלמיד להיות שוה לרב, כפי שהחמה והלבנה בשרש יצירתם היו שוים. אמנם כאשר נעשו החמה והלבנה שונים זה מזה, גם התלמיד שוב לא היה כרב. בפשטות היינו סוברים שהגורם לשינוי הוא הלבנה או התלמיד. אבל הרי הלבנה נענשה על לשון הרע (תרגום יונתן שהבאנו כאן), וכתוב בגמרא (ערכין ט"ו ב'), "לשון תליתאי קמיל תליתאי, לאומרו ולמקבלו ולאומרין עליו". ובעומק מי שמספרים עליו - הוא שרש הלשון הרע. ולכן כתוב בישעיה (כ"ד כ"ג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה". כי הבושה היא גם לחמה. וזהו שורש ההבחנה שהשינוי מתחיל בנקודת החמה, ברב.

עצם מציאות החמה היא שינוי מהאור הראשון

והנה המאורות ניתלו ברקיע השמים רק ביום הרביעי למעשה בראשית. לפי הרמב"ן בשם המדרש עד אז האיר האור הראשון, ואח"כ נגנו, והחלה ההבדלה בין היום ובין הלילה. ברש"י שם ישנו עירוב נוסחאות, ולפי נוסחה אחת (שאינה נוסחה הרמב"ן ברש"י) שמזשו האור והחושך ביחד בשלשת הימים קודם שניתלו המאורות. א"כ תלית החמה יצרה שינוי, יצרה הבדלה בין יום ולילה. במקום האור הראשון שנגנו מאיר עתה השמש. הלבנה עיקר תפקידה לקביעת חודשים ומועדים (עי' בת"י). אבל ההארה מיוחסת בעיקר לשמש, אבל זו הבחנה של הרס בערך האור הראשון. כמו שאומרים חז"ל (במד"ר ט"ו ט') שאור של חמה הוא אחד חלקי מאה מאור הראשון. וכן בזה"ק (זו"ח בראשית דף ט"ו ט"ב, אות תרל"ד במהד' הסולם) מבואר שהאור של החמה הוא אחד חלקי ששת אלפים שבעים וחמש מאור הגנוז. כמובן שמספרים הללו צריכים ביאור, אבל אכ"מ. אותו אור שנגנו מבואר בזו"ח שם (וכן בוהר בראשית ל"א ב'), שאדם צופה בו מראש עולם ועד סופו. אור זה אינו שוקע ואינו זורח כי אין בו שינוי. ומכיון שאינו משתנה אין לו מעכב ולכן רואים בו מראש עולם ועד סופו. והנה מבואר ברמב"ן (על בראשית א' י"ד), שהאור שנברא ביום ראשון, שהיה מחומר השמים, האיר ביסודות התחתונים. וכאשר נעשה הרקיע ביום השני, נעשה לחציצה בין אותו אור שהוא למעלה מהרקיע לבין אותם יסודות. וביום הרביעי רצה הקב"ה שיהיו ברקיע מאורות שיאירו לארץ. לכן גזר שיתגשם אותו אור שמחומר השמים

ויתהוו ממנו השמש והירח. ושם אותם ברקיע במקומות שמוכנים לקבל אורה, ולצמצם את האור של יום הראשון שיוכל האיר לתחתונים. ובהמשך כותב הרמב"ן מה שכבר הזכרנו לעיל שאותו אור ראשון האיר ג' ימים, עד שניתלו המאורות, ולכאורה אין זה מתאים למה שכתב בתחילה, וצ"ע. עכ"פ, הרמב"ן שם (בשם ב"ר) מגדיר את המאורות כנובלות אורה ביחס לאור הראשון. אין לך שינוי גדול מזה, וא"כ עצם מציאות החמה הוא שינוי. והנה רואים שינוי זה בערכי עש"ן. בעולם, הקב"ה אמר לארץ להוציא עץ שטעמו כטעם פרי, והאדמה שינתה ולא עשתה כן (עי' רש"י בראשית א' י"א). בזמן, זה קיים בחמה, שעיקר גילוייה הוא בשנה, ושנה מלשון שינוי. בנפש, מאדה"ר נבראה חוה, והיא אינה שוה לו אלא קטנה ממנו. ובנוסף כל החטאים הם נקודות שינוי, ומצא מין את מינו ונעור, ולכן כל חטא, דהיינו שינוי, במעשה הנבראים, משנה את מהלכי החמה. וכבר הזכרנו זאת בחטא אדה"ר ובחטא המבול. ושורש הדבר שעצם יצירת החמה הוא שינוי מהאור הראשון.

יש לחמה ב' פנים

איתא בגמרא (ב"ב נ"ח א') שעקבי אדה"ר דומים לשני גלגלי חמה. אבל במדרש (תנחומא אחרי פ"ב), מבואר שעקבו של אדה"ר מכהה את גלגל החמה, ועוד כתוב שם "אדם הראשון נברא לתשמישו של הקב"ה וגלגל חמה נברא לתשמישו של בריות". אבל כבר ביאר הרמב"ם בהלכות ע"ו, שמעו אנשים מעות אחר מעות עד שהגיעו לעבוד לשמש ולירח. למרות שנבראו לתשמישו של אדם, יש בהם כח להטעות. ולמרות שאורם קטן מאד בערך האור הראשון, מספיק הוא להוות מקור לטעות. והנה הגמרא (גדרים ל"ט ב'), דורשת פסוק (חבקוק ג' י"א) "שמש ירח עמד זבולה, לאור חציד יהלכו, לנוגה ברק חניתך". שואלת הגמרא וכי מקומם בזבול, הרי הגמרא (חגיגה י"ב ב') אומרת שמקומם ברקיע. וזבול למעלה מרקיע. עונה הגמרא בנדרים שעלו חמה ולבנה לזבול ואמרו לקב"ה, אם אתה עושה דין לכן עמרם [מקרח ועדתו - רש"י], הרינו מאירים, ואם לאו, אין אנו מאירים. נוף בהם הקב"ה וירה בהם חצים וחניתות, בכל יום ויום משתחיים לכם ואתם מאירים, בכבודי לא מחיתם, בכבוד בו"ד מחיתם. וביל"ש (יואל רמז תקל"ז) כתוב "אמר הקב"ה כל הרעש הזה שאני מביא לעולם כדי לקדש שמי שנאמר כל הנקרא בשמי, ובמה שאני ראוי לקלם העו"א

ברכת החמה

קנה

מכעיסים אותי, זה אומר לכוכבים אני עובד וזה אומר לשמש ולירח אני עובד, לפיכך אני מרעיש אותם שמכעיסין אותי בהם, לפיכך אף הם לוקים עמהם שנאמר השמש יהפך לחשך והירח לדם". א"כ בנמרא ובמדרש שמעינן שיש תביעה על השמש והירח בכך שעובדים אותם, ולכן הם יענשו לעת"ל. בכך אנו חוזרים ליסוד שהעמדנו לעיל שיש בחמה פן חיובי ופן שלילי, הפן החיובי מתואר בשם שמש והשלילי בשם הרס. זהו כוחה של חמה, שיש לה שני פנים. הדור-פרצופיות הזה נובע מכך שעצם המציאות דחמה נולדה מתולדת שינוי.

מדוע חשבון מהלכי החמה אינו מדויק

והנה לעיל הבאנו ג' חשבונות בתקופות. שיטת שמואל ושיטת רב אדא ושניהם מבוססים על חשבון ממוצע, וגם כחשבון ממוצע אינם מדויקים לחלוטין. והשיטה השלישית שהיא החשבון האמיתי. והזכרנו שלהלכה לרבים נקטינן לתקופות כשמואל, ובצנעא נקטינן כמו רב אדא, אבל כמו החשבון האמיתי אין נוהגין כלל. ולא מסתבר ששמואל ורב אדא לא ידעו את החשבון האמיתי, דהרי שמואל הוא זה שאמר "נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא" (ברכות נ"ח ב'), ועב"פ פשוט ששמואל ידע שחשבון רב אדא מדויק יותר מחשבוננו הוא [אמנם עי' בר"ה כ' ב' שמשמע ששמואל לא הכיר את הברייתא דסוד העיבור הנוגעת לראיית הלבנה, וצ"ע]. ולמעשה כל הלומד את הסוגיה רואה שהרכבה מהחשבונות אינם מדויקים. עי' למשל בתוספות בערוכין (נ"ו א' ד"ה ואין) שמקשים מספר קושיות ואינם מתרצים. ועצם קביעת ברכת החמה לפי תקופת שמואל כאשר כל מתבונן יודע שהתקופה האמיתית כבר עברה, וזמן הברכה מתרחק מהתקופה האמיתית יותר ויותר. ויתר על כן, המזלות נעו ממקומם ביחס לשמש במרוצת הדורות, כך שבנקודה שאנו קוראים לה ראש מלה, למעשה נראה מזל דגים (עי' רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"ז, ועי' במבוא לספר חזון שמים לר"א צקוני). א"כ צריך להבין את העומק בכך שכל הסוגיה הקשורה במהלך החמה אינה מדויקת. לפי כל מה שנתבאר לעיל, הדבר טמון בעצם המושג שנה, שנה מלשון שינוי. פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה. זו הבושה וזו הכלימה שהחשבון איננו מדויק, כי התלמיד אינו כרב, וככל שמעשי הנבראים הולכים ומתקלקלים, כך החשבון נעשה פחות ופחות מדויק.

מתי מברכים את ברכת החמה

והנה ישנה מחלוקת בפוסקים מתי לברך את ברכת החמה. בגמרא הדבר אינו מבואר. הרמב"ם (הלכות ברכות פ"י הי"ח) כותב לברך אותה ביום רביעי בבוקר, והעתיקו השו"ע (או"ח רכ"ט ס"ב). מג"א (סק"ה) הבין שכוונתו שצריך לברך מיד בהגן החמה. אמנם מביא המג"א שיטה שנהגו לברך ברוב עם לאחר תפילת שחרית, ומסיק המג"א שאם לא בירך עד אחר ג' שעות שוב לא יברך. וצ"ע מנין למג"א שיעור זה שגלוקח מהלכות ק"ש. מה ענין ק"ש לברכת החמה. והנה התפארת ישראל בשבילי הרקיע (אות ל"ד) כתב שהמאורות ניתלו בתחילת ליל רביעי, אבל לא הפיצו אורן עד סוף שעה שלישית, משום שאז תוקף זריחת החמה, ומעשי בראשית בקומתן נבראו (ר"ה י"א א). ולכן פסק הלבוש לברך דוקא אז. משמע שלא קודם לכן, ולא כמג"א. א"כ א"א לצאת לפני כל השיטות. ויש להבין מהו עומק המחלוקת. והנה הזכרנו לעיל את הגמרא דמיעוט הלבנה (חולין ס' ב). בתחילה כאשר רצה הקב"ה לפייסה, אמר לה לכי ומשלי ביום ובלילה. ואמרה לו שרגא בטיהרא מאי אהני. שמעינן מכאן שכאשר החמה בתוקפה, אזי אין ללבנה שום ערך. והנה בברכות השחר האנשים אומרים שלא עשני אשה, והנשים אומרות שעשני כרצונו. ברכת עושה מעשה בראשית שמברכים בברכת החמה, יש לה שני פירושים. מצד פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, א"כ החמה היא בחינת זכר, והלבנה היא בחינת נקבה, לכן פירוש ברכת החמה מצד זה הוא ברוך שלא עשני אשה. ומאידך כיון שהחמה היא שרש נקודת השינוי כפי שנתבאר, וזה גורם לכל הבושה והאי דיוק, וזו בחינת נקבה, אזי פירוש עושה מעשה בראשית מצד זה הוא ברוך שעשני כרצונו. לפ"ז ברור שעל הצד שפירוש ברכת החמה הוא ברוך שלא עשני אשה, מצד פני משה פני החמה, אזי זמן הברכה צ"ל כאשר החמה בתוקפה, דהיינו כלבוש. אבל אם פירוש הברכה הוא ברוך שעשני כרצונו, דהיינו מצד שהחמה היא שורש נקודת השינוי והאי דיוק, אזי ראוי לברך כאשר נבראה בתחילת ליל רביעי. רק שא"א לברך אז, לכן ראוי לברך בשעת הנץ.

מיתת רשב"י היא חיים

ל"ג בעומר תשס"ט

ימי ספירת העומר הם ימי דין

והנה כמו שידוע מאד, ימים אלו שמזמן הקרבת העומר עד חג השבועות, יום החמישים, "תספרו חמישים יום" (ויקרא כ"ג ט"ז), אלו ימי דין (שער הכוונות דרוש ז' מדרושי הפסח). בתחילת הזמן היתה הבאת העומר, שהוא מאכל שעורים, מאכל בהמה (רש"י סוטה ט' א'). והנה שעורים הוא מלשון שיעור, שזו הקיצבה והגבול עד יום החמישים שאז היתה הבאה של חיטים, חיטה מלשון חמא, לתיקון החטא. אם כן הימים הללו הם ימי דין. ימי הדין הללו אינם שווים במדרגת הדין שבהם, ויש בהם נקודות שינוי. אחת מנקודות השינוי היא בל"ג בעומר. באתגליא אנו רואים שפסקו תלמידי רבי עקיבא למות (ספר המנהיג הלכות אירוסין סוף סימן ק"י בשם בעל המאור). ומאידך ביבמות (ס"ב ב') כתוב שמתו מפסח ועד העצרת [אמנם בעל המאור גרס שם פרום העצרת], ובפע"ח (שער ספה"ע פ"ז) כתוב שרשב"י נפטר בל"ג בעומר כי היה מתלמידי ר"ע. אבל לקמן נלך במהלך שבל"ג בעומר פסקו מלמות.

ענין אכדט"ם

אבל נתבונן ביתר עומק. הנה ככל שדבר מתרחק מן השורש, כך הוא יותר דין, וככל שהוא מתקרב לשורש, הוא יותר רחמים. במשל גשמי - רחמי האב על בנו, פחות מכאן על בן בנו, ועוד פחות על בן בן בנו. וה"ה בקרובים, ככל שהם קרובים אליו יותר, כך הוא מרחם עליהם יותר, וככל שהם רחוקים ממנו, מידת הדין שולטת יותר. והנה ידוע ששם א'להים מראה על מידת הדין, שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם (או"ח סימן ה'). וידוע כלל יסודי מאד בשמות, שכל האותיות הקודמות לאותיות שבשם הן יותר קרובות לשורש (שער הכוונות דרוש ב' מדרושי הפסח). לכן השם אכדט"ם המתקבל ע"י החלפת אותיות השם א'להים

באותיות קודמות, מראה על מידת דין פחותה מאשר השם א'להים. נבאר בפרטות כיצד השם א'להים מתחלף להיות השם אכרט"ם. אות הראשונה א' - אין אות הקודמת לה, לכן היא אינה מתחלפת. ל' מתחלפת בכ', ה' בד', וי' בט'. האות שלפני ס' היא מ', ולכן בכתיבה גם היא אינה מתחלפת. והנה כ' ד' ט' עולות בגימ' ג"ל (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח), המרמז ליום הל"ג שבועומר, ולכן מידת הדין יותר רפויה בל"ג בעומר משאר ימי העומר. לכן יש שנוהגים מנהגי האבילות רק עד ל"ג בעומר, או שלפחות בל"ג בעומר עצמו אינם נוהגים אבילות, כפי שמבואר בשולחן ערוך בנושאי כלים כידוע (או"ח סימן תצ"ג).

ענין גלעד

אם כן ל"ג בעומר הוא בבחינה של האותיות האמצעיות כ' ד' ט' דאכרט"ם. הא' וס' שהם הראשית והאחרית של השם, כאמור לא השתנו. והנה הגימ' של השם אכרט"ם [ס' נחשבת כמ' כנ"ל] עולה ע"ד (שער הכוונות דרוש י"ב מדרושי הפסח). הרי שהגימ' ל"ג והגימ' ע"ד ביחד בונים את המילה גלעד, שמצינו בתורה בהקשר ליעקב אבינו ולבן, "עד הגל הזה ועדה המצבה" (בראשית ל"א ג"ב). והנה בפסוק זה כתוב "עד הגל הזה", הרי שזו עדות של הגל, שהגל מעיד, והמילה עד קודמת למילה גל. מאידך כתוב "ויעקב קרא לו גלעד" (שם פסוק מ"ז), ובפסוק זה גל קודם לעד. א"כ צ"ל מדוע פעם עד קודם לגל ופעם גל קודם לעד. ויש לזכור שעד הוא הגימ' של השם אכרט"ם בעוד שגל הוא הגימ' של הג' אותיות אמצעיות דאכרט"ם. עד כאן הדברים הכתובים והברורים בתורת הקדמה.

מיתת רשב"י היא זמן שמחה

והנה ענין מותו של רשב"י מסופר באידרא זומא. הרי שמחד ישנה סוגית חייו של רשב"י, ומאידך ישנה סוגית מותו. והנה כתוב בזהר הקדוש שרשב"י בירר לעצמו את מקומו בן ערן יחד עם הנביא אחיה השלוני (זוה"א ד' ב'). ויש להבין מדוע דוקא עמו. והנה בהקדם, יום מיתתו של רשב"י, שהוא זמן שמחה לכל כבקשתו של רשב"י (ספר מורה באצבע לחיד"א אות רכ"ג), הוא השמחה בעצם. דמחד גיסא, בחטא אדם הראשון נגזר המות, "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז), שזה ביטול

מיתת רשב"י היא חיים

קנט

האדם. אבל מאידך גיסא, מיתתו של רשב"י היא בחינה של מיתה בקדושה, של הפשטת לבוש וקבלת לבוש חדש, ואינה בחינה של ביטול עצם האדם כפי שהיא לפי התפיסה שהאדם הוא הוא גופו. דהרי כמו שאדם המקבל לבוש חדש מברך על כך שהחינו, כי זה זמן שמחה עבורו, כך מיתה, כאשר היא באמת מהמקום האמיתי שלה, שהיא הפשטת לבוש וקבלת לבוש חדש, היא זמן שמחה, וזו היא בחינת מיתתו של רשב"י. הרי שישנה מיתה שהיא נובעת מהחטא של עין הדעת ש"ביום אכלך ממנו מות תמות", שהיא בתפיסה שמיתה היא ביטול, היא שלילה, "כל מאן דנחית מדרגא קדמאה דהוה ביה, קארי ביה מיתה" (אד"ר דף קל"ה ב'), ירידה מדרגתו זוהי מיתתו. וישנה מיתה שהיא להיפך, שהיא עליה של מדרגה. מיתה של טומאה היא ירידה ממדרגה. מיתה של קדושה היא עליה במדרגה. ולכן שעת מיתתו של רשב"י, שהוא כמוהו לא ירד מדרגה אלא עלה, היא זמן שמחה. בדומה לכך שקניית בית חדש או בגד חדש וכד' זהו זמן שמחה ולכן מחייבים ברכה.

למה בירר רשב"י מקומו בג"ע עם אחיה השלוני

לבן כאשר היה רשב"י ואלעזר בנו במערה, ונעשה להם נס כדאיתא בגמרא (שבת ל"ג ב') ובזוהר הקדוש (ז"ח ריש כי תבא), שיצא עין חרוכים ומעין מים, הרי שבודאי לפי פשוטם של דברים הנם היה כדי שיהיה להם מה לאכול ומה לשתות, אולם כל משכיל מבין שעין חרוכים הוא בחינת החורבן שבא לעולם מהאכילה הראשונה, ומנגד היה לו מעין שדינו כמים חיים, היפך החורבן שהוא בחינת המיתה. ובוה שרשב"י שתה מן המים הוא תיקן את אכילת החרוכים, את החורבן שבא לעולם. והנה רשב"י היה במערה י"ב שנה, ואחר כך עוד י"ב חודש (גמרא שבת שם), עד שיצא עם כח האחדות המוחלטת, שזה בעצם החיבור של אכילת החרוכים עם שתית המים חיים, שזה בחינת "עין חיים היא" (משלי ג' י"ח). אלו היו חיוו. ובמיתתו הוא בירר לעצמו מקום אצל אחיה השלוני, שתלמידו הבעש"ט (עי' תולדות יעקב יוסף פרשת בלק) קרא לו בעל ח"י [בעל חיה-יחידה], כמו שידוע בחסידות חב"ד (עי' ספר השיחות הש"ת עמ' 159). אותם מים חיים שהיו לו במערה, הוא אותו מקום שביירר לעצמו בעולם עליון אצל אחיה השלוני.

יוחאי – חי טוב

והנה בלשון הגמרא ובלשון חז"ל הרבה פעמים רבי שמעון בר יוחאי נקרא בר יוחאי (עי' שבת שם, מעילה י"ז א', בר"ד ע"ט ו'). והנה יוחאי הוא חי י' ו' א'. וי' ו' א' עולה י"ז שהוא גימטריא של טוב. דבעין הדעת ישנה בחינת טוב ורע, אבל העין חיים כולו טוב. וזאת היא בחינת יוחאי, חי טוב. על שם כן רשב"י נקרא בר יוחאי, זה בחינת יוחאי, זה חייו שהוא שתה מן המעין י"ג שנה. בשרו נעשה בקעים סדקים מחמת החול כמו שאמרו חז"ל (רש"י שבת שם ד"ה פ"ל). אבל "אשריך שראיתני בכך, שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך" (שבת שם), שמכח החורבן הזה הגיע נקודת התיקון של המים חיים שהוא שתה, ועל שם כן נקרא בר יוחאי.

חיים עד העולם

הנה מובא באדרא זוטא (זח"ג דף רצ"ו ב') סדר הפטירה של רשב"י. ומילותיו האחרונות היו הפסוק "כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם" (תהלים קל"ג ג'), ונסתלק מן העולם. וכתוב באידרא שם, "א"ר אבא לא סיים בוצינא קדישא למימר חיים עד דאשתככו מילוי", הוא הספיק לומר את המילה חיים, אבל את המילים עד העולם לא סיים בוצינא קדישא למימר. "ואנא כתבנא", ממשיך רב אבא, "סברנא למכתב מפי", רציתי לכתוב יותר, "ולא שמענא", יותר מזה לא שמעתי. "ולא זקיפנא רישא", לא הרמתי ראשי, "דנהורא הוה סגי" האור שבקע מרשב"י היה אור גדול והיה ירא מהביט אליו, "ולא הוה יכילנא לאסתכלא, אדהכי אודעוענא, שמענא קלא דקארי ואמר ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך. שמענא קלא אחרא חיים שאל ממך וכו'". הרי שמבואר שרשב"י סיים את חייו בעוה"ז במילה חיים. חיי רשב"י היו בבחינת עין החיים, כך היה מהלך חייו, וכך הוא סיימם. אולם ביתר עומק, הוא לא סיים את החיים, אלא הוא המשיך את החיים. הגדרת הדבר - חיים אין להם הפסק, המות הוא הפסק. עד כמה שזה חיים, אין לזה הפסק.

מיתת נשיקה

ויש להבין, האם סיים בוצינא קדישא לומר את הפסוק עד סופו ורק דרב אבא לא יכול היה לשמעו כי קולו נחלש, או שהוא באמת לא סיים. האם אמר או לא

מיתת רשב"י היא חיים

קסא

אמר. האם סיים או לא סיים. דבר אחד ברור, עד חיים הדיבור היה בקול, מכאן ואילך או שלא היה דיבור או שהיה דיבור שאינו יוצא לחוץ. עומק הדבר, מכח הדיבור של רשב"י הוא הגיע עד מדרגת חיים. למעלה ממדרגת הדיבור, היתה מיתה, מיתה של עליה כפי שנתבאר לעיל. בחיים יש דיבור. במיתה אין דיבור. במשה נאמר "פה אל פה אדבר בו" (במדבר י"ב ח'), בחייו. אבל מת מיתה נשיקה. שמיתת צדיקים היא בבחינה של מיתה נשיקה כביכול, כמו במשל גשמי שכאשר יש נשיקה אין דיבור, כאשר יש דיבור אין נשיקה. נשיקה היא בשפתיים חתומות. ועל רשב"י כתוב שהיה בו בחי' משה (עי' זח"ג אד"ר דף קל"ב ב', עי' בווהר מהר' וילנא הגה"ה קודם בראשית דף י"ד ב', עי' ספר ליקוטי הש"ס לארז"ל מסכת שבת ד"ה שמעון). והנה יש זיווג שהוא בחינת דיבור, כמו שאומרת הגמרא בכתובות (דף י"ג א') "ראוה מדברת וכו' מאי מדברת וכו' ר"א אמר נבעלה". ויש זיווג שני שהוא זיווג של נשיקין (עי' ע"ה שער ל"ט דרוש ט', ובעוד הרבה מקומות). הרי שהיו כאן ב' הבחנות של זה לפנינו מזה. החיצונית יותר היא ההבחנה של דיבור, ומצד זה נעצר בוצינא קדישא במילה חיים, שעל זה נאמר "חיים שאל ממך ארך ימים ושנות חיים יוסיפו לך" (תהלים כ"א ה'). זה המהלך של הדיבור שבו הפסיק רשב"י את חייו והמשיך באופן אחר במילים יותר אמיתיות. אבל מצד "ולא שמענא" היתה כאן תפישה פנימית יותר. מצד כך ישנה הבחנה של דבר שלא בא לידי גילוי של השמיעה ושל הדיבור, או ביתר עומק, הוא לא בא לידי מילול אלא נשאר גנוז פנימה. וזוהי ההבחנה הפנימית דמיתת רשב"י.

קטטה בהלוית רשב"י

ננסה בעזר ה' להסביר את ההבחנה הפנימית. בהקדם, הנה בסוף האידרא זוטא (זח"ג רצ"ו ב') מסופר צורת הקבורה של רשב"י. רשב"י נפטר במירון, ובאדרא מסופר "אתו טריקין ומארי תריסין דכפר ציפורי", באו מהעיר ציפורי הסמוכה בעלי זרוע בעלי שליטה שרצו שרשב"י יקבר בעירם. "ומרדא בהו בני מרוניא, צווחין בקטירין". אלא שאנשי מירון התנגדו, משום שרצו שרשב"י ייקבר במקום בו נפטר, שם השיב את נשמתו לבוראו. "בתר דנפק פוריא", כנראה שבני ציפורי היו תקיפים והצליחו להוציא את מיטתו של רשב"י. "הוה סליק באוירא". המיטה של רשב"י התרוממה באויר, וממילא כבר לא היה שייך לריב. "ואשא הוה להיט קמיה. שמעו

קלא, עולו ואתו, ואתכנשו להלולא דרבי שמעון, יבא שלום, ינחו על משכבותם". לפי פשוטו האדרא מספרת לנו מעשה שהיה. אבל כמובן שיש כאן עומק. ישנה כאן נקודה פנימית בשאלה האם רשב"י ייקבר במירון או בציפורי. והנה ציפורי הוא מלשון ציפור, והמצורע המטהר צריך להביא שתי צפורים חיות (ויקרא י"ד ד'), ומביא רש"י מדרש חז"ל (ערכין ט"ז ב') "לפי שנגעים באין על לשה"ר, שהוא מעשה פטומי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפמפמין תמיד בצפצוף קול". זו בחינת ציפורי. ובחינת מירון היא בכך שמירון בגימטריא ש"ו, שהיא שורש של המילה שוה השתוות וכו', ויתבאר לקמן.

בחינת ציפורי ובחינת מירון

ונבאר כיצד שתי בחינות אלו, ענין החיים והמיתה, הדיבור והשתיקה, שהזכרנו לעיל - חד הם. ציפורי היא ההבחנה הנקודת סיום החיים, שרשב"י סיים בדיבור, ודיבור הוא ענין ציפור המפמפמת תדיר. ומהות הדיבור הוא חיים, כמו שכתוב "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב' ו'), ותרגם אונקלוס "לרוח ממללא", כידוע. א"כ מכח התפישה שרשב"י סיים דיבורו במילה חיים, היה צריך להיקבר בציפורי. אמנם זה התלבש באינשי דלא מעלי, אבל סוף סוף היתה נקודת תביעה שייקבר בציפורי. מה שאין כן מצד הסיום עד עולם שרב אבא לא שמע, אין זה במקרה כמובן. דהנה ידוע (ר"ה ל"ב א', ועוד הרבה) שבעשרה מאמרות נברא העולם, ותשעה כתובים והעשירי - בראשית - לא כתיב ביה מאמר. המאמר העשירי הוא השתיקה שלמעלה מן הדיבור, בבחינת הבראשית שהיא ההשתוות. הדיבור כל עניינו חילוק, משא"כ השתיקה מהותה השתוות, ואכמ"ל. והנה רשב"י לא הספיק לסיים את הפסוק, ונפטר והתעלה למעלה מהמדרגה של הדיבור, שמצד זה היא התפיסה שהיה צריך להיקבר במירון. כמו שכותב בעל חובות הלככות (שער ט') הוא שער הפרישות, פ"ה), שהאבר הקל ביותר שיש באדם הוא הלשון. והשתיקה היא בעצם הביטול של שורש התנועה הקלה ביותר שיש באדם. שורש התנועה של הבריאה - הדיבור - הוא בבחינה של דְּבַר לדור (סנהדרין ח' א', רש"י דברים ל"א ז'), הנהגה. והשתיקה היא בחינה של התבטלות. שם סיים רשב"י בעומק את חייו, לכן ממילא מיטתו עלתה למעלה, דהוא לא שייך לציפורי, הוא למעלה מכך.

מיתת רשב"י היא חיים

קסג

אור וכלי

והנה ודאי שכל דבר יש לו שורש באור ושורש בכלי. ולפיכך גם סיבת קבורתו של רשב"י במירון יש לה שורש באור ושורש בכלי. מצד האור, זו הנקודה הפנימית שהיא למעלה מן הדיבור שהיא מקום ההשתוות, מירון בני' ש"ו. אולם מצד הכלי, הסיבה היא שרשב"י העיד על עצמו (זח"ג אד"ז דף רצ"ה ב') שכל ימיו נזהר לא למטות ביחודים חוץ מפעם אחת כאשר היה בכפר מירון, שגג ביחוד, ומאותו יום נזהר מפי. הרי שמקום השגגה היה במירון, ולכן שם השורש למקום הקבורה שלו, למקום המיתה שלו, מצד הנקודה של הכלי שאיננו זך. כל דבר יש לו אור ויש לו כלי. הכלי אינו מתוקן לגמרי, דאל"כ "בלע המות לנצח ומחה ה' כל דמעה מעל כל פנים" (ישעיה כ"ה ח'). השורש מצד האור היה ההשתוות שבמירון. משא"כ שורש הקבורה מצד הכלי, הוא מפני שיש שם שורש של נקודה שלא ניתקנה. מצד כך היה השורש של הטעות שנתקיימה במקום מירון. מצד כך - שם קבורתו, כי זה מקום מיתתו, ביטול היחוד, ביטול החיים - בחינת המוות.

רשב"י לא נצרך לתענית להוריד גשמים

הנה מצינו שנקבעה מסכת של"מ בש"ס - מסכת תענית - לפרט את דיני התעניות, בעיקר על עצירת גשמים. מאידך, מצינו בזהר הקדוש (עי' זח"ג אחרי מות דף נ"ט ב', ועי'ש בפירוש הסולם אותיות נ"ט-ס'), שהיה בכוחו של רשב"י להביא גשמים בלא תעניות כלל, שהיה בבחינת צדיק גוזר והקב"ה מקיים (עי' תענית כ"ג א' לענין חוני המעגל). ועומקם של דברים הם - תענית נצרכת עד כמה שאין אופן אחר לבטל את התאניה ואניה. מה שאין כן אצל רשב"י, שהוא בבחינת "ותגזור אומר ויקם לך" (איוב כ"ב כ"ה) - לא היה צורך בתעניות. במקום אחר מבואר בזהר הקדוש (זח"ג אד"ז דף רפ"ח ב'), שהקפדת רשב"י שלא לבטל שלש סעודות בשבת ביטלה ממנו הצורך בתעניות. מחמת שייכותו לאכילה דקדושה לא היה מקום לתענית. מהו עומק הדבר. כפי שנתבאר, שורש התענית הוא תיקון לחטא הראשון של האכילה "ביום אכלך ממנו מות תמות". דכל האכילות באות מכח אותה אכילה ראשונה, ולכן הן מולידות מוות. כאשר ישנה צרה, שהיא התפשטות אותו המוות באופנים שונים ומשונים, התיקון הוא לתקן את נקודת השורש שהולידה את שורש הקלקול שהיא האכילה הראשונה.

זה עומק הדין של תענית. ודאי שישנן עוד סיבות אמיתיות, אבל לענייננו התיקון של התענית הוא תיקון לנקודת האכילה הראשונה שמכוחה בא החטא לעולם. ומכיון שאין הערוד ממית אלא החטא ממית (ברכות ל"ג א'), לכן ישנה תענית. אבל אצל רשב"י לא היתה תענית מפני שלא היה חטא, ולפיכך אצלו היתה אכילה וקדושה.

משה הוא יראה ורשב"י אהבה

והנה משה רבינו היה במהלך הפוך מרשב"י. כאשר הוא קיבל את התורה, לא אבל ולא שנה ארבעים יום (שמות ל"ד כ"ח). בודאי שזה היה גם מצד כך שהוא עלה למעלה, והוצרך להשוות את עצמו למלאכים. אבל היתה שם גם אותה נקודה שבאה לבטל את החטא של האכילה הראשונה, ומכאן כך קיבל משה את התורה. לכן מעמד הר סיני היה בהכחנה של למען "אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים" (דברים ד' י'), באימה וביראה וברתת ובזיע (ברכות כ"ב א'), כידוע. מעמד הר סיני לא היה גילוי של אהבה אלא גילוי של יראה. מה שאין כן אצל רשב"י כמו שידוע (זח"ג אד"ר קכ"ה א') שרשב"י אמר "אנן בחיבותא תלייא מילתא". א"כ ישנה הבחנה שאצל משה העיקר הוא יראה, "מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה" (דברים י"ב), "אין לגבי משה מילתא זותרתא היא" (ברכות ל"ג ב'). מה שאין כן אצל רשב"י, העיקר היא האהבה, ולכן התיקונים לא באו מנקודה של תענית, אלא מנקודה של אכילה וקדושה. ועומק הדבר שהיה אוכל שלש סעודות בשבת, כי שבת היא בחינת אכילה ודנשמתא ולא אכילת הגוף (עי' זח"ב ויקהל ר"ה ב'). כל שורש הקלקול היה מאכילת הגוף, אבל בשבת קדש האכילה היא של הנשמה.

יום פטירת משה תענית, יום פטירת רשב"י הילולא

ומכאן כך רשב"י השפיע אל כל העולם כולו, הוא רשב"י שיכול היה לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין (פוכה מ"ה ב', ועי' ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב דף ס"ה א' בענין אחיה השילוני). וכל זאת מחמת שהוא פוטר את העולם ממידת הדין בנקודת השורש שבו ולא רק בנקודת הענף שבו. נקודת הדין בשורש היא מתחילת חטאו של אדם הראשון. ולכן ביום מיתתו של רשב"י הקדוש הוא זמן הילולא לכל. מאידך, ביום מיתתו של משה רבנו שחל בו' באדר, יש מנהג לצום (או"ח תק"פ ב'), בעיקר

מיתת רשב"י היא חיים

קסה

החברא קדישא. מה שאין כן בזמן מיתתו של רשב"י, המנהג הוא בדיוק הפוך - לשמוח. מהו שנא האי מהאי. ממה נפשך, עדיף לצום ביום המיתה או עדיף לשמוח. עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון (זח"ג אד"ז דף רצ"ו ב.). משה היה מצד שורש נקודת הקיום ליראה, שורש הביטול של הרע. ולכן מצד כך, יום מיתתו יום ז' באדר הוא יום תענית. מה שאין כן, ההבחנה אצל רשב"י היא בדיוק להיפך, "אנן בחביבותא תלייא מילתא". יכולני לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין בכח שלש סעודות של שבת. הרי בשבת אסור להתענות [מלבד תענית חלום (או"ח ר"כ ב', רפ"ח ה)], ועוד "וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד וכבדתו" (ישעיה נ"ח ג.). שורש התענית באה מששת ימי החול, מהאכילה שאדם הראשון אכל ביום השישי. אילו היה מחכה לשבת כבר לא היה איסור אכילה מעין הדעת כמו שמבואר ברבותינו (חסד לאברהם מעין א' נהר ו', באר מים חיים בראשית פ"ב בשם הש"ך על התורה). ולכן מיתתו של רשב"י זו מיתה הנקראת הילולא דרבי שמעון, "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון", הוא זמן שמחה לכל.

ניתנה לרשב"י רשות לגלות

ממנהגי כנסת ישראל לירות בחץ וקשת בל"ג בעומר. מקור המנהג מובא בבני יששכר (אייר מאמר ג' אות ד') בשם הרבי מרימנוב, משום שבזמן רשב"י לא נראתה הקשת בענן (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה דף ס"ה א'). והנה החץ הוא ישר והקשת היא עגולה, חצי עיגול. עומק הדבר. דהנה כתוב בזוהר הקדוש כמה פעמים שעל אף שבכללות, ההבחנה של סוד צריכה להיות געלמת, ולא להיות גלויה לכל, ולכן מי שיודע את הסוד צריך להעלים אותו ולא לגלות אותו, מ"מ רשב"י ניתנה לו רשות לגלות ולפרש הדברים, מחמת שהוא עלה ונתעלה לכן יש לו היתר לפרש את הדברים ולא להעלים אותם, ולכן במיתתו חזרו ונתעלמו הדברים (עי' זח"ג שלח דף קנ"ט א', תק"ז ריש ההקדמה, תק"ז ריש ההקדמה האחרת דף י"ז א', הקדמת רח"ו לעץ חיים ד"ה ואמנם עם היות זה פשוט ומבואר, שער מאמרי רשב"י על משפטים דף ק' ב' ד"ה בריה דיוחאי). ועומק אותה נתינת רשות, אין הפירוש שקיבל היתר לגלות, אלא ההגדרה היא שהוא נמצא באותו מקום ששם אין מסכים המעלימים. ישנו מקום שהוא גילוי והעלם, ומצד כך יש פשט רמז דרש וסוד, הפשט הוא הנגלה, הסוד הוא הנעלם. מה מעלים

את הסוד - החטא. כאשר אין מציאות חטא בעולם, אזי אין העלם. ודאי שבדקות יש העלם יותר גדול, אבל שורש ההעלמים בבריאה הם בהבחנה של חטא. "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם" (ישעיה נ"ט ב'). המקום הפנימי הוא מקום שאין בו חטא ואם אין בו חטא אין בו נקודה של העלם. ולכן רשב"י יכול היה לדרוש מעמא דקרא (יבמות כ"ג א', ועוד מקומות), כי לא טעם טעם חטא, ולכן אין לו נטיה בהשגת הטעם. זוהי בחינת תורתו של רשב"י. מי שנמצא במקום שיש שם גילוי והעלם, עליו נאמר שהוא צריך להעלים. אבל מי שנמצא במקום שאין שם מסכים ממילא הוא מגלה, זו תורתו של רשב"י.

חץ וקשת

נחזור למה שהזכרנו שהבחנה של ל"ג בעומר היא הבחנה של גל ואבחנה של עד, "ויעקב קרא לו גלעד". והנה זו היא אותה ההבחנה של חץ וקשת. הקשת הוא הגל והחץ הוא בבחינה של עד. והנה עד הוא אותיות דע, וכמו שידוע, הדעת מברלה, הדעת מכרעת, הדעת מחברת, בין הקיים שבצדדים, והיא הקו האמצעי (ע"י שערי אורה השער החמישי הספירה הששית, ובעוד אין ספור מקומות). לכן החץ הוא הדעת הוא העד. ומאידך ישנה כאן אבחנה של גל - גלגל, עיגול, קשת. בל"ג בעומר מתגלה בעיקר הגל - זו נקודת השינוי, כי אותיות לה"י דאלקים השתנו לכד"ט גימ' גל. אבל עד אותיות דע, הוא הגימ' של גל בצירוף עם האות הראשונה והאחרונה של אלקים.

תורת בריסק

נבאר את עומק הדבר. בתורה המונחת השתא בידינו, עיקר המהלך הוא במהלך של דעת. כלומר, כל דבר ודבר בעצם מתחלק לשלושה חלקים. כפי ששגור בפי כל, תורתו של רבי חיים מבריסק באה לבאר כיצד בכל נידון ישנן שתי הבחנות, שני דינים. מה שנראה על פני השטח כאחד, ולכן נוצרת סתירה בין הדינים, כאשר מבינים שבאמת אין כאן אחד אלא שניים, אזי אין סתירה, כי הדין האחד שייך להבחנה הראשונה והדין השני שייך להבחנה השנייה. זו במילים קצרות מאד תורת בריסק, והיא אור גדול מאד. אבל ברור לכל מבין שישנו קו אמצעי. אין הכוונה שכל

דבר מתחלק לשלשה דינים שונים, אלא שכל דבר מתחלק לשני דינים ויסוד אמצעי שהוא מבדיל מכריע ומחבר ביניהם, והוא הדין השלישי. וזו התורה שצריכה להתגלות אחרי התורה של רבי חיים מבריסק. בכל תורה של רבי חיים מבריסק צריך להעמיד את שני הצדדים, את שני הדינים, ואח"כ להעמיד את הדין האמצעי שמבדיל מכריע ומחבר ביניהם.

עיגול בחינת מעילא לתתא, יושר בחינת מתתא לעילא

הנה הרמח"ל כתב יסוד עמוק באיגרות (ירים משה איגרות ל"ט עמ' קע"ג, מה שנוגע לכאן הועתק בהקדמה לספר הכללים מהד' פרידלנדר), שהוא לא כותב בלשון קושיא ותירוץ, אלא הוא מעמיד את היסודות והקושיות נופלות מאליהן. ישנם שני אופנים בכללות כיצד ליישב סתירות. הדרך האחת היא בדרכה של תורת בריסק, כנ"ל, ומכאן כן אפשר ליישב את כל הסתירות שבכל התורה כולה, דיקא את כל הסתירות שבכל התורה כולה עד הסתירה האחרונה שאותה אי אפשר ליישב, שהוא סוד הקושיא שמחד ישנם נבראים, ומאידך אין עוד מלבדו כפשוטו. וקושיא זו היא למעלה מן הבריאה, ולפיכך אין לה תירוץ בתוך הבריאה. הדרך השניה היא בדיוק הפוכה, דמעיקרא קושיא ליתא, דכאשר רואים תמונה ברורה מעיקרא ללא שום מסך וערפול, אזי אין קושיא. ההבדל בין עיגול ליושר הוא שמיבו של עיגול שהוא מגלגל את עצמו, מה שאין כן היושר צריך שידחפו אותו. ובעומק, בדרך כלל כמו שידוע, כאשר אדם עולה בהר והוא רוצה להקל על עצמו, הוא אינו בוחר את המסלול הישיר והתלול ביותר, אלא מעדיף להאריך דרכו בצורה של אלכסון כדי שהעליה תהיה יותר מתונה. דבר זה ברור ומוחש למי שניסה. עומק הדבר, ישנה תורה שהיא בבחינת עין הדעת. פירוש הדבר בעצם שיש לנו שני דינים ויש לנו את האמצע שמכריע. אבל זו תורה שמתגלה מכח קושיות. אנחנו מגלים את שני הדינים ואת נקודת האמצע ואז מבררים כל ערפול וקושיא שישנה בתורה הקדושה. זה מהלך אחד בסוד התורה שקיימת בידנו השתא, בסוד עין הדעת, ומצד כך הדברים אינם מגלגלים את עצמם בעצם, אלא צריכים ליבון ובידור. זהו המהלך של התורה המושרשת בעין הדעת. מה שאין כן מצד הגילוי הפנימי של הדעת מלעילא לתתא ולא מתתא לעילא, מעיקרא רואים ברור מהו צד אחד, מהו הצד שני, מהו נקודת

האמצע, והכל עומד ברור. א"כ מכח כך אין צריך להקשות ולישב. מכח כך הדברים עומדים במקומם בבירור מעיקרא. רק כאשר באים מתתא לעילא אוי ישנו העלם וישנן קושיות, וצריך למצוא ראשית את שני הצדדים. כי מי שרואה את הסוגיא כפי פשוטה, רואה רק צד אחד. וצריך לעמול ראשית לראות שני צדדים, ואח"כ לדעת להיכן לשייך כל דין, ולאחר מכן לראות את האמצע. כל זה מתתא לעילא. מה שאין כן מלעילא לתתא אין משמוש, רואים ברור. כאשר המהלך הוא מתתא לעילא, על זה נאמר (ב"מ י"ז ב') "אי לאו דדלאי לך חספא לא משכחת מרגינתא תותיה", אילו לא הרמתי לך את החרס לא היית מוצא את המרגלית שהסתתרה מתחתיה. מתתא לעילא ישנם הסתרים ועיכובים. משא"כ מעילא לתתא אין קושיא ואין עיכובים. זו בחינה של מעין שאין מימיו מכובים. במהלך של דעת מתתא לעילא יש מעכב. מה שאין כן דעת מלעילא לתתא אין לה מעכב, אין לה מונע, אין לה מפריע.

דין המשתלשל מן הרחמים

וזהו היחוד של הגל והעד. באמת זה לא רק יחוד של גל והעד, אלא עצם העד נבנה בצירוף של גל, שהרי הע' ד' הוא צירוף של הל' ג' עם הא' מ'. זה דעת בבחינה שיעקב קרא לו גלעד. העד נבנה על גבי הגל. זה מהלך אחר לגמרי של תורה. המהלך החיצוני בהשגת התורה זה בכח הליבון וכח הבירור, שהיא בחינת היגיעה והעמל, בחינת שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות ס"ג ב'), משחיר שיניו עליה, על ידי סיגופים ותעניות, דיקא תענית (פרקי אבות פ"ו, התורה נקנית וכו' במיעוט דרך ארץ במיעוט תענוג במיעוט שינה). מה שאין כן מצד ההבחנה של מלעילא לתתא, זו ההבחנה של בשבועות ניתנה תורה. "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא, יום שניתנה בו תורה" (פסחים ס"ח ב'). זו תורה שבאה מלעילא לתתא, ממילא זה חיבור של הדעת עם הגלגל. זו בחינת יומו של רשב"י שהוא בחינת ל"ג בעומר. בפשטות כוונת הדבר שכל"ג בעומר יש מיתוק הדין. דהרי יש דינא קשיא ויש דינא רפיא (זו"א ר"א א'), ובל"ג בעומר זהו דינא רפיא וזו אמת. אבל העומק שבדבר הוא של"ג בעומר הוא דין שבא בצירוף לנקודת הרחמים הפנימית, דין שמשתלשל מן הרחמים, שבא מלעילא לתתא והרחמים גלויים בו. זה בעצם דין ממותק שאינו מעכב. דין עניינו גדר - אם אין לדבר גדר, הוא לא דין.

מיתת רשב"י היא חיים

קסט

יצחק שהוא מידת הדין בגימטריא גדר (ע"ה), הוא גבול של כל דבר, בחינת הדעת המבדלת דעת המכרעת דעת המחברת, הנותנת לכל דבר גבול. בל"ג בעומר הגבול בא מלעילא לתתא, הדין אינו בא באופן של קושיות. כאשר הדין בא מתתא לעילא הוא בא באופן של קושיות, כמו שאומרת הגמרא בנדרים (ל"ז א') שאין מלמדים את התינוקות דבר חדש בשבת כדי שלא להקשות ולהכביד עליהם. שמבואר בדברי רבותינו שצורת הלימוד בששת ימי המעשה היא בבחינת קושיא ותירוץ, ובשבת קדש בבחינת מן מן השמים*. זו בחינת תורתו של רשב"י שהסיבה שלא היה צריך לתעניות זה מחמת שאכל שלוש סעודות של שבת. זו היתה תורתו, לא ניתנה התורה אלא לאוכלי המן (תנחומא בשלה פ"ב), וכפי ערך האכילה כך ערך התורה. לרשב"י שכוחו היה משלש סעודות של שבת, זה היה כח תורתו בבחינה "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" (דברים ח' ג'). כפי גילוי מוצא פי ה' שנמצא באכילה, כך הערך של "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב' ו'), שזה גילוי התורה שבקרבנו.

כח תורתו של רשב"י

ומכח כך יש גילוי לעומק אחר של גדר תורה. זה העומק של התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו. התורה שרשב"י גילה ביום מיתתו, זו תורה שמגיעה מאותה נקודה של גילוי של האחדות של הגל בעד. זו תורה שמגיעה ממקום קבורתו שהוא דיקא מירון ולא ציפורי. זו תורה שמגיעה מכח כך שהוא לא הספיק לסיים את הפסוק. בכח תורתו מגן לנו. התורה בעומק שמתגלה, היא התורה הפנימית, כפי שמבואר בזוהר הקדוש (ז"ח בראשית מאמר כשחלה ר' שמעון, דף י"ט א', אות תת"ג במהד' הסולם), שאדם הראשון ביקש מרשב"י שלא יגלה את חמאו. עומק הדבר, אם זה הנה או מגלים את זה, אבל העבר אין. אצל רשב"י שהחמא היה בבחינה של עבר ולא בבחינה של הנה, אין מקום לגילוי של החמא. "עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון". שמעון כמו שידוע זו מידת הדין, "שמעון ולוי אחים כלי חמם מכרותיהם בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי כי באפם הרגו איש וגו'"

* עי' בשער הפסוקים על תהלים פרק ק' בהגהת רש"י, ובהו"ח לר' יעקב עמדין על גיטין (ס' א') בענין לימוד הלכה בחול ולימוד קבלה בשבת.

(בראשית מ"ט ה'ו'). זו מידת הדין. אבל זה דין שבא מעילא לתתא ולא דין שבא מתתא לעילא. זהו כח תורתו של רשב"י. מי שלא זכה לאותו אור עליון שבא מעילא לתתא, אזי הוא צריך הדרכה ארוכה איך מגיעים מתתא לעילא, שזה סדר של בנין המחשבה איך לבנות את המוחין בקדושה. ביום מיתתו של רשב"י, כשהוא גילה תורה, הוא גילה מוחין, הוא גילה מוחין שבאים מעילא לתתא. סגולת היום, האור של היום, שאולי ידבק באדם ולו רשימו קל מאותו אור עליון של תפישה של דעת שהיא בבחינה של גל-עד.

בענין חרוב והמסתעף

ל"ג בעומר תש"ע

לא תיקנו אלא לצורך עצמן

הנה בסוגיא הידועה בשבת (לג ב'), נקרא רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום. ושואלת הגמ' שם "ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום, דיתבי ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ויתבי יהודה בן גרים גביהו, פתח ר' יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהן של אומה זו [רומיים - רש"י], תיקנו שווקים, תיקנו גשרים, תיקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר, כל מה שתיקנו לא תיקנו אלא לצורך עצמן, תיקנו שווקין להושיב בהם זונות, ומרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרו, יהודה שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג וכו'". והגמ' אח"כ מספרת שרשב"י ובנו ר' אלעזר בן שמעון ברחו להחבא בבית המדרש, ולאחר זמן ברחו למערתא, "איתרחיש ניסא, איברי להו חרובא ועינא דמיא".

בגלל מה שאמר רשב"י ניגלו לו הע' תיקונים

הנה מבואר בריש ספר תיקוני הזוהר שאליהו הנביא הוא זה שלימד את רשב"י ובנו את כל מה שנמצא בספר התיקונים. הרי שבמערה זו נגלו לרבי שמעון השבעים תיקונים. והנה כדרכנו בכל מקום, אנו לומדים שאין כאן שני ענינים, חדא שנבראו במערתא עין חרוב ומעין מים להחיותם, ומאידך, שבאותה מערתא ניגלו להם התיקונים. אלא נלמד שמתוך בריאה זו גופא, נגלה לרשב"י ענין התיקונים. ומרומז הדבר בהמשך הגמרא שם שלאחר שיצאו מהמערתא "שמע רבי פנחס בן יאיר חתניה ונפק לאפיה, חזי [רפכ"י] דהוה ביה פילי [בקעים סדקים - רש"י] בגופיה [של רשב"י]. הוה קא בכי וקא נתרו דמעת עיניה וקמצוחא ליה [היה רשב"י צווח מכאב כאשר נפלו הדמעות לסדקים, שהדמעות מלוחות], א"ל [רפכ"י לרשב"י] אוי לי שראיתך בכך. א"ל אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאת

בי כך. דמעיקרא כי הוה מקשי רשב"י קושיא, הוה מפרק ליה רפב"י תריסר פירוקי. לסוף כי הוה מקשי רפב"י קושיא, הוה מפרק ליה רשב"י כ"ד פירוקי". אם כן, צריך להבין כיצד בריאת החרוב והמעין קשורה למהות של גילוי התיקונים.

כיצד אכלו ר"ש ור"א מעין ערלה

והנה בענין עין החרוב, נזכיר במאמר המוסגר שיש שהקשו (ע' ניצוצי הוהר ריש תק"ז אות ב'), הכיצד אכלו ר"ש ור"א מאותו עין חרוב, למה לא נאסרו עליהם החרובין מדין ערלה. וציידו לומר שמכיון שהחרוב גדל בנס, לכן הוא פטור מערלה*. ועוד יש לדון האם בכלל ישנו דין ערלה בחרוב שנותן פרי רק לאחר שבועים שנה* (תענית כ"ג א', בכורות ח' א'), דאפשר שרק באילנות שנותנים פירות תוך שלוש שנים נאמר דין ערלה.

החרוב ומעין המים הם בריאה חדשה

עב"פ היתה כאן בריאה חדשה. וברור לכל בר דעת, שישנו כאן גילוי חדש במושג הנקרא חרובים. דהרי כביכול הקב"ה יכול היה להצילם גם בלי נסים גלויים, כגון שימצאו מערתא עם אילן נושא פירות ומעין מים דמעיקרא. ולא שמכורח המציאות שלא ימותו ברעב או בצמא נעשתה עבורם בריאה חדשה. אלא בעומק, הבריאה החדשה שנבראה כאן, היתה מחמת שהיה כאן גילוי חדש בחרובא ובעינא דמיא, וגילוי חדש זה הוא כאמור עצם המקור של התיקונים, ויתבאר לקמן בעז"ה.

מים כנגד חרבה

הנה כתוב בריש בראשית "ורוח אלקים מרחפת על פני המים". הרי שכל הבריאה כולה מתחילה היתה מכוסה מים. לאחר מכן ציוה הקב"ה על המים להאסף לימים ונגלתה היבשה. והנה בפרשת נח (ז' כ"ב), היבשה נקראת חרבה. וחרבה הוא מלשון חורבן ומות, והטעם לכינוי זה הוא מפני שמים הם בבחינת חיים, לכן מקום

* וישנם עוד תירוצים רבים, ע"י למשל דרך אמונה מעשר שני פ"י ה"ו בה"ל ד"ה העולה. ויש שתירצו שהותר להם לאכול מהאילן משום פקו"נ.

* אמנם לכאורה לא מצינו לכך שום התייחסות בהלכה, ואולי זו רק מילתא דאגדתא, וצ"ע.

בענין חרוב והמסתעף

קעג

שנסתלקו משם המים יש בו הבחנה של חורבן ומות, ולמעשה כל החיות של היבשה באה ממעט המים הנשארים ביבשה או שיוורדים ליבשה כגשמים. הרי שא"כ עין החרוב ומעין המים הם כנגד היבשה והימים, כנגד החרבה והמים, כנגד "יקוו המים ... ותראה היבשה". אבל מ"מ כאן החרוב ומעין המים נבראו מחדש, וצ"ל לשם מה היתה בריאה זו.

חד חרוב או תרי חרוב

והנה מצינו את המילה חרוב לכאורה בהקשר אחר בגמ' (ר"ה ל"א א', סנהדרין צ"ז א'), "אמר רב קטינא שית אלפי שני הוו עלמא וחד חרוב שנאמר ונשגב ה' לברו ביום ההוא. אב"י אמר תרי חרוב שנאמר יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו". ברור הדבר שלא נחלקו רב קטינא ואב"י על משך הזמן שיהא העולם חרב לעתיד לבוא, אלא שהם דיברו על ב' מהויות של חרוב, והחרוב של אב"י איננו החרוב של ר' קטינא, אלא הוא סוג אחר של חרוב. וצ"ל מה הם אותם ב' מהויות של חרוב.

קב חרובין ויבק

והנה איתא בגמ' (ברכות י"ז ב') "אמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת". ויש להבין מהו ענין הקב כאן, וכי באה הגמ' ללמדנו שדקדק ר"ח לאכול קב, לא פחות ולא יותר. והנה מוזכר בתורה כמה וכמה פעמים מקום בשם יבק (עי' למשל וישלח ל"ב כ"ג). ואיתא בכתבי האר"י (פע"ח שער הברכות ספ"ז), שיב"ק הוא ר"ת יחוד קדושה ברכה, כאשר ברכה הוא חסד, קדושה הוא גבורה, ויחוד הוא תפארת, הרי שיחוד הוא הכח המאחד את הברכה והקדושה*. והנה כאשר מסירים את ה' מיבק, דהיינו את היחוד מהברכה והקדושה, הרי שנעשים הברכה והקדושה נפרדים, וזה נקרא קב חרובין. הרי שקב חרובין פירושו החרובן של הקב ע"י הסרת היחוד בין שני הכוחות שבקב. משא"כ יבק הוא היחוד

* לא נכנס כאן לסוגיה של ברכה וקדושה, רק נציין שישנה הבחנה שהברכה למעלה מהקדושה וישנה גם הבחנה הפוכה.

של שני הכוחות שבקב, ואז אין חורבן. ומה שנתבאר כאן בענין הברכה והקדושה, הוא נכון ביחס לכל שני כוחות, דאפשר ליחדם ואפשר להפרידם דהיינו להחריבם.

ר"א מחי ור"ש מסי

נחזור עתה לסוגיה בשבת, ונשאל מדוע נלוה ר"א לרשב"י, בשעה שנגזרה הריגה רק על ר"ש. והנה בפשטות, נלוה ר"א לר"ש כדי לעזור לו מצד כבוד אב, וגם מצד שהפורש מר"ש כפורש מחייו (עי' זכחים י"ג א'). אבל ביתר עומק, היה צורך בשניהם, והיה צריך יחוד בין שניהם, כי לכל אחד היה תפקיד משלו. והנה רואים זאת ביציאתם מהמערה. דאמנם כאשר יצאו מהמערה לראשונה, איתא בגמ' שם שראו שהעולם עוסקים בחיי שעה ומניחים חיי עולם, והיתה עינם רעה בכך, וכל מקום שהיו נותנים עיניהם מיד נשרף. ויצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי יצאתם, חזרו למערתכם. וחזרו למערתם לעוד י"ב חודש, ואז יצאו שוב, והפעם לכל אחד היה תפקיד אחר. ר"א עדיין נהג במידת הדיון, אבל ר"ש נהג במידת הרחמים, כל היכא דהוה מחי ר"א, הוה מסי ר"ש. מה שר"א היה מחריב, היה ר"ש מתקן ומרפא. הרי שמידת ר"א היתה כנגד עין החרוב, ומידת ר"ש היתה כנגד מעין המים. והיה יחוד ביניהם. אמנם בי"ב שנה הראשונים, עדיין לא היה יחוד ביניהם, כי לא היו בגדר ב' קוין, אלא אולו בקו אחד, ובעומק אין זה נקרא יחוד. אבל לאחר שנת הי"ג, גימ' אחד, אז נתגלתה נקודת האחדות, כח היחוד. כלומר שנתגלה הכח לאחד את הטוב עם הרע, דהיינו, לתקן את הרע מכה נקודת הטוב.

וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל

והנה המהרש"א על המקום מעיר, שישנה סוגיה דומה מאד בע"ז (ב' ב') שם אומות העולם, מלכות רומי ומלכות פרס, מוענים מענות הקרובות למענת ר' יהודה, ועוד הוסיפו שכל מה שעשו לא עשו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה, ולכן מגיע גם להם שכר ולא רק לישראל. והקב"ה דחה את טענותיהם בטענות הקרובות למענת רשב"י. והנה יש שהקשו (חידושי הגר"ז הישנים) עה"ת וכו' מהד' תשנ"ו סי' ר"כ, פרי צדיק דברים חג הסוכות, שם משמואל וארא תרע"ד, היאך יעיוז אוה"ע לטעון טענות שקר בפני הקב"ה. ותורף תירוצם הוא שלמעשה לא שיקרו

בענין חרוב והמסתעף

קעה

כלל, כי בין ברצונם ובין בעל כורחם, כל מה שעושים אוה"ע אין עושים אלא בשביל ישראל*, כי סוף כל סוף הכל נעשה בשביל ישראל לפי רצון הבורא שברא את כל הבריאה לגלות את קונה, וההיכי תימצי לזה הוא התורה וישראל (עי' תדב"א סוף פי"ד), ולעת"ל גם אוה"ע ידעו זאת. ומ"מ תשובת הקב"ה מגלה שלא די במעשים חיצוניים, אלא גם כוונת הלב קובעת את השכר. דהרי שכל פעולה ופעולה שהאדם פועל, ישנה בה נקודה פנימית ונקודה חיצונית. מצד הנקודה הפנימית, ברור ש"כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מ"ג ז). אבל מצד הנקודה החיצונית, האדם פעמים הרבה פועל לגרמיה. וכאשר אוה"ע יבקשו שכר לעת"ל מצד הנקודה הפנימית, יאמר להם הקב"ה שהשכר הוא למו שחיבר את הפנימיות והחיצוניות בשעת העבודה, ולא למו שהפריד ביניהם.

שווקים גשרים ומרחצאות ענינם חיבור

נבאר עתה מדוע מנה ר' יהודה בן אלעאי רק את הג' מעשים דתיקנו שווקים גשרים ומרחצאות, למרות שבודאי תיקנו עוד דברים רבים. הנה שווקים הוא שוק בלשון רבוי, ושוק הוא מלשון נשיקה, דהיינו מקום שבני אדם נדחקין זה בזה, אם בדרך מכר וממכר, ואם בדרכים אחרות. וגשרים ענינם לחבר ולצרף שני דברים מרוחקים. ומרחצאות הוא מלשון רחץ, שבארמית פירושו בטח (עי' אונקלוס בהר כ"ה י"ח, כי תבוא כ"ח נ"ב, ועוד). ובלשון הקודש רחיצה ענינה היטהרות מן הטומאה. וטהרה ענינה בעומק שיהיו כל המעשים והמחשבות לשמה ולא לשום פניה אחרת (עי' מסילת ישרים פמ"ז). וברור שהבוטח אינו מציאות לעצמו, אלא הוא מחובר בכל עת למו שהוא בוטח בו, וממילא כל מעשיו הם בטהרה וללא פניות. והנה בטח הוא גימ' י"ט, כגימ' דחזה, שהיא בחינת האשה שהיא טפילה ומבטלת עצמה לבעלה, כי היא בוטחת בו. הרי שהמכנה המשותף לשווקים גשרים ומרחצאות הוא ענין החיבור.

* וגם המוני עם ישראל עצמם לא נבראו אלא לשמש את יראי השם, כדאיתא בגמ' (ברכות נ"ח א') "הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים ... בן זומא ראה אוכלוסא ע"ג מעלה בהר הבית, אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני", ע"ש.

חיבור לא אמיתי

אבל רבי שמעון טען שאין כאן חיבור אמיתי. דתיקנו שווקים להושיב בהם זונות. דחיבור עם זונה הוא חיבור מיקרי, ארעי, כוזב. משא"כ חיבור של אדם עם אשתו הוא חיבור גמור. ותיקנו מרחצאות לעדן בהן עצמן. דכאשר אדם מטהר רעיונותיו להדבק בבוראו, הוא יכול לעשות כן לצורך הדביקות עצמה, והוא יכול לעשות כן לצורך התענוג שהוא יקבל מהדביקות. וזה שאמר רשב"י מרחצאות לעדן בהן עצמן, דרצו את התענוג בחיבור ולא את החיבור עצמו, א"כ אין זה חיבור אלא פירוד. וגשרים ליטול בהן מכס, הרי זה ההיפך ממטרת הגשר שהיא מעבר בו כדי לחבר שני מקומות. ובמקום זאת מונעים מהאדם מלעבור בו עד שישלם להם מכס. הרי שמטרת בונה הגשר הוא לעצור את העובר במקום לאפשר לו לעבור. הרי שר' יהודה מתייחס לנקודה הפנימית, דסוף סוף יש כאן חיבור, אפילו שלא לשמה. אבל ר"ש מתייחס לנקודה החיצונית, שכוונתם היא לפירודא ולא לחיבורא.

ההקבלה בין בריחת משה לבריחת רשב"י

ובעומק, טענתו של רשב"י היא ההבחנה של החד חרוב, שהוא כח חורבן. דהנה בסוגיה בע"ז שם, מובא שרומי נכנסה בראשונה לדין מחמת שהיא חשובה מכולם, ועליה כתוב בדניאל (ז' כ"ג) שהיא החיה הרביעית שהיא שונה מכל המלכיות "ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדקינה". הרי שאין כאן הבחנה של צירוף אלא של חורבן. וחורבן וחבור הם אותם אותיות, אבל הם דבר והיפוכו, חבור ענינו הצטרפות, וחורבן ענינו התפרדות. ולכן ההשקפה של ר' שמעון על מלכות רומי, שהיא בבחינת חורבן, תרב, גרמה לכך שחרב הופך להיות ברח, דהן אותן אותיות, לכן רשב"י חייב היה לברוח מהמלכות. והנה רשב"י היה ניצוץ ממושה רבינו, ולכן כשם שמושה הוצרך לברוח מהמלכות והשיג שלימותו במדבר, כך רשב"י הוצרך לברוח ממלכות ולהשיג שלימותו במערה (ליקוטי ש"ס לאר"י מסכת שבת). וכשם שמושה הגיע להר האלקים חרבה (שמות ג' א'), כך רשב"י הגיע לעין החרוב. הרי שהשקפת ר' יהודה שרומי עניינה חיבור, הפכה אצל רשב"י להשקפה שרומי עניינה חרב. אבל אח"כ זה מתהפך חזרה, והעין חרוב שהיה במערה ענינו חיבור ולא חורבן, וכן הר האלקים חרבה שמצא משה, ענינו חיבור ולא חורבן. ואצל רשב"י מה שהפך את

בענין חרוב והמסתעף

קעז

החורבן לחיבור הוא מעין המים, כי המים הם חיים, והם מגלים את החיות במקום החורבן. הרי שהיתה כאן אחדות של מעין המים עם החרוב. דבסדר הבריאה, קדמו המים ליבשה, ואח"כ נסוגו המים לימים ונגלתה החרבה. אמנם במערתא המהלך היה שונה, דהחרוב והמעין נבראו יחד, ולאחר מכן המעין תיקן את החרוב. וכמו שר"א מחי ור"ש מסי, כך המעין מגלה את החיות במקום החרוב, וזה עומק המערתא דרשב".

ההקבלה בין תנור של עכנאי למערתא דרשב"

ועד"ז מצינו במעשה הידוע בתנור של עכנאי (ב"מ נ"ט ב') שרבי אליעזר מיהרו וחכמים טמאוהו. והביא ר' אליעזר ראיות שהלכה כמותו ממעשה נסים שאירעו בחרוב ובאמת המים ובכותלי בית המדרש. הרי שהיתה שם הקבלה גמורה למעשה דרשב", חרוב כנגד חרוב, אמת המים כנגד מעין המים, בית המדרש כנגד המערתא. וכאשר ראה ר"א שלא נכנעו חכמים למראי הנסים, אמר "אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו, יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום". ואז קם ר' יהושע ואמר, תורה לאו בשמים היא, דכבר ניתנה בסיני, וההלכה נקבעת ע"פ הרבים.

רשב"י מטהר את טבריא

והנה הגמ' דשבת בהמשך הסוגיא מביאה שיעקב אבינו שלאחר שניצל מעשו "ויבא יעקב שלם עיר שכם ... ויחן את פני העיר" (וישלה ל"ג י"ח), ודרשה הגמ' ששלם היינו שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו, ועוד דרשה הגמ' שויחן ענינו שתיקן דברים לתועלת העיר, ויחן מלשון חן (עי"ש וברש"י). ורשב"י ראה ללמוד מיעקב לעשות תיקון במבריא (עי' בירושלמי שביעית פ"ט ה"א כ"ה ב', ובב"ר ע"ט ו', ובפסיקתא דרב כהנא י"א ט"ו, שהעיר שתיקן רשב"י היתה מבריא), דהיינו לתקנה שלא יהיו בה מקומות בספק טומאת מת. ומה עשה, "כל היכא דהוה קשי - טהריה, וכל היכא דהוה רפי - צייניה". הרי שבכל מקום שהיה ספק, ידע לפסוק אם אכן קבור שם מת ואז ציינו, או לא קבור שם מת וטהרו. ועי' בתוס' כאן (שבת ל"ד א' ד"ה כל) שביארו את שיטתו ע"פ הסוגיה במסכת נידה (ס"א א', ועי"ש בתוס' ד"ה מקום), ומשמע שלא היה כאן מעשה

ניסים. אבל רש"י פירש שעשה זאת בדרך נס המובא בירושלמי ובפסיקתא דר"ב הנ"ל, ונימנע מלפרש את לשון הגמ' המובא כאן*. והנה לפי שיטת רש"י שרשב"י פעל בדרך נס, הקשו כמה מהאחרונים (עי' למשל בספר תוספות יום הכיפורים לר' משה נ' חביב על יומא ע"ה א' ד"ה תניא אידך), הרי תורה לאו בשמים, כדחזינן בסוגיה דתנור של עכנאי, וכיצד נהג רשב"י הלכה למעשה ע"פ מעשה נסים. עכ"פ נראה שרבי אליעזר ורשב"י הלכו בשיטה אחת, שהתורה גם בשמים היא. עומק מחלוקתם על רבי יהושע היא, שאם כדבריו שהתורה לאו בשמים היא, דכבר ניתנה לארעא, הרי רבי יהושע פועל פירוד בין שמים לארץ. אלא לדעתם, התורה לא רק בשמים היא, אלא גם בשמים וגם בארץ, ומצד כך ישנו חיבור של שמים וארץ בבת אחת.

כיצד מסי רבי שמעון

כפי שנתבאר לעיל, רשב"י סבר שלמרות שישנה נקודה פנימית שלפיה הכל נעשה בשביל ישראל, אבל ישנה גם נקודה חיצונית, שכל מה שעשו האומות לא עשו אלא לצורך עצמם. והנה לפ"ז נבאר כיצד ריפא ר"ש את מכתו של ר"א ביציאתם השניה מהמערה לאחר י"ג שנה. דהנה ר"ש המשיך את הרפואה מצד התפיסה הפנימית שכל מעשה הוא בעצם גילוי של ה' יתברך. אמנם במבט חיצוני נראה שהאדם אינו אלא חורש וזורע, מניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה, וכך גם היה נראה לרשב"י ביציאתו הראשונה מהמערה לאחר י"ב שנה, וכך גם היה נראה לו כאשר טען כנגד ר' יהודה עוד קודם שברח למערה. אבל לאחר י"ג שנה רשב"י גילה שלא זה הפירוש, אלא הפירוש הוא שהחיי עולם בעצם מתגלים ע"י החיי שעה. כלומר, העולם העליון מתגלה ע"י המעשה התחתון אפילו אם אין כוונת האדם לכך, אבל סוף כל סוף הוא מתגלה, וזו היא נקודת הרפוי. זאת איננה רפואה שבאה מבחוץ, אלא זו רפואה שמגיעה מאותה תפיסה פנימית, שהמהלך הפנימי בכל מעשה ומעשה הוא "בלתי לה' לבדו" (משפטים כ"ב י"ט). על אף שכלפי חוץ זה איננו נגלה, אבל מצד "כל פעל ה' למענהו" (משלי ט"ז ד'), הרי שכל מעשה בסופו של דבר מגלה את כבוד ה' יתברך, וזה נקרא דכל היכא דהוה מחי ר"א הוה מסי ר"ש.

* אולי היה קשה לרש"י לעשות מחלוקת בין הבבלי לירושלמי והמדרשים, אי מעשה ניסים היה כאן או לא, וצ"ע.

בענין חרוב והמסתעף

קעט

די לו לעולם בר"ש ור"א

ומיד כאן מביאה הגמרא שאמר ר"ש לר"א "בני, די לו לעולם אני ואתה". כפשוטו אמר לו ר"ש שאין צורך להכות באלו שמניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כי די לעולם שר"ש ור"א יעסקו בחיי עולם, גם אם שאר אינשי יעסקו בחיי שעה. אבל ביתר עומק, לפי מה שנתבאר כאן, א"ל ר"ש ששניהם יכולים לתקן את הבריאה ע"י שני הכוחות של מחי ומסי, שהאחד רואה את הנקודה חיצונית והשני רואה איך החיצונית בעצם מונהגת ע"י הפנימיות, וזו נקודת התיקון שלה*.

שני הדסים

וממשיכה הגמרא ומספרת על אותו זקן שהיה רץ בין השמשות דע"ש עם שני הדסים להרחח לכבוד שבת, ולא סגי ליה בחד, משום שהאחד כנגד זכור והשני כנגד שמור. והנה בעומק הזכור הוא כנגד הלוחות הראשונים והשמור הוא כנגד הלוחות השניים. והרי שיש תיקון ללוחות שנשתברו. וזה גופא שמה שר' אלעזר הוה מחי דהיינו שובר, הוה ר' שמעון מסי דהיינו מתקן. ולכן לא די לזקן בהדס אחד, דהתיקון הוא גופא הגילוי שהחיצון הוא בבחינת כל פעל ה' למענהו, למרות שאין זה נראה.

מדוע בחר רשב"י בתיקון של ספק טומאת מת

ולכן גם בא ר"ש לתקן את טבריא מספק טומאת מת, כי התרת ספק מת היא גילוי החיים במקום המות, שזה מה שגילה רשב"י במערתא, שמעין המים החיים מתקן את העץ חרוב, והופך אותו מחורבן ומוות למקור חיים. והנה במדרש (ב"ר ע"ט ו') כתוב שרשב"י הוה ליה הלכות כשער ראשו לטהר את טבריא, וא"כ הא גופא צריך להבין, למה נחית למעשה נסים לטהר את טבריא. והביאור הוא שזה גופא מהלך התיקון של רשב"י, לגלות את ההבחנה הפנימית העליונה שהיא התורה שבשמים שאין בה הבחנה של רע, כיצד היא מתגלה במקום התחתון, למרות שישנה שם הבחנה של רע.

* ואין להקשות דכל אדם רואה את החיצונית, ולמה צריך היה רשב"י אדם גדול כר"א לצורך זה, דמ"מ צריך לשם כך אדם העוסק בחיי עולם ולא בחיי שעה.

תורה דשמיא ותורה דארעא

והנה ההבדל בין תורה שבשמים לתורה שבארץ הוא ההבדל בין שמים לארץ. דשמים הוא נומריקון אש ומים, היינו שבשמים דבר והיפוכו יכולים לשכון אהדדי. משא"כ הארץ אש ומים סתרי אהדדי ואינם יכולים לשכון אהדדי. ולכן התורה דארעא באה להבריל ולחלק, בעוד שהתורה דשמיא באה לאחד בין ההפכים. מצד זה התורה דידן לאו בשמים היא. ולכן במקום מחלוקת, יחיד ורבים הלכה כרבים. כי השמים יש להם דין יחיד, דהרבים אינם סתירה ליחיד. אבל בארעא, היחיד הוא סתירה לרבים, ולכן הלכה כרבים. ורבי אליעזר סבר כרשב"י, שהתורה איננה רק בארעא, אלא גם התורה דשמים נמצאת כאן, אבל ר' יהושע חלק עליו.

בל"ג בעומר מתחיל השליש השלישי לספירת העומר

והנה כמאמר 'מיתת רשב"י היא חיים', ביארנו את הקשר בין ל"ג בעומר לגל-עד שבשני הפסוקים "ויעקב קרא לו גלעד" (וישלה ל"א מ"ז), "עד הגל הזה ועדה המצבה" (וישלה ל"א נ"ב), ע"ש. עכ"פ, לענינו הגלעד הוא בהבחנה של גשר, דהמשך הפסוק השני הוא "אם אני לא אעבור אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבור אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה". הגל הוא ל"ג בעומר [לג וגל הם אותם אותיות], והרי שביום ל"ג ישנה הבחנה של גשר, דבר המחבר, ולא דבר המפריד, לעבור לטובה ולא לעבור לרעה (ע"י רש"י על הפסוק). והנה ל"ג בעומר הוא נקודת הצירוף בין שני השלישים הראשונים דספירת העומר לשליש השלישי. דעד ל"ג בעומר מאיר אור דחג המצות, ומל"ג בעומר מתחיל להאיר האור דשבועות (ע"י מהרש"א מו"ק כ"ח א' ד"ה מת בחמישים, וע"י שם משמואל ויקרא פר' אמור תרע"א בענין ל"ג בעומר). וע"י במהרש"א שם שמחלק את שבועים שנות האדם לכ' שנות נעורים, ויובל שנים לאח"כ, ולכן שמואל הנביא שמת בגיל נ"ב, חי שני שלישי מאותם חמישים שנה. והנה על פי הפנימיות, האדם מורכב מג' שלישים, השליש התחתון שייך לחמריות, השליש האמצעי הוא גופיה, והשליש העליון מצורף ללמעלה. הרי שהשליש השלישי של ימות הספירה מל"ג בעומר ועד שבועות, הוא השליש העליון המצורף לעילא. ולכן חג השבועות הוא בסיון שמואלו תאומים (ע"י רש"י ב"מ ק"ו ב'), שתאומים הם סימן

לחיבור, שהוא הכח השלישי המחבר, שהוא בירחא תליתאי - סיון, שבו ניתנה אורייתא תליתאי ע"י משה שהוא תליתאי לבטן וכו' (עי' שבת פ"ח ב').

שיתוף מידת הרחמים בדין

ושור הוא מזלו של אייר (רש"י ב"מ ק"ו ב'), ובח"י באייר נופל ל"ג בעומר, ושור הוא מידת הדין, דפני אריה אל הימין לפני שור מהשמאל (יהוקאל א' י'), וידוע שימין הוא חסד ושמאל הוא דין. והנה רשב"י אמר (סוכה מ"ה ב') "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילמלי אליעזר בני עמי - מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילמלי יותם בן עוהיו עמנו - מיום שנברא העולם עד סופו". ויש להבין כיצד אפשר לעשות כן. והנה מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מידת הרחמים (רש"י בראשית א' א' ד"ה ברא אלהים). והנה מדת הדין היא בחינת השור כנ"ל, והיא בחינת שורש החטא שהוא חטא העגל [שהוא שור בשנתו הראשונה, עי' ריש מסכת פרה]. ורשב"י שנפטר בל"ג בעומר שהוא בח"י אייר, מגלה כבר בל"ג בעומר את השליש השלישי שאז מתחיל להאיר אור דשבועות, שהוא בסיון שמזלו תאומים שענינו חיבור כנ"ל. הרי שמה שנתחדש לרשב"י במערה, הוא כיצד לגלות את החיבור אפילו במקום מידת הדין, שהוא ענין ראה שאין העולם מתקיים, עמד ושיתף עמו מידת הרחמים. ויש בזה ב' הבחנות. האחת שמידת הרחמים מכניעה את מידת הדין. והשניה, ביתר עומק, עצם השיתוף זו נקודת המיתוק. עצם השותפות, החיבור, הצירוף - זו נקודת התיקון.

רשב"י למד מיעקב

זהו המהלך של ל"ג בעומר, שהוא בתחילת השליש השלישי למנין בני ישראל, המתחיל לגלות כבר באייר שמזלו הוא שור שהוא דין, את אורו של סיון שמזלו תאומים וענינו צירוף. ואז מאיר גם היב"ק - יחוד ברכה קדושה, ולכן במעבר יבק נאמר "יורא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו" (וישלה ל"ב כ"ה). דהיינו, סמאל, שרו של עשו (עי' תנחומא וישלה פ"ח, זוח"א וישלה ק"ע א'), שרו של רומי, רצה לפגוע באותו מקום

* מצינו גם מדרש שאותו מלאך היה מיכאל (יל"ש בראשית פל"ב רמז קל"ב). ועי' בפרקי

צירוף וחיבור, שהוא הירך, שהוא מקום הנשיקה. ו"על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", כי ישראל הוא בחינת יעקב שהוא כח המצרף. והזכרנו לעיל שרשב"י כאשר הלך לתקן את טבריא, למד זאת מיעקב שתיקן את שכם. כי יעקב הוא בבחינת שלישי, כח המצרף, ורשב"י שהשיג במערה את סוד הצירוף, כח יעקב, לכן למד ממנו את כח התיקונים. והנה הגמ' (שבת ל"ג ב') מביאה ג' שיטות מה תיקן יעקב בשכם, "אמר רב מטבע תיקן להם ושמואל אמר שווקים תיקן להם ורבי יוחנן אמר מרחצאות תיקן". הרי זה מקביל ממש לגמ' בע"ז (ב' ב') שהזכרנו לעיל שהרומיים טענו לפני הקב"ה "הרבה שווקים תיקנו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו", כאשר המטבע הוא כנגד הכסף והזהב, ושווקים ומרחצאות הם היינו הק. וכל השלשת תיקונים הם בהבחנת צירוף, דמטבע ענינו צירוף דמאפשר לאינשי לעסוק במקח וממכר. ושווקים ענינו נשיקה, ומרחצאות ענינו במחון, כפי שנתבאר לעיל. ועל זה נאמר "ויבא יעקב שלם עיר שכם ... ויחן את פני העיר", ויחן מלשון חן כנ"ל. וממנו למד לעשות כן גם רשב"י.

כח החרוב להוציא פירות מיד

והנה בגמרא בבכורות (ה' א') שהזכרנו לעיל, כתוב שאפעה בבעלי חיים הוא כנגד חרוב בעצים, שאפעה מוליד לאחר שבעים שנה משנולד כמו שחרוב אינו טוען פירות אלא לאחר שבעים שנה. ורשב"י (ישעיה ל' ו') כתוב שאפעה הוא נחש רע ואין מהם אלא שניים זכר ונקבה ויולדים לאחר ע' שנה. והנה הזכרנו בתחילת המאמר שרשב"י תיקן את שבעים תיקוני הזוהר במערה. ויש לדעת שבטעם, האכילה מעין שמוען פירות לאחר שבעים שנה היא זו שהביאה את רשב"י לחבר שבעים תיקונים על המילה בראשית. אמנם, הרי חרובו של רשב"י הוציא פירות מיד, דאל"כ היה גם בריאתו בכדי. הרי שישנה נקודת חידוש בעין חרוב זה שנברא עם מעין מים והוציא פירות מיד. וברור שישנו עומק בחידוש זה מעבר להיכני תימצי

דר"א (פל"ז), שהמלאך שנגע בכף ירכו של יעקב בא להצילו ולהושיעו, ע"ש. הרי שהיו כאן ב' מלאכים, אחד שבא להושיעו ואחד שבא להחזיר את הכהונה לעשו והוא שרו של עשו. וביאור הדבר שבכל פעולה ישנה עירוב טו"ר, ומצד הטוב נגיעת כף הירך נעשתה ע"י מיכאל המלאך המושיע, ומצד הרע נעשתה הפעולה ע"י סמאל שרו של עשו שרצה להחזיר הכהונה לעשו.

בענין חרוב והמסתעף

קפג

שיהיה לרשב"י מה לאכול. דשבעים התיקונים שרשב"י ביאר על מילת בראשית, הוא גופא גילוי שיש כח בחרובים להוציא בראשית, כלומר להוציא פירות מיד משנברא.

בורא עולמות ומחריבן

איתא בחז"ל (ב"ר ג' ז', ב"ר ט' ב', זוח"ג ס"א א') שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את העולם הזה. ואיתא בשער ההקדמות (סוף מאמר סוד העשרה הרוגי מלכות דף ל"ט ע"ד במהד' עם הגהות וביאורים למנחם מענכין היילפרין) שזה ענין שבעת מלכי אדום שמלכו ומתו בסוף פרשת וישלח, אבל המלך השמיני שם ששמו הדר לא מוזכר שמת. וענין שבעת המלכים שמתו הוא כנגד השבעים שנה שהחרוב אינו מוציא פירות, והמלך הדר הוא כנגד הפירות שמוציא לאחר שבעים שנה. אבל בכך שנברא חרוב שמוציא פירות מיד, הרי נתגלה לרשב"י מהלך בלי בונה עולמות ומחריבן. ופירוש "ראה שאין העולם מתקיים במידת הדין" - דהיינו שהיה מחריבן. ופירוש "עמד ושיתף עמו מידת הרחמים", וכן "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין" - דהיינו גילוי מהלך שהראשית הוא עינא דמיא וחרובא שנותן פירות מיד. וזהו מהלך שונה מהמלך דבראשית, ששם היו המים קודם וכאשר נסתלקו היתה חרבה. אלא כאן זה מהלך של אחדות, חיבור דמעיקרא, בלי חרבה כלל.

נשים דעתן קלה

הגמרא בשבת (שם) מספרת שבתחילה רשב"י ור"א ברחו להתחבא בבית המדרש, ואשתו של רשב"י היתה מביאה להם שם ריפתא וכוזא דמיא. אבל אח"כ חשש רשב"י שהרומיים יבואו לחקור אותה, ומכיון שנשים דעתן קלה, תגלה להם את מקומם, לכן ברחו למערה. ועד"ז מצינו שהנחש בא לפתות את האשה ולא את האדם, שהאיש לעולם קשה (פרקי דר"א פ"ב), לעומת הנשים שדעתן קלה. הרי שכאשר ברח לבית המדרש הרגיש רשב"י את נקודת הקלקול של הנחש בקלות דעתה של אשתו, ולכן ברח למערתא, ושם הוא ניסה לגלות מהלך בלי הקלקול של נשים דעתן קלה. וזה אותו מהלך של אכילת חרובא בלא המתנה של שבעים שנה, ע"י האחדות עם העינא דמיא. דלא כמו אדה"ר שבעטיו של הנחש איכד את יום השביעי, את השבת שבה היה אמור להשיג את התיקון השלם בלי להמתין שתא אלפי שני.

חרובין הן מאכל עזים

הנה מצינו כמה סוגיות סותרות בענין חרובין. דהנה הרמב"ם בהל' דעות (פ"ד הי"א) כתב שחרובין הם פירות רעים לאדם. וכן משמע בהל' מעשר (פ"א ה"ט) שכתב הרמב"ם שאינם מאכל רוב האדם. וכן משמע בב"י (בדק הבית טור או"ח ר"ב). לכן נראה שהם בעיקר מאכל בהמה, כדאיתא בירושלמי (מעשר פ"ג ה"א י"ב ב'), ובבבלי (משנה וגמרא בשבת קנ"ה א'). ואיתא בבבלי שם שהם מאכל בהמה גסה ודקה, ומזה יצא שם לחרובין כמאכל עזים (ספר הלוקטים רמב"ם מהד' פנקל על דעות פ"ד הי"א, ובפירוש מהר"ו על ויק"ר י"ג ד'). ומאידך פסק הרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"ג) שדוקא חרובי צלמונה וכיוצ"ב הם שאינם ראויים למאכל רוב האדם, אבל שאר החרובין הם כשאר פירות האילן. ומקור הרמב"ם הוא בספרי (על פר' ראה י"ד כ"ב). א"כ אפשר לומר שדוקא חרובי צלמונה הם רעים לאכילת בני אדם וראויים למאכל בהמה, אבל שאר חרובין הם טובים למאכל אדם וחייבים בתרומות ומעשרות ככל פירות האילן (עי' מעשרות פ"א משנה ב' ג'). ועי' בב"ב (צ"א ב') שישנה שם התייחסות לחרובין כפרי נוטף דבש, וצ"ל שמדובר שם בשאר חרובין. ועי' גם בטור ואו"ח סימן ר"ב ובמפרשים שם. הרי שעלה בידינו שישנם חרובין שהם מאכל אדם וישנם שהם מאכל בהמה, ובפרטות יותר - מאכל עזים. ועזו הוא אותיות ע' ז', הרי זה רמז שמצד שחרובין הן מאכל בהמה, הם מוציאים פירות לע' שנה.

חרובין הם גם מאכל אדם וגם מאכל בהמה

אבל כאמור יש בחרובין גם צד שהם מאכל אדם, וזהו בעצם סוד תיקונן. דמצד החטא הקדמון האדם ירד למדרגת בהמה, אני ובהמתי נאכל מאבוס אחד (פסחים קי"ה א'). אבל מצד נקודת התיקון, ארו"ל (חולין ה' ב') "אדם ובהמה תושיע ה' ... אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה". הרי שהחרובין מצד הקלקול הם בבחינת מאכל בהמה מלשון חורבן. אבל מצד נקודת התיקון שלהם, שהוא חיבור וצירוף כנ"ל, הם גם מאכל אדם, וזה סוד האחדות שמתגלה בתיקון.

רשב"י עשה את ראב"ע כבן שבעים

איתא בגמ' (ברכות כ"ז ב') מעשה בתלמיד שבא לפני ר' יהושע ושאלו אם תפילת ערבית רשות או חובה וא"ל ר' יהושע דרשות היא. אח"כ בא אותו תלמיד לפני רבן גמליאל ושאל אותה שאלה, וענה לו דחובה היא. נתגלגלו הדברים עד שרצו להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו, ולהעמיד את ר' אלעזר בן עזריה במקומו. אבל ראב"ע ביקש קודם שיקבל עליו השררה להימלך באשתו, ואמרה לו אשתו הרי אין לך שערות לבנות [דהיה אז רק בן ח"י שנים], ואין זה מתאים לנשיא להיות נראה כנער. מספרת הגמרא שאירע לו גם והלבינו בשערו י"ח שורות, ונראה היה ראב"ע כבן שבעים שנה. והנה בסוף אותה הסוגיה מגלה לנו הגמרא שהתלמיד שבשאלתו גרם לכל הנ"ל היה רשב"י. הרי שמכח רשב"י התחדש מהלך שראב"ע נעשה בתוך יום אחד כבן שבעים שנה. וזה בדיוק כמהלך של החרוב דמערתא שבמקום לתת פירות לאחר שבעים שנה, נתן פירות מיד.

האם יהודה גר עמוני הוא יהודה בן גרים?

והנה בהמשך הסוגיה בברכות שם (כ"ח א') מובא שבא יהודה גר עמוני "באותו היום" שהחליף ראב"ע את ר"ג, ושאל אם הוא ראוי לבוא בקהל, ור' יהושע התיר לו, שכן סנחריב בלבל את כל האומות, ור"ג לא התיר לו שכן היה עמוני. והנה בסוגין דמערתא, הרי כל הצרה החלה עם יהודה בן גרים, ויש שנסתפקו (ספר התורה והתלמוד לר' דוד גאלאמב) אם אותו יהודה בן גרים הוא אותו גר עמוני ששמו יהודה.

תרי חרוב כנגד מעריב רשות

הנה בהמשך הסוגיה שם (ברכות כ"ח א') מובא שהחזירו את ר"ג לנשיאותו ולא העבירו את ראב"ע, אלא ר"ג היה דורש שתי שבתות וראב"ע שבת אחת (לפי גירסת הגליון על אתר), ולכן היו שואלים שבת של מי היתה. הרי שחזרנו לסוגיה של שני שלישי לעומת שלישי. השבת של ראב"ע - הרי אני כבן שבעים שנה, היא כנגד השליש האחרון של ספה"ע, מל"ג בעומר ואילך, ושבת זו התעוררה מכח שאלת רשב"י האם תפילת ערבית רשות או תפילת ערבית חובה. והנה רשות פירושה

שישנם שני צדדים, וחובה פירושה שישנו רק צד אחד. וכאן נחזור למחלוקת רב קטינא ואב"י, האם לאחר שתא אלפי שני, יהא עלמא חד חרוב או תרי חרוב, ור' קטינא כמד"א ערבית חובה, ואב"י כמד"א ערבית רשות. והנה למד"א תרי חרוב, הרי ביחס לשתא אלפי שני, הוי תרי חרוב שלישי מלגו ורביע מלבר, וענינו הוא בשליש מלגו. והנה בתרי חרוב מתגלה כאן הבחנה של שנים, שהם שני הצדדים של תפילת ערבית רשות, שזו התשובה שרשב"י קיבל מר' יהושע, ומכך התגלגל שכל שבת שלישית היא השבת של ראב"ע, שהיא כנגד השליש האחרון של ספה"ע מל"ג בעומר ואילך, שהוא מכוחו של רשב"י.

תרי חרוב לא כפשוטו

והנה חרוב בחד חרוב ותרי חרוב, אין זה כפשוטו שזה ממש חרוב (עי' מגיד מישרים לב"י פרשת הר סיני בסוד תרומת הדשן). אלא חרוב פירוש פירוד. וא"כ תרי חרוב הוא תרתי דסתרי. דהרי אם יש תרי, הרי זה צירוף ולא פירוד. ודוקא ביחיד שייך פירוד, כראיתא בגמ' (תענית ז' א') "חרב אל הכדים ונאלו, חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה, ולא עוד אלא שמטפשינן שנאמר ונאלו". אלא עומק ענין תרי חרוב, זהו הצירוף, דהיינו הגילוי של העינא דמיא בדביקות עם החרוב.

גל של עצמות

לפי זה נבין המעשה התמוה לכאורה בסוף סוגיין, שהגמ' אומרת שרשב"י ראה את יהודה בן גרים ואמר "עדיין יש לזה בעולם, נתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות". והנה לפי פשוטו, סותר מעשה זה לכל מה שבארנו לעיל שר"ש מסי וזה מה שנתחדש לו במערתא. אמנם אור החיים ביאר זאת בכמה מקומות (למשל בשלח י"ד ט') "גם אמרו ז"ל כי כל נברא יש בו ניצוץ קדוש, ואפילו בנבראים בלתי טהורים, והאנשים הרשעים, וגם בס"מ הרשע, אין מהם שאין בו חלק החיוני שהוא בחינת הטוב, שהוא דבר המעמיד, שזולתו לא יתקיים כל דבר, ובהפרד ניצוץ החיוני ממקומו יתבטל ויאבד כל הבנין. גם אמרו כי בחינת הקדושה במבעה להמשיך מינה כאבן השואבת, ובוה תשכיל להבין מאמרם ז"ל (שבת לד) שאמרו יהיב ביה עיניה

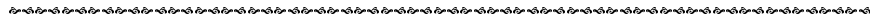
בענין חרוב והמסתעף

קפז

ונעשה גל של עצמות, והבן". כלומר, כאשר רשב"י ראה את יהודה בן גרים, הוא הבחין בו שהוא עדיין נפרד. וכנראה שרשב"י ידע שאין לו עוד מקום בעוה"ז, וא"כ או שמלאך המות ישלוט בו, או שתהיה לו מיתה בהבחנת אור החיים, דהיינו מיתה של דביקות, מיתה של קדושה, שעל ידי שרשב"י נתן בו עיניו הוא גילה את נשמתו, מכח כך הנשמה נשאבה להידבק בצדיק, וע"י כן בנין הגוף התבטל. הרי זו מיתת צדיקים, מיתה בעטיו של נחש (ב"ב י"ז א), מיתת נשיקה. זו הבחנה של מיתה דתרי חרוב, כלומר שהמיתה שהיא בבחינת חרוב, אבל לא בהבחנה של חורבן כפשוטו, אלא בהבחנה של צירוף וחיבור. רשב"י חיבר אליו את נשמתו.

ונשגב ה' לבדו ביום ההוא

אבל למעלה מכך ישנה ההבחנה של החד חרוב. החד חרוב עניינו בעומק, לא חד מצד הפירודא ח"ו, דהרי הגמ' בר"ה (ל"א א') מביאה את הפסוק "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישעיה ב' י"א). אלא זה גילוי האחד שלמעלה מהאחדות, הגילוי שביום החמישים. הרי השליש השלישי מסתיים בסיום הספירה ביום המ"ט, משא"כ יום החמישים הוא הגילוי של שער הנ' דקדושה, האחד שלמעלה מאחדות, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא.



יומא דהילולא דרשב"י

השגה עצמית והשגה ע"י גורמים חיצוניים

באופן כללי, ישנן שלוש אפשרויות כיצד לקבל השפעה רוחנית: השגת הנפש, השגה דרך הזמן והשגה דרך המקום.

השגת הנפש היא מה שאדם משיג ע"י שהוא מעורר את עצמו, את נפשו, לקבל השפעה. הן ע"י הנפש הפרטית של עצמו, הן ע"י שמיעת אחרים המעוררים אותו, ומ"מ זוהי עבודת הנפש.

השגת הזמן היא ההשפעה הנובעת מכח זמנים מיוחדים המסוגלים לכך, כגון: שבת, ומועדי השנה. ואף שהנפש עדיין אינה במדרגה הזו, אך מצד סגולת הזמן היא מקבלת השפעה רוחנית מסוימת.

והשגת המקום זו השפעה המושפעת על אדם כשהוא מגיע למקום קדוש, כגון - ארץ ישראל, או קברי צדיקים וכדו' [ידוע מהספרים הק' שקברי צדיקים, אף שהם בחוץ לארץ, יש בהם קדושת ארץ ישראל].

אלו הן בכלליות שלושת הצורות שעל ידן מקבלים השפעות.

והנה קיים הבדל יסודי בין מה שאדם משיג מצד הנפש, לבין מה שהוא משיג מצד הזמן ומצד המקום. דבר שאדם משיג מצד הנפש הפרטית שלו, זוהי השגה עצמית! ודאי שיכולות להיות בה עליות וירידות, אבל עצם הדבר שהשיג, זוהי השגת הנפש העצמית שהגיע אליה בכוחות עצמו, ומשום כך - אף אם ירד ממנה, יהיה לו יותר קל לטפס ולעלות חזרה, כי כיון שהכח הראשוני להגיע אל הדבר היה מהנפש, ממילא אף אם הוא נסוג, שורש הכח לחזור לאותו מקום כבר טמון בנפשו.

משא"כ כשאדם מקבל את ההשפעה מהזמן או מהמקום, כיון שהשורש ההשגה נעוץ באיתערותא דלעילא, ולא היה כאן כלי מצד המקבל עצמו שהוא הגיע למדרגה בכוחות נפשו בלבד - ממילא, כשמסתלק הזמן, או כשעוזב האדם

יומא דהילולא דרשב"י

קפט

את המקום, וההארות הללו מסתלקות, אם ינסה לחזור ולהתעלות, יחסר לו הגשר הנצרך על מנת להתקרב למדרגות הללו.

דבר זה ניתן לראות בחוש: אנשים הולכים לאיזה מקום ומתרוממים שם וכו', ואחרי כן הם חוזרים הביתה והכל נשכח כלא היה.

בלומר, מלבד עצם ההשגה, צריך שיהיה לאדם גם את הכלי להגיע להשגה. בהתעוררות מצד הנפש, יש לאדם את הכלי כיצד להגיע להשגה. בהתעוררות בזמן ובמקום, ודאי שנצרכת הכנה פורתא, וללא הכנה גם הזמן והמקום כמעט ואינם משפיעים, אבל אין שום יחס בין ההכנה לבין מה שמקבלים מהמקום והזמן. כי מאחר וזהו סוג של השפעה חיצונית לאדם, ממילא התוספת שהוא מקבל הינה גבוהה הרבה יותר מההכנה שהכין.

תן הן הדברים כששומעים דברים מנפש אחרת. כפי שאמרנו ישנן באופן כללי שלוש מדרגות: השגת הנפש, השגת הזמן והשגת המקום, ובתוך השגת הנפש ישנן שתי הבחנות: השגת הנפש מצד עצמה, והשגתה מכח שמיעה וקבלה מאחרים.

ובשם שבזמן ובמקום, כשחולף הזמן - השבת או היו"ט - או כשעוזב אדם את המקום, נשאר האדם רק עם רישומה של ההשפעה, אבל עצם ההשפעה מסתלקת, ומלבד העבודה להשיג את המדרגה, מוטלת עליו עבודה נוספת להשיג את הכלי כדי שגם ביום חול, בימים כהרגלם, וכן במקום פשוט, הוא יוכל להגיע לשם - ה"ה בהתעוררות שמתעורר אדם ע"י אחרים, כשהמעורר מסתלק והנקודה מצד עצמה נעלמת, כעת העבודה היא כפולה!

המעלה והחסרון שבהשפעות חיצוניות

לבן, בכל הדברים ששומעים מאחרים, ושמשגיגים מצד הזמן ומצד המקום - יש בהם מצד אחד מעלה, אך יחד עם זאת גם חסרון:

המעלה היא, שבאפשרותו של אדם לקבל דבר שהוא למעלה מהשגת הנפש הפרטית של עצמו, והראיה: שהוא נצרך לנפש של אחר, לזמן או למקום. כלומר, שמצד הנפש של עצמו הוא עדיין לא הגיע לשם. באופן זה הוא יכול לקבל השפעה יותר עליונה. זוהי הבחינה החיובית.

מאידך ישנה גם נקודה שלילית בענין: אדם עלול לנסות להמשיך את אותן מחשבות שחשב בשבת, להרגיש את אותם הרגשים שהשיג מהמקום, או ששמע מאחרים - והוא לא מודע לעובדה שכל זה היה נכון לאתמול. היום - או במקום הזה וכו' - זהו כבר עולם של דמיונות!

בלומר, יש כאן נקודה מאוד מאוד דקה פנימה, שאדם עלול למעות בה. לדוגמא: אדם נמצא בשבת, והוא מרגיש הרגש אמיתי של התעלות. מגיע יום ראשון, והוא נזכר בערגה בהרגשה שהרגיש בשבת והוא מנסה להתחבר אליה פעם נוספת. נסיון זה להתחבר, נובע בעצם מעולם הדמיונות. ההרגשה של שבת היא הרגשה מהעולם האמיתי, ההרגשה של יום ראשון היא הרגשה של דמיון, והו נסיון להתחבר להשגה שהיא מעל לזמן של היום.

ודאי שאם אדם יעבוד, יוכל להשיג גם ביום ראשון את ההשגה של שבת, אלא שנדרשת לשם כך עבודה כפולה - גם להכין את הכלי לכך וגם להשיג את הדבר, שכן האדם הרי התנתק מהמדרגה של שבת, ונשארו לו רק רשמים ממנה המעוררים בו תשוקה עזה לחזור לאותם רגעי התעלות.

בשהאדם מודע לכך שההשגות שהוא השיג הן רק בבחינת 'מוחיין', כלומר השגות רגעיות, אבל לא קביעות בנפש ממש - ממילא הוא רק רואה את ההשגות הללו א. כעונג שהקב"ה נתן לו. ב. כציון דרך להיכן להגיע. אבל אם אותו ציון-דרך הופך למחשבה תמידית בלא קנין - זוהי בחינה של דמיון.

באופן כללי הבעיה הזו קיימת בכל דבר שאדם קורא בספר, שומע מקלטת וכיוצ"ב, אבל בנקודה של הזמן [כגון שבת] ובנקודה של המקום, הסכנה הרבה יותר גבוהה! כיון שבשעה שהוא הרגיש בתחילה את הדבר - כגון בשבת - זו היתה הרגשה אמיתית בנפש, ממילא קשה לו להשתחרר מההרגשה ומההבחנה שאתמול זה היה אמיתי והיום שוב אין לו שייכות לדבר.

במשל החיצוני כל אחד מבין זאת. ונתבונן בדוגמא פשוטה: בתאריך ט"ו תשרי אדם מנענע לולב, נוטל ארבעת המינים. אם מישוהו יבוא בחנוכה עם אתרוג לביהכ"נ, כולם יצחקו, ומי שלא יצחק - אין זה אלא משום שהוא אדם שעבד על מידותיו שלא להלבין את פני חבירו, אבל מעשה זה כל כך משונה, שבאופן טבעי,

מי שלא עבד על עצמו, קשה יהיה לו שלא להעלות חיוך על פניו. שאדם מתבלבל ביום אחד - נו, מילא... אבל איך הוא הגיע בחנוכה לאתרוג של סוכות!?

דבר זה מבינים אנו היטב, שכן בחיצוניות ברורות לנו ההגדרות: בר"ה תוקעים בשופר, ביו"כ צמים, בסוכות יושבים בסוכה ונוטלים ארבעת המינים וכו'. אך כשמגיעים לאור הפנימי של ארבעת המינים, לאור הפנימי של התקיעות וכו' - שם האדם משתחרר פתאום מההבחנה, והוא רוצה את אותו אור שהיה לו אז - גם עכשיו.

זוהי נקודה כללית ששייכת לכל דבר ודבר שאדם שומע מאחרים, או מקבל מזמן ומקום.

"בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים"

כלפי מה הדברים אמורים?

בשורות הבאות נעסוק בנקודה שהיא למעלה ממדרגתנו, וצריך לדעת, להתייחס אליה בתור נקודה שמעל לאדם, ולא כקנין.

ביון שסוגלת הזמן של היום [ל"ג בעומר] היא ששערי החכמה פתוחים, הרי שהנפש מסוגלת לקלוט היום דברים שבזמן רגיל היא פחות מסוגלת לקולטם. ואף אם האדם מבין זאת היום, מחר הוא כבר לא יבין.

אלא שלכאורה אדם תמה: הרי כבר הבנתי את הדברים, וכיצד יתכן שיגיע זמן שבו הדברים שוב לא יהיו מובנים לי? הן אם הסבירו אתמול לאדם ששתיים ועוד אחד הם שלוש, גם היום הוא מבין זאת!

אבל כאן נקודת המעות! הבנת הדברים איננה ענין שכלי, אלא ענין של קליטת חיות הדברים בנפש הפנימית! ישנם הרכה אנשים מוכשרים, אבל בין ידיעת הדברים לבין קליטתם בלב, המרחק גדול מאוד.

ממילא, כשאדם מודע לכך שכלפי היום זוהי חיות וכלפי מחר לא - הוא יודע כיצד לקבל את הדברים, וזהו בנין עבודו ולא שבירה, שכן יש לו נקודות של עליה שיוצרות לו דחף פנימי להיכן להגיע. אבל אם האדם סובר שאם אתמול הבין גם היום הוא מבין, זוהי גופא נקודה מוטעית!

אפשר לומר שזהו עומק כוונת דברי חז"ל "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים". וכבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מה הכוונה "יהיו בעיניך כחדשים"?

אמנם הביאור בזה נראה, שאף דבר שאדם הבין אותו אתמול, אין הכרח כיצד הוא יבין אותו היום. יתכן שיבין פחות, יתכן שיבין יותר, אבל עצם המושג "למדתי את הדבר אתמול והבנתי, ולכן אני מבין גם היום", זוהי נקודה שבאופן ברור איננה נכונה! השכל יודע את הדברים, אבל הבנה היא מלשון "אבנתא דלבא". אדם יכול להבין דברים אתמול, וח"ו הוא נופל מהמדרגה, והוא מבין היום פחות. וכן להיפך: אם במשך היום שעבר הוא נעשה זך וטהור יותר מאתמול, באפשרותו להשיג נקודה פנימית יותר בדברים שלמד והבין אתמול. אף אם בהשכלה לא יהיה חידוש, אך בנקודת החיות יהיה חידוש!

אלו דברים דקים ועמוקים שצריך לחיות אותם. האדם בדר"כ רגיל שהדברים כבר קנויים, נמצאים, ידועים. אבל כשמבינים את הפנימיות של הדברים, יודעים כי לכל זמן ועת - יש עת לדעת ויש עת לא לדעת. את אותו דבר שהיה עת לדעת, יש עת לא לדעת.

זוהי נקודה מאוד יסודית למי שבאמת רוצה להבין את חכמת הכורא ולא את חכמת השכל של עצמו. מצד שכלו, השכל קר, הוא שוקט על שמריו, וניתן להשיג היום מה שהאדם השיג אתמול בפשיטות. אבל כשאדם מחפש אלוקות, האלוקות היא "אש אוכלה", והאש מושרשת בלב האדם, לא בשכלו. שם טמונה נקודת האלוקות, והיא משתנה מיום ליום ומזמן לזמן. לא רק בהתעוררות ובתשוקה, אלא גם באבנתא דלבא הפנימית ישנו שינוי מזמן לזמן ומעת לעת.

יום המסוגל להשפעה

נדבר מעט מענייני דיומא, אבל כפי שאמרנו, יש לזכור שהשפעת הדברים היא רק מצד היום, ולאחר שיחלוף היום יישאר רק רושם. יותר מרושם זוהי כבר בחינה של "אל יהרסו לעלות אל ההר" שנאמר במעמד הר סיני. בכל אדם יש בחינה זו ביחס אל הנקודה היותר עליונה שבה הוא נמצא.

יומא דהילולא דרשב"י

קצג

דבר פלא הוא באמת, שהרי במשך כל הדורות היו גדולים וצדיקים, ומכולם לא נשתמר שיהיה עסק כל כך גדול מהיומא דהילולא שלהם. את היארצייט של דוד המע"ה עוד זוכרים, אך לתאריך פטירתם של האבות הק' כמעט ואינו ידוע לאיש. יש על כך כל מיני מסורות, אבל הן לא תפסו בתוך הכלל-ישראלי.

והנה יום פטירתו של אחד, שביחס לאבות הק' חי בדורות הרבה יותר אחרונים, נהפך לנקודה עיקרית, ועם ישראל כולו נוהר לקברו ביום זה!

מהו שורש הדברים?

ובאמת, חובה עלינו להתבונן בכך, שכן שמחה בדבר מבלי להבין אותו, זוהי שמחה מהנקודה החיצונית. שמחה צריכה להיות או שאדם שמח מחמת הנשמה הפנימית שמכירה את האמת, ושמחה זו פורצת כלפי חוץ, או שע"י שאדם יודע את הדברים, הם מעוררים בו שמחה. אבל שמחה שאינה באה מעומק הנשמה הפנימית, וגם לא מהבנת הדברים וקליטתם המעוררת את הנפש - זהו סתם 'מלומדה' שודאי אין בו הרבה תועלת.

בעצם, כבר נאמר בפסוק: "לכל זמן ועת" (קהלת ג, א), ואמרו חז"ל במדרש (קהלת רבה ג, א): "זמן היה לו לאדם הראשון שיכנס לגן עדן, שנאמר: ויניחהו בגן עדן, וזמן היה לו שיצא משם, שנאמר: ויגרש את האדם וגו', זמן היה לו לנח שיכנס לתיבה, שנאמר: בא אל התיבה וגו', וזמן היה לו לצאת, שנאמר: צא מן התיבה וגו', זמן היה לאברהם שינתן לו המילה, שנאמר: ואתה את בריתי תשמור, וזמן היה לבניו להמול".

כלומר, הנקודה הפשוטה שעלינו לדעת היא, שעוד לפני שרשב"י זיע"א נפטר ביום זה, היום מצד עצמו מאז בריאת העולם, הוא יום שמסוגל להשפעה.

מבמנו על היום, אם כן, אינו צריך להתחיל רק עם רשב"י. רשב"י הוא צירוף של הנפש עם הזמן, אבל עוד לפני שרשב"י היה בעולם, לפני שהוא נולד ועוד לפני שהוא נפטר - היתה טמונה סגולה ביום. סגולה כלומר, מהות של יום הנותנת השפעה.

נתבונן נא אפוא, מהי המהות הפנימית של היום.

התקשרות אל השורש מביאה שמחה

י"ח באייר הוא בגימטריה "עמלק" [עם ה'כולל'], וצריך להבין מהי השייכות בין שני הדברים.

תמוזג של "עצב" נולד מחוסר התחברות הענף אל השורש, ובשורש השורשים זה נובע מחוסר התקשרות בין הנברא לבוראו. "שמחה" שלמה שייכת בשעה שישנה התקשרות גמורה אל המקור - אל בורא העולם.

"בעצב תלדי בנים" זוהי אותה נקודה שאין התחברות גמורה בין הענפים לשורש. הלידה היא כביכול התנתקות של הולד מהאם. כל זמן שהוא במעי אמו, "עובר ירך אמו" לחד מ"ד, וגם למ"ד שלא ירך אמו, הכוונה היא שאין זה חיבור גמור, אבל ודאי שישנו חיבור.

ומה קורה ברגע שהולד יוצא ממעי אמו? - בפשטות, עד עכשיו הוא היה חלק מאמו, ומעכשיו הוא נפרד ממנה. זוהי ההסתכלות החיצונית, וממנה נולדה הבחינה של "בעצב תלדי בנים", כלומר, העצב נולד בפנימיותו מחוסר החיבור בין הולד לאם שנוצר ע"י הלידה.

אמנם, כל זה רק בחיצוניות, כי מצד החיצוניות של הגופים, כשעובר נמצא במעי אמו הוא מקושר אליה, וכשהוא יוצא משם והופך לולד, הריהו נפרד. אבל מצד שורש הפנימיות, לעולם התכלית והמהות של הולד היא התכללות באמו. כל אדם, תכליתו היא ההתכללות בשורש, והשורש בעוד שורש וכו', עד שורש כל השורשים - בו ית'.

ממילא, כשיש דעת - שהיא הנקודה המחברת בין הולד לאם - שוב אין נקודה של "בעצב תלדי בנים", כי גם לאחר שהולד נולד, כל הזמן תשוקתו על אמו. "בעמרה שעמרה לו אמו" - יש כל העת חיבור בין הולד לאם, ממילא אין עצב. ישנה התרחבות של הדברים, ההתרחבות לאחר התפשטות של הולד כלפי חוץ.

ה"בעצב תלדי בנים" נולד מההסתכלות הפשוטה שיש ניתוק בין האם לולד, אבל בשעה שהשורש מתחבר עם הענף, כשהענף מתכלל בשורש - אז ישנה שמחה.

בבל מועדי השנה ישנו דין של שמחה. ומדוע? כי "מועד" הוא מלשון ועד, מלשון חיבור - ממילא יש בו שמחה.

התגלות של ה"להבה"

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש... ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' למלוכה" (עובדיה א, יח-כא).

רואים אנו שנקבע יום אחד בשנה [מנהג ישראל דין הוא] להרבות באש, אבל זו אינה אש של נרות שנוהגים להדליק בשבת, ביו"ט ובשאר זמני הקודש, אלא יש כאן את הבחינה של "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", לא רק "אש" בקטנות, אלא יש כאן התגלות של ה"להבה"!

התגלות זו של הלהבה, היא אותה נקודה של תיקון. מהי נקודת התיקון?

"להבה" היא בנימטריה מ"ב. מה הענין של מ"ב? ידוע בספה"ק שישנן שלוש בחינות של ידיים: יד הגדולה, יד החזקה והיד הרמה. שלוש פעמים יד הם מ"ב.

מה הענין של יד? - היד מגיעה בהתפשטות למקום הנמוך ביותר, מתחת לרגלי האדם, כלומר למטה מסוף המדרגות, ומאידך בכח האדם להרים את ידיו למעלה מן הראש. כלומר, המהות של האש בכלל ושל הלהבה בפרט, הוא הכח להעלות את כל הנקודות של הענפים לשורש.

אם ישנה התגלות של הלהבה, זוהי התגלות כיצד יכול האדם להתקשר עם בוראו. האדם שהוא הענף, חלק מאיברי השכינה הק', יכול להעלות את עצמו ולהתקשר בשכינה, להתקשר בבורא עולם. אבל כשם שבחינויות צריך מהלך של "בית יעקב אש ובית יוסף להבה" - כך צריכה להיות גם מדרגת הנפש הפנימית של האדם.

אם בלבו של האדם ישנה אש וישנה להבה, הריהו מחובר אל מעלת היום. אם הלהבות מיתמרות ועולות אך ורק בחצרות הכתים, אבל בפנימיות הנפש קרירה - אין שום שייכות בין מעלת היום למדרגת האדם.

"והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" זוהי מדרגה פנימית של הנפש היהודית, שיש בה תשוקה עזה לבוראה. "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" (שה"ש ה, ו) - בתחילה ישנו מהלך של "רשפיה רשפי אש", אבל אחרי כן זה הופך לשלהבת, ללהבה - ואז יכול האדם להתכלל בבורא עולם.

בלומר, סגולת היום וההתראות החיצונית שמתראה בצורה של להבה, אינה מעשה חיצוני. זוהי נקודה פנימית בנפש של מדרגת שלהבת י-ה.

"רפו ידיהם בתורה"

כידוע, כח עמלק הוא נקודת הפירוד. "רפידים - שרפו ידיהם בתורה".

הפסוק אומר: "אחזתיו ולא ארפנו" (שה"ש ג, ד) - האחזיה בדבר היא ההתחברות אליו. "ולא ארפנו" - אין כאן נקודה של נפרדות מהדבר. "רפו ידיהם מהתורה" הוא ההיפך מהמהלך של "אחזתיו ולא ארפנו". היה כאן רפיון בהתחברות אל תורה.

"הלוא כה דברי כאש נאום ה'" (ירמיהו כג, כט). התורה היא כידוע בחינה של אש, והיא הכח להביא את האדם להשיג בהשגת הנפש את ה"רשפיה רשפי אש". אבל משם ואילך צריך להתעלות ל"להבה", לשלהבת. זוהי נקודת ההתכללות הגמורה של האדם בקב"ה.

סגולת היום היא האחדות, היפך נקודת הפירוד. זוהי המהות הפנימית של כח סילוק המידה הנקראת עמלק. השלהבת היא הכח המונע את כח עמלק מלפעול ולרפות את ידי האדם.

"רפידים - שרפו ידיהם מן התורה". מה הכוונה, וכי עוסקים בתורה עם הידיים? הן חז"ל דרשו מהפסוק "חיים הם למוציאיהם - למוציאיהם בפה" (עירובין נד ע"א)!

יש בענין זה כמה בחינות. הנקודה הראשונה והפשוטה היא, שחיבור של אדם אל דבר בנקודת הגוף נעשה ע"י שהוא אוחו אותם בידיו. ה"אחזתיו" הוא אותה נקודה המתגלית ביד. משל למה הדבר דומה, אדם נמצא בלב ים והוא עומד למבוע ח"ו. והנה לפתע מזדמן לו קרש לידו. מיד הוא נאחו בו בכל כוחו, ולא מרפה ממנו אפילו לרגע קט! איך הוא מתחבר אל הדבר? - עם הידיים!

ה"רפו ידיהם מן התורה" זו נקודה של חוסר חיבור לדבר. נקודה נוספת: בזה"ק כתוב, ש"תורה בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא", כלומר, כשישנה תורה, אבל אין את האהבה של "רשפיה רשפי אש שלהבת י-ה" - זוהי הבחינה של "רפו ידיהם מן התורה". הם הרפו את אותו כח של הידיים שמעלה את התורה לשורשה, כלומר, שמעלה את האדם, שהוא חלק מעצמיות התורה, ומדבק אותו בקב"ה.

זו הכוונה "רפו ידיהם מן התורה"! ודאי שהיתה תורה, רק היה חסר את ההתקשרות של התורה לשורשה, את ההתקשרות של הנברא לבורא.

כח רשב"י – הסתלקות מנקודת הספק

כח סגולת הזמן הוא הכח לסלק מהאדם את כל המפריעים שמונעים את קירבתו לקונו.

הכח העיקרי שמונע את האדם מלהתקרב אל קונו, הוא עמלק כידוע, שהוא בחינה של ספק. כשאדם מסתפק, ממיילא הוא אינו מתחבר בצורה ברורה. כשאדם יודע שיש דרך אחת והוא הולך בה, הוא רגוע ושלו. זו הדרך, והוא מחובר אליה בחיבור פנימי נפשי. אבל כשדועים לו שני דרכים, והוא הולך בדרך אחת בצורה של נסיון, בלב פנימה הוא כל הזמן אומר לעצמו: אולי מעיתי, אולי הדרך השניה היא הנכונה. כלומר, גם בשעה שהוא כבר צועד בדרך האמת, עדיין אין כאן את ה"אחותיו ולא ארפנו". נקודת הבחירה, שהיא נקודת הספק, מונעת מהאדם את ההתקשרות האמיתית לפנימיות.

איך הדרך לצאת מנקודת הספק, ולהיכנס לפנימיות?

ידועים דברי הזוהר בפרשת נשא: "בהאי ספרא יפקו מגלותא". "זהר" הוא בנימטריא ברי ["ברי ושמא, ברי עדיף"]. הכח שאדם יכול להוציא מכוחו של רשב"י, הוא ההסתלקות מנקודת הספק שמולידה את ה"רפו ידיהם", וקבלת ה"ברי", הוודאות הפנימית.

ואיך באמת מקבלים וודאות פנימית?

הדרך היא ברורה מאוד, וכשהאדם מבין אותה הוא מסתלק מעל כל הנקודות של הספק. במשל שבדבר: אדם רוצה להגיע מירושלים לב"ב. הוא לא יודע אם נוסעים ימינה או שמאלה, נוסעים ישר וכו'. אם יסע ימינה - אולי יגיע לעיר אחרת, אם יסע שמאלה - גם ספק אם הוא בכיוון הנכון. במצב כזה אין לו ברירה והוא מנסה. אבל כשאדם נמצא בתוך העיר ב"ב, שוב אין לו ספק כיצד מגיעים לב"ב. הוא נמצא שם!

אדם צריך להבין שכל הדרכים מובילות לנקודה אחת ויחידה: להגיע לרבש"ע! אין דרך שאינה מביאה לרבש"ע, אם בשמחה ואם בצער, אם בעצב ואם ביסורים. כל הדרכים בסופו של דבר מובילות אל הרבש"ע. אלא מאי? כשאדם חושב שהקב"ה נמצא בסוף הדרך, ממילא הוא מסתפק: גם אם כל דרך מובילה לרבש"ע, אבל מי אמר שזו הדרך שלי, מי אמר שאני שייך לכאן וכו'. אבל כשהוא תופס שבעצם אין כזה מושג "דרך", אלא בכל מקום ומקום הקב"ה נמצא - ממילא אין אצלו שום נקודת ספק! הוא לא מסתפק: מי אמר שדרך כאן אני אגיע!

הנה פסח שני נועד עבור מי "שהיה טמא או בדרך רחוקה". "טמא" ו"דרך רחוקה" ענין אחד להם. דרך רחוקה היא בנקודת המקום, וטמא הוא בנקודת הנפש - הוא רחוק מהבורא עולם. אבל כשאדם יודע ומרגיש בנפשו את "השוכן איתם בתוך טומאתם" - שגם בתוך נקודת הטומאה הרבש"ע נמצא, אין לו צורך בפסח שני! ודאי שבחיצוניות יש פסח שני ויש דיני טומאה, אבל מצד המהלך הפנימי שבנפש למי שזכה להכרה זו אין בו כל צורך.

התיקון של רשב"י, שנקבע בתוך שבעת ימי פסח שני [שכידוע כשם שישנם שבעה ימים בפסח ראשון, כן הוא גם בפסח שני], מגלה אור עליון, שגם בתוך הטומאה הקב"ה נמצא. ממילא, כשאדם יודע שגם בנפילה הגמורה ביותר הקב"ה נמצא, אין לא למעלה ולא למטה, לא פנים ולא אחור - שוב אין לו צורך בידיים, לא שיעלו ולא שיוורידו.

כשאדם חושב שהקב"ה בשמים והוא בארץ, ועליו לעלות מהארץ לשמים - הרי שהוא נצרך ל"ידיים" [במשל] שיעלו את הדברים. אבל כשברור לו שהקב"ה נמצא בכל מקום, אין מקום שהקב"ה לא נמצא ואין הבחנה בנפש שהקב"ה

קצט

יומא דהילולא דרשב"י

לא נמצא בה - בין בזמני העליה ובין בזמני הירידה - אז האדם מגיע לנקודה הפשוטה של "אחזתיו ולא ארפנו", מגיע לברי, מכל מקום, מכל זמן ומכל מצב. ממילא, אין טומאה שיכולה לספק אותו ולסלק אותו מנקודת הודאי.

התיקון של עמלק הוא באותה נקודה של ההכרה ב"השוכן איתם בתוך טומאתם", שגם בטומאה הכי גדולה שנקראת עמלק, הקב"ה נמצא.

כדי לקבל את סגולת היום, על האדם לחפש את הבורא עולם, ובאפשרותו למצוא את הקב"ה בכל רגע, בכל מקום ובכל זמן.

מי יתן ונזכה כולנו להתחבר אל הנקודה הפנימית: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה" וממילא נזכה במהרה ל"ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה".



בירור תכלית תורת הסוד

"מה שהיה הוא" – בחינת נעלמות

"פתח רבי שמעון ואמר: 'אני לדודי ועלי תשוקתו', כל יומין בחד קטירא אתקטירנא ביה בקודשא בריך הוא, ובגין כך השתא ועלי תשוקתו" (אדרא זוטא כרך ג פר' האוינו דף רפח ע"א).

הרי שרשב"י העיד בעצמו שכל ימיו היה קשור בתכלית ההתקשרות אליו יתברך, שזהו שורש שלימות הנברא בהיותו מקושר אליו יתברך שמו.

ידוע, שנשמתו של רשב"י היא משורש נשמתו של משה רבינו, שהרי מבואר בכתבי המהרר"ו בשם האר"ז"ל, שדברים שמושה רבינו לא השיג בגלגול ראשון, השיג רשב"י באותו גלגול. הרי שנשמתו של משה ונשמתו של רשב"י חד הם.

ובאמת גואל ראשון הוא גואל אחרון, כמו שכתוב "מה שהיה הוא שיהיה" (קהלת א, ט) - "מה שהיה הוא" ר"ת משה. הוא גואל ראשון והוא גואל אחרון.

אמנם, בפסוק זה טמון עומק גדול. "מה שהיה הוא", יש כאן גילוי שגם "מה שהיה" נגלה בזמן העבר - בעצם זוהי בחינה של "הוא", בחינה של נעלמות! ואף שמושה רבינו הוא בחינה של דעת, דעת הנגלית, באמת לעתיד לבוא יתגלה ש"מה שהיה - הוא"! כלומר מה שהיה נראה כנגלה, באמת הוא נעלם. ובעומק אין הכוונה שיתגלה רק מכאן ואילך משיח, אלא גם מה שכבר "היה" יתגלה כ"הוא", והרי זה גילוי למפרע ש"הכל סתים כבקמיתא".

והרי הגילוי הגדול של תורת הרז, תורת הסוד, שנתגלה בתורה שבע"פ מימות עולם, בעיקר הוא בספר הזוהר הקדוש. כמו שכותב רשב"י, כי עתה ניתנה לו רשות לגלות מה שלא ניתן היה להתגלות ע"י דורות ראשונים.

אבל באמת לעתיד לבוא, כשיבוא משיח, יתגלה ש"מה שהיה הוא", כלומר: כל מה שהיה בבחינת גילוי, באמת הוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמות, ובאמת זה סוד כל כח הגילוי לכלול אותו בנקודה הנעלמת, שהיא בבחינת "הוא".

זוהי תכלית גילוי תורת הרז, כי ככל שהדבר הולך ומתגלה יותר, הרי שבחינת הגילוי הולכת ומתפשטת עד תכלית נקודת ההתגלות, וכאשר בחינת הגילוי מגיעה לשלימותה, כיון שסוד הגילוי הוא סוד הגבול, כי הכח הנעלם הוא הבלתי בעל גבול והכח המתגלה הוא הגבול, א"כ כאשר מגיעים לשלמות תכלית הגילוי שתתגלה בכל העולמות - תהיה זו קצה נקודת הגילוי, שהיא קצה נקודת הגבול, ואז יתגלה סוד ההתדבקות באין סוף.

כשיגיע הקץ תתגלה נקודת האין הקץ

זהו העומק בדברי הוזה"ק (רעיא מהימנא כרך ג דף קכד ע"ב) ש"בגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הוזהר יפקון ביה מן גלותא ברחמי" - ע"י הלימוד בספר הוזהר יצאו ישראל מן הגלות.

והיינו, שכאשר תורת הסוד, שהיא שורש כל נקודת הגילוי, תתגלה ביותר עד שאפילו תינוקות ידעו אותו - כאן תתגלה נקודת הקץ, נקודת האחדות בנקודת האין קץ, כי אכן כל הימים מצפים אנו לקץ הימים, אך כאשר יגיע הקץ, יתגלה האין קץ שלמעלה מהקץ.

כל זמן שאנו נמצאים בגלות, נמצאים בגבול, אנו מצפים לקצה הגבול של נקודת הגלות, שזו נקודת הקץ, אולם בעצם בעומק הגלות והקץ חד הם, כי עצם כך שיש לדבר קץ, הרי שהוא גופא הגלות, הוא בסוד הצמצום. משא"כ ימות משיח ותחיית המתים שבהם יתגלו עולמות האין סוף - שם יהיה גילוי שהגאולה היא גילוי של האין קץ.

זה סוד תוקף הארת ספר הוזה"ק שעל ידו "יפקון ביה מן גלותא", כי הוא מגלה את הקץ, וכאשר מגיעה נקודת הגילוי לידי שלימות, כאשר מתגלה תכליתה של נקודת הגבול - אז יש את ההתאחדות בנקודה שלמעלה מן הגבול.

זה העומק של "ביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ ונסתם ממנו" (רש"י פר' ויחי, בראשית מז, כח). ביקש יעקב אבינו, שהוא בסוד עקבתא דמשיחא, לגלות את הקץ, כלומר לגלות את נקודת הגבול, עד היכן הגבול מגיע, שזה סוד הקץ, סוד הקצבה, "ונסתם

ממנו" - כשגילה את הקץ, הרי שנתגלה האין קץ, והאין קץ הוא בחינה של נסתר, בחינת נעלם, כי אין לו גבול, ודבר שאין לו גבול הוא נעלם בעצם.

נמצא אם כן, שזה סוד הוהר הקדוש, שבא לגלות את הרזין העילאין של כל צורת קומת אדם מריש א"ק עד עולם העשיה, וכאשר יש את סוד הגילוי הגמור - אז נגלה האין קץ.

גילוי חלקו שבתורה הביאו להתכללות בנעלמות

ידוע שהאריז"ל גילה בפרטי פרטיות את כל סוד קומת הנכראים שבתוך החלל, וידוע שהתבטא ואמר שאילו היה חי עוד ב' שנים היה גומר להשלים את נקודת הגילוי והיה בא משיח.

ועומק הדברים, שכאשר היה גומר לגלות את כל תורת הסוד - היה מגיע הקץ של הגילוי, ואז היה מתגלה סוד האין קץ. ואין הכוונה שהתורה שהיה מגלה היא, גופא היתה נקודת הגילוי, אלא שכאשר היה משלים לגלות את כל חלקי התורה של קומת החלל, היתה מתגלה הנקודה שלמעלה מן הגבול, שלמעלה מן הקץ.

זה הסוד שבמשך הדורות כל דבר מתגלה בבחינה של טיפין טיפין, כמו שמצינו אצל משה רבינו שנאמר בו: "ויך את הסלע" ויצאו המים בצורת טיפין טיפין.

אילו הכל היה מתגלה בבת אחת, הרי שהגלות היתה מגיעה לאין קץ מיד, אלא שהשתא שלא זכינו, הרי שדברי הרשב"י ודברי האריז"ל מתגלים בבחינה של טיפין טיפין, עד אשר יצטרפו כל הטיפין כולן ויהיה גילוי גמור לכל תורת הסוד, שאפילו קטן וקטנה ידעו אותם, כלומר תתגלה נקודת הגבול כולה, וכאשר נקודת הגבול תתגלה בשלמות, תהיה כניסה לעולמות של האין סוף.

זוהי ההארה הממונה בדברי רשב"י שהוזכרו בפתח דברינו: "כל יומין בחד קטירא אתקטירנא ביה בקודשא בריך הוא", וכתוב ב'אידרא זוטא' שרשב"י אמר שמתחילה סבר לא לגלות את הסודות הללו, ולהגיע עמהם לעולם העליון ושם לגלותם, ולאחר מכן חכך בדעתו שלא יעול לעולם העליון בכיסופא, ואז החליט בדעתו לגלותם.

בירור תכלית תורת הסוד

רג

ועומק דבריו, שכל זמן שרשב"י לא גילה את הסודות, הרי שנקודת הגבול עדיין לא באה לידי גומרה, משא"כ כאשר הוא מגלה את כל הסודות הידועים לו, הרי שמצד ידיעת הסודות דיליה הוא יוצא מנקודת קצה הגבול של הגילוי דיליה ומגיע לנקודת הנעלמות.

כל זמן שהיה חי, היה רשב"י בבחינה של התגלות, משא"כ כאשר הוא מת - הוא נעשה בחינה של נעלמות, זוהי הבחינה של "כי לא יראני האדם וחי - בחייהם אינם רואים, אבל רואים הם בשעת מיתתו" (מדבר רבה יד, כב), כלומר נדבקים בנקודה שלמעלה מנקודת הקץ והגבול של ההשגה, והרי שפמירתו של רשב"י היא בחינה של התדבקות בנקודה שלמעלה מנקודת ההשגה.

ובכל דור ודור, באיתפשטותא המשה, לעולם נקודת העבודה היא להוציא את התורה מן הבכח לבפועל, לגלות את התורה שבכתב לתורה שבעל פה, וכאשר האדם משלים את כל כח גילוי מתורה שבכתב לתורה שבע"פ של חלקו בתורה - הרי שנשמתו מצד גדר הקצבה שבתורתו נשלמה, והנו נכלל בנקודה הנעלמת.

והרי שלפי זה, עומק סוד הדבר שעל האדם לעסוק בכל חלקי התורה, כמו שזכר האר"י"ל שהאדם צריך לדעת את כל הפרד"ם, התכלית היא שכאשר הוא ידע את כל הפרד"ם, הרי שהוציא את הכל מן הבכח לבפועל, ונקודת הקץ דיליה נתגלתה, וכאשר התגלתה נקודת הקץ דיליה, נכנס הוא לעולמות של אין קץ.

זה העומק של "כל יומין בחד קטירא אתקטירנא ביה בקודשא בריך הוא", כלומר, על ידי שכל ימיו עסק בתורה וגילה את כל חלקי התורה של נפשו - עי"ז זכה להגיע לנקודת הגילוי של ההתדבקות באין קץ, כי את נקודת הקץ דיליה הוא הביא מהעלם לגילוי.

גילוי תורת הסוד – היכי תמצוי להגיע לנקודה הנעלמת

זהו עומק סוד גאולת הנפש הפרטית, וסוד גאולת הנפש הכללית, שכל נפש כאשר היא משלימה את חלקה בתורה, היא מגיעה לנקודת הקץ דילה, וכן בעולם

כולו כאשר יושלם גילוי כל חלקי התורה היכולים להתגלות כאן בעולם בבחינת שית אלפי שנים, הרי שהתורה הגיעה לבחינה של קץ, לבחינה של גבול, ואז יבוא משיח.

מבאן נובע חיוב העמל בתורה לגלות עוד ועוד את חלקי התורה, כדי להשלים את כל נקודת הגילוי, וכל אדם שמגלה את התורה יותר ויותר חלקים, הריהו מקרב בזה את הגאולה מצד שהוא מוציא את הדבר מהעלם לגילוי, ובונה את קומת הגילוי בתורה שלא תהיה מציאות של דבר הנמצא בנעלמות, ואז יתגלה הנעלם היותר עליון.

נמצא אם כן, שבעומק, גילוי תורת הסוד איננה תכלית, אלא היא רק היכי תמצוי להביא את האדם לנקודה הנעלמת.

ובאמת, מצד כך הכל נקרא "סוד", כי הסוד תכליתו להביא את האדם לנקודת שורשו. כי כל זמן שאדם עוסק רק בפשט רמז ודרוש, עדיין לא השלים את קומת הגילוי דידיה. משא"כ כאשר הוא עוסק בנקודת הסוד, הרי שהסוד הכנים אותו לנקודה הנעלמת והשלים לו את הקומה.

ולפי זה, מה שהסוד נקרא "סוד", בעומק אין זה רק משום שהדברים עצמם נעלמים וצריך להוציאם מהעלם לגילוי, אלא בעיקר משום שהסוד הוא השביל להכנים את האדם לנקודה הנעלמת, והרי שהסוד הוא בחינת פרוודור כלפי המרקלין אליו הוא נכנס, שהוא סוד הרעוא דרעוין, סוד הנקודה הנעלמת.

לעת"ל תהיה שמיעה של קול ה'

זהו "מה שהיה - הוא", כלומר, "מה שהיה" - נקודת ההתגלות בתורת משה, היא גילוי בבחינת "הוא", שכח האיתגליא שבתורה, שעל שם כך כל התורה כולה נקראת "תורת משה", צריכה להגיע לבחינה של "הוא" - בחינת נעלמות.

והנה במעמד הר סיני כתוב שבני ישראל רצו לדבר עם משה ולא עם הקב"ה, "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר אלקים עמנו פן נמות" (שמות כ, טו), כי הם רצו נקודה של התגלות, לא נקודה של נעלמות. כי הקב"ה נעלם, משא"כ משה באיתגליא.

אבל כאשר יתגלה שגם משה רבינו עצמו הוא בבחינה של העלם, בבחינה של "מה שהיה הוא" שזוהי בחינת הנעלמות - הרי שתהיה חזרה לנקודת השורש, אליו יתברך, ואז תהיה שמיעה של קול ה', קול ה' הנעלם, מההווה הנעלמת, תהיה התדבקות גמורה בו יתברך שמו.

זה עומק הפסוק "מה שהיה הוא", כלומר שמה שהיה בנקודה הנגלית, שהוא בחינה של היה, שהיתה לו התגלות - מתברר למפרע שהוא בבחינה של "הוא", בבחינה של נעלמת.

כל הפרד"ס הוא בחינת סוד

זה גם עומק מה שהסוד נקרא "סוד", כלומר בעצם כאשר האדם משלים את קומת הסוד, שהיא השלמת קומת הפרד"ס - מתגלה לו שכל הפרד"ס היה בגדר של סוד ולא בגדר של גילוי. כאשר אדם עוסק בפשט רמז דרוש, הרי שהוא אוחז בבחינה של נגלה. וכאשר הוא נכנס לסוד, לכאורה רק הסוד הוא הסוד, אבל הפשט, הרמז והדרוש הם בבחינת נגלה. אך כאשר משלים האדם את קומת הסוד - אז מתברר לו שכל הפרד"ס הוא בבחינה של סוד!

לבן נקרא חלק זה "סוד", כי הוא מגלה שהכל בגדר סוד. הוא לא מגלה רק שהסוד הוא סוד, אלא הוא מגלה שכל בחינת הפרד"ס כולה היא סוד.

וזה עומק סוד הגאולה, לגלות את הלא ידע, את ההתגלות הגמורה של "מה שהיה הוא" שהכל נעלם, מאוחד ומקושר בו יתברך.

סוד הדבקות

"אש זרה" – ביחס לאש העליונה הנגלית

"וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו" (ויקרא טו, א). מבואר בפסוק, שמיתת נדב ואביהוא, היתה ע"י "בקרבכם לפני ה'". קירבה זו היא שגרמה למיתתם - "וימותו".

והנה האור החיים הק' כתב לבאר את ענין "בקרבכם לפני ה'" בזה"ל:

"פירוש, שנתקרבו לפני אור העליון בחיבת הקדש, ובוה מתו, והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים. והנה הם שוים למיתת כל הצדיקים, אלא שההפרש הוא שהצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, ואילו הם נתקרבו לה".

מבואר בדבריו, שנדב ואביהוא מתו מיתת נשיקה, והיו שוים בזה למיתת כל הצדיקים, ומ"מ יש חילוק בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא, שבכל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, משא"כ בנדב ואביהוא ש"הם נתקרבו לה".

עומק הדברים כך הוא:

בידוע, כל מדרגה, כלפי המדרגה התחתונה ממנה, היא בחינה של קדושה, וכלפי המדרגה העליונה שממנה היא בחינה של זרות.

לענייננו: נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה" לפני ה', והתוצאה היתה: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". אותה אש נקראת "אש זרה" ביחס למדרגה היותר עליונה מן האש שהם הקריבו. כלפי האש התחתונה ממה שהם הקריבו, הרי שהאש שהם הקריבו לא נקראת "אש זרה", אלא אש דקדושה. רק כלפי אש יותר עליונה, נקראה האש שהקריבו "אש זרה".

כל זמן שהמדרגה היותר עליונה אינה נגלית, הרי שהמדרגה הנגלית א"א להגדירה כזרות, אלא להיפך - היא קדושה, כי זו המדרגה העליונה הנגלית. רק כאשר נגלית מדרגה יותר עליונה, יכולה המדרגה הנגלית להיקרא זרות.

זוה גופא מה שנאמר "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם". הרי שנגלית כאן אש יותר עליונה, ומצד כך מוגדרת שהאש שהם הקריבו כ"אש זרה".

ועלינו להבין מה טיבה של אותה אש עליונה.

אש בבחינת היש ובבחינת האין

בבחינת אש ישנן שתי אבחנות: יש אבחנה של האש ביחס לארבע יסודות - עפר, מים, רוח, אש, ויש אבחנה שניה, שהיא האש היסודית, וכדברי הרמב"ן בתחילת התורה. זוהי האש שלמעלה מארבע יסודות.

עומק גדר החילוק בין שתי האבחנות של האשים הללו: האש הראשונה שהזכרנו, שהיא אחת מהארבע יסודות, היא אש בתפיסה של יש, שכשם שיסודות עפר, מים ורוח הם בתפיסת היש, כל חד וחד לפי דקותו במידת היש שבו, אבל מידי יש לא יצאו - כן גם היסוד הרביעי, האש, הנו בתפיסת היסודות של היש.

במובן, שהוא היסוד הדק מכולם, שלכן הוא מוגדר כיסוד העליון מכולם. ויתר על כן, יסוד האש מבלה את יסוד העפר, ובאופנים מסויימים גם את יסוד המים ואת יסוד הרוח. אבל סוף כל סוף הוא מוגדר בכלל הארבע יסודות, ולכן בהכרח שהוא אש בבחינה של תפיסת היש.

משא"כ האבחנה השניה שהזכרנו באש, האש היסודית, שהיא בבחינת האין, בבחינת היולי, והיא איננה בכלל הארבע יסודות.

זהו עומק האבחנה של "ויקריבו אש זרה". נדב ואביהוא הקריבו "אש זרה", הם הקריבו אש שהיא אחת מהארבע יסודות, וכלפי האש היסודית זוהי "אש זרה"! אין הכוונה כפשוטו ממש, שהאש היתה זרה, אלא היא היתה זרה ביחס לאש היסודית.

בתוצאה מכך - "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם", היה כאן גילוי של האש היסודית שלמעלה מהאש של הארבע יסודות, והיא כילתה את האש של הארבע יסודות, וזוה התעלה יסוד האש שמארבע היסודות למדרגת האש היסודית.

זה גופא ה"בקרבכם לפני ה'". אין הכוונה שהם הקריבו אש זרה ומתו בחטאם כפשוטו, אלא שהאש של הארבע יסודות נתקרבה לאש היסודית, ונוצר מצב של "בקרבכם לפני ה'", בבחינת "כי ה' אלוךך אש אוכלה הוא" - אש אוכלה אש!

נדב ואביהוא "נתקרבו לה"

זהו העומק בדברי האוה"ח הק' "והוא סוד הנשיקה שבה מתים הצדיקים", כי לעולם הנשיקה עניינה, שהאש שבנפש, אבחנת היש שבאש, כאשר נגלית אליה האש היסודית שלמעלה מהארבע יסודות, זוהי בחינת נשיקה, ששתי האשים נושקות זו בזו.

אלא, שבדברי האוה"ח הק' מבואר שישנו חילוק בין מיתת נדב ואביהוא למיתת כל הצדיקים, שהצדיקים הנשיקה מתקרבת אליהם, ואילו הם נתקרבו לה. לביאורם של דברים, שישנה תפיסה שהעליון מתקרב לתחתון, וישנה תפיסה שתחתון מתקרב לעליון.

זו אינה שאלה חיצונית מו מתנועע לקראת מי בלבד, אלא שאם העליון מתנועע אל התחתון, הרי שהוא משפיל עצמו לתפיסת התחתון, וא"כ הגילוי הוא בערכין דתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתנועע לעליון, הרי שהגילוי הוא בערכין דעליון.

זה גופא ההפרש בין מיתת כל הצדיקים למיתת נדב ואביהוא: כל הצדיקים הנשיקה מתקרבת להם, וא"כ היא יורדת לערכין של הצדיקים, ואילו נדב ואביהוא "נתקרבו לה", הם נתעלו לאש העליונה ונתכללו בה.

לבן מדרגתם של נדב ואביהוא היא למעלה מכולם, כמו שאומר האוה"ח הק': "הא למדת, שאין קרובים מהם, שאם היה משה קרוב מהם, היה הדבר נעשה בו, כמו שאמר לו ה' בקרובי אקדש". הרי מבואר שנדב ואביהוא היו למעלה אף ממדרגת משה רבינו! משה רבינו מת מיתת נשיקה, ואילו בנדב ואביהוא התגלתה מדרגה עליונה יותר במיתת הנשיקה, שהם נתקרבו לנשיקה, ולא הנשיקה התקרבה אליהם.

האין מתתא לעילא ומלעילא לתתא

ברור הדבר, שהתורה מתפרשת בכל המדרגות, ולכן גם האבחנה התחתונה של מיתת נשיקה כלולה בדברי הפסוק, ויש כאן גם גילוי של התפיסה העליונה של מיתת נשיקה שהם נתקרבו לנשיקה, וגם גילוי שהנשיקה נתקרבה אליהם.

כאשר העליון מתקרב לתחתון, הרי הוא נותן קיום לתחתון. משא"כ כאשר התחתון מתקרב לעליון, הרי שהתחתון נכלל ומתבטל.

זו בעצם האבחנה שכבר הוזכרה הרבה, שיש בחינה של האין מתתא לעילא, ויש בחינה של האין מלעילא לתתא. מלעילא לתתא נאמר "והחכמה מאין תמצא", והרי שהאין הוא מקור היש ונותן קיום ליש. משא"כ מתתא לעילא, בחינת החזרת הענפים לשורשם, הרי זה ביטול של התחתון והתכללותו בעליון.

נמצא, אם כן, שגילוי מיתתם של נדב ואביהוא הוא בחינת "אש אוכלת אש", לכלול את יסוד האש התחתון, שהוא מארבע היסודות, באש היסודית שהיא למעלה מן היסודות.

בחינת "אש אוכלת אש"

והנה מנהג ישראל, להדליק אש ביומא דהילולא של רבי שמעון בר יוחאי, ומוכא בפוסקים שהיה מנהג קדום להדליק על הציון של רשב"י הדלקה, ולהשליך לתוך ההדלקה בגדים יקרי ערך, ויש בזה נידון בפוסקים (החת"ס ועוד), האם יש בדבר איסור של בל תשחית.

העומק שבמנהג נראה כך.

תכלית הלבושים לחמם את האדם, כמו שמצינו אצל דוד המע"ה שנאמר בו באחרית ימיו "ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו" (מ"א א, א), מכלל שלבושים דרכם לחמם, כפי שרואים בטבע הבריאה.

חמימות היא יסוד האש. כאשר משליכים את הבגדים לאש, זוהי בחינה של "אש אוכלת אש", זהו גילוי של האבחנה שהבגדים שיש בהם חום הם רק בבחינה של בגדים, לבוש מלשון שביל, אבל לא כתכלית. כי תכלית החום שבבגדים הוא לכלול את הלוכש אותם ביסוד האש העליון, באש היסודית.

מיתתם של נדב ואביהוא היא גילוי המיתה של ה"בקרובי אקדש", גילוי המיתה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", שהרי עם הקמת המשכן היתה שמחה לפניו ית' כיום שנבראו בו שמים וארץ, כדברי חז"ל, וא"כ חזרה והאירה הבחינה של "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אלא שנגלה כאן ה"מות תמות" דקדושה. "בקרבתם לפני ה'" - מיתת נשיקה! ולא נשיקה מלעילא לתתא, אלא נשיקה מתתא לעילא.

זהו השורש להתכללות כל הנבראים כולם ביוצרים, כדברי האוה"ח הק': "ואומרו וימותו בתוספת וא"ו, רמז הכתוב הפלאות חיבת הצדיקים, שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות ערבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות, עד כלות נפשם מהם, והבן!"

ועומק הדברים, שכל זמן שיש לאדם אישיות, "אני" - חסר לו הביטול אליו ית'. אבל "במיתתם", הגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות, מפני שהיה אצלם ביטול של האני.

באשר תגלה מעלה מופלאה זו בכל הנבראים כולם, בחינת "ועמך כולם צדיקים", אבל לא רק בבחינה שהנשיקה מתקרבת להם, אלא שהם מתקרבים לה - אז יבוא משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

ליקוטים לפסח

ב' סוגי ראשית לשנה

יש ב' ראשים לשנה: תשרי וניסן. בתשרי נברא העולם, והוא בחינת ראש של העולם, כיון שכאשר ברא הקב"ה את העולם, לא היה בעולם מי שיכיר גילוי זה. נמצא שהוא ראשית של העולם, ולכך נאמר בו "בכסה ליום חגנו", בחינת כיסוי.

לעומתו ניסן הוא ראשית של גילוי, שהקב"ה גאל את בני ישראל בגילוי. וכן אמרו: "בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל", שאז יהיה הגילוי הגמור של הבריאה, ולכך זה ייעשה בחודש ניסן, שהוא בחינת גילוי כנ"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קלג)

הגעלת כלים - מהותה

הגעלת כלים. שורש מלת הגעלה, געל, אותיות עגל. והענין: יש אור וכלי. האור בחינת יושר, והכלי בחינת עיגול. נמצא מדת הכלי עגול, ותיקונו ע"י הגעלה, שזה בחינתו.

הרי שישנם ב' אופנים של תיקון: א. ע"י ריבוי אור, וזוהי בחינת הארת קו היושר. ב. ע"י סילוק הרע מן הכלי לפי בחינתו, והוא בחינת עיגול, הגעלת כלים.

ובאמת בפנימיות, לעולם כל תיקון הוא ע"י ריבוי אור, אלא שיש ריבוי אור בלא לבוש, שגם ההתראות החיצונית בצורה של אור, קו יושר, ויש ריבוי אור שמולבש בצורה של תיקון הרע לפי בחינתו, וזוהי בחינת עיגול, הגעלת כלים.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קמז)

פסח

פסח, אותיות ספה, לשון מספחת, לשון תוספת. הענין: עד יציאת מצרים, עד פסח - היה מהלך של ג' אבות ותולדותיהם. אולם בפסח, נוספו על בני ישראל

הערב רב, והם בחינת ספח, מספחת לבני". והוא שורש התרחבות גבולות הקדושה מעבר לשורש בני".

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רמ)

נאולה העתידה בבחינת גילוי העצמיות

בנאולת מצרים כתיב "לא ע"י מלאך, ולא ע"י שרף, ולא ע"י שליח, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו" (הגש"פ).

לעומת זאת הנאולה העתידה תהיה בבחינת "למעני למעני אעשה", כלומר, "בעצמו" ללא "בכבודו". כבודו, היא נקודת החיצונית של העצמיות, ובנאולה העתידה לא יהיה גילוי של החיצונית, של הכבוד, אלא גילוי של הפנימיות, של העצמיות.

והענין, שהרי כתיב: "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו" (ישעיה מג, ז), ולאחר שתתגלה תכלית הבריאה, "לכבודו", כבודו ית"ש - אזי יתגלה שיש תכלית נעלה מזו, והיא גילוי עצמותו ית"ש, דבקות בעצמותו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר נה)

שבילים ודבקות במקור

לבש, לבוש, אותיות השורש של שביל. והענין: כל השפע שאדם מקבל מן הקב"ה [אם אינו נמצא בדבקות גמורה בו ית"ש], הוא על ידי צינורות, על ידי שבילים. וזה סוד הלבושים ששורשם באור מקיף שעל ידם האדם מקבל מן האור מקיף לפנימי.

אולם אמרו חז"ל: "כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין". כלומר, כל העולם שאינו דבוק בקב"ה בשלמות, ניזון בשביל חנינא בני, בשביל של חנינא, שהוא גופא שביל שלהם. אולם חנינא בני גופא שהוא דבוק בדבקות גמורה בקב"ה - "די לו בקב חרובין", קב לשון קללה, חורבן. כלומר, אין לו צורך בשבילים שהם סוד בנין כל העולמות, ולדידו הכל כאילו חרב, כאילו אינו, והוא דבק בקב"ה בבחינת "אתה הוא עד שלא נברא העולם".

ליקוטים לפסח

ריג

וּזְשׁ"כּ בְּגֵאוֹלַת מִצְרַיִם "וְאֵת עֲרוֹם" וְגו', כְּלוּמַר בְּלֹא לְבוּשִׁים. וְדִיּוּקָא אִזּוּ זְכוּ לְמַהֲלֵךְ שֶׁל "לֹא עַל יְדֵי מַלְאָךְ וְלֹא עַל יְדֵי שְׂרָף וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ", שֶׁהֵם בְּחִינַת שְׁבִילִים, אֲלֵא "הַקֶּב"ה בְּכַבּוּדוֹ וּבְעֲצוּמוֹ" דִּיּוּקָא.

(בלבכי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שכה)

חובת השעה - מסירות נפש

"וְאֵילֹן לֹא הוּצִיא הַקֶּב"ה אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם הֲרִי אֲנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁוֹעֲבָדִים הֵיינו לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם" (הגש"פ). וְנוֹדַע מַעַם הַדְּבַר, מִפְּנֵי שְׁבִנֵי יִשְׂרָאֵל הוּי בְּמִצְרַיִם בְּמִ"ט שְׁעָרֵי טוֹמָאָה, וְאֵילוֹ נִכְנְסוּ לְשַׁעַר הַנִּי לֹא הִיְתָה לָהֶם גְּאוֹלָה, וְלִכְךָ גְּאוֹלָם הַקֶּב"ה רָגַע לִפְנֵי שְׁנִכְנְסוּ לְשַׁעַר הַנִּי.

וְדִיּוּעִים דְּבָרֵי הַ"אֹר הַחַיִּים" הַקְּדוּשׁ שְׁבַנְלוֹת הָאֲחֵרוֹן יִכְנְסוּ בְּנִי לְשַׁעַר הַנִּי, וְזֹאת מִפְּנֵי שִׁישׁ בִּידֵם אֶת הַתּוֹה"ק שְׁבַכְחָה יִכּוֹל הָאָדָם לְצַאת מִשַׁעַר הַנִּי. שְׁאִין מִצְבִּינוּ עֵתָה כְּמוֹ בְּנֵי בְּמִצְרַיִם שְׁעֵדִיין לֹא נִיתְנָה תּוֹרָה, וְלֹא הִיָּה בְּכַחַם לְצַאת מִהַשַּׁעַר הַנִּי, מִשָּׂא"כ אֲנוּ לְאַחַר שְׁנִיתְנָה תּוֹרָה בְּכוּחֵינוּ לְצַאת מִשַּׁעַר הַנִּי. אֱלוֹ דְּבָרֵי קוֹדְשׁוֹ שֶׁל הַ"אֹר הַחַיִּים" הַקְּדוּשׁ.

בְּכַדִּי לְהַבִּין מְדוּעַ דּוּקָא ע"י הַתּוֹה"ק אֲפֻשֵׁר לְצַאת מִשַּׁעַר הַנִּי, צְרִיךְ לְהַבִּין אֶת עוֹמֵק הַדְּבָרִים. דַּע שְׁאִין הַכְּרַח שְׁכָל לּוֹמֵד תּוֹרָה יִצֵּא מִשַּׁעַר הַנִּי. נִדְרַשְׁתָּ מִדְּרָגָה גְּבוּהָה בְּכַדִּי לְצַאת מִשַּׁעַר הַנִּי.

אִיזוֹן מִדְּרָגָה שֶׁל תּוֹרָה מוּצִיָּאָה אֶת הָאָדָם מִשַּׁעַר הַנִּי? תּוֹרָה כְּנִתְיִנְתָּה מִסִּינַי! תּוֹרָה בְּצוּרָה שְׁנִאֲמָרוּ לְבְנֵי ב' הַדְּבָרוֹת הַרְּאִשׁוֹנוֹת "אֲנִכִּי וְלֹא יִהְיֶה לְךָ" שְׁמִפִּי הַגְּבוּרָה שְׁמַעֲנוּם. וְאֲמָרוּ חו"ל (שְׁבַת פָּה ע"ב) שְׁעַל כָּל דִּיבּוּר וְדִיבּוּר פְּרַחָה נִשְׁמַתָּם. רַק הַלּוֹמֵד תּוֹרָה בְּמִסִּירוֹת נֶפֶשׁ גְּמוּרָה - תּוֹרָה זֹו מְצִילָה וּמוּצִיָּאָה אוֹתוֹ מִשַּׁעַר הַנִּי.

אִין הַמוֹבֵן תּוֹרָה רַק מִלְּשׁוֹן חֲכָמַת הַתּוֹרָה, אֲלֵא תּוֹרָה מִלְּשׁוֹן הוֹרָאָה, וְאָדָם הַרוּצָה לְצַאת מִשַּׁעַר הַנִּי, צְרִיךְ מִסִּירוֹת נֶפֶשׁ גְּמוּרָה לְמַעַן הַשִּׁי"ת, לְמַעַן הוֹרָאוֹתָיו. זֹו הַדְּרָךְ הַיְחִידָה לְצַאת מִשַּׁעַר הַנִּי שֶׁל הַטוֹמָאָה. מִסִּירוֹת נֶפֶשׁ!

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עו)

שאלה ותשובה מיניה וביה

ברדין סיפור יציאת מצרים כליל הסדר, ההלכה היא שצריך להיות בצורה של שאלה ותשובה. ואם אין מי שישאל, הוא שואל את עצמו ועונה.

הענין: "מי קיימא לשאלה". כלומר "מי", בחינת בינה, בחינת תשובה, שם המקור לתשובה. אולם בספירת כתר, אין זיווג חיצוני, אלא זיווג מיניה וביה. ושם הוא שואל ומשיב לעצמו, בחינת בינה שבכתר. ולכך המדרגה היותר עליונה, שהוא עצמו שואל ומשיב, ולא שאלה חיצונית.

למעלה מוזאת יש בחינת כתר דכתר, ששם אין שאלה כלל, וד"ל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' כב)

סוד התקופה

בתיב: "גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם" (שמות יא, ג), וזה נאמר לאחר מכת חושך, לפני מכת בכורות.

הענין: משה בחינת גואל, בחינת כתר. ועתה, לאחר מכת חושך, כנגד ספירת חכמה, נשאר רק כתר. ולכך, כולם הכירו בכתר דקדושה, כי בטלו מהם כל המחיצות. חוץ מפרעה, שהוא כתר דטומאה, ולכך עדיין לא נתגלה לו כתר דקדושה. רק במכת בכורות, נתגלה כתר דקדושה, ובטל כתר דטומאה, פרעה, ואז גם הוא הכיר בכך.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שפח)

חושך ואור

במצרים תחלה היתה מכת חשך, ולאחר מכן מכת בכורות.

עומק הדבר: יש ע"ס כנודע, והם בחינת הארות. ספירה לשון ספיר, הארה. מעל בחינה זו, יש את החושך היסודי, כמ"ש הרמב"ן בריש ספר בראשית, והוא בחינת "ישת חשך סתרו", והוא עליון וקדום למדרגת "ויהי אור". זוהי בחינת שתיקה.

כלומר יש עשר מאמרות, עשר דיברות, בחינת אמירה, דיבור, ומעל בחינה זו יש בחינת שתיקה, שהיא השתקת האמירה והדיבור.

ביאור הדברים: הע"ם הם לבוש לא"ם, והכלל היסודי הוא, שבכל מעבר מיש ליש, מוכרח אין בינתיים. וכן הכא, במעבר מן הע"ם, עשר הארות, לא"ם, האין בינתיים הוא בחינת חשך, "ישת חשך סתרו", שהוא הלבוש הדק המעלים את השגת הא"ם, ועל גביו יש את לבוש הספירות, ההארות.

כאשר זוכה האדם להשיג את החושך, אזי החושך נעשה פנימי והא"ם מקיף. והמשכיל יבין, שבפנימיות, כל אור הוא חושך, וכל חושך הוא אור, כי האור הוא המעלים את האמת הפנימית שהיא החשך.

לכן במצרים קדמה מכת חשך למכת בכורות, כי מכת בכורות היא בחינת גילוי הא"ם, "אני יוצא בתוך ארץ מצרים", וקודם לכן החשך, בחינת "ישת חשך סתרו", כנ"ל.

ובפנימיות זוהי הקבלה לידיעה ובחירה. כי יום בחינת פעולה, בחינת בחירה, משא"כ לילה, חשך, בחינת שינה, בחינת שתיקה, בחינת ידיעה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קמט)

מכת בכורות

כתיב: "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד). הענין, כי במכת בכורות התחילה להתגלות בחינת כתר, ותחילה נגלתה בחינת מלכות שבכתר, וזוהי בחינת דוד, שבחינתו חצות לילה. ולכך כתיב "אני", בחינת מלכות הנקראת אני. ומשום כך מת כל בכור, כי נגלה הראשית האמיתי שהוא הכתר, וכל ראשית אחר בטל.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' שפט)

הצלה מן הסכנה - כיצד?

כתיב: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב), ופירש"י: "מגיד מאחר שניתנה רשות למושחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע". מהי, אם

כן, העצה להנצל מן המשחית? להיות אין! עם יש, עם ממשות, אפשר להתעסק ולהזיק לו, אבל אדם החשוב בעיני עצמו לאין, שאינו דואג למען עצמו כלום, שביטל את אנוכיותו לגמרי - אדם כזה הריהו כמי שאינו, ומי שאינו, אין שייך להזיק לו.

(בלבבי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עה)

גילוי האין סוף

הנה כל דבר, האחיזה שבו היא מצד הסוף שבו, כי סוד הנבראים הוא סוד הגבול, סוד הסוף, ולכך האחיזה שלנו בכל דבר, היא מצד הגבול, מצד הסוף.

והנה בים סוף הים נקרע, כלומר, התבטלה בחינת סוף שבו, ואז ראו כביכול את הא"ם, ואמרו "זה א-לי ואנוהו", כי התבטלה בחינת הסוף של הדבר, ונגלתה בו בחינת האין סוף. כי אין סוף ענינו שלילת הסוף המושג.

ומעתה הבן, שכשם שיש ים סוף, יש סוף - כן בכל דבר יש סוף, אכן סוף, שולחן סוף, וכו' וכו'. וכשם שבים סוף נתגלה הא"ם, ואמרו "זה א-לי ואנוהו" - כן בכל דבר, יש ביטול הסוף שבו, וגילוי של האין סוף דרכו, אלא שים סוף יצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רטז)

תפילה - חיובי או שלילי

לפני קריעת ים סוף, בשעה שמצרים רדפו אחרי בני ישראל, כתיב: "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד, טו), ופירש"י: "למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה שישראל נתונין בצרה".

ונודעה הקושיה, אם לא עכשיו אימתי? הלא כך לימדנו חז"ל תמיד, שבעת צרה יש לנו לתפוס אומנות אבותינו בידינו ולהתפלל לקב"ה. מדוע כאן העבודה בדיוק ההיפך, לא להתפלל?

ליקוטים לפסח

רי"ז

נתבונן ונראה. אדם ניגש לתפילה בשעה שהוא רוצה דבר מה. עומדות לפניו ב' אפשרויות או יותר מכך, ויש לו רצון באפשרות פלונית דוקא. נמצא, שיש כאן יש עצמי, יש כאן רצון עצמי.

זהו סוד העבודה בקריעת ים סוף, להגיע לביטול עצמי גמור שאין לי שום רצון כלל, לרצות רק מה שהקב"ה רוצה; אם רצונו שיחיה - הנני רוצה לחיות, ואם להיפך - להיפך.

בשעה שבני ישראל יצאו ממצרים, היה להם רצון לצאת, כדכתיב: "ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה, וישמע אלקים את נאקתם" (שמות ב, כב-כג). עתה נדרשה מהם עבודה גבוהה יותר, לא לרצות כלום, למסור את נפשם במסירות נפש גמורה לקב"ה, שאם רצונו ית"ש שימותו - יעשו זאת בנפש חפצה. תפילה במצב זה היא, אפוא, גריעותא ולא מעליותא.

(בלבכי ח"ה, מילי דעבודה - מאמר עט)

יש אין יש, וצורת ההתעסקות בהם

בשעה שרדפו המצרים אחר בני ישראל והיו סמוך לים, היו כמה כתות בבני ישראל. וכך אמרו חז"ל (ילקוט"ש רלג): "ארבע כתות נעשו ישראל על הים. אחת אומרת נפול לים, אחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן, ואחת אומרת נצווה כנגדן", עי"ש.

עומק הענין, שיישגן ג' בחינות: יש, אין, יש. והנה תחילה היו במצרים, וזוהי בחינת יש. לאחמ"כ יצאו משם, ועדיין הלכו במדבר, והוא אין. אח"כ היה מהלך של יש חדש, קבלת התורה.

והנה בשעה שעמדו על הים, היו בחינת אין גמור. "ואחת אומרת נפול לים", כלומר, נרו עצמנו להשיג את היש החדש. "ואחת אומרת נחזור למצרים", כלומר נחזור ליש הישן. "ואחת אומרת נעשה מלחמה כנגדן", כלומר נלחם נגד היש הישן שאינו רוצה להפוך לאין. "ואחת אומרת נצווה כנגדן", תפילה, שזהו עוד סוג של התעסקות עם היש.

ובאמת הכל אינו נכון, כמ"ש במדרש, דאין לדחוק עצמו להכנס ליש החדש קודם הזמן, ואין לחזור ליש הישן, ואין להלחם ביש הישן, כי הוא כלה מאליו, וכן אין צורך להתפלל על כך, כיון שמצד עצמו ייהפך לאין. ואין מהלך אלא של "דבר אל בני ישראל ויסעו", כלומר יהיו במהלך שנכונים להתקדם לגילוי של היש החדש, ולא יתעסקו עם היש הישן בצורה כל שהיא. ואפילו תפילה, היא בגדר התעסקות עמהם, ואין צורך כלל בתפילה, כי כל מהלך התפילה הוא בדבר שהוא יש, אולם בדבר שהוא כבר במהלך של הפיכה מיש לאין, הרי שאין צורך בתפילה. "מה תצעק אלי", "לא עת תפלה היא אלא בעתיקא תליא מילתא". ומעין זה בגמ' (גיטין ז עא): "שלח ליה 'דום לה' והתחולל לו. דום לה' והוא יפילם חללים לפניך". "דום" בחינת שתיקה.

והנה שם בילקוט אמרו, "ר"מ אומר: 'ה' ילחם לכם' - אם כשתהיו שותקין, ק"ו כשתהיו נותנין שבת והלל וכו'. אמרו ישראל למושה: משה רבינו, מה עלינו לעשות? אמר להם: תהיו מפארים מרוממין ומשבחין וכו'. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו שירה 'אשירה לה' כי גאה גאה".

ביאור הדברים: ההבנה הפשוטה היא, שיש לומר שירה על "יש" שאדם מקבל דבר. אולם כבר נתבאר לעיל שיש יש, אין, ויש. ומגלה לנו ר"מ, שאין צורך לחכות עם השירה עד היש החדש, אלא כבר במהלך של האין ישנו מהלך של שירה. כי עצם האין, מצד החיצוניות הוא נראה העדר, אולם מצד הפנימיות, מצד הבנין - הוא קנין גדול, וראוי לומר עליו שירה.

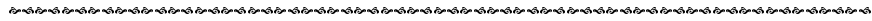
וביאורו כנ"ל, שכבר באין אדם מקבל מהלך של "מה תצעק אלי בעתיקא תליא מילתא", והוא קנין גדול, ביטול האני, והחזרתו לקב"ה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' מח)

גלות אחרון מחובר לגלות ראשון

"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". הענין: ישנם ד' גלויות, כנגד ד' אותיות שם הוי"ה. וגלות מצרים היא כנגד קוצו של י', ולכך שווים הם זה לזה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' תב)

**פסח וימי הספירה בנפש האדם**

הנה ליל פסח בחינת מוחין דגדלות, ואח"כ מסתלקים, ויש ספירה, כגודע.

ובאמת, כל זה בתוך הזמן, אולם מעל הזמן יש את שתי הבחינות יחדיו - מוחין דגדלות וספירה. והרי שיש לאדם את מצב הנפש העליון שבו, שהוא למעלה ממדרגתו, והוא בחינת ליל פסח, וכן יש בו את כח הבנין המיוסד כפי מדרגתו, שהוא בחינת הספירה. ואילו היתה לאדם רק בחינת ליל פסח בתמידיות, הרי זה דמיון. וכן להיפך, אילו היתה לאדם רק בחינת הספירה, הרי שחסרה לו ההתקשרות העליונה, שהם המקיפים.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קה)

ליקוטים ל"ג בעומר

ל"ג בעומר

רשב"י נפטר בל"ג בעומר. והענין: על ספר הזוה"ק אמרו, "בהאי ספרא יפקון מגלותא", כלומר, ספרו של רשב"י, הוא הכח לצאת מן הגלות. גלות, גלה, שורש גל. לשון גלות, וגם לשון גילוי, "גל עיני" וכדו'. [כידוע בלשה"ק ששני ההפכים כלולים במילה אחת כי בשורשם אחד] ולכך רשב"י נפטר בבחינת ל"ג, אותיות גל, כי על ידו תיגמר הגלות ותתגלה הגאולה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' רלא)

גדר התפילה אצל רשב"י וחבריו

הנה מצינו ברשב"י וחבריו, שהיו עסוקים בתורה, ולא היו מפסיקים לתפילה. עומק הדבר: באדם יש שני חלקים - נגלה ונסתר, נשמה וגוף. ואצל רשב"י וחבריו, החלק הנעלם, הנשמה, היתה עסוקה בתפילה, שע"ש כן נקרא האדם "מבעה", לשון תפילה, כנודע, והחלק הנגלה, הגוף, המחשבה - היה עסוק בתורה. אבל לעולם בהכרח שקומת בנין האדם תיבנה הן מתורה והן מתפילה.

והנה מובא בשם הבעש"ט הק', שכל תשוקה פנימית שיש באדם, היא תפלה. ועומק הדבר, שתשוקה פנימית הנגלת באדם בצורה של השתוקקות, שורשה מתפלה נשמה. אלא כאשר נשתלשל הדבר לגוף, אינו בהכרח שיתראה בצורה של תפלה, ופעמים מתראה בצורה של השתוקקות, שהוא המהות הפנימית של תפלה. אלא שבנשמה זו השתוקקות בגילוי, שהמילוי שלה יהיה מן הבורא, וזו תפלה שלמה. משא"כ בגוף, זו השתוקקות שאין היכר שהמילוי שלה מן הבורא ית"ש, ולכך חסר בה הצורה השלמה של תפלה.

(בלבבי ח"י, קול דממה דקה - עמ' קכ)

רמזים על הגדה של פסח

מעם שנקרא שבת הגדול, דידוע דברי החת"ם שבעכו"ם קמנות וגדלות אינו דוקא בן י"ג אלא תלוי בדעתו. ולכך במצוה ראשונה שנצטוו כל כלל ישראל, היה חידוש הגדלות תלוי בדיון י"ג, ולכך נקרא שבת הגדול, והבן.

פסח מצה ומרור גימ' תש"ל, שתל. רמז שפסח הוא ראשית שנעשה ישראל לעם בחינת שתל.

נקבה, אותיות קודם מצא"ד, גימ' מצה. דמצה לחם עוני, ועני לית ליה מגרמיה כלום כנקבה.

הא לחמא עניא וכו', השתא הכא וכו'. להבין קישור הדברים, נראה ע"פ אמרם, שהקב"ה הראה למשה כל האוצרות ומי זוכה בהם. ואח"כ הראה לו אוצר מתנת חנם, למי שמכיר שאין לו זכויות וצריך מתנת חנם. ולכך אומרים "הא לחמא עניא", שגם הלחם שיש לנו זו בחינת עני דלית ליה מגרמיה כלום והכל מקבל לא לפי מעשיו. ולכך גם נותן לאחרים, כיון שמרגיש שאין לו עצמו זכות יותר מאחרים, ולכך עי"ז זוכה לשנה הבאה בא", שהקב"ה יחוננו ממתנת חנם ויגאלנו. כי מצד מעשינו אין לנו זכות להגאל, אלא רק ע"י מתנת חנם.

מעשה בר"א וכו' עד שבאו וכו'. הענין. שע"י שעסקו בסיפור נפלאותיו יתברך לעמו, הגיעו למדרגת אהבה גדולה ולא עסקו באותה שעה ביראה. ולכך נשכח מהם ק"ש, שהיא קבלת עול מלכות שמים. אולם התלמידים שקי"ל שאין מסכים בפני רבם, היה עליהם מורא כל הזמן, ולכך הם באו להזכיר קבלת עול מלכות שמים.

"ועברתי בארץ מצרים וכו', לא ע"י מלאך, ולא ע"י שרף, ולא ע"י שליח". נאמר ג', שרף, מלאך, שליח. ר"ת שמש, שכל אלו שמיים לפניו יתברך.

"ברוך שומר הבטחתו". וצ"ב לשון שומר, דהוה כשומר חפץ, ומה שייד כאן. ונראה דלעיל הביא, "ואולך אותו בכל ארץ כנען". וקישור הענין, דע"י שהלך בארץ

השריש הכח של מעשה האבות סימן לבנים, וכח זה נותן כח לבני לרשת הארץ. ואת הכח זה שמר הקב"ה לבני, ובוה זכו שיוציאם ממצרים והכניסם לא"י. "והיא שעמדה לאבותינו". שכח האבות מציל לבנים.

"ונצעק אל וכו', קולנו, עניינו, עמלנו, לחצנו, ר"ת קעע"ל, גימ' ר"ע. רמז שעשו אותנו לרעים, ולכך גאלנו.

אמרו בג"מ שבת שגאולת מצרים היתה בע"ש. והענין, שע"ש הוא בחינת הכנה לשבת, וכן כל ענין גאולת מצרים הוא הכנה למתן תורה, והבן.

"ימי חייד הימים, כל ימי חייד להביא לימות המשיח". הענין שנדרש ממלת כל. נודע שאברהם מדת חסד, בחינת יום. ויצחק דין, בחינת לילה. ויעקב כולל שניהם. ולכך אמרו דס"ד להזכיר רק ביום, שהוא זמן חסד ואז מזכירים חסדי המקום, ולא בלילה שהוא זמן דין. אולם בבחינתו של יעקב דממתק ע"י החסדים את הגבורות, יש שייכות גם ללילה שהוא דין לחסדים. ומצינו ביעקב שאמר לשון כל, "יש לי כל" (וכמ"ש בכל מכל כל), ולכך מרבים זאת ממלת כל.

"יכול מבעוד יום, ת"ל ביום ההוא". וצ"ב מדוע ס"ד שיאמר מבעוד יום. ונראה שכיון שנאמר "ביום ההוא" האיך יאמר בליל פסח. וע"כ אמר "לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". כלומר, דעל ליל פסחים אמרו, "תאיר כאור יום חשכת לילה", וע"י מצה ומרור אנו חוזרים ומגלים הארה זו, והוה בחינת יום, ושפיר מתקיים "ביום ההוא".

"אלא הקב"ה בכבודו בעצמו". ונראה דיש ב' פנים בגאולה, בחינת פכ"פ או אב"א. וז"ש "אני הוא ולא אחר". כלומר, ולא בחינת אחר אל פנים. וז"ש "בכבודו ובעצמו". שכבודו של אדם הוא בפניו, וכן כביכול אצלו יתברך.

"וירעו אותנו המצרים", שעשו אותנו רעים. והענין שרצו לעשותנו רעים, דעי"ז לא יוכל שליח לבא לגאול אותנו, דהכל יהיה טומאה, ויהיה צורך בנס גדול שרק הקב"ה בעצמו יוכל לגאלנו ולזה צריך זכות גדולה. ועוד, דכיון שיהיו רעים, ממילא לא יוכלו לנגוף את מצרים, דהמשחית ישחית גם את בני". אולם נעשה נס שלא נתן למשחית לנגוף בני ישראל.

נודע מכתבי הארז"ל, שפסח הוא גילוי בדילוג. ודבר זה שורשו בתורה במה שמצינו "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

ריש פסחים, "אור ל"ד בודקים את החמץ". ובגמ' מ"ם לכו"ע אור לילה הוא. והענין שנקרא כן, הנודע שעיקר האור הוא מהיפוך הרע לטוב. ולכך בגאולת מצרים שהיא ראש לגאולות, נרמז שהחשך יהפך לאור. ובוה יש ליישב לשון המשנה "בודקים את החמץ". וצ"ב, דהול"ל בודקים הבית מחמץ. רק הענין, שהחמץ רומז ליצה"ר, כנודע. ורמז, שכפסח בודקים את היצה"ר בפנמיותו שגם הוא לעת"ל יהפך לטוב.

"שירה חדשה שבחו גאולים". הענין שאומרים כמעריב, "מעביר בניו בין גזרי י"ם", ע"פ דברי המדרש שנקרע הים לי"ב חלקים, חלק לכל שבט. ובאמת, שזו פעם ראשונה שנחלקו השבטים זה מזה, דבמצרים לא היה ניכר אלא לוי שלא נשתעבד. ואותיות אחרי גזר, חדש, דהחידוש שנעשו י"ב חלקים, ואפה"כ נתחברו כולם. וז"ש "שירה חדשה וכו', יחד כולם", שאע"פ שהיו נפרדים, נעשו כאחד, ואז אמרו "ה' ימלוך לעולם ועד". שאז יהיה ה' אחד ושמו אחד, ובשעה שנעשו אחד יכלו לשבח על יחודו יתברך.

"ולקחתם אגודת אזוב ומבלתם בדם אשר כסף, והגעתם את המשקוף". נראה, שאמרו שלא היו ראויים ישראל לגאולה, ונתן להם דם פסח ומילה. וז"ש "ולקחתם אגודת אזוב". ופרש"י בפר' מצורע, שמרמז על השפלות. דבנ"י היו שפלים שלא היה בדם מעש"ט, והגעתם אל המשקוף, דעיי"ז תגיעו עצמכם ותתרוממו למשקוף.

"אחיה אשר אהיה שלחני אליכם". הענין, שנודע שבחינת שם אהיה שלעתיד יהיה טוב. וזו כל גאולת מצרים, שבהוה היו כמ"ט שערי טומאה ויצאו ע"ש העתיד, קבלת תורה.

"עד שבאו תלמידיהם". הענין, שהאירו מהארת החג, ובליל פסח האיר כיום, ולכך לא הרגישו שנתחדש יום, דגם בלילה היה בחינת יום.

"הרי אני כבן ע' שנה". הענין. בחינת ע', בחינת מלכות, שבה שריה חשובא. ולכך היה מקום שאז יזכה שיאמר גם בלילה.

"עד שדרשה בן זומא". הענין, שאמרו בסוטה מ"ט, "משמת בן זומא בטלו הדרשנים". שהיה בחינת דרש בתורה, שהוא כנגד בינה, כנודע שבה היתה גאולת מצרים.

הענין שפסח שורש כל הגאולות, דבכל השנה אמרו שצריך לא לשים כל כליו בסעודתו, אולם בליל הסדר אמרו שמצוה לעשות כן זכר לחירות. נמצא שרק זמן אחד בשנה נשאר שורש לבחינת גאולה, ומכחו יגאלו.

חג החירות. ענין חירות, שאמרו "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". והענין דוקא מי שהתורה לו כעסק, שזה חפצו ורצונו, אינו מרגיש עבד שעושה רצון קונו, אלא זה גם רצונו.

הגר"א כתב, ד' בנים כנגד ד' אותיות שבשם הוי"ה. רשע כנגד בינה, "הקהה את שיניו", ל"ב שיניים שבבינה, "שבה הלב מבין". שאינו יודע לשאול את פתח לו, בחינת נוקבה שפותחים פתח.

במצרים נתחדש ענין כלל ישראל. כלל גימ' פ' רמז לבחינת בינה שע"י היתה גאולה ולכך יש דין חבורה, ולכך בתשובה הרשע נאמר "כאן שהוציא עצמו מן הכלל".

"הא לחמא עניא". עני, גימ' ק"ל. רמז לחמא אדה"ר ק"ל שנה בו"ל, כנודע. וזה נתקן במצרים, ואין עני אלא בדעת.

מצה יש בה קמח ומים, גימ' רלח, רחל, בחינת מלכות, "לית לה מגרמה כלום", עניה, והבן.

ענין שדוקא בפסח צריך להזמין עניים, דעשיר ועני בחינת נותן ומקבל. וענין זה נתחדש בבני ביצ"מ שנעשו מקבלים לקב"ה, בחינת יחוד קב"ה ושכינתיה.

גלות מצרים בגלל קריו של אדה"ר, כנודע. וזו בחינת דעת, ואמרו בגמ', "אם אין דעת הברלה מנין", א"כ בחינת דעת, הברלה. ולכך יצאו ע"י מכת בכורות, שהבדיל בין בני למצרים. ובבכור נאמר דין "יכיר", הברלה. ולכך המכה היתה דוקא

רמזים על הגדה של פסח

רכה

בחצות, ללמד שיש הבדלה. והוא ענין שלא נגאלו מכיון שיש דילטורין ביניהם, שעושים הבדלה ופירוד, וכח זה היה שרוי בטומאה.

חמין מצה יחד, גימ' רעב ע"ה, ערב, לשון ערב, שמערב ב' בחינות, והוא סוד האחדות.

כנודע שפסח אתערותא דלעילא, ואח"כ חזר והוה אתערותא דלתתא בהר סיני, ואז נתגלתה בחינת קו, כמו"ש בקל"ח פ"ח. וכן במצרים נגאלו ע"י הקב"ה בעצמו בחינת קו, ולא ע"י שליחים בחינת רשימו, והבן.

"ואפילו כולנו חכמים". הענין שצריך להרגיש הגלות והגאולה, כמו"ש הר"מ, "שחייב לראות את עצמו", כנודע. והענין שנאמר דוקא בפסח, מפני שרגש הוא דבר שבפנימיותו עושה כן. וההבדל בין עכו"ם לישראל, שעכו"ם חיצוניות, וישראל פנימיות. ולכך בפסח שנבחרו לעם יש דין בפנימיות.

"שחיו מסובים בבני ברק". בני ברק ע"ה גימ' שם"ה. כמנין הלאוין, מקביל ללילה, כנודע. ולכך אמרו "כל אותו הלילה". והוא ענין שר' עקיבא היה גר בבני ברק, שהוה בבחינת דין, כנודע. עקיבא ע"ה גימ' קפ"ד, שורש של הקפדה, בחינת דין.

"כל ימי חיך הלילות". כל גימ' שם ב"ן עה"א, בחינת מלכות, לילה, והבן. "חשב את הקץ". בחינת סוף. מקום עם האותיות, גימ' קץ. שהוא מקומו של עולם, אולם זה נעלם. ובקץ יתגלה שהוא המקום.

"חבם מה הוא אומר". ענין שאלת מה תכלית המצות, הרי עושה רגע אחת ואח"כ נעלם העשיה. וע"ז משיבים לו, "אין מפטירין" וכו', שצריך שישאר הטעם ג"כ אח"כ.

"ואח"כ יצאו ברכוש גדול". רכש, אותיות קודם, קרי. רמז שבממון הוציאו ניצוצות קדושים שנפלו ע"י קריו של אדה"ר.

ענין שפרעה צוה להרוג דוקא הזכרים. שהרי נודע, שהודה בשם אלהים, וכפר בשם הוי"ה. ונודע ששם הויה בחינת זכר, לאלהים שהוא כינוי, בחינת נוק'. ולכך את הנקבות השאיר, וזכרים הרג, והבן.

"אנום עפ"י הדבור". הענין, שפסח פה - סח, כנודע שהדבור היה בגלות. וזכה יעקב שהירידה היתה ע"י דבור דקדושה, וכבר אז היתה התחלת הגאולה.

בחז"ל, "ראוי היה יעקב אבינו לבא למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו". נראה, דנודע ברזל ר"ת בלהה רחל זילפה לאה. והיה ראוי לרדת

ע"י המחלוקת בין האחים, ולבסוף זכה לרדת ע"י שכבר נעשה שלום ביניהם.

בנ"י יצאו ממצרים בוכות פסח ומילה יחד, גימ' רג"ל. רמו שזכו לרגל ע"י מצות אלו.

זכו ע"י מילה לצאת ממצרים. והענין, שמילה גימ' פה, שבוה היה הגאולה, ונודע שברית המעור כנגד ברית הלשון.

מזל של מצרים מלה, ולכך מכה ראשונה דם, גימ' מלה.

"אני ה' אני הוא ולא אחר". הענין, שמשחית כיון שניתנה לו רשות אינו מבחין בין טוב לרע, כיון שדין שולט, וא"א לחסד שיהיה עם דין. אבל הקב"ה, בחינת שם הוי"ה, רחמים, שהוא ערוב חסד ודין, אפשר לב' הנהגות יחד, והבן.

"אצבע אלהים היא". הענין, במצרים לקו באצבע, ובים ביד. והביאור שחלוק הנהגת מצרים שנפרדו מן המצרים, וכל הזמן נבדלו מהם, והוא הנהגת אצבע, לשון בוצע, חלוק. משא"כ על הים נתקרכו למצרים, וגם בים נכנסו אחד ליד השני, ולכך בחינת יד שמחוכרים ביחד.

מצוה להדמות לקב"ה. ובאדם יש בחירה בין רע לטוב ובקב"ה יש בחירה שבחר בישראל ולא באומות. וז"ש "אתה בחרתנו". ושורש ענין זה נתגלה במצרים, ששם היו ר"י שנה, בגימ' בחר. בחירה, אותיות חבר. ואותיות ברה, וז"ש "כי ברח העם", והבן.

ענין הסיבה, שורש ס"ב, לשון מסובב. אותיות אחרי, ע"ג, לשון עגול. והוא ענין "ויסב אלקים דרך ארץ פלשתים", והבן. ועש"ר (פרשה כ' י"ח) "ויסב" וכו', מכאן אפילו עני לא יאכל עד שיסב".

מצה, שורש מצ, גימ' עני, לחם עוני.

רמזים על הגדה של פסח

רכז

יש ב' בחינות. א. בריחה מהרע. ב. חבור לרע, ושליטה עליו. ובבחינת יצ"מ, ברחו מהרע לאמא, כמ"ש רמח"ל במגילת סתרים. ולכך בחינת מצה זה בנימ' חלק עם האותיות. וכן חוצים את המצה. וכן מצה לשון מצה ומריבה, חלוק. שזה סוד הבריחה.

ענין קי"ם שבמצרים היו סגורים והיה אתדל"ע להוציאם. ואח"כ היה צריך אתדל"ת, ולכך היה אותו מצב שהיו סגורים מכל צד, ואז היה נצרך שמצדם יתעוררו.

ענין שמתו רשעים בג' ימי חושך, אפשר לא מפני רשעותם, אלא שלא ירשעו יותר לנ' שערי טומאה וא"א לגואלם.

פסח פה - סח, כידוע. חכמה, שורש חכם, גימ' סח וה"ס "פיה פתחה בחכמה". פה - סח, חכמה. בסוד "אבא יסד ברתא".

חמץ אותיות מצה, בחינת עזות מצה, קושי, שזו בחינת חמץ, קושי.

ספירת העומר עד שבועות, בחינת "תורה אור". ספירה לשון ספיר, הארה. והענין, ההכנה למ"ת שהיא בבחינת תורה אור, ע"י ספירה, בחינת אור.

"ואכבדה בפרעה", בחינת כבוד, עיין רש"י. כנגד כבודות לב פרעה. הענין, כבוד וכן כבוד אותם אותיות. ופרעה מציאותו כבוד, "לי יאורי ואני" וגו'. ולכך יש בו שתי המדות, כבודות לב ודרישת כבוד.

"והמים להם חומה מימינם". מים גימ' צ. ב' פעמים מים כנגד ימין ושמאל, גימ' ק"כ, שורש של מקף, שהקיפו להם. וכן מים סוד הקפה, צ', מלכות, נוק'.

בודקין את החמץ, ועי"ז אין נסתר, מוציאים הכל אל הגילוי, בחינת מלכות. ולכך נותנים י' פתחים, כנגד מלכות, ספירה י'. ולכך בודקים דוקא בנר, סוד "נר מצוה", במלכות.

נהגו בפסח לא לאכול קטניות. והטעם, קיטניות מלשון קטנות, והם בבחינת מוחין דקטנות. ולכך כיון שפסח הוא סוד מוחין דגדלות, אין אוכלים בו מילי דקטנות.

ענין שבפסח יש מצות "והגדת לבנך". פרעה גזר "כל הבן" וגו', וכנגד זה יש מצוה על הבנים. ועוד, ב"ן בחינת מלכות, שם הוי"ה במילוי ב"ן. וכן יש שכר לכלב במצרים, כלב גימ' בן. והענין שגם לבחינת כלב היתה עליה.

צורת הסיפור ע"י שאלה ותשובה. הענין, גלות מצרים ע"י שאלה של אברהם, "במה אדע". כל ענין שאלה בחינת הסתר, אני יודע. וזו בחינת גלות. ופעם ראשונה שמצינו בתורה ענין שאלה, שהקב"ה שאל את אדה"ר לאחר החטא "איכה". וזה לאחר שנסתר מהקב"ה.

מלת שאל גם מלשון שאל חפץ. הענין, שואל חפץ יש לו את התשמישים, אבל אין לו את שורש החפצא, אלא רק הפעולות. וכן שאלה, שרואה פרט ואינו מבין אין מסתדר עם השאר, שנסתר ממנו השורש. ולכך מצינו שיש מצוה של "ושאלה אשה מאת רעותה". שהיה שאלה, ולאחר שיצאו נעשה שלהם, וזו בחינת הגאולה. וכן לשון תשובה, שמישיב הדבר לשורשו, ובוה מסתלקת השאלה, ההעלם. ולכך מי ששאל הבן, והאב משיב, האב שורש לבן. וכן אשתו שואלתו, שהיא שורש של הנוק'. ולכך דוקא "מזוגו לו כוס שני וכאן הבן שואל". ד' כוסות כנגד ד' אותיות שם הוי"ה, כנודע. כוס שני כנגד ה' קמא, בחינת בינה, תשובה. ולכך נותנים לקטנים אגוזים ועי"ז נגרם שישאלו. אגוז יש בו ג' קליפות כנודע, וזו בחינת שאלה, כנ"ל. איתא במדרש, שבמכת חושך ראו מה שיש למצרים וכו'. נמצא שהשאלה ע"י חושך, בחינת הסתר, כנ"ל. ואולי זה הענין שנ', "ושאלה אשה משכנתה וכו', ושמתם על בניכם ועל בנתיכם". וצ"ב למה לא על עצמם. והענין כנ"ל, שענין שאלה בחינת בן, כנ"ל.

"הא לחמא עניא". עני, בחינת מלכות דלית לה מגרמה כלום. והיא בחינת עבד. אולם כשנותן צדקה לעני, מלכות, יש לה, ואז יש לה תקומה. וז"ש "השתא עבדי", וע"י הצדקה לשנה הבאה בני חורין.

לבו"ע לקו במצרים רק חמישית ממה שלקו בים. הענין. גם בבנ"י מצינו "וחמושים עלו". אחד מחמשה. נמצא שנגרד הגאולה אחד מחמשה, וכן העונש למצרים בחינת חומש.

חכם רשע תם אינו יודע לשאול, ר"ת חרתא, עם ארבעתם גימ' תרי"ג, שהם שורש כלל המצות, והבן.

מזמן לידת יצחק התחילה הגלות. והענין. בחינת אברהם חסד, ואו לא היה שליטה לדין. משא"כ כשנולד יצחק, מדת דין, שלט הדין והתחיל שעבוד.

"פרעה לא גזר אלא על הזכרים". הגלות סוד שכחה, העלם, הסתר. וז"ש בנאולה "ואזכור את בריתי", בחינת זכירה. ולכך אמרו "לא ע"י שליח וכו' אלא ע"י הקב"ה". שליח בחינת מקבל, והקב"ה נותן, דוכ', וזו בחינת הגאולה.

מצה יש בה ב' בחינות. א. לחם עוני. ב. זכר לחירות שיצאו בחיפזון. וזה ענין היפוך רע לטוב, שמה שהיה זכר לשעבוד, נעשה זכר לחירות.

"הא לחמא עניא". "אין עני אלא בדעת". והעני בדעת אין בכוחו להעלות הרבה מאכלים לשורשם, ולכך אוכל מעט, משא"כ עשיר.

"כל דכפין יתי ויכול". מצה בחינת גאולת מצרים, מהמקום שלא יכלו להיות שם, שגרשום. "כל דצריך יתי ויפסח". בחינת גאולת הגוף, שניצלו בגופם. וכנגד זה "השתא הכא", בחינת גאולת מקום. "השתא עבדי", בחינת גאולת הגוף.

עושים שינויים בלילה זה בכדי שהקטנים ישאלו. עומק הענין. כתב הרמב"ן, כי מן הניסים הגלויים אדם מודה על הנסתרים. וזו בחינת קטנים, קטנים בדעת, שואלים רק כשיש שינוי, בחינת נס מצרים. והתכלית שנודעה גם על הנסתר. וז"ש "והיא שעמדה וכו', שבכל דור ודור", הוא נס נסתר ומנס פסח שהוא נגלה באנו להודות על כל הניסים. פסח כנגד אברהם. הענין. גלות מצרים נגרמה בחטאו של אברהם, והובטח לו "ואחרי כן יצאו" וכו'. ונקראה על שמו. ולכך קוראים "שיר השירים", בחינת אהבה, מדתו של אברהם. וכן פסח לשון דילוג, כנודע. שהיתה בחינת דלוג במדרגה, וגאלם. הענין. בחינת דין הכל ע"פ סדר, משא"כ בחינת אהבה שפורצת גבולות וסדרים.

יש קל"ד פעמים שם אדנות בתורה, כ"כ בספרים. הענין. מצה גימ' קלה, והיא בחינת מלכות, שם אדנות.

בין מצה לחמץ הפרש גימ' ג'. הענין. מצה לחם עוני, שחסר במלכות קבלה של ג' קוין, חר"ר. וחמץ בחינת עשירות, לאחר הקבלה.

סיון, ניסן, הפרש ביניהם גימ' דם. הענין. מה שהשיגו בפסח השיגו במ"ת, אלא בפסח בחינת דילוג, "פסח על בתיהם", וזה ע"י הדם.

פה, סח - פה, מלכות. סח גימ' חיים, בחינת יסוד, חי. ופה - סח, בחינת יחוד יסוד ומלכות.

מצה גימ' סעד. מצה לחם עוני משביע יותר מלחם כמ"ש המפרשים, והוא סועד יותר.

נאמר לאברהם "ודור רביעי ישובו הנה". הענין. אברהם ספירת החסד, רביעי לאברהם, נצח, גימ' פסח, והבן.

חודש ניסן בו ממליכים מלכים, בחינת מלכות, והוא בחינת ראשית. ולכאורה גם חודש אדר שהוא הסוף הוא בחינת מלכות, שהמלכות סוף היא. רק הענין, יש מלכות של עולם העליון, והיא נעשית כתר לעולם תחתון, וזו בחינת חודש ניסן, ולכך הוא ראש, משא"כ חודש אדר בחינת מלכות לבסוף.

פסח נקרא ע"ש הדילוג, דילוג בגימ' נ"ג, ג"ן. "גן עדן". עדן, חכמה. גן, בינה. וסוד הגאולה בחינת דילוג, בחינת בינה שנקראת גן.

פסח, אותיות לפני ענו בגימ' עם האותיות ק"ל, שקדם לפסח תקון חטא אדה"ר של ק"ל שנה. פסח בא"ת ב"ש וח"ס, גימ' דע. כל ענין גאולת מצרים "למען תדע", "ידוע תדע", סוד תיקון הדעת.

חמץ דוכ', שאור נוק', כ"כ בפע"ח שער חג המצות פ"ד. והנה שאר ירד מא' לע' ונעשה שער. וזה כנגד עשו. ולכך היה איש שעיר. אולם חמץ דוכ', כנגד יעקב. חמץ גימ' חלק, וז"ש "אנכי איש חלק".

ענין שסיפור יצא"מ ע"י שאלה ותשובה. דנאמר "ושאלה אשה" וכו'. וע"י שאלה זו נעשתה תשובה, ששבו ניצוצות קדושים שהיו בממון מצרים לקדושה, והבן.

"ולמען תספר באזני בנך וכן בנך את" וכו'. יש אבא, ישראל סבא, וז"א, "בנך", נקרא יש"ס. וז"א "בן בנך". ובפסח היה גילוי מוחין דגדלות ב', כלומר מוחין דאבא שנכנסו בו"א דרך יש"ס. ולכך הסיפור, לשון ספירה, הארה, גם ליש"ס ולז"א.

"ואפילו כולנו חכמים". הענין. כתב בפע"ח, שיש ג' מוחין שנכנסים חב"ד, וא"כ אם כולנו חכמים נבונים יודעים, ס"ד שלא יספר, דאין צריך לחב"ד דכבר יש לו.

"שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון". הענין. נקרא לחם עוני, אע"פ שמרמז למוחין, מ"מ עוני, כיון שהוא אתערותא דלעילא ואינו עצמי במקבל, ועדיין בעצמותו בחינת עני. וכ"ז מפני שהיה בחפזון, במהירות, ולכך נתגלה להם שלא לפי הסדר, מפני עניותם הגדולה.

בספר דן ידן על הקרנים (ליקוטי שושנים כ"ג): כתב, שע"י ב' שמות נגאלו, והם כס"ה בפ"ז. והענין. כס"ה גימ' פ"ה. בפ"ז עם הכולל גימ' מלך. ופה בחינת מלכות, תושבע"פ, וזו הבחינה שהיתה בגלות פה - סח.

"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". בחינת אברהם, גדול. ולכך נאמר לו רכוש גדול, ולא נאמר רכוש רב.

"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך". גר, אות שלישית מהתחלה, ואות שלישית מהסוף. והוא היפוך בחינת דעת, קו אמצעי, ג'. דעת בחינת חיבור, גר בחינת ניתוק.

גלות מצרים ת' שנה התחילה מלידת יצחק. הענין, אברהם בחינת חסד, ולפי בחינתו אין שייך גלות. יצחק בחינת דין, ומאז שנולד התחילה גם מדה זו בישראל, ומשם הושרש כח הגלות.

"העבירנו בתוכו בחרבה". שורש חרב, ע"ה גימ' ירא. וז"ש "הים ראה וינס". בחינת יראה.

"זה אלי ואנוהו". זה, בחינת מצביע בידו, גילוי גמור. והיא בחינת אחדות עם הגילוי. זה, גימ' אחד. וזה כנגד י"ב שבטים והכח הכולל שלהם. ואמרו חז"ל שלעת"ל

יאמרו ב"פ זה. "זה ה' קוינו לו" וגו'. זה נגלה" וכו'. הענין. ב"פ זה גימ' שם הוי"ה, שאז יתגלה ה' אחד ושמו אחד.

בגאולה ממצרים היה רכוש ע"י "ושאלה אשה" וכו', בחינת חסד. וזה להוציא ניצוצות החסד שבגלות אצל מצרים. וכן הגאולה היתה בזכות אברהם חסד, משא"כ ביזת הים זכו מזוטו של ים שהוא הפקר.

ביציאת מצרים יצאו עם רכוש של אדם, אולם בבזת הים הרכוש היה מה שהיה ע"ג הבהמות. והענין. בהמה גימ' בן, בחינת מלכות, וזו היתה בחינת קריעת י"ם, מלכות.

שביעי של פסח. כל השביעין חביבים. שורש של חביב, חב, לשון חוב. הענין. שביעי בחינת מלכות, שם מושרש הרע בחינת חב, וכשנהפך לטוב נעשה בחינת חביב.

קרבן פסח שה, כנגד ע"ז של מצרים שה. עה"כ גימ' שו, שורש של שוה. הענין. מצרים בחינת מיצר, עיגול, בעיגול הכל שווה.

שאור אותיות ש - אור. שאור בגימ' עם הכולל שחר שהוא תחילת ההארה.

שבת הגדול ע"ש שהחג נקרא ע"ש אברהם, בחינת גדול, והאור מאיר משבת כנודע. ומה שבשבעות וסוכות אינו כן, מפני שפסח הוא סוד אתערותא דלעילא, ולכך כל אחד זוכה, וכן זוכה בשבת קודם לכן. משא"כ בשבעות וסוכות שתלוי בעבודת האדם, ולא כל אחד מרגיש את ההשפעה שהיא עדיין בשורשה.

אפיקומן אמרו שאסור לאכול אחריו כדי שישאר מעם מצה באחרונה. הענין. מצה בחינת "לחם עוני", "לית לה מגרמה כלום". וזה בשעה שהמלכות אינה מתוקנת, אולם בשעה שמושלמת, כגון במדרגות ליל פסח, סוד מוחין דגדלות, בחינת מוחין דאבא, אז אינה עניה. ונודע שיש טנת"א, כנגד חכמה, בינה, ז"א ונוק'. ולכך בליל פסח שמקבלת מוחין דאבא, בחינת מעם, יש דין במצה שישאר המעם. וזו התשובה לחכם "אין מפטירין" וכו', וזה בא מבחינת חכמה, והבן.

"הא לחמא עניא וכו' כל דצריך" וכו'. הענין. יש מצה, ויש מצוה. לאחר שז"א, ו', מתחבר במלכות מצה, נעשה מצוה, ולכך מזמינים אורח, סוד הזיווג, יסוד בבית, מלכות.

"אפילו כולנו חכמים". הטעם, מפני שעתה מתגלים מוחין גדולות ונתוסף חכמה על חכמתינו.

"בני ברק". ברק, לשון הארה, שאינה של קיימא. בני לשון תולדה וקיום, לקיים את הברק. כי יש חכמה בבחינת ברק של ראייה, ויש קנין בזה, וזו בחינת מוחין דגדלות ב'. בשבת חוה"מ קוראים שיר השירים. הענין. כל דבר שנמצא בימי המעשה, מושרש בשבת הקודמת לו, כנודע. ולכך כיון ששביעי של פסח חל בימים אלו, ובו בחינת שירה על הים, מוכרח שהדבר מושרש בשבת הקודמת לו.

בנוגע לרשע אומרים "אף אתה הקהה את שיניו". הענין. שן גימ' פרע, שעדיין נשאר בגלות של פרעה.

"הלילה הזה מטבילין שתי פעמים". טבל עם האותיות, גימ' דם, ב' פעמים. בחינת "ברמין חיי", בחינת שטבלו בדם הפסח ונתנו על שתי המזוזות.

"בקש לעקור את הכל". מרת יסוד. הענין. ע"י שנתן לו את לאה והיתה בשעת ביאה מחשבתו על רחל, הוה בכלל נשגז"ח"ו ופוגם ביסוד.

מחלקין קליות ואגוזין לתינוקות כדי שלא ישנו. בחינת שינה, הסתלקות המוחין. והלילה בחינת גדלות המוחין, ולכך אין שינה.

"והיא שעמדה", היא נוק, סוד הפרוד. "שלא אחד". לא רק בחינת פרעה, מצרים, בחינת קוצו של יו"ד, עמד, ששם בחינת אחדות. "אלא שבכל דור ודור", בבחינת התפרטות כל אותיות הוי"ה.

"צא ולמד מה ביקש". ענין צא, שיעקב הלך ללבן ותיקן בבחינת חוץ. וז"ש "פרעה לא גזר אלא על הזכרים", בחינת פנימיות, משא"כ לבן.

כל דבר מורכב מד' יסודות, ארמ"ע. וכן ביציאה מהגלות נצרכה גאולה לכל ד' הבחינות. יציאת מצרים גאולה לבחינת עפר, שיצאו מהמקום. אח"כ בקריעת י"ם היתה גאולה ליסוד המים. אח"כ במ"ת שפרחה נשמתם היתה גאולה לבחינת

רוח, כדכתיב "והרוח תשוב אל האלקים". אח"כ בקבלת התורה עצמה היה תיקון לבחינת אש, כדכתיב: "הלא כה דברי כאש" וכו'.

"ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא". ולכאורה כפל מילות "ברוך הוא", והול"ל "ברוך המקום ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא", ולמה לו להזכיר ב' פעמים ברוך הוא?

ביאור הדברים: "הוא" הוא לשון נסתר, ולכך מוגדר הקב"ה "הוא", כי עצמות הא"ם אינו בר השגה. והנה במעמד הר סיני, אמרו חז"ל, שקרע להם הקב"ה את הרקיעים, והראה להם ש"אין עוד מלבדו". והיה מקום למעות ח"ו, שלאחר שנתן תורה לעמו ישראל, מעמד הר סיני, בזה שנקרעו להם הרקיעים, נדמה שהשיגו את עצמות הא"ם. ולכך שב והדגיש, "ברוך הוא". לומר, שאף אחר מעמד הר סיני, לאחר הגילוי, עדיין נשארה הבחינה "ברוך הוא", לשון נסתר. כי עצמות הא"ם לא השיגו כלל, ואינו בר השגה כלל.

פסח לשון פה - סח, כנודע. כלומר עיקר גלות מצרים הוא, גלות הדיבור, גלות הפה. כדכתיב (שמות א, יג) "ויעבדו מצרים את בני" בפרך", ופרשו חז"ל "בפרך", בפה - רך. וכיון ש"דעת גניז בפומיה" (כ"כ בזה"ק), ולכך מכיון שהדיבור היה בגלות, גם הדעת היתה בגלות. וכאשר נגאל הדיבור, ונעשה מפרך פה - רך. פסח, פה - סח, נגאלה גם הדעת שגנוזה בפה.

"כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח". ונודע הקושיות, ראשית, כיצד אומר "ייתי ויכול" כאשר נמצא בתוך ביתו ואין מי ששומעו? הול"ל כן בביהכנ"ס קודם הסדר וכד'. ועוד, כיצד אומר "כל דצריך ייתי ויפסח", הרי עתה אין לנו קרבן פסח. ביאור הדברים: כל דבר יש בו את האור הפנימי, ואת הכלי. קרבן פסח הוא הכלי, והאור הוא עצם רוחני מהור הנקלט בנפש. ועתה שנחסר לנו קרבן פסח, נחסר לנו הכלי. אולם מי שזך, יכול למשוך גם עתה את האור של הקרבן. וזהו שאומרים "כל דצריך ייתי ויכול", הכונה מזון רוחני, אור עליון ששורה בזה הלילה, ואינו ביחס להזמנה מעשית לאכול. וכן עתה אפשר לזכות לייתי ויפסח, כנ"ל.

חג הפסח נקרא "זמן חרותינו", ענין מהות החירות. האדם מורכב מנשמה, וגוף. הנשמה עליונה וגדולה מן הגוף, וכניסתה לגוף היא מאסר לה. ולכך, עיקר החירות, הוא הפרדת הגוף מן הנשמה, ואז הנשמה יוצאת לחירות.

והנה מאסר הנשמה בגוף, יש לו ב' פנים. ראשית, הנשמה לא מוגבלת בזמן ומקום, והגוף מגבילה ב. טבע הנשמה אינו כטבע הגוף (הנשמה רוצה אלוהים והגוף חומריות וכו' וכו'). והנה עיקר החירות שאפשר להשיג, היא חירות מן הסוג השני, שהגוף לא יחצוץ מפני טבעה של הנשמה ורצונותיה לרוחניות. אולם המאסר מבחינת זמן ומקום, לזה יש חירות לנשמה רק בשעת מיתתו של אדם, שאז יש לנשמה חירות שאינה כבולה לחוקי גבולות הגוף הגשמיים. והנה היפך החירות, הוא שיעבוד. שיעבוד עניינו מיצרים, שיש מיצר וגבול והחירות היא שלילת הגבול והמיצר. חירות מלשון לחרר חור. כלומר, לחרר את המחיצה והגבול, ליצור בו סדק או פתח, או חירות גמורה שלילת כל המחיצות. (חר בנימי' יצחק, בחינת בינה, בחינת חירות, כנ"ל).

וז"ש "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". דקדקו לומר "עוסק", ולא לומר. "עוסק", כלומר שזה עסק נפשו, שבזה נפשו רוצה. הרי, אדם זה יצא ממאסר הגוף, שרצונו חומריות, וגילה בלבו את נשמתו, שרוצה רוחניות, תורה, אלוהים. הרי לנו שחג הפסח, שהוא ראש המועדים, הוא תחילת גילוי הנשמה לרצות רוחניות. וכל מועד ומועד, הוא גילוי נוסף של הנשמה. וכל גילוי וגילוי, הוא המשך לחירות, המשך ליציאת הנשמה ממאסר הגוף.

והנה הנשמה מורכבת מרגשות, וראיה, והגוף מעלים על ב' הבחנות אלו של הנשמה. ותחילה, על האדם לצאת מהרגשות של הגוף, ולגלות את הרגשות הנשמה, הרגשות של רוחניות. ואח"כ עליו לצאת מעולם הראיה של הגוף, הגשמי, לעולם הראיה של הנשמה, ראיה רוחנית. ואז יזכה לראות את עצמות הרוחניות.

איתא בשמ"ר, שפסח שני בזכות עצמות יוסף. והענין. דענין פסח שני שנתחדשה בו מצוה רק ע"י שבאו לשאול "למה יגרע חלקנו מעשות הפסח". והענין דדוקא הכא, (ואע"פ שמצינו בירושל' התם דין והכא מצוה) דכל ענין פסח שני הוא רק ע"י שטמא או בדרך רחוקה. והצד השווה, שבחינתם רחוק, דהוא ענין המומאה. וכן ענין



זה הוא רק ע"י חטא אדה"ר שנתרחק מג"ע ושם נגזרה המיתה. ולכך צריך שיובא ע"י בני דהם גרמו לכך (וכן ענין ירושה שבאה ע"י מיתה). ועפ"ז יובן השייכות ליוסף. דהנה מתחלה הבכורה היתה שייכת לראובן, אולם ע"י ענין טומאה שבלבל יצועי אביו, נסתלקה ממנו וניתנה ליוסף. אולם לעת"ל תחזור הבכורה לראובן ע"י שיתוקן חטא טומאתו.