

קונטרס

מעדני יום טוב

ביאורים במדות ועניני חג הפסח
ממשנתו של
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א



איגוד תלמידי הישיבות

טעמו וראו כי טוב

הננו לבשר לקהל קוראינו כי ניתן להרשם
כמנויים על הקובץ השבועי - 'לקראת
שבת' ולקבלו מידי שבוע באמצעות
הדואר

בסך 10 ש"ח בלבד לחודש
(דמי טיפול ומשלוח)

לפרטים נא למנות לטלפון 03-9604832
(ניתן להשאיר הודעה)

יר"ל ע"י מערכת

לקראת שבת

שע"י איגוד תלמידי הישיבות
כתובת המערכת:

ת.ד. 2033 כפר-חב"ד, 72915

טלפון: 03-9604832, 03-9603799

פקס: 03-9607370

בשער

לקראת חג הפסח הבעל"ט הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, קונטרס 'מעדני יום טוב' והוא ליקוט נפלא בענייני החג מתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נב"מ זיע"א.

הקונטרס נחלק ל-ג' מדורים: 'שערי הגדה' – ביאורים בהגדה של פסח, ובו ביאור בכללות ענין ההגדה, וכיצד קשורים כל קטעי הגדה לזה.

'מצה זו' - ענין החמץ והמצה בעבודה הרוחנית, דחמץ הוא ענין הגאווה כידוע.

'למען תזכור' - ביאור בדברי הרמב"ם במה שמשוה מצות סיפור יציאת מצרים לזכירת השבת.

'אליבא דהלכתא' - בענין תענית בכורות כשחל ערב פסח בשבת, מה דינה של התענית המוקדמת.

וזאת למודעי, שבד"כ לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שמגאולה זו דחג הפסח ו"מסמך גאולה לגאולה" נזכה לגאולה האמיתית והשלמה, ונזכה לשמוע "תורה חדשה" מפיו של משיח, תכף ומיד ממש.

ימים הסמוכים לחג הפסח, ה'תשס"ה

מערכת לקראת שבת
איגוד תלמידי הישיבות

הקובץ נדפס

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

* * *

נדפס ע"י החפץ בעילום שמו

להצלחה בכל מעשה ידיו,

ולזכות בני משפחתו שיחיו

שערי

הגדה

ביאורים

בהגדה של פסח

כל קטעי ההגדה קשורים לנקודה אחת – יציאת מצרים כיצד רואים זאת לאורך כל קטעי ההגדה?

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

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

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

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

* * *

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כו':

פסקא זו ד"הא לחמא עניא" באה לאחר הסימן ד"מגיד", דמזה מובן, דזה שאומרים את הפסקא בתחילת עריכת הסדר, אין זה (רק) משום שמזמינים בה לסדר את ה"כל דכפין" ו"כל דצריך", דא"כ, היה צריך לומר זאת עוד קודם, מיד בבואו מבית הכנסת, דהרי ה"כל דצריך" צריך לשתות ד' כוסות (ששותים חלקם לפני אמירת "הא לחמא עניא"), אלא (גם ובעיקר) משום שזוהי הקדמה והתחלת הסיפור ביצי"מ.

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

בזה מודגש היפך ענין החירות (שצריך להיות מודגש בלילה זה), דהרי "השתא" אנו במצב של "עבדין".
 וכך גם בנוגע ל"כל דכפין ייתי ויאכל" - מהי השייכות לענין הסיפור ביצי"מ?
 ובמילא, מוכרחים לומר שהגם שהפסקא ד"הא לחמא עניא" היא אינה חלק מסיפור יצי"מ גופא (שזה בא לאח"ז
 - בדרך תשובה לשאלת מה נשתנה), היא נוגעת לכללות הענין ד"מגיד", דהיא הקדמה כללית המישבת שאלה כללית
 בכל הסדר דלילה זה, וכדלקמן.

* * *

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

בפסקא זו ידועה השאלה, כיצד אומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה"? והרי הגזירה היתה מלכתחילה על ד' מאות
 שנה בלבד, וממילא, מיד שהיו מסתיימים שנים אלו, היו בני יוצאים מן השעבוד?
 ועוד - כיצד אנו אומרים "הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", היפך ממה שנאמר
 לאברהם "דור רביעי ישובו הנה" (לך לך טו, טז)?!

* * *

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

צריך להבין:

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

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

ולפ"ז אינו מובן מה נוגע כאן להדגיש ש"המקום" קרבנו לעבודתו? לכאורה היה צריך לומר ש"עכשיו (אח"כ)"
 אנחנו קרובים ודבוקים בה' ובעבודתו (וכיו"ב), ומה נוגעת כאן ההדגשה שהקב"ה קרבנו לעבודתו.

ומכך מובן, שלענין הסיפור ביצי"מ נוגע מה ש"עכשיו קרבנו המקום", שזה נוגע לכל הדורות ועד ל"עכשיו"
 כפשוטו, כדלקמן.

* * *

והיא שעמדה לאבותינו ולנו כו':

צריך להבין:

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

(ב) מכיוון שענין זה הוא "בכל דור ודור", מהי השייכות של ענין זה לסיפור יצי"מ דווקא, ומדוע אין אומרים

פסקא זו גם בשאר זמני הצלה וישועה (כגון פורים וכיו"ב)?
ואדרבה, בגלות מצרים לא היה ה"עומדים עלינו לכלותינו" בתוקף כ"כ, דהרי "פרעה לא גזר אלא על הזכרים",
ומשא"כ בימי אחשורוש, שהגזירה היתה על "כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים".

* * *

ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עונותינו:

צריך להבין:

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

(ב) אם כבר באים ליתן טעם למעלה ד"בנה . . את בית הבחירה", הרי המעלה הכי עיקרית דבית המקדש היא
"ושכנתי בתוכם", שבביהמ"ק היתה השראת השכינה בגילוי, ומדוע מובא בהגדה דווקא הטעם ד"לכפר על כל
עונותינו".

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

(ד) ועיקר: בשלמא כל שאר המעלות (עד "הכניסנו לארץ ישראל"), מובנת שייכותם לסיפור יצי"מ, דכל זמן
שהלכו במדבר ולא הגיעו לארץ נושבת, עדיין לא נשלמה היציאה ממצרים, אך בנוגע למעלה זו ד"בנה לנו את בית
הבחירה", אין מובן מהי שייכותה לסיפור יצי"מ?

* * *

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

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

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

(ג) יתירה מזו: מצות ההגדה בליל הסדר, "והגדת לבנך", היא "כנגד ארבעה בנים דברה תורה", היינו שבשולחן
הסדר נמצא לא רק הבן החכם, אלא גם הרשע (וכן התם ושיאנו יודע לשאול) - וקשה להבין: הרי ידוע שהרשעים
שהיו באותו הדור לא נגאלו ולא יצאו ממצרים (אלא מתו בשלושת ימי אפילה); ומאחר שבין בני ישראל שיצאו
ממצרים לא היו רשעים - מאיפה בא לבני ישראל בן-רשע.

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

והשאלות הללו אינן סתם שאלות בשכל והבנה, אלא הן מפריעות לכל תוכן הסדר והסיפור ביצי"מ שענינם הוא

ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים" ולכן "יכין מקום מושבו שישב בהסבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים" התורה היא תורת אמת, וזה צריך להיות באופן ובהרגש אמיתי, אבל איך יכול להיות ליהודי הרגש של חירות באופן כזה שיראה עצמו באמת "כאילו הוא עתה יצא משעבוד מצרים". בשעה שנמצא בגלות, במצב שבו "בכל דור ודור) עומדים עלינו לכלותינו", ויש עניים בבני, גם עניים כפשוטו וגם עניים בדעת, ועד שיש גם בן רשע?

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

המצה שאבותינו אכלו **לאחר** היציאה ממצרים ("שלא הספיק להחמיץ עד שיצאו וכו'") נקראת בפסקא זו "דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים" - להדגיש, שאופן היציאה ממצרים לא הי' בשלימות ובני ישראל מצד עצמם כמו "נשאר" במצרים.

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

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

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

ואת הנקודה הכללית הזו, שבאה לביטוי מיד בתחילת "מגיד" כדי להסיר את השאלה האמורה, מדגישים ומפרטים בסיפור יציאת מצרים שבא לאחר השאלה מה נשתנה, כדלקמן.

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

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

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

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

אמנם, היות שלפועל גלות מצרים לא פעלה את המירוק והכפרה בשלימות כדלקמן, לכן הי' מוכרח להיות "ויוציאנו ה' א משם ביד חזקה" - נגד מדת הדין, כי מצד מדת הדין והחשבון יש מקום לטענה שמאחר והמכות והמטרה דגלות ושעבוד מצרים - לפעול את הבירור וזיכוכ של בני' (והעולם) עד למצב שהי' קודם החטא - עדיין לא התבצעו בשלימות, אין מקום ליציאה וגאולה.

ה. ובה מוסבר דיוק הלשון "ויוציאנו ה' א משם ביד חזקה" - שהיציאה ממצרים היתה מצד הקב"ה: מצד מצבם בני' עדיין לא היו ראויים לזה כלל; וע"פ הידוע שבהיותם במצרים היו בני' שקועים, ר"ל, במ"ט שיערי טומאה, ואילו היו מתמהמהים במצרים עוד רגע אחד, לא היו נגאלים ח"ו.

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

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

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

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

ז. אלא שכאן נשאלת השאלה: איך יתכן שבני' יהיו שייכים להיות "שקועים" בטומאה ורע של מצרים עד כדי כך שמצד עצמם ומהותם לא יוכלו לצאת ממצרים? וכדי ששאלה זו לא תקשה מלכתחילה, בעל ההגדה ממשיך ומדגיש: "וירעו אותנו", שפירושו שהמצריים עשו אותנו לדעים (ומטעם זה נאמר "אותנו" ולא "לנו"): המצריים פעלו בבני' רע" כזה שבני' מצ"ע לא שייכים לו (יותר מבחי' הרע" שהיה צריך להתברר ע"י גלות ושעבוד

מצרים).

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

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

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

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

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

כלומר, ששורש ואמיתית ענין הבחירה הוא מצד זה שבנ"י הם דבר אחד, כביכול, עם עצמותו ית', ישראל וקוב"ה כולא חד, והגילוי של בחירה זו למטה הוא באופן כזה שבחיצוניות ובגלוי נראה ש"אח עשיו ליעקב", ששניהם בשוה, ואעפ"כ "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

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

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

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

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

ויש לומר שזהו גם הפירוש הפנימי ב"מתחיל בגנות ומסיים בשבח":
בתחילת ההגדה והסיפור ביציאת מצרים בא לביטוי כיצד היציאה באה מצד למעלה, כאילו שמצד למטה בנ"י מצד מדריגתם, לא ראויים לגאולה (כנ"ל בארוכה), ו"מסיים בשבח", שגם כאן למטה מתגלה ענינה האמיתי - בית הבחירה לכפר על כל עונותינו, כנ"ל.

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

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

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 78 ואילך)

מצה

זך

ביאורים

בענין חמץ ומצה

ברוחניות

הדרך 'לברוח' מ"לפתח חטאת רובץ"

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

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

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

(ב) וחילוק נוסף ביניהם:

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

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

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

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

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

דהנה, כאשר האדם הוא בבחינת ביטול (ענין המצה, כנ"ל), הרי אפילו אם חטא, ח"ו, חושב הוא על עשיית

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

והביאור בזה:

כאשר האדם הוא בטל, אינו מחפש להצדיק את עצמו, וממילא ה"ה עושה חשבון צדק אמיתי מכל מעשיו, וכאשר מוצא שהנהגתו אינה כראוי, עושה ע"כ תשובה.

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

ג. ויתר על כן:

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

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

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

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

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

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

וכשם שזהו במצוות צדקה, כך גם בכל המצוות.

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

פעמים טוען שהיצר מביאו לידי כך (ואם הקב"ה מתחרט ע"כ שברא את היצר (סוכה נב, ב), אעכ"כ שהוא לא יוכל להלחם כנגדו...), פעמים טוען הוא שהמקום גרם לו לחטוא, וכו'. ולא עוד, אלא שמחזיק את עצמו גדול מהזולת, דמי יודע מה היה מצבו של לולי היה בא במקום זה וכו'.

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

וזהו החילוק בין חמץ למצה:

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

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

(ע"פ לקוטי שיחות חלק א עמ' 129 ואילך)

מדוע 'חמץ' אסור אפילו במשהו?

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

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

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

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

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

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

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

ויתירה מזו, אפילו בענייני תורה ומצוות, דורשת התורה שהאדם ינצל את כוחותיו ואפשרויותיו **שלו** כדבעי

- "כל עצמותי תאמרנה" (תהלים לה, י), דלימוד התורה צריך להיות בחיות, ועליו לעמול ולהבין בשכלו, ולמצוא בה סיפוק (רוחני) ועונג. וכך גם בקיום המצוות, שצריך להיות באופן של "בכל לבבך ובכל נפשך", ולפעמים (במצות הצדקה) אף צריך להזדקק להלכה של "מצוה לפרסם עושי מצוה", בכדי שיהיה זה באופן ד"יתן ויתנו אחרים" (אבות פ"ה מ"ג).

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

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

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

למען תזכור

גדר חיוב זכירת
יציאת מצרים

ביאור דברי הרמב"ם המשוה סיפור יצי"מ לזכירת השבת

ב. בספר המצות⁴ מביא הרמב"ם: "ולשונו⁵ המכילתא⁶ מכלל שנאמר כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' ת"ל והגדת לבנך⁷ אע"פ, שאינו שואלך, אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה", והרמב"ם מוסיף⁸: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" למדים, שישנה למצות זכירת יצי"מ גם "בינו לבין עצמו" אפילו כשאין לו בן השואל-10

(4) מ"ע קנז.

(5) הובא גם במגדל עוז לרמב"ם. וראה לקמן סעיף ד.

(6) והוא במכילתא דרשב"י לפנינו עה"פ.

(7) בא שם, יד.

(8) בא שם, ח.

(9) כ"ה הוא בסהמ"צ לפנינו, ובהוצאות הר"ח העליר ור"י קאפח הובאה גם תיבת "לקדשו" מהכתוב, והלשון שם בשינויים קלים. (10) וכן במנ"ח מצוה כא בתחלתה בפ"י דברי הרמב"ם*. וראה קרית ספר לרמב"ם שם.

(* אלא שבמנ"ח שם - דמפסוק והגדת ה"א דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר, אבל אם הוא ביחידי אינו מצוה, ע"כ הביא הפסוק דזכור דגם בפ"ע מצוה להזכיר. ובסהמ"צ שם ממכילתא "בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר משה כו' זכור כו'".

הרמב"ם משוה סיפור יציאת מצרים לזכירת השבת

א. ברמב"ם הל' חמץ ומצה רפ"ז: מצות עשה של תורה לספר בנסים ובנפלאות ושנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן שנאמר¹ זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר² זכור את היום השבת.

ומקשים ע"ז מפרשי הרמב"ם: (א) מהי כוונת הרמב"ם במ"ש "כמו שנאמר זכור את יום השבת" -מה אינו מספיק בהציווי "זכור את היום הזה" שאת זה למדים מההשוואה עם "זכור את יום השבת? (ב) אפי' את"ל שזקוקים לההיקש להזכירה דשבת - מנין המקור לזה?³

(1) בא יג, ג.

(2) יתרו כ, ח.

(3) במ"מ לרמב"ם שם: זה מבואר במכילתא ומבואר ג"כ בערבי פסחים (דף קטז). אבל במכילתא לפנינו ליתא (וראה לקמן בפנים). ובערבי פסחים (ק"ז,ב) לא בא לימוד יצי"מ משבת בגז"ש דזכור, אלא להיפך - גז"ש דזכור ללמוד שבת מיצי"מ, ש"צריך לזכור יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתבי התם זכור את יום השבת לקדשו", וכמו שהקשה ביד איתן לרמב"ם שם.

לבנך, אלא היא כזכירת השבת, שגם בינו לבין עצמו יש עליו חיוב מצות זכירת יצי"מ;

אבל בספר היד, שבו הלימוד מהכתוב "זכור את היום הזה" הוא המקור היחיד להחיוב דסיפור יצי"מ - מהיכא תיתי ללמוד שכתנת הכתוב היא לבן (דוקא) שלכן יהיה זקוק להביא הוכחה מזכירת השבת שהוא חייב בזה גם "בינו לבין עצמו"?

ד. המגדל עוז מביא את לשון המכילתא הנ"ל ולאח"כ מסיים: וכתב ר"מ ז"ל בספר המצות שלו שהוא צוה בזכירתו בזמנו (זכור את היום הזה ר"ל שהוא צוה לזכר) כאמרו זכור את יום השבת. עכ"ל.

עפי"ז י"ל שזהו ג"כ הפירוש בהלכה הנ"ל בספר היד: הרמב"ם לומד מהכתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" שישנה מצות עשה מיוחדת לספר ביצי"מ ביום הזה שבו אירע הדבר נוסף על החיוב דזכירת יצי"מ שבכל השנה¹³ שלמדים¹⁴ מ"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך¹⁵, וע"ז הוא מביא ההוכחה¹⁶ "כמו שנאמר זכור את יום השבת", ששם הזכירה היא ביום זה עצמו¹⁷.

[לאחרי זה ממשיך¹⁸ הרמב"ם "ומנין שבליל חמשה עשר" - כיו¹⁹ מצד הלימוד מ"זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" הנ"ל הי' אפשר לומר שהמצוה היא

ובנוגע לזה מוסיף הרמב"ם בתור הוכחה, "רוצה לומר כו' כמו שאמר זכור את יום השבת", שכשם שחיוב זכירת יום השבת הוא (גם) בינו לבין עצמו, וכן הוא גם ב"זכור את היום הזה".

לכאורה משמע לפי"ז שזוהי כוונתו גם בספר היד בזה שהוא משווה את מצות "זכור את היום הזה" ל"זכור את יום השבת" (להוכיח שהוא מחוייב בזה גם בינו לבין עצמו), כמו שמשמע לכאורה גם מהמשך הלשון: "ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה כו' מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפ' חכמים"¹¹. שבפשטות הכוונה בזה, שהמקור להדין, "ואף על פי שאין לו בן" הוא מהכתוב שהובא לפני"ז "זכור את היום הזה" שבו לא מוזכר "בן" וכדומה.

ג. אבל קשה לומר שזהו (כל) הטעם שהרמב"ם מוסיף "כמו שנאמר זכור את יום השבת", כי מלשון הכתוב גופא "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (וכנ"ל, שמאחר שאין הכתוב מזכיר ע"ד "בן" ואפילו לא "אחרים") מובן, שחיוב הזכירה הוא גם בינו לבין עצמו; וכדמוכח במכילתא גופא, ששם אינו מובא הפסוק "זכור את יום השבת".

בשלמא בספר המצות, אפשר להסביר למה לו להרמב"ם להביא הוכחה מזכירת שבת - מאחר שלימוד הזכירה דיצי"מ מ"זכור גו" בא בתור הוספה - אבל התחלת (ועיקר) הלימוד שם (ובהמכילתא שהוא מביא) הוא מ"כי ישאלך בנך" ומ"והגדת לבנך"¹² לכן הוא צריך להבהיר שהכתוב "זכור את היום הזה" מיירי ע"ד זכירה שאינה קשורה עם (כי ישאלך בנך ועם) והגדת

11) אכל להעיר הרמב"ם הוצאת פרענקל שם, 'שבכת"י תימן מונחים לפניך' הוא סיום ההלכה. ו"אף על פי שאין לו בן" מתחילה הלכה בפ"ע.

12) וכלשונו שם: "והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו והגדת לבנך ביום ההוא ובא הפירוש וכו". ועד"ז במנין המצות שבריש ספר היד הביא רק הכתוב והגדת לבנך.

13) אבל לא נמנה כמצוה בפ"ע במנין המצות. וראה צ"ח ברכות יב, א (ד"ה מזכירין). מנ"ח שם. ועוד.

14) רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג.

15) ראה טז ג.

16) שהרי לדעת רש"י למדין מהכתוב זכור את היום הזה ש"מזכירין יצי"מ בכל יום". וראה בהנסמן בהערה הבאה.

17) וכן מפרש בגבורות ה' למהר"ל פ"ב.

18) ולהעיר מהלשון בגבורות ה' שם, שכתב "ושם פירושו זכור את היום לקדשו בשבת עצמו כשהשבת נכנסת וכך יש לפרש זכור את היום הזה, היינו בכניסת חג המצות יש לזכור את היום", וצע"ק. וראה לקמן הערה 20, 22.

19) וכן מוכח לכאורה להגירסא בהרמב"ם (הוצאה הנ"ל): ומנין שבלילה.

החידוש שבזכירת יצי"מ שבחג הפסח

ה. ונראה לומר שמקור דברי הרמב"ם הוא בשמו"ר²⁷ בפרשת בא (כמ"ש במפרשים²⁸), ששם משווה את הזכירה דיצי"מ לזכירת השבת, וז"ל:

הזהר לישראל כשם שבראתי את העולם ואמרת להם לישראל לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית שנאמר זכור את יום השבת, כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.

אבל צריך להבין: הרי ספר היד הוא ספר שענינו הלכות ולא להעתיק סתם דרשות רז"ל - מהי ההלכה בסיפור יצי"מ שאותה למדים מההשוואה הנ"ל?

הביאור בזה: בהלכה זו ע"ד זכירת יצי"מ כוונתו של הרמב"ם היא לפרש השינוי בתוכן החיוב דמצות זכירת יצי"מ בליל ט"ז בניסן לגבי מצותה בכל השנה:

ההוספה בהמצוה בליל חמשה עשר בניסן אינה (רק) בזה שבכל השנה המצוה היא "להזכיר יציאת מצרים"²⁹ (שלכן די בזכירה בעלמא) ובט"ו בניסן המצוה היא לספר³⁰ באריכות³¹ כו' אלא שישנו חילוק בתוכן ובמהות המצוה - הזכירה:

בכל ימות השנה מספיק "להזכיר יציאת מצרים" - הזכירה שישראל יצאו מ(שעבוד) מצרים; אבל בליל פסח המצוה היא (לא רק - היציאה ממצרים, אלא)

תיכף בכניסת החג²⁰ או²¹ אפילו מבעוד יום²², לכן הוא ממשיך ומביא את הכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", שחיוב ההגדה הוא "בליל חמשה עשר".

אבל אי"ז מספיק, כי לפי"ז [הרי נוסף על זה שההכרח בשבת גופא שהזכירה צריכה להיות ביום השבת עצמה הוא לכאורה מהתיבה "לקדשו"²³ הכתובה לאחר "זכור את יום השבת"²⁴ - וממילא אם (רק) זו היתה כוונת הרמב"ם כאן היה לו להעתיק²⁵ גם תיבת "לקדשו"²⁶ - אינו מובן:

אם לשם הלימוד של מצות עשה מיוחדת זו - לא היה לו להרמב"ם להביא כלל את הלימוד "שנאמר זכור את העם הזה אשר יצאתם ממצרים" (ולכן זקוק הוא להוסיף את ההוכחה "כמו שנאמר זכור את יום השבת") - הרי הפסוק שממנו למדים את החיוב בהזמן דליל חמשה עשר בניסן הוא מביא מיד לאח"ז "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה"?

20 כלשון הרמב"ם הל' שבת רפכ"ט: וצריך לזכרה בכניסתו וראה הגהות בני בנימין לרמב"ם הל' חר"מ כאן.

21 ואולי י"ל (גם) להיפך, שמהכתוב "זכור את היום הזה" הי' אפשר לומר, שמקיימו גם ביום ט"ו בניסן, ובפרט שביום היתה יציאה. ולכן הוצרך להוסיף "ומנין ש(רק) בליל ט"ו כו".

22 כמו בקידוש היום שכתב הרמב"ם (הל' שבת שם ה"א) יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום. . שמצות זכירה לאמרה כו.

23 ראה רמב"ם הל' שבת רפכ"ט. וראה גבורות ה' שם מה שהקשה בדברי הרמב"ם.

24 ולהעיר דזכור את יום השבת גופא, פירושו בכ"מ שמצוה לזכרו בכל ימי השבוע (ראה מכילתא, רש"י ורמב"ן עה"פ יתרו שם. ועוד)

25 להעיר שברמב"ם (הוצאה הנ"ל) הביא מכת"י ודפוס א' ברמב"ם, שנוספה תיבת "לקדשו". וראה לעיל הערה 9 הגי' בסהמ"צ גם תיבת "לקדשו".

26 ועפ"ז מובן הדוחק בפ"י האור שמח לרמב"ם שם שכוונת הרמב"ם: כמו שמן התורה לקדש ומדברי סופרים לזכרו על היין וכי לית לי' יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם ורבנן תקנו על היין וכי לית לי' יין אומר ההגדה על הפת כמוש"ש בפרק ח' ה"ב-- כי לפ"ז ה"ל להעתיק גם תיבת "לקדשו", שמזה הוא (כל) הלימוד.

27 פ"ט, ז.

28 יד איתן לרמב"ם שם.

29 לשון הרמב"ם הל' ק"ש שם.

30 ועד"ז הוא לשון הרמב"ם בהמצות בהכותרות דהל' חר"מ "לספר ביציאת מצרים באותו הלילה" (וכ"ה לשון אדה"ז בריש הל' פסח) ועד"ז במנין המצות בריש ספר היד ובסהמ"צ שם.

31 כמ"ש בהגדת מעשה נסים (לעל חו"ד) בפתיחה. שבח פסח. סי' מהר"ד. מלב"ם בא יג, ח. וראה מ"ח שם. וכן משמע דעת אדה"ז שהמצוה בהגדה וסיפור בליל פסח הוא לעיכובא, מדהקשה על תירוץ הר"ף (הובא באבודרהם) בזה שאין מברכים על סיפור יצי"מ ("שיצא בברכת הקידוש שזכור בו יצי"מ") ותירוץ הרשב"א - הובא באבודרהם - שם - ("להיות כי מספיקה זכירה כל דהו"). כי בליל פסח הרי צ"ל הגדה וסיפור.

"לספר בנסים ובנפלאות כו' - הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה בהוציאו את בני ממצרים.

ודבר זה למדים מההשוואה ל"זכור את יום השבת": בהכתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" אינו מפורש ומודגש שבהזכירה שב(ליל) פסח צריך "לספר בנסים ונפלאות כו"; לכן מפרש הרמב"ם ומבהיר, שה"זכור" כאן הוא ש"כמו שנאמר זכור את יום השבת", שזכירת השבת היא זכר למעשה בראשית (וכמש"נ³² בהמשך לזכור את יום השבת "כי ששת ימים עשה ה' גו"), וכלשון³³ המדרש הנ"ל: "כשם . . לזכור את יום השבת זכר למע"ב . . כן היו זוכרים הנסים כו".

בשבת שני ענינים – "שלילי" ו"חיובי"

1. בעומק יותר יש לומר, שההשוואה ל"זכור את יום השבת" אינה רק מקור להחיוב "לספר בנסים ונפלאות כו' בלבד", אלא זהו גם הקדמה להלכות הבאות שבפרק זה.

ובהקדם דברי הרמב"ם בריש הל' שבת: "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר³⁴ וביום השביעי תשבות וכל העושה בו מלאכה בטל מצות עשה ועבר על לא תעשה כו". היינו שבשבת ישנם שני ענינים - גם ענין דשלילה, ל"ת (איסור מלאכה); וגם ענין דחיוב, עשה (לשבות).

מכך שהרמב"ם מתחיל את הל' שבת עם המ"ע (אע"פ שרובם ככולם דהלכות שבת הם בענין המל"ת שבה - בפרטי המלאכות, ל"ט האבות מלאכות ותולדותיהם כו) מובן, שהעיקר דשמירת שבת אינו ענין ההעדר והשלילה דמלאכה, אלא הענין החיובי - "העשה מנוחה ולא בטול מלאכה"³⁵ שבה ישנה גם

נפק"מ להלכה (כמו שהרגצ'ובי מבאר בזה³⁶).

ז. ויש לומר ששני הענינים - הענין השלילי והענין החיובי בשבת - באים משתי פרשיות וכתובים שנאמרו בשבת:

(א) במעשה בראשית - "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו"³⁷ - מה שביום זה היתה השביתה והעדר המלאכה.

(ב) במתן תורה - בהמשך ל"זכור את יום השבת" "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו"²² - הבדלתה של השבת אינה (רק) בזה שאז נגמרו המעשה בראשית, זה ש"ששת ימים עשה ה'", "וישבות . . מכל מלאכתו", אלא (עוד יותר) מחמת כי - "וינח ביום השביעי"³⁸ -

ובהתאם לזה הוא גם החידוש ד"זכור את יום השבת", זכירת השבת³⁹: גדרה וענינה הוא הענין החיובי של השבת - לא (רק) לזכור שיום זה שונה מימים אחרים⁴⁰ בזה שהוא משולל ממלאכה, אלא שהוא שונה מהם (גם) בזה שיש בו ענין חיובי - "וינח ביום השביעי", וכמרז"ל⁴¹ ש"היה העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה"⁴².

וזה מתבטא בזכירת השבת, ובלשון הרמב"ם⁴³:

(36) שם. וברפ"א מהל' שבת. וראה שר"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סכ"ג. וראה "לאור ההלכה" (להרש"י זווין) ע' ריג ואילך.

(37) בראשית ב, ב-ג.

(38) ולהעיר מפרש"י יתרו שם "כביכול הכתיב בעצמו מנוחה".

(39) להעיר משאילתות בתחלתה. תנחומא בראשית ב. וראה נמוקי מהרא"י לרמב"ם הל' שבת רפכ"ט.

(40) להעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קנה: נזכיר בהם . וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו.

(41) פרש"י בראשית ב, ב. פרש"י מגילה ט, א ד"ה ויכל (וראה ב"ר פ"י, ט). הובא בצפע"נ הנ"ל הערה 35.

(42) ולהעיר מרא"ם וגו"א בפרש"י בראשית שם.

(43) הל' שבת רפכ"ט.

(32) יתרו שם, יא.

(33) ועפ"ז מתורצת האריכות במדרש זה.

(34) משפטים כג, יב.

(35) ל' הצפע"נ הל' שבת רפכ"א.

זכרהו זכירת שבח וקידוש.

ביצי"מ נפעלו ב' ענינים - "בטול השעבוד" ו"בני חורין"

ח. ועפ"ז י"ל שזוהי ג"כ כוונת הרמב"ם בהשוואה דזכירת יצי"מ לזכירת השבת, שגם בהסיפור דיצי"מ העיקר הוא - הענין החיובי שבו.

והביאור בזה: ביצי"מ נפעלו אצל בני שני ענינים⁴⁴: (א) בטול ויציאה משעבוד ומרשות מצרים; (ב) זה שהם נעשו בני חורין (ברשות עצמם).

ובדוגמא כמו שהוא בהיציאה והשחרור דכל עבד: (א) בטול שעבודו להאדון הוא נפקע מרשותו ובעלותו, (ב) זה שהוא קונה את עצמו בתור בן חורין⁴⁵.

[שהם שני ענינים נפרדים לגמרי - כמו שמצינו ביציאת עבד ביובל, ששני הענינים האלו נפעלים בשני זמנים נפרדים, ובלשון הרמב"ם⁴⁶: מר"ה עד יוהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן . . . כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן"].

וזהו שהרמב"ם מבאר ומחדש, שכשם שבזכירת (ה)שבת עיקרה הוא (לא כל כך) הענין השלילי שבה (העדר המלאכה), אלא הענין החיובי שבה (מנוחה) - עד"ז הוא חיוב הסיפור דיצי"מ לא (כ"כ) בענין השלילה, יציאת בני מעבודת פרעה ומרשותו, אלא בעיקר בהענין החיובי - שנעשו בני חורין.

וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה מיד בהלכה השני', שאפילו בהסיפור ביצי"מ בדרגא הפשוטה ביותר דהיינו כמו שמספרים את זה לבן "קטן או טיפש" - הרי כשהוא "אמר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים", אינו מסיק ומסיים בקיצור (כמו שהי' מתאים יותר, לכאורה, בהאמירה ל"קטן או

טיפש") אשר "ובלילה הזה יצאנו משם" וכיו"ב, אלא - "ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, שזה מפרש ומדגיש (לא רק את היציאה ממצרים - פדה אותנו, אלא) שהקב"ה⁴⁷ עשאנו בני חורין.

ומזה יוצא, כמו שהרמב"ם ממשיך⁴⁸, אשר "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ובאופן ד"כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדיית" - שנעשים בני חורין - "ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה . . . מיטב דרך חירות", הנהגת הלילה הזה צריך להיות כבן חורין - "דרך חירות"⁴⁹.

הסיבה שגאולת מצרים היתה ב"חוזק יד"

ט. ויש לומר שגם זה לומד הרמב"ם מהמדרש הנ"ל - מסיום לשון המדרש "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים) למה כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים":

הסיבה שהיו זקוקים ל"חוזק יד" - פעולה מיוחדת של הקב"ה (הנסים והנפלאות כו') ביצי"מ, אינו (כ"כ) לצורך השלילה, היציאה משעבוד מצרים - כי הרי הגזירה היתה לכתחילה "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה"⁵⁰ ותיכף שנגמר ה"ארבע מאות שנה" היו ישראל צריכים בדרך ממילא לצאת מ(שעבוד) מצרים - אלא לשם הענין החיובי לעשות את בני לבן חורין, עם מובדל - בני חורין. כל זמן שהם עמו (שזהו לעולם,

47) כההדגשה "פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות" * - ולא "יצאנו מעבדות לחירות" וכיו"ב - כי המצוה לספר ביצי"מ היא לא (רק) מה שיצאנו ממצרים, כ"א (בעיקר) "לספר בנסים ונפלאות כו'" (של הקב"ה), כנ"ל סעיף ה.

48) ה"ו-ז.

49) וממשיך שם בהלכה ז (ואילך) ע"ד חיוב ד' כוסות, ששייך לענין החירות (ראה שם ה"ט). וראה בארוכה בלקו"ש ח"ב שם. 50) לך טו, יג. וראה פירש"י שם. פרש"י בא יב, מ. וברש"י שם, מא (ממכילתא): כיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין.

* ברמב"ם הוצאה הנ"ל הובא שכ"ה גירסת א' הדפוסים, ובכמה כת"י הגירסא "פדה אותנו הקב"ה) ויוציאנו לחירות". אבל בכל הדפוסים ושאר כת"י הוא כלפנינו.

44) ראה גם לקוטי שיחות חלק יב עמ' 39 ואילך.

45) ראה גיטין לח, ב. נב, א. ולהעיר מצפנ"נ הל' מתנות עניים פ"ט ה"ט. ועוד.

46) הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ד.

ליחודו⁵⁴, וכן . . . מסיים בנסים ובנפלאות שונעשה לנו
ובחירותינו⁵⁵.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כא עמ' 68 ואילך)

עם עולם) הם בני חורין⁵¹.

וכמו שהרמב"ם מדגיש את זה בהמשך הפרק⁵²,
שזה ש"צריך . . . לסיים בשבח", הוא מה ש"מסיים בדת
האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות⁵³ וקרבונו

אבותינו" (וראה אבודהרהם פי' עבדים היינו. הגש"פ עם לקוטי
טעמים ומנהגים ע' יד). - כי עיקר העניין דסיפור ביצי"מ דבני
נעשו בני חורין, הוא בזה "שקרבונו המקום לו והבדילנו מהאומות
וקרבנו ליחודו".

(54) ראה רבנו מנוח לרמב"ם שם: ויצ"מ חזקה אמונת השם
השאינה אותה לדורות בראותם שינוי הטבע בנפלאות ההם. --
ועפ"ז יובן וימתק הקשר דב' הענינים שברמב"ם שם.

(55) להעיר שי"ג ברמב"ם (הובא ברמב"ם הוצאה הנ"ל)
"בחירותינו" (בלי וא"ו). ולהעיר מנוסחת הרמב"ם בהגדה שלו
פיסקא לפיכך: למי שעשה לנו. . . הנסים האלו והוציאנו מעבדות
לחירות ומשעבוד לגאולה.

(51) וראה גבורות ה' פס"א דבגאולת מצרים קבלו בני מעלה
עצמית דבני חורין ואין המקרה דגלות שלאח"ז מבטל זה כלל
(וראה שם פנ"ב). ועיין זח"ב מ, א. לקו"ש ח"ה ע' 176 ס"ו ואילך.
וראה לקו"ש ח"ז שיחה ב' לחג הפסח הערה 20 בפ"א בהגדה
"אילו לא הוציא הקב"ה כו' משועבדים היינו כו'."
(52) ה"ד.

(53) עפ"ז יומתק זה שהרמב"ם מקדים "מתחיל ומספר
שבתחלה היו אבותינו. . . כופרים. . . ומסיים בדת האמת שקרבנו
כו', ואח"כ כותב "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו כו' ומסיים
בנסים ובנפלאות כו' - דלכאורה, הרי בהגדה מקדימים (גם לנוסח
הרמב"ם) אמירת "עבדים היינו" לאמירת "מתחלה עו"ז היו

"בכל דור ודור חייב אדם . . כאילו יצא ממצרים"

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".
הציווי והדרישה הם לכל דור ודור, הן בימים שמלכות בית דוד היתה קיימת
ובית המקדש היה קיים - והן בימי האפילה של דור השמד ר"ל.
ואל כל יהודי ויהודי בכל יום ויום אף כי אתמול עברה עליו "יצ"מ" חייב הוא
לקיים "יציאת מצרים" היום מחדש, ומחר שוב.
כי תוכן יציאת מצרים הוא השתחררות ממצרים וגבולות העומדים לשטן
בדרכו ואינם מניחים לו להיות מה שהוא צריך להיות, ולעשות מה שהוא חייב
לעשות.
לכן לא די ביציאת מצרים מאתמול למעמדו ומצבו היום ו"יציאת מצרים" היום
לא די לה למחר.

(ממכתב י"א ניסן ה'תשי"ח)

אליבא דהלכתא

בדין תענית בכורות
כשחל ער"פ בשבת

בדין תענית בכורות כשער"פ חל בשבת

שני ביאורים בגדר "דחיית" תענית

הסברת השאלה דהנה, גדר דחיית התענית ניתן להסביר בשני אופנים: א) התענית ביום ה' הוא רק תשלומין לערב פסח, אך בעצם נשאר החיוב על יום ערב פסח (שבת). ולפי זה, כשלא התענה ביום ה' - לא נפסק עדיין החיוב. ועליו להשלים התענית ביום עש"ק. ב) ובאופן אחר י"ל דאף שמלכתחילה היתה הדחיה משום תשלומין לערב פסח (וגם הקדמת התענית ליום ה' ולא ליום ו' באה מסיבה צדדית, משום שאין קובעים תענית לכתחילה ביום ועש"ק) - מ"מ, לאחר שנקבע התענית ליום ה', נעשה יום ה' זמן החיוב.

ואפשר להביא מעין דוגמא לכך מדיני סוכה⁶, שישנן

6) סוכה יד, ב. ע"ד השאלה בגזירות דרבנן בכלל, האם נעשו איסור בעצם או רק משום הטעם - ראה צפע"נ לרמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ב. באופן אחר קצת: האם התענית ביום ה' הוא בגדר דחוי' או שמעיקרא התקנה (בקביעות זו) היא להתענות ביום ה' - ראה בארוכה (לענין התעניות וכו' ד"מאחרין ולא מקדימין" - מגילה

בדין תענית בכורות כשחל ער"פ בשבת

א. בדין תענית בכורות כשערב פסח חל בשבת, נפסק¹ שהתענית הבכורות נדחית ליום ה' שלפניו ולא ליום ו', ערב ש"ק, דשמיום כבוד השבת אין קובעים לכתחילה תענית בערב שבת².

ויש לחקור³ מה יהיה דינו של בכור שלא התענה ביום ה' (משום ששכח וכי"ב), האם עליו להתענות ביום ו' עש"ק⁴ (שהרי דבר זה שאין קובעים תענית ביום ועש"ק הוא רק: א. לכתחילה. ב. לצבור. משא"כ בנדו"ד שהוא: א. בדיעבד. ב. ביחיד⁵?).

1) רמ"א א"ח סת"ע ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.
2) ראה מג"א שם סק"א. שם סרמ"ט סק"ז (ושו"ע אדה"ז שם ס"ב). סתרפ"ו סק"ג.
3) בהבא לקמן - ראה ס' ערב פסח שחל בשבת (אה"ק, תש"ל"ד).
4) ובפרט ש"א דע"פ שחל בשבת מתענים הבכורות ביום ו' - ראה ברכ"י סת"ע סק"ד. ועוד.
5) ראה שע"ת לסתרפ"ו.

נתפשט המנהג שבמקום להתענות משתתפים הבכורות בערב פסח בסיום מסכת (סעודת מצוה) וממילא נפקע התענית¹⁴. וכשחל ערב פסח בשבת - מנהג ישראל לעשות הסיום ביום ה'.

והנה בשלמא אם יום ה' הופך להיות זמן התענית, מובן שההשתתפות בסעודת הסיום ביום ה' מבטלת את חיוב התענית של היום, ואילו לאחר יום ה' שוב אין כבר חיוב התענית. אך אם יום ה' משמש רק כתשלומין לחיוב המאוחר יותר של ערב פסח (שבת) - הכיצד יכולה הסעודה ביום ה' לבטל חיוב תענית של יום אחר? (ומשום כך עליו, לכאורה, להתענות ביום ו', או לערוך סיום נוסף ביום ו').

הסיום אינו רק להתיר האכילה, אלא הוא במקום התענית

ג. לכאורה אפשר לדחות (כפי שאומרים כמה מהאחרונים¹⁵) שהענין שבסעודת הסיום בערב פסח אינו (רק) בכך שבגללה מותרת האכילה, אלא שהיא (גם) באה במקום התענית: הטעם לתענית בכורות הוא לעשות "זכר לנס שניצולו ממכת בכורות"¹⁶, וסיום מסכת (וסעודת מצוה) זהו גופא "זכר לנס" וכו'¹⁷. ועל פי זה די בסיום של יום ה' גם אם נניח שחיוב התענית אז הוא רק תשלומין לערב פסח - שכן בסיום יצאו ידי חובת עושיית "זכר לנס" כו'.

ברם, זה אינו, מכיון שאדרבא, לפי סברא זו (שהסיום גופו פועל ה"זכר לנס" כו') היה צריך לעשות הסיום (גם) ביום השבת ערב פסח: כי מאחר שאפשר לעשות את ה"זכר לנס" כו" ביום שנקבע מלכתחילה (מכיון שהוא בסמיכות לזמן שאירע הנס) - מדוע אם כן יוצאים בזה

שתי דיעות לגבי נסרים שיש בהם ארבעה ו'הפכן על צידיהן" (שהם "פחות מג"ה), יש מ"ד⁸ שהסכך כשר (מפני שהפכן על צידיהן), ויש מ"ד שהסכך פסול (למרות שהפכן על צידיהן) משום ש"יש שם פסול עליהן" כיון שיש בהם ארבעה, ו"נעשה כשפודין של מתכת" (הפסולים לסכך בכל ענין).

לפי הסברא השני' הרי מי שלא התענה (מאיזו סיבה שהיא) ביום ה' - אינו צריך להשלים ביום ו', משום שכבר עבר זמן החיוב⁹.

ג. לכאורה אפשר ללמוד ענין זה מדין מפורש בתענית אסתר: כשחל פורים ביום א', שאז נדחה תענית אסתר מיום י"ג אדר ליום ה' שלפניו¹⁰. והרמ"א פוסק¹¹: חל בו (ביום ה') ברית מילה, מותר לאכול על המילה ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים. מכאן משמע בבירור שזה שתענית אסתר הוקדם, ונקבע ביום ה', אין פירושו שיום זה נעשה זמן החיוב, אלא שהוא רק תשלומין ליום השבת, ולכן אפשר להשלימו ביום ו'¹². לפי זה נראה לכאורה שכך הוא גם בעניננו, בתענית בכורות¹³. ברם יש הוכחה שבתענית בכורות נעקר חיוב התענית ליום ה':

ה, א במשנה: צפע"ג הפלאה בהשמטות נד. סע"א ואילך. שר"ת דווינסק ח"ב סל"א לב. שר"ת ווארשא (גי.) ח"א סמ"ד. שר"ת אבני נזר אר"ח סתכ"ו.

(7) רש"י שם. וראה מהרש"א שם.

(8) וי"ל דאח"כ חזר בו, עיי"ש.

(9) מכיון ש"א (שר"ע סת"ע שם) דבקביעות זו אין מתענים כלל - א"צ להשלים לאחר זמנו.

(10) רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ה. טוש"ע אר"ח סתרפ"ו ס"ב.

(11) סתרפ"ו שם.

(12) ומ"ש בט"ז שם (סק"ב) שלא יתענה בע"ש ויאכל סעודת המילה בלילה - הוא רק משום דס"ל דגם יחיד אין להתענות בע"ש מפני כבוד השבת. וראה שר"ת שם, דמי ששכח להתענות ביום ה' גם הט"ז מודה דשפיר מתענה ביום ו', עיי"ש.

(13) ראה ח"י סת"ע סק"ד: וגם אפשר להתענות תענית בע"ש. ולהעיר גם מפמ"ג (א"א) שם סק"ג דאיסטניס בכור שצם בע"פ וע"פ חל בשבת יתענה רק ביום ו'.

(14) כבר שקו"ט באחרונים בזה. וראה לקמן הערה 17.

(15) שר"ת ערוגת הבושם אר"ח סקל"ט.

(16) טור אר"ח ר"ס תע. שר"ע אדה"ז שם.

(17) ועפ"ז מתורץ בפשטות זה שהתענית נפקע ע"י הסיום (ומו" תר לאכול כל היום) - אף דמי ששכח ואכל בתענית צבור משלים התענית (אר"ח ר"ס תקסח). וכשקו"ט באחרונים.

שחל בשבת, האם על האב להתענות ביום ה' או לא?
אם ננקוט שיום ה' הוא **זמן החיוב**, וביום ה' (י"ב ניסן) הוא עדיין קטן, צריך אביו להתענות: אך אם החיוב **נשאר** מיום י"ד ניסן (שבת), ומה שמתענים ביום ה' הוא רק בגדר תשלומין **לשבת** - נמצא שאין כל תועלת בתענית האב עבור בנו ביום ה', כי בזמן החיוב (שבת - י"ד ניסן) הרי הבן גדול, והאב אינו יכול להוציאו בתענית ובמילא אינו שייך תשלומין.

ועפ"ז נמצא שיש יתרון אם ננקוט שזמן התענית נעתק ליום ה': אם זה בגדר תשלומין, יוצא, שבכור קטן שהגדיל בערב פסח שחל בשבת הוא יוצא מן הכלל מכל הענין של תענית בכורות: אביו הלא אינו יכול להוציאו כנ"ל; ובאם יתענה בעצמו ביום ה', כשהוא עדיין קטן - הרי זה שקו"ט²² האם מצוה שהקטן עושה בתור חינוך יכול להוציא את חיוב המצוה בתור גדול (בנדוד"ד - החיוב של יום שבת ערב פסח, כשהגדיל).

ה. אבל י"ל שאפילו את"ל שדחיית התענית הוא תשלומין לערב פסח, לא יחסר ענין התענית אצל בכור קטן שהגדיל ביום י"ד בניסן שחל בשבת.

בן כרך קטן שהגדיל בט"ו, מה יעשה כשט"ו חל בשבת

ההסבר בזה, ובהקדים: כנ"ל, כשחל פורים ביום א' נדחה תענית אסתר ליום ה', ושם הרי זה גדר תשלומין (כנ"ל ס"ב). נשאלת השאלה: קטן שהגדיל - איך יכול לצאת ידי חיוב התענית בי"ג אדר (בקביעות שחל פורים ביום א') בתענית אסתר (שהרי, כנ"ל, ישנו שקו"ט האם בתעניתו בקטנותו (י"א אדר) בתור חינוך יכול הוא לצאת ידי החובה בגדלותו (י"ג אדר)?

ושאלה זו ישנה בכל הענינים עליהם אומרים "מקדימין ולא מאחרין"²³ - באם נאמר שזה תשלומין:

22 ראה לדוגמא - הגהות רעק"א לאר"ח סקפ"ו ס"ב. ציונים לתורה (להר"י ענגל) כלל יב. ועוד.
23 מגילה ה, א (במשנה).

שעשו את ה"זכר" ביומיים או ביום אחד קודם?

אמנם, מה שצריך לעשות הסיום ביום ה' (ולא לצאת בעשיית הסיום ביום שבת ערב פסח) אפשר לבאר: היות שביום ה' יש חיוב תענית, אי אפשר להמיר חיוב תענית זה בסיום (וזכר לנס) ביום או יומיים מאוחר יותר¹⁸ אך מ"מ היה צריך להיות המנהג (עכ"פ להידור מצוה) לעשות (עוד) סיום "זכר לנס כו" ביום ערב פסח עצמו (שבת). ומזה שלא מצינו שיהי' מנהג לעשות סיום (גם) ביום השבת עכ"פ, הרי מוכח, כאמור, שביום זה (וגם ביום ו') אין כבר חיוב תענית (ועשיית זכר לנס) מאחר שנקבע ונעתק ליום ה'.

מכך שבתענית אסתר מוצאים אנו שאפשר להשלים התענית ביום ו' (כנ"ל ס"ב), אין ראוי - כי כמה חילוקים יש בתקנות דרבנן. ופשיטא שאין הכרח שתקנה אחת דרבנן תדמה באופנה ופרטיה לחברתה, ובפרט בעניננו - יש טעם לחלק בין תענית אסתר לתענית בכורות: תענית אסתר נקבע **בזמנו** - **בי"ג אדר**, כי ביום זה "נקהלו לעמוד על נפשם"¹⁹ - ודחי' (כאשר חל בשבת, ליום ה') הרי זה חידוש והוספה על עיקר התקנה (תשלומין): משא"כ תענית בכורות הרי עיקר התקנה היא תענית דחוי, כיון שזמנו הוא ט"ו בניסן (זמן דמכת בכורות) אלא שדוחין אותו "מקדימין בי"ד משום דאי אפשר ביו"ט"²⁰ - הנה אותו עיקר התקנה הוא גם בדחי' מצד "אי אפשר בשבת" - שם דחי' אחד הוא.

נפק"מ להלכה משני ביאורים הנ"ל

ד. בהסברת הגדר של דחיית התענית, ישנה גם נפקא מינא להלכה - בקטן שהגדיל בערב פסח שחל בשבת: המנהג הוא הרי שהאב מתענה במקום בנו בכורו (הקטן)²¹ - ואם בנו בכורו הי' לגדול בערב פסח

18 ומובן ג"כ שאין לחייב הבכורים לעשות סיום בע"פ שחל בשבת "זכר לנס כו" ולבטל התענית לגמרי.

19 ר"ת הובא ברא"ש ור"ן ריש מגילה. טור אר"ח סתרפ"ו.

20 ברכ"י סת"ע סק"ז.

21 רמ"א סת"ע שם. שר"ע אדה"ז שם ס"ד.

- שהרי אין לומר (לא אשתמיט בשום מקום לומר דבר תמוה כזה) שקטן הנ"ל, בשנים שלפני זה מחוייב במגילה (בתורת חינוך), ובשנים שלאחרי זה מחוייב - ובשנה זו שבינתיים הוא פטור! גם קשה לומר שהוא מחוייב בתורת חינוך - למרות שבשנים הקרובות תהי' הקריאה ב"ט"ו - מצד זה ששנים לאחר מכן תהי' קביעות כזו!

ומסתבר לומר - שזהו חיוב בכדי לצאת בו החיוב שיחול עליו בתור גדול ביום ט"ו, היינו שקריאת המגילה שלו בתור קטן אינו (רק) בתור חינוך, אלא שתקנת החכמים חלה **לכתחילה** על הקטן - בתור הכשר לחיובו בתור גדול³¹.

ועד"ז הוא גם בענינו: גם כאשר נאמר שתענית בכורות ביום ה' מהווה תשלומין ליום השבת - יש מקום לומר, שקטן שהגדיל ביום י"ד ניסן יהי' מחוייב להתענות ביום ה' ³² ("ב ניסן) בתור הכשר לחיובו שיחול עליו בתור גדול (ביום י"ד).

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 66 ואילך)

במידה שקטן נעשה לבר מצוה ביום החיוב, איך יכול לצאת ידי חיובו בתור גדול?

ולדוגמא: בקביעות של שנה, כאשר פורים דמוקפין (ט"ו אדר) חל בשבת, מקדימין שם קריאת המגילה ל"ד אדר²⁴ הרי באם זה תשלומין²⁵ לחיוב של ט"ו אדר (בשבת), מה צריך לעשות הקטן שהגדל ביום ט"ו אדר²⁶.

1. וי"ל בזה ע"ד שמוכרחים לומר בכלל, שקטן (ועד"ז ויתירה מזה²⁷ - מי שמתכוון להתגייר²⁸) מחוייב ללמוד הלכות מצוות (תפילין, ק"ש וכי"ב, אשר יצטרך לקיימן מיד כשיהי' לגדול) עוד בטרם יהי' לגדול - כי באם ידחם עד שיהי' בן י"ג שנה ויום אחד, הרי לא ידע אז איך לקיים המצוות; זאת אומרת, שיש עליו חיוב בעודנו קטן להתכוון שיוכל לקיים החיובים שלו כשיהיה גדול²⁹ - ע"ד מכשירי מצוה³⁰.

עד"ז י"ל בנדו"ד: ישנו חיוב על הקטן לקרוא את המגילה ביום י"ד.

בשבת) הוא באופן של דחי' לבד, או שהתקנה מצד עצמה היא לקרוא אז - ראה לקו"ש שם הערה 16.

26 ראה שקו"ט בהגהות חשק שלמה למגילה שם - עפמ"ש בט"א (שהובא בהערה הקודמת) האם חיוב דקריאת מגילה בע"ש כשחל בשבת הוא מדברי קבלה (אנשי כנה"ג) או רק דרבנן. אבל אם הוא דרבנן יש מקום להשאלה (כדלעיל בפנים ס"א והערה 6) וכמ"ש שם בעצמו (נעתק בהערה הקודמת); וכן לאידך - גם אם הוא תקנת אנשי כנה"ג יש מקום לשאלה, כנ"ל בהערה הקודמת.

27 שהרי עכ"ם אסור ללמוד תורה.

28 ראה חדא"ג מהרש"א שבת לא, א ד"ה א"ל. שו"ת רעק"א סמ"א. שד"ח כללים ג סקנ"ה (כו). שם פאת השדה ג' סוסק"ה.

29 ראה גם לקו"ש חלק ז' ע' 240.

30 להעיר מדעת ר"א (שבת רפ"ט. ובכ"מ) דגם מכשירי מצוה דוחים את השבת.

31 וכיון דמלכתחילה בעת ציווי מקרא מגילה (דמד"ס הוא) תקנו כן - אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו.

32 ולפי"ז אביו א"צ להתענות במקומו.

24 משנה ריש מגילה. רמב"ם הל' מגילה ספ"א. טושו"ע א"ח סתרפ"ח ס"ו.

25 ראה רש"י מגילה (ה, א ד"ה ערב שבת) "ערב שבת זמנם הוא... להכי נקט האי לישנא דתשמע מינה הואיל ותקנו להן חכמי ישראל שאחר כנה"ג להקדים משום דרבה ה"ה לנו כיום זמן הק' בוע מתחלה לכל דבריו ואע"פ שהוא שלא בזמן הוי כזמנן" [וראה הגהות חשק שלמה למגילה שם: כיון דרבנן עקרו הקריאה מיום השבת תו אינו מוטל על יום שבת שום חיוב קריאה. וראה הערה הבאה]. אבל מסקנת הגמרא שם היא ד"מאי ערב שבת זמנם (רק) לאפוקי מדרב"י (ולא שהוא זמנם לכל דבריו). וראה תשב"ץ ח"ג ס' רחצ: "והא דלא קרינן מגילה... אריה דאיסורא הוא דרביע עלייהו... ויום שלפניו לקריאה... אינן אלא לתשלומין דידי' כו".

אבל להעיר מטו"א מגילה שם, דרק לרבה התקנה לקרות ביום ו' הוא מחכמים שאחר כנה"ג, אבל לר"י אנשי כנה"ג עצמם תקנו כן, עיי"ש. וראה לקו"ש ח"ז עמ' 48 ובהערות שם. ש"ל, שהתקנה של קריאת מגילה (גם לרבה) היתה לאחרי ושגזרו גזירה דרבה. - אלא שמ"מ מקום לשאלה (ע"ד הנ"ל בפנים ס"א ובהערה 6): האם התקנה (של אנשי כנה"ג) לקרוא את המגילה ביום ו' (כשחל

לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת **יוכבד סגל ע"ה**
בת הרה"ג הרה"ח ר' **נחמן ע"ה פינסקי**
נלב"ע י' ניסן ה'תשנ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
ר' מאיר צבי ע"ה
בן ר' משה ע"ה
סולומון
נלב"ע כ"ד ניסן ה'תשנ"א
ת.נ.צ.ב.ה.

*

נתרם ע"י בני משפחתו שיחיו