

בעזרת ה' יתברך

ניסן תשע"ז

# קונטרס מועד חודש האביב

ענייני חג המצות  
חלק האגדה וההגדה וטעמי המצוות

יחיאל משה ורטהיימר

053-3106174

ערב פסח תשע"ו

## תוכן

7	מאמר א ואנכי ה' אלוקיך מארץ מצרים (הושע יב, י).
7	א. יציאת מצרים – ה' נעשה ל'אלוקי ישראל'.
8	ב. אלוקי ישראל – היצירה המיוחדת של עם ישראל.
10	ג. אלוקי ישראל – נוכחות ה' בארץ.
11	ד. ההבדל בין שם 'אלוקים' לשם 'הוי"ה'.
14	ה. גילוי שם הוי"ה – גילוי הופעה עצמית.
16	ו. אלוקים – דין, הוי"ה - רחמים.
18	ז. אלוקי ישראל: גילוי הנהגה פרטית כביכול.
22	ח. גלות מצרים כדי שיצירת ישראל תהיה תלויה בשם הוי"ה.
24	ט. חובת מצוות התורה נובעת מגילוי שם המיוחד ויציאת מצרים.
25	י. מן הניסים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים.
29	מאמר ב גאולת מצרים – מבחני אמונה ובטחון.
29	א. הקשיים בפסוקי ראשית פרשת וארא.
30	ב. הקושי בדעת רש"י – 'כאדם האומר נחזור על הראשונות'.
32	ג. בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף.
32	ד. קריעת ים סוף בזכות האמונה.
34	ה. מיסודות דרך החסידות – 'אמונה היא המשכה'.
36	ו. הגילוי העליון של יציאת מצרים נעלה מדרגת הגילוי של האבות.
37	ז. ולא שמעו אל משה – חסרון בדרגת האמונה והבטחון.
39	ח. מהלך חדש ביציאת מצרים - משה ואהרן הם המוציאים.
7	מאמר ג החודש הזה לכם.
41	א. הטעם שאין נופלין על פניהם בחודש ניסן – מן התורה.

42	ב. מצוות הפסח מדין החודש הראשון
42	ג. דרשת קידוש החודש כי כל ראש חודש הוא מעין חודש ניסן
44	מאמר ד טעמי מצוות מצה
50	ביאורים ורעיונות בהגדה של פסח [בהלכה ובאגדה]
50	א. ברכה על סיפור יציאת מצרים
50	ב. הא לחמא עניא
50	ג. הא לחמא עניא וכו' כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח.
52	ד. הא לחמא עניא
52	ה. מה נשתנה
52	ו. ואילו לא הוציא
54	ז. ואפילו כולנו חכמים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה,
55	ח. להביא לימות המשיח
56	ט. להביא לימות המשיח
57	י. תם
57	יא. יכול מראש חודש
57	יב. ידוע תדע
58	יג. והיא שעמדה
58	יד. והיא שעמדה
58	טו. שחשב את הקץ
59	טז. ואולך אותו
60	יז. ויגר שם
61	יח. גדול עצום ורב
62	יט. אני ולא שליח

- כ. על הים מה הוא אומר ..... 62
- כא. על הים מה הוא אומר ..... 63
- כב. ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו. .... 63
- כג. הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה' ..... 64
- כד. והגיענו לאכול בו מצה ומרור ..... 65
- כה. כן יגיענו למועדים ..... 65
- כו. אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור. .... 65
- כז. מי כה' אלוֹקֵינו ..... 66
- כח. ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים – ..... 66
- כט. מבנה ההלל ..... 67
- ל. חד גדיא – ..... 67
- פנינים קצרים ..... 68
- א. שבת הגדול ..... 68
- ב. הפטרת וערבה ..... 68
- ג. ההלל בבית הכנסת בליל פסח ..... 68
- ד. זכור ושמור בפסח ..... 68
- ה. ענייני קרבן פסח ..... 69
- ו. ואכלו את הבשר בלילה הזה ..... 69
- ז. זאת חוקת הפסח ..... 69
- ח. ברכת יצחק ליעקב בפסח ..... 69
- ט. האם יעקב הקריב קרבן פסח ..... 70
- י. פֶּסַח עַל שוֹם מָה [עיון בלשון הקודש במילת 'פסח'] ..... 70
- פסח מלשון פסיעה או מלשון פיסח ..... 71

יא. שמחת יו"ט ..... 73

## מאמר א

### ואנכי ה' אלוקיך מארץ מצרים (הושע יב, י).

#### א. יציאת מצרים – ה' נעשה ל'אלוקי ישראל'

'יציאת מצרים' היא משרשי ומעיקרי התורה והיהדות, וכפי שרואים במעמד הר סיני, כאשר מלך מלכי המלכים הופיע והשמיע קולו מתוך האש פתח בדברו – 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' (שמות כ). ואכן ציוותה תורה שבכל יום ובכל לילה נזכיר את יציאת מצרים. וכן בתפילין שמצוותם להיות לאות על ידינו ולטוטפות בין עינינו - שני פרשיות בהם תוכנם הוא יציאת מצרים. בכל שבת ומועד מזכירים בקידוש את יציאת מצרים. ובמצוות רבות בתורה נזכרת יציאת מצרים. ובפרט חג הפסח שכל כולו נקבע בתורה לזכרון יציאת מצרים.

ויש לדעת שמשמעותה של יציאת מצרים שעבורה נקבעה חשיבותה ומרכזיותה, איננה רק משום שאז התגלה לעין כל כי הקב"ה מנהיג את העולם וניתנה ההוכחה שאין כמוהו בכל הארץ. כאשר שינה את הטבע, והראה ניסים ונפלאות עד אין מספר. כשהכה את מצרים בעשר מכות, וקרע את הים, ונוכחו הכל לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו.

כי המתבונן נכוחה בכל המקומות בתנ"ך בהם נזכר יציאת מצרים יווכח שהמשמעות המרכזית ומטרתה העיקרית של יציאת מצרים הוא במה שה' נהיה אז לאלוקינו ומלכנו, 'אלוקי ישראל'. ועם ישראל נעשה לו לעם, עם ה'. [אף שהיתה גם מטרה להודיע שמו יתברך בכל הארץ].

עצם המאורע של יציאת מצרים, הוא שהקב"ה לקחנו להיות לו לעם והוא נעשה לאלוקים לנו, וכדכתיב – 'לכן אמור לבני ישראל אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. והתכלית בכל זאת הוא בעבור – 'ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'. (שמות ז).

וכן בהרבה מקראות מוכח שהחשיבות של יציאת מצרים הוא שבזה נעשה להם ה' לאלוקים. בפרשת הקמת המשכן – 'וידעו כי אני ה' אלוקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלוקיהם'. (שמות מט) ובפרשת ציצית – 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים אני ה' אלוקיכם' (במדבר טו). ובפרשת ואתחנן – 'ואתכם לקח ה' ויוציא

אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה'. (דברים ד). ובנביאים כתיב - 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם ולשום לו שם וגו' (שמואל ב' ז, כג). וכן הוא לשון הכתוב בהרבה מקומות.

ובברכות ק"ש תיקנו חז"ל ברכה על גאולת מצרים בבוקר 'אמת ויציב' ובערב 'אמת ואמונה' ובשניהם מפורש כל עיקר תוכן הברכה על עניין זה שה' הוא מלכנו וגואלינו. בבוקר – 'אמת ויציב' וכו' אמת אלוקי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו וכו' אמת שאתה הוא ה' אלוקיננו ואלוקי אבותינו, מלכנו מלך אבותינו גואלינו גואל אבותינו, יוצרנו צור ישועתינו, פודינו ומצילנו מעולם הוא שמך. עזרת אבותינו מגן ומושיע להם ולבניהם אחריהם וכו' וכו'. וכן בערב – 'אמת ואמונה כל זאת וקיים עלינו כי הוא ה' אלוקיננו ואין זולתו, ואנחנו ישראל עמו הפודינו מיד מלכים מלכנו הגואלנו וכו' וכו'. זה התמצית של יציאת מצרים. 'הוא אלוקיננו ואנחנו עמו'.

ומפסוקי התורה והנ"ך אנו למדים כי הדבר הזה שגאלנו ה' להיות לו לעם, הוא השורש לכל התפקיד המיוחד שלנו, להיות מסורים לעבודת ה' ולעשיית מצוותיו, שכל זה מתחייב משום שהוא האלוקים שלנו - אלוקי ישראל. וכמו שפתח כאמור במעמד הר סיני 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. וכמו שכתב הכוזרי – 'כי אילו היה חיוב התורה מצד מה שהאלוק-ה ברא את כולנו, היו שוים בה כל בני האדם כלבן כשחור, כי כולם בראויו יתברך, אולם חיוב התורה עלינו הוא מצד מה שהוציאנו האלוק-ה ממצרים, ומצד היות לו התחברות עמנו בהיותנו סגולת בני אדם'. (מאמר א' אות כז).

ואכן כאשר אנו באים לעסוק בעבודתו ית"ש, הלא היא עבודת התפילה, אנו פותחים תחילה בברכת אבות – 'מגן אברהם', שכל תוכנה הוא בהיותו אלוקיננו ואלוקי אבותינו, והוא לנו מלך עוזר ומושיע ומגן. ורק בברכה השניה אנו מזכירים שבחיו יתברך מצד הנהגת העולם. כי סיבת ושורש עבודתנו המיוחדת הוא משום היותו אלוקיננו המיוחד לנו 'אלוקי ישראל'.

## **ב. אלוקי ישראל – היצירה המיוחדת של עם ישראל**

מושג זה של 'אלוקי ישראל', יש להתבונן בזה, כי אין זה רק עוד כינוי להשי"ת, אלא זו היא מסגרת מחודשת לגמרי של יחס שמתקיים בין עם ישראל אל השי"ת. כלומר שנוסף על מה שהוא אלוקי העולם משום שברא הכל ומנהיג הכל, עלה ברצונו יתברך שיהיה לו מלכות מיוחדת ופרטית לעם ישראל, שהיחס אליהם אינו ככלל שאר האומות, [כשם שלמלך בשר ודם יש משפחה ובני בית, שמערכת היחס שלו עמהם עומדת בפני עצמה, ואיננה שייכת ליחס המלכות]. כלומר שכך הוא רצון



ה' שנוסף על הבריאה כולה שעומדת לפניו באופן שהוא 'מלך העולם', גם יהיה לו עם שעמהם יש לו סוג יחס מיוחד כ'מלך ועמו', שמשום כך נקרא הוא יתברך 'מלך ישראל' ו'אלוקי ישראל'.

וידעיה זו נוגעת לכוונת השם 'אלוקינו' שאנו מזכירים בכל הברכות ובקריאת שמע, שיש לדעת שאין הכוונה בשם 'אלוקינו' כמו שם 'אלוקים' שהוא בעל הכח וכו', אלא שה' הוא אלוקי ישראל. וכן כתוב להדיא בדברי הגר"א ב'אדרת אליהו' תחילת פרשת דברים – 'כי הקב"ה הוא נסתר מצד עצמותו ונגלה מצד מעשיו וכו', ולכן אומרים בכל ברכה ה' אלוקינו מלך העולם, דהיינו ה' מצד הנעלם, ו'אלוקינו' שהוא משגיח עלינו בפרטיות, ו'מלך העולם' שאע"פ שמשגיח עלינו בפרטיות משגיח ג"כ על כל העולם כולו בכללותו ומושל עליהם'.

ומשמעות הדבר שנקרא 'אלוקי ישראל', היינו שהוא מנהיג את העם באופן מיוחד בהשגחה פרטית בדרך של קירבה וחביבות, ומצליח ענייניהם ומעשיהם באופן נעלה ומושלם. - הפודינו מיד מלכים, מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים, המדריכנו על במות אויבינו, וירם קרננו על כל שונאינו. רוענו ומפרנסנו ומכלכלנו.

יתירה על כך מצינו, שהמלכות המיוחדת שהקב"ה הוא 'אלוקי ישראל' מתבטאת בכך שעם ישראל מהווה יצירה מחודשת כבריאה בפני עצמה, שהקב"ה יצר את העם באופן מיוחד. וכדכתיב - 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו' (ישעיה מג, כא). וכתוב 'הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו' (תהילים ק, ג), וכתוב 'הלא הוא אביך קנן הוא עשך ויכוננך' (דברים לב, ו).

ואף שה' ברא את כל העולם וכל העמים והאומות הם מעשי ידיו, אולם יצירת עם ישראל הריהו בריאה מחודשת ויצירה שאינה שייכת לסדר התהוות שאר האומות, כי התהוות עם ישראל לגוי היתה על ידי ניסים ונפלאות היוצאים לגמרי מגדרי הטבע, כאשר גאל את העם מיד חזק ממנו, ביד חזקה ובזרוע נטויה. וגם תחילת יצירתו לכל אורך הדרך היתה רצופה ניסים הנוגדים את סדרי הטבע, כאשר אברהם ושרה ילדו לעת זקנתם. כמו כן הנס של התרבות העם אשר פרה ורבה במצרים במשך מאתיים ועשר שנה, ממשפחה של שבעים נפש, לעם גדול של שש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטיפ. ניסים עצומים אלו ובראשם יציאת מצרים וקריעת ים סוף אשר עמדו ביסוד כינונו של העם, מחשיבים את עם ישראל כיצירה מחודשת ובריאה מיוחדת. ובזה נעשה לנו ה' לאלוקים.

ומני אז הרי הוא מנהיגינו בהשגחה מיוחדת בניסים ונפלאות לכל אורך הדרך, להוריש לנו את ארצו הטובה, לשמור עלינו מכל אויבינו, לפרנסנו ולכלכלנו, והוא שומע ומאזין תפילתנו בכל קראינו אליו, ומקבל עבודתנו בבית מקדשו ברצון. וגם כאשר חטאנו והגלה אותנו, עדיין ידו נטויה עלינו לשמור עלינו ולהצילנו מידיהם של שבעים הזאבים העומדים עלינו בכל דור ודור לכלותינו.

ומובטחים אנו כי מהרה ישוב לגאלנו ולהיטיב עמנו ולרוממנו בפיסגת המעלה.

ולעומת זאת מבחינת העם, הרי בהיותו אלוקיניו, חלה עלינו חובה מיוחדת לעבדו ולכבדו באופן שונה לגמרי מכל העמים, קיבלנו עלינו לשאת את דגל ה' ולשרתו בנאמנות ולעסוק בכל ענייני השי"ת בעולם, לעבדו ולשמור מצוותיו וללכת בדרכיו. נבחרנו למשרה הרמה ולתפקיד הנשגב להיות לו ממלכת כהנים וגוי קדוש<sup>1</sup>.

## ג. אלוקי ישראל – נוכחות ה' בארץ

ובפשטות היה אפשר לומר שההנהגה של 'אלוקי ישראל' נועדה רק עבור עם ישראל, לתת להם יחס מיוחד של טובה והשגחה, שזה מחייב אותם ביחס מיוחד של עבודה וציות כלפי ה'.

ואם כן לכאורה נמצא שהתואר של 'אלוקי ישראל' הוא מצומצם יותר מהיחס של 'אלוקי העולם', שה' יתברך נזקק לאומה אחת, והמעלה של יחס זה הוא רק מצד הכרת הטוב שלנו וחובת העבודה המיוחדת.

אמנם בהתבוננות בכמה מקראות, נראה שההנהגה מיוחדת זו של בחינת 'אלוקי ישראל' יש בה מעליותא מצד ריבוי כבוד ה' בכללותו, ויש בזה מטרה גם מצד גילוי אלוקותו יתברך בארץ בכלל, וזה רצונו יתברך לגלות את מציאותו באופן מיוחד זה. כי הנהגה מיוחדת זו מבטאת חלקים מסויימים שאינם באים לידי ביטוי מספיק בהנהגה הכללית שה' מנהיג את העולם.

ובפשטות הביאור בזה הוא, כי כאשר מנהיג את כל העולם בשוה עדיין לא ניכר בזה נוכחותו ומציאותו בעולם, אלא נחשב 'רם על כל גוים על השמים כבודו'. ועל ידי היות ישראל עם ה', מתגלה רצונו העצמי של ה' בתוך הבריאה, כי כאשר יש לו עניין פרטי (כביכול 'אינטרס') בבריאה, וכאשר רואים שמנהיג ומסבב את הדברים לטובת העניין הפרטי שלו, בכך רואים את ידו הפועלת בתוך העולם.

וזה עומק הפירוש בפסוק 'אתם עדי נאום ה', שאין הכוונה שהם צריכים להעיד עליו ולספר את מעשיו וגדולתו, אלא עצם מציאותם הוא עדות על ה' בתוך הבריאה, שהרי ה' מסבב את כל הדברים לטובתם.

ובזה נראה לפרש לשון הכתוב בהלל המצרי – 'מי כה' אלוקיניו המגביהי לשבת, המשפילי לראות

---

<sup>1</sup> . עד כאן הדברים הם תמצית מספר 'בן מלך - חג המצות' ממו"ר הגר"ל מינצברג שליט"א

בשמים ובארץ. מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון'.

תוכנו של ההלל הוא הילול על ההנהגה המיוחדת שה' מנהיג את עם ישראל בהנהגה על-טבעית בנסים ונפלאות. [בשונה מפסוקי דזמרה שאף הם נקראים 'הלל' 'יהי חלקי עם גומרי הלל בכל יום', אבל הוא הלל על ההנהגה הרגילה שה' הוא אלוקי העולם, שברא את העולם ומנהיג אותו בדרך הטבע.] וכל ההלל מיוסד על סדר ההנהגה עם עם ישראל.

וזהו ביאור הכתוב 'המשפילי לראות בשמים ובארץ', שהוא המשך להאמור קודם - **ממזרח שמש עד מבוא מהולל שם ה'.** **רם על גויים ה' על השמים כבודו.** כלומר שלמרות שה' הוא רם ומהולל בגויים ממזרח עד מערב, והוא מלך העולם גדול ואדיר, שכל העולם משבח אותו בהיותו הבורא והמנהיג כמלך עליון, ומצד זה הוא בבחינת 'המגביה לשבת'. עם זאת עלה ברצונו להביא את מציאותו לידי גילוי גם באופן של 'המשפילי לראות בשמים ובארץ'. כלומר שמציאותו יתברך תתבטא גם כמי שנוכח בתוך העולם כאחד שרואה ומתעניין בפרטות במה שנעשה בשמים ובארץ, ולא רק כבורא ומנהיג כללי, ודבר זה מתבטא במה שלקח לו את עם ישראל לעם ועושה עמהם ניסים ונפלאות גדולות.

וכל המשך ההלל בא על דבר זה, ששמו יתברך מתגדל במה שמנהיג את עם ישראל בהנהגת הניסים, ותחילה מתוארים הניסים הגלויים שעושה בישראל ועל ידי זה הוא נמצא בתוכם והוא להם לאלוקים, ובהמשך [בפרק אהבתי כי ישמע ה'] מתואר ההנהגה היותר נסתרת שבשעה שצר להם שומע את זעקתם ומושיע אותם.

## ד. ההבדל בין שם 'אלוקים' לשם 'הוי"ה'

אמנם יש להעמיק בזה יותר, כי הנה בתחילת פרשת וארא מפורש בתורה שיציאת מצרים היה בה מטרה מרכזית להביא את הופעת שם הוי"ה בעולם. כלשון הכתוב – 'וידבר אלוקים אל משה ויאמר אליו אני הוי"ה, וארא אל אברהם וכו' ושמי הוי"ה לא נודעתי להם' לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה והוצאתי אתכם וכו' והצלתי וכו' וגאלתי ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני הוי"ה אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

כלומר שעד עתה שם הבורא יתברך בשם זה הוי"ה, וזה אחת המטרות של יציאת מצרים, שעל ידי זה יהא נודע שם זה בעולם. וכל זה צריך ביאור מה המשמעות של שם זה או שם אחר, ומה הכוונה ששם הוי"ה לא הופיע עד עתה, ומעתה הוא מופיע, ומה הקשר בין שם הוי"ה להנהגה אשר התחדשה עתה ביציאת מצרים.

וכמו כן נאמר כאן ש'אלוקי ישראל' הוא 'הוי"ה', וזה צריך ביאור שהרי הוי"ה הוא שמו יתברך, ומה שייך לייחד שם זה לעם אחד.

ולבאר כל זאת יש להקדים ביאור השמות 'אלוקים', 'הוי"ה', 'וא-ל-שד-י'. [וממה שחילוק זה בין האבות למשה נכתב זה בתורה שבכתב במפורש מוכח שאין זה סודות התורה, אלא דברים יסודיים שכל יהודי מאמין צריך לדעת, כי פשוטו של מקרא אינו סודות התורה].

הנה מה שה' יתברך נקרא 'אלוקים', וכמו כן 'מלך העולם', תואר זה כולל כמה פעולות שונות, וכמו שאומרים בנוסח 'אני מאמין' הראשון - 'שהוא בורא ומנהיג'. הנה נזכרו שני פעולות יסודיות של הכרתינו בה' יתברך, והראשון שבהם הוא 'בורא', והנה מעצם זה שהוא ברא הכל אזי הוא האדון והבעלים והמלך<sup>2</sup>, [וכלשון 'אדון עולם' לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא]. והשני שהוא 'מנהיג' כלומר מה שמוביל ופועל את הפעולות המתקיימות בעולם מאז הבריאה ואילך.

ונראה שעיקר תואר 'מלך' שהוא על שם ההנהגה, עיקרו הוא במה שמנהיג העניינים שאין להם סדר תמידי בבריאה. ואף שמצינו שגם התנועה התמידית הקבועה והתחלפות יום ולילה נחשב למעשה מלכות, כמו שאומרים בברכת יוצר בשחרית 'המלך המרומם לבדו מאז', וכן בברכת המעריב ערבים 'א-ל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד'. אך פשוט שעיקר שם 'מלך' הוא על חלק ההנהגה שהוא מנהיג מתוך קביעה מחודשת בכל עת.

וצריך לשים לב<sup>3</sup> להבדל המהותי בין ההנהגה שמנהיג בסדר קבוע<sup>4</sup>, שאף שהוא יתברך עושה הכל, אבל כבר הבטיח שלא ישבות כל ימי הארץ, ואם כן אין בחלק זה מלכות של משפט וקביעה והחלטה, וממילא אין לבריות יחס והתעוררות רגש למציאות הזאת, אלא הכרה ויחס כבוד כלפי רוממותו שהוא זה שעושה הכל. אבל עיקר שמו כמלך הוא מצד חלק ההנהגה שצריך קביעה והחלטה תמידית, והם הדברים הבלתי קבועים, החיים והמוות, העושר והעוני, הנחת והצער.

---

<sup>2</sup> . ומה שהוא מהווה כל הקיום והמציאות כל רגע, גם זה מכלל היותו 'בורא', אלא שהוא 'בורא' תמידי. אבל 'מנהיג' הוא הפעלת הפעולות המחודשות בתוך העולם וקביעת המאורעות.

<sup>3</sup> . כי מי שהכל נופל אצלו תחת הגדרה אחת שהשי"ת עושה הכל, ואינו יורד להבדלים שיש בזה, אם כן אינו מבין ההבדל בין עם ישראל לאומות העולם, בין נס וטבע, בין גילוי להסתר, ובין דין לרחמים. וחסר לו היסודות הבסיסיים של אמונת ישראל.

<sup>4</sup> . והתנועות שהם עצם חוקי הטבע כגון כח המשיכה ויקידת האש, יתכן שאינם כלל בגדר 'הנהגה' אלא שייך לגדר 'בריאה'.

שדברים אלו הוא לא רק עושה אותם, אלא גם מחליט וקובע בכל פעם איך להנהיג את הנבראים, ודבר זה **שההחלטה** בידו, והבריאה כולה, וכל פרט בפני עצמו, תלויים בידו כל רגע, היא הגורמת לבריות לעמוד לפניו ביחס פעיל של נשיאת עיניים אליו בהכנעה ביראה ובכבוד. ועיקר שמו כמלך הוא על שם זה, ובראש השנה יום הדין וקביעת ההחלטה הראשית, הוא היום שבו מתנשאת מלכותו. וענייני ההנהגה הצריכים קביעה תמידית, נכלל בזה הדברים שניכר לכל שהם בקביעה שמיימית, מטר ורוח, חיים ומוות, מזון ובריאות. ובזה הנבראים מלכתחילה מכירים שאין זה תלוי בהם והם נושאים עיניהם לשמים. ודברים אלו מזכירים בברכת 'גבורות'.

אך נוסף על זה ה' יתברך גם מנהיג כל הסיבות והמסובבים ומכינם כפי רצונו גם בעניינים שנראים 'מקריים', כגון שמטה לב מלכים ושאר בריות, ומזמין סיבות שונות לכל המאורעות והמהלכים. כגון שיזדמן יוסף לשוק בעת שהגיע שמעון שצריך לסחורתו ויהיה לו רוח מרובה. ויזדמן ראובן לתחנה ברגע שהאוטובוס הפליג ממנו ויוצרך להמתין זמן רב בעגמת נפש והפסד ממון. ושמעון בדיוק יצטרף לנסיעה שתארע בה תאונה. וכל שאר אלף אלפי רבבות מקרי בני אדם, מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית. וכל אחד מהמאורעות הללו הוא טבעי והגיוני בדרכו של עולם ונדמה כאקראי, אך באמת הכל מכוון ומושגח כל רוח והפסד, ואפילו מידה מועטת של נחת רוח וצער, הכל בדקדוק ובתכנון בהכרזה מלמעלה.

ומבואר בפסוקים שה' מנהיג את העולם במשפט ובמישרים לפי מעשיהם, [ולפיכך הוא גם צופה ומביט על מעשי כל בני האדם, ושופט אותם, ולפי זה קובע את ההנהגה עמהם]. ונראה שגם זה דבר מתחייב מעצם שלימות ההנהגה האלוקית, כי בכדי שתהיה הופעה של הנהגה, צריך שיהיה סגנון מהלך אחיד שיהיה ניכר בו הנהגתו שאם היתה ההנהגה בלי סדר אין נראה בזה שום מלכות ורצון מסויים אלא נראה כהפקר, והסגנון האחיד והמהלך הבסיסי של מלכות ה' הוא הסגנון והמהלך של משפט וצדק. וזה בכללות תוכן השגתינו בשם 'אלוקים'.

אולם השם המיוחד בן ארבע אותיות י' ה' ו' ה', אינו מתאר איזה פעולה והנהגה של הבורא יתברך, אלא מורה על פיסגת ההשגה שיש לנו בעצם מציאותו<sup>5</sup>. לעומת שאר השמות שמורים על פעולותיו והנהגתו, השם הוי"ה משמעותו שהוא הווה קיים, כלומר עצם הדבר שישנו מצוי אחד, והוא מה שנקרא בלשון הראשונים "מחוייב המציאות", כלומר שהוא סיבת כל הנמצאות, אבל הוא עצמו אין סיבה קודמת לו, כי הוא עצמו מחוייב המציאות. נמצא של ההווים הם בעלי הווה מקרית ורק הוא בעל הווה אמיתית ומהותית. ובאמת אין בכוח שכלנו להשיג מציאות כזאת שהוא 'מחוייב המציאות',

<sup>5</sup> . מו"נ חלק א' פרק סא, ספר עקידת יצחק - שער נד ושער פה, ספר נפש החיים - שער ג - פרק יא.

אבל מוכרע בדעתנו שיש מציאות כזאת אין-סופית שאין ביכלתנו להכילה. ומצד השגה זו נקרא שמו יתברך י' ה' ו' ה', כלומר הווה תמידי ומהותי. והשגה זו היא נעלית ונשגבה יותר מההשגה של שם 'אלוקים' דהיינו 'בורא עולם ומנהיגו'<sup>6</sup>.

## ה. גילוי שם הוי"ה – גילוי הופעה עצמית

והנה אף שנתבאר שכל המתרחש בעולם הוא הופעת ה' ומשפטו ודינו, אולם נראה שלא היה די בזה לשלימות הופעת ה', כי אף שזה ביטוי של הנהגתו יתברך, והינו שם 'אלוקים', אולם עדיין אין הדבר מוביל להשגה אמיתית עמוקה במציאות ה' כפי שראוי, כי הרי מציאות ה' שהוא מציאות נשגבה ואינסופית, מציאות בלתי מושגת. וכאשר מתבוננים רק בהנהגה האלוקית שבבריאה עדיין יכול הדבר להיחשב שנקבע סדר מסויים להעולם, וכאילו זה מחוקי העולם עצמו שיהיה מתנהל בצדק ובמשפט. וכאילו כבר נקבע הדבר כסדר בעולם, שלרשעים יבוא הרע, ולצדיקים יבא הטוב.

ואף כי אמנם ההנהגה המסודרת משקפת את מציאותו ואת הנהגתו שהרי הוא יתברך עושה הכל, והמערכת המסודרת הזאת מגלה שיש כאן משהו שקובע ומסדר, אולם עדיין זה נראה כאילו ההנהגה משרתת את העולם, וכאילו כל מציאות המלך היא רק מה שהוא מלך על הממלכה, ואין בזה ביטוי למציאותו העצמית, שיש לו קיום ומציאות מלבד מה שהוא בורא ומנהיג את העולם.

כי הרי באמת מציאות ה' בעצמו היא בלי שום יחס למציאות העולם, ואפילו התואר 'בורא עולם' שהוא הדבר העצום והגדול ביותר שאנו יכולים להכילו בדעתנו, הרי לאמתו של דבר הוא פחיתות ביחס למציאותו האינסופית כפי שהוא בעצמותו ומהותו<sup>7</sup>. ובאמת אין לנו כל השגה ושום יכולת להשיג בעצמותו ומהותו, אבל אנו יודעים שיש לו מציאות כזאת שהיא נעלית מהשגה ואין מחשבה תפיסא ביה.

---

6 . ולהשלים היריעה נבאר גם שם 'אדנ"י', שאינו משקף סוג הנהגה או הופעה מסויים, אלא הוא צורת היחס שלנו כנבראים שעומדים לפניו יתברך כעבדים, והוא האדון שלנו. ולכן תלוי הדבר בהכרה, כמו שאמרו שרף אברהם הוא שקראו להקב"ה אדון (ברכות ז, ב). וזה גם השם שבו אנו משתמשים ככינוי לשם הוי"ה, כיון שזה מבטא שם כללי לעמידתנו כלפיו יתברך, כשם ששם הוי"ה הוא שם כללי, בהיותו 'שם העצם'.

7 . והיו תחת כופרים שאמרו שהאלוקים הוא עצם הטבע ומכלול חוקי הטבע הוא האלוקים, ונקרא 'פאנאטיזם', עפ"ל, וזה עיקר גדול בהשקפת דת ישראל לשלול דבר זה ולהכיר שמציאות ה' היא נעלית ממצאות הטבע, אלא הוא יתברך הוא בעל מציאות נשגבה. ועל זה מורה שם הוי"ה כמבואר בפנים הדברים.

כלומר, שכאשר נגלית רק ההנהגה המסודרת נחשב שנמצא "הנהגתו" בעולם, אבל עדיין אין כאן "הוא בעצמו" בעולם, כלומר אין נראה רצונו וחזונו מציאותו העצמית בתוך העולם.

[אמנם אי אפשר מיד לקפוץ להתבוננות והשגה ביחס זה, כי אם אין השגה בו כבורא עולם אזי נאבד לגמרי היחס שלנו למציאות האלוקים, אלא תחילה משיגים את הופעת ה' כבורא עולם ועל גבי זה משיגים שבאמת הוא נעלה מזה, ויש להאריך בזה הרבה, וזה צריך הרחבה וביאור אי"ה.]

לצורך זה יצר השי"ת את מציאות הניסים הפורצים את גדרי הטבע, כלומר שבעצם הדבר שיש תופעה מכוונת של פריצת גדרי הטבע, מתגלה לנבראים שמציאות ה' בעצמו היא למעלה מעלה מההופעה של שם 'אלוקים' כבורא העולם ומנהיגו. אלא השם אלוקים הוא רק הופעה וגילוי וביטוי מסויים של מציאותו, אבל הוא עצמו הוא נשגב ונעלה מכל רעיון.

וזה נקרא גילוי שם הוי"ה, דהיינו הארת קרן-אור של מציאות עצמותו, כלומר שעל ידי פריצת חוקי הטבע, נקרע חלון בתוך רקע המציאות להביט ולהשיג במידת האפשר אל עבר שם הוי"ה דהיינו המהות האין-סופית של 'מחוייב המציאות'.

וזה כוונת הפסוקים האמורים בתחילת פרשת וארא שבהם מפורש בתורה שיציאת מצרים היה בה מטרה מרכזית להביא את הופעת שם הוי"ה בעולם. 'וארא אל אברהם וכו' ושמי הוי"ה לא נודעתי להם', 'וידעתם כי אני הוי"ה אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

כלומר שעד עתה שם הוי"ה לא הופיע עמו הבורא יתברך לפעול בעולם, אלא עיקר הופעתו לפעול בעולם היה בשם 'אלוקים', דהיינו בסדרי הטבע, לכן הוא בא להוציאם ממצרים בפריצת חוקי הטבע ועל ידי זה יהא נודע שם זה בעולם. וכמו שכתב הרמב"ן (בראשית יז, א) כל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות וכו' כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם, שהם מופתים משנים הטבע בפירסום, והם שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו'.

ונתבאר שההנהגה הקבועה כדרכו של עולם היא הנהגת שם 'אלוקים', אך ככל שההנהגה מתרחקת מדרך הטבע יש כאן יותר גילוי של שם הוי"ה, כלומר כי יש בכך ביטוי למציאות העליונה של מציאות ה' בעצמו שאינו מוגבל לגבולות שקבע לעצמו בשם 'אלוקים'.

[ובזה אנו באים לתוספת העמקה בפסוק שהבאנו לעיל 'מי כה' אלוקינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ'. כי בכל המקומות ה' נחשב 'יושב בשמים', והיינו כשהוא מנהיג בבחינת 'אלוקים' ואז הוא יושב בפיסגת הבריאה ומנהיג את הארץ מן השמים. אבל כאן המשורר אומר שה' לפי האמת הוא 'מגביהי לשבת' עד כדי כך שהשמים והארץ גם יחד הם 'משפילי לראות'. אך מצד שני רצונו של ה' שמציאותו הנשגבה הזאת כ'מגביהי לשבת' תקרין ותגלה נוכחות 'משפילי לראות'.

לתוך השמים וגם הארץ. ודבר זה מתרחש כאשר מתקיימת הנהגת הניסים בעם ישראל.]

ועוד יש הנהגה של 'א-ל-שד-י'<sup>8</sup>, שזו הנהגה ממוצעת דהיינו נסים נסתרים בטבע (כמו שכתב הרמב"ן כאן בריש וארא, וביתר ביאור בפרשת לך לך בפסוק (בראשית יז, א) 'אני א-ל-שד-י'). כלומר שיש בזה קצת חריגה מהמסגרת התקיפה והקבועה של שם 'אלוקים', אבל אין בזה יציאה ממסגרת הטבע.

והרבה דרגות ישנם בשינוי סדרי הטבע, כי יש ניסים גמורים ונפלאות גדולות כמו שהיה בקריעת ים סוף, ויש ניסים פחות בולטים כמו מה שהאמהות ע"ה היו עקרות וילדו, וכמו שפרעה ואבימלך ולכן לקו ונענשו והוכיחם ה' ולא הניח לעשוק את האבות. וכן בהנהגת הטבע גופא יש הרבה דרגות. יש הנהגה שהיא עדיין בתוך חוקי הטבע הבסיסיים אלא שמתרחשים הרבה 'מקרים טבעיים' המובילים לתוצאה הנרצית.

וזה מה שאמר השי"ת למשה 'וארא אל האבות בא-ל-שד-י', 'ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'. כלומר שאמנם היה להם לאבות ניסים והנהגה מיוחדת למעלה מהנהגת שם 'אלוקים', אך זה עדיין לא הגיע לגילוי שלם של שם 'הוי"ה' רק לשם 'א-ל-שד-י'. והקב"ה בא ביציאת מצרים לעם ישראל כדי לגלות את שם הוי"ה, לעשות ניסים ונפלאות הנוגדות לגמרי את סדרי הטבע, כי הניסים הגלויים האותות והמופתים מהווים פריצה נרחבת בהגבלות של שם אלוקים שהקב"ה קרע את השמים ואת הארץ פרץ את גדרי הטבע, וחשף את זרוע עוזו של שם הוי"ה העליון שאינו מוגבל בגבולות שם אלוקים. - 'לכן אמר לבני ישראל **אני הוי"ה** והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים. **ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים וידעתם כי אני הוי"ה אלוהיכם** המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

## 1. אלוקים – דין, הוי"ה - רחמים

והנה מצינו בהרבה מקומות בחז"ל (כגון ברכות ס, ב) ששם 'אלוקים' מורה על דין, ושם 'הוי"ה' מורה על רחמים.

וכן אמרו חז"ל במדרש (שמות רבה ג, ו) 'ויאמר אלוקים אל משה, אמר רבי אבא בר ממל אמר ליה

---

8. פירוש השם 'א-ל-שד-י' צריך אריכות ואכ"מ, עיין ספורנו בפרשת לך לך שם (יז, א).



הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים שאני נקרא בא-ל ש-די, בצבא-ות, בא-להים, בה' [הוי"ה], כשאני דן את הבריות אני נקרא א-להים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבא-ות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל-ש-די, **וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא הוי"ה שאין הוי"ה אלא מדת רחמים**, שנאמר (שמות לד) ה' ה' אל רחום וחנון, הוי אהיה אשר אהיה, אני נקרא לפי מעשי'.

והנה מה ששם 'אלוקים' מורה על 'דין', וכמו שאמרו שם 'כשאני דן את הבריות אני נקרא אלוקים', יש לבאר שפיר, ששם זה משמעותו חוזק ושלטון, ועצם משמעותה של מילה זו בלשון מתייחס ל'הנהגה', וכאשר ה' מנהיג את העולם בסדר שקבע, זה נקרא 'מידת הדין', ועל שם זה נקרא בשם 'אלוקים'.

אולם מה שצריך ביאור, הוא מה הקשר בין שם 'הוי"ה' להנהגת רחמים, שהרי שם 'הוי"ה' הוא 'שם העצם', שכאמור לעיל מורה על עצם מציאות ה' שהוא היה הוה ויהיה. ולכאורה כאשר מדובר במציאות ה' אין כל מקום לאופי מסויים של הנהגה, דין או רחמים.

ובאמת עצם המציאות של רחמים כלפי ה' צריכה ביאור, וכי אדם הוא להינחם, ולכאורה כל זה שייך רק אצל אדם שפועל על פי מידות ורגשות, ולפעמים תחילה מקשה את לבו, ואז כאשר מעוררים את רחמיו הוא משנה את דעתו, אבל מה שייך רחמים כלפי מעלה.

והביאור הוא על פי הדברים שנתבארו לעיל, כי ההנהגה הכללית של העולם מסודרת לפי כללים קבועים, וזה נקרא מידת הדין ושם 'אלוקים', והקב"ה הגביל את עצמו כביכול שיהא מנהיג את העולם בסדרי עולם אלו. ומלבד שאינו פורץ את סדרי הטבע, עוד קבע בסדר ההנהגה שהכל נעשה במשפט ודין, והוא כבודו ותפארתו, שהוא מלך אוהב צדקה ומשפט.

אולם כאמור גבולות אלו הם רק גבולות שקבע ה' לעצמו לנהוג כן, מחמת רצונו להופיע בעולם כמלך, אבל באמת מציאות ה' היא למעלה מהגבולות אלו, ומי יאמר לו מה תעשה ומה תפעל, על כן יש מציאות של 'רחמים', דהיינו שהאדם יכול לפעול לעורר את ההנהגה העליונה לפרוץ מהמסגרת המוגבלת של מידת הדין ושם אלוקים.

והקב"ה הותיר דרכים לפרוץ את גבולות הדין ולהמשיך הנהגה של רחמים, בכדי שבכך יהיה גילוי לסוד הזה שמציאותו היא נעלית מהגבולות הללו, ומציאות נעלית זו גם תקרין לתוככי המציאות. והם דרכי התפילה והבטחון והתשובה והצדקה, שכל אלו ממשיכים את הנהגת הרחמים לתוך סדר העולם, ומעבירים את רוע הגזירה של מידת הדין.

וכאשר הנבראים חשים שיש הקשבה לפנייתם והתחשבות בציפיתם ובכאבם הפרטי מעבר לסדר הקבוע, דווקא על ידי זה הם מרגישים שכביכול יש כאן ישות יותר עליונה, ישות פרטית שאין היא

כבולה לסדרי הדין של העולם, אלא א-ל חי חפשי ברצונו שאינו מוגבל לסדרי המשפט<sup>9</sup>.

ואכן יש ציפיה כזאת מהנבראים שמכיון שה' הוא כל יכול יש גם ביכולתו לתקן הכל על הצד היותר טוב בלי שום מגבלות, ואף שחטא האדם יכול ה' לחתור עבורו חתירה ולרחם עליו אף נגד הסדר<sup>10</sup>. וציפיה זאת נובעת מצד ההכרה הפנימית העמוקה שלפי האמת המוחלטת אין עוד מלבדו, ותמיד בכוחו לרחם ולהושיע.

ולכן מידת הרחמים נקראת גילוי של שם 'הוי"ה', כי היא השתקפות של המציאות היותר נעלית והיותר פנימית של מציאות ה' שאינו מוגבל בסדרי הדין ושם אלוקים שקבע עבור העולם.

והנה שבירת הסדר כשלעצמה עדיין אינה בהכרח מבטאת עצמיות, אלא הפקרות ואנדרלמוסיה, אולם כאשר יש סדר, ולפעמים גוברים הרחמים, אז הוא מבטא את עצמיותו.

והנה ב'מידת הדין' יש שני חלקים, האחד שההנהגה היא **בדרך הטבע** כדרכו של עולם, ועוד שהיא **על פי המשפט** כראוי לכל אחד לפי מעשיו. ושני דברים אלו מקבילים זה לזה, שקבע הקב"ה שככל שההנהגה היא יותר על פי דין ומשפט היא גם כן קבועה בדרך הטבע ובסדרו של עולם, וכאשר ההנהגה פורצת את סדרי הדין מאיזה טעם שהוא, כמו כן במקביל לזה היא עוקפת את סדרי הטבע<sup>11</sup>.

והנה הדרגות השונות של שינוי סדר הטבע משקפים בדרך כלל את הדרגות המקבילות בפריצת סדרי הדין, שככל שמדובר בהנהגה של יותר רחמים ויותר על הדין מאיזה סיבה שהיא, זה מתרחש בצורה יותר מחודשת וקרובה לנס.

## ז. אלוקי ישראל: גילוי הנהגה פרטית כביכול

---

<sup>9</sup> . ואף שלכאורה באופן זה הוא נתון להשפעה חיצונית של המבקש, וא"כ חל בו שינוי רצון ח"ו, אבל אדרבה, כך אנו יותר מרגישים את חפשויות הרצון העליון, כשאנו כבול לסדר המשפט, והארכתי בזה במקום אחר, בביאור עניין התפילה.

<sup>10</sup> .

<sup>11</sup> . וזה הטעם שמי שנעשה לו נס מברך 'הגומל לחייבים טובות', כלומר שכיון שהוצרך לנס הרי זה ראה שהוא בגדר 'חייבים', כיון שבדרך הטבע היה בסכנה, וניצול רק על ידי הנס. (עיי' תשובות מהר"ם מינץ סימן י"ד, מובא במג"א או"ח סימן ריט, ושו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן לט, שו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן כז).

גילוי פנימי זה נחשף במיוחד ביחס לידידיו ומקורביו, כשמגלה הנהגה אישית ופרטית שאינה כבולה לסדר עם אנשי שלומו.

וזה הדדי, השבירה של המסגרת של הסדר, מובילה את האדם לחיבור אישי מול הישות האינוסופית של הא-ל, כעניין ההנהגה אצל האדם בתחתונים שהחיבור האישי של הידידות משקף חיבור אל חלק יותר פנימי באישיות, המתבטא בשיאו כאשר הידידות מנצחת את אהבת המשפט והסדר.

וזה עניינו של עם ישראל, כאשר נוצר מסגרת של חיבור אישי כביכול עם הקב"ה, וכאשר החיבור גובר על הסדר יש בזה גילוי עצמיות.

[משל למה הדבר דומה, לגביר שפתח משרד לחלוקת צדקה מכספו האישי, ויש כללים וסכומים קבועים לפי כל מקרה, ומי שמדבר עמו פונה אליו בשם 'בעל הבית' או 'ראש הקרן'. אולם הנה יש לו ידיד שמתפלל עמו בשטיבל, ורוצה שיתחשב עמו ושהמקרה שלו יהיה נוגע ללב, אזי הוא פונה אליו מן הצד, ואז אינו קורא לו 'בעל הבית' אלא אדרבה מבקש לעורר ידידותו האישית והפרטית וקורא לו בשם האישי שרגיל עמו מהשטיבל 'ענקל'.

כי הידידות עניינה שהוא מקושר אל חברו מצד עצמיותו ופנימיותו ולא רק מהמערכת של המשרד, ובכדי לעורר זאת הוא פונה אליו בשם האישי ומזכיר לו שהוא קשור אליו מצד עצמיותו, ויש שהחיבור מתעורר על ידי שמראה לו עוצם צערו וזה יוצר אצל הגביר גם כן חיבור אישי שמזדהה עם צערו<sup>12</sup>. אף שסיבת דחיית הסדר הוא מצד החיבור, אבל יסוד החיבור הוא שמתעורר ונחשף אישיותו העצמית והפנימית, שמאחורי המערכת של המשרד. כי כל זמן שעובד דרך המשרד זה כפוף לכללים ולסדרים].

ויש לבאר עוד שלא רק שהתגלות הופעת ההנהגה האלוקית הגלויה בעת התרחשות האותות והמופתים הכבירים, מפנה את המבט לכח עליון שהוא למעלה מסדרי הטבע, ועל ידי כך אנו מבינים ומשיגים שיש השגה עמוקה שמציאות ה' עצמו הוא מציאות אינוסופית שאין מחשבה תפיסא ביה כלל. אלא גילוי זה 'יוצר' מצב חדש, וכביכול מבטא 'נוכחות' ה' כהופעה עצמית ופרטית, שזה היה רצונו שיהיה לו 'דירה בתחתונים' לא רק באופן של הנהגת דין ושם 'אלוקים', אלא תהיה תפיסה ואחיזה למציאות שם 'הו"ה' של הופעתו הפרטית כביכול של האין-סוף ברוך הוא.

ועבור 'נוכחות' זו בכדי שיהיה מציאות ה' 'עצמו' בעולם, יצר לו ה' את 'עם זו' כי על ידי שיהיה לו

---

<sup>12</sup>. והוא עניין הפסוקים שבכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו, כי נשברי לב יש בהם פנייה אל העצמיות שמעבר לסדר, כי הם מבקשים התחשבות עצמית, ולכן הם יוצרים חיבור והזדהות. ולכן רחמים הוא מיוזג של חסד ודין, כי החסד הוא נתינה בלי גבול, והדין הוא גבול, והרחמים הם חיבור והזדהות עם המצוקה ויש כאן נתינה, אבל כביכול המשפיע נותן לעצמו, כי הוא מזדהה ומחובר עם המסכן.

איזה מטרה בעולם שהיא על שמו וכאשר רואים שמנהיג את הדברים לטובת אותה מטרה, אז ניכר נוכחותו העצמית.

משל למה הדבר דומה במלכותא דארעא, למלך המנהיג את המדינה וקבע חוקים וכללים וממונים ופקידים, מי שבא למדינה ורוצה להיווכח במציאות של המלכות, מראים לו את כל משרדי הממשלה, המשטרה, הצבא, בתי חולים, ומערכת חוקים, בניינים וכבישים מסלולים ורמזורים, שכל זה הוא קיים בכח המלכות, הרי ניתן לראות בזה השתקפות של מציאות המלך. והנה הרוצה להכיר את המלך ועוצם תקפו מתבונן בכל המערכת של הנהגת המדינה, שניתן להתפעל מתוקף קביעותם שאין הם משתנים לעולם, ובכך מתבטא כל מציאות מלכותו של המלך. ועיקר ראיית מציאות המלך היא בסדרים קבועים אלו, שהרי כל תוקף כוחם של הממונים הוא רק מהכח שהאציל עליהם המלך.

אולם מאידך כאשר רואה כל זאת עלול לחשוב שכל מציאותו של המלך הוא רק מה שהוא מנהל את כל המערכת הזאת. עלולים לדמות כי המערכת הזאת, היא עצמה כל מציאות המלכות ואין מהות המלך אלא מה שהוא הממונה והמפעיל כל הממלכה. אבל עדיין אין בכל זה גילוי של נוכחות אישיותו העצמית של המלך.

ועדיין אין כאן הוכחה וביטוי שיש מציאות עצמית למלך, ורצון פרטי ואישי. ובכדי להוציא לפועל את עצמיותו זה רק כאשר יווכחו לראות את המלך ופמלייתו שהם מעל החוקים ונוסעים בניגוד לחוקי התנועה וכדומה, ונמצא שלמרות שחוקי ההנהגה עצמם הם ביטוי למלכותו, ואם לא היה העולם מתנהל בחוקים לא היה כלל נראה מלכותו, אבל כדי לגלות עצמיותו זה דווקא כאשר גובר על חוקים אלו. וכאשר רואה ששיירת המלך נוסעת נגד תקנות הנסיעה בניגוד לכיוון הנסיעה וברמזור אדום וכו', אז נוכח לראות שהמלך הוא יותר נעלה מהחוקים והתקנות, ויש לו מציאות עצמית שהיא מעבר לניהול המדינה.

והנמשל הוא שהמבקש למצוא את נוכחות ה' בעולם, רואה אותה בעיקר בהנהגתו את העולם, שהוא מוריש ומעשיר משפיל ומרומם, וקובע כל מידת נחת רוח או הפכה אצל כל בני האדם. אבל זה נוכחות נסתרת מאד, שמשקפת את סגנון הנהגת ה' בעולם.

אולם על ידי שה' מנהיג את עם ישראל בהנהגה הפורצת את סדרי הטבע, וחורגת מהסדרים שקבע בעולם, אזי נוכחים הכל לראות שה' נמצא בעולם ופועל בו כמי שנוכח בה באופן אישי, ולא רק מנהיג אותה בהנהגה כללית כפי שעלה ברצונו להנהיג את העולם.

וזה הכוונה ש'הוי"ה' הוא 'אלוקי ישראל', כלומר שההנהגה המיוחדת עם עם ישראל היא ביטוי והוצאה לפועל של השם הפרטי כביכול, וחשיפת המציאות העליונה והנשגבה שמעבר לשם אלוקים.

ונבאר זאת במשל נוסף, אדם המנהל מוסד ונקרא בשם 'שלמה', הנה כל התלמידים והמורים מכנים אותו 'המנהל', כי כל פעולותיו וכבודו ומעמדו במסגרת המוסד הוא כ'מנהל'. אולם אם רוצה שיהיה מזוהה בהמוסד מציאותו כ'שלמה', זה רק אם יפעל למען האינטרסים הפרטיים שלו, כגון אם ינהג ביחס מיוחד כלפי בניו הלומדים במוסד וידאג לכל צרכיהם אפילו בניגוד לכללי המוסד, ובאופן זה נתגלה מציאותו כ'שלמה' ולא כ'מנהל'.

אך יש להדגיש שלגבי הנמשל אין המעלה בזה רק שההופעה האלוקית העצמית יותר מצויה בתוך הבריאה ופועלת בתחתונים בצורה גלויה. אלא שבכך שהנבראים מכירים שמציאות ה' היא נעלית יותר מסדרי הטבע, הדבר מביא לתפיסה העמוקה והנשגבת במציאות ה', שהיא לגמרי נעלמת ובלתי מושגת, אינסופית ומעל לגדרי המחשבה, לית מחשבה תפיסא ביה.

וכמבואר שכאשר הנבראים נוכחים שמציאותו יתברך מופיעה בניגוד לסדרי העולם ומתערבת בפעולותיו, משיגים שיש לו מציאות אחרת פרטית, עליונה מהנהגת העולם, מציאות נעלית ומרוממת מכל הופעה ואפילו מהופעתו כשם 'אלוקים', מציאות אין סופית, שזה הוא תוכן השם 'הוי"ה', והיינו שהוא 'הווה קיים' - 'מחוייב המציאות'.

כלומר שיש הבדל גדול בין המשל לנמשל, כי במשל אישיותו הפרטית של המלך או המנהל ערכה נחות מהמלכות שלו, ואילו בנמשל הרי מציאות ה' היא נעלית לאין ערוך מאשר הנהגתו ומלכותו. וההשוואה במשל היא רק שראיית פעולות המלכות היא דרך חיצונית לראות את ההשתקפות של מציאות המלך והמנהל, ובכדי לראות שמהותו של המלך היא דבר אחר צריך לראות איך הוא שובר את החוקים. אולם בנמשל כאשר מזהים שהבריאה והנהגת העולם היא רק ביטוי מסויים של מציאות ה', מגיעים להשגה שיש לו מציאות אחרת עצמית, והנה מציאות עצמית זו של ה' היא נשגבה ואינסופית.

[ויש בזה סוד עמוק שכנסת ישראל עומדת בבחינת רעיה ומטרוניתא לקוב"ה ובטלה ומתאחדת עם אור הוי"ה האין-סופי, ואכמ"ל בזה.]

ועולה בזה ביאור יותר עמוק בפסוק 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', שלכאורה צריך ביאור מה השייכות בין מה שאומרים 'ה' אלוקינו' דהיינו אלוקי ישראל, לאמירה 'ה' אחד', שהם שני עניינים שונים זה מזה, כי 'אלוקי ישראל' משמעותו הנהגה פרטית ומצומצמת שה' פועל בקרב אומה מסוימת, ואילו אחדות ה' חובקת זרועות המציאות כולה ומעבר לה, לית מחשבה תפיסא בה כלל. אכן לפי האמור הדברים מבוארים היטב, כי ההזדקקות הפרטית של ה' לפעול בתוך העולם לטובת קבוצה אחת, מגלה את הופעת שם הוי"ה – דהיינו מוכיחה את מציאותו העצמית שהיא מעבר למציאות הבריאה, נמצא שתופעת ה' אלוקינו' מוביל להכרת ה' אחד'.

## ח. גלות מצרים כדי שיצירת ישראל תהיה תלויה בשם הוי"ה

והנה הניסים שאירעו ביציאת מצרים אשר על ידם נתגלה והתפרסם שם הוי"ה, היו באופן שהיו מוכרחים דווקא לניסים, כלומר שהקב"ה סיבב שהמציאות הטבעית לא תאפשר כלל את יציאת ישראל מעבדותם, ורק הניסים המגלים את שם הוי"ה יהיה בהם כח לגאול אותם משעבודם.

וכן מבואר בזוהר הקדוש (זוהר חלק ב דף לד ע"ב רזא דתנין הגדול, ושם דף לז ע"ב בסוד 'והכיתי כל בכור') שמה שהתורה מדגישה ומשבחת כל כך את הניסים של יציאת מצרים, הרי זה משום שעצם יציאת ישראל ממצרים הוא דבר מנוגד לטבע, שהיו קשורים ומשועבדים למצרים בסדרי המזלות והכוחות התקיפים העליונים<sup>13</sup>, וכאשר בא ה' להוציאם משם, פרץ את כל סדרי העולמות והמזלות, בכוח שמו הגדול.

ועיין במהר"ל בריש גבורות ה' (פרק ה) שהאריך בטעם גלות מצרים, וכתב שמצד מציאות הטבע כן הוא הסדר שעם ישראל צריך להיות משועבד תחת יד מצרים<sup>14</sup>. ומה שהם נגאלים הוא רק מצד מציאותם הנעלית שה' גואל אותם<sup>15</sup>. וכדברים האלה כתב גם הגר"א בפירוש מגילת אסתר, על

---

<sup>13</sup> . ויש לרמוז דבר זה בפסוק 'כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו'. והנה דרשו חז"ל בפרשת שלח על הפסוק 'כי חזק הוא ממנו' (במדבר יא, לא רש"י בשם במדב"ר), שהוא מכון כלפי מעלה שגידפו בדבריהם שאין בכוחו לנצח את הכנענים. ואפשר לדרוש כן גם בפסוק זה, שהקב"ה סיבב מלכתחילה שמצד סדרי העולם בהנהגת שם 'אלוקים', יהיה מצב ישראל במצרים באופן של 'מיד חזק ממנו', אלא ששם 'הוי"ה' הופיע ופדה את יעקב.

<sup>14</sup> . ומבואר במהר"ל שאין זה חסרון וחולשה בעם ישראל, אלא זה מעלתם שכל קיומם הוא רק על ידי רוחניות. וכמו צומח לעומת דומם, שאף שיש לצומח חסרון שאם מאבד חיותו הוא נרקב ומאבד מציאותו לגמרי, אבל בוודאי הצומח מעולה בהרבה מהדומם, וכן ישראל הם מין נוסף על מדבר, אלא שכשחסר להם שלימות מעלתם, הם יותר גרועים משאר מדבר, וזה נובע ממעלתם.

ואוסיף משל מהווי ימינו, למה הדבר דומה, מכונת כתיבה מכנית לעומת מחשב, מחשב אם אין לו חשמל הוא גוש פלסטיק ומתכת חסר ערך, לעומת מכונת הכתיבה שפועלת גם ללא חשמל. אבל כשיש לו חשמל אין מה להשוות כלל את המחשב למכונת כתיבה. ונמצא זו מעלת המחשב שאינו פועל כי אם על ידי חשמל, שזה משום שהוא סוג כלי אחר לגמרי הוא מכשיר חשמלי חשוב לאין ערוך ממכשיר מכני גולמי, שאין בו שום הכשר לקליטת כוחות אלקטרוניים.

<sup>15</sup> . ויש שהקשו מדוע אנו חייבים בהכרח הטוב על יציאת מצרים, שהרי אותו האלוקים שהוציא אותנו משם הוא גם הוריד אותנו לשם, שהרי את הכל האלוקים עושה. אמנם על פי דברי המהר"ל הביאור הוא כי הדברים שנעשים על פי

הפסוק אם מזרע היהודים מרדכי.

ובזה יש לבאר הנוסח בתחילת ההגדה 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלוקינו משם, וכו' ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים'.

והרבה דקדקו המפרשים בקטע זה, למה הוא נצרך כלל, ואם הכוונה שלעולם לא היינו יוצאים מתחת ידם, זה צריך ביאור מהיכי תיתי, אולי באחד הימים היה העם מתגבר ומשתחרר, או שהמלך היה מרחם עליהם. [וגם עצם הסגנון תמוה קצת, פשיטא שכל דבר שנעשה אלמלא לא נעשה היה נשאר כמו שהיה לפני כן, ולשם מה צריך להדגיש זאת בצורה כזו. כמו שיאמר העני לבעה"ב כמה נפלא שנתת לי ואילו לא נתת לי הרי לא היה לי, פשיטא.] וכן דקדקו ('בני יששכר' והגדת 'מרבה לספר' ועוד) בלשון 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו', למה נצרך להדגיש שוב 'הקב"ה'.

אמנם זה אחד מהיסודות של "יציאת מצרים", כאמור בשם המהר"ל, באופן טבעי מצד מציאותו החמרית עם ישראל ראוי להיות תחת שעבוד מצרים. ורק משום ש'הקב"ה' התערב ושידד את סדרי המערכות ולקח לו לעם את בני ישראל, רק מחמת חסדו המיוחד והתערבותו יוצאת הדופן בתוך סדרי הטבע, על ידי זה הם יצאו לחירות.

וכן בהמשך ההגדה מסבירים את העכשוויות של יציאת מצרים לכל דור ודור. **והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו** – כי מצד הטבע איננו ראויים למעלה זו, ורק הברית היא שעמדה, וזה הטעם שבכל דור ודור מתעוררים ועומדים עלינו לכלותנו. כי הטבע אינו סובל אותנו ובכל דור ודור מתעורר הקטרוג על האורחים הבלתי קרואים, ורק ההתערבות התמידית של 'הקב"ה' מצילנו מידם.

ובזה נראה גם לבאר מהלך הדברים בפרשת שמות, שבתחילה נשלח משה לפרעה וביקשו להוציא את ישראל ולא רק שפרעה סירב אלא הכביד את עולם שלא לתת להם תבן, כמבואר בפרשה, ומשה טען כלפי הקב"ה 'למה הרעות וגו' ומאז באתי אל פרעה לדבר במשך הרע לעם הזה'. ואז השיב לו

---

סדר הטבע, הרי זה משום שכך גם הסדר הטבעי ומידת הדין והצדק, וכשם שאין טענה למין החמורים מדוע הם חמורים בטבעם, כך מי שהוא בטבעו מתאים לעבדות אין לו תלונה על כך.

אלא שלמרות שכך הוא מצד טבעם החומרי, זכו לגאולה מצד הגילוי העל-טבעי של שם הוי"ה, אשר יצר לו עם, מחומר של אנשים שבטבעם אינם עם. ולכן התרחש תהליך זה דווקא בניסים על טבעיים, כי עצם התהליך יצר דבר בלתי טבעי ומחודש, ובכדי ליצור זאת היה צריך הדבר להיווצר במאורעות ניסיים ועל טבעיים.

הקב"ה 'עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו'. ואחר כך מתחיל פרשת וארא שאומר לו כל הפסוקים שהובאו לעיל 'ושמי הוי"ה לא נודעתי להם וגו' לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה'.

וכל זה טעון ביאור, שמאחר שה' רוצה לגאלם למה תחילה הכביד פרעה את העול, ולמה רק אחר שהרע לעם אמר לו הקב"ה 'עתה תראה אשר אעשה לפרעה', ומדוע רק עתה מתחיל הדיבור 'ושמי הוי"ה לא נודעתי להם, לכן אמור וגו' והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי'. שנראה כל זה כאילו רק עכשיו התחיל לדבר עמו על הגאולה, והרי כבר האריך לדבר עמו בסנה.

ולפי האמור נראה שבכדי שיהיה גילוי אמיתי של שם הוי"ה צריך להיות באופן שאכן רק על ידי שם הוי"ה תוכל לבוא הגאולה, ומוכרח לבוא לידי ביטוי בפועל שבלי הגילוי והפריצה של שם הוי"ה אל סדר העולם, לא תוכל לבוא הגאולה. ולכן היה מוכרח להיות תחילה הסדר שמשם הלך אל פרעה עם המהלך הקדום של אלוקי אבותיהם, אלוקי אברהם יצחק ויעקב. ואז בא לידי ביטוי בפועל שמהלך זה נידון לכישלון ואדרבה הרע לעם הזה. ואז אומר הקב"ה למשה 'עתה תראה אשר אעשה לפרעה'. כי לאחר שכבר ראו שבדרכים הקודמות הכל מתנפץ בסלעי המציאות הקשה, עכשיו הגיע זמנו של שם הוי"ה לפרוץ אל העולם האפל והחשוך, כי אל האבות נודעתי רק בשם א-ל שד-י ומעתה 'לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וידעתם כי אני הוי"ה אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

## **ט. חובת מצוות התורה נובעת מגילוי שם המיוחד ויציאת**

### **מצרים**

מלבד הניסים ויצירת העם, אנו רואים דבר נוסף שהתחדש מאז יציאת מצרים ועדיין לא היה אצל האבות, והוא נתינת התורה לישראל. והאבות קיימו את התורה מעצמם כאינם מצווים ועושים, אבל נתינת התורה היתה רק לישראל. ונותן התורה תלה דבר זה ביציאת מצרים, כמו שפתח בדברו 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'.

כלומר שמה שמציאות עם ישראל מיוסדת על הנהגת וגילוי שם הוי"ה, זו היא מחייבת אותם להעמיד את החיים על פי ההשקפה המתאימה לנוכחות שם זה. כי אומות העולם שעבורם פיסגת ההשגה היא שם 'אלוקים' הם מתחייבים משום כך בשבע מצוות בני נח. אבל עם ישראל ששם הוי"ה משתקף בעצם קיומם מחייבים לכל מצוות התורה.

וצריך לבאר כיצד שם הוי"ה מחייב את חובות התורה.



ובפשטות הקירבה והנוכחות כשלעצמם יוצרים יותר מחוייבות לעבודת ה', וכן דרגת הקדושה בעריות ומאכלות והזהירות והנקיות בממונות ובין אדם לחבירו, ככל שה' יותר נוכח על האדם לנהוג בדרגה יותר רמה של רוממות וקדושה, שאין דומה ההנהגה ברחוב העיר להנהגה בארמון המלך.

אמנם יש להעמיק בזה יותר, שהאדם הוא צלם אלוקים, ומצוות התורה באים ליישר הנהגת האדם שישקף בהנהגתו את צלם האלוקים. וכאשר ישנו גילוי של שם הוי"ה, נדרש כנגד זה גם מן האדם אופי מתאים שמקביל לסוג ההנהגה של שם הוי"ה, וכשם שנתבאר שבשם הוי"ה מתגלה אופי הנהגה של רחמים והתחשבות באדם הפרטי, אף שאין הדבר מתחייב מצד מידת הדין. כמו כן נדרש מבני ישראל שמשקפים בקיומם את שם הוי"ה, שגם הם בעצמם יתנהגו בדרגה רמה של הנהגה לפני משורת הדין הן בין אדם למקום והן בין אדם לחבירו. וכמו שאמרו על הפסוק 'אחרי ה' אלוקיכם תלכו' 'מה הוא רחום אף אתה רחום' (עין סוטה יד, א).

[ויש מבט מסויים שלכל אדם פרטי יש צדק וזכות שעולה על כל שיקול ציבורי, ועלינו להעניק יחס זה לכל נברא, וכמעשה דרבנו הקדוש והעגל, שאף שטענת רבי היתה שנועד לשחיטה בכל זאת יש טענה של ורחמיו על כל מעשיו, מכיון שבא לבקש ולחסות בכנפי מעילו].

ועוד יש להעמיק בזה, וצריך אריכות דברים בעז"ה במאמר בפני עצמו על כל עניין מהות התורה, והדבקות על ידה בהשי"ת, בחינת 'אנא נפשי כתבית יהבית', ואיתא 'כל התורה שמותיו של הקב"ה', ואכ"מ.

## **י. מן הניסים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים**

הניסים הגדולים המפורסמים והמופתים האדירים היוצאים מסדר הטבע אירעו רק בתחילת הדרך, כאשר היה נחוץ להוכיח שעם ישראל הוא עמו של ה' – הוי"ה. אבל מכאן ואילך היו הניסים הולכים ומתמעטים. אך כבר נשאר חותם קבוע של שם הוי"ה בעולם והיינו על ידי עם ישראל, שגם כאשר אין ניסים גדולים אין הקב"ה מזניח את ישראל להיות מונהגים כגויי הארצות בדרך המקרה. אלא הוא מנהיג אותם בהנהגה מיוחדת כפי סגנון יחסו הייחודי עמהם. וניתן להבחין בתוך דרך הטבע מגמתיות מכוונת שמגלגלת את העניינים לפי צרכי עם ישראל. ובכך נמצא הופעת שמו המיוחד בתוך העולם, כיון שיש לו עם והוא מוביל את הנהגת העולם לפי התועלת והצרכים של העם הזה.

ונמצא שהנהגה המיוחדת עם כלל ישראל, יש לה משמעות חובקת זרועות עולם מעבר לגבולות

העם עצמו, כי היא הצורה של כללות הגילוי האלוני בתוך העולם. והוא מה שכתוב 'אתם עדי נאום ה', כלומר שבעצם מציאותם ומהלך התנהלותם יש מהם עדות על נוכחות ה' בעולם.

וידועים דברי הרמב"ן על התורה בסוף פרשת בא - (שמות יג, טז) 'ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון.

ורבים סבורים שכוונת הרמב"ן בדבריו 'ניסים נסתרים' הכוונה לפעולות הטבע, כמו כח המשיכה שחפצים נופלים מלמעלה למטה, ועצם המציאות והחיים וכו'. שגם הם פעולות ה' והם ניסים נסתרים. אולם עיין בדבריו היטב (ובמיוחד בפרשת לך לך בפסוק (בראשית יז, א) 'אני א-ל שד-י') כי אין כוונתו לניסים הנסתרים של חוקי הטבע, [כי הטבע הוא אמנם הנהגה אלונית אבל לא 'נס']. אלא כוונתו להנהגה המסבכת עילות ומקרים בתוך טבע העולם, להוביל מהלכים לטובת עם ישראל (או ח"ו להיפך כשאננם ראויים). כלומר שביציאת מצרים היה גילוי שם הוי"ה על ידי ניסים שפעל ה' לטובת עם ישראל, ועל ידי כך כבר מכיר העולם שהם עמו המיוחד, ומכך יודע כי התגלגלות העניינים בעולם למענם היא הופעה אלונית.

ואף שכאמור ה' הרי מנהיג את כל הנבראים וכל הפעולות ומסבב סיבות שיבוא לכל הנבראים לפי הראוי להם במשפט, אבל מכיון שבדרך כלל רצונו להנהיג את העולם במידת הדין ובשם אלוקים, על כן כל הפעולות והמאורעות של הנבראים באים בדרכי סיבות ועילות טבעיות, שה' מסבב מראש שיביא את המצב הנרצה והראוי להם. אבל לעם ישראל מכיון שרוצה לגלות בהם את ייחודו ואת שם הוי"ה פועל בהם פעולות נפלאות, שאף שאינם ניסים הפורצים את הטבע, אולם במידת ההסתברות של המאורעות הם מעבר לסדרי הטבע. והמתבונן קצת יוכל להבחין שיש מדי הרבה 'מקרים' שאירעו בדיוק בשעה הנכונה וברגע הנכון וכדומה, וזה גילוי של שם הוי"ה בתוך סדרי הטבע.

ועוד יש בזה עניין יסודי השייך לכל אדם בפרטות [אף שאינו ניכר ובולט לעין כל], שעם ישראל מונהג באופן מיוחד שה' שומע את תפילתם וקשוב למשאלותיהם, כמו שכתוב (דברים ד, ז) 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראנו אליו'. כלומר שאין הוא רק פועל לטובתם בכללות, אלא הוא קשוב באופן תדיר לבעיותיהם היומיומיות ומנהל את הכל באופן עירני ופעיל, ובכל משאלותיהם הוא מצוי להם. וכאמור, זה נחשב ששם הוי"ה מצוי להם בתוך העולם להפעיל את מידת רחמיו שמעבר להנהגה הרגילה של שם אלוקים במידת הדין.

ובימי שלוותם וטובתם של ישראל היה נראה גילוי זה באופן ברור, ומלבד הניסים הגלויים כמו

בימי סיסרא וסנחריב, שאירעו דברים יוצאים לגמרי מסדרי הטבע, גם לאורך כל התקופות הללו היה ניתן לראות שהקב"ה מסבב מהלכים נפלאים למען הצלחת ישראל, כגון שבאו אויבים עליהם ונצחום רבים ביד מעטים, וכן היו מאורעות בדרגת ביניים כמו שהיה בימי יהושפט שהאויבים הרגו זה את זה, שזה נס בתוך סדרי הטבע.

אך גם בימי הגלות ניתן להבחין בגילוי שם הוי"ה על ידי הנס הגדול של הישרדות עם ישראל לאורך הדורות כמו שאמרו (יומא סט, ב) 'ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות'.

אך כל זה מבוסס על הגילוי שהיה בעת יציאת מצרים, שאז ראה כל העולם שעם ישראל הוא עמו של ה', וממילא כאשר רואים שהמהלכים הטבעיים מכוונים למענם, רואים את התערבות שם הוי"ה בתוך סדרי הבריאה הטבעיים והקבועים.

נמצא שיש ד' דרגות של הנהגה אלוקית.

א. הנהגה קבועה שאין תלוי בקביעה והחלטה, כגון תנועת השמש ויום ולילה.

ב. הנהגת הטבע שה' מנהיג את העולם במשפט, אבל הוא מסודר ונתון למהלך הטבע, ואין ניכר בו הנהגה מיוחדת ומגמתית.

ג. הנהגה מיוחדת של השגחה פרטית בתוך הטבע, והיינו השגחת ה' על עם ישראל לאורך כל ימי העולם.

ד. הנהגה ניסית הפורצת את סדרי הטבע. כמו שהיה ביציאת מצרים, וגם בהמשך הדורות אירעו הרבה ניסים מדי פעם<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> . ומה שגילוי הניסים הוא רק לעיתים רחוקות ומועטות, היינו משום שאין ראוי שהמהלך המיוחד של גילוי העצמי יהיה יותר מדאי כי אז יפגע המהלך המרכזי של מלכות ה' שהוא ההנהגה בסדר ובמשפט, שזה הוא עיקר כבודו ומלכותו. וגילוי עצמיותו יכול לפגום בסדר זה. עד שיחשב כהפקר בלי מהלך מכוון.

ועוד שאם יהיה יותר מדאי משפילי לראות בשמים ובארץ הוא פגם בכבודו, שאין ראוי ששם הוי"ה הנשגב יבוא לידי גילוי בתוך הבריאה, והוא מעין חילול ופגם בנשגבות של מציאותו הקדושה והנעלית. ועיקר רצונו הוא יהיה שכונתו בתחתונים למרות שישאר המרחק והמציאות של תחתונים שהם נעדרי ההשגה במציאותו, ובתוך המרחק יהיה הסכמה שהוא המלך והאלוקים.

ועוד שרצון ה' ששמו יתפשט ויתברר אצל הנבראים עד שיכירו שגם הנהגת הטבע היא בעצם הנהגה מכוונת מאת שם

\*

ולעתיד לבא יאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה. ובזה יש להסתפק שיתכן בשני אופנים:

או שישאר עדיין ההנהגה המיוחדת לעם ישראל רק החידוש יהיה שכל האומות יראו זאת בבירור וממילא יהיה מלכותו בכל משלה שיראו הכל כיצד הכל מתנהג באופן בהיר וגלוי לטובת ישראל. ואפילו בלי ניסים רק המאורעות יתגלגלו לטובת ישראל שיהיה ניכר בעליל חשוף לעין כל שה' מגלגל את הכל גם בתוך מהלכי הטבע.

או שכבר לא יצטרכו גם לזה כלל, רק כבר יכירו הכל שכל פעולות ומאורעות העולם הם יד ה' הגלויה. ומה שאמר "ה' אלוקי ישראל מלך" היינו שזה כבר כינוי לה' מחמת העבר שהיה מוכר רק בתור אלוקי ישראל, מעתה יהיה מלך לכולם ומלכותו בכל משלה.

## מאמר ב

### גאולת מצרים – מבחני אמונה ובטחון

#### א. הקשיים בפסוקי ראשית פרשת וארא

פתיחתה של פרשת וארא מגלה לנו את סודה ומשמעותה הפנימית של יציאת מצרים, שהיא הרבה מעבר לישועה הנקודתית לאותו דור. כאן מגלה התורה כי יציאת מצרים באה כדי להעניק לעולם כולו את שם ה', את השם הגדול הוי"ה, המחולל ניסים על טבעיים.

אך הבנת הפסוקים ובמיוחד מכלול תמונת הפרשה, דורשים עיון והעמקה רבה. דקדוקים רבים מעלים המפרשים בפרשה זו, שהיא קשה ובלתי מובנת מתחילתה ועד סופה. כשעיקר הקושי הוא להבין למה חותרים הפסוקים ומה הם באים ללמדנו. כשיחד עם זה בולטת התמיהה שלכאורה הסיפור העיקרי חוזר על עצמו שוב ושוב.

כדי להגיע אל הביאור המקיף המאיר באור חדש את כל הפרשה ואת כללות המשמעות של יציאת מצרים, עלינו להציג כמה מנקודות הציון העיקריות של הפרשה. ואת התמיהות העולות שכולן מוזכרות במפרשי התורה.

תחילה מדבר ה' אל משה ואומר לו על הסיבות שבא לגאול את ישראל ואומר לו לומר לבני ישראל על גאולתם. (שמות ו, ב) - וַיְדַבֵּר אֱלֹקִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'. וְאַרְא אֶל אֲבִרְהָם וְגַם - - וגם - - לֹכֵן אֹמֵר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְגַם - -

כאן מיד עולה תמיהה המוזכרת בכל המפרשים לשם מה צריך הכתוב לפחות בערכם של אברהם יצחק ויעקב, שהרי לא היה צורך אלא לכתוב את החלק החיובי שעתה עלה הרצון לפניו יתברך להודיע את שמו הגדול. והדברים דורשים ביאור.

למעשה קיימת כאן תמיהה יותר יסודית, שהרי מאז ההתגלות בסנה מדבר הקב"ה עם משה אודות גאולת מצרים, ומשה ואהרן אף הלכו אל זקני ישראל ואל פרעה, והנה כאן מתחילה פרשה חדשה וכאילו הכל מתחיל מחדש, כאילו רק עתה עליו להודיע לישראל לראשונה שהקב"ה בא לגאול אותם.

בהמשך מסופר כי מהלך הגאולה הנשגב הזה נתקל בקושי - וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה כִּן אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצָר רוּחַ וּמַעֲבָדָה קָשָׁה.

בפסוקים הקודמים נראה כי ישנה חשיבות גדולה לאמירת הדברים לבני ישראל, והעובדה שלא שמעו היא לכאורה מכשול רציני. אולם איננו רואים שהתורה מספרת על תוצאה כלשהי שאירעה בעקבות זאת שלא שמעו אל משה.

בפסוק זה מתעורר קושי נוסף, מהי המשמעות של אי הרצון לשמוע אל משה. וכי מה טורח הוא לשמוע בשורות טובות על גאולתם, שיצאו מתחת סבלם ועבודתם. הנתאר לעצמנו אדם המתאבק קשות לפרנסתו והנה מגיע אליו אדם ומציע לו שהנה הוא מעניק לו סכום עתק שיספיק לו לחיות בעושר כל ימי חייו. האם יעלה על הדעת שהוא יאמר לו שאין לו סבלנות אליו מכיון שהוא טרוד בהשגת פרוטותיו. האם יש בשורה עריבה מכך לבני ישראל הרצוצים תחת שבט נוגשיהם, מלשמוע את ההבטחות המופלאות, ארבע לשונות של גאולה, והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי.

הכתוב כאילו מתעלם ממה שאירע, והקב"ה חוזר ומדבר אל משה לעבור לחלק השני של המשימה, לדבר אל פרעה (פסוקים י-יא) - וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. בֹּא דִבֵּר אֶל פֶּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיִּשְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶצוֹ. אולם משה מסיק לקחים ממה שאירע לו עם בני ישראל - וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה לִפְנֵי ה' לֵאמֹר הֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי וְאִיךָ יִשְׁמְעֵנִי פֶּרְעֹה וְאִנִּי עָרֵל שִׁפְתַּיִם.

פסוק זה הוא כידוע אחד מה'קל וחומר' שבתורה 'הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה'. אולם המפרשים מתקשים שהרי הפירכא גלויה ומפורשת, כי ישראל לא שמעו משום קוצר רוח ועבודה קשה כמפורש בכתוב, מה שאין כן לפרעה שאין בו סיבות אלו. זאת מלבד הקושי שהוזכר, שהרי משה כבר הלך אל פרעה, וכבר התלונן ש'מאז באתי אל פרעה - - הרע לעם הזה'. ומה איפוא הפתרון לתלונתו בציווי זה.

## ב. הקושי בדעת רש"י – 'כאדם האומר נחזור על הראשונות'

הפסוק הבא אינו מובן בעליל, והמפרשים נזקקים בו לדרך הדרש (פסוק יג) - וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וַיֹּצִיאוּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פֶּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם.

לכאורה הפסוק חוזר פעם נוספת על הציווי ללכת אל פרעה כשהתוספת היחידה היא שמוזכר כאן גם אהרן. אבל לפסוק זה אין כל המשך. ההמשך נקטע על ידי פרשת ייחוסם של משה ואהרן. - אֵלֶּה רְאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם בְּנֵי רְאוּבֵן בֶּכֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוּךְ וּפְלֹוא וְגו'. ולאחר כל פירוט הייחוס מודיעה התורה (פסוקים כו-כז) - הוּא אֶהֱרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָקֵם הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ

**מִצְרִים עַל צְבֹאתָם. הֵם הַמִּדְבָּרִים אֶל פְּרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן.**

פרשיה זו היא פלא והפלא, מלבד שהיא קוטעת את סיפור הדיבור למשה, לא מובן מדוע דווקא כאן התעוררה התורה לפרט את ייחוסם של משה ואהרן. והרי מאמצעה של פרשת שמות עוסק הכתוב במשה רבינו ובחירתו מאת ה', ומדוע חשוב דווקא כאן לפרט זאת.

ברם הקושי הגדול ביותר עדיין לפנינו, אחרי כל הפרשה של הייחוס חוזר הכתוב ומספר (פסוקים כח-ל) - וַיְהִי בַּיּוֹם דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר אֲנִי ה' דִּבֶּר אֶל פְּרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלָיו. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְפָנָיו ה' הֵן אֲנִי עֶרְל שְׂפָתַיִם וְאִיךָ יִשְׁמַע אֵלַי פְּרַעְה.

שוב מופיע דיבור ה' אל משה לדבר אל פרעה, כששוב נזכרת טענת משה הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה. הקושי כאן הוא עצום, הרי טענה זו כבר השמיע משה, וגם הפתרון לכך ניתן לכאורה בכך שאהרן צורף אל הציווי, ומדוע חוזר שוב על טענת 'ערל שפתיים'.

ואכן רש"י מחמת קושי זה מחדש כאן מהלך בלתי שגרתי ודחוק ביותר שהמפרשים מתקשים להסכים לו. - וידבר ה' - הוא הדבור עצמו האמור למעלה, בא דבר אל פרעה מלך מצרים אלא מתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם חזר הענין עליו להתחיל בו. ויאמר משה לפני ה' - היא האמירה שאמר למעלה הן בני ישראל לא שמעו אלי, ושנה הכתוב כאן כיון שהפסיק הענין וכך היא השיטה כאדם האומר נחזור על הראשונות.

הרמב"ן ועוד מפרשים מתקשים לקבל זאת. לאור פירוש זה גם מתעצם הקושי בפסוק (יג) 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל וכו' שנאמר לפני סדר הייחוס, ורש"י פירש שעל פי פשוטו הוא הקדמה לדיבור שאחר כך, אבל אם כן היה לו להיכתב אחר סדר הייחוס, שהרי כל הדיבור שאחר כך הוא רק חזרה על הראשונות.

והאמת היא שישנו הבדל בולט בין הדיבור הראשון לשני, כי בפעם הראשונה הטענה העיקרית היא טענת הקל וחומר 'הן בני ישראל לא שמעו אלי', ואילו בפעם השניה נותרה רק הטענה 'הן אני ערל שפתיים'.

בסופו של דבר אנו מוצאים את הציווי לדבר אל פרעה ארבעה פעמים! - (שמות ז,א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רְאֵה נִתְּתִיךָ אֱלֹהִים לְפְרַעְה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאָךְ. אַתָּה תְּדַבֵּר אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶךָ וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פְּרַעְה וְשַׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצְרָצוֹ.

## ג. בין יציאת מצרים לקריעת ים סוף

כדי לבוא אל הביאור שיאיר במהלך אחד את הפרשה ויפתור את כל הקשיים מאליהם. עלינו להקדים ולבאר עניין מרכזי בכל המהלך של יציאת מצרים. שיש בו עניין מוקשה הדורש התבוננות רבה, מדוע התחלקה יציאת מצרים לשני שלבים, היציאה בט"ו בניסן, ואחר כך אבדן המצרים בקריעת ים סוף. שאחר שכבר נגאלו בכח גדול ובזרוע נטויה אחר עשרה מכות כבדות, וכבר יצאו לחירות, הנה שוב יצאו מצרים לרדוף אחריהם עד שכל ההישג של היציאה אבד את ערכו, עד למאורע המופלא של קריעת ים סוף וטביעת המצרים.

זאת אומרת שהגאולה האמיתית והשלימה ממצרים היתה רק בעת קריעת ים סוף, שכן רק אז נושעו לגמרי מיד מצרים ככתוב 'ויושע ה' **ביום ההוא** את ישראל מיד מצרים'. ואכן בירושלמי פרק ערבי פסחים אמרו שהטעם שישראל לא אמרו שירה והלל מיד בליל היציאה הוא משום שעדיין לא נשלמה גאולתם עד קריעת ים סוף.

לכאורה יש כאן חזרה כפולה של מאורע הצלתם, ומדוע סיבב כך הקב"ה את צורת גאולתם, שאחר הגאולה הראשונה, חזרו והיו צריכים לישועה פעם נוספת.

אולם כאשר נעיין בדברי חז"ל ובספרים הקדושים, נראה כי הגילויים האלוקיים הגדולים ביותר אירעו דווקא בקריעת ים סוף. כך למשל כשחז"ל באים לציין פעולות הקשורות בהתערבות אלוקית מיוחדת משווים אותם ל'קריעת ים סוף': (פסחים קיח.) 'קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף' (סוטה ב.) 'וקשין לזווגן כקריעת ים סוף'.

אמנם גם ביציאת מצרים היה גילוי שכינה במורא גדול, אבל רק במאורע המופלא של קריעת ים סוף אמרו בני ישראל את השירה, כי רק אז הגיע אליהם הגילוי הנשגב של הופעת ה' בארץ בחוללו את הנס הגדול ביותר נגד כל חוקי הטבע. או אז המליכו ישראל את ה', כאשר ראו את מלכותו בוקע ים לפני משה. כמו שאמרו (מכילתא פרשת השירה) 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל'. רק עתה הגיע למיצויה תכליתה של יציאת מצרים, שהיא לגלות את שם ה' בעולם, רק אז נחשפה בשיא עוצמתה זרוע עוז שם 'הוי"ה' - 'המחרכת ים השמה מעמקי ים דרך לעבור גאולים' (ישעיה נא, ט).

## ד. קריעת ים סוף בזכות האמונה

מעתה מתעצמת השאלה מדוע לא הגיע גילוי נשגב זה מיד ביציאת מצרים כדי שיגאלו מיד גאולה



שלימה.

את הביאור בזה אנו מוצאים בחז"ל במדרש (שמו"ר כא,ה) שדרשו על כך את הפסוק 'יונתי בחגווי הסלע וגו' השמיעני את קולך'. 'למה הדבר דומה למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו וכו' מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעוק וישמע המלך כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך אמר לה המלך לכך הייתי מתאוה לשמוע קולך וכו'.

כלומר שעדיין היה חסרים בני ישראל את התפילה והצעקה אל ה', וכפי שנאמר בקריעת ים סוף (שמות יד, י) וּפָרְעָה הִקְרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וְהָיָה מִצְרַיִם נֹסֵעַ אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה'.

ולמרות שכתוב גם במצרים (שמות ב, כג) וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבְדָּה וַיִּצְעֲקוּ וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבְדָּה. כבר ביאר שם האור החיים הקדוש – 'מן העבודה, פירוש לא שצעקו לאל שיושיעם, אלא צעקו מן הצער כאדם הצועק מכאבו, ומודיע הכתוב כי אותה צעקה עלתה לפני ה' והוא אומר שועתם וגו' "מן העבודה" פירוש "מצער העבודה", וישמע ה' את נאקתם פירוש הרמת קול כאבם'.

אולם יש לדעת כי התפילה שהביאה את קריעת ים סוף, היתה תפילה ייחודית, זעקה של אמונה והכרה בדרגות הגבוהות ביותר של אמונה.

וכמו שכתב באור החיים הקדוש על הפסוק (שמות יד, טו) 'מה תצעק אלי' - קשה ולמול מי יצעק אם לא לה' אלהיו, ובפרט בעת צרה, וכו', - מה תצעק אלי, פירוש כי אין הדבר תלוי בידי, הגם שאני חפץ עשות נס, כיון שהם אינם ראויים מדת הדין מונעת, ואין כח ברחמים כנגד מדת הדין המונעת, ואמר אליו דבר אל בני ישראל פירוש זאת העצה היעוצה להגביר צד החסד והרחמים, דבר אל בני ישראל ויתעצמו באמונה בכל לבם, ויסעו אל הים קודם שיחלק, על סמך הבטחון כי אני אעשה להם נס, ובאמצעות זה תתגבר הרחמים, ואתה הרם את מטך, פירוש באמצעות מעשה הטוב נעשה להם הנס ובקע הים, כי "גדול הבטחון והאמונה" הלז להכריעם לטובה.

שורש הדברים מופיע למעשה ברש"י שם - מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו - (מכילתא) אין להם אלא ליסע שאין הים עומד בפניהם.

סוד גדול טמון בדברי האוה"ח הקדוש, כי כל גילוי של הקב"ה בעולם, צריך קודם הכנה של אתערותא דלתתא שהנבראים יהיו פונים לשמו מתפללים ומצפים ומאמינים ומייחלים לישועתו. וכמו כן הגילוי הגדול שהיה זמנו להופיע בעולם בבוא עת דודים ביציאת מצרים, הרי מסדר הדברים בהכרח נצרך היה להקדים לו אתערותא דלתתא להכין את ישראל להכיר ולהאמין בשכל ולהחדיר בחוש, כי האדון חולי ארץ מושל באפסי הארץ ואין דבר מעכב בעדו, ולצפות ולהאמין כי

בכוחו הגדול להושיעם כהרף עין.

נקודה זו פותרת את השאלה היסודית מדוע נזקקנו להמתין עם הישועה השלימה עד קריעת ים סוף. מעתה הדברים מאירים וברורים, שכן עד קריעת ים סוף, כל עוד שהיו תחת יד מצרים לא צעקו אל ה' כראוי ולא היו מסוגלים להביא את עצמם לדרגת האמונה הנצרכת לגלות את שמו הגדול, משום שהיו נתונים בתוך קושי השעבוד, ולא היתה דעתם מסוגלת להתבונן בהשגה הנשגבה של שם הוי"ה שבכוחו להפוך הטבע, ורק לאחר שכבר יצאו ממצרים והשתחררו בנפשם מעול שעבודם היה בכוחם לצעוק אל ה'.

ולכן אי אפשר היה שתושלם גאולתן של ישראל ביציאת מצרים בט"ו בניסן, משום שביציאת מצרים לבד, מכיון שלא קדמה לו אתערותא דלתתא של אמונה והכרה הבאה לידי ביטוי בתפילה וצעקה אל ה', לא היה הגילוי יכול להופיע בשלימותו. ואז סיבב הקב"ה שחזרו מצרים ונסע אחריהם, כאשר הרצון העליון של גילוי של כבוד ה' עומד ומצפה לכנסת ישראל שיתעוררו לצעוק: 'השמיעיני את קולך', ואז כאשר צעקו אל ה' אז נושעו בשלימות ונודע שם הוי"ה מאז.

## ה. מיסודות דרך החסידות – 'אמונה היא המשכה'

כל מי שבקי מעט בעולם המחשבה יודע כי יסוד זה הוא מאבני הדרך המרכזיות ואחד הנקודות העיקריות ביותר של הבעש"ט ותלמידיו ש"אמונה הוא המשכה". וכעניין שאמר הבעש"ט על הפסוק "ה' צלך". כי במידה שהאדם משיג ומעורר חושיו להכיר בזה, על ידי כך נמשך שבאמת תהיה ההנהגה האלוקית עמו באופן זה. וכידוע שזהו 'הבטחון' לשיטת הבעש"ט, שעל ידי התבוננות באמת הפנימית שהישועה קרובה באין מעצור, זוכים להתגלותה.

ורעיון זה מלא וגדוש בכל ספרי החסידות באופנים שונים, עד כי בכל ספר שנפתח נמצאהו כמה פעמים, הא לך כמה דוגמאות מני רבות שמצאתי. בספה"ק פרי הארץ - (פרשת ויגש) 'כי התפלה נקראת על שם הדביקות וכו' כשמדבר דבריו העיקר הוא להתבטל מן המדות מפני פחדו יתברך העומד לפניו וכלות נפשו אליו לדבקה בו, וכו'. ואחר שיצא מן הצמצום אז יכול לעשות השתנות והמשכה אחרת מאתו יתברך וכו' וכשמתדבק לפנימית חיותו אפשר לשנות, על דרך מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק'.

ובספה"ק קדושת לוי - (פרשת בשלח) 'שצריך האדם הנצרך אל הנס מהבורא ברוך הוא לקבוע במחשבתו שאין זה בדרך נס רק בחפץ הבורא תלוי הכל שהוא בעל היכולת ורב העלילה קטן וגדול אצלו שוין ואם כך מחזיק בטחונו ואמונתו בהשם יתברך ברוך הוא כשהוא נצרך לשום דבר יהיה

מה שיהיה אזי עושין לו ומסייעין לו, רק שצריך הבעל נס שלא יהיה מכיר בניסו ולא יחשוב בדעתו זה לנס בשינוי טבע רק שהוא דרך הטבע שהקדוש ברוך הוא יכול לעשות נס, כי מי שהוא חכם אין בעיניו הפרש כלל בין מי שאמר לשמן וידליק או יאמר לחומץ וידליק או שהים יהיה סוער או הולך כדרכו ואצל השם יתברך כל הניסים הם פשוטים אצלו.

בספה"ק אוהב ישראל (פרשת נח) 'אמונה מלשון ויהי אומן את הדסה (אסתר ב, ז) והוא לשון המשכה וגידול כי באמונה יש כח זה שע"י האמונה יומשך הדבר הזה ממקורו ויבוא. היינו ע"י שהוא מאמין בהש"י ובוטח בו באמונה שלימה על שום איזה דבר אז נמשך הדבר ההוא ובא בשלימות'.

ובספה"ק מאור ושמש (סוכות) 'ושמעתי מהרב הקדוש האב"ד דק"ק נשחזי זצוק"ל שעל ידי האמונה יוכל האדם להחיות מתים ולהפוך כסף לזהב ולשנות כל דרכי הטבע. וגם מי שיש לו אמונה האמיתית אינו מתירא משום דבר ולא יזיקנו שום דבר. וכו'. וגם אבותינו בצאתם ממצרים זכו לענני כבוד בזכות האמונה שהאמינו בה' ויצאו לארץ לא זרועה ולמדבר שמם בלתי מיושב וגם צידה לא עשו להם, ולכן גם ה' שילם להם פעלם ומשכורתם וסבבם בענני כבוד לחופף עליהם מחום השמש ולשמרם מכל נזק, ועל ידי כן המשיכו אור אלקותו יתברך עליהם ונתדבקו במדת אבותינו השבעה רועים שהיה גם כן כל מגמתם להמשיך שכינתו יתברך בתחתונים'.

מהמגיד מקאזניץ מובא שהכרה זו כי הישועה קרובה לבוא, היא כל סודה של פעולת התפילה כמו שמובא בספר 'שיח שרפי קודש' (חנוכה) - 'החידושי הרי"ם היה אומר בשם המגיד הקדוש מקאזניץ זי"ע שהיה שואל לאחד אם הוא מנסה את עצמו לילך ללמוד אחר התפילה שהתפלל אתה חונן, לימוד הלכתא כזו שלא היה יודע ומכיר אותו מקודם, והמגיד הקדוש אומר על זה, אחר שבעיניהם רחוק שיפעלו, האיך יכולין לפעול באמת'.

נראה שהמקור הקדום ביותר ליסוד זה, וגם סגנון הפתגם 'אמונה היא המשכה', הוא מהמגיד רבי מיכל מזלוטשוב זי"ע"א ומובא בשמו בספר 'אור יצחק' של בנו רבי יצחק מראדוויל בפרשת נח – בפסוק 'ויבא נח ובניו אתו אל התיבה מפני מי המבול'<sup>17</sup> - **כמו שאמר אבי הק' ז"ל 'אמונה הוא**

---

<sup>17</sup> . עיין שם ביאורו הנפלא על מה שפרש"י ז"ל 'נח מקטני אמנה היה מאמין ואינו מאמין עד שדחפוהו המים אל התיבה' - 'ואיך שייך שלא האמין שיבא מבול ומשמע שלא האמין בה' והא היה צדיק תמים, ובוודאי כוונת רש"י לא היה עפ"י פשטות שמקטני אמנה היה ח"ו ובוודאי האמין בה' שיבא מבול, ועפ"י האמת' ומבאר על פי היסוד האמור. 'ובאמת נח איש צדיק תמים היה וביכלתו היה להציל את דורו כמו שנתבאר 'אמונה היא המשכה', לזה הכניס את עצמו בקטנות האמונה ולא היה מאמין שיבא מבול בכדי שלא להמשיך המבול ולא רצה לכנס אל התיבה ואמר בלבו כביכול ב"ה רוצה

לשון המשכה' כמו (אסתר ב ז) 'ויהי אומן את הדסה', אמונה הוא הצנור האדם כמו שהוא מאמין כך יכול אדם להמשיך אליו כל הטובות וכל הברכות מן המקור והוא דבר עמוק, וכמו שאמרו (ילקו"ש בשלח ר"מ) שלא נגאלו ישראל אלא בשביל אמונה וכו'.

אולם למרות שגדולי החסידות הם שהרחיבו את העסק ביסוד גדול וחשוב זה, אולם עצם הדברים הם יסודות מקובלים בכל כלל ישראל,

ידועים דברי ספר 'נפש החיים' (שער ג - פרק יב) 'ובאמת הוא ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שם רושם כלל. כשהאדם קובע בלבו לאמר הלא ה' הוא האלקים האמתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם וכל העולמות כלל והכל מלא רק אחדותו הפשוט ית"ש. ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם. ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ב"ה. כן יספיק הוא יתב' בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכחות והרצונות שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שם דבר כלל'.

[אלא שה'נפש החיים' שם כתב שעומק התבוננות זו הוא ראוי רק בזמנים ידועים ולא בקביעות, ולכאורה דעת גדולי החסידות היתה שכן ראוי להשתדל תמיד להתבונן בזה.]

ודברים אלו רמוזים הרבה במדרשים ואגדות חז"ל. ורשאים אנו לפרש על פיהם גם את פשוטם של המקראות.

## **ו. הגילוי העליון של יציאת מצרים נעלה מדרגת הגילוי של**

### **האבות**

לאור יסודות נאמנים אלו יוצף אור חדש על הפרשה כולה, שכן ההתמודדות עם אתגר נשגב זה של אמונה, היא כל תוכנה של תחילת פרשת וארא.

תחילה הקב"ה מודיע למשה כי הנסיון הראשון להיכנס אל פרעה נידון לכישלון עד עתה, שכן עדיין

---

להציל אותי, ולא האמין שיבא מבול, ובזה יציל את דורו'.

ומסופר בפי חסידים שרבי יצחק התקשה ביותר בדברי רש"י אלו עד שבכה תמרורים ונרדם בבכיו, ונגלה אליו אביו הקדוש ואמר לו את הפירוש הנשגב הזה.

לא הופיע ונודע הגילוי העצום של שם 'הוי"ה'. ומעתה ואילך מתחיל 'אני הוי"ה'. אי לזאת על בני ישראל להיות מודעים לכך ועליהם להתעורר בדרגת אמונה מתאימה כי אין לה' כל מעצור להושיע בניסים מופלאים נגד כל חוקי הטבע.

עתה מובן מדוע נדרש ההסבר למשה רבינו, שהרי האבות הם שהחלו מכבר לגלות את שם ה' בעולם. ואכן הסיבה ששם ה' נקרא על שם האבות הוא משום שהאבות לא רק עבדו את ה' אלא הם עצמם המשיכו וקבעו את הופעת שם ה' בעולם בגודל עוצמת אמונתם, וכמו שאמרו "האבות הן הן המרכבה", ולכן כל המציאות הזאת נקראת על שמם - 'אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב'. האבות ברום שגב עבודתם אמונתם ותפילתם, עוררו את ההנהגה האלוהית להיות כן, שעל ידם ה' הוריד את השכינה לארץ להשגיח בה ביותר ולשום עיניו בה, ולשמוע קול תפילת בניו.

מובן איפוא כי היתה נצרכת הבהרה זו למשה כי עבור הגילוי המחודש שנועד ליציאת מצרים אין די במה שהיה עד עתה בכוח האבות, שכן שם הוי"ה המחולל ניסים על טבעיים עדיין לא נודע לאבות, ולכן מוטל על הבנים לפתח דרגות יותר רמות של אמונה שיאפשרו את ההתגלות המחודשת הזאת.

וזה שאמר הקב"ה למשה 'וארא אל אברהם וגו' ושמי הוי"ה לא נודעתי להם'. כלומר שלמרות שהאבות המשיכו לארץ את גילוי שם א-ל-שק-י, אולם עדיין לא נודע להם ה' בשם הוי"ה, ולכן נצרך להודיע זאת להם 'לכן אמור לבני ישראל אני הוי"ה' כי עתה התפקיד מוטל עליהם לעורר ולגלות דרגה מחודשת זו באמונה ובתפילה.

## **ז. ולא שמעו אל משה – חסרון בדרגת האמונה והבטחון**

בשלב זה אירע התהליך אשר נתבאר לעיל, כאשר התברר שהגילוי הגדול לא יוכל להתרחש מיד ביציאת מצרים, אלא יזדקק להמתין ליציאתם מעול השעבוד עד לקריעת ים סוף. [דברים אלו מיוסדים על דבריו של רבי יצחק מראדוויל הנ"ל, וכמו כן על דבריו של בעל 'באר מים חיים' בפרשת וארא.]

על הפסוק 'ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה'. תמהנו שלכאורה מה טורח הוא לשמוע אל משה ובשורתו הטובה מחמת קוצר רוח, והדבר מוכיח כי היה נדרש מהם איזה דבר מה. אמנם הדברים מבוארים עתה כי בכדי לעורר את הגאולה בשלימות באופן הרצוי על ידי גילוי שם הוי"ה, היה צריך להקדים לזה התבוננות והשגה בהכרת מציאות שם הוי"ה ולהאמין ולייחל אליו, ולדבר זה לא היו מסוגלים באותה שעה מחמת קוצר רוח ועבודה קשה.

וכן כתב בספורנו – 'ולא שמעו אל משה. להתבונן בכל זה בענין שיבטחו בישועת האל יתברך

ויחשבה להם צדקה, כענין באברהם<sup>18</sup>, וכו'. מקוצר רוח. כי לא נאמנה את אל רוחם, ולא נתנו לב להתבונן. ומעבודה קשה. כי לולא העבודה הקשה היו נותנים לב לדברי משה, והיו מבינים מטענותיו שראוי לבטוח'.

וזה הפירוש בפסוק שלאחר מכן כאשר דיבר ה' למשה ללכת אל פרעה, טען לפניו 'הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה'. עומק הדברים הוא שמאחר שאין אתערותא דלתתא מצד עם ישראל לצעוק אל ה' ולהכיר כי לו משפט הגאולה, ואם כן איך נוכל להביא את היציאה בכח זה.

וזה לשון ספר 'אור יצחק' – 'וידבר ה' אל משה לאמר בא דבר אל פרעה וישלח את בני ישראל מארצו והשיב משה לה' הן בני לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים. אחיי ידידי משה השיב לד' איך ישמעני פרעה, משה רע"ה ידע היטב שישמע בעל כרחו, ועוד שאמר ואני ערל שפתים, והלא נאמר כבר שהשיב לו כביכול ב"ה מי שם פה לאדם או מי ישום אלם כו' הלא אנכי ד', ומשה בעצמו ידע זאת שכביכול ב"ה הוא הכל יכול, ומסתמא זה אינו כפשוטם'.

והאמת הוא כמ"ש בפרשת נח בשם אבי הק' ז"ל אמונה הוא לשון המשכה, כמ"ש 'ויהי אומן את הדסה' אמונה הוא הצנור שבו ממשיך המקור העליון, אם מאמין ח"ו ברע הוא ממשיך רע, ואם מאמין בהטוב ובחסדו הגדול הוא ממשיך כל הטובות וכל הברכות, וכמ"ש ילקוט בשלח רמז ר"מ שלא נגאלו ישראל אלא בשביל האמונה, לכן בלתי אמונה לא היה באפשר שיגאלו, וזה שאמר משה

---

<sup>18</sup>. כוונתו למה שנאמר אצל אברהם שהבטיחו הקב"ה שיהיה לו זרע 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'. והנה על פי היסוד המבואר כאן מתבאר עניין קשה ותמוה בכל העניין של גלות מצרים. והנה משמע בחז"ל שעבור פקוק זה שהיה בפי אברהם שאמר 'במה אדע', נענש בגלות מצרים ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ונתקשו בזה המפרשים הרבה, כיצד על חטא קל כזה ייענשו ארבעה דורות עם רב בעבודה קשה בחומר ובלבנים והשלכת בנים ליאור. ועיין במהר"ל שכתב שבאמת השעבוד היה הכרחי עבור השגת דרגתם ומעלתם. עיי"ש בהרחבה רבה אבל במה שאמרו חז"ל שזה בא עבור אמירת במה אדע, כתב דברים דחוקים מאד.

ואפשר לפרש שאכן עצם הדבר הוא כדברי המהר"ל שמה שהיו עתידים להשיג מעלת התורה וארץ ישראל הכריח שיזכו לזה רק על ידי יסורין. אמנם אילו היה אברהם מאמין בתוקף שכיון שרצון ה' הוא לתת לו אין לו להתפלא על זאת, היפלא מה' דבר, הרי בכח האמונה היה ממשיך על עצמו ועל זרעו שיהיה כן למרות שאין זה מוצדק, כי האמונה ברצון ה' עצמה היא זכות ועל ידי כך גם ניתן להמשיך הנהגה למעלה ממה שמגיע בדרך הטבע, כלומר שאין זה עונש על שלא האמין, אלא שאם היה מאמין היה נחסך כל הסבל בכח האמונה, ומכיון שבדבר זה לא השיג מדריגת אמונה כבירה כזאת, על כן הוכרחו לגלות מצרים ושאר הגלויות, שזה הדרך ההכרחית להשיג כל המעלות הנשגבות.

בדעת האמור הן ב"י לא שמעו אלי, ולא האמינו ואיך יכול להיות שישמע אלי פרעה כי בלתי האמונה אי אפשר. וזה שאמר ואני ערל שפתים, היינו שאין לי פתחון פה לומר לפרעה והוא בחנם, ורצונו של משה היה שישמש בלבם של ישראל האמונה, ופרעה ישלח בוודאי את בני ישראל בע"כ, ובזו האמונה ימשיכו את הגאולה<sup>19</sup>.

## ח. מהלך חדש ביציאת מצרים - משה ואהרן הם המוציאים

בשלב זה נתחדשה העצה מאת ה', שתחילה יצאו ממצרים ורק אחר כך יהיה צריך לחדש את המערכה על שפת הים עד שיצחק לבם אל ה' באמונה ובבטחון, ויפיע עליהם אדון חולי ארץ.

ואז נתחדש מהלך שונה בכל האופן של יציאת מצרים, שאמנם לעת עתה לא יוכל להתקיים יציאת מצרים על פי האופן שדובר בתחילה שעם ישראל יעוררו אותה בידיעת שם הוי"ה. אלא מעתה עם ישראל לא יהיה שותף כלל ליציאת מצרים, וה' יוציא אותם באתערותא דלעילא לבד.

ולכן נתחדש עתה דיבור חדש למשה ולאהרן שמעתה הם יהיו המוציאים את ישראל ממצרים. וזה הוא תוכן הפסוק 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים'. פסוק זה אינו הציווי עצמו ללכת לפרעה, אלא זהו מינוי כללי לתפקיד חדש, הקב"ה מקבל את טענת 'הן בני ישראל לא שמעו אלי', ומעתה אופן הגאולה יהיה על ידי שהקב"ה מוציא את ישראל על ידי משה ואהרן.

ולכן דווקא עתה נתפרש סדר ייחוסם, כי עתה נתעלו לתפקיד רם המעלה שהם המוציאים את ישראל ממצרים. כי עד עתה לא התמנו משה ואהרן שהם יוציאו את ישראל מארץ מצרים, אלא עם ישראל היה אמור לסייע בדבר ואז העם כולו יוצא בשם ה', ואז לא היו צריכים למנות את משה ואהרן שיהיו הם המוציאים אותם. אבל מכיון שהם המוציאים ראוי לעסוק בייחוסם. וזוהי ההדגשה בסוף כל הייחוס - **הוא אֶהְרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָהֶם הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צִבְאָתָם. הֵם הַמְדַבְּרִים אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם הוּא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן.**

---

<sup>19</sup> . ומסיים שם - רבש"ע תן לנו לבבות קדושות וטהורות שיאמינו באמת כעת בהגאולה ובוודאי יגאל אותנו כקרוב אוי לנו שאין לנו אמונת אמת הם המתערים כאזרח רענן אינם רוצים עוד שיבא הגואל צדק כמו במצרים שמתו בשלשת ימי אפלה אך החומש עלו ממצרים כעת ג"כ יהי כמו כן אבל אם יסכימו כלם ויאמינו באמת בודאי יבוא תיכף בב"י וד"ל.

מעתה ואילך נאמר להם 'הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים', וכל המהלך התנהל בינם לבין פרעה ללא סיועם של בני ישראל.

מעתה מובן שהפסוק שאחר כך אינו חזרה על הראשונות אלא הוא דיבור חדש. אחר המינוי של 'ויצוה אל בני ישראל ואל פרעה', נצטוו עתה ללכת אל פרעה מתוך הגישה החדשה שהם לבדם המוציאים ללא שיתוף כח האמונה של בני ישראל.

ולכן עתה לא טען משה 'הן בני ישראל לא שמעו אלי', שהרי עתה הגאולה באה במהלך חדש שאינו תלוי בבני ישראל, אלא שטען את הטענה השניה בפני עצמה 'הן אני ערל שפתיים ואיך ישמע אלי פרעה'. ועל זה נענה כי בפועל ילכו לפרעה יחדיו הוא ואהרן.

אבל החזון של גילוי שם הוי"ה, נדחה כאמור עד לאחר גאולתם הראשונה של ישראל, ולא הגיע שלימות גילוי אלא בקריעת ים סוף. והוצרכו ישראל לבוא שוב לידי פחד ואימה מן המצרים, עד שצעקו אל ה' והשמיעו את קולם בחגווי הסלע, ובזכות האמנה נבקע להם הים, או אז נפתחה הדרך לגילוי ההנהגה הרוממה של שם יו"ד ק"א וי"ו ק"א בתוקף עזוזה. עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים כבחור ואיש מלחמה וראתה שפחה על הים ויונק שמט דד מפיו והראו באצבע זה א-לי ואנוהו. וכולם הודו והמליכו ואמרו: 'הוי"ה ימלוך לעולם ועד'.

ונראה שבפרשה מחודשת זו שלפני קריעת ים סוף, החל מהלך נוסף של גילוי שם הוי"ה בדרך של שפטים בגויים. שבזה אין צורך לנברא שיקווה אל הרחמים, אלא בנקמה ברשעים בא לידי ביטוי הגילוי הפרטי-אישי כביכול של שם הוי"ה. וכמו שמצינו בכמה מקומות בהמשך התורה שיש עניין של 'למה יאמרו מצרים' (שמות לב). ו'אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים' (ויקרא כו). שזה אופן נוסף של גילוי כבוד שמו.



## **מאמר ג**

### **החודש הזה לכם**

#### **א. הטעם שאין נופלין על פניהם בחודש ניסן – מן התורה**

כתיב – (שמות יב,ב) החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וברש"י – 'החודש הזה – הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ר"ח. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו על חדש ניסן אמר לו זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים שיהא אייר קרוי שני סיון שלישי'. וכן פירשו הרמב"ן ושאר ראשונים שכוונת פשטות הפסוק החודש לכם ראש חדשים, שיהיה חודש ניסן הראשון לחדשים.

אולם קשה שאם כן יש כפילות בפסוק, שהרי חציו השני של הפסוק שוב חוזר 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'. ומה זה בא ללמדנו.

ומו"ר ביאר שהכוונה שחודש הזה במצרים שבו נגאלו הוא 'ראש חדשים', חודש מצויין לדורות עולם לגאולתנו ופדותנו.

ונראה שפשטות המקרא בפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים', הוא שהחודש הזה יש לעשותו חודש נכבד ראש מלשון נכבד, 'ראש' ומקודש מכל החדשים. וזה הטעם לחציו השני של הפסוק שכיון שהוא הנכבד והקדוש, על כן גם יהיה ראשון בסדרו לחדשי השנה שיהיו נמנין ממנו.

והיינו שמכיון שהוא החודש הראשון בשנה שבו התחיל המעלה הנכבדה של עם ישראל שהם עם ה' שלקח אותנו לו לעם, על כן בכל שנה כשמתחדשת השנה, עושין את כל החודש הראשון במעלה ובקדושה, לציין שמחה גדולה ומפוארה זו.

והנה כתב בשו"ע (סימן תכט) אין נופלין על פניהם בכל חדש ניסן, ואין אומרים צדקתך בשבת במנחה, ואין מספידין בו, ואין מתעניין בו. ומקורו במסכת סופרים המובא בטור – מפני מה אין מתעניין בניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם בי"ב יום וכל אחד עשה ביומו י"ט ואין מתעניין בו עד שיעבור ניסן. והבית יוסף מבאר שם שאחר כך יש בו פסח ונמצא שעבר רוב החודש בקדושה. והנה טעם זה נראה חלוש.

ונראה שעיקר הטעם שאין נופלין על פניהם ואין מתעניין ומספידים בו, משום שהחודש הוא מקודש. אלא ששאבו תוקף לקביעת דין זה, רק משום שאכן חזינו שהיו בו ימים של יום טוב בהקרבת הנשיאים.

## **ב. מצוות הפסח מדין החודש הראשון**

ונראה עוד, שבפסוק זה בא להקדים גדר כללות מצוות החודש שהכל נובע מתוך מצוות החודש וקדושתו. כלומר שבזה יהיה החודש הזה ראש ומקודש מכל החדשים, על ידי שבני ישראל יקחו את הפסח בעשור, ובארבעה עשר ישחטוהו ובלילה יאכלוהו ולמחרת יעשו חג לזכרון שבעת ימים. ובכך נעשה החודש כולו קודש וראש חדשים.

ולכן הקדימה התורה לפרשה זו את הפסוק החודש הזה לכם ראש חדשים, כי כל מצוות הפרשה הזאת הם פרטים של מצוות עשיית החודש הראשון לראש חדשים, לקדשו בכל המצוות של קרבן פסח וחג המצות. ובכדי לקבוע את החודש בקדושה צריך לקבוע אותו מתחילתו, וזו המצוה הראשונה דהיינו שמצטווים לקדש את החודש ולהתחיל בעבודה. [ואם היה מתחיל עניינם ללא יציאת מצרים, גם כן היה המצוה להתחיל את עניינם ומניינם בזמן מסויים, וממנו מתחילים את העבודה ואת הקשר עם הקב"ה, אלא שבפועל זה היה משולב עם יציאת מצרים, והיתה היציאה מותנית בקבלת העבודה].

וכן מוכח מהפסוק בסיום פרשת בא שכתוב – 'היום אתם יוצאים בחודש האביב וגו' – ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה'. הרי תלה את העבודה בחודש, ולא ביום. וכן בפרשת ראה שמור את חודש האביב כי בחודש האביב הוציאתם ממצרים לילה. ועשיית פסח לה' אלוך וכו' בערב מועד צאתך ממצרים. ולא נזכר כלל היום רק החודש.

ובזה מבואר שפיר האמור במכילתא ובהגדה של פסח 'והגדת לבנך – יכול מראש חודש', ולכאורה צריך ביאור מהיכי תיתי, אכן הדברים מבוארים שפיר שבאמת מראש חודש חל מצוות עבודת החודש לקדשו לעשותו ראש חדשים. והיה מקום לעסוק בהגדה לבנים מראש חודש, אלא שבכל זאת ילפינו שאין חובת ההגדה רק ביום ההוא בשעה שמקיים את העבודה בפועל בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

ובזה מבואר עניין קריאת פרשת החודש, שעדיין לכאורה עדיין מוקדם הוא לזמן הפסח, אלא שהמטרה להתעורר לעשות את כל החודש בקדושה עד להקרבה בפועל.

ובמשנה ראש השנה ארבעה ראשי שנים הם באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים ובגמרא – (ד.): רגלים, באחד בניסן הוא, בחמשה עשר בניסן הוא, אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים. ולכאורה היישוב נראה דחוק. אכן להאמור הוא מבואר שפיר שזה מפורש בתורה שהרגל שבו מיוחס לכל החודש ולכן באחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים.

## **ג. דרשת קידוש החודש כי כל ראש חודש הוא מעין חודש ניסן**

ומעתה יש לבאר כיצד מתבארת שייכות הדרש לפשט, בדרשת חז"ל שלמדו מפסוק 'החודש הזה לכם' את מצוות

קביעות החודש לבית דין, 'כזה ראה וקדש'.

ויש לבאר שמאחר שנבקע צורת הדברים ביחס לחדשים, אם כן מוטל עליהם לקבוע את מסגרת החודש, אימתי יחול. אמנם נראה שדרשו כאן גם לגבי הקדושה של ראש חודש.

והארכתי במקו"א בגדר קידוש החודש ועכ"פ מבואר בחז"ל שיש קדושה בראש חודש, וצריך ביאור מה עניין הקדושה בראש חודש. וכן איתא בגמרא (ערכין י'): דראש חודש איקרי מועד.

והנה בטור (אורח חיים סימן תיז) מובא 'איתא בירושלמי הני נשי דנהיגי דלא למיעבד עבדתא בריש ירחא מנהגא ואיתא בפרק מ"ד מפרקי דר' אליעזר לפי שלא רצו נשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל לכך נתן להן הקב"ה שכרן שיהיו משמרות ר"ח יותר מהאנשים ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות וכו' וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים וכשחטאו בעגל נטלו מהם ונתנו לנשותיהם לזכר שלא היו באותו חטא'.

מבואר בזה שראש חודש הוא מועד מסוג שלש רגלים, אלא שהוא בדרגה פחותה, ואילו לא חטאו ישראל היתה גם דרגה זו מתחייבת בעשיית יו"ט ואיסור מלאכה, וכיוון שחטאו ניטל מהם היו"ט, ונשאר רק הקרבן מוסף וחצוצרות. וקצת מצוה של שמחה וסעודה שהרי חל איסור תענית.

והנה כל הרגלים באים על בחירת ישראל כמו שאומרים אתה בחרתנו וחותמים מקדש ישראל והזמנים, וכמו כן בראש חודש חותמים מקדש ישראל וראשי חדשים. הרי שגם ראש חודש הוא מועד שיסודו בקדושת ישראל.

ונראה שכיון שכל חודש מתחיל תקופה חדשה, על כן קבעה תורה לקבוע מועד לשמחה וחג על זה שזה תקופה חדשה בחיי עם ישראל שהם העם הנבחר לה'.

ויסוד הדבר בתורה הוא בכללות חודש ניסן, וכפי שנתבאר שבפסוק החודש הזה לכם המצוה היא לקדש את החודש כולו בקדושה משום שהוא החודש הראשון בסדר השנה, והנה על כללות השנה קבעה תורה שכל החודש הראשון יהיה ראש חדשים נכבד ומקודש, ובכל חודש שהוא גם כן תקופה, נקבע היום הראשון לעשות בו עניין זה של 'ראש חודש' לציון רוממות מעלתו שהנה מתחיל עוד חודש שאנו עם ה', ועל כן הוא חג בזעיר אנפין. ואף לאחר החטא שאין בו איסור מלאכה, יש בו קרבן ומצוה של קצת שמחה.

וכן נהגו עם ישראל לומר הלל ממנהגא, כלומר שחובת הלל יש רק כשהוא מקודש לחג כדאיתא בערכין (י'), אבל ראש חודש אף דאיקרי מועד, אבל אינו מקודש לחג, ולכן אומרים הלל רק ממנהגא, כיון שיש בו מעין העניין של ימים טובים, שמציינים בו את ההנהגה המיוחדת של ה' עם בני ישראל.

## מאמר ד

### טעמי מצוות מצה

**מצה זו שאנו אוכלים על שום מה. על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם. שנאמר, ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם.**

למרות שטעמה של מצוות מצה מפורש לכאורה בהגדה של פסח, נותרה בקעה להתגדר בה, כי הדבר צריך ביאור מדוע הפרט הזה שהגאולה היתה באופן של חפזון הוא כל כך מהותי עד שבו מתמקד כל זכרון היציאה, וכל החג נקרא על שם מצוה זו 'חג המצות'. ומצינו במפרשים שהוסיפו וביארו טעמים על מצוות מצה, מלבד האמור בהגדה.

ולכאורה משמע כן מלשון הכתוב בפרשת ראה - (דברים טז, ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני **כי בחפזון יצאת מארץ מצרים** למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'.

אמנם יש לדחות שאין זה מוכח שהחפזון הוא טעם המצות, אלא עצם היציאה הוא טעם המצות, והכתוב רק מזכיר שהיציאה היתה באופן זה.

ועיין במפרשים שהביאו גירסה נוספת בהגדה וכן הגירסא במשנה ובגמרא שלפנינו – 'מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים', ולפי גירסא זו וודאי יש מקום רב לעיין בטעם מצוות מצה.

ובפסוקים דלהלן משמע שהמצות מזכירים את עצם היציאה.

**ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם.**

וכן כתיב - ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ.

והמהר"ל כבר כתב כי המצה בעצמה מורה על חירות ולא נרתע מלשון ההגדה. ואפשר לומר כי על פי פשטי המקראות אינו מחמת לא הספיק בצקם להחמיץ. ומה שציינה זאת התורה כדי לציין ענין מהירות היציאה וכי גורשו. אולם המצה לא באה לציין פרט ומעליותא בהיציאה, אלא את עצם החירות, וכמו שיבואר. אלא סיבב הקב"ה שכך יהיה שיאכלו ביציאתם לחם מצות הראוי לזמן זה בו הוא מתגלה וגואלם בכבודו ובעצמו.

ואציין בזה כמה טעמים שנאמרו בבית מדרשנו וגם מה שחידשתי בעז"ה.

א. הטעם הפשוט על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ, וכיון שאז אכלו מאכל זה מציינים הגאולה בזה. ועיקר המצה היא לעשות סעודה לזכר הגאולה, והסעודה באה מסמנים של מאורע הגאולה, והמצה והחפזון אף שאין זה ממהות הגאולה, יש בזה זכרון חי לאותו מאורע. עיין בזה בהרחבה ב'בן מלך חג המצות'.

ב. מו"ר כתב עוד טעם שהעיקר לבטא שאנו אוכלים משולחנו של ה', שזה מורה על החירות כי בעבודתנו ניזונו משולחן פרעה, וכדאמרין אוכלי חפזון ספקם מזון, רק נבחר לחם זה משום שהיה בו הנס. עיין בבן מלך חג המצות מאמר 'משולחנו של פרעה לשולחנו של הקב"ה'.

ג. ונראה להוסיף על זה דהנה כתיב – **ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה, וגם צדה לא עשו להם.**

וצריך להבין מה זה 'וגם' צדה לא עשו להם.

ונראה שיש כאן שני טעמים שאכלו מצה, ראשית מה שלא הכינו בשעת היציאה עצמה לחם טוב הוא משום שנחפזו כי גורשו ממצרים, אמנם יש כאן שאלה נוספת שהרי התכוונו מקודם ליציאה וגם כלי כסף וזהב שאלו מלכתחילה, וכן כתיב שיצאו חמושים, הרי שהבגדים והרכוש והכלים הכינו לעצמם מראש, ומדוע לא הכינו צדה לדרך מזון, ועל זה אומר הכתוב וגם כלומר שזה טעם נוסף מלבד החפזון היה גם עניין שלא עשו להם צידה.

והעניין הוא שכשיוצאים עם ה' אין צורך להכין צדה, אלא מה די במה שיש מזומן לפניו ועורכים אותו בחפזון, כי כשיוצאים על ידי ה' ניתן לצאת בחפזון ואין מתאים להכין צידה.

ויש כאן מיזוג של טעם מו"ר של לחם ה' והטעם של חפזון

כי הטעם הפשוט של חפזון שמורה על חוזק יד וגורשו ממצרים יש בו קושי מסויים שאין המצה דבר בעצם אלא במקרה הוא מורה על חפזון, ואפשר שמקל וחגור היה מטיב לבטא החפזון. ומדוע נקבע דווקא במזון.

ובפסח המצה היא לחם ה', משום שלחם חפזון מורה על הישענות על ה'. שאין צריך להכין צידה מראש.

והיינו מה שנאמר בנביא לכתך אחרי במדבר, ובפיית יוצאי חפזון ספקם מזון. אכן אין זה רק שבח לישראל על בטחונם אלא הוא גם הוראה על יציאה על ידי ה' והנהגה אלוקית שדואג לכל צרכיהם.

ויסוד הדבר הוא כמו שכותב רבינו הכל במאמר 'משולחנו של פרעה לשולחנו של ה'', שהמצה מבטא לחם ה', אבל מה שנוסף כאן שדבר זה גם קשור בחפזון, כי החפזון היינו שאין צריך להמתין עד שמכניס צידה כראוי. וגם לא היה צריך להכין צידה לפני כן. אלא מיד שמשחררים מעבדות פרעה, ממהרים לצאת ולהילקח להיות עם ה'. הלחם החפזו עצמו מבטא הנהגת ה' להוציאם ממצרים ולהנהיגם.

ואיתא במדרש שהיו ג' מיני חפזון: חפזון דמצרים, חפזון דישאל, וחפזון שכינה. והנה חפזון דמצרים היינו מה שגורשו ממצרים מפחד המכות. ומורה על יד חזקה. וחפזון שכינה נתבאר במדרש שדילג על הקץ ולא הביט במעשיהם הרעים. אמנם חפזון דישאל לא נתבאר עניינו, ואפשר שמבטא חביבות ישראל שמיהרו לצאת ולא התעכבו עוד, או גודל דחקם שהיה שנוא עליהם ישיבת מצרים. אכן נראה לפי דברי שמבטא גודל סמיכתם על ה' שלא התעכבו עד שיכינו צידה, וגם זה מבטא המצה, ולא רק כדי לציין מעלתם של ישראל (כמו"ש הקדושת לוי עפ"י דרוש), אלא כדי לציין אופן היציאה שהסכו על שולחנו של ה' ולא היה צריכים לדאוג לצידה.

ובדומה לזה שמעתי מת"ח אחד, שחפזון מורה בעצמו על גאולה אלוקית שנחפזים לקראתה מרוב חביבות, ואין מתמהמהים להתעסק בטעם המאכלים. וזה גם כן ביאור בחפזון דישאל.

ד. ב'חג המצות' להגר"ש ברנד שליט"א כתב שהחפזון מבטא את יד ה' שהיה יציאה בחזקת יד ולא מחמת רצון פרעה. וזה כל יסוד הגאולה שהקב"ה הופיע בחזקת יד, והחפזון מציין שעם ישראל נושע בה' מגן עזרנו, וה' הוא חרב גאוותינו [עיי' שם שהרחיב היטב בביאור הדבר וציינתי רק את כותרת הדברים]. וזה מה שנקרא בחז"ל 'חפזון דמצרים'.

ה. עוד שמעתי מת"ח נוסף, דהנה כתיב 'לחם עוני' ובהגדה 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', וי"מ שהוא מאכל עבדות. ואפשר לבאר שלחם מצה מורה על העבדות בהעדר ארץ לאכילת שובע, וגאולתנו באה באופן שה' גאלנו **מתוך העבדות**, כלומר שהקב"ה גאלנו, ולא שזכינו לקחת אדנות לעצמינו.

ו. ויש להוסיף שהחפזון בכללותו הוא ביטוי שהגאולה באה באופן כזה, שהרקע מנוגד לגאולה, והיינו 'חפזון דישאל' (ברכות ט. שמו"ר), שהחפזון מורה על הבריחה מהשעבוד והעוני. ולכן נדרש עוני על השעבוד, דרכו של עני בפרוסה, אע"פ שהמצה בעצמו הוראתו חירות, אך כאמור זה מענין הפשט שבאנו לזה מקושי העבדות.

כלומר שהמציאות הטבעית שלנו היא לחם עוני ושעבוד, ורק ההתערבות העליונה הביאה את הגאולה. [כעניין שהארכתי בביאור מאמר ההגדה 'ואילו לא הוציא הרי אנו ובנינו משועבדים'].

**וכן כתב בשפת אמת לזכור שמצד עצמינו אנו בעוני ושעבוד. ומה שיצאנו הוא רק על ידי חפזון שכינה למהר לגאולנו שלא עפ"י מעשינו [ויש בזה הוראה של חביבות, וגם הוראה של גילוי שכינה למעלה מסדר].**

ו. עיי' במהר"ל, ודבריו עמוקים, ונראה בביאור עומק כוונת דבריו, שכל הנהגת ה' בעולם היא על ידי סיבות ועילות והוא מלכות ה' בעולם שמסבב כל הסיבות ומנהיג כל העניינים על פי רצונו, אכן הנהגה זו היא בדרך הטבע, ולכן היא מוגבלת בסדרי זמנים ככל ענייני העולם. והנהגה זו היא ההנהגה של שם 'אלוקים' ו'ק-ל שק-י', שבתוך הטבע יש הצלחה לעושי רצונו. אכן כאשר הקב"ה בא לגאול את ישראל נתגלה הנהגת רצונו העצמי, בלי כל ההגבלות של סדרי הטבע, ביד חזקה ובזרוע נטויה, וזה ההנהגה של שם 'הוי"ה'. וזה הוראת המצה על שום 'שנגלה' עליהם מ"ה וגאלם. שבזה אין כל שהיות וחיומוץ הנובעות מצד סדרי ההנהגה. ואנו אוכלים לחם זה זכר לחפזון 'מיכלא דמהימנותא' שהוא הוראה על צורת ההנהגה הניסית שהיא בלי עיכוב של סדרי העולם, 'בחזקת יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים'.

כלומר שבתחילת כניסתנו לאמונה אנו מכוונים ומייחדים את לבנו להנהגה העצמית של הקב"ה, ורק אחר כך כאשר דבר זה ברור ומושרש בלב המאמין, אז מבינים שגם כלל המלכות וההנהגה בעולם היא מונהגת על ידי רצונו יתברך, ויכול לחזור לאכילת חמץ. ולכן חמץ בפסח רומז לעבודה זרה, שמי שמאמין רק בהנהגת מלכות ה' הקבועה בעולם, וכופר בהנהגת שם הוי"ה ברצונו העצמי, הרי הוא קוצץ בנטיעות ואחזי פרודא, כאילו הנהגתו הקבועה שהיא מלכותו יתברך אינה נובעת ודביקה עם רצונו הפרטי, וזה בחינה של עבודה זרה.

ז. עוד כתב המהר"ל כעין הנ"ל – שהמצה שהיא לחם פשוט ונקי בלי תוספת מציינת את הנהגת ה' הפשוטה בלי תוספת ותערובת, בחינת שם הוי"ה שהוא שם העצם.

ח. בהתבוננות בפשט, נראה כי עיקר ענין המצה הוא כי הוא המשך סעודת הפסח שבעת ימים. והוא הכתוב **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזו הוציאך ה' ממצרים**. "לא תאכל 'עליו' חמץ שבעת ימים, תאכל 'עליו' מצות". כי אין נח לומר שהמצות של "על מצות ומרורים" והמצות של שבעת ימים הם מצות אחרות.

ומה שמודגש החפזו והחפזו יד כי בזה מתייחסת היציאה ליד ה', אך לא שזה הטעם למצות. אלא שעל כן חלה עלינו חובת ההג' כי זכינו ליציאה מיד ה'. ומה שאיתא בהגדה על שום שלא הספיק בצקם להחמץ אינה משנה. כי במשנתנו הגירסא היא אחרת. ועכ"פ בפשוטי המקראות מצות נזכר תחילה בתורה בפסח שנאכל על מצות ומרורים. ואחר כך שבעת ימים תאכל מצות. וגם בכל התורה מצות הוא לענין המנחות.

וכן כתב החתם סופר שהוא לחם קודש כמו המנחות. דכתיב לא תאפה חמץ [וטעם הדבר י"ל שהוא בלי תוספות והוא כענין הדם הוא הנפש, וכן המצה היא עצמות הלחם בלי חימוץ ועושר, ואפשר רומז לזה הרמב"ן שהוא מלשון גזל כמו אשרו חמוץ, ולכן נקרא לחם עוני כי זה עיקר תאור המצה שהיא בלי הוספה כמ"ש המהר"ל. אלא שהוא עפ"י דרכו מבאר שעל כן הוא מורה על חירות. וי"ל שבפשט שמשום כך הוא לחם קודש של מנחות, ולכן הוא הלחם של קרבן פסח. ושבעת ימים אוכלים לחם מקדשי ה'.

וענין אכילת מצות עם הפסח. הוא כענין לחמי תודה. התודה היא זבח שלמים שבא על תודה, ולכן היא באה על לחם. כלומר שהיא באה עם סעודה. שבשר השלמים בא כחלק מסעודת הודאה. ובתודה מביאים גם מן הלחם לפני ה'.

אך כאן הסעודה היא מצות בדוקא, שנחשב לגבי זה כקדשי קדשים, וכדכתיב במנחה, מצות תאכל במקום קדוש - - לא תאפה חמץ חלקם נתתי אותי מאשי קודש קדשים היא כחטאת וכאשם. הרי שכיון שחלק הכהנים הוא מחלק גבוה, על כן גם חלקם נאכל מצות ולא יאפה חמץ. ומאחר שבפסח באים לחדש ולהתחיל את קרבן ה', על כן הוא נאכל עם סעודה של מצות, שהיא כחלק גבוה שבקרבן.

והוא כענין שכתבו המקובלים ובזה"ק וברמח"ל שהוא מאכל זך וקדוש. מיכלא דמהימנותא, והיינו שהוא מאכל קודש של סעודת הפסח. וממשיכים לאכול "עליו" מצות.

ומלשון הכתוב ולא יאכל חמץ, משמע כי יסוד המצה היא אי אכילת חמץ. ונראה כי כל מציאת המצות אינו אלא שאינו חמץ. ואפשר שאין חשיבות לאכילת מצה כי אין מצות מאכל מסויים, אלא זה רק פרט באפיק הלחם. כל הגדר של אכילת מצות הוא שאוכלים את הלחם רק בצורת מצות ולא בצורת חמץ.

ואם אוכל חמץ הרי זה עובר ב"לא תאכל עליו חמץ", כאילו בשר הפסח היה על סעודת חמץ.

ומה שאמרו שהחמץ הוא סט"א ויצה"ר. היינו שאינו קודש לגמרי רק הוא לחם שיש בו מעט שייכות עם העוה"ז. רק שבכל השנה אין אנו מחוייבים לאוכל רק קודש אלא גם אוכלים מאכלי חול. ובשבעת ימים אלו אנו מרחיקים כל שאינו קודש לגמרי. וכל עיקר מאכלינו הוא רק מסעודת הפסח.

ט. נראה דבר חדש בטעם מצוות מצה, שיש בו גם עניין של שימור, וכמו שמצינו שצורת מצוותו ועשייתו לשמה הוא "שימור" לשמה. (הרי שאין זה רק דין צדדי דבעינן שימור מילפוטא שאינו בפשוטו, אלא זה כל עשיית הלשמה שבמצה. והיינו משום שהניגוד של חימוץ הוא שימור וזה המהות של מצה.)

וכל מצה עניינה שימור כדי לפינן מדכתיב ושמרתם את המצות. והיינו שלא נניח ידינו ממנה משעת קצירה או לישא עד שתאפה. והיינו על שום שכך היתה גאולתנו שלא הספיק בצקם להחמץ, שלא עזב הקב"ה ידו מעמנו עד שגאלנו,

וכדמצינו שהגאולה נקראת על שם השימור "ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים", ועל כן כנגד זה אנו אוכלים מאכל המורה על השימור, "שימורים לכל בני ישראל לדורותם".

והנה כתיב גבי מצה כי בחפזון, והיינו שלא הספיק בצקם להחמיץ, והנה חפזון מצינו בחז"ל ג' ענייני חפזון חפזון דמצרים והיינו כי גורשו ממצרים, ועוד חפזון דישאל שמבטא גודל רצונם להגאל ולצאת, ועוד יש חפזון שכינה, שמראה גודל החביבות לישראל. והנה כפי הנקוט אצל רבים החפזון דמצה היינו חפזון דמצרים שנאלצו לשלחם בעל כרחם ומבטא החזק יד. אמנם יש לומר שחפזון האמור במצה בא לבטא חפזון שכינה והיינו החביבות לישראל, שהקב"ה לא עזב אותם מרגע שחפץ לגאלם אלא מיהר פעולתו וגאלם בחינת אחישנה. והיינו שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה וגאלם. כי החביבות מביאה גילוי.

ונראה שזה מתבטא בעניין השימור של מצה, שהתמסרות זו שממהר לגאלם ואינו עוזבם עד שגואלם היא נקראת שימור, וכמו שכתוב **ליל שימורים הוא לה'** כלומר שהוא מתמסר לעניינם לגואלם להוציאם מארץ מצרים שימורים לכל בני ישראל לדורותם.

\*

ועל פי זה אמרתי לבאר טעם מנהג החסידים שאינם אוכלים מצה שרויה (געבראקס) בפסח. ושמעתי שהרבי מקוצק ביקש מחתנו האבני נזר לברר טעם הדבר, והעלה בידו שאין לזה טעם בהלכה. ואמר הקוצקר דא"כ הוא טעם יותר עליון ואין בודקין מן המזבח ולמעלה.

ונראה שכשם שיש טעמי מנהגים על פי קבלה, כלומר שיש לנהוג כן על פי פנימיות העניין למרות שמצד גדרי ההלכה הרי לא פלוג ואין מקום להנהגה זו, בכל זאת יש מקום להנהגה כזו מצד הטעם הפנימי. וא"כ באותו דרך יש גם מקום לנהוג על פי רגש וכוונת העניין שעל פי פשוטו.

והנה בזמן חז"ל היה השימור של המצות מתחילת היות החיטה ראויה ועד שעת האכילה, כי משעה שראויה לקצירה צריכה שימור ואחר כך היה שמור עד שעת האפיה, ובזמנם היו רגילים לאפות לכל סעודה את הפת סמוך לסעודה, ורק עניים אכלו פת ישנה. (וכמדומה שאפילו לסעודת הערב לא אכלו פת שנאפה בבוקר. אלא פת חמה בכל סעודה) ונמצא שהשימור היה מתחילת הוויית הלחם עד אכילתו. אמנם אחר כך החלו לאפות מצות דקות וקשות שלפעמים אופים אותם בתקופת חנוכה, ונמצא שאבד כל הרעיון של השימור. וכמו שנתבאר לעיל ששימור הוא ממהות המצה שהוא לחם משומר.

ועל כן הרגישו החסידים שמוכרחים להמשיך ולשמור את המצות מכל נפילה של מים, כשם ששימרו אותו משעת שהם ראויים לקצירה, ונמצא המצה שמורה עד שעת האכילה.

י. עוד נראה טעם למצה, על יסוד דברי מו"ר הנ"ל שהוא להורות שבאנו לשלוחן ה', ויש להוסיף שזה דווקא בלחם מצה. שהוא לחם בסיסי בלי חימוץ וזה מורה על החירות, כלומר על עצם הקיום, שיש לנו קיום מאת ה'. ורק בשלב שני יש לנו גם לחם לשובע והוא חג השבועות שיש בו חמץ. והוא מעניין העומר שיש התחלה של מזון אבל בלי שלימות של שובע. והוא העניין דאיתא שהיה לשירי מצה טעם מן. שהמן הוא לקיום בלי שובע. על מוצא פי ה' יחיה האדם.



ואיתא בגמרא שמושה תיקן לישראל ברכת הזון על המן, ויהושע תיקן ברכת הארץ כשבאו לארץ. הרי שהם שני דרגות של מזון, לחם לקיום ולחם לשובע, והמצה הוא דרגת המזון של המן, דהיינו לחם לקיום, ובחג השבועות הוא על לחם הארץ הבא לשובע. [וברכת ירושלים הוא כנגד אכילה של עונג, ויבואר במקו"א].

ואם היינו אוכלים לחם חמץ הרי לא היה מתבטא בזה שגם את עצם הקיום יש לנו מאת ה' והיה דומה שעלינו לשבח רק על התוספת השבח של לחם טוב מהארץ, אבל עניינו של פסח הוא שגם עצם קיומינו אינו אלא מאת ה', וכמו שהאריך מהר"ל שמצד הטבע אין קיום לישראל, וזה כל ענייני הלילה מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ויש מצוה לזכור העבדות, ועל זה מורה המצה שעצם קיומינו הוא מאת ה'.

# ביאורים ורעיונות בהגדה של פסח [בהלכה ובאגדה]

## א. ברכה על סיפור יציאת מצרים

הטעם שאין אומרים ברכת המצות על סיפור יציאת מצרים. ראה במאמר סיפור יציאת מצרים שנכלל בקידוש משום שכל מצוות קדושת היום יסודה במצוות עשיית יום זכרון ליציאת מצרים, והסיפור הוא גם חלק ממצוה זו.

עוד נראה שהוא כעין מה שכתבו ראשונים לגבי מצוות קריאת שמע, שקריאת שמע הוא על עצם זה שיש לנו את ה' המצוה, ורק אחרי זה יש מקום לברך ברכת המצות, וכמו כן סיפור יציאת מצרים הוא שורש האמונה והדת, שה' נעשה לנו לאלוקינו.

## ב. הא לחמא עניא

'הא לחמא עניא', היינו שכדי לשאול מה נשתנה צריך שהכל יהיה חירות. ולכן מקדימים ומבארים שאל יהיה ה'לחם עוני' סתירה בעיניו לחירות, כי זה לחם עוני, מחמת שבמצרים אכלנו לחם עוני אולם עתה אנו במצב של חירות. והלחם הוא סעודה טובה רק שהוא לחם דל לזכרון מסויים, שהיה פעם.

ועל פי מאמר טיבול ראשון שביארתי שהסעודה מחולקת לשני חלקים סעודת עניות וסעודת עשירות, תרי כסי קמאי ותרי כסי בתראי, תחילה ארוחת ירק בכרפס, ואז המצה היא בגדר לחם עוני, ואומרים הא לחמא עניא, אבל אחר כך המצה היא זכר לחירות. שהמצה עצמה יש בה שני חלקי הלילה הן שעבוד הן חירות, ועתה בתחילת הלילה מדגישים שהמצה היא לחמא עניא, אבל כשמגיעים לחירות המצה היא הוראה על חירות שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם.

ועל פי זה יתבאר אמירת השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין. מחמת שעושין עתה מצב של עניות ושעבוד, ומתעוררים לכך שבאמת גם עתה אנו משועבדים. ומתנחמים שלשנה הבאה בני חורין.

[עוד ביארתי שם שמה שמצה משמשת לשניהם הוא משום שאין קרבן פסח, אבל כשיש קרבן פסח המצה כולה חירות. ולפי זה כל הא לחמא עניא הוא רק בגלל מצב הגלות ולכן מוסיפים 'השתא עבדי'.]

## ג. הא לחמא עניא וכו' כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח.

הרבה דרכים נאמרו במפרשים בביאור אמירת הא לחמא עניא.

וכן נתייגעו המפרשים מה עניינה של אמירת דכפין, ומדוע נקבע מקומה כאן בתחילת מגיד לפני מה נשתנה. והאם יש לה שייכות לאמירת הא לחמא עניא. וכן הקשו שהרי אין עתה העניינים לפניו, ויותר ראוי שיאמר זה בבית הכנסת או בחוץ.

הנה טעם אמירת 'הא לחמא עניא' הוא מבואר שעניינה הוא להודיע שהנה לחם זה עומד לפנינו, ושישימו לב אליו, והיינו עבור קיום ההלכה של 'לחם עוני – לחם שעונים עליו דברים הרבה'.

אולם בארחות חיים (לוניל) כתב שהא לחמא עניא הוא נתינת טעם ליחץ, אבל באמת יחץ גופא כתב בשו"ע הרב שהוא כדי שיהיה הסיפור על פרוסה, והיינו נמי מדין לחם עוני שעונין עליו, וא"כ הכל ענין אחד.

שוב ראיתי שכל זה מפורש בגבורות ה' למהר"ל - (פרק נא) 'הא לחמא וכו'. מאמר זה סדרו חכמים ז"ל שיאמר כדי לפרסם ענין הלחם הזה, ושהוא לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים, **שמפני שקבעו לסדר הגדה על הלחם כמו שדרשו לחם עוני שעונין עליו דברים לפיכך מתחיל בלחם וקורא קוראיו אל הלחם**, כדי שיהיה נראה שכל מה שיאמר אח"כ הוא על הלחם שהתחיל בו, ואם היה מתחיל מה נשתנה לא נראה שהוא אומר דברים אלו על הלחם, **וכשאמר הא לחמא וקורא את קוראיו אל הלחם** ואח"כ מתחיל מה נשתנה אז נראה שהוא עונה על הלחם הדברים האלו. ולפי שאין זה רק דברי בעל הבית שקורא את הכל אל הלחם כדי לספר עליו הגדה, הוא בלשון שדרך לדבר אל בני ביתו בלשון ארמי'.

וכוונתו שקריאת הקוראים על הלחם הוא עוד שלב של התחלת סעודה ונעשה האמירה יותר 'על הלחם'.

והנה עוד ראיתי בשם הגרי"ז שדין לחם עוני שאומרים עליו דברים הרבה, היינו כמו אמירת קידוש על הכוס, דכמו כן בענין שיהיה סיפור יציאת מצרים על המצה. עד שהצריך שכל המצה הנאכלת לשם מצוה תהיה על השולחן בעת הסיפור.

[ועומק הביאור בזה, על פי מה שנתבאר בארוכה בעניין סיפור יציאת מצרים שהסיפור משולב עם עשיית היום לזכרון על ידי מצה ומרור.]

ובזה יבואר באופן נוסף אמירת כל דכפין. דהניחא בעל הבית יש לו לחם עוני והסיפור הוא על הלחם שעומד לאכול בסעודה, אולם האורחים המסובים על שולחנו עדיין אין להם שייכות לחם שאין לאורח רשות בלחם רק בשעת סעודה. ונמצא שכל המסובים אין מתקייים בהם דין הסיפור על הלחם. ועל כן תיקנו שבעת ההכרזה על הלחם שגם כן נתקן עבור דין שעונין עליו, יכריזו גם כן שכבר מעתה ניתנת הרשות לאורחים לסעוד את הסעודה והרי הם כבר מעתה מוזמנים לסעוד ועל ידי זה גם הם קשורים לאכילת הלחם.

## **ד. הא לחמא עניא**

באופן נוסף:

שהוא חלק מדין סילוק השולחן להתמיה התינוקות כדאיתא בגמרא [ובזמננו מתקיים על ידי כיסוי המצות]. כלומר שתחילה מביאים הלחם ואומרים הא לחמא עניא ומזמינים את הכל לסעודה. וכאילו כבר באים לאכול.

ולפתע מסלקים את השולחן ואין אוכלים. ועל זה תמהין התינוקות, מדוע מסלקין את השולחן אחר שכבר התכוננו לאכילה.

## **ה. מה נשתנה**

במאמר 'סיפור יציאת מצרים' נתבאר טעם השאלות שעל ידי זה נעשה סיפור על המאורע 'בעבור זה'.

ונראה באופן נוסף שהשאלות גם כן מעוררות את כל העניין מהתחלה ולכן חשוב כל כך השאלה והתשובה. כי גם היודע כששואל את עצמו את השאלה מעורר בקרבו את כל העניין מחדש, וחושב האם באמת התשובה ברורה לו, ומחדש הכל ברעננות.

[והיה אפשר לומר שהדין שאלה ותשובה הוא שעל ידי כך הוא יותר סיפור לאחריני שהשומע שותף במעשה הסיפור, אבל בברייתא איתא שאם אין אשתו שואלתו שואל את עצמו. הרי שדין שאלה ותשובה אינו קשור בהכרח בדין סיפור לאחריני.

ושלש דינים נינהו דילפינן מכי ישאלך בנך, דין שאלה, ודין סיפור לבנים, ואם אין בן יספר לחבירו.]

## **ו. ואילו לא הוציא**

**ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו.**

תמוה, שהרי יתכן שהיינו יוצאים מאיזה סיבה שתתחדש, וגם עצם הסגנון תמוה קצת, פשיטא שכל דבר שנעשה אלמלא לא נעשה היה נשאר כמו שהיה לפני כן, ולשם מה צריך להדגיש זאת בצורה כזו. כמו שיאמר העני לבעה"ב כמה נפלא שנתת לי ואילו לא נתת לי הרי לא היה לי, פשיטא. וגם כשאומר נתת לי כבר נכללים הדברים שיש לו רק משום שנתן לו.

אלא נראה הכוונה שאילו "לא הוציא הקב"ה" כלומר מחמת חסדו המיוחד והתערבותו יוצאת הדופן בתוך סדרי הטבע, הרי היו לנו כל הסיבות להשאיר כך תמיד מצד הטבע, כי העבדות שלנו לא היתה משהו מנוגד לטבע שאז מסתבר שבסופו זה היה מסתדר.

המצוה היא לדמיין את זה כמו שזה אירע עכשיו, לצייר את הדברים חי. אבל בוודאי שזה נובע בגלל שיש בכך אמת מסוימת. כי המעלות שלנו אינן טבעיות באופן שאנו זכאים להם בטבעיות, אלא זו התמתחות והתכופות של הטבע לגילוי כבוד ה', באותו רגע שהעניינים יתנהלו בטבעיות הכל יתמוטט ברגע. וכמו שהאריך המהר"ל בעניין טבעם של ישראל וכן הגר"א במגילת אסתר. ולכן האמת היא שבכל דור ודור אנו יוצאים ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה.

בדרך כלל כשעולים במדריגות, אזי במדריגה הגבוהה חיים רק את ההתמודדות של אותה רמה ונמצא שאין לו את כל המדריגות שרכש עד עתה. למשל עני שהעשיר בתחילה מתרגש מהעשירות אבל לאחר זמן כל המחשבות שלו הם רק במה שחסר לו או על גבול האפשרויות שלו. ונמצא שאין לו את כל העשירות שלו אבל ביהדות אנו אווזים כל הזמן את כל החבילה, וגם כשאנו עומדים בראש הפיסגה אנו יודעים לשמוח עם הצעד הראשון שקבלנו. עצם הווייתנו.

והעומק האמיתי שבזה הוא כי זה דבר כל כך חשוב ובלתי נתפס שזה תמיד נשאר מרגש ועוצמתי, אף פעם אי אפשר להתרגל לדבר הזה אשר לא יתכן שמלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא יש לו עניין והתעניינות בבשר ודם, והנה בחר בנו ודואג לנו, ולכן אף פעם אי אפשר להתרגל לזה כאילו שזה כבר דבר 'שיש לנו', אלא בכל שלב עלינו להתבונן שאלמלא זאת היכן היינו.

וב'שפת אמת' מסביר שצריך תמיד לזכור את העבדות לדעת שהכל רק בעזר ממרום לולי הקב"ה עוזרו אין יכול לו.

וזה עיקר החידוש של ליל פסח, שמזכירים גם את הגנות והשעבוד, כמבואר בארוכה במאמר סיפור יצי"מ.

\*

ובאוצר מפרשי ההגדה מביא בשם הבני יששכר והגדת מרבה לספר ועוד שמדקדקים על הלשון ואילו לא הוציא 'הקב"ה', שהרי כבר אמרו מעט לפני זה ויוציאו ה' אלוקינו משם וכו', והיה די שיאמר ואילו לא יצאו אבותינו ממצרים, ולשם מה חוזר ונזכר שם הקב"ה, ולפי דברינו זה עיקר ההדגשה שכל יציאתנו היתה רק על ידי התערבות מיוחדת של הקב"ה, וקריעת העולם לגילוי שם הוי"ה. ולכן מיד בתחילת הסיפור מדגישים 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים'.

והוא העניין כמש"כ במאמר 'ואנכי ה' אלוקיך מארץ מצרים' בעניין 'וגאלו מיד חזק ממנו'.

ולכל אורך ההגדה מסבירים את האקטואליות של ההגדה לכל דור ודור. והיא **שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו** – כי מצד הטבע איננו ראויים למעלה זו, ורק הברית היא שעמדה, ובתחילת הסיפור כשאוזזים בחלק הגנות מזכירים שהגנות נמצא בשורש ומתעורר בכל דור ודור.

וזה הטעם שבכל דור ודור מתעוררים ועומדים עלינו לכלותינו. כי הטבע אינו סובל אותנו ובכל דור ודור מתעורר

הקטרוג על האורחים הבלתי קרואים, ורק ההתערבות התמידית של 'הקב"ה' מצילנו מידם.

ושוב כשאנו מגיעים להודאה שוב מפרשים שצורת ההודאה היא בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו.

משל למה"ד שמי שהעשיר ברבות הימים אינו מתענג ומכיר טובה על עצם עשירותו רק על מעלות מיוחדות שמשיג עוד ועוד. והטעם משום שהעשירות נעשה לו חלק מחייו.

אבל מי שהוא אורח, גם אם רבו ימי ישיבתו והורגל בכל מנעמים ומרבה לתת לו דברים חשובים, בכל זאת בכל שלב עדיין זוכר לו שעצם ישיבתו כאן הוא בחדד והרחמים וכל כולו אינו אלא אורח. ואין הכרת טובתו רק על הדברים החשובים. כי כל רגע הוא אורח שבאופן טבעי אין זכאי לכולם.

אבל באמת זה לא חסרון וחלשה בעם ישראל, אלא זה מעלתם שכל קיומם הוא רק על ידי רוחניות. משל למה"ד מכונת כתיבה מכנית לעומת מחשב, מחשב אם אין לו חשמל הוא גוש פלסטיק ומתכת חסר ערך, לעומת מכונת הכתיבה שפועלת גם ללא חשמל. אבל כשיש לו חשמל אין מה להשוות כלל את המחשב למכונת כתיבה. ונמצא זו מעלת המחשב שאינו פועל כי אם על ידי חשמל, שזה משום שהוא סוג כלי אחר לגמרי הוא מכשיר חשמלי חשוב לאין ערוך ממכשיר מכני גולמי, שאין בו שום הכשר לקליטת כוחות אלקטרוניים.

\*

עוד יש בזה גוון נוסף דהנה כתיב היום אתם יוצאים בחודש האביב – פסח מעניק אביב תמידי לעם ישראל, המצה הם שיקוי הנעורים הנצחיים שאינו מאפשר לעם ישראל לשקוע בזקנה.

וזאת על ידי שזוכרים תמיד את ההתחלה איך באנו מאפס וחוגגים ושמחים עם עצם ההתהוות והיסודות של ההיות, לא שוכחים להתרגש גם מהדבר הפשוט הזה, שהוא העיקר למרות שהמדריגות שיש אחר כך הם יותר חשובות ונעלות, אבל הדבר שיש לנו הוא כה מרגש שבכל דור ודור אנו נזכרים מהיכן באנו

[כמו דוד המלך שלמרות מלכותו האדירה זכר תמיד שנלקח מן הנווה מאחרי הצאן, ונראה שזה העניק לו את האפשרות לחבר את התהילים משום שהוא תמיד נשאר מחובר עם כל הנעורים והחידוש של קירבת ה'. זה לא רק עניין של זכרון זה תמיד לחוות את זה בצורה של חידוש ודבר פלא ולא להתרגל לזה. וזה סוד החיים כמו שביארתי במקו"א (ועיין פרי הארץ משפטים זכור)]

יש בכך גם עדינות נפש וענווה, שלא מרגישים שמה שיש לי כבר מגיע לי, אלא תמיד זוכרים שהייתי עבד במצרים, וכך אני נרגש עם עצם ההתהוות שלי, ולכן אני חווה גם היום את הנעורים, כי תמיד אני זה עתה נולדתי.

**ז. ואפילו כולנו חכמים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה,**

כיון שאין המטרה להודיע, אלא הסיפור כדי לשנן ולהזכיר לעצמו ולהחיות את העובדות באופן של כאילו הוא יצא, וזה גדר המילה 'סיפור' שאומר את הדברים כאילו שמחדש אותם להשומע, וכמו שביארתי במאמר סיפור יצי"מ שהעניין לעשות בסיס לזכירת כל ימות השנה.

עוד נראה. אפילו חכמים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה היינו על פי האמור לעיל בעניין ואילו לא הוציא שאפילו שכבר זכינו למעלות יותר חשובות מאשר יציאת מצרים, ואין כל כך חשיבות ליציאת מצרים, ובכל זאת צריך לחזור גם למעלות היסודיות. שזה עיקר הנקודה של פסח לחזק היסודות הפשוטים גם כן. ומשני הפסוקים 'והגדת לבנך' ו'זכור את היום הזה', ילפינן שגם הסיפור של 'זכור' יהיה באופן של 'והגדת לבנך' כלומר לספר את כל הדברים הפשוטים והידועים ולחדש אותם מחדש בהרגשת הלב.

וראה בזה בהמשך בעניין ימות המשיח.

**כולנו חכמים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה**, יש בזה עומק נוסף שצריך לחדש את כל הבסיס מהתחלה כמו ילד שלא יודע כלום, שבכך קונים סוג החיות והרעננות של נעורים בעבודה. ולכן צריך להתחיל שוב מאלף בית של סיפור יציאת מצרים, וזה ההקבלה של כולנו יודעים את התורה, שלמרות זאת צריך להתחיל הכל מהתחלה, התחדשות של החדש הזה לכם.

## ח. להביא לימות המשיח

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח.

ותמהו מפרשי ההגדה מה עניין משנה זו להגדה של פסח, שהרי המשנה עוסקת בזכירת יציאת מצרים שבכל יום, ולא במצוות סיפור יציאת מצרים שבלייל פסח.

ונראה שהביאו המשנה עבור הסיפא 'וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח'.

דהנה פשטות הכתוב הריהו 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'. הרי שפשטות הכתוב הוא על ליל פסח, רק שמרומז בפסוק להדיא שהמטרה היא לזכור יציאת מצרים כל ימי חייך.

ונראה דחכמים שדרשו כל ימי חייך להביא לימות המשיח היינו גם על מצוות הסיפור של ליל פסח, שהרי הנלמד לא גרע מהמפורש (ויתכן יותר דלדידהו לא אתי כלל אלא לסיפור יצי"מ דליל פסח ולרבות לימות המשיח, אף עכ"פ אתי

לרבות) שגם לימות המשיח יהיה הן סיפור יצי"מ והן זכירת יצי"מ שבכל יום.

וזה מעניין מעלת מצוות הסיפור שעוסקים בזה, שתחילה אמרו ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. כלומר שאפילו שהדברים פשוטים עבורינו עלינו לחזור ולשנן את הדברים הפשוטים. וכמו כן כל המרבה לספר הרי זה משובח, אף על פי שבמיעוט הסיפור כבר גם יודע אותו, בכל זאת מצוה להרבות ולשנן אותו בלילה הזה.

ועל זה מביא ראיה ממעשה מרבתינו שהיו מסובים בבני ברק, והם היו גדולי הזקנים והחכמים ובכל זאת סיפרו, וגם היו מרבים לספר כל הלילה עד זמן ק"ש של שחרית.

ואחר כך מביא עוד מעניין זה שגם לימות המשיח יהיה סיפור יציאת מצרים, הגם שיהיה אז דברים נעלים מזה בכל זאת צריכים תמיד לחזור ליסודות הבסיסיים של סיפור יציאת מצרים. ועל זה מביא המשנה כל ימי חיך להביא לימות המשיח.

שו"ר כל זה במהר"ל.

## ט. להביא לימות המשיח

בגמרא על משנה זו (ברכות דף יב/ב) תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו.

ועכ"פ מבואר שהנסים אז יהיו יותר גדולים מיציאת מצרים. והנה כתיב - כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ומשמע בזה שהנסים יהיו כמו ביציאת מצרים ולא יותר. ולכאורה סותרים הכתובים זה את זה.

אכן הביאור הוא פשוט, דוודאי שהנסים יהיו גדולים לאין ערוך, אכן בערך הפלא יהיו דומים ליציאת מצרים, כלומר דכשם שביציאת מצרים היו הנסים מפליאים ביותר, כיון שעד אז לא נסה אלוקים לעשות כאלה מסות ונפלאות לעיני הנבראים. אבל עתה בכדי להגיע להשוואה עם עוצם הנפלאות של יציאת מצרים, נצרכים ניסים גדולים פי כמה וכמה, שסוג הניסים של גאולת מצרים הם הרי ניסים שהעולם כבר שמע עליהם, וכיום הרי הם כמו באותו יחס של ההנהגה הטבעית ביחס לניסי יציאת מצרים. וביחס לזה יהיו הניסים הגדולים של הגאולה העתידה כימי צאתך מארץ מצרים.

שוב מצאתי שרעיון זה כבר מבואר בקדושת לוי ובבית הלוי.



\*

## **י. תם**

'תם מה הוא אומר מה זאת', בירושלמי הגירסא 'שוטה'. דאווירא דא"י מחכים, ומי שנחשב בחו"ל 'תם', בארץ ישראל הוא 'שוטה' גמור..

\*

## **יא. יכול מראש חודש**

צריך ביאור מהיכי תיתי מראש חודש. אמנם ראה מה שנתבאר לעיל שגדר מצוות חג המצוות הוא על כל החודש הראשון, כמו שכתוב ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה. ולכן יתכן שהסיפור יהיה כבר מראש חודש.

\*

## **יב. ידוע תדע**

**ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה.**

משמע בחז"ל שעבור פקפוק זה שהיה בפי אברהם שאמר 'במה אדע', נענש בגלות מצרים ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, ונתקשו בזה המפרשים הרבה, כיצד על חטא קל כזה ייענשו ארבעה דורות עם רב בעבודה קשה בחומר ובלבנים והשלכת בנים ליאור. ועיין במהר"ל שכתב שבאמת השעבוד היה הכרחי עבור השגת דרגתם ומעלתם. עיי"ש בהרחבה רבה אבל מה שאמרו שזה בא עבור אמירת במה אדע, היה זה רק כעין אמתלא שיתקיים בהם אין יסורין בלא חטא. אמנם זה תמוה ודחוק במשמעות דברי חז"ל.

ואפשר לפרש שאכן עצם הדבר הוא כדברי המהר"ל שמה שהיו עתידים להשיג מעלת התורה וארץ ישראל הכריח שיזכו לזה רק על ידי יסורין. אמנם אילו היה אברהם מאמין בתוקף שכיון שרצון ה' הוא לתת לו אין לו להתפלא על זאת, היפלא מה דבר, הרי בכח האמונה היה ממשיך על עצמו ועל זרעו שיהיה כן למרות שאין זה מוצדק, כי האמונה ברצון ה' עצמה היא זכות ועל ידי כך גם ניתן להמשיך הנהגה למעלה ממה שמגיע בדרך הטבע, כלומר שאין זה עונש על שלא האמין, אלא שאם היה מאמין היה נחסך כל הסבל בכח האמונה, ומכיון שבדבר זה לא השיג מדריגת אמונה כבירה כזאת, על כן הוכרחו לגלות מצרים ושאר הגלויות, שזה הדרך ההכרחית להשיג כל המעלות הנשגבות.

\*

## יג. והיא שעמדה

והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו

כי מצד הטבע איננו ראויים למעלה זו, כאמור לעיל עפ"י בתחילת גבורות ובגר"א מגילת אסתר. ורק הברית היא שעמדה, ובתחילת הסיפור כשאוחזים בחלק הגנות מזכירים שהגנות נמצא בשורש ומתעורר בכל דור ודור. וכמו שביארנו לעיל בואילו לא הוציאנו.

ולכל אורך ההגדה מסבירים את האקטואליות של ההגדה לכל דור ודור. ומיד בתחילת הסיפור מדגישים 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משועבדים'. כמו שביארתי.

והוא העניין מש"כ במקו"א בעניין 'וגאלו מיד חזק ממנו'.

ושבו מודגש ב'והיא שעמדה' שגם כיום מתעורר הסיבה הזאת שעומדים עלינו לכלותינו.

וזה הטעם שבכל דור ודור מתעוררים כי הטבע אינו סובל אותנו ובכל דור ודור מתעורר הקטרוג על האורחים הבלתי קרואים, ורק ההתערבות התמידית של 'הקב"ה' מצילנו מידם.

ושבו כשאנו מגיעים להודאה שוב מפרשים שצורת ההודאה היא בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו.

## יד. והיא שעמדה

**והיא שעמדה** – רוב המפרשים כותבים ש'והיא' הכוונה ל'הבטחה' שנזכר לפני כן, 'ברוך שומר' הבטחתו' לישראל שהקב"ה חשב את הקץ לעשות כמו שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים ידוע תדע וכו', אבל הרבה תמהים על זה שבברית בין הבתרים לא נאמר מאומה על הגאולות העתידות כי אם על שעבוד מצרים וגאולתה לאחר ארבע מאות שנה. ומניין ההבטחה שהיא שעמדה בכל דור ודור.

ונראה לבאר שהכוונה לעצם 'הברית' שנכרתה בברית בין הבתרים, בין הקב"ה לאברהם אבינו. ומעתה מובן שפיר כי הברית אינו רק על מה שנאמר והובטח באותו מעמד, אלא נכרתה **ברית ידידות עולמים** בין הקב"ה לאברהם אבינו, והברית עצמה היא שעמדה לאבותינו ולנו. ומילת 'והיא' מוסבת על התיבות 'בברית בין הבתרים'. והיא הברית היא שעמדה בכל דור ודור. [וברית היא לשון נקבה ששייך לומר עליה 'והיא' כמו שכתוב 'ואני זאת בריתי']

## טו. שחשב את הקץ

בעניין ארבע מאות ושלושים שנה שכתבו התוס' שברית בין הבתרים היה לפני עלייתו הקבועה לארץ ישראל וזה תמוה

מאד, שאחר שנכרת עמו ברית יאמר לו לך ולא יתפרש לו שם הארץ וגם אחר כך הובטח לו לזרעך אתן וכו' וקום התהלך והיתכן שכל זה אחר שנכרת עמו ברית על כך, ויותר מסתבר שהברית באה אחר כל ההבטחות לקיום הדבר נכרת ברית. וגם במדרש איתא שהיה בן שמונים וחמש בברית בין הבתרים, שנה לפני לידת ישמעאל.

וכבר כתבתי במקו"א דהיינו תקופת ברית בין הבתרים, והיינו שהיה להקב"ה שני אופנים של ברית עם אאע"ה האחד בלא תמורה אלא משום שאהב ובחר בו והוא ברית בין הבתרים, והאחד עבור שיתהלך לפניו והוא ברית מילה.

ונראה שבחירת ה' באברם היה בהיותו בן שבעים, ואפשר שאז נאמר לו 'לך לך' אך בפועל עלה רק בהיותו בן שבעים וחמש. (וכעניין ששבעים הוא תחילת השלימות של מאה, ובן מאה היה ברית מילה כמו שאומר מו"ר הגר"ל, ובן שבעים היה הבחירה הראשונה.)

שו"ר כן להדיא באבן עזרא. וכתב שהיציאה מאור כשדים היה בהיותו בן שבעים. ובן שבעים וחמש היה כשיצא מ'חרן'. והנה אפשר לומר ש'לך-לך' חוזר לעניין הראשון שעל כן יצאו מאור כשדים, ומיד קיים זאת על ידי היציאה מאור כשדים לחרן. ועכ"פ תחילת הבחירה באברם היה באור כשדים וזה היה בן שבעים. ונמצא שארבע מאות ושלושים שנה היו נדודי עם ישראל בארץ לא להם מאז 'לך לך' ואילך.

ואמנם כאשר נכרת ברית בין הבתרים אמר לו הקב"ה 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', והיינו משום שבא עתה לפרש את עניין הוצאתו מאור כשדים שהוא עבור הידידות ועתה כורת עמו ברית על זה. הרי שברית בין הבתרים מפרשת את היציאה מאור כשדים.

והוא מה שכתוב בעזרא שאומרים ב'ויברך דוד' אתה הוא - - אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמם שמו אברהם. הרי מוכח שהבחירה באברם היה עוד בטרם היציאה מאור כשדים, וזה היה תחילת תקופת ברית בין הבתרים.

ואחר כך היה 'ושמם שמו אברהם' ואחר כך 'וכרות עמו הברית' והיינו ברית מילה, שהרי זה היה אחר שינוי שמו. ולכן נזכר רק שבעה עממים. והיינו ארץ כנען שבו ה' לנו לאלוקים. מה שאין כן ברית בין הבתרים היא ארץ עשרה עממים.

ואז עכ"פ התחיל תקופת ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, וממילא ניתן לומר ומושב בני ישראל בארץ מצרים ובשאר ארצות ארבע מאות ושלושים שנה. שכבר היו גרים בארץ לא להם, מאז שיצא מארץ מולדתו באור כשדים.

## טז. ואולך אותו

ואולך אותו בכל ארץ כנען - היינו כדכתיב קום התהלך בארץ וכמו שפירשתי שם שלכן סיבב הקב"ה מלחמת המלכים שירדוף עד דן. והיינו כל גבול הארץ. כי לצד דרום ובאר שבע כבר הלך בתחילה.

## יז. ויגר שם

ויגר שם - מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם. שנאמר, ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו וגו'.

צריך להבין מניין ההוכחה שלא ירד להשתקע מפסוק זה.

והנה פרשת ביאתם של יעקב ומשפחתו למצרים מתוארת בכתוב באריכות מופלאה, ורצופה לכאורה בכפילויות הטעונים פשר: (בראשית מו, לא-מז, ו) ויאמר יוסף אל אחיו ואֵל בית אָבִיו אֲעֵלֶה וְאֶגִּידָה לְפָרְעָה וְאֵמְרָה אֵלָיו אֲנִי וּבֵית אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בָּאוּ אֵלַי: וְהָאֲנָשִׁים רָעִי צֵאן כִּי אֲנָשִׁי מִקְנֶה הָיוּ וְצֹאנָם וּבָקָרָם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם הֵבִיאוּ: - - - ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדך כי כבד הרעב בארץ כנען ועתה ישובו נא עבדך בארץ גִּשְׁן: ויאמר פרעה אל יוסף לאמר אביד ואֲסִידָה בָּאוּ אֵלַיךְ: אֶרֶץ מִצְרַיִם לִפְנֶיךָ הוּא כְּמִיטֵב הָאֶרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אֲבִיד וְאֶת אֲסִיד יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גִּשְׁן וְאֵם יִדְעָת וְנִשׁ כִּם אֲנָשִׁי חֵיל וְשִׁמְתָם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי:

שאלות רבות מתעוררות למקרא פסוקים אלו, במיוחד מעורר פליאה הפסוק - 'ויאמר פרעה אל יוסף, אביך ואחיך באו אליך'. מה מחדש פרעה בהכרזה ריקנית זאת, וכי אין יוסף יודע שאביו ואחיו באו אליו. ובכללות יש להבין מה מתרחש כאן, על מה בעצם נסוב הדו-שיח אותו מנווט יוסף מול פרעה.

אם נחזור מעט לתחילת פרשת ויגש, נוכל לגלות מעט את הרקע לדברים.

מיד כאשר יוסף מתגלה אל אחיו, מורה הוא להם: (מה, ט-י) מִקְרוּ וְעֵלּוּ אֵל אָבִי וְאֶמְרָתֶם אֵלָיו כֹּה אָמַר בְּנֵךְ יוֹסֵף -- רְדֵה אֵלַי אֵל תַּעֲמֹד: וְיִשְׁכַּבְתָּ בְּאֶרֶץ גִּשְׁן -- אִתָּהּ וּבְנֶיךָ וּבְנֵי בְנֶיךָ וְצֹאנֶךָ וּבָקָרֶךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ:

כלומר יוסף מורה בפירוש ליעקב ולאחיו **להוריד למצרים את כל רכושם**. המשמעות היא כנראה משום שבכך הם יתייחדו בפני עצמם, הם יביאו את צאנם וידאגו בעצמם לפרנסתם, ולא יאלצו להתערות בעם המצרי ובהווי החיים שלו. הם לא באו להשתקע במצרים, כי אם לגור לזמן מה.

לעומת זאת כאשר עובדת גילוי האחים נודעת לפרעה, אף הוא מזדרז להזמין את המשפחה למצרים, אך הוא עושה זאת בגישה שונה: (מה, יז-כ) ויאמר פרעה אל יוסף אמר אל אחיך זאת עשו - וקחו את אביכם ואת אחיכם ובאו אלי ואֲתַנֶּה לָכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאֶרֶץ: -- וּנְשֹׂאתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאתֶם: וְעֵינֶכֶם אֵל תַּחֲסֵ עַל כְּלִיכֶם כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא:

פרעה מצווה בבירור **לא להביא את הרכוש** ואת אמצעי המחיה, משום שטוב כל ארץ מצרים מעותד עבורם. שכן התכניות שלו לגבי הזמנת משפחת יעקב הן שונות לגמרי. הוא מצפה שהמשפחה רבת הכישרון של יוסף תשתקע

בממלכה, תתערה בה ותפתח אותה כשם שיוסף ידע לעשות. ההבטחה של פרעה על אכילת טוב ארץ מצרים, משמעותה מינויים בכירים בשירות הציבורי בשכר גבוה, פרנסתכם מובטחת והנכם פטורים אפוא מדאגתכם לכליכם ולאמצעי המחיה עליהם התבססתם בארץ כנען.

בפני המשפחה עמדו שני ההזמנות למצרים, מצד יוסף ומצד פרעה. במה בחר יעקב? הפסוק מבהיר זאת בפירושו: (מו,ה) וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּשָׂא בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יַעֲקֹב אֲבִיהֶם - - - וַיִּקְחוּ אֶת מְקִנֵּיהֶם וְאֶת רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ מִצְרָיִם יַעֲקֹב וְכָל זָרְעוֹ אֹתוֹ:

משפחת יעקב ירדו על פי הזמנת יוסף, שהרי הם נטלו עמם את כל רכושם ואת כל מקניהם.

את העובדה הזאת ביקש יוסף להבהיר לפרעה, כאמור בפרשה הנזכרת - 'והאנשים רועי צאן - - ובקרם וצאנם וכל אשר להם הביאו'. הם לא הגיעו הנה בכדי להשתלב במצרים.

פרעה הבין היטב את המסר והשתכנע מיד: 'ויאמר פרעה אל יוסף לאמר אביך ואחיך באו אליך!'

כלומר, הם האורחים שלך ולא שלי. מאחר שהם הגיעו יחד עם אמצעי מחייתם אות הוא כי על פי הזמנתך הם באו, אין להם כל כוונה לקבוע את עתידם במדינה וליטול חלק בפיתוח הממלכה. אי לכך, מתאים הדבר שידורו באיזור נפרד לעצמם - 'ישבו בארץ גושן'.

ומעתה מובנים היטב דברי ההגדה: וַיִּגְדַּל שָׁם - מִלְמַד שְׁלֹא יֵרֵד יַעֲקֹב אֲבִינוּ לְהִשְׁתַּקֵּעַ בְּמִצְרַיִם אֶלָּא לְגוֹר שָׁם. שְׁנַאֲמַר, וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרֹעֶה לְגוֹר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וגו'. ההזמנה הכפולה של יוסף ושל פרעה העמידה בפני יעקב אבינו את הברירה להשתקע או לגור, מעתה מובנת היטב חשיבותם של פסוקים אלו והאריכות סביב הנושא, הפרשה באה להבהיר באר היטב את ההגדרה המדויקת לירידתם של יעקב ובניו למצרים, על כל משמעותה העמוקה.

## יח. גדול עצום ורב

ויהי שם לגוי גדול עצום ורב - גדול עצום כמה שנאמר וירבו ויעצמו במאד מאד ורב כמה שנאמר רבבה כצמח השדה וגו' ותרבי ותגדלי ותבאי בעדי עדיים וגו'.

ההבדל בין 'גדול' 'עצום' 'ורב', ש'גדול' הוא עם בעל מספר רב, ו'עצום' הוא שהם חזקים ובריאיים, ועל שני אלו מביא את הפסוק בפרשת שמות של 'וירבו' ו'יעצמו', שוירבו הוא ריבוי הכמות, ו'ויעצמו' הוא העוצמה והחוזק. ומעתה שכבר הזכיר גודל העם צריך להבין מה הוא 'ורב', ועל כן מפרש ש'ורב' היינו שיש להם תכונות פריה ורביה, שהם רבים מאד, ועל זה מביא הפסוק 'רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי וגו' וכן דרשו שם חז"ל בפסוק על תקרי 'בעדי עדיים' אלא בעדרי עדרים. וכעין זה מצינו בפרשת ויצא בפסוק 'צאן רבות' פירש רש"י "פרות ורבות יותר משאר צאן" ובשפתי חכמים מבאר דאי אפשר לפרש כפשוטו צאן רב דהלא כבר כתב וכו'. וכן כאן כבר כתיב עם גדול וממילא ויהי לעם 'רב' היינו שהוא עם הפרה ורבה.

**בעדי עדיים** דרשו חז"ל 'בעדרי עדרים' - כי העדי של ההכנה ליציאת מצרים היה הריבוי כדאיתא במדרש, שאילו היה חסר א' מס' ריבוא לא היו יכולים להגאל, ועוד איתא שם שנצטרפה השכינה למנין.

## **יט. אני ולא שליח**

'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור בארץ מצרים, אני ולא שרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, אני ולא השליח, אני ה', אני הוא ולא אחר'.

ונראה הכוונה 'לא על ידי שליח', כי בכל המכות היה על ידי משה או אהרן, שעשו איזה פעולה ביד או במטה להביא את המכה, אכן במכת בכורות כיון שעל ידה יצאו היה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, בלי שום שליח. והנה כתיב - **'כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים'**, במה שאמר משה 'כחצות' במכת בכורות, עיין ברכות ג. וברש"י על התורה מה. ונראה לומר שאמר כחצות כדי שיהא נחשב יד ה' לבד ולא על ידי שליח שהוא משה. כי בכל המכות היה על ידי משה או אהרן, וזה הכוונה לא על ידי שליח. אכן במכת בכורות כיון שעל ידו יצאו היה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ויש שהנביא עושה פעולה, ויש עוד אופן שהנביא מצווה והדבר נעשה. וכמו "ודברתם אל הסלע ונתן מימיו". ואם היה אומר בלשון כחצות הרי הוא כציווי והיה נחשב שנעשה על ידי משה, ולכן אמר כחצות שהוא רק להודיע ולהתרות את פרעה.

## **כ. על הים מה הוא אומר**

במצרים מה הוא אומר, ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים היא. ועל הים מה הוא אומר, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו

צריך ביאור כל העניין למה סיבב הקב"ה הגאולה בשני שלבים אלו תחילה היציאה ואחר כך המפלה השלימה. ואין לומר דיציאת מצרים עצמה עדיין אינה שלימות הגאולה שהרי כל המצוות פסח מצה ומרור וחג המצות נצטוו עוד בטרם קריעת ים סוף. אלא שהיה זה שלב תוספת מדריגה עליונה שזכו לה.

אמנם ויאמינו בה' היה רק בקריעת ים סוף, משום שאז התקיימה ההבטחה וידעו מצרים כי אני ה'.

ומו"ר ביאר דעיקר המלחמה הוא דווקא כאשר הקב"ה מנהיגם כמלך בתוך עמו, ואז נלחם במצרים ולכן תחילה הוצרך למלוך עליהם ולהוציאם מיד פרעה ואז נלחם בפרעה.

והיינו שתחילה הראה להם שהוא גואל ישראל, ואחר כך הראה להם שהוא מלכם ומנהיגם.

ונראה שעיקר גילוי שם הוי"ה היה דווקא בקרי"ס ואפשר זה כוונת הגמרא בברכות עבדינא לכו מילתא דידעתון כי אני הויה המוציא אתכם מארץ מצרים,

ואפשר לומר שולקחתי אתכם לי לעם אמנם התקיים בעת היציאה, אבל והייתי לכם לאלוקים זה נשלם בקריעת ים סוף. ואז היה 'וידעתם' כנ"ל.

ואפשר ששני הפרשיות של הסנה ושל וארא, של הסנה התקיים ביציאת מצרים ושל וארא התקיים בקריעת ים סוף. והוא ששאל משה מה שמו, שהבין שהיציאה תהיה על ידי בחינת מלאך הגואל שנתגלה בסנה, ואמר לו הקב"ה שיהיה בו הארת שם הוי"ה. אבל אחר כך בוארא התחדש שהקב"ה בעצמו אמר למשה שבא לגאלם בשם הוי"ה. וזה התקיים בקריעת ים סוף. כי רק בוארא כתוב וידעו מצרים כי אני ה', וזה רמז לקריעת ים סוף, וזה עוצם הגילוי דשם הוי"ה שנעשה ביטול הקליפה עד שידעו מצרים כי אני הויה.

ועיין במאמר 'מסלולים של אמונה ביציאת מצרים' באופן אחר

## **כא. על הים מה הוא אומר**

הטעם שלא נקבע בתורה חג על קריעת ים סוף, צריך לומר שאין קובעים חג על כל נס, כי אם על גאולה, ונכלל הכל בגאולת מצרים ואין להקשות לפי זה מדוע אין מאריכים בסיפור קריעת ים סוף בעת סיפור יציאת מצרים, (אף שמזכירים אותו בעניין על הים לקו חמישים מכות וכן בכמה מעלות טובות.) כי מצות הסיפור הוא רק על חלק היציאה שאירע בליל פסח, אבל קריעת המועד הוא על כללות הגאולה.

ונראה שזה עוד טעם שלא נקבע חג על מתן תורה מדאורייתא וידוע מה שכתב בזה המהר"ל, אבל להאמור לא קשה כלל, שאין נכון לקבוע חג על כל שלב ושלב של הגאולה והכל עניין אחד אריכתא שגאלם ממצרים ולקחם לו לעם ונתן להם תורה ומצוות, והכל אתה בחרתנו אחד.

רק הקציר הוא עניין אחר שיש בכל שנה ושנה, עליו ראוי לקבוע חג נפרד והיינו חג השבועות.

אבל חז"ל קבעו לומר זמן מתן תורתנו וכפי שביאר מו"ר הגר"ל היינו שמדרבנן קבעוהו לחג מתן תורה.

## **כב. ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על כל עוונותינו.**

צריך להבין למה סיים בכפרת עוונות. ואפשר על פי דברי המדרש אשר דבריו מבהילים, דאיתא משל לכהן שנפלה תרומתו בבית הקברות וכו' כך אמר הקב"ה ואני יורד למצרים ואחר יבוא אהרן וכפר עלי כמו שכתוב וכפר על הקודש. ומשום כך ראוי לרמז על זה שכל יציאת מצרים היא רק על ידי שישראל מכפרים על עוונותיהם, ובאים לפני הקב"ה בכפרה ובתשובה.

ובעצם דברי המדרש – נראה לבאר שהוא פגם בכבודו של הקב"ה שניכר פעולתו בעצמית בתוך העולם, שרצונו הוא

לפעול בדרך כבוד באופן של מלכות שאינו נגלה בכבודו ובעצמו, ולמרות שכבודו מתגלה בזה וניכר ביותר לעולם ויש בזה פרסום שמו, אבל מצד סדרי וגינוני הכבוד, הגילוי הוא פחיתות. [כי כבוד יש בו שלש חלקים א. פרסום. ב. הערכה והערצה ופחד. ג. גינונים שהם אופני ביטוי להערכה או לפחד.] וקדושתו של הקב"ה היא שיהיה קשה ורחוק להשיגו ולהעריכו והסתרת עניינו הוא מוסיף הילה של קדושה, בחינתו של נעליך מעל רגליך. מלמהד"ד למלך בו"ד אשר אם יתראה בכל עת לעמו יהיה גס לבם בו, ולכן קשה מאד לראותו.

ועכ"פ כבודו יתברך הוא להסתתר, ומשום כן צריך כפרה על מה שנתגלה כבודו כל כך. וצריך תוספת כפרה על זה שאנו עומדים לפניו באופן שהוא צריך כל כך להתגלות אלינו ולפחות כבודו יתברך כביכול.

אבל באופן יותר פשוט, עצם מה שהיה ניכר פעולתו העצמית בתוך מצרים הוא גנאי שכביכול הופיע בתוך ארץ טמאה מלאה גלולים. והכפרה היא כנ"ל.

\*

## כג. הללויה הללו עבדי ה' הללו את שם ה'

יש מחלוקת המדרשים אם אמרו ישראל שירה ביציאת מצרים או רק בקריעת ים סוף, דבמכילתא פרשת השירה מבואר דאמרו שירה במצרים מדכתיב השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג. אולם בירושלמי איתא דשניא גאולת מצרים שלא אמרו שירה משום דתחילת גאולה היא.

ונראה עוד מקור דס"ל שאמרו שירה והוא דברי המדרש (שמו"ר, מדרש תהילים מזמור קיג) התחיל פרעה צוות ואומר, לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין, הרי אתם ברשותכם, והרי אתם עבדיו של הקב"ה, צריכים אתם להלל לו שאתם עבדיו, שנאמר, הללויה הללו עבדי ה'.

ודעת הבבלי נראה כירושלמי דאיתא (פסחים קיז.) משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והוא השיטה הכי מוקדמת שם ולא אמרו בשעה שיצאו ממצרים.

ועל פי זה יש לומר דבמחלוקת זו פליגי בית שמאי ובית הלל, דפליגי עד היכן הוא אומר (פסחים דף קטז/ב) עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים.

וי"ל דבית הלל סברי דלא אמרו הלל ביציאת מצרים, א"כ הפעם הראשונה שאמרו שירה היה בהשלמת הגאולה בקריעת ים סוף.

ולכן ס"ל שבכדי להתחיל את ההלל מוכרחים לכל הפחות לומר עד למעינו מים כמו שאמרו ישראל בפעם הראשונה כולל את סיפור קריעת ים סוף.



ובית שמאי ס"ל שאמרו הלל בעת יציאת מצרים, ולכן כמו שהם אמרו רק המזמור הראשון שעדיין לא אירע הים ראה וינוס, כך די לנו להתחיל את ההלל כשם שהם אמרו. במזמור אחד.

וראה מה שהבאתי להלן במאמר טעם טיבול ראשון, מה שנתבאר בתוספתא וירושלמי בטעם פלוגת בית שמאי ובית הלל.

## **כד. והגיענו לאכול בו מצה ומרור**

בברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו 'והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור' –

נראה מה שהזכיר זה, שהרי כל הגאולה היתה כדכתיב 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' וכמו שפירש רש"י - 'בעבור שאקיים מצותיו כגון פסח מצה ומרור הללו', ולכן אנו מברכים שזכינו להגאל ולהגיע לתכלית של המצוות לאכול בו מצה ומרור.

ונראה עוד שיש מעלה מיוחדת דווקא במצה ומרור שהם סעודת הגאולה והוראת שמחת החירות, ולכן זה נחשב פיסגת תכלית הגאולה. למה הדבר דומה לעני שהתעשר, ואומר ברוך אשר הרימני והגיעני לשבת על הכסא והשולחן המפואר, שזה הביטוי השלם לגאולה.

## **כה. כן יגיענו למועדים**

'כן יגיענו ה' אלוהינו למועדים ולרגלים אחרים שמחיים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים'.

לכאורה צריך ביאור איך בא לכאן עניין בקשה על בניין בית המקדש. נראה בפשטות, שכיון אמר והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור, הנה העיקר חסר מן הספר, שלא הגענו לאכול בו קרבן פסח, ונמצא חסרון בהגאולה, על כן מוסיפים שעוד יגאלנו ונבוא למועדים ורגלים אחרים בבנין עירך והעיקר בזה הוא הסיום 'ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים', שאז נגיע ללילה הזה גם לאכל בו פסח, ואז תהיה גאולתינו שלימה.

## **כו. אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור.**

אופן נוסף, עפ"י מה שביארתי במאמר סיפור יצי"מ שאכילת מצה ומרור הוא ביטוי של זכור את היום הזה שבזה מראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. וזה מה שאומרים אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים – שזה היה בימים ההם. וגם

כן הגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור כלומר שעל ידי זה אנו חוזרים ומחדשים את חויית הגאולה ממזרים, ושזה תוספת סיבה לברך ולהודות על הגאולה כאשר עכשיו אנו חוגגים זאת ויש לנו לפנינו את הגאולה, כאילו שאירע לנו עתה.

## **כז. מי כה' אלוֹקינו**

ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' רם על גוים ה' על השמים כבודו מי כה' אלוֹקינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ מקימי וגו'.

כלומר שלמרות שה' הוא רם ומהולל בגוים ממזרח עד מערב, והוא מלך העולם באופן נפלא. עכ"ז הקים מעפר דל, שלקח אותנו לו לעם ועושה עמנו ניסים ונפלאות גדולות. ונראה ביאור הכתוב שכללות הנהגת העולם עדיין אינו נחשב המשפילי לראות בשמים ובארץ. רק זה עדיין בכלל "המגביהי לשבת" בחינת "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו". ונראה מכאן שבחירת עם ישראל לעם ה' הוא גם מצד התגלות ה' אל כל העולם. כי כאשר היה מנהיג את כל העולם בשוה לא היה ניכר נוכחותו ומציאותו בעולם, אלא נחשב רם על כל גוים על השמים כבודו. ועל ידי היות ישראל עם ה', מתגלה רצונו העצמי של ה' בתוך הבריאה, ויש לו כבר חפץ שלו כביכול בתוך הבריאה, וכאשר רואים שמנהיג את הדברים עבור טובת העניין שלו רואים את פעולת ידו יתברך בתוך העולם. והיינו דכתיב "אתם עדי נאום ה'", "די"ל שאין הכוונה שהם צריכים להעיד עליו, אלא עצם מציאותם והפלאות ענייניהם הוא עדות על ה' בתוך הבריאה. וראה בזה בארוכה במאמר 'ואנכי ה' אלוֹקֶיךָ מארץ מצרים'.

## **כח. ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים –**

המשורר שאל את הים מה לך כי תנוס, ותשובתו מלפני אדון חולי ארץ ההופכי וגו'. והנה בשלמא אדון חולי ארץ הוא ישוב שפיר שמשום כן נקרע הים. אבל מה שייך לכאן ההופכי הצור אגם מים, והרי לכאורה קריעת ים סוף נחשב נס יותר גדול מן הבאר. ומי נתלה במי, וכי משום שבא האדון שהפך צור למים על כן נס הים מלפניו. אכן באמת צריך להבין מהיכתי תיתי כלל שהים נס והירדן נסב לאחור מלפני האדון. והרי לא כך היה מעשה אלא שנקרעו לצורך ישראל.

אלא שהמשורר מבקש לבטא כאן את היסוד שעליו בא כל ההלל וכפי שהקדים שה' הגדול בא להשפיל לראות בשמים ובארץ, שהאדון הופיע להיות בתוך הארץ, ולכן מבטא זאת כאילו הים נס מפני האדון, שכיוון שהאדון חולי ארץ הופיע, על ידי שהיו ישראל לקדשו וממשלותיו, על כן הים והירדן נסו מפניו. וההרים רקדו (במתן תורה) אכן בנס הבאר אין שייך לבטא מציאותו באופן זה שעשה פעולתו כביטוי לעצם הופעתו, על כן הוא נזכר רק בתשובת הים, שהרי האדון הופיע וגם עשה פעולה בבאר, והוא ביטוי נוסף שהאדון הזה נמצא בתוך העולם, שהרי עושה פעולות ששייכות רק

לאדון חולי ארץ שהופך ברואים לנבראים אחרים.

## כט. מבנה ההלל

נראה החצי הראשון של ההלל (חלק ההללויה) מורכב משני חלקים תחילה הילול על הנהגת הניסים והנפלאות העל טבעיים, שזה כולל את הללו עבדי ה' בצאת ישראל לא לנו וה' זכרנו (וכבר ביארתינו במקו"א שלא לנו הוא בדרך אגב של עצביהם, שהרי בהלל הגדול לא נזכר לא לנו רק עצביהם) ומו"ר הביא מכמה מקורות שבצאת ישראל ולא לנו הם חד פרקא והיינו כי הכל עוסק בשבח ה' שכל אשר חפץ עשה, כיון שהוא חולי ארץ ולכן ראוי לבטוח בו ולהלל אותו.

ומזמור **אהבתי** – מה אשיב עוסק בחלק נוסף בהנהגת הניסים שעושה ה' לישראל והם הניסים הנסתרים שאינם מתבלטים בנפלאות מחוץ לגדרי הטבע. אלא בפלא של צירופי מקרים המביאים ישועה, וייחוסם לה' הוא מצד שהוא נענה לתפילת עם ישראל וכמו שכתבתי במאמר אלוקים קרובים. וכמו שבתורה נקראת הנהגה זו 'אלוקים קרובים בכל קראנו אליו', וברמב"ם מצוות קריאת המגילה כתב שבא להשריש פסוק זה. שזו הנהגת הנס התמידית עם ישראל. וכן כאן בהלל מתאר חלק זה 'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני'.

ובחלק הודו גם כן עוסק בשני החלקים, ומתחיל במן המצר קראתי י-ה שמקביל לצרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא.

## ל. חד גדיא –

נראה לבאר שהנקודה הבולטת ביותר בפסח היא גילוי הנהגת ה' שהוציאנו ממצרים בגילוי אור אין סוף "בכבודו ובעצמו", וכפי שאומרים בהגדה של פסח לגבי מכת בכורות, וכפי שמבאר המהר"ל בהא דמצה על שום מה שלא הספיק בצקם להחמיץ עד "שנגלה" עליהם ממ"ה וגאלם.

ועל כך בא משל זה לומר שיש פעולות ה' שנעשה על ידי שונרא וכלבא וחוטרא ומיא ותורא, ויש עוד דרגה של פעולות על ידי השוחט, ויותר מזה פעולות על ידי מלאך המוות שהוא שלוחו של הקב"ה, וכל אלו הם הנהגות של שמות שק-י ואלוקים ואדנות, אבל באמת הפועל הסופי הוא מאת הקב"ה, אשר פעולתו הוא אף למעלה מפעולת מלאך המוות וכאשר מתגלה בכבודו ובעצמו אז גם שוחט את מלאך המוות.

## פנינים קצרים

### א. שבת הגדול

איתא בפוסקים הטעם שהיה נס בלקיחת הפסח בי' ניסן וידוע הקושיא שמדוע תלו את הנס בשבת. והנה איתא בגמרא שדין מקחו בעשור היה רק בפסח מצרים. ונראה הטעם משום שהיו שקועים אז בע"ז ולכן מלבד הקרבת הפסח היה להם להקדים שלב של לקיחה וכמו שאמרו חז"ל משכו וקחו - משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן למצוה.

אמנם בפסח דורות כבר לא הוזקקו לזה. אמנם בכל זאת למדו מכאן שיש כאן מקום לשלב מקדים של הכנה רוחנית בטרם הקרבת הפסח. ולכן קבעו קצת עניין של התכוננות לפני בא יום הקרבת הפסח.

אולם מאחר שאין מצוה, אי אפשר להמציא לבד מציאות קדושה, רק משמש לזה השבת שלפני פסח שקדושת היום היא תהיה ההכנה הרוחנית לקראת יום הקרבת הפסח והחג כולו. ומתכוננים בו בלימוד ההלכות וטעמי המצוות, ובכך מתקיים תוכן מקביל לעניין לקיחת הפסח.

### ב. הפטרת וערבה

הפטרת וערבה – בלבוש כתב הטעם משום שהוא מעניין הגאולה העתידה, אשר תהיה כמו גאולת מצרים. [וצ"ב שיש פרשיות בנביא שיותר מתואר בהם גאולת העתיד כמו השבעה דנחמתיא ועוד] ונראה להוסיף שנבואה זו עוסקת ב'הכנה' לגאולה על ידי אליהו הנביא והבירור לקראת הגאולה. ובזה מקביל דווקא לשבת הגדול שהוא ה'הכנה' לקראת' חג הפסח וגאולת מצרים [וכמו שנתבאר בקטע הקודם]. וגם עניין הבירור שם דומה ומקביל לבדיקת חמץ וביעורו, שתהיה הבחנה בין צדיק לרשע בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו.

### ג. ההלל בבית הכנסת בליל פסח

מנהג ההלל בליל פסח בבית הכנסת – נראה שהוא כנגד הלל של שחיטת פסחים. שהוא בסגנון עבודה ותפילה. מה שאין כן ההלל של הסדר הוא בדרך שירה וחירות.

### ד. זכור ושמור בפסח

ימים טובים הם עצמם אות, ובחג המצות היינו התוכן של הימים טובים דהיינו מצות. והיינו דמצות במקום תפילין. ואיתא בתיקוני זוהר שבשבת יש שמור וזכור כנגד תפילין של יד ותפילין של ראש.

וגם בחג המצות יש זכור ושמור, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ושמור את חודש האביב.

## ה. ענייני קרבן פסח

- מה שבפסח קרב אחר התמיד של בין הערביים אין עשה דהשלמה כתב מו"ר שדין 'בערב' שבו דוחה עשה דהשלמה, משום דבעינן דווקא שיהיה סמוך לערב מועד צאתך ממצרים, ודווקא בכך מתבטא היותו בערב ששייך לאכילת הלילה בזה שהוא נקרב אחר נעילת סדר ההקרבה של היום.
- ומהגר"מ מינצברג שמעתי לבאר עפ"י דעתו דפסח הוא פחות מגדרו מקדושת שלמים שהוא רק סעודה שבאה לפני ה'. עי' מש"כ במאורות פסח תשס"ה.
- ואפשר לומר עוד לדעת מו"ר דס"ל דקרבן פסח הוא מעין קרבן עולה רק יש בו אכילת ישראל כשלמים, י"ל דלהכי אין בו עשה דהשלמה משום שהוא עצמו מעין תמיד, וכדמצינו בקרא דלא תשחט על חמץ דם זבחי שהוא בפשוטו על פסח ודרשינן ליה על תמיד. זבחי המיוחד לי.

## ו. ואכלו את הבשר בלילה הזה

אפשר טעם גאולת מצרים מבערב כי הוא זמן סעודת בשר. כדאיתא בגמרא דיש ללמוד מנהג דרך ארץ מהכתוב בין הערביים תאכלו בשר ובבוקר תשבועו לחם.

## ז. זאת חוקת הפסח

**זאת חוקת הפסח וכו'** הנה זה נאמר להם אחר קיום מצוות פסח, ונראה דפרשה זו נאמרה להם בעת היציאה הנפטר מחבירו אל יפטר אלא בדבר הלכה, שניתן להם חוקת התורה בכדי להיות בזה דבוקים בהקב"ה בעת היציאה.

## ח. ברכת יצחק ליעקב בפסח

מה שברך יצחק ליעקב בפסח, משמע בחז"ל שלמדו זה מהא דהוצרך שני גדיי עיזים לסעודה אחת. ועוד ראיתי מובא בספר האמונה והבטחון להרמב"ן בשם מדרש שנלמד הדבר מהא שברכו בטל ולא בגשמי ברכה משום שפסח היה שהוא זמן טל, וכן ברכו בדגן ותירוש ולא ביצהר, שבימות החמה יש דגן ותירוש, ויצהר הוא בימות הגשמים. אכן נראה דהוא מוכרח ופשוט שברכת יצחק ליעקב היתה בפסח, שהרי סיבת ברכתו היה הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי, ובפרט לפי מה שאמרו חז"ל משום שהגיע לה' שנים קודם מיתת אמו, ואימתי ראוי להיות זה אם לא ביום ההולדת. והרי איתא בגמ' (ר"ה יא.) דלכו"ע נולד יצחק בפסח.

ובמדרש רבה ותרגום יונתן שם בעניין ברכת יצחק אמר לו היום הזה אוצרות טללי ברכה נפתחים וכל צבא מרום משבחין. וזה העניין של תפילת טל בפסח. ונראה דהכוונה בזה בחז"ל שהרי אז עדיין לא היה פסח כיון שלא היה עדיין

יציאת מצרים, ולכן אמר יצחק לבנו חשיבות הזמן הזה מצד שרשו בעצם, שכיון שהוא תחילת ימות החמה על כן יש בו ברכת שמים של טל. ומצד זה הוא זמן חשוב ונעלה.

ועל פי הנ"ל יש לבאר הא דנהגין להפטיר בפסח בתחיית המתים דיחזקאל, ואיתא בטור דמקובל מן הגאונים דתחיית המתים יהיה בפסח ומלחמת גוג יהיה בסוכות. ועפ"י הנ"ל מבואר שייכות העניינים שהרי התחיה באה על ידי טל. כדכתיב ואיתא בחז"ל. וכיון שבפסח יסוד שרשו הוא בעניין ברכת הטל, על כן הוא הזמן השייך לזה.

עוד איתא שם במדרש ובתרגום שהוא יום שהעליונים משבחין לה', כלומר שהוא זמן הראוי לשבח להקב"ה. ואפשר ששני עניינים אלו של ברכת הטל ושבח הם מעניין הפסוק ליל שימורים הוא לה' להוציאם וגו' שימורים לכל בני ישראל לדורותם. שנתבאר במפרשים שישראל משמרים אותו גם כן לה'. והיינו שני העניינים הנ"ל מלעילא יום של ברכת טל, ומלתאא יום שמשבחין למריהו.

## ט. האם יעקב הקריב קרבן פסח

ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק (בראשית לז), עיין ברמב"ן שתמה דהא בני נח הקריבו עולות ולא שלמים, עיי"ש מה שכתב עפ"י סוד. אכן י"ל עפ"י מה דאיתא בשמו"ר בפסוק ארבע מאות ושלשים שנה, שירדו בפסח למצרים שבו ביום שירדו בו ביום עלו. (כלומר שיהא חשבון רד"ו שנה מדויק, וכמו שארבע מאות ושלשים שנה הוא מדויק שברית בין הבתרים היה בפסח.) א"כ שהיה ירידת יעקב למצרים בפסח, י"ל שזבחים אלו היו קרבן פסח וחגיגה. וזהו ג"כ מה דכתיב 'לאלוקי אביו יצחק' שאצלו נתחדש קרבן פסח, שעשה לו שני גדיי עיזים לפסח וחגיגה.

## י. פסח על שום מה [עיון בלשון הקודש במילת 'פסח']

רש"י על החומש מביא שני פירושים למילה 'פסח' (שמות יב,יא) פסח הוא לה' - הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותי לשם שמים. דבר אחר, דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פסק"א לשון פסיעה.

ובהמשך (יב,יג) כתב רש"י - ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו (ישעיהו לא,ה) 'פסוח והמליט'. ואני אומר כל פסיחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרוים זה בתוך זה, וכן (מלכים א' יח,כא) 'פוסחים על שתי הסעיפים', וכן כל הפיסחים הולכים כקופצים, וכן 'פסוח והמליט', מדלגו וממלטו מבין המומתים:

גם תרגום אונקלוס מתרגם מלשון חמלה 'ואיחוס עליכון'.

יש להעיר שרש"י מביא כראיה לפירוש חמלה את הפסוק 'פסוח והמליט', ואילו בסוף הדיבור הוא מביא את הפסוק כראיה דווקא לפירוש של דילוג וקפיצה. יתכן שרש"י נוטה להוכיח מפשטות הפסוק שמדובר ב'חמלה'. אולם בהמשך הוא מביא זאת כיישוב ולא כהוכחה. כאשר הוא מביא את הפירוש שמדובר ב'דילוג', הוא בא ליישב שגם שם בפסוק

'פסח והמליט' ניתן להסביר במשמעות של דילוג.

האבן עזרא מביא את הפירוש שפסיחה הוא מלשון דילוג בשם רב סעדיה גאון - והגאון אמר, שהוא מגזרת פסח, כי הפסח ישען על רגלו התמימה, והמשחית כן עשה שהשחית בכורי בית המצרים, ופסח על בית שכנו העברי ולא השחיתו, וכמוהו 'עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים.

אולם האבן עזרא עצמו כנראה נוטה לפרש שהוא מלשון חמלה - ואמרתם זבח פסח מצאנו 'פסח והמליט'. והטעם כמו חמלה. ובעבור שהשם חמל על בכורי ישראל בעבור דם השה, נקרא השה פסח, כמו 'ושחטו הפסח' (שמות יב, כא).

שני הפירושים במילת פסח כבר מצויים במכילתא - (פרשת בא - מסכתא דפסחא פרשה ז, ילקוט שמעוני פרשת בא רמז ר) וראיתי את הדם. כו' בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם שנאמר ופסחתי עליכם. אין פסיחה אלא חיים שנאמר 'כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסח והמליט'.

אולם בהמשך המכילתא מובא הפירוש השני - ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהב"ה מדלג על בתי בניו במצרים שנאמר (שה"ש ב, ח) 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות'.

**יש** האומרים ששני הפירושים במילת פסח 'חמלה' או 'דילוג', נובעים משני חלקי הצלה שהתקיימו בעת מכת בכורות. שהרי מצד אחד אנו אומרים בהגדה של פסח 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא שרף וכו' אני ולא השליח'. ומאידך כתוב בפסוק (יב, כג) 'ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף'. הרי שמכת בכורות נעשתה על ידי 'המשחית', והאריכו בסתירה זו במפרשי ההגדה. יש לציין שהקושיא כבר מובאת בזוהר הקדוש (ח"ג דף קמט).

יש להזכיר את התירוץ המפורסם המובא בשם הגר"א, שאת הבכורות הכה הקב"ה בכבודו ובעצמו, אך בנוסף לכך היתה הגנה מיוחדת מאת הקב"ה שאף בני ישראל שהיו עתידים למות ביום הזה על ידי מלאך המוות באופן טבעי, גם הם לא מתו, ועל זה נאמר - 'ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם'.

בדומה לכך הוא תירוץ של הרמב"ן, שאף שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא המכה את בכורי מצרים, אולם יחד עמו מתהלכים מזיקים ומחבלים שמפניהם נצרכת הגנה מיוחדת, ועליהם נאמר 'ולא יתן המשחית'.

בכל פירוש שנקבל, נמצא כי התקיימו במצרים שני סוגים של הצלה. ומכאן נובעים שני הפירושים במילת 'ופסחתי'. פסיחה במשמעות של דילוג מתייחסת להצלה שהיתה כאשר הקב"ה המכה בעצמו במצרים לא הרג את בכורי ישראל. בנוסף לכך התקיימה גם פסיחה במובן של 'חמלה', כאשר הקב"ה גם נתן הגנה מיוחדת מנזקי 'המשחית'.

## פסח מלשון פסיחה או מלשון פיסח

על הפירוש ש'פסח' הנו מלשון דילוג מביא הרמב"ן במקום אחר (דברים ב, כג) את לשון המכילתא 'ר' יאשיה אומר על תקרי ופסחתי אלא ופסעתי, שהמקום ב"ה מדלג על בתי בני ישראל', ומסביר הרמב"ן עשאו מלשון פסיעות בחלוף

חי"ת בעי"ן.

הרמב"ן מסביר שהמשמעות של פסיחה כדילוג, נובע מחילוף אותיות במילה 'פסיעה'.

אולם מדברי הרס"ג המובאים באבן עזרא נראה, כי הוא מבאר את לשון פסיחה כדילוג, על ידי השוואה לשורש 'פיסח', דהיינו צולע חוגר – חסר רגל.

בדברי רש"י אנו מוצאים את שני ההשוואות, בפסוק יא הוא מציין שלשון דילוג נובע מלשון פסיעה. ואילו בפסוק יג כתב שכל הפיסחים הולכים כקופצים.

לכאורה שני הפירושים הם שונים זה מזה, לפי הרס"ג מקור השורש הוא 'פיסח', ואילו לפי הרמב"ן מקור המילה הוא 'פסיעה'. אולם נוכל לאחד בין שני הפירושים על פי דברי המצודות (מלכים א, יח) על הפסוק 'עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים', כותב המצודות ציון פוסחים – 'מדלגים ויקרא כן החיגר כי בעת הלוכו נראה כדולג'.

מתוך דבריו עולה ש'פיסח' אינו שורש בפני עצמו המתאר את החיגר, אלא הוא מילה שקיבלה משמעות לאור צורת פעולתה. כלומר להיפך ממה שהבנו עד כה, משמעות דילוג במילת פסיחה אינה בהשאלה מהשם 'פיסח', אלא להיפך, החיגר נקרא 'פיסח' משום שהוא מדלג. ושורש המשמעות הוא דווקא הדילוג. כאן מתחברים הדברים עם מהלך פירוש הרמב"ן והמכילתא, הדילוג נקרא פסיחה מחמת דמיונו למילה 'פסיעה'.

קושי נוסף המתעורר בפירוש זה הוא, שכן אם פסיחה היא דילוג אזי הפעולה מתייחסת לעצם תנועת הקפיצה, והקפיצה 'על' מתייחסת למקום שממנו ואילו קופצים. כמו למשל בפסוק 'עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים', כלומר קופצים מסעיף אחד למשנהו. ('סעיף' פירושו בליטת סלע או ענף רחב). ואילו הפסוק כאן 'ופסח ה' על הפתח' 'אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים' מתייחס כאן בעיקר לעקיפה ואי-הפגיעה בבתי ישראל. והיה צריך להיכתב 'ופסח מעל'.

[תמיהה דומה מובאת בהגדה של פסח להרשב"ץ, שם הוא מביא פירוש זה שפסיחה היא מלשון 'פיסח', אולם הוא תמה על כך שלפי זה מובנה של המילה היא מנוחה וחוסר תנועה כמו ה'פיסח', ואם כך המשמעות היא שהמכה במצרים דווקא יניח את עצמו בבתי ישראל ויכה בהם.]

אמנם יש לבאר זאת על פי תופעת 'לשון המושאל' שמתקיימת במילים רבות, שבמקומות מסויימים הם מקבלים משמעות רחבה יותר, מהמובן המקורי. כלומר בשורשה הוראת המילה היא תנועת ה'קפיצה', אך היא עברה תוספת משמעות הכוללת גם קפיצה מעבר לגוף מסויים תוך דילוג ו'עקיפה' עליו, ולכן ניתן להתייחס לפסיחה 'מעל' הבתים גם כפסיחה 'על הבתים'.

אולם נראה שהסיבה העיקרית שמחמתה נדו רש"י ועוד מפרשים מהפירוש של דילוג היא בשל ההערה שכותב אותה בעל הכתב והקבלה, שבפירוש דילוג יש הגשמה ללא צורך של הבורא ית"ש.

הפירוש ש'פסח' הוא מלשון חמלה, משמע מדברי המפרשים שהמשמעות לכך נובעת מתוך הדמיון למילה 'חס'. כאן הם משתמשים בחריגה, לשונית אחרת, והיא תופעת היפוך השורש, כמו 'כבש – כשב', 'שמלה – שלמה'. ראה ברד"ק



(הושע י, ט) 'עלוה' הפוך 'עולה' וכן 'זועה – זעה', 'כבש – כשב', 'שמלה שלמה'. [מעניין לציין מה שכתב המלבי"ם (שמואל א' י, כ) על מילת 'להקה' שיסודה במילה 'קהילה' בהיפוך השורש, 'להקת נביאים כמו קהילת נביאים'.]

אמנם המשמעות 'חמלה' יוצרת קושי בהבנת הפסוק ופסח ה' על הפתח, הכיצד זה מתאים כאן הביטוי חמלה, וכי ה' יחמול על הפתח.

אולם המתבונן בדברי המפרשים יראה שהמקור הנוסף למשמעות 'חמלה' היא בפסוק (ישעיה לא, ה) 'כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט'. יש כאן הקבלה בין גנון ופסוח. הקבלה זו מוצאת את ביטוייה גם ביוצרות לפרשת החודש 'לי עוד תגנון בפסוח וגנון, בגוננך לבנון במגנת ינון'. לשון הפסוק מלמדנו כי אין הכוונה כאן לחמלה במובן של רחמים הקיימים במחשבה וברצון, אלא לפעולה של חמלה, כלומר הגנה והצלה, כשם ש'גנון' הוא הגנה, כך גם הפסיחה היא סוג של הגנה. וכך מפורש בזהר (ח"ג יד ע"א) – 'מאי ופסח ה' על הפתח, דשריא על האי פתחא חסד'.

אלא שבכך מתרחק הקשר בין 'פסח' ל'חס'. אם המשמעות היא הצלה והגנה, אין לנו חבר ומקור למשמעות הזו מלבד 'פסוח והציל', שהיא עצמה טעונה ביאור 'ערבך ערבא צריך'.

ידיעת התופעה של תהליך שינוי המשמעויות במילים, תוכל לסייע בעדנו לאחד את שני הפירושים במילת פסח, ולהבין כיצד הם בעצם מילה אחת, ובכך ליישב את כל הקשיים.

מסתבר שהמילה ביסודה מקורה במשמעות של 'דילוג'. אלא שמילה זו באה לידי שימוש בדילוג שבו האדם קופץ ממקום מסוים אל מקום שמעבר לו. במקרים של מגיפה או כל מאורע הפוגע ברבים, משמשת מילת 'פסיחה' במשמעות של הצלה, כלומר על מקום זה פוסח ומדלג המוות או המאורע. וכך קיבלה המילה את המובן של הגנה וחמלה.

בכך אנו מונעים את חוסר הנוחות של המפרשים במשמעות 'דילוג' בשל ההגשמה ביחס לבורא ית"ש. שכן רק השורש במקורו יסודו במשמעות דילוג, אולם המילה בפסוק באה במובן של הגנה והצלה.

## יא. שמחת יו"ט

מצוות שמחה ביו"ט - איתא מהגר"א שמצוות 'ושמחת בחגך' הוא מהקשות ביותר.

אכן בפשטות גדר הדין הוא לעשות פעולות שישפיע על הרגש, אבל על הרגש עצמו לא שייך לצוות. וכן תירצו הראשונים על אהבת ה' וכל המצוות שבלב וברגש.

ונראה להוכיח כן מיניה וביה, דהנה מצוותו גם אתה וביתך ובנך ובתך ואמר חז"ל נשים בבגדי צבעונין והקטנים בקליות ואגוזים. והנה בזה פשיטא שאין גדר המצוה שעל ידי שנותן להם הוא יותר שמח, וגם פשיטא שאי אפשר

שיהיה מוטל עליו עצם הדבר שהם יהיו שמחים. אלא מצוותו היא לעשות פעולות שבדרך כלל מביא אותם לשמחה. ומעתה גם המצוה של עצמו גם כן אין המצוה שיהיה שמח, אלא לעשות פעולות שיבוא לידי כך והיינו בשר ויין.