



כתב עת למקרא

גיליון ארבעה עשר

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

כתב העת מקבל מודעות לפרסום

בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים

אִשָּׁת חַיִּל מִי יִמָּצֵא וְרַחֵק מִפְּנֵינִים מִכָּרָה: נוֹדַע בַּשְּׁעָרִים
בְּעֵלָה בְּשִׁבְתּוֹ עִם זִקְנֵי אֶרֶץ:

כתב העת 'פשטות המתחדשים'

מברך את חברנו

תלמיד חכמים וצורבא מרבנן

אשר משים לילותיו כימים להקים את דברי התורה הזאת

העורך הרב ישראל הלפרין הי"ו

לרגל בואו בברית רעים אהובים

עם העלמה רחל לבית הפנר

יִתֵּן ה' אֶת הָאִשָּׁה הַבָּאָה אֶל בֵּיתְךָ כְּרַחֵל וְכִלְיָהּ אֲשֶׁר בָּנוּ

שְׂתִיָּהֶם אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל

וַעֲשֵׂה חַיִּל בְּאַפְרָתָה וְקָרָא שֵׁם בְּבֵית לָחֶם:

המערכת

תוכן עניינים

מאמר מערכת.....6

שער ראשון: מאמרים על ספר שמות

- וַתֵּשֶׁם בַּסּוּף – בים סוף ?8
 – הרב יובל רויכמן.....8
 "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרְעֻמִּים סִבְתָּה"11
 – הרב רפאל ספיער.....11
 כָּל הַמִּצְוֹת אוֹתָם18
 – הרב ישעיה לוי.....18
 ראשית דרכו של משה: סיפור בשלוש מערכות25
 – הרב אריה קופרמן.....25
 שאילת הכלים והשמלות32
 – הרב יהודה אקער.....32
 פרשת עשר המכות38
 – הרב בנימין דה לה פואנטה.....38
 עבדי פרעה42
 – הרב ישעיה לופיאנסקי.....42
 חיפזון "לילה" ו"יום" בפסח מצרים47
 – הרב ירחמיאל ישראל הלפרין.....47
 מעבדים לעם: עצת יתרו כנקודת מפנה בתהליך יצירת עם ישראל – הרב משה גינצלר.....54
 שלש בריתות בישראל – הרב רפאל וייס.....63

שער שני:

מפיקודיך אתבונן – לימודים מוסריים ומדיניים מתוך פרשות התורה

"מלחמת העולם" הראשונה בתנ"ך –

- לימודים ממלחמתו של אברהם בארבעת המלכים – הרב חגי ולוסקי.....68

מכתבים למערכת

- ואלה המלכים – היחס של ספרי מלכים ודברי הימים למלכי יהודה – הרב נפתלי הסופר....83

הערות והארות

- הרב ישראל מאיר בריסקמן / הרב ישעיה לוי / הרב צבי ישי דמן
 / הרב חיים מצגר עמ' 90

מאמר מערכת

ספר שמות הוא ספר הגאולה. בספר זה נגלה הקב"ה על אבותינו הדוויים והסחופים במצרים, והוציאם מעבדות לחירות, והצילם מלוחציהם, ולקחם לו לעם, וגאלם. בימים אלו, אנו דוויים וסחופים בצרות, שכן בכל דור ודור מתחדשות עלינו צרות חדשות. יתן ה' ויעזור עלינו אהבתו הנושנה, ויצילנו מהן כפי שהציל את אבותינו.

בספרים בראשית ושמות מתגלה ה' שוב ושוב לאבות ולבנים ומברך אותם בברכת הזרע והארץ: זוהי המצווה והברכה לאדם וחוה, ולנוח ובניו: פרו ורבו ומלאו את הארץ. ושוב מתגלה ה' לאברהם בשם א-ל-שד-י ומברכו, אלא שהפעם אין זה זרע כללי והארץ כולה, אלא עם מיוחד וארץ מיוחדת. וברכת אברהם ניתנת ליצחק וליעקב וליוסף, ויורדת עם בני ישראל מצרימה ומתגשמת בהתגלות ה' למשה ככתוב "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-שד-י... וגם הקימותי את בריתי איתם... ואזכור את בריתי". שכן שם א-ל-שד-י מרמז על השפע ועל הבנים, על הקיום הפורה והמשגשג של בני האדם בעולם, כאשר הקב"ה משפיע שפע בלי גבול בעולם העליון.

ימים אלו נתדשנו עצמותינו בשמועה טובה, כאשר זכה העורך הרב ישראל הלפרין הי"ו להיכנס בברית הנישואין, להקים בית בכלל בתי ישראל ולהמשיך גם הוא את ברכת אברהם.

בגיליון זה נפרסו כמה חידושים: **הרב פרופסור יובל רויכמן** מאיר ע"פ מקורות היסטוריים וארכיאולוגיים את דרשת ר' אלעזר: "ותשם בסוף - בים סוף" (סוטה יב ע"א) התמוהה לכאורה ואינה תואמת לידע הגאוגרפי ולמפות בנות זמננו. **הרב רפאל ספייער** מבאר בשיעורו את עומק המסע ל'סוכות' ע"פ הפשט למ"ד ענני הכבוד היו וכן מעמיק במהות חגיגת חג הסוכות למ"ד סוכות ממש היו. **הרב ישעיה לוי** מפרש את הכתובים ופותר שאלות קשות בכפילות פרשיות ופסוקים, בדרך ייחודית. הבה נכנה את עקרונות השיטה "שיטת המבטים". **הרב אריה קופרמן** העמיק בראשית דרכו של משה, מה הייחודיות בשלושת הסיפורים שהתורה טורחת לציין שבעטיים זכה משה לגאול את עם ישראל ממצרים. **הרב יהודה אקער** מדקדק בשינויי הלשון בתיאורי שאילת הכלים ביציאת מצרים, ומעלה ביאור חדש ולפיו שתי מטרות לאותה שאילה מאת המצרים. **הרב בנימין דה לה פואנטה** משרטט את מבנה פרשת עשר המכות, גבולותיה והשינוי המהותי בין המתואר בתוכה למתואר חוצה לה. **הרב ישעיה לופיאנסקי** מפרש את עניינם של עבדי פרעה ומקומם ביחס למכות שהביא הקב"ה על מצרים, ואת תפקודם ביחס להכבדת לב פרעה. **הרב ירחמיאל ישראל הלפרין** דן בסדר נתינת הפרשיות בפרשת בא וביאור המקראות הוא מאיר את מצוות אכילת המצות - חיפזון דיום, לעומת מצוות הפסח - חיפזון דלילה. **הרב משה גינצלר** מראה כי עצת יתרו היא נקודת מפנה בתהליך יצירת עם ישראל ומיישב כמה שאלות יסוד בפרשת יתרו. **הרב רפאל וייס** מצביע על שלוש בריתות בהן התקשרו ישראל בה' ומראה כי חלוקים הן במהותם זו מזו.

את המדור החדש '**מפיקודך אתבונן**' אשר יתן במה לד"ת שיעסקו בלימודים מוסריים ומדיניים מתוך פרשות התורה, חונך **הרב חגי ולוסקי** סגן הרב הראשי לצה"ל ורב חיל האוויר לשעבר, במאמרו "מלחמת העולם" הראשונה בתנ"ך - במאמר הוא מוציא לימודים ומוסרים ממלחמתו של אברהם בארבעת המלכים.

הרב נפתלי הסופר, במאמר שכולל גם תגובה למאמרו של **הרב יוסקוביץ**, עומד על החילוקים בתיאור המדויק של צדקת או רשעת כל מלך ממלכי יהודה, ומחדש מהלך בסיבת עונשם של המלכים האחרונים וחורבן הבית.

הגיליון הבא יופיע אי"ה לקראת חודש ניסן. הגיליון יהיה נסוב על ספר ויקרא, מגילת אסתר, פסח ושיר השירים ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאחר מכ' אדר תשפ"א.

שמואל בן שלום

עורך

מייל המערכת: pshatot@gmail.com

שער ראשון

מאמרים



הרב יובל רויכמן *

כוכב השחר

ותשם בסוף – בים סוף ?

תקציר:

דרשת ר' אלעזר: "ותשם בסוף - בים סוף" (סוטה יב ע"א) תמוהה לכאורה ואינה תואמת לידע הגאוגרפי ולמפות בנות זמננו. כיצד הגיעה יוכבד מגושן לים סוף? בדיקת מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים יכולה להסביר את הדרשה.

פרק א: דרשת ר' אלעזר והקושי הגאוגרפי

מצינו בתלמוד בבלי, סוטה דף יב ע"א:

ותשם בה את הילד ותשם בסוף – רבי אלעזר אומר: ים סוף, רבי שמואל בר נחמני אמר: אגם, כדכתיב: קנה וסוף קמלו (ישעיהו יט).

הסברו של רבי שמואל בר נחמני מובן: "סוף - אגם" מלשון "הלכוף כאגמון ראשו" והוא צמח הגדל ליד מקורות מים ולשפת הנהר¹. פירוש זה הולם את הפשט ואת ההקשר, וכן היא דעת רש"י והראב"ע על אתר. לעומת זאת, דעת ר' אלעזר קשה ולא מתאימה לידע הגאוגרפי ולמפות בנות זמננו². בני ישראל גרו בארץ גושן. כיצד מצאה יוכבד היולדת את דרכה דרך המדבר לים סוף - מהלך כשבוע ומעלה מגושן?

לקושיה זו מתייחס המהרש"א (סוטה שם):

ותשם בסוף רא"א ים סוף כו'. זה המעשה במצרים ביאור, ולפי הכתובים שים סוף לאו במצרים, ואפשר שמן ים סוף נמשכים יאורים במצרים וע"כ קראו סוף ובש"ר ים סוף שים סוף מגיע עד נילוס.

אכן כך מצאנו בשמות רבה (פרשה א כא):

ותשם בה את הילד ותשם בסוף [על שפת היאר] (שמות / ב'). ר' אלעזר אמר: ים סוף, שים סוף מגיע עד נילוס. ר' שמואל בר נחמני אמר: אגם, כמה דאת אמר: קנה וסוף קמלו.

האמנם ים סוף מגיע עד נילוס?

* יובל רויכמן, מוצש"ק פ' שמות, תשפ"א yuvalr@math.biu.ac.il

¹ לזיהוי ראה מקורות המצוינים ע"י ד"ר משה רענן בפורטל הדף היומי כאן ובקדושין סב ע"ב.

² דעת ר' אלעזר אף אינה מתאימה ללשון, כהערת ר' יוסף כנרת: "פשט הכתוב 'בסוף' – בית פתוחה, וכן בהמשך הכתוב 'בתוך הסוף' – משמע שם צמח ולא שם מקום". להערתו הלשונית הציע ר' יוסף פתרון: "ואולי הצמח נקרא על שם המקום, או להיפך המקום נקרא על שם הצמח כמו 'עיר התמרים'".

מפרש הרב שמואל יפה אשכנזי, (נפטר בשנת שנ"ה לפ"ק) בפירושו יפה תואר על מדרש רבה: לשון אחד מהים בא שמתחבר עם נילוס. ומה שהניחתו שם דלא רדיפי מיא כמו נילוס הנהר העצום.

היש לשון ים כזו? במפות שבאטלסים העכשויים לא מצאנו.

אומר הנביא (יונה פרק ב):

(ד) וַתִּשְׁלִיכֵנִי מִצֹּלָה בְּלִבִּי יָמִים וְנָהָר יִסְבְּבֵנִי כָּל־מִשְׁפָּרֶיךָ וְגִלְיָדָה עָלַי עֲבָרוּ:

(ה) וְאֲנִי אֲמַלְתִּי נִגְרָשְׁתִּי מִנֶּגֶד עֵינֶיךָ אֶךָ אוֹסִיף לְהַבִּיט אֶל־הֵיכַל קִדְשֶׁךָ:

(ו) אֶפְפוּנִי מִיָּם עַד־נֶפֶשׁ תִּהְיוּ יִסְבְּבֵנִי סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁי:

ומפרש הראב"ע שם:

כמו על יאוריהם ויפת אמר כי ים סוף מתערב עם ים יפו וסוף כמו ותשם בסוף בעבור היותו קרוב.

ושוב הדברים מופלאים ולא מתאימים לכאורה למפות.

פרק ב: הצעת פתרון

בדיקת מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים יכולה להסביר את דעת ר' אלעזר.

ראשית, לא משינוי זהותו של ים סוף תצמח הישועה. ים סוף הוא אכן הים האדום ומפרץ סואץ, ולא האגמים שמצפון למפרץ סואץ, כפי שמראה יואל אליצור בספרו "מקום בפרשה", עמ' 194-199.

נציע כיוון אחר של פתרון: כידוע היתה זרוע מזרחית (פלוסית) לדלתא של הנילוס שנשפכה ליד ימת ברדוויל של היום. לפי יהודה אליצור ויהודה קיל³ ארץ גושן שכנה ממזרח לזרוע זו ו"שור" היא תעלת מים הסמוכה לזרוע זו. לפי המפה בספר "מקום בפרשה" (עמ' 94) היתה זו תעלה מהזרוע המזרחית הזו של הנילוס לאגם תמסח, ולידה כפי הנראה ארץ גושן. לפי דעת רוב החוקרים שמביא יואל אליצור⁴, פיתום ורעמסס שכנו ליד תעלה זו. זו גם דעתו של צבי אילן בספרו אתמולים.

³ אטלס דעת מקרא עמ' 94.

⁴ מקום בפרשה, עמ' 93-94.

תעלה זו היתה חלק ממערכת תעלות מהנילוס לים סוף. התעלה נקראה "התעלה הפרעונית" על שם הפרעונים שהגו אותה והחלו בבנינה. על קיומה מעידים הרודוטוס, אריסטו ורבים אחרים. הרודוטוס מספר על הפלגה בת ארבעה ימים מהנילוס לים סוף בתעלה זו. לדבריו התעלה מהנילוס לים סוף נחפרה בחלקה ע"י פרעה נכו והושלמה ע"י דרייוש. לדברי אריסטו סטוסטריס החל בבנייתה (הוא פרעה סנוסרט, שחי בימי אברהם אבינו!). אכן רמזים לתעלה זו נמצאו בכתובות של פרעונים קדמונים. כנראה שכבר בתקופה קדומה היתה מערכת של תעלות שהובילו מהנילוס לים סוף. בתחילה רק חלקים מהדרך בשיט, ואח"כ הושלמה כולה⁵. התעלה היתה פעילה בימי חז"ל ויש להניח שהיתה ידועה לאמוראי ארץ ישראל.

כידוע בתקופה הקדומה, הדרך נקראה על שם היעד. לדוגמא, "דרך הים" – אינה הדרך שליד הים אלא הדרך המובילה לים (בדומה, "שער יפו" – שער הדרך המובילה ליפו, "שער שכם" – שער הדרך המובילה לשכם).

על-פי הנ"ל ניתן לפרש את דברי ר' אלעזר "ותשם בסוף – בים סוף – על שפת היאור" – פתחה של התעלה שמובילה מהיאור לים סוף. מקום זה נמצא על גבול ארץ גושן, ולכן מרים ויוכבד הגיעו לשם. בתעלה כזו המים רגועים, שלא כבנהר עצמו שבו "רדיפי מיא" (כפירושו של יפה תואר). מקום זה נמצא בסמוך לעיר המצרית הקדומה בובסטיס (כיום זאגאזיג), מקום משכן הפרעונים בימי שלמה, ואולי היווה משכנות נופש כבר בימי יציאת מצרים, דבר המסביר את המצאות בת פרעה שם. נמצא שדרך תעלת הפרעונים "ים סוף מגיע עד נילוס".



⁵ ראה למשל Redmount, Carol A. "The Wadi Tumilat and the «Canal of the Pharaohs»" *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 54, No. 2 (Apr., 1995), pp. 127-135
ומקורות נוספים המובאים ב https://en.wikipedia.org/wiki/Canal_of_the_Pharaohs

מקור המפה: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Canal_of_the_Pharaohs_Map-en.svg_of_the_wiki
via Wikimedia , <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.5/>> annie brocolie (original), CC BY-SA 2.5 Commons

הרב רפאל ספייער

וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמָסס סְכָתָה¹

בשיעור זה (בפרק א') נתחקה אחר משמעותם של הסוכות לפי הפשט. ונראה כי פירושו של רבי אליעזר ש'אין סוכות אלא ענני הכבוד', אשר נדמה כפירוש דרשני, דווקא מתיישב היטב בפשוטו של מקרא. ובפרק ב', נעיין במשמעות החגיגה בסוכות למ"ד 'סוכות ממש' ובתועלתו הרוחנית והמדינית.

פרק א.

אין סוכות אלא ענני הכבוד

פרשיה זו נפתחת במסע הראשון של בני ישראל² ממצרים - מרעמסס לסוכות. בנסיעה זו, מתרחשת יציאת בני ישראל ממצרים בפועל.

וכדרך המקרא בכל מקום, גם כאן ציון שמות המקומות 'רעמסס' ו'סוכות', אינו הזכרת שמות ערים אקראיות גרידא שבהן אירע יציאת מצרים, אלא הן נושאות בתוכם את מהותו של מסע זה ממצרים לחרות עולם.

מוכר וידוע כי 'רעמסס' הינו שם מצרי מובהק, לעומת 'סוכות' אשר הוא שם עברי מובהק. שם העיר 'רעמסס'³ (ע"ש מלך מצרים, שתרגומו ממצרית הוא: בנו של האל 'רע') הוא שם פרעוני, הטומן בחובו את האל 'רע', אל השמש. אל דומיננטי בזמנם במצרים, הנזכר גם בתוך שם מלך מצרים 'פרעה' (שתרגומו ממצרית הוא: ביתו של 'רע').

שם העיר 'סוכות' הוא לכאורה על שם שישבו שם בסוכות⁴. ואם כן הוא, זהו שכתוב בויקרא (כג) "לְמַעַן יֵדְעוּ דִּלְתִּיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". שם ישבו ואכלו המצות ושמחו שמחה גדולה כמבואר כאן "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמָסס סְכָתָה ... וַיֵּאָפוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֲגַת מִצּוֹת כִּי לֹא חֶמֶץ כִּי גֵרְשׁוֹ מִמִּצְרַיִם".

אם אכן חג הסוכות הוא לזכר אותם הסוכות⁵, אף שטרם נתבאר לנו פירושה של 'סוכה' זו, נדמה, שהנסיעה מרעמסס לסוכות המסופרת בפסוק זה, היא קו התפר של יציאת בני ישראל ממצרים לחרות עולם מבחינה רוחנית. מחסות פרעונית לחסות צל סוכתו יתברך. ולכן נתייחד לזה חג כפי שנתייחד חג הפסח זכר יציאת מצרים.

¹ הוקלד ונערך מתוך שיעור, ע"י ישראל הלפרין.

² "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים ... ויסעו מרעמסס בחודש הראשון בחמשה עשר יום לחודש הראשון מקצרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים: ומצרים מקברים את אשר ה' בהם כל בכור וגבאליהם עשה ה' שפטים: ויסעו בני ישראל מרעמסס ויחנו בספת:" (במדבר ל).

³ יש להבדיל בין "במיטב הארץ בארץ רעמסס" לבין ערי המסכנות "את פיתום ואת רעמסס". יש ארץ רעמסס (שווא תחת הע') ויש את העיר רעמסס (ע' פתוחה).

⁴ עיין במכילתא על אתר (מובאת לקמן).

⁵ עיין במכילתא על אתר (המובאת לקמן). ויש שלמדו ד"בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" קאי על כל ארבעים שנה שהיו במדבר. ובדאי כן הוא ע"פ פירוש הרשב"ם (והמורה נבוכים). ואם ענני הכבוד היו, היינו שבאו העננים אז במסע מסוכות כפי שיתבאר לקמן, וכמובן סבבו את ישראל כל שנות המדבר.

מהי גודל השמחה מה' סוכות'

אע"פ שחג הסוכות נקבע בזמן שמחת האסיף ואף נקרא בשם 'חג האסיף'⁶, ולא בחודש האביב מועד צאתנו ממצרים עם חג המצות, מכל מקום, נתפרש בפרשת המועדות כי הוא לזכר הסוכות שהושבו בנ"י בצאתם ממצרים - "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים":

וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסכות שבועת ימים לה....

אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבועת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון:

בספת תשב שבעת ימים כל האזרח בישראל ישוב בספת: למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם: (ויקרא כג)

על מנת להבין פשר חגיגה זו, דרוש לברר דבר ראשון, מהן אותם סוכות שה' הושיב את בני ישראל בצאתם ממצרים? ומה גודל החגיגה מה' סוכות' הללו?

זאת ועוד, מדוע חגיגת הסוכות חלה דווקא בתקופת האסיף, ומתקשרת לחגיגת האסיף?

מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא בפירוש 'סוכות'

במכילתא כאן על הפסוק, נחלקו התנאים מה ענינם של ה'סוכות':

"סכתה": סכות ממש. דכתיב ויעקב נסע סכתה (בראשית לג), דברי רבי אליעזר. (וחכמים אומרים, אין סכות אלא מקום. שנאמר ויסעו מסכות ויחנו באתם (במדבר לג), מה איתם מקום אף סכות מקום)

רבי עקיבא אומר, אין סכות אלא ענני כבוד. שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה (ישעיה ד).

ובתלמוד מסכת סוכה (דף יא ע"ב) שנינו בחילוף דעות:

"כי בסכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד היו דברי ר' אליעזר. ר"ע אומר סוכות ממש עשו להם"

אם בסוכות ממש הכתוב מדבר, החג הוא לשמחה והודאה זכר הסוכות שהושיבם ה' מיד בצאתם ממצרים. והיה ראוי לעשות כן בחג המצות, אלא צ"ל שכששמחים בחג האסיף על כל הצומח בארץ, ישבו בסוכות העשוי מן הצומח, ויזכרו שכשלא היה להם בתים, זימן ה' סוכות

⁶ שמות כג ז. ושם לד, כב.

במקום שבאו אליו, והיה לפלא איך היו שם סוכות, ובזה ידעו שגם מה שצומח בארצם, אינו אלא מאת ה'.⁷

והקושי בדעה זו, שלכאורה מה עניין מרכזי כל כך בישועה זו של 'סוכות ממש'?
ואם זה אכן מרכזי, למה לא פורט ענין הסוכות כאן בפרשת יציאת מצרים יותר בפירושו.

ע"פ הפשט - אין סוכות אלא ענני הכבוד

פירושו של רבי אליעזר⁸ שאין סוכות אלא ענני הכבוד, אשר נדמה כפירוש דרשני, דווקא מתיישב היטב בפשוטו של מקרא. כך מתואר עננו של ה' בתנ"ך בכמה מקומות בשם 'סוכה', יובאו להלן.

וכך מתבארים כאן המקראות היטב:

כפי המסופר להלן בכתוב, מיד בצאתם מסוכות כבר סובב אותם ענן ה' -

"וַיִּסְעוּ מִסֹּכֶת וַיִּחַנוּ בְּאֶתֶם בְּקֶצֶה הַמִּדְבָּר: וְה' הָלַךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לְנַחֲתָם הַדֶּרֶךְ וּלְלֵילָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לְלַכֵּת יוֹמָם וּלְלֵילָה". (שמות יג, כ-כא)

נמצאת למד שבסוכות ניתנו להם ענני הכבוד. על כן קראו למקום סוכות על שם הענן שהיה כמסך. אף בספר תהלים (קה לט) מתואר הענן של המדבר בלשון מסך - פָּרַשׁ עָנָן לְמָסָךְ וְאֵשׁ לְהָאִיר לַיְלָה.⁹

כך בכל התנ"ך נקרא ענן ה' סוכה. ככתוב בשירת דוד שבספר שמואל:

"סְבִיבְתִּי סֹכּוֹת חֲשֵׁרֶת מִיָּם עָבִי שְׁחָקִים" (שמואל ב כב יב)

וכן הוא בישעיה:

"וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוּן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאָהּ עָנָן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנִגְהָ אֵשׁ לְהִבָּה לַיְלָה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חֲפָה: וְסָכָה תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב וּלְמַחֲסֵה מִזֶּרֶם וּמִמְּסֹרֶה". (ישעיהו ד, ה)

⁷ ורשב"ם פירש שאין זו זכר לשמחה של אז, אדרבא, הוא זכרון הצמצום של ימי המדבר לעומת השפע היום. למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב וכו'.

זה כעין ענין לחם עוני, שנראה שכך הוא הדרך בשעת שמחה, להזכיר הצער והדחוק שעדיין היה ביציאה, שאכלו לחם עוני, והוא גם ממה שנאמר עליו 'לחם עוני', כעין שאמרו בתלמוד בפרק שלישי דקדושין (דף ס"ו ע"א) אבותינו היו אוכלים מלוחים וכו' והעלו מלוחים על שולחנות של זהב וכו'. והיינו שרואה את הצער בדבר, ושחם שעכשיו הוא ברוח, ומתוך כך מודה לה'. ועי' גם מורה הנבוכים ח"ג פמ"ג.

אבל אין נראה כלל משמעות הכתוב כך. ועיין הושע (יב, י) "וְאֶנֶכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מֵאֲרָץ מִצְרַיִם עַד אוֹשִׁיכֶךָ בְּאֶהְלִים כִּימִי מוֹעֵד".

⁸ בסוכה יא: ובמכילתא הוא ר"ע.

⁹ ומצינו קודם קריעת ים סוף שהוא הגן עליהם כמסך מהמצרים, כפי שכתוב במפורש: "וַיִּסַּע מִלֶּאֱפֹה הָאֱלֹהִים הַהֶלֶךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם וַיִּסַּע עִמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם: וַיָּבֹא בֵּין מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ וַיָּאֵר אֶת הַלַּיְלָה וְלֹא קָרַב זֶה אֶל זֶה כָּל הַלַּיְלָה" (שמות יד, יט-כ). ועצם העניין מבואר גם בשירת האזינו: "וּמִצָּאָהּ בְּאֲרָץ מִדְבָּר וכו' וּסְבָבָהּ".

ובספר איוב¹⁰:

"אִם יִבִּין מִפְּרִשִּׁי עֵב תִּשְׁאֹת סִכָּתוֹ: הֵן פָּרִשׁ עָלָיו אֹרֹו וְשִׁרְשִׁי הֵימָּן כְּסֶה" (איוב לו כט)

ולפי זה מובן מרכזיותם של אותם סוכות – "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי" וכו', היינו שיזכרו חסדי ה' עמם במדבר, שסיכך והגן עליהם כבסוכה. וזה החל במקום שנקרא 'סוכות' ע"ש ענין זה וכפי שנתבאר. ושאר צרכיהם שקבלו במדבר נעשו מתוך תלונת בני ישראל, ולא היה ראוי לעשות להם זכר. [המן והשליו בפרשת בשלח, השליו בפרשת בהעלותך, והמים בפרשת בשלח וחוקת].

תכלית האביב, אסיף

אמנם אם ענני הכבוד היו, נעדר לכאורה הקשר לאסיף. לכאורה היה ראוי להיעשות בחג המצות.

ונראה, כי תכלית יציאת מצרים היתה שישכון ה' בתוך ישראל, וככתוב לקמן (כט מו), "אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם", וזה הובע והומחש על ידי הענן, ואף בזה הסתיים הספר "כִּי עָנָן ה' עַל הַמִּשְׁכָּן" וכו' (שמות מ, לח).

והומשל כל ענין הסדר החלקאי לזה, שפסח חל דווקא באביב שהוא תחילת הקציר. אז הניצו ועמדו בני ישראל ויצאו ממצרים. אך תכליתו היא האסיף – סוכות, שהוא השראת השכינה. וכלל גדול הוא שתקופות השנה תואמות למועדים.

וזהו סודה הגדול של היציאה מרעמסס לסוכות, שנסעו מרעמסס המסמל שעבוד מצרים וחנו בסכות המסמל שכינת ה' בענן.

עוד יש להוסיף את דברי הגר"א בביאורו לשיר השירים, שהחלו בחודש השביעי בחג הסוכות בבניית המשכן¹¹. ועוד ראינו שבנין בית המקדש הושלם אז, וכתוב במלכים "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכו' שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום". נמצא כל הסדר החלקאי מתאים לסדר יציאת מצרים.

¹⁰ נראה לפרש הפסוק באיוב: האם האדם יכול להבין את ענין העננים הפרושים, ואת הערפל החשוך שהוא כסוכה, שהוא נפרש ומגיע עד העננים, והם מסתירים את האור, [וזה כמו בהמשך, על כפים כסה אור], וכן העננים מכסים את עומק הים. [וכדלקמן "בְּשׂוּמֵי עָנָן לִבְשׁוֹ וְעֶרְפֶּל תִּתְּלֶתוֹ" (איוב לח, ט)]. ועוד אומר בהמשך, וְעַתָּה, לֹא רָאוּ אֹר וכו', שפעמים שאין רואים אור, לפי שיש עננים לבנים בשמים, ואז רוח עברה ותטהרם. ולומד מזה לענין כבוד ה', מִצָּפוֹן, זָקֵב וְיָאֵתָה וכו', מצד צפון השמים מתחילים להזהיר כזהב, וזה מראה את כבוד ה' שהודו גורם ליראה. שכך היא הנהגת ה' שפעמים שאין כבודו נגלה, וכביכול מכוסה בענן כבסוכה, ופעמים רוח עברה ותטהרם ונגלה אלוה נורא הוד.

¹¹ מה שביאר הגר"א שחזרו אז ענני הכבוד שסרו בעגל, כבר הקשו עליו מעזרא "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלך ממצרים וכו' את עמוד הענן לא סר מעליהם ביוםם להנחתם בהדרך" וכו', ונראה שאכן לא סר הענן בחטאם, אלא שאח"כ משה נטל האהל אל מחוץ למחנה, ועבר הענן להיות עם אהל משה, וחזר ביום תחילת בניית המשכן. ויש להאריך במקום אחר. אלא שענין אדרת אליהו לקמן (פרק לד), שלא היה הענן אלא עד הים, וכך כתב גם ר' אברהם אבן עזרא (שמות יג כב), ונפסקו מהם על דעתי וכו'. והיינו שלא הוצרך אלא למחלמה במצרים ואח"כ חזר רק בהשראת השכינה. אבל זה אינו נראה מהכתוב בעזרא, וצ"ע בזה.

פרק ב.

'כל האזרח' בישראל ישבו בסוכות

עומק נוסף כתוב במצוות ה' בחג הסוכות "כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת, לְמַעַן יָדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת" וכו'. והוא, שכששמחים בחג האסיף כל אזרח בתבואת שדה נחלתו, יצאו מביתם לסוכה כגרים, להשוות השמחה לכולם יחד כגר כאזרח, ויזכרו שכשיצאו ממצרים היו אף הם כגרים וישבו בסוכות, ויזכרו לשמחם כראוי.

[הבנה זו אכן מתאימה יותר עם פירושו של ר"ע 'סוכות ממש'¹². ומהלך זה אולי מתאים למה שכתב הרמב"ם במורה (מורה הנבוכים ח"ג פמ"ג) "ושילמד מדת ענוה ושפלות". עיי"ש בכל דבריו שמשמע שיש גם טעם מדיני במצווה זו. אכן, בדברי הרשב"ם (ויקרא כג, מג) מוזכר רק תועלת רוחנית של הכרת הטוב ולבלתי רום לבבנו לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה]. וכך היא מצות כל חג לשמח הנדכאים, ככתוב בפרשות הרגלים שבדברים (סוף פרשת ראה):

"וַעֲשִׂיתָ חַג שִׁבְעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ"

וכן שם: "חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לָּךְ ... וְשִׂמַּחְתָּ בְּחַגְּךָ אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ".

שכיון שהם ימי שמחה אצל ה', ואין אצלו שמחה אלא בשמחתם, על כן צריך לצרפם, ולשמח את שלו.

ועיין גם ברמב"ם פרק ששי מהלכות יו"ט:

"אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו" וכו', ובפרק שני מהלכות מגילה: "שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים וכו' דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים" וכו'.

ומנהג הוא, שכשיש לאדם יו"ט, הוא משמח אחרים. והתורה צויתה שידאג בעיקר למי שאין לו. כך מצינו בתנ"ך בכמה מקומות. והוא מקרא כתוב במגילת אסתר: "וּמְשָׁלוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוֹת לְאֲבִיוָנִים" (אסתר ט, כב), ובנחמיה: "וְשִׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נָכוֹן לוֹ" (נחמיה ח, י). וכן בספר שמואל: "כִּי עַל יוֹם טוֹב בָּנוּ תִּנָּה נָא אֶת אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ וכו'" (שמואל א, כה, ח).

ובדברים (לא, י) מצוות הקהל נקבעה - "בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת". וענין אחד הוא שכל חג הסוכות משמיטים את הבתים, ובשמיטה משמיטים השדות והכספים. ובשמיטה בחג הסוכות היא השביתה המחולטת.¹³

¹² למ"ד שעניי הכבוד היו, נרמז מעט העניין גם בעניי הכבוד, שהכל שווים ואין הבדלי מעמדות, והענין עצמו עושה רכסים לבקעה והעקב למישור.

¹³ ומזה יש ללמוד על ההנהגה התמידית הראויה, כדשנינו בפרק ראשון דאבות, יהי ביתך פתוח לרוחה, ואמרו בתלמוד פרק ששי דסנהדרין (דף מ"ט ע"א), מה מדבר מופקר לכל אף ביתו של יואב מופקר לכל. ועי' רש"י שם, אבל במשנה פרק ששי דפאה שנינו דעת ב"ה, אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה.

עניין השבת והשביעית על דרך זה

וכן הוא ענין שבת, שאין לה' שבתון ומנוחה אלא בהשבת עבודת האומללים, וזו מטרה בשמירת השבת ככתוב לקמן "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וַיִּנָּפֶשׂ בֵּן אִמְתֶּךָ וְהָגֵר" (שמות כג, יב), ובדברים "לְמַעַן יָנוּחַ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ כָּמוֹךָ" (דברים ה, יג). [ולפי"ז מה שהוזכר גר במצות שבת, אינו כבשאר מקומות שהוא ציווי לגר, אלא מצוה על ישראל שלא להעביד את הגר].

כך מנוחת העבד היא בשנה השביעית, וכך היא שמיטת כספים בשביעית. ומצינו שמצות שנת השמיטה מוזכרת לקמן בפרשת משפטים יחד עם שמירת השבת, וכתוב "וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ" וכו' (שמות כג, יא), וכולם זכר למעשה בראשית, שאין שבת לה' אלא בשביתת הנדכאים.

וכל השביתות והשמחות הם גם זכר ליציאת מצרים שממנה לומדים את היחס לגר בכל מקום בתורה. והיינו שבעקבות יציאה משעבוד מצרים אנו יודעים את נפשו, ככתוב לקמן בפרשת משפטים "וְאַתֶּם יָדַעְתֶּם אֶת נַפְשׁ הָגֵר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כג, ט). [ונראה שמזה אמר הלל לגר, בתלמוד פרק שני דשבת (דף ל"א ע"א), דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה וכו']. ועוד נוסף בדברים "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצֵאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ" וכו' (דברים ה, יד), כלומר, כיון שה' הוציאך מהיות עבד וגר, הרי אתה צריך לשלם לו בכך, שאתה תתנהג בטובה לעבד ולגר. וזה שכתוב שם "וְאָהַב גֵּר לְתֵת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה: וְאַהֲבַתְּ אֶת הָגֵר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים י, יח). כלומר, וה' הוציאכם, וממילא ראוי לכם לאהוב את הגר האהוב אצלו.

ולכן בשבת ומועד מזכירים יציאת מצרים בקידוש היום, ועיין תלמוד פרק עשירי דפסחים (דף קי"ז ע"ב), "וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתוב התם זכור את יום השבת לקדשו".

ובישעיהו מצאנו כמה פעמים שמזכיר שבת יחד עם משפט וצדקה:

"כֹּה אָמַר ה', שְׁמְרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה: כִּי-קְרוֹבָה יְשׁוּעָתִי לָבוֹא, וְצִדְקָתִי לְהַגָּלוֹת: אֲשֶׁרִי אָנוּשׁ יַעֲשֶׂה-זֹּאת, וּבֶן-אָדָם יַחְזִיק בָּהּ--שְׁמֵר שַׁבָּת מִחֻלָּלוֹ, וְשְׁמֵר יְדֹ מַעֲשׂוֹת כָּל-רָע." (ישעיה נה, ד-ה)

"הֲלֹא זֶה, צוּם אֲבָחֶרְהוּ - פֶּתַח חֲרָצְבוֹת רָשָׁע, הַתֵּר אֲגִידוֹת מוֹטָה; וְשִׁלַּח רְצוּצִים חֲפָשִׁים, וְכָל-מוֹטָה תִּנְתְּקוּ: הֲלֹא פָרַס לָרַעַב לַחֲמֶה, וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בֵּית: כִּי-תִרְאֶה עָרֹם וְכִסְיֹתוֹ, וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְּעַלֵּם... אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רְגְלֶךָ, עֲשׂוֹת חֲפָצָה בְּיוֹם קֹדֶשׁ; וְקִרְאָתָ לַשַּׁבָּת עֲנָג" וכו' (ישעיה יח)

ועיין בעמוס:

"שְׁמָעוּ זֹאת הַשָּׂאֲפִים אֲבִיוֹן וְלִשְׁבִּית עֲנִי [עֲנִי] אֲרָץ: לֵאמֹר מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שֹׁבֵר וְהַשַּׁבָּת וְנִפְתָּחָה בֶּרֶךְ לְהַקְטִין אִיפָה וְלְהַגְדִּיל שָׁקָל וְלַעֲנוֹת מֵאֲזִנֵּי מִרְמָה" (עמוס ח, ד)

והיינו כפשוטו, שמחכים שיעבור היום שאין עושים בו מלאכה, בשביל להמשיך לגזול, וזה לומר שגם שבתם אינה כהוגן.

מנוחה והשוואה

ובעומק נוסף, גם שבת אינה רק ספירת שבע ימים, אלא שבע מנוחות קצרות דהיינו הלילות, עד שבא שבת. וכן שמיטה היא ספירת שבע חגי תשרי, שבה ביוהכ"פ נשמטים העוונות, ובסוכות כל האזרח בישראל יושב בסוכה כגר.

ולכן ביובל נשמט דווקא ביום הכפורים. ולכן מצוות הקהל נקבעה - "בְּמֵעַד שְׁנַת הַשְּׁמִיטָה בְּחַג הַסֻּכּוֹת" (דברים לא, י). וענין אחד הוא שכל חג הסוכות משמיטים את הבתים, ובשמיטה משמיטים השדות והכספים. ובשמיטה בחג הסוכות היא השביתה המחולטת. והתורה הולכת כמים ממקום גבוה למקום נמוך. ולכן בבוא כל ישראל, שאז כולם חברים, ועומדים אנשים נשים וטף וגר יען הושוו כולם.

וכן באלף השביעי, מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, והכל נשמט להיות שווה. הבדלי המעמדות מסאבים, וצריך לחזור ולהשוות בכל סיבוב.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

כל המצאות אותם

א.

רבו הדברים והדעות על כפילויות בתורה ועל סתירות אשר נדמה לפעמים שהן יוצרות. כבר "תנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה" (סוטה ג, א, ועוד). אציע נא ראשית להצעה וטיוטה למאמר שאולי יתרמו להסבר התופעה. עיקרם בהכרת סגנון ייחודי למקרא ואולי לתורת משה, לפיו סיפור נוקט בכל מקום את עמדת הדמות הפועלת בו, ועובר ממבט למבט עם התחלפות הדמות שבמיקוד. יוטען שהסיפור התורני אינו סובב מאורעות אלא נפשות ו"את כל המצאות אותם" (יהושע ב, כג)..

כלל ראשון הוא שהקורות בכתוב אינן מסופרות מעמדתה התלושה של עין כל-רואה. המספר התורני הוא אמנם עלום אבל הוא רואה ללבב, לא כמגלה את המתרחש בו על דרך שיכולנו לתאר את הנראה לחוש, אלא כמייצג את הלב ומדבר מתוכו. המסופר עליו כאילו מספר על עצמו. לכן יעבור לפעמים הסיפור בדרך חלקה מגוף ראשון לגוף שלישי, כגון "ויאמר אחתי הוא כי ירא לאמר אשתי פן יהרגני אנשי המקום (בראשית כו, ז)", או "ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (שם מא, נא).

משכך, גוף המאורע התורני אינו המתרחש לראיית זר אלא היפעלותו של זה שמסופר עליו. אופן התקבלות ההתחרשות אצל המעורב בה, ותגובתו הנפשית עם הוצאתה לפועל, הם הם המעשה. כך יאה לתורה שכולה חובת אדם בעולמו. לפיכך מעשה שנראה אחד ממבט חיצוני הופך לכמה מעשים כמספר הדמויות המשתתפים בו וכמספר מעניהם לו.

תתנהרנה אפוא הרבה כפילויות לכאורה בתורה, אם של פרשות שלמות ואפילו מופלגות זו מזו, אם של פסוקים, אם של תיבות בפסוק אחד. תיושבנה גם סתירות אשר תתבררנה כהצגות מתעמתות של התרחשות אחת.

נווכח שתמיד ילבש הסיפור את רוחו של הדמות הנושאת אותו וישתמש בקולה ומינוחה. מעברים מקול אל קול יסומנו בסמני התק אופיניים. דמות שחדרה אל הסיפור דרך מבטו של ממוקד קודם תצטרך להתק כזה בטרם תפתח פיה או תפעל ממניעיה שלה.

קורה שמאורע בדמות אחת יתפצל לכמה מעשים, כאשר אותה דמות פועלת מכמה מניעים, או ממלא בדרכים שונות את ציפיותיהם של אחרים אשר גלגלו כל אחד את המאורע מסיבה שלו. סיפור מפוצל כזה יתאחה כאשר המסובב מכל הסיבות ישתווה, וגם לאיחויים יש סימנים מובהקים.

אשתדל להלן לספק דוגמאות מגוונות. אפתח באחת פשוטה מספר במדבר. אחרות תובאנה לפי סידרן במקרא.

ב.

וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אָדָם לְקִרְיָתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה: וַיִּמָּאן אָדָם נָתַן אֶת יִשְׂרָאֵל עֹבֵר בְּגִבּוֹלוֹ וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעֲלָיו (במדבר כ, כ-כא).

"וַיִּמָּאן אָדָם נָתַן אֶת יִשְׂרָאֵל עֹבֵר בְּגִבּוֹלוֹ" נראה מיותר אחר שכבר סופר איך יצא "לְקִרְיָתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה". ולא עוד אלא ש'מיאון' נשמע רפה הרבה מגיוס חיל מלחמה ברכב ופרשים, ונדמה אפוא שהכפל מקליש את עיקר ההיגד. ראוי היה לכאורה להיכתב, 'וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אָדָם לְקִרְיָתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה, וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעֲלָיו'.

אלא שכבכל שיח היו כאן שני צדדים: ישראל באמצעות מלאכי משה, ומלך אדום. הוא הבין שישראל זקוקים לרשותו לעבור בארצו מחמת חרבו וכוחו הגדול. אך אל נכון לא נרתעו ישראל ממנו אלא רק מן הצו האלוקי, "אַתֶּם עֹבְרִים בְּגִבּוֹל אֲחֵיכֶם בְּנֵי עֲשׂוֹ הַיִּשְׂבִּים בְּשַׁעִיר וַיִּירָאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד. אֲל תִּתְּגְרוּ בָם כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מֵאֲרָצָם עַד מִדְּרֹךְ כָּף רֶגֶל, כִּי יִרְשָׁה לַעֲשׂוֹ נִתְּתִי אֶת הָר שְׁעִיר" (דברים ב, ד-ה). "וַיֵּצֵא אָדָם לְקִרְיָתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה" הוא מילתו האחרונה של מלך אדום במשא והמתן ותגובותו לצבא זרים המאיים לחדור לארצו. "וַיִּמָּאן אָדָם נָתַן אֶת יִשְׂרָאֵל עֹבֵר בְּגִבּוֹלוֹ" הוא מה שקרה לישראל, שכל לוחמיו ונשקו של מלך אדום היו בעיניהם אבק פורח, בעוד מיאון קל שלו - אפילו אילו לא גובה בשום כוח - הספיק להפוך את הכניסה בגבולו להתגרות אסורה. משום הלאו בלבד "וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעֲלָיו".

ג.

וְשָׂרֵי אִשֶּׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ וְלָהּ שְׁפָחָה מִצְרִית וְשָׁמָּה הָגָר. וַתֹּאמֶר שָׂרִי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי ה' מִלֵּדֶת בֹּא נָא אֶל שְׁפָחָתִי אוּלֵי אֲבִנָּה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי. וַתִּקַּח שָׂרִי אִשֶּׁת אַבְרָם אֶת הָגָר הַמִּצְרִית שְׁפָחָתָהּ מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֵׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַתֵּתֶן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִשָּׁה לוֹ לְאִשָּׁה (בראשית טז, א-ג).

לפנינו שתי הצגות של טיב לקוחי הגר. שני הפסוקים הראשונים הם עמדת שרה, שהיא המועקה כי "לֹא יָלְדָה" ואותה "עֲצָרְנִי ה'", ומאווה הוא "אוּלֵי אֲבִנָּה". ממבטה, זו שתוחלתה תתממש באמצעותה אינה אלא "שְׁפָחָה מִצְרִית", נחותה ואלמונית כמעט, אבל מפני שידובר בה נזקק המקרא לציין ש"שָׁמָּה הָגָר". בקשת שרי מאברם היא "בֹּא נָא אֶל שְׁפָחָתִי", ומעבר לכך אין שרי מצפה שיתקשר אברם לנולד, אלא, אולי, אגב קורבתו לשרי. "וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי".

ואחר שסופר ששמע, וכבר נעשה רצון שרי, חוזר הכתוב על המעשה בשנית, הפעם מזוויתו של אברם. "וַתִּקַּח שָׂרִי אִשֶּׁת אַבְרָם אֶת הָגָר הַמִּצְרִית", הנכבדה בעלת השם והמוצא, שאמנם מתוארת כ"שְׁפָחָתָהּ" של שרי אבל רק להטעים איך יכלה לקחתה, "מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֵׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" והוא עוד "הוֹלֵךְ עֲרִירִי" (שם טו, ב) חרף ההבטחה שייעשה בארץ "לְגוֹי גָּדוֹל" (יב, ב). "וַתֵּתֶן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִשָּׁה", כאילו שוחררה משיפחות לשרי, "לוֹ לְאִשָּׁה" נשואה, לא כלי הולדה בעלמא ביד אחרת.

הפתיל השני של הסיפור כאילו מדלג על עינוי הגר ובריחתה, כי מי ינשל מאברם את אשתו, וממשיך להלן בפסוק טו: "...וַתֵּתֶן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה... וַתֵּלֶד הָגֶר לְאַבְרָם בֶּן וַיִּקְרָא אַבְרָם שֵׁם בְּנוֹ אֲשֶׁר יָלְדָהּ הָגֶר יִשְׁמָעֵאל". כל האמור בפרק טז פסוקים ד עד יד שייך לפתיל של שרי: "...וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי... וַיָּבֹא אֶל הָגֶר וַתְּהָר" (טז, ד).

"וַתֵּרָא כִּי הָרְתָהּ" (שם), הנראה מיותר אחר שנאמר מיד למעלה "וַתְּהָר", הוא התק אופייני, ומשמש להוציא את הגר מתודעת אברהם ולהעמידה על רגליה עם קליטה משלה של המתרחש. ההתק הכרחי מפני שעומדת הגר לשאת לבדה את הסיפור אל המדבר. בתוך קורותיה שתחוה שם היא תתבשר מפיו מלאך, "הָרְבָּה אֲרָבָה אֶת וַרְעָךְ וְלֹא יִסְפָּר מֵרֶב... הִנֵּה הָרָה וַיֵּלֶדֶת בֶּן... וְהוּא יִהְיֶה פָּרָא אָדָם יָדוֹ בְּכָל וַיֵּד כָּל בּוֹ וְעַל פָּנָיו כָּל אֲחִיו יִשְׁכֹּן" (שם, י-יב). עוד תצווה, "וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל כִּי שָׁמַע ה' אֶל עֲנִיָּה".

ומפני שהטעמת השם מופיעה בפתיל של שרי, אשר סיפורו של אברם כאילו מנותק ממנו, תבוא להלן, אחר תפילת אברהם "לוֹ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ" (יז, יח), ההשלמה "וְלִישְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ" (שם, כ), להצדיק את השם גם אליבא דאברהם. ושם נוסף, "הִנֵּה בִּרְכֹתִי אֹתוֹ וְהַפְּרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמָאד מְאֹד שָׁנִים עָשָׂר נָשִׂאִם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל". בעוד להגר נודע שוֹרְעָךְ" שלה יתרבה וש'שָׁמַע ה' אֶל עֲנִיָּה", אברהם מובטח שבנו יהיה חשוב לעצמו: שתישמע המשאלה שיחיה ישמעאל לפניו יתברך; שאותו כשלעצמו יברך ה' ויפרהו וירבהו; ושם רשאית הגר לייחל ל"פָּרָא אָדָם" השוכן על פני אחיו, בנו של אברהם "שָׁנִים עָשָׂר נָשִׂאִם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל".

להבא יתאחו שני המבטים על הגר, כאשר משנולד יצחק תראה "שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֶר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק" (כא, ט), והיא תאמר לאברהם, "גֵּרָשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ" (שם, י), והקב"ה יאשר, "כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שָׁמַע בְּקוֹלָהּ" (יב). בכל אותה הפרשה לא תיקרא הגר "שָׂפָחָה" או "אִשָּׁה", בל להכריע כשרה או אברהם מול הזולת, אלא תמיד במונח הפרשני הממצע "אֵמָה", מעין אמה עבריה שאדונה ייעדה לו. (אמה אמנם נרדפת לשפחה, אולם בהנגדה אליה שפחה פחותה ממנה, וכן בלשון חכמים 'אמה' היא עבריה ו'שפחה' היא כנענית. ובשמואל א כה, מא, אביגיל נכנעת לדוד בהיגד, "הִנֵּה אֲמַתְךָ לְשָׂפָחָה לְרַחֵץ רַגְלֵי עַבְדֵי אֲדֹנָי", שפלות נוספה על שפלות).

ובכל אותה פרשה גם מעקם הכתוב כמה אותיות שלא להזכיר את ישמעאל בשמו, אלא "בְּנָהּ" (בראשית כא, י), "בֶּן הָאֵמָה" (שם), "בְּנוֹ" (שם, יא), "הַנֶּעֶר" (יב, יז, יח, יט, כ), או "הַיָּלֵד" (יד, טו, טז). שכן בסופה ינומק בשלישית השם ישמעאל, "כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֶר", כאילו לא לאלץ את אברהם להודות לטעם שבסיפורה של שרה או את שרה להודות לטעמו של אברהם. בטרם התגלה הנימוק המוסכם תשאיר הפרשה המשותפת את הילד אלמוני.

במיתתו ייאמר, "וְאֵלֶּה תֵּלְדוֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגֶר הַמִּצְרִית שְׂפָחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם" (כה, יב). "לְאַבְרָהָם" נראה מיותר, או אריכות, כי מצופה היה שייכתב, 'אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ הָגֶר הַמִּצְרִית שְׂפָחַת שָׂרָה'. אך נכרכו פה שני משפטים ושני היגדים אודות האיש: "וְאֵלֶּה תֵּלְדוֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגֶר הַמִּצְרִית שְׂפָחַת שָׂרָה", כפי שראה אותו אברהם,

ומאידך 'ואלה תלדות ישמעאל אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם', כפי שראתה אותו שרה.

בהמשך, מן "ואלה שמות בני ישמעאל" (יג) עד "ויאסף אל עמיו" (יז), יתגולל תחילה פתיל סיפורו של אברהם, להודיע איך בנו ישמעאל נחשב עד שנספרו שנותיו, ואיך התברך והושם "גוי גדול" אב ל"שנים עשר נשיאם לאמתם", ככל החזון שהובטח לאברהם. לבסוף ייכתב, "וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים באכה אשורה על פני כל אחיו נפל" (יח), פרט שראוי היה להירצף אל שמות בני ישמעאל ולהקדים את מותו. אך הוא שייך לפתיל האחר ובא להרצות את סיפורה של שרה ולרצות את הגר, כי הנה התקיים "על פני כל אחיו ישכן".

ד.

ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממצרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבלו סביב. לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו. ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממצרא הוא חפרון בארץ כנען. ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת (בראשית כג, יז-כ).

שתי קימות משני מבטים. לא שררה תמימות דעים בין אברהם לבני חת, והם לא חפצו להיענות לבקשתו. אברהם הציג עצמו כ"גר ותושב" עמהם, זר מתאזרח שבכוונתו להשתקע במקום, זכאי שת"תנו לי אחוזת קבר עמכם" ככל המשפחות התושבות. ומשיתנו לו "אקברה מתי מלפני" (שם, ד). אך בני חת ענו בסירוב מנומס מחוכם, "נשיא אלהים אתה בתוכנו", מעלינו אבל לא מאתנו, ומעלתך שמורה לך אך לא לזרעך. "במבחר קברינו קבר את מתך", קח משלנו בחסד כי לא תקבל משלך בדין; "איש ממנו את קברו לא יכלה ממך", קבר אישי יחיד, מזומן למת שעתה לפניך, ומה לך אחוזה ומדוע תתור אחריה ותתעכב "מקבר מתך" (ו). לכן הקדימו, "שמענו אדני", דוחקים בו לוותר על משאלתו ולהסתפק בהצעתם. ומפני ש"שמענו" לא הייתה קריאה לקשב אלא להיעתרות, אברהם לא פתח את דבריו אל בני חת עם "שמענו" משלו, כי מתחילה הוא ציפה שדרישתו תמולא בלא הפצרות.

"וידבר אתם לאמר, אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני שמענו ופגענו לי בעפרון בן צחר" (ח), ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו. שוב אינני תובע את חלק משפחתי בשטחים הציבוריים המוקצים לקבורה, אלא אקח מערה פרטית מאיש פלוני. והיא "בקצה שדהו", "בסטר חקליה" כמו שתרגם אונקלוס, לצד השדה ולא באזור המעובד. לא תפריע הקבורה לפעילות החקלאית. "בכסף מלא יתננה לי"; אשלם מחיר מלא ובכל זאת אראה את הלקיחה כמתת, כאילו נתתם אתם את השדה "בתוככם לאחוזת קבר" (ט), לקיים את שביקשתי, "תנו לי אחוזת קבר עמכם".

אולם עפרון השיב ב"לא אדני". אינך תושב ולא ממספרנו. "השדה נתתי לך" בתור שדה, עסקת מקרקעין ולא רכישת אחוזה, כי לא תאחו בתוכנו. "והמערה אשר בו", מבוקשך שלמענה סרהבת שיפגעו בי "ויתן לי את מערת המכפלה", לך נתתיך" אגב השדה, ומי מעיין אחריו מה

תעשה בה. "קבר מתך" (יא). קבר ומקום לקברים נוספים תקבל רק בהבלעה, ולא ייאמר אני הכשרתי את אברהם.

אברהם מבין סובר ומקבל. "וַיִּדְבֹּר אֶל עֶפְרוֹן בְּאֶזְנֵי עַם הָאָרֶץ לֵאמֹר... נָתַתִּי כֶּסֶף הַשְּׂדֵה"; נקרא לו "שדה" כדבריו ולא "מערה" כדבריו, והרי שבמכירת אדמה עסקינן ולא בחלוקת מקומות מנוחה, והכסף נתון כבכל מכר סתמי. הנה רמזת שלבצע תאבה ולא להיטיב. משיעבור השדה לרשותי אעשה בו כבתוך שלי "וַאֲקַבְּרָה אֶת מֵתִי שָׁמָּה" (יג).

כיון שנגלו מערומיו "בְּאֶזְנֵי עַם הָאָרֶץ", נסוג עפרון מעט ועונה: "אָרֶץ אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁקֶל כֶּסֶף בֵּינִי וּבֵינְךָ מָה הוּא"; מה נחשב כסף בין ידידים, אינני להוט להרוויח ואתה אינך להוט לחסוך, ומדוע נתעמת אם לקרוא לו "שדה" או "מערה", ננקוט בכינוי הפשוט "אָרֶץ". "וְאֵת מֵתְךָ קָבַר" (טו).

"וַיִּשְׁקַל אֲבִרְהָם לְעֶפְרוֹן אֶת הַכֶּסֶף" (טז). עתה מסכם הכתוב את חילוט המשא והמתן פעמיים, אחת מעמדת עפרון ובני חת ושנית מעמדת אברהם, ותפוס לשון אחרון. "וַיָּקֶם שְׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמִּכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא", כדעת עפרון שהשדה הוא שנמכר, "הַשְּׂדֵה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ" בגררה, "וְאִפִּילוֹ" כֹּל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשְּׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב", מבלי ייחוד למערה. "לְאֲבִרְהָם לְמִקְנָה", כשאר קניות קרקע, "לְעֵינֵי בְנֵי חַת" הצופים אבל לא מאתם, "בְּכָל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ", כאשר עפרון האיש הפרטי הוא המוכר. "וְאַחֲרֵי כֵן קָבַר אֲבִרְהָם אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל מְעַרַת שְׂדֵה הַמִּכְפֶּלֶה" (יז-יח), כי אחרי שהחזיק בשדה הוא שינה את ייעודו. עד כאן דברי בני חת ויצרם הרע. ולפי האמת, "וַיָּקֶם הַשְּׂדֵה וְהַמְּעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ", השדה אשר עיקרו המערה, "לְאֲבִרְהָם לְאַחֲזֹת קָבַר", נחלת עולם לדורות שיבואו, "מֵאֵת בְּנֵי חַת" כתושב גמור, ואל נכון כאדוני הארץ.

ה.

וַיַּחְלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגִּד לְאָחִיו וַיּוֹסֶפּוּ עוֹד שְׁנָא אֹתוֹ. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם, שִׁמְעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתִּי. וְהִנֵּה אֲנִי חֲנוּ מֵאֲלֹמִים אֲלֹמִים בְּתוֹךְ הַשְּׂדֵה וְהִנֵּה קָמָה אֶלְמָתִי וְגַם נִצְבָּה וְהִנֵּה תִסְבֶּינָה אֶלְמָתֵיכֶם וְתִשְׁתַּחֲוּוּ לְאֶלְמָתִי. וַיֹּאמְרוּ לוֹ אָחִיו, הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מִשׁוּל תִּמְשַׁל בָּנוּ; וַיּוֹסֶפּוּ עוֹד שְׁנָא אֹתוֹ עַל חֲלַמְתּוֹ וְעַל דְּבָרָיו (בראשית לז, ה-ח).

מן "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם" והלאה כופל לכאורה את "וַיַּגִּד לְאָחִיו וַיּוֹסֶפּוּ עוֹד שְׁנָא אֹתוֹ". דרך סלולה הייתה לראות ב"וַיַּחְלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגִּד לְאָחִיו" כלל או תקציר שהכתוב שב לפרט, אלמלא "וַיּוֹסֶפּוּ עוֹד שְׁנָא אֹתוֹ" הנראה חותם סיפור ראשון וחוזר כלשונו להלן. מתוך הקושי מפרשים ריב"א וחזקוני ועוד שיוסף הגיד פה לאחיו חלום ראשון משלשה, קודם לשניים המתוארים, אך הכתוב סתמו כי בניגוד לאחרים הוא לא התקיים.

לולי דבריהם: הוצגו כאן עמדות לעומתיות, של יוסף מול אחיו. "וַיַּחְלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגִּד לְאָחִיו וַיּוֹסֶפּוּ עוֹד שְׁנָא אֹתוֹ" הוא הקורה ליוסף לפי הבנתו. 'היגד' במקרא, חוץ מהופעותיו הפיוטיות לכפול עניין במילים שונות, אינו דיבור או אמירה בעלמא אלא גילוי מידע, לרוב חסוי, ואולי 'לגד' ו'גל' גזרון משותף בחילוף אותיות. כגון "מִי הֵגִיד לָךְ כִּי עִירָם אֶתָּה" (בראשית ג, יא); "וַיֵּרָא

חם אָבִי כָנַעַן אֶת עֲרֹת אָבִיו וַיִּגְדֵּל לְשָׁנֵי אָחִיו בַּחוּץ" (שם ט, כב); "וַיִּגְדֵּל לְרַבָּקָה אֶת דְּבָרֵי עֲשׂוֹ בְנָה הַגָּדֹל" (כז, מב); "עַל בְּלִי הַגִּיד לוֹ כִּי בֵרַח הוּא" (לא, כ). נאמר למעלה בסמוך שאחי יוסף "לא יָכְלוּ דַבְּרוּ לְשָׁלֹם" (לז, ד). מה יעשה אח צעיר המבקש את קירבת הגדולים והם מפנים לו עורף? משתדל הוא לדובב אותם בחשיפת כל מצפוניו, אפילו חלומותיו על משכבו. אך לא הועיל מאומה, "וַיֹּסְפוּ עוֹד שָׁנָא אֹתוֹ" שנאת חנם. עד כאן טענת יוסף.

ואחיו משיבים כנגדו, לא כך היה מעשה ולא זו חווייתנו. אלא בא הלזה ואמר אלינו, "שָׁמְעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלַמְתִּי", כפוקד להיאסף לשמוע מוצא פיו. ולא חלום תמים היה, כזה שיוסף בגירסתו רשאי להעלים את תוכנו, אלא "וְהִנֵּה אֲנִי חֹנֵן מְאֹלָמִים אֲלֵמִים וְגו'", חלום איום יהיר מתריס בכל פרטיו, שפתרונו והתגובה ההולמתו הן רק, "הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ וְגו'". לפיכך, לא בכדי שנאנו אותו, אלא בצדק "עַל חֲלֻמֹתָיו וְעַל דְּבָרָיו".

ו.

וּתְפַתַּח וּתְרַאֲהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה (שמות ב, ו).

משה בתיבתו מוזכר בשלש צורות שונות: בכינוי גוף חבור (וּתְרַאֲהוּ), כ"יֶלֶד", ושוב כ"נֶעֶר". שתיים מן השלש מיותרות לכאורה, שכן יכול היה להיכתב, 'וּתְפַתַּח וּתְרַאֲהוּ בֶכָה', או 'וּתְפַתַּח וּתְרַאֲהוּ אֶת הַיֶּלֶד בֶּכָה', או 'וּתְפַתַּח וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה'. רש"י מיישב דרך דרש ש"הו" של "וּתְרַאֲהוּ" רומז לקב"ה, "שראתה עמו ('את' = עם 'הַיֶּלֶד') שכינה". "וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה" הוא היגד נוסף ללמד ש"קולו כנער".

ובשום לב למבטים: אדם רואה את עצמו מתוכו, כאישיות בכל גיל; צעיר אנושי זכר הוא "נֶעֶר" בעיני זרים נטולי רגש מיוחד כלפיו; או "יֶלֶד" בלבה של אמו יולדתו. סיפוריהם של שלשה התגלגלו יחד עד המקרא שלנו. "בֶּן" נולד (ב, ב), עתיד לגדול בבית פרעה מתכשר להושיע את ישראל, והוא מוצפן בחודשיו הראשונים ממצרים המבקשים להמיתו; אמו לוקחת "לו תִּבְתָּ גִמָּא וּתְחַמְרָהּ בְּחֶמֶר וּבִזְפָּת וְתִשֵּׁם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד" (ב, ג), מְשַׁמְרָתוֹ שְׁמִירָה פְּחוּתָהּ באמצעות באת כחה הדל, אחותו הניצבת "מִרְחֹק לְדַעַה מֶה יַעֲשֶׂה לוֹ" (ד); ו"בֵּית פְּרַעֲה" יורדת "לְרַחֵץ עַל הַיָּאֵר", והיא רואה "אֶת הַתִּבָּה בְּתוֹךְ הַסּוּף וְתִשְׁלַח אֶת אֲמָתָהּ וְתִקְחָהּ" (ה). "וּתְפַתַּח" (ו), ושלשה פתילי הסיפור מעפילים אל פסגתם המשותפת: "וּתְרַאֲהוּ" - משה מתגלה; כָּשָׁל מאמץ האם והאחות להסתיר עוד "אֶת הַיֶּלֶד" יניקם האהוב; "וְהִנֵּה" להפתעת בת פרעה חבוי בתיבה "נֶעֶר בֶּכָה".

נמצא המקרא מקפל שלשה משפטים עצמאיים: "וּתְפַתַּח וּתְרַאֲהוּ" כנגד משה, 'וּתְפַתַּח וּתְרַאֲהוּ' את הַיֶּלֶד' כנגד יוכבד ומרים, ו'וּתְפַתַּח וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה' כנגד בת פרעה.

והנעשה עם שלשתם מוכרע יחד לטוב, "וּתְחַמֵּל עָלָיו" - על "הו" ו"הַיֶּלֶד" וה"נֶעֶר". משהתעוררו רחמיה אף היא תראה בו קטן "מִיֶּלְדֵי הָעֶבְרִים" (שם), ואף היא תצווה להוליך "אֶת הַיֶּלֶד" ולהניקו (ט).

וַיִּסַּע מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים הַהֹלֵךְ לִפְנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל וַיִּלְךָ מֵאַחֲרֵיהֶם, וַיִּסַּע עֲמֹד הָעֵנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם (שמות יד, יט).

שתי מטרות תושגנה במלחמה במצרים ובהטבעתם בים סוף. כבוד של מעלה, ככתוב, "וַיִּחַזְקֵתִי אֶת לֵב פָּרְעֹה וַיִּרְדֹּף אַחֲרֵיהֶם וְאֶכְבְּדָהּ בַּפָּרְעָה וּבְכָל חֵילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'" (שם, ד). והצלת ישראל, כמו שאמר "מִשֶּׁהָ אֶל הָעָם, אֵל תִּירָאוּ; הַתִּיַּצְבוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה' אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לָכֶם הַיּוֹם, כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסְפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם. ה' יִלְחָם לָכֶם וְאַתֶּם תִּתְּרוּ" (שם, יג-יד).

מששבו "הַיָּמִים וַיִּכְסּוּ אֶת הָרֶכֶב וְאֶת הַפָּרָשִׁים לְכָל חֵיל פָּרְעֹה הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם בַּיּוֹם" (כח), שב הכתוב להדגיש ששני המבוקשים הושגו בעליל. "וַיִּוְשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיִּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם" (ל) כנגד "הַתִּיַּצְבוּ וּרְאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה'... כִּי אֲשֶׁר רָאִיתֶם וְגו'", ו"וַיִּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבְמֹשֶׁה עֲבָדוּ" כנגד "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'", אם נכחדו מצרים מלדבר עוד על הכרתם לבסוף בה', תבוא הכרת ישראל באותו מעמד תמורתה. ואפילו מצרים הספיקו מקודם בבהילותם לומר, "אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם" (כה).

"וַיִּסַּע מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים הַהֹלֵךְ לִפְנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל וַיִּלְךָ מֵאַחֲרֵיהֶם" הוא אפוא הליכת "ה'", "ה' הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמֹּד עָנָן לְנַחֲתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמֹּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם" (יג, כא), לתבוע כביכול את כבודו מפרעה ועמו המתריסים, "מִי ה' אֲשֶׁר אֲשַׁמַּע בְּקִלּוֹ (ה', ב); הַתְּפָרְצוֹת הַעוֹצְמָה הָאֱלֹהִית הַחֲצוּרָה מִכּוֹנֵה מֶלֶאךָ", כבבראשית מח, טז, שם השגחת "הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי" על מי מנוחות "מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה" ניכרת לעת צרה בדמות "הַמֶּלֶאךָ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע". "וַיִּסַּע עֲמֹד הָעֵנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם" הוא הצלת ישראל וחוויתם שלהם, שלא ראו אלא ענן, והוא חצץ "בֵּין מַחְנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל" (יד, כ) ומנע את חיל מצרים מלפגוע בישראל.

המשך והרחבה יבואו בע"ה.

הרב אריה קופרמן

ירושלים

ראשית דרכו של משה: סיפור בשלוש מערכות

שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים נָתַן מֹשֶׁה נִפְשׁוֹ עָלֵיהֶן וְנִקְרָאוּ עַל שְׁמוֹ. נָתַן נִפְשׁוֹ עַל יִשְׂרָאֵל, וְנִקְרָאוּ עַל שְׁמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר "לֵךְ רֵד כִּי שַׁחַת עָמְדָה", הֲלֹא עִם ה' הֵם, שֶׁנֶּאֱמַר "וְהֵם עָמְדוּ וְנִחַלְתֶּךָ", אֲלֵא לָפִי שֶׁנָּתַן נִפְשׁוֹ עָלֵיהֶן, שֶׁנֶּאֱמַר "וַיִּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם", נִקְרָאוּ עַל שְׁמוֹ. נָתַן נִפְשׁוֹ עַל הַדִּינִין, שֶׁנֶּאֱמַר "שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ", וְהֲלֹא הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא, אֲלֵא לָפִי שֶׁנָּתַן נִפְשׁוֹ עַל הַדִּינִין, שֶׁנֶּאֱמַר "וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי", וְאֹמֵר "כִּי שָׁמַךְ לְאִישׁ שֹׁר וְשֹׁפֵט", וְאֹמֵר "וַיִּקֶּם מֹשֶׁה וַיּוֹשַׁעַן", הֵא לָפִי שֶׁנָּתַן נִפְשׁוֹ עַל הַדִּינִין נִקְרָאוּ עַל שְׁמוֹ.

(ילקוט שמעוני, שמות, רמז קסו)

אֵין אֲנִי יוֹדְעִים הַרְבֵּה עַל חַיּוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבֵּינוּ בַּשְּׁמוֹנִים שְׁנוֹתָיו הָרַאשׁוֹנוֹת, עַד שֶׁנִּגְלָה אֵלָיו הַקֶּב"ה בַּסֵּנָה וְצוּוּהוּ "וַעֲתָה לָכֶה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרָעָה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם".¹ מִכָּל מַעֲשָׂיו בִּימֵי יְלֻדוֹתָיו וּבַחֲרוּתוֹ מִסִּפְרָת לִנּוֹ הַתּוֹרָה עַל שְׁלוֹשָׁה אִירֻעִים בַּלְבָּד, שְׁלוֹשָׁה מַעֲשִׂים שֶׁעָשָׂה מֹשֶׁה:

סִיפּוֹר רַאשׁוֹן: "וַיְהִי בַּיּוֹמִים הָהֵם וַיִּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֶחָיו, וַיִּפֶּן כַּה וְכַה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ וַיֵּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחֹל".²

סִיפּוֹר שֵׁנִי: "וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַהֲנֶה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נָצִים וַיֹּאמֶר לָרָשָׁע לָמָּה תִּכָּה רַעְדָה".³

סִיפּוֹר שְׁלִישִׁי: "וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרָעָה וַיָּשָׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר, וּלְכַהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַתִּבְאֲנָה וַתִּדְלְגָה וַתִּמְלֹאנָה אֶת הָרְהָטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן, וַיָּבֹאוּ הָרָעִים וַיִּגְרְשׁוּם וַיִּקֶּם מֹשֶׁה וַיּוֹשַׁעַן וַיִּשָּׁק אֶת צֹאנָם".⁴

וּמֵאַחֵר שֶׁהַתּוֹרָה בַּחֲרָה לְסַפֵּר לִנּוֹ רַק עַל הַמַּעֲשִׂים הַלָּלוּ מוֹכְרָחִים אֲנִי לֹמֵר שֶׁבִּזְכוּתָם בָּחַר בּוֹ הַקֶּב"ה לְגֵאוֹל אֶת עַם יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם.

¹ שמות ג, י.

² שם ב, יא-יב.

³ שם יג.

⁴ שם טו-יז.

מדוע בחר ה' במשה?

מה כל כך מיוחד במעשים אלו שבעטיים זכה משה לגאול את עם ישראל ממצרים? תשובה אפשרית אחת עולה מדברי ראב"ע. ראב"ע תמה מדוע סיבבה ההשגחה העליונה שגואלם של ישראל יגדל בקרב משעבדיהם דווקא, בביתו של לא אחר מאשר פרעה בכבודו ובעצמו, מנותק מעמו וממסורת אבותיו:

ומחשבות השם עמקו, ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבדו נתכנו עלילות. אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות להיות נפשו העליונה בדרך מלכות והרגילות, ולא תהיה נפשו שפלה רגילה להיות בבית עבדים. הלא תראה, כי הרג המצרי בעבור שהוא עושה חמס. והושיע בנות מדין מהרועים, בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאנם המים שדלו.⁵

ניתן אם כן לומר שבמעשים אלו הוכיח משה כי הוא אכן בעל נפש גבוהה, ולכן בחר בו ה' לגאול את עם ישראל מבית עבדים.

אמנם, התבוננות נוספת בשלושת הסיפורים הללו מעלה מכנה משותף נוסף ומשמעותי יותר: בשלוש המקרים הללו משה מתערב בסכסוכים, ובשלוש המקרים הללו הוא מתייצב לצד הצדק ומציל עשוק מיד עושקו, וסביר להניח שתכונה זו היא שהובילה לבחירתו כגואלם של ישראל. כך רואה את הדברים דון יצחק אברבנאל:

והנה נסמכו שלשת הספורים האלה, ר"ל, מהריגת המצרי ומן השני אנשים עברים נצים ומבנות מדין אחרי ספור גדול משה בבית פרעה, לא מפני שהיו רצופים בזמן אחד, אלא להודיע מעלות משה ושלמותו, כי הוא נתגדל ראשונה בבית המלכות אשר לפרעה כדי שילמד טכסיסי המלוכה ודרכי ההנהגה והמלכות, אשר הוא ממה שיאמץ לבבו ויגדל את רוחו, שנמשך לו מזה היות לבו אמיץ בגבורים, לא ישיב מפני כל, והבט אל עמל לא יוכל, לא במצרים וגם לא במדין שהיה גר ובורת, ולמדנו מזה שמה היה בטבעו ותכונתו צדיק וישר וגדול הלב, והן המדות הראויות אל הנביא והמכינות אל הנבואה באמת.⁶

הצורך בשלושה סיפורים

לאור הדברים הללו יש לשאול מדוע הוצרכה התורה לכל שלושת הסיפורים הללו – וכי הכאת המצרי הנוגש לכשעצמה אין די בה בכדי להראות את נפשו הגבוהה של משה ומידותיו הטובות?

⁵ הפירוש הארוך שם ג.

⁶ והשווה עוד לדברי הרלב"ג בתועלות: התועלת השביעי הוא במידות, והוא שראוי לשלם שיתפעל מהחמסים כשיעשו; לאיזה שיהיה וישתדל בהסרתם. ולזה הודיענו בזה הסיפור חוזק הפעולות משה מהחמסים ועוצם התגברותו על הסרתם ואבירות ליבו; עם שאלו התכונות ראוי שתהיינה לנביא.

תשובה אפשרית אחת מציע רבי יצחק קארו בחיבורו 'תולדות יצחק':

"ויפן כה וכה". סיפרה התורה שלשה מעשיות בענייניו, אחד – "וירא איש מצרי... ויך את המצרי", שני – "והנה שני אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך", שלישי – "ולכהן מדין שבע בנות", להודיע שמשה היה דיין בטבע ובעל משפט, שלא די המצרי שהכה לישראל שהרגו, [אלא] גם ישראל עם ישראל שהיו מריבין, שלא הכריח לו יהדות שהאחד ישראל והאחד מצרי, אבל עם היות ששניהם ישראלים אמר לרשע "למה תכה", ולא די אלו שהם בני ישראל, אבל עם היות ששתי כתות גוים היה בעיניו העול שעושה זה לזה רע, "ויקם משה ויושיען".

וכעין זה כותב בן דורו, רבי אברהם סבע, בחיבורו 'צרור המור':

ולפי שמשה בשני הימים שיצא עשה שני גבורות ושם נפשו בכפו בעבור צאנו, בענין שהיה ראוי להיות רועה ישראל. ולפי שידוע דבתלתא זימני הויא חזקה, לזה סיפר בכאן ענין בנות מדין שהושיען מן הרועים. וכן סמך זה לכאן לפי שלא נאמר שמה שעשה היה בשביל קנאת אחיו, שהיה איש מצרי מכה איש עברי, אבל אם היה מעם אחר לא היה מצילו, לזה אמר כי טבע האמת יחייבהו, והעד בנות מדין שהיו מעם אחר, לפי שראה הגזל שהיו עושין להם הרועים, "ויושיען וישק את צאנם".

מדבריהם עולה ששלושת הסיפורים הללו הם בבחינת 'לא זו אף זו': לו היינו שומעים רק על הסיפור הראשון היה מקום לבעל דין לטעון שאין זו דרישת הצדק שדחפה אותו למעשיו כי אם רגש אחווה לבני עמו ושנאת הזר העושק את עמו. ואילו סופר לנו גם המקרה השני, עדיין היה מקום למפקפק לטעון: ושמה אין דוחפת אותו אלא גאוה לאומית, כעס של מי שאינו רוצה לראות דברי ריב ומצה בתוך עמו? והנה בא המקרה השלישי, וכאן גם העושקים וגם העשוקות זרים הם לו, לא אחים ולא רעים, ואף לא שכנים שגדל ביניהם, ואף על פי כן בראותו עוול, קם ועשה מעשה, והתייצב לימין העשוקים.

תשובה נוספת עולה מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם:

"ויקם משה ויושיען" – התבונן בקנאותו ע"ה על העושק, איך לא סרה ממנו ולא נסוג אחר ממנה, אע"פ שלא ברח ממצרים אלא בגלל דבר כזה, ואע"פ שהיה גר בארץ לא נדכאה נפשו היקרה בגלות ולא נשתנתה נטיתו החשובה.

מדבריו עולה כי החזרה של משה על מעשיו שוב ושוב מוכיחה את גודל מסירותו להציל עשוק מיד עושקו, מסירות שלא נחלשה גם לנוכח התוצאות הקשות שזו המיטה עליו בפעמים הקודמות – שנאה והלשנות מצד אחיו היהודים ורדיפות וסכנת מוות מצד פרעה, ובכל זאת לא נסוג לבו אחור, וגם בהיותו בורח וגר בארץ נכריה לא שינה צדיק דרכו ושוב קם והציל עשוק מיד עושקו.

כך או כך, על פי דבריהם אין הבדל משמעותי בין שלושת המקרים הללו, והמשמעות היא בעצם חזרת משה על מעשיו שוב ושוב, שהיא זו שמוכיחה שמה שהדריך את מעשיו זו רק קנאתו למעשי עושק ועוולה, קנאה שלא סרה ממנו גם כאשר נוכח במחיר הגבוה שעליו לשלם

על כך, ובזכותה בחר בו הקב"ה לצאת חוצץ כנגד העוול הגדול מכל – שעבוד בני ישראל במצרים, וכפי שמסכם ר' יוסף אבן קספי את הפרשה,⁷ שאחר שראינו את גודל קנאתו של משה כנגד מעשי עוולה, 'כל שכן שיתעורר אחר כן בשלוט המצרים על אחיו, ואין להם עליהם חוב ודין כלל'.

אמנם, הספורנו רוח אחרת עמו, והוא עומד על כך שהתנהגותו של משה בשלושת המקרים איננה אחידה וכי בכל מקרה הוא נוהג אחרת בהתאם לנסיבות:

"וירא בסבלותם" – נתן לבו לדאות בעוני אחיו, "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו" – ומצד האחוה התעורר להנקם.

"ויאמר לרשע" – מפני היות כל אחד מהם אחיו לא התעורר להנקם, אבל הוכיח במישור.

"ויקם משה ויושיען" – בהיות שני בעלי הריב נכרים לא התעורר להנקם, גם לא הקפיד לישר ארחותם בתוכחות מוסר, רק קם להושיע את העשוקים מיד עושקיהם.

מדבריו ניתן ללמוד שמטרת התורה בשלושת הסיפורים הללו איננה רק להעמידנו על גודל נפשו של משה ומסירותו להציל עשוק מיד עושקו, אלא גם ללמדנו שאין דרך אחת נכונה לנהוג בעושי רשעה, ועל כן טרחה התורה לספר לנו על כל המקרים הללו והנהגתו השונה של משה בכל אחד מהם כדי שנלמד מכאן שיש לנהוג בכל מקרה באופן המתאים לו.⁸

ואחר שפתח בפנינו הספורנו את הפתח להתבוננות בכל סיפור בפני עצמו, אף אני מבקש לילך בדרך זו, ומתוך כך לעמוד על נקודת מבט חדשה אודות סיפורים אלו ומשמעותם.

מערכה ראשונה – התקוממות

"וַיְהִי בַּיּוֹמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו וַיֵּרָא בְּסַבְלָתָם וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ עִבְרִי מֵאָחִיו, וַיִּפֶּן כָּה וְכָה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ וַיִּךְ אֶת הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחֹל"

האם הייתה זו הפעם הראשונה שמשא ראה איש מצרי מכה איש עברי? האם זו הסיבה שהוא כל כך נסער ממה שראה והכה את המצרי למוות? סבורני שלא. אם נדקדק נשים לב שלא נאמר כאן 'והנה איש מצרי מכה איש עברי מאחיו', וכפי שנאמר בסיפור הבא – "וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַהֲנִיָּה

⁷ שם יח.

⁸ וכאן המקום לצטט את הערתו החשובה של סבי, הרב יהודה קופרמן זצ"ל, בביאורו לדברי הספורנו שם: 'בטיפול זה של רבינו בשלוש התגובות של משה לשלוש העוולות השונות שנעשו, נראה בעליל שטעו אלה אשר הדביקו לרבינו את התואר 'הומניסט'! לא הומניזם יש כאן, כי אם גישה של חילוק מובהק על בסיס של לאום העומדת בסתירה ברורה לתורת ההומניזם' (פירוש ספורנו על התורה השלם והמבואר, ירושלים תשנ"ב, ספר שמות, עמ' יא, הערה 49), ולא פעם שמעתי ממנו שדבר זה הוא שהניע אותו להדיר מחדש את פירוש הספורנו, וכפי שהוא כותב בהקדמתו למהדורה השלישית של החיבור שראתה אור לאחר פטירתו: 'אחד המניעים הראשונים לכתיבת פירוש על הספורנו היה בתגובה למאמר שקראתי בזמנו, ובו מכנה בעל המאמר את רבינו כ'הומניסט'. מעיקרא אני נמנע מלהכניס את גדולי ישראל לתוך המסגרת הרווחת אצל אומות העולם. אך במקרה דנן הראיתי ברורות, שעמדתו רחוקה מהרעיונות המגמתיים שהורכבו לפירוש, מתוך בורות או כוונות שליליות או שניהם גם יחד'.

שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים", ומזה משמע לכאורה שהכאת האיש העברי בידי האיש המצרי לא הפתיעה את משה כפי שהפתיעה אותו העובדה שאיש עברי מכה איש עברי אחר, ולכן לא נאמרה כאן המילה "והנה" המורה על הפתעה,⁹ ומכאן שזו לא הייתה הפעם הראשונה שהוא ראה דבר כזה, וכך מסתבר שהרי כל מצרים הייתה מלאה בנוגשים מכים ובעבדים מוכים. וכי ישאל השואל – מדוע אם כן התעורר משה לקום ולעשות מעשה רק עכשיו? הרי תשובתו בצדו, שעד עתה משה חשש פן יבחינו במעשיו, אולם עתה הייתה זו הפעם הראשונה שבה משה פנה כה וכה וראה כי אין איש שצופה במעשיו, וברגע שבאה ההזדמנות לידו הוא ניצל אותה מיד והכה את המצרי למוות.

לאור הבנה זו מקבלת התקוממותו של משה פנים חדשות. לא בהתקוממות רגילה של אדם שנתקל לראשונה בחייו במעשה עוול קא עסקינן, כי אם ברגישות מוסרית עמוקה וייחודית שאיננה מוכנה להסכין ולהתרגל למעשי עוול, וגם כאשר מדובר במעשים שבכל יום הנעשים בחסות החוק והמדינה, וכמעט שהפכו ל'חוק טבע', בכל זאת מוסריותו העמוקה של משה מתקוממת בכל מאודה כנגד העוול, ובהזדמנות הראשונה שנקרית לו היא פורצת במלוא עוזה ושוברת זרוע רשע ארצה.

מערכה שניה – ביקורת

"וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהַנָּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה תִּכֶּה רֵעֶךָ, וַיֹּאמֶר מִי שְׁמֶךָ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עָלֵינוּ הִלְהִיגְנִי אֶתְּהָ אִמָּר כְּאֲשֶׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי וַיֵּרָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֲכֵן נִדְעָ הַדָּבָר"

במבט ראשון נראים דבריו של האיש העברי כהשתלחות פרועה,¹⁰ אולם במקרה זה השתלחות שכזו נראית תמוהה משהו – שהרי משה היה בנה המאומץ של בתיה בת פרעה ולמעשה נסיך בארמונו של מלך מצרים, ומי אם כן בעל זכות יותר ממנו לשים עצמו ל"שר ושופט" ככל אשר יחפוץ?¹¹

אשר על כן אני מבקש להציע, שהאיש העברי לא התכוון כלל להשתלח במשה ולזלזל במעמדו, אלא הוא התקומם על כך שמשה מוכיח אותו ולמעשה קובע בזה שהוא ה'רשע'¹² על סמך רגע

⁹ וכפי שכותב רשב"ם בריש פרשת תולדות (בראשית כה, כד): "והנה תומים" – בכל דבר חידוש רגיל לומר כן. וכן "ויהי בבקר והנה [היא] לאה" (שם כט, כה), כי עד עתה היה סבור שהיא רחל. וכן "ויקץ פרעה והנה חלום" (שם מא, ז), כי לא היה סבור שהיה חלום עד שניעור משנתו.

¹⁰ מקבילתה של 'מי אתה בכלל' השגורה בימינו.

¹¹ ונראה שהאברבנאל הרגיש בקושי זה, ואלו דבריו: 'והנה אמר זה הרשע למשה: "מי שמך לאיש שר ושופט עלינו" וגו', לפי שרצה לחרפו ולגדפו, אם ראשונה באמרו "מי שמך לאיש", כלומר, הלא אתה נער ובער ומי שמך לאיש אמיץ לבו בגבורים לעצור כח בזה. ועוד, "מי שמך לאיש שר", האם חשבת שאתה בן בת פרעה מזרע המלוכה ומן הפרתמים, מי שמך לשר, כי אתה מכלל היהודים האמללים. ואף שנודה שאתה איש ואתה שר, עדין יקשה מי שמך "לשופט" בינינו, א"כ יש לך בזה ג' סכליות: הא', שחשבת עצמך איש ואתה נער. והב', שחשבת עצמך שר ואתה עבד נקלה ופחות. והג', שחשבת עצמך שופט נגיד ומצוה לאומים ואתה ריק שברקים'. והדוחק מבואר.

¹² ועל אחת כמה וכמה אם נאמר כדברי הרלב"ג 'שמשה אמר לאשר היה מכה רעהו: רשע למה תכה רעך', וכן כתב הנצי"ב שם: "ויאמר לרשע" – לא כתיב 'לאחד', אלא "לרשע", היינו שאמר לו – 'רשע, למה תכה רעך'.

אחד שבו הוא ראה אותו מכה את חברו – והרי יכול להיות שחברו הכה אותו קודם לכן בחוזקה עד שהוא הצליח להשתחרר מתחת ידיו וכעת הוא מכה אותו מתוך הגנה עצמית, וזה מה שהוא טוען למשה: מדוע שמת את עצמך ל"שופט" שקובע מי הצדיק ומי הרשע בלי שחקרת לעומק מה קרה? וזה מה שהוא ממשיך ואומר למשה: "הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי" – שהרי גם אתמול נהגת באותה צורה, וכאשר ראית איש מצרי מכה איש עברי מיהרת והרגת את המצרי בלי לבדוק מאומה, ואמנם שם זה אכן היה מוצדק, אבל אתה לא יכול להקיש מהמקרה ההוא לכל מקרה דומה ולהחליט מי הרשע ומי הצדיק בלי לבדוק טוב טוב מה קרה שם. וזו אכן טענה נכונה.¹³

האם משה קיבל את הביקורת? הבה נמשיך לסיפור הבא.

מערכה שלישית: תיקון

"וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פָרְעֹה וַיָּשָׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיָּשָׁב עַל הַבְּאֵר, וּלְכַהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַתִּבְאֵנָה וַתְּדַלְּנָה וַתִּמְלֹאנָה אֶת הָרְהָטִים לְהִשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן, וַיָּבֹאוּ הָרָעִים וַיִּנָּרְשׁוּם וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיּוֹשַׁעַן וַיִּשָּׁק אֶת צֵאָנָם".

הנה שוב נתקל משה במעשה עוול לכאורה שנעשה בידי רועים אלימים כלפי נערות חסרות ישע, ולאור ניסיון העבר היינו מצפים שמשה ישיב מלחמה שיערה כנגד הרועים או לכל הפחות יצעק עליהם: "למה תגרשו את הבנות הללו", אבל משה לא מכה אף אחד ולא מוכיח אף אחד. הוא רק מגן על הבנות שלא יפגעו בהן ומשקה את צאנן. נראה אם כן שמשה הכיר בצדקתה של הביקורת שהופנתה כלפיו, ומכאן ואילך הוא נהג בזהירות יתירה ולא מיהר להכריע מיהו הצדיק ומיהו הרשע, בוודאי כאשר הוא גר שזה מקרוב בא, והתמקד אך ורק בהצלת הנפגעות מיד רודפיהן.

סיכום

בשונה מדמויות הוד אחרות כדוגמת אברהם אבינו שאיננו יודעים מאומה על ראשית דרכם ומדוע בחר בהם ה', התורה מספרת לנו שלושה סיפורים אודות ראשית דרכו של משה. המוטיב החוזר בכל הסיפורים הללו הוא רגישותו המוסרית של משה והתקוממותו כנגד מעשי עוול, ואכן מרבית הפרשנים רואים בשלושת הסיפורים מעין מופע אחד ארוך של רגישות מוסרית המלמדת מדוע בחר בו ה'. במאמר זה ביקשנו להציב קומה נוספת ולהתבונן באופיו הייחודי של כל סיפור, ומתוך כך לראות בסיפורים אלו סיפורים שונים שמצטרפים יחד לכדי מהלך שלם המתאר את התגבשות אישיותו המוסרית של משה: בסיפור הראשון פוגשים אנו

¹³ יש להדגיש שאין בדברים אלו כדי ללמד סנגוריה על אותו איש עברי שהכה את רעהו, ובוודאי אם נאמר כדעת רוב המפרשים שהתורה עצמה היא זו שהגדירה אותו כ"רשע", אולם גם רשעים זכאים למשפט הוגן, ובהקשר זה הייתה אמת בטענה מסוימת זו שהוא טען כלפי משה.



את משה המתקומם בכל מאודו כנגד מעשי עוול ויוצא חוצץ כנגדם, אולם התקוממות שכזו כאשר היא איננה מבוקרת עלולה בעצמה לגרום עוול וכפי שנוכח משה לראות בסיפור השני. עד שבסופו של דבר מוצא משה את 'שביל הזהב' בסיפור השלישי - להציל עשוק מיד עושקו כן, לקבוע עמדה בסיטואציה מורכבת - לא. וכעת, לאחר שמשה זיקק את מוסריותו והביאה לידי שלמות אין ראוי ממנו להיות שליח ה' לצאת חוצץ כנגד העוול הגדול מכל של שעבוד בני ישראל במצרים, ואכן לא ירחק היום ויתגלה אליו ה' ויורהו: "וְעַתָּה לֵךְ וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרָעָה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם".

שאלת הכלים והשמלות

ענין שאלת הכלים בעת יציאת בני ישראל ממצרים נאמר בתורה שלש פעמים:

א. בפרשת שמות (ג כא-כב), כשבשר הקב"ה למשה במעמד הסנה על הגאולה: "וְנָתַתִּי אֶת חֵן הָעָם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וְהָיָה כִּי תֵלְכוּן לֹא תֵלְכוּ רִיקָם; וְשָׁאַלָה אִשָּׁה מִשְׁכַּנָּתָהּ וּמִגֵּרָתָה בֵּיתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלֹת וְשָׂמְתֶם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בָּנֹתֵיכֶם וְנִצַּלְתֶּם אֶת מִצְרַיִם".

ב. בפרשת בא (יא ב) בציווי הקב"ה למשה לפני היציאה: "וְדַבֵּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיִּשְׁאַלּוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב".

ג. בפרשת בא (יב לה-לו) בקיום הציווי בשעת היציאה: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּדַבַּר מֹשֶׁה וַיִּשְׁאַלּוּ מִמִּצְרַיִם כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלֹת; וְהָיָה נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאַלּוּם וַיִּנָּצְלוּ אֶת מִצְרַיִם".

וצריך ביאור מהי חשיבות ענין זה של שאלת הכלים, שלכאורה אינו אלא פרט קטן בכללות הענין של הגאולה מעבדות לחירות וההצלה משעבוד נורא ועבודת פרך של שנים רבות, ומה מקום יש להאריך בזה ולהזכירו ג' פעמים.

וביותר צ"ב מה הטעם שכבר במעמד הסנה הודיע הקב"ה למשה על דבר שאלת הכלים, שאינו נוגע כלל עתה אלא בעת היציאה. ואיזו בשורה טובה יש בזה שראה הקב"ה להודיעו למשה יחד עם בשורת הגאולה.

השמטת ענין השמלות בציווי לעם

והנה תמהו האחרונים על השינוי הבולט בין ג' מקומות אלו שנאמר בהם ענין שאלת הכלים. שבדברי הקב"ה למשה במעמד הסנה נאמר שישאלו 'כלי כסף וכלי זהב ושמלות', וכן כשהתורה מספרת שבני ישראל קיימו ענין זה נאמר 'וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות', ואילו בדברי הקב"ה למשה לצוות את העם על כך, נאמר רק 'כלי כסף וכלי זהב' ואילו שמלות לא הוזכרו.

והתמיהה מתעצמת מדברי חז"ל שהובאו ברש"י (יב לה), שהשמלות היו חשובות להם יותר מן הכסף והזהב, ולכך הוזכרו השמלות באחרונה לפי שהמאוחר בפסוק חשוב. ותמוה טובא אם כן מפני מה בציווי לעם על שאלת הכלים לא הוזכרו השמלות.

ואמנם צריך ביאור רב מהי באמת החשיבות המיוחדת של השמלות. וגם עצם הזכרת השמלות בתורה צ"ב, שהרי מבואר בחז"ל ששאלו מן המצרים דברים רבים שחשובים בהרבה משמלות, וכגון צאן ובקר מקנה כבד מאוד¹, וכן הרבה דברים יקרי ערך שהוצרכו להם לבניית המשכן, וכל אלו נכללו במה שנאמר 'כלי כסף וכלי זהב'. ומה טעם יצאו השמלות מכלל זה שראה הכתוב להזכירן במיוחד.

עוד צ"ב מה שנאמר בפרשת שמות על השמלות 'ושמתם על בניכם ועל בנותיכם', מה היה צורך להזכיר ולספר למשה פרט זה, מה יעשו עם השמלות והיכן ישימו אותן.

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול

כבר בברית בין הבתרים כשהקב"ה מבשר לאברהם אבינו על גלות מצרים ועל הגאולה, נאמר (בראשית טו יד): 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ותמוה מאוד מה החשיבות בבשורה זו לאברהם על היציאה ברכוש הגדול בה בעת שמבשרים לו על גלות בניו. עוד יש לבאר, לשם מה היה צריך גם את ביזת מצרים וגם ביזת הים, שהרי ביזת הים היתה גדולה בהרבה מביזת מצרים הן בכמות והן באיכות, כדאיתא בחז"ל ומובא ברש"י². וצ"ב א"כ לשם מה היה צורך בביזת מצרים באופן של שאילת הכלים מן המצרים, כשעתידיהם היו ליטול על הים ביזה גדולה מזו, כשהכל יבוא אליהם מן המוכן.

שאיילת הכלים לשם פיצוי ותשלום

ונראה מכל זה שענין שאילת הכלים כלול בו שני ענינים: ענין אחד הוא לשם פיצוי ותשלום חלף עבודתם בפרך בחומר ובלבנים, ועל העינוי והסבל הגדול של בני ישראל במצרים רד"ו שנה³.

וכמבואר בגמרא סנהדרין (צא.):

"שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו הרי הוא אומר זה נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום, תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן וכו', אמר להן אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבודתם במצרים שלשים

¹ מכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יד): "וצאן ובקר מקנה כבד מאד (שמות יב לח), עליהם אמר הקב"ה לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, עם יציאתן ממצרים אני ממלאן כסף וזהב".

² רש"י (שמות טו כב): "ויסע משה - הסיען בעל כרחם שעתרו מצרים סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאין אותם בים. וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, שנאמר (שיר השירים א יא) תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף, לפיכך הוצרך להסיען בעל כרחם". ומקורו במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יג), עיי"ש.

³ ודוגמא לענין זה של תשלום ופיצוי, הוא ענין השילומים מגרמניה לניצולי השואה, ודו"ק.

שנה וארבע מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון החזירו לו תשובה, אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים, נתן להם זמן בדקו ולא מצאו תשובה וכו'".

ומבואר מכך שהיה זה שכר חלף עבודתם כל השנים הללו.

וכלול בענין זה גם עשיית דין ונקמה בפרעה ובמצרים, ליטול את ממונם על אשר עינו והתעללו בבני ישראל והעבידו אותם בפרך, ושלא יצאו מורווחים מכך מאומה. ועל דבר זה הבטיח הקב"ה לאברהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', כשהיציאה ברכוש גדול היא בכלל 'דן אנוכי'. ועל כן נצטוו ישראל לנצל את מצרים, ואכן עשו אותה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים⁴.

שאלת הכלים לשם יציאה בדרך חירות

אמנם מלבד ענין זה של פיצוי ותשלום, היה בזה ענין נוסף של יציאה לחירות כבני חורין בדרך כבוד ובקומה זקופה. שלא יצאו ריקם בעירום ובחוסר כל, כעבדים מגורשים ושבויים שנמלטים כשנפשם להם לשלל ואך שמלתם לעורם - שמלת שביים ועבדותם. אלא יצאו במלבושים הדורים ומכובדים ותכשיטי כסף וזהב שישאלו להם המצרים מתוך נשיאות חן בעיניהם.

וענין זה התקיים ביותר בשאלת השמלות שמבטא את חירות הגאולה והשחרור מהשעבוד הנפשי, על ידי שיצאו לבושים בהידור כבני חורין, ולא יצאו נבזים ומושפלים במלבושי עבדים ושפחות. ולשם כך נתן ה' את חן העם בעיני מצרים, כדי שיצאו ביד רמה ובראש מורם כשקרנם רמה ונשאת בעיני המצרים⁵.

הבשורה למשה על אופן היציאה

ונראה שעיקר עניינה של בשורת הקב"ה למשה במעמד הסנה הוא על ענין זה של היציאה בדרך כבוד וקומה זקופה, שהיא בשורה גדולה על אופן היציאה. דהנה עיקר קושי השעבוד במצרים היה השעבוד הנפשי של בני ישראל, בהשתלטות נוראה של המצרים עליהם, עד כדי איבוד

⁴ גמרא פסחים (ק"ט): "אמר רב יהודה אמר שמואל, כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים, שנאמר וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא. אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען בשאר ארצות מנין, ת"ל וכל הארץ באו מצרימה. וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנאמר וינצלו את מצרים, רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן, רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים".

ובמכילתא (מסכתא דעמלק פרשה א) איתא, שלא היה אחד בישראל שלא העלה עמו תשעים חמורים טעונים כסף וזהב. ⁵ ועל פי משנ"ת יש לבאר את דברי רבינו בחיי (שמות יא ב) והפרשת דרכים (דרך מצרים דרוש ה) ששאלת הכלים מהמצרים היה מעין דין הענקה בעבד עברי. וכלשון הכתוב בפרשת ראה (דברים טו יג-טו): "וְכִי תִשְׁלַחְנָה חֲפָשִׁי מִצְרָיִם לֹא תִשְׁלַחְנָה רִיקָם; הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֶּאֱנָה וּמִגֶּרֶן וּמִיִּקְכָּךְ אֲשֶׁר בִּרְכָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ תִּתֵּן לוֹ; וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנִי מִצְוֶךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם". וכן מבואר בספרי שם (ראה פיסקא קכ): "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, מה במצרים הענקתי לך ושנית לך אף אתה הענק לו ושנה לו, מה במצרים נתתי לך ברחוב יד אף אתה תתן לו ברחוב יד". ולפי האמור יבואר כי דין הענקה בעבד עברי הוא כדי להוציאו לחירות בדרך כבוד, והוא כמו שנתבאר לענין שאלת הכלים והשמלות. ודו"ק.



השאיפה והרצון לחיות כבני חורין. ויציאה בדרך כבוד בכלי כסף וזהב ומלבושים מכובדים שישאילום המצרים מתוך נשיאות חן והרמת קרנם בעיניהם, היא בשורה גדולה מאוד על אופן השחרור משעבוד נפשי זה, על ידי יציאה לחירות בראש מורם וקומה זקופה. ולפיכך נתבשר משה על כך כבר במעמד הסנה, אף שלמעשה לא היה דבר זה נוגע עתה אלא בשעת היציאה.

ולכן מוזכר בבשורה זו שאילת השמלות ובהדגשה יתירה בסדר החשיבות, על אף שמבחינת הרכוש ערכם מועט ביותר לעומת כסף וזהב, לפי שבענין זה היו השמלות חשובות יותר מן הכסף והזהב. ולכן גם נאמר בזה 'ושמתם על בניכם ועל בנותיכם', להדגיש בכך שמטרת שאילת הכלים והשמלות היא כדי לזקוף את קומתם ורוחם, על ידי שיהיו מלובשים בשעת היציאה בשמלות מהודרות ותכשיטי כסף וזהב.

ולפי זה יתבאר להפליא לשון הכתוב במעמד הסנה 'והיה כי תלכון לא תלכו ריקם', שלכאורה הוא צ"ב שכן בלשון זה יש במשמע רק שלא ילכו ריקם, וממעט לכאורה מהבטחת הקב"ה לאברהם על יציאה ברכוש גדול. אך לפי האמור מובן שפיר שלכן הוזכר ענין הרכוש באופן שלא יצאו ריקם, כי בזה מודגש הבשורה על אופן היציאה בדרך חירות שלא יצאו ריקם כעבדים בעירום וחוסר כל.

הציווי לעם כרי שיצאו ברכוש גדול

אכן הציווי לעם על שאילת הכלים עיקר עניינו הוא על הענין הראשון של תשלום ופיצוי, לקיים הבטחת הקב"ה לאברהם שיצאו ברכוש גדול. כמבואר בגמרא ברכות (ט.) ומובא ברש"י (שמות יא ב): "דבר נא באזני העם וגו', אמרי דבי רבי ינאי אין נא אלא לשון בקשה, אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם".

וכיון שעיקר עניינו של הציווי לעם היה כדי לקיים ההבטחה לאברהם שיצאו ברכוש גדול לשם תשלום ופיצוי, הרי שדבר זה מתבטא בכסף וזהב ולא בשמלות שאינן נחשבות כל כך כרכוש מצד שווין, ואין מתקיים בהן ההבטחה של יציאה ברכוש גדול. אבל על הענין השני של יציאה בדרך כבוד במלבושים מכובדים אין צריך לזה ציווי, וגם לא מתאים לזה כ"כ ציווי לישראל, אלא ראוי ומתאים יותר שיתקיים הדבר ביוזמתם של ישראל מתוך נשיאות חן העם בעיני המצרים, שישאילו להם בגדים מכובדים לשם יציאה בדרך כבוד כמו שנתבאר. ומובן שפיר למה הוזכר בציווי רק כלי כסף וזהב ולא שמלות.

ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל

והנה בתהלים (קה לז) נאמר 'וְיוֹצִיאֵם בְּכֶסֶף וְזָהָב וְאֵין בְּשִׁבְטֵי כוֹשֵׁל', ונראה שבפסוק זה מרומז שני העניינים שנתבארו בשאילת הכלים, שכן מצד אחד נאמר 'ויוציאם בכסף וזהב' והיינו שיצאו מלאים בכסף וזהב כעשירים, ומאידך 'ואין בשבטיו כושל' משמעו שלא היה בהם אחד שיצא כושל כעני, ולכאורה הוא ממעט מהנאמר ברישא דקרא.

אלא שרישא דקרא בא להורות על הענין הראשון של היציאה ברכוש גדול, וזהו שנאמר 'ויוציאם בכסף וזהב', ואילו סיפא דקרא הוא על הענין השני של היציאה בקומה זקופה כבני חורין ולא כעבדים כושלים, וזהו שנאמר 'ואין בשבטיו כושל', שלא היה אחד בהם כושל שיצא ריקם כעבד בעירום ובחוסר כל⁶.

ובני ישראל יוצאים ביד רמה

ומפורש בתורה ענין זה של היציאה ביד רמה ובקומה זקופה, כמו שנאמר בפרשת בשלח (שמות יד ח): 'וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יֵצְאוּ בְיַד רָמָה'. וכן נאמר בפרשת מסעי (במדבר לג ג): 'בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן מִמִּחְרַת הַפֶּסַח יֵצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיַד רָמָה לְעֵינֵי כָל מִצְרַיִם'.

ופירש רש"י: "ביד רמה - גבורה גבוהה ומפורסמת". והרמב"ן כתב: "וזה טעם 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה', שעשו להם דגל ונס להתנוסס ויוצאים בשמחה ובשירים בתוף ובכנור, כדמות הנגאלים מעבדות לחירות, לא כעבדים העתידים לשוב לעבודתם" (וכ"ה ברמב"ן שמות יג יח)⁷.

ובפרשת בחוקותי (ויקרא כו יג) נאמר: 'אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵהֵיטָל לָהֶם עֲבָדִים וְאֲשַׁבֵּר מִטַּת עַלְכֶּם וְאוֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמָמִיּוֹת'. ופירש רש"י (ומקורו בחז"ל): "קוממיות - בקומה זקופה". ובתרגום אונקלוס: "וְדִבְרִית יִתְכּוֹן לְחִירוֹתָא".

בין ביזת מצרים לביזת הים

איתא בגמרא ברכות (ט.) שהקב"ה אמר למשה בלשון בקשה לומר לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדו וענו אתם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם.

והקשו האחרונים למה הוצרך לומר לו כן שלא יאמר אותו צדיק, הלא היה צריך לקיים זאת משום עצם הבטחת הקב"ה שיצאו ברכוש גדול. ותירצו הגר"א (קול אליהו פרשת שמות) ועוד אחרונים, שבאמת ההבטחה שיצאו ברכוש גדול עתידה להתקיים בביזת הים, אחרי שלימות הגאולה בטביעת המצרים בים סוף, וביזת מצרים לא היתה אלא כדי שלא יאמר אותו צדיק שבשעת היציאה עצמה לא יצאו ברכוש גדול.

⁶ והנה ביוצרות של יום טוב אחרון של פסח בפיוט 'אומץ גבורתך' יסד הפייטן: "וּלְקַיִם דְּכָרֶיךָ אֲשֶׁר עָצַת לְרֹאשׁ מַאֲמִינִים, לֹא הוֹצֵאתָם בְּפָחִי נֶפֶשׁ רִיקָנִים, כִּי אִם מְלֵאִים כָּל טוֹב כְּרֻמוֹנִים, כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְטוֹבוֹת אֶבְנִים, וּבְגָדֵי חוֹפֶשׁ וְרֻקְמַת צַבְעוֹנִים, כְּדִי לְשַׁלֵּם שְׂכָר שְׁעָבֹד חוֹמֶר וּלְבָנִים".

וזו"ק היטב שבדברי הפייטן אלו מבואר שני העניינים שנתבארו בשאלת הכלים: א. שלא יצאו בפחי נפש ריקנים אלא בבגדי חופש ורקמת צבעונים. ב. שיצאו מלאים כל טוב כרימונים בכלי כסף וכלי זהב ואבנים טובות, כדי לשלם שכר שעבוד חומר ולבנים.

⁷ ובמכילתא (מסכתא דזוהי פרשה א) אמרו: "דבר אחר, ובני ישראל יוצאים ביד רמה, בריש גלי. דבר אחר, ביד רמה שהיתה ידן של ישראל רמה על מצרים".



ועדיין צריך ביאור, לשם מה היה צורך בשתי ביזות נפרדות, הן ביזת מצרים והן ביזת הים. אכן לפי האמור מבואר שפיר, שהיה זה לשם שני הענינים שנתבארו, כשעיקר ענין היציאה ברכוש גדול לשם פיצוי ותשלום התקיים בביזת הים⁸, ובביזת מצרים התקיים ענין היציאה בדרך כבוד ביד רמה ובקומה זקופה. ואילו היציאה ברכוש גדול התקיים בביזת מצרים רק במידה פחותה, כדי שלא יאמר אותו צדיק שבשעת היציאה עצמה לא יצאו ברכוש גדול, כמו שביארו האחרונים.

ובזה יתבארו כמה הבדלים שמצינו בין ביזת מצרים לביזת הים:

- א. ביזת הים היתה גדולה הרבה יותר מביזת מצרים הן בכמותה והן באיכותה, כמבואר בחז"ל.
- ב. ביזת מצרים היתה מהונם של המון העם המצרי, ואילו ביזת הים היתה מאוצרות המלוכה וחיל פרעה.
- ג. בביזת מצרים הוצרכו ישראל לשאול מן המצרים, ואילו בביזת הים בא אליהם הכל מן המוכן.
- ד. בביזת מצרים היה צריך משה לבקש מבני ישראל ולשדל אותם שישאלו מן המצרים⁹, ואיכא למ"ד (ברכות ט:) שאף היה זה בעל כרחם של ישראל. ואילו ביזת הים היתה מרצונם של ישראל, עד שהוצרך משה להסיעם משם בעל כרחם.
- ה. ביזת מצרים באה מתוך נשיאות חן בעיני המצרים, שהשאלו להם את הכלים והשמלות מרצונם¹⁰, ואף ישנם שסוברים שנתנום במתנה גמורה שלא על מנת להחזיר. ואילו בביזת הים נטלו את ממונם כשלל מלחמה אחרי שהוטבעו המצרים.
- ו. ודו"ק ותשכח שכל הבדלים אלו וכיו"ב מתבארים להפליא לפי מה שנתבאר, כי ביזת הים היתה לשם פיצוי ותשלום על עבודת בני ישראל בפרך, וכעונש ונקמה על השעבוד הנורא ששיעבדו את ישראל במצרים בעינוי וסבל גדול. ואילו ביזת מצרים עיקרה היה לשם יציאתם של בני ישראל ביד רמה ובקומה זקופה.

⁸ כמבואר בילקוט שמעוני (בשלח רמז רל): "וישובו ויחנו לפני פי החירות. כאן נתקיים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אמר הקב"ה זו היא הבטחה שהבטחתי לו יחזרו לאחוריהם, שכל כסף וזהב שכנס יוסף היה נתון בבעל צפון וכשחזרו נטלוהו שנאמר כנפי יונה נחפה בכסף".

⁹ גמרא ברכות (ט:): "אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו, משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים, והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה, ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום".

¹⁰ מכילתא (מסכתא דפסחא פרשה יג): "וה' נתן את חן העם וגו' וישאילום, כמשמעו, לא הספיק לומר השאילוני עד שהוא מוציא ונותן לו וכו'. ר' נתן אומר אין צריך לומר וישאילום, אלא מה שלא שאלו היו משאילים אותם, היה אומר לו תן לי חפץ פלוני והיה אומר לו טול לך ואחר כיוצא בו".

אמנם בגמרא ברכות (ט:): "איתא: 'וישאלום, אמר רבי אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם. איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים, ואיכא דאמרי בעל כרחם דישאלום'. ודעת האומרים בעל כרחם דמצרים, צ"ב מפשטיה דקרא שנאמר 'וה' נתן חן העם בעיני מצרים וישאילום'. וכן קשה איך מצי פליגי אמוראי על התנאים במכילתא.

ונראה שכוונתם בזה שלא היה זה בחירה עצמית שלהם, ולא עשו כן אלא לפי שה' נתן חן העם בעיניהם, ולולי כן וודאי שלא היו משאילים להם, ואחרי שה' נתן בהם את חן העם, כבר לא היה להם בחירה בזה, ולכן נחשב שהשאילום בעל כרחם.

הרב בנימין דה לה פואנטה

מודיעין

פרשת עשר המכות

הפרק המקדים את עשר המכות

בתחילת פרשת "וארא" לאחר ד' לשונות של גאולה, משה מוסר את הדברים לבני ישראל, אך הם לא שומעים אליו (פרק ו):

(ט) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בֶּן אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֹר רוּחַ וּמַעֲבָדָה קָשָׁה:

לאחר מכן, ה' מצווה את משה לבוא לדבר אל פרעה, אך משה מגיב ב"איך ישמעני פרעה":

(י) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(יא) בֹּא דַבֵּר אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיִּשְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ:

(יב) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה לִפְנֵי ה' לֵאמֹר הֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי וְאִיךָ יִשְׁמְעֵנִי פְרֹעֶה וְאֲנִי עֶרְל שְׁפָתַיִם:

הפסוק שלאחר מכן, המקום בו היינו מצפים לתגובת ה' למשה, מופיע פסוק בדיבור עקיף. דיבור שאיננו יודעים מה נאמר בו:

(יג) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וַיִּצְוֶם אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:

לאחר מכן התורה מפרטת את תולדות בני ישראל עד למשה ואהרן:

(יד) אֵלֶּה רָאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם בְּנֵי רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוּךְ וּפְלֹאֵז חֲצֵרֹן וְכַרְמִי אֵלֶּה מְשֻׁפָּחַת רְאוּבֵן:

[...]

(כו) הוּא אֶהֱרֹן וּמֹשֶׁה אֲשֶׁר אָמַר ה' לָהֶם הוֹצִיאוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל צְבֹאתָם:

(כז) הֵם הַמְדַּבְּרִים אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם הוּא מֹשֶׁה וְאֶהֱרֹן:

הפסוק המסיים את פרשת התולדות נראה גם הוא חסר הקשר:

(כח) וַיְהִי בַּיּוֹם דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

לאחר מכן, שוב ה' מצווה את משה לדבר אל פרעה, ושוב משה מגיב בטענת "איך ישמע אלי פרעה":

(כט) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר אֲנִי ה' דַּבֵּר אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלָיךְ:

(ל) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לִפְנֵי ה' הֵן אֲנִי עֶרְל שְׁפָתַיִם וְאִיךָ יִשְׁמַע אֵלַי פְּרֹעֶה: פ

לפני שנמשיך לפרק ז', נסביר חלק מהדברים שראינו עד כה.

נראה שפסוקים כט-ל הם פשוט חזרה על פסוקים י-יב. כלומר, התורה כתבה את תגובת משה בפסוק יב "ואיך ישמעני פרעה", אך לפני שהיא יכולה להמשיך, היא היתה צריכה לתת עוד מידע לקורא: פרשת התולדות. לאחר פרשת התולדות, ולאחר שהגענו ל"יום דבר ה' אל משה בארץ מצרים", התורה חוזרת לענין האחרון בו עסקנו, הלא הם פסוקים י-יב, בפסוקים כט-ל.

וכדי שהקורא יבין שהדברים קשורים להמשך, התורה הקדימה לפרשת התולדות את פסוק יג, פסוק שלא מוסר מידע לקורא, מלבד את זה שהפסוקים הבאים הם הקדמה כללית לענין הבא שיעסוק ב"להוציא את בני ישראל מארץ מצרים".

המסגרת לפרשת המכות

לאחר המחצית השניה של פרק ו' המגיעה כהקדמה כללית לעשר המכות, ישנה עוד הקדמה אחת, בתחילת פרק ז':

- (א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רְאֵה נִתְּתִיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעָה וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאָךְ:
 (ב) אַתָּה תְּדַבֵּר אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶךָ וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פָּרְעָה וְשִׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶצוֹ:
 (ג) וְאֲנִי אֶקְטֹה אֶת לֵב פָּרְעָה וְהִרְבִּיתִי אֶת אֲתַנִּי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:
 (ד) וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פָּרְעָה וְנִתְּתִי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבֹאתַי אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים:
 (ה) וַיֵּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם:
 (ו) וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתָם בְּן עֲשׂוֹ:
 (ז) וּמֹשֶׁה בֶּן שִׁמְעוֹן שָׁנָה וְאַהֲרֹן בֶּן שַׁלֹּחַ וּשְׁמֹנִים שָׁנָה בְּדַבְּרָם אֶל פָּרְעָה:

נשים לב מיד לשני הפסוקים האחרונים:

- "ויעש משה ואהרן" - מה הם עשו? הם הרי לא נצטוו עדיין על שום מעשה!?

- "בדברם אל פרעה" - על איזה דיבור מדובר?

ברור שכל הפרשיה הזאת היא אך הקדמה, מעין תדריך לפני היציאה לקרב, לקראת הפרשות הבאות שבהן אכן נראה כיצד משה ואהרן מדברים אל פרעה ועושים כאשר צוה ה' אותם.

אלו הם פסוקי הפתיחה למה שנכנה "פרשת עשר המכות".

את פסוקי הסיום נמצא בסוף פרק יא. לאחר שפרעה מתרה במשה בסוף פרק י' "לך מעלי, השמר לך אל תוסף ראות פני", ה' מצווה את משה בתחילת פרק יא שזו תהיה המכה האחרונה, ואז משה מוסר את ההתראה למכת בכורות לפרעה:

- (ד) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' בְּחֻצַּת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם:
 (ה) וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פָּרְעָה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחֲרֵי הָרְחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה:

(ו) וְהִיתָה צַעֲקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר כָּמוּהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמוּהוּ לֹא תִסָּף:
(ז) וְלִכְל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִחְרַץ כָּלֵב לְשֹׁנוֹ לְמַאִישׁ וְעַד בְּהִמָּה לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יִפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל:
(ח) וַיִּרְדּוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לִי לֵאמֹר צֵא אִתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרִגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא וְיֵצֵא מֵעַם פְּרָעָה בְּחָרִי אָף:

אך הפרק מסתיים בשני פסוקים הנראים חסרי הקשר:

(ט) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֹא יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פְּרָעָה לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:
(י) וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ אֵת כָּל הַמּוֹפְתִים הָאֵלֶּה לִפְנֵי פְרָעָה וַיַּחֲזֹק ה' אֶת לֵב פְּרָעָה וְלֹא שָׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרְצוֹ:

- מה פירוש "לא ישמע אליכם פרעה"? - לא ניתנה לו שום אפשרות מפורשת ליציאה ממכת בכורות.

- מה פשר פסוק י' כאן?

קל לראות ששני פסוקים אלו הם הסוגר של הפתיחה לפרשת המכות עליה הצבענו לעיל.

הפתיחה (פרק ז):

(ג) וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרָעָה וְהִרְבֵּיתִי אֶת אֲתָתִי וְאֵת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:
(ד) וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרָעָה וְנִתַּתִּי אֶת יָדִי בַּמִּצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים:

(ו) וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתָם בֶּן עָשׂוֹ:

הסגירה (פרק יא):

(ט) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֹא יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פְּרָעָה לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:
(י) וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ אֵת כָּל הַמּוֹפְתִים הָאֵלֶּה לִפְנֵי פְרָעָה וַיַּחֲזֹק ה' אֶת לֵב פְּרָעָה וְלֹא שָׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרְצוֹ:

מאפייני פרשת עשר המכות

לאחר שראינו שלעשר המכות יש מסגרת (פתיחה וסגירה) ברורים, נשאר לדון במאפיינים הייחודיים של עשר המכות עצמם.

אין צורך להכביר במילים עבור הברור מאליו: בתוך המסגרת הזאת נמצא את המכות, לא את עשר המכות, אלא רק תשע מכות, שכן היחידה מסתיימת לפני ביצוע מכת בכורות.

עם זאת, יש מאפיין בולט נוסף: היעדרם של בני ישראל כפעילים.

במהלך פרשת שמות אנו מוצאים את בני ישראל לוקחים חלק בתהליך גאולתם. משה מתייחס אליהם, ופונה לזקני העם. כך גם מיד לאחר סיום המכות, בפרשת "החודש הזה לכם" בני

ישראל מצטווים לעשות מעשים קונקרטיים לקראת גאולתם. אך מפרק ז' ועד סוף פרק יא – כל פרשת המכות – בני ישראל אינם לוקחים שום חלק פעיל. הפעילים היחידים הם משה ואהרן, פרעה ועבדיו, והקב"ה.

המשמעות

בליל הסדר אנחנו מסכמים את היציאה ממצרים על ידי ארבעה פסוקים מפרשת מקרא ביכורים (דברים כו ה-ח):

אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרָיִם וַיִּגְדַּר שָׁם בְּמַתִּי מֶעֶט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוֹם וָרֹב;
וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִיִּם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה:

וַנִּצְעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְקֹנֶק אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנִיָּנוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ;
וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמָרָא גָדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתִּיִם:

בפסוק השלישי בני ישראל פעילים, "ונצעק", אך בפסוק הרביעי בני ישראל הם פאסיביים. הפועל הוא ה'.

זהו בדיוק מה שאנו רואים בפרשת עשר המכות בספר שמות.

מהרגע בו בני ישראל לא רוצים לשמוע (פרק ו):

(ט) וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה בֵּן אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקֶּצֶר רוּחַ וּמֵעֲבֹדָה קָשָׁה:

מאז בני ישראל אינם לוקחים יותר חלק בתהליך גאולתם ובתהליך הוצאתם ממצרים. רק ה' פועל בעזרת משה ואהרן, המקבלים בעצם תפקידים חדשים: "ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך".

לא יפלא שנמצא מדרש על הפסוק ממקרא ביכורים:

ויוציאנו ה' ממצרים – לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקדוש ברוך הוא בעצמו:

האחראי היחיד ליציאת בני ישראל ממצרים היה ה' בכבודו ובעצמו. עם ישראל היו מנותקים לחלוטין מכל עשייה הקשורה בתהליך הוצאתם. רק הקב"ה בעצמו פעל.

הרב ישעיה לופיאנסקי

ירושלים

עבדי פרעה

א. במכת ברד כתוב:

וְעַתָּה שְׁלַח הָעֶזְרָא אֶת מִקְנֶךָ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָךְ בַּשָּׂדֶה כָּל הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִמָּצֵא בַּשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֶף הַבִּיטָה וְיֵרֵד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ: הִירָא אֶת דְּבַר ה' מַעֲבָדֵי פְרָעָה הַנִּים אֶת עֲבָדָיו וְאֶת מִקְנֵהוּ אֶל הַבָּתִּים: (שמות ט, יט-כ)

ויש לעיין מה היא ההוראה המיוחדת במכה זו "וְעַתָּה שְׁלַח הָעֶזְרָא"¹, ומדוע דווקא במכה זו הורה הקב"ה איך להנצל מהמכה. עיין במפרשי המקרא שעמדו בזה.

ובפשטות יש לומר, דממה שהתורה ממשיכה "הִירָא אֶת דְּבַר ה' וגו'" משמע, שההוראה נועדה כדי לנסות את המצרים ולראות היראים הם את דבר ה' או לא. רק שזה עצמו צריך ביאור מה העניין בניסיון זה, ומדוע דווקא במכה זו.

עוד צריך ביאור מהו 'מעבדי פרעה', וכי רק בעבדי פרעה² נמצאה החלוקה בין 'הירא' ל'אשר לא שם לבו', ולא בעם המצרי.

עוד צריך ביאור, דבהמשך הפסוקים מצינו שהתורה מתייחסת מספר פעמים לכבידות לב העבדים ולמידת יראתם, מה שלא מצינו עד מכת ברד, דבפסוק ל' כתוב "ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון", ואחר כך בפסוק ל"ד כתוב "ויכבד לבו הוא ועבדיו", ובתחילת פרשת בא כתוב "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו". וצריך ביאור מדוע רק במכה זו התורה מייחסת חשיבות לכבידות לב העבדים.

ב. והנה על הלשון 'מעבדי פרעה', כבר עמדו האחרונים בזה³. ובאזנים לתורה פירש, שרק בעבדים נמצאה החלוקה בין 'הירא' ל'אשר לא שם לבו', משום שרק הם שנמצאים בבית פרעה

¹ יש לעיין האם זה ציווי או עצה. ומדברי הראשונים משמע שהיה כאן עצה וחסד כלפי המצרים. ועי' בהמשך הדברים.
² 'עבדי פרעה' ו'העם' שני דברים הם, שמצינו בכמה מקומות הפניה מיוחדת כלפי העם וכלפי העבדים, וכמו שיובא להלן. לכאורה עבדי פרעה הם שרי פרעה. וכמו שמצינו בסוף פרשת וישב שכתוב "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה ויעש משתה לכל עבדיו, וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האופים בתוך עבדיו". עיי"ש ברש"י. ומשמע שהשרים הם הם העבדים. (בחומש שמות לא הוזכר כלל לשון 'שרים'. ויש לעיין בכל זה).

³ עי' במשך חכמה. ובאילת השחר הביא תיב"ע שכתב הירא את דבר ה' זהו איוב וכו'. ודרש זה אינו עולה יפה עם המדרש שהביא רש"י בפרשת בשלח (הובא להלן בהערות) ש'הירא את דבר ה' הוא שהביא את הבהמות לרדוף אחר עם ישראל, ושלומדים מזה כשר שבמצרים הרגו.

שמעו את ההוראה 'שלח העז את מקנך וכו', ולא רצו לפרסמה לעם, כדי שהעם לא יקיים את דבר ה'.

והנה לפירושו, וודאי לא מקרה הוא שרק בעבדים התקיים הניסיון של 'ועתה שלח העז וכו', אלא היה כאן עניין ענייני מכוון כלפי העבדים. וא"כ צריך ביאור מה העניין המיוחד לנסות את העבדים דווקא, ומדוע דווקא במכת ברד יש עניין לנסות את העבדים. וגם נשאר לבאר, מדוע דווקא במכת ברד חוזרת התורה ומדגישה את מידת יראת העבדים וכבידות לבם.

ונראה ליישב כל העניין ולומר, דהנה עבדי פרעה היו חלק בלתי נפרד מפרעה ונמצאים על ידו באופן קבוע, וכמו שמצינו בעשיית האותות שנעשו לעיני פרעה ולעיני עבדיו כדכתיב (שמות ז' י') "וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין".⁵ וגם היו בעצה אחת יחד עם פרעה להרע לישראל, וכמו שמשמע ממה שכתוב בסוף פרשת שמות, שאמרו בני ישראל למשה 'ירא ה' עליכם וישפט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו', הרי שעם ישראל חששו מעבדיו של פרעה כמו מפרעה.⁶ ולכך היה עניין מיוחד לנסות את העבדים ולהראות שגם הם כבדי לב וחסרי יראה כפרעה. אלא שכל זה לא היה שייך עד מכת ברד, דמעשיית האות של התנין היו החרטומים קרואים ונמצאים בבית פרעה כמו שכתוב (פ"ז פס' י"א) "ויקרא גם פרעה לחכמים וכו'", וכל עוד החרטומים נמצאים בבית פרעה אין כל חשיבות לעבדים, ואין להם פה לפצות, ואין סיבה להתייחס לכבידות לבם. וגם אין ראייה על כבידות לבם, שיכול להיות שכל מה שלבם כבד הוא משום שמושפעים מהחרטומים⁷ ולעצמם אין כבדות לב. ואחר מכת שחין משהלכו החרטומים מבית פרעה, כמו שכתוב שלא יכלו לעמוד מפני משה⁸, ונותרו העבדים לבדם בבית פרעה, אז באה ההוראה במכת ברד לנסות העבדים, ושם הודגש עניין כבדות לבם.

ג. והנה על הפסוק 'ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון', פירש רש"י ד'טרם' מלשון עדיין, דמשה רבינו אומר לפרעה שהוא יודע שהוא ועבדיו עדיין אינם יראים. וצריך ביאור איך משה רבינו כולל את כל העבדים יחד ואומר שהם עדיין אינם יראים, הרי התורה העידה 'הירא את

⁴ ודבריו צריך ביאור קצת, דאזרבה היה להם לפרסם כדי שהעם יהיה מזיד ולא שוגג. ושם ידעו עבדי פרעה שהעם היה מקיים את דבר ה'. עוד צריך ביאור דאם לא פרסמו לעם אז כל העם המצרי היה מת, שהרי במכת ברד מתו גם האנשים. ושם יש לומר דהאנשים שהיו בעיר יכלו להספיק לנוס לביתם, ורק האנשים שהיו בשדות שהיו מרוחקים מהעיר (כמבואר ברמב"ן במכת דבר) לא היו מספיקים לנוס.

⁵ עי' בספר 'טעמא דקרא' מה שכתב על זה.
⁶ בתחילת פרשת שמות כתוב 'ויקם מלך חדש וכו' ויאמר לעמו וכו'. ולכא' רואים שכל העם היה שותף בזה ולא רק עבדיו. אולם נראה לומר דפרעה היה קורא לעבדיו 'עמו', כמו שמצינו אחר מכת ברד שכלפי מה שאמר פרעה 'ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים', ענה לו משה רבינו 'אתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון'. הרי שפרעה התייחס לעבדיו כאל עמו. ויש לעיין בכל זה.

⁷ ועין מה שפירש הרמב"ן במכת שחין את מה שכתוב על פרעה 'ויחזק ה' וכו'. עי' בהערה הבאה.
⁸ ברמב"ן פירש דבמכת שחין לא באו החרטומים לבית פרעה משום שהיו בושים, ומשמע שהיו באים בכל מכה ומכה עד מכת שחין. ועי' ברמב"ן דכתב דהטעם שכתוב במכת שחין 'ויחזק ה' את לב פרעה', משום שעד עתה היה לו חיזוק מהחרטומים, עיי"ש, ומשמע מזה שהחרטומים כבר לא באו יותר, דהרי גם במכות שאחר כך כתוב ויחזק ה'. ובאמת שמכאן ואילך לא מצינו כל זכר לחרטומים.

דבר ה' מעבדי פרעה', ומשמע שחלק מהעבדים כן היו יראים. ובפשטות יש לומר, דהירא את דבר ה' היינו את דבורו של ה' שהורה להכניס ורצו להציל רכושם, אבל לא היו יראים את ה' עצמו.⁹

ויש לעיין מה היא היראה המתבקשת מהעבדים, ומתי הגיעו אליה.

ונראה לומר, דהנה כל ההתייחסות לעבדים נמשכת רק עד תחילת מכת ארבה, ומשם ואילך לא מצינו כל זכר לכבודות לבם. וזה משום דבתחילת מכת ארבה אמרו העבדים לפרעה 'עד מתי יהיה זה לנו למוקש וכו' הטרם תדע כי אבדה מצרים', דמשמע בזה שהם מצדם כבר נשבר לבבם, ואין להם כח יותר למכות נוספות. וזו היראה המתבקשת מהעבדים, לבוא לפרעה קודם המכה ולבקש ממנו שישמע לקול ה' ובכך למנוע את המכה מלבוא, ולא די במה שהם יראים בשעת המכה ומבריחים בהמותיהם להנצל.

ובזה הסתיים תפקידם של העבדים, שהיה עניין מכוון להכניע את לבם של כל אלו שנמצאים בסביבת פרעה, והיות שהעבדים נכנעו, נשאר רק פרעה לבדו בניסיון.¹⁰

ד. במכת דבר כתוב "והנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסים בחמרים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד. והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר". ויש לעיין מדוע במכה זו לא נזכרה הפניה מיוחדת כלפי מקנה העבדים, דבכל מכה שמצינו לה אזהרה מפורשת במקרא יש הפניה מיוחדת כלפי פרעה וכלפי העבדים וכלפי העם, דבמכת צפרדע כתוב (פ"ז פס' כ"ח) "על מטתך ובבית עבדיך ובעמך", ובמכת ערב כתוב (פ"ח פס' י"ז) "הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך", וכן בברד ובארבה עיי"ש.

ויותר יש לדקדק, דקודם מכת ברד, כשהקב"ה מצווה להזהיר את פרעה על בואה של מכת ברד, יש התייחסות גם לפרעה גם לעבדיו גם לעמו, שכתוב "כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי אל לבך ובעבדיך ובעמך וכו'". אך בפסוק שמיד אח"כ כשהקב"ה מתייחס למכת דבר שהיתה, נעלמים העבדים, שכתוב 'כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ', וביאר שם רש"י, 'כי עתה שלחתי את ידי. כי אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר שלחתי והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות'. ונראה מזה שיש עניין מכוון שלכך העבדים לא הוזכרו בכל הקשר למכת דבר. וצריך ביאור מדוע.

⁹ ובזה מובן ההנגדה בין הירא את דבר ה' לאשר לא שם לבו, דלכא' היה צריך להיות כתוב הירא את דבר ה' ואשר לא ירא את דבר ה', אולם לפי האמור אתי שפיר, דהירא את דבר ה' לא היה ירא באמת, אלא רק את דבר ה', ואשר לא שם לבו היינו שאפי' לדבר ה' אינו שם לבו.

ועי' ברש"י בפרשת בשלח (פי"ד פס' ז') שכתב שהבהמות ששמשו את מצרים לרדוף אחרי ישראל הם הבהמות של הירא את דבר ה', ומכאן היה אומר ר' שמעון כשר שבמצרים הרגו. ולכא' צריך ביאור איך הגיעו היראים לשפלות כזו, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דלא היו יראים באמת.

¹⁰ בפרשת בא פרק י"א פס' ג' כתוב "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים גם האיש משה גדול מאוד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם". הרי שהעבדים והעם כבר העריצו את משה, ורק פרעה נשאר לבדו בקשיות לבו.

ונראה לומר דבר חידוש, והוא, דמכת דבר לא פגעה כלל בבהמות העבדים, ורק במקנה פרעה ובמקנה מצרים פגעה מכת דבר, ולכך כתוב במקנה והפלה וכו' בין מקנה ישראל למקנה מצרים, ולא הוזכרו העבדים.

ולפי זה יש ליישב מה שמקשים הראשונים איך כתוב שמכת שחין הייתה 'באדם ובבהמה', הלא במכת דבר כתיב 'וימת כל מקנה מצרים', ולפי דברינו אתי שפיר, דיש לומר דמקנה מצרים היינו מקנה העם המצרי, אבל מקנה העבדים לא מת, ובהם פגעה מכת שחין.

ולפי זה אתי שפיר מה שנתקשינו לעיל על הלשון מעבדי פרעה האמור במכת ברד, דוכי רק בהם נמצאה החלוקה בין 'הירא' ל'אשר לא שם לבו'. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דרק לעבדים היו בהמות¹¹, ורק בהם נמצאה החלוקה בין 'הירא' ל'אשר לא שם לבו'.

וכל זה כיוון הקב"ה כדי שלעבדים יישארו בהמות במכת ברד, ויוכל לנסותם ולהראות החלוקה בין הירא לאשר לא שם לבו, וכמו שנתבאר לעיל.

רק שצריך ביאור, איך היה האופן שבהמות העבדים לא מתו במכת דבר. דאם כפשוטו שהקב"ה הפלה ולא המית בהמותיהם בדבר, א"כ מהו 'והפלה ה' בין מקנה ישראל וכו'', הלא הייתה גם הפליה במקנה מצרים עצמו.

ה. והנה ברש"י במכת שחין בד"ה 'באדם ובבהמה' גם כן הקשה איך היו בהמות במכת שחין, הלא במכת דבר כתיב 'וימת כל מקנה מצרים', ותירץ, שהגזירה היתה על הבהמות שבשדות, ומי שרצה להנצל הכניס לביתו, והירא את דבר ה' הניס וכו'. עי' בדבריו. ובאחרונים נתקשו דאם רק היראים הכניסו אז איך במכת ברד היה לשאינם יראים. ובפשטות יש לומר דרק במכת ברד שהייתה הוראה מיוחדת להכניס אז השאינם יראים בדווקא לא הכניסו, מה שאין כן במכת דבר שלא היתה הוראה מיוחדת להכניס, אלא הבינו מלשון המכה שהמכה תהיה רק בבהמות שבשדות, אז גם השאינם יראים הכניסו בהמותיהם.

ונראה, דלפי דברי רש"י ניתן להסביר איך היה האופן שהקב"ה סיבב שרק בהמות העבדים לא מתו במכת דבר, דיש לומר, דהאזהרה הייתה בכוונה רק על הבהמות שבשדות, שבכך יניסו העבדים את בהמותיהם לבתים. ורק העבדים יניסו, משום שרק הם שומעים את לשון האזהרה¹² (כמו שחידש האזנים לתורה לעיל). אבל שאר העם ישאירו כל בהמותיהם בשדות¹³, וכל בהמותיהם ימותו.

¹¹ ואף שבהמותיהם נפגעו במכת שחין בכל זאת לא מתו, דמכת שחין לא המיתה, שהרי גם פגעה בכל האנשים במצרים. ואף שההוראה של 'ועתה שלח העז' היתה לא רק על הבהמות אלא גם 'על כל אשר בשדה', מ"מ עיקר ההוראה היתה כלפי הבהמות שהם הוזכרו במפורש, כדכתיב 'מקנך וכל אשר לך בשדה'. ועוד יש לומר, דרק לאלו שהיה מקנה בשדה היה גם עבדים ושאר דברים בשדה, דכלל מקנה מה יעשו בשדות.

¹² וכל העבדים הצילו בהמותיהם, ולא היתה חלוקה בין ה'ירא' ל'אשר לא שם לבו', דכאן לא היה הוראה מיוחדת להנצל. ובכוונה זה נעשה בצורה מוסתרת, כדי שלא יבינו שיש חשבון להשאיר להם את המקנה, דאם היו יודעים את החשבון אז בדווקא היו משאירים בשדות.

¹³ דאין דרך להכניס בהמות לבית. עי' רמב"ן במכת דבר.

ועיין בבעלי התוס' ובאור החיים שכתבו, דלדעת רש"י כשכתוב 'וימת כל מקנה מצרים', היינו כל מקנה מצרים שבשדות. ולפי דברינו אין צריך לזה, דבאמת כל מקנה מצרים מת, דמקנה מצרים הכוונה למקנה העם המצרי, ואף אחד מהעם המצרי לא ידע שניתן להנצל על ידי הכנסת המקנה לבית. ורק העבדים הם אלה שהכניסו בהמותיהם לבתים, והם אינם כלולים בכלל 'מקנה מצרים'. ואפשר שגם רש"י נתכוין לכל מה שכתבנו.

ו. ועדיין יש להעיר, איך הופנתה האזהרה של מכת דבר. דאם הופנתה כמו שהיא כתובה בתורה בלא להתייחס לעבדים, הרי שהעבדים יכלו להבין שכלפיהם זה לא מכוון, והיו מבינים שיש איזה עניין לנסותם, והיו משאירים בדווקא את בהמותיהם, וכמו שהשאירו במכת ברד. ובמקרה הזה כל העבדים כולם היו משאירים את בהמותיהם בשדות, כי היו מקבלים חיזוק מנוכחות החרטומים שבמכת דבר עדיין היו בבית פרעה.

ונראה לומר, דהנה בסוף פרשת ויגש מבואר, שיוסף לקח את כל מקנה מצרים לפרעה תמורת הלחם שנתן לעם המצרי, וגם את אדמתם לקח להם תמורת הלחם, ואף נקנו לעבדים לפרעה. אבל את אדמת הכהנים לא קנה, משום שחק הוא מאת פרעה שיקבלו את לחמם. ועי' בחזקוני דמפרש שהכהנים הם השרים של פרעה. עי' בדבריו. ולכאורה עבדי פרעה הם שרי פרעה, וכמו ששמע בסוף פרשת וישב שכתוב, "ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה ויעש משתה לכל עבדיו וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האפים בתוך עבדיו". עי"ש.

ועולה, דרק לפרעה ועבדיו היה מקנה, אבל שאר העם, המקנה שברשותם היה שייך לפרעה, והשתמשו בו לתועלת רכושו של פרעה.¹⁴

ולפי"ז יש לומר דבאזהרה של מכת דבר לא היה שייך להתייחס כמו בשאר המכות לפרעה לעבדים ולעם, שהרי לעם אין מקנה של עצמו אלא כל מקנהו הוא מקנה פרעה, ולכך האזהרה הופנתה באופן כללי לכל מקנה מצרים, כדכתיב "והפלה ה' בין מקנה ישראל למקנה מצרים וכו'", והכוונה לכל מקנה העם שהוא מקנה פרעה, אך העבדים יכלו להבין שגם הם כלולים בתוך 'מקנה מצרים', ולפיכך לא חשו לשינוי לשון האזהרה.¹⁵

¹⁴ לכאן בזה היה די ליישב לשון הפסוק 'הירא את דבר ה' מעבדי פרעה'. דרק לעבדים היה מקנה ששייך להם. אולם זה לא מיישב כל כך, דסוף סוף גם לעם היה מקנה ברשותם, ואף שהיה שייך לפרעה, בכל זאת יכולה היתה להיות בהם החלוקה בין 'הירא' ל'אשר לא שם לבו'. ויש לפלפל בזה.

¹⁵ ובזה לבד לא היה די ליישב את השאלה 'לאן נעלמו העבדים במכת דבר', שהרי זה אינו עונה על הדקדוק השני מהפסוק 'ואך אותך ואת עמך בדבר', ששם מפורש לשון 'עם', והעבדים הרי אינם נכללים בלשון זה.

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק, מח"ס לכבוד ולתפארת

חיפזון "לילה" ו"יום" בפסח מצרים¹

לאחר תשע מכות שהביא ה' על המצרים, ולאחר שהזהיר על המכה העשירית - מכת בכורות, מתגלה ה' למשה ואהרן על מנת לצוותם הלכה למעשה על הקרבן שעל העם להקריב כבר באותו ערב. פרשה זו היא הראשונה בחלק ההלכתי של התורה, וכידוע, רש"י בפירושו לפסוק הראשון לתורה תמה בשם רבי יצחק ש"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל". נעסוק בה אפוא ונתעמק בפשוטי המקראות.

תחילה נעתיק במלואה את פרשת "החודש הזה לכם" (שמות פרק יב):

- (א) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר:
- (ב) החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה:
- (ג) ודברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם איש שֶׁה לְבֵית אִתּוֹ לְבֵית: (ד) ואם ימעט הבית מהית משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת איש לפי אכלו תכסו על השֶׁה:
- (ה) שֶׁה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו:
- (ו) והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים:
- (ז) ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אתו בהם:
- (ח) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרים יאכלו:
- (ט) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש ראשו על פרעיו ועל קרבו:
- (י) ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו:
- (י) וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידיכם ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא לה':
- (יב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והפיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה':
- (יג) והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עלכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים:
- (יד) והיה היום הזה לכם לזכרון וחסגתם אתו חג לה' לדורתיכם חקת עולם תחגגו:
- (טו) שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעי:
- (טז) וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם:

¹ מתוך הגדה של פסח 'כל ישראל בני מלכים' שבשלבי עריכה.

(יז) וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוּצְאָתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם:
(יח) בְּרֹאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מִצֵּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב:
(יט) שִׁבְעַת יָמִים שָׁאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבִתְיֶכֶם כִּי כָּל אֶחָד מִחֻמָּצַת וְנִכְרָתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מַעֲדָת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ:
(כ) כָּל מִחֻמָּצַת לֹא תֹאכְלוּ בְּכָל מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת.

מתי נאמר הציווי על המצות?

הקורא שת ליבו בוודאי לחלוקה אותה ערכנו באמצע הפרשה, ואכן יש יסוד להניח כי חלקה השני של הפרשה מפסוק י"ד והילך לא נאמר במעמד זה אלא לאחר היציאה ממצרים, והוא כנראה להשלמת הציווי בבחינת "אין מוקדם ומאוחר בתורה". בהמשך נצביע על המקום בו נאמרה חציה השני של הפרשה, וכעת נציין את הראיות לאיחורה של פרשה זו.

- א. מהו "והיה היום הזה"? על איזה יום מדובר? הרי הדיבור התייחס עד עתה ל"לילה הזה".
- ב. הפסוק מדבר בלשון עבר "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים", אם כן הדיבור היה אחרי שכבר יצאו.
- ג. לא מסתבר שכבר כעת בעודם בארץ מצרים עוד לפני מכת בכורות כבר הצטוו על העתיד מה יעשו "בכל מושבותיכם".
- ד. בהמשך הפרק משה חוזר על דברי ה' לעם, אך הוא משמיט כל אזכור על חציה השני של הפרשה. מאידך להלן בפרק י"ג חוזר לפתע משה על דיני המצות, מדוע חילק בין הציוויים?
- ה. מדוע חציה השני של הפרשה נאמרה לדורות, ובחצי הראשון לא הוזכר ציווי לעתיד? למעשה כבר חז"ל והמפרשים עמדו על כך שפסוק י"ד והילך מתייחס לציווי עתידי, בניגוד לדיבור עד עתה שעסק בציווי לאותו זמן, וכלשון החזקוני:

"עד עכשיו דיבר בפסח מצרים מכאן ואילך מדבר בפסח דורות".

אך אנו טוענים שייתכן והפרשה עצמה נאמרה בעתיד. זו למעשה האפשרות השלישית שהציע **ראב"ע** בפתרון לשון העבר "הוצאתי" שבפסוק י"ז, וזה לשונו בפירושו הקצר שם:

"הוצאתי את צבאותיכם – [א] עבר תחת עתיד, וכן: היתה לי עדנה (בראשית יח, יב). [ב] ודרך אחרת, כי כל דבר נגזר, והוא בלא תנאי, דרך נביאים לדבר עתיד בלשון עבר. [ג] או זאת הפרשה מוקדמת".

גם רבי דוד צבי הופמן בפירושו לתורה הציע כך. נעתיק את לשונו בפירוש פסוק י"ד:
"אפשר להסתפק אם פסוק זה והבאים אחריו הדנים בחג המצות אמנם נתגלו להם לישראל כבר באחד בניסן יחד עם הוראות הפסח, או נאמרו להם מאוחר יותר אחרי היציאה ממצרים. מפסוק יז משתמע כאפשרות השנייה, שכן היציאה ממצרים מופיעה בו לכאורה כדבר השייך לעבר, אך אין הכרח להבינו כך כי כאשר ה' מדבר על אודות יום הפסח שבו היציאה כבר תהיה ענין של העבר הוא מדבר גם ביציאה עצמה כענין שבעבר".

היציאה בלילה והיציאה ביום

חציה הראשון של הפרשה עוסק בקרבן הפסח הנעשה בערב ונאכל בלילה, וחציה השני עוסק בחובת אכילת המצות מי"ד בערב ועד כ"א לחודש האביב במשך שבעה ימים. נראה שהמפתח שעל ידו נוכל להבחין בין שני חלקי הפרשה ומועד אמירתם, הוא חילופי המונחים "לילה" ו"יום".

מועד היציאה ממצרים מיוחס בתורה פעמים ל"לילה" ופעמים ל"יום". היציאה כמובן הייתה בשני הזמנים, בלילה השתחררו למעשה מהעבדות ומשלטון מצרים אך רק בבוקר יצאו לגמרי בפועל מגבולות מצרים (וכך ביארו חז"ל בברכות ט. "אמר רבי אבא: הכל מודים, כשנגאלו ישראל ממצרים - לא נגאלו אלא בערב, שנאמר (דברים טז, א) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, וכשיצאו - לא יצאו אלא ביום, שנאמר (במדבר לג, ג) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה"). וכפי שהעיר הרמב"ן (שמות יב, לא) שאין ספק שלא יצאו בני ישראל בלילה שהרי הצטוו "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר", אלא כפי שהבאנו מדברי חז"ל הגאולה דהיינו השחרור מהעבדות היה כבר בלילה והיציאה בפועל ביום.

הפסח מיוחס אפוא לליל היציאה והמצות ליום.

על פי ההערות דלעיל נראה שחציה השני של פרשת "החודש הזה" נאמר בפועל רק לאחר יציאתם ממצרים, לאחר (פסוק לט) "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם", ואחרי הפסוק האחרון בפרק: "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם", שם לדעתנו אמר ה' למשה ואהרן את הציווי לדורות על חג המצות. ואכן שם משה חוזר על כך לעם תיכף ומיד (פרק יג פסוקים ג-י): "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ: היום אתם יצאים בחדש האביב: והיה כי יביאך ה' אל ארץ הפנימי והחתי והאמרי והחוי והיבוסי אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה: שבעת ימים תאכל מצת וביום השביעי חג לה': מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבולך: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים: והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאה ה' ממצרים: ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה":

גם בדברי משה אלו לעם, כמו בדברי ה' בפרק יב פסוקים יד-כ, המונח "יום" חוזר על עצמו. ואילו בדברי ה' על מצוות הפסח בפסוקים ובחזרת משה על הדברים לעם, בפרק יב, מופיעה המילה "לילה". למעשה הפסח עצמו נאכל אכן בלילה ואילו מקרה המצות שלא הספיקו להחמיץ אירע ביום, כך שגם הזיכרון לדורות של המצה מיוחס בעיקר לזכר היציאה ביום, ואילו הפסח לזכר הגאולה בלילה.

הפסח בגאולת הלילה והמצה בגאולת היום

אם אנו מאחרים את פסוקים יד-כ בפרק יב עד לאחר היציאה ביום, הרי שהמושג "לילה" חוזר על עצמו שש פעמים לאורך כל הפרשה שם. תחילה בציווי ה' "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּצֶק בַּלֵּילָה הַזֶּה" (פסוק ח), כנגד "וְעִבְרָתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלֵּילָה הַזֶּה" (פסוק יב). בהמשך בתיאור מכת בכורות עצמה בה הוזכר "לילה" בצורה בולטת בפסוקים כט-לא, וכן בסיום הקטע "לֵיל שְׁמֵרִים... הוא הַלֵּילָה הַזֶּה". בפסוקים אלו אנו קוראים על יציאת בני ישראל החפוזה ממצרים בלי צידה, ועל הבצק שלא החמיץ כיון שלא יכלו להתמהמה. למרות שברור לנו שלא יצאו ביום, עדיין נראה שכל היציאה מיוחסת ללילה בו קרא פרעה "קוּמוּ יֵצְאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי".

יוצאים מן הכלל פסוקים מ-מא המביאים כמאמר המוסגר: "וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יֵצְאוּ כָּל צְבָאוֹת הַמִּצְרַיִם מִצְרַיִם". כאן היציאה מתייחסת לראשונה ל"יום הזה", אך מיד בפסוק הבא המסיים את הקטע: "לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָהּ לְהוֹצִיאָם מִצְרַיִם הוּא הַלֵּילָה הַזֶּה לָהּ שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם", ושוב הגאולה מתייחסת ללילה בו ה' שמר על בני ישראל להוציאם.

כהמשך לכך מוסיף ה' למשה ואהרן, בפסוקים הבאים, פרטים נוספים להלכות הפסח, ובסיום דבריו מגיעה שוב הכותרת: "וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיָּא ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצְרַיִם עַל צְבָאֲתָם". כאמור לדברינו כאן מגיעה חצי הפרשה אותה אנו מאחרים כרונולוגית לאחר יציאת מצרים בפועל, ואכן מכאן והילך (בפרק יג מפסוק ג) משה חוזר על הלכות המצה, ומשתמש במילה "יום" ארבע פעמים. דומה אם כן שהחלוקה בין הפסח התלוי בגאולת הלילה, והמצה התלויה ביציאה ביום - ברורה בהחלט בלשון הכתוב.

לסיכום: אם אנו עוקבים אחרי המופעים של "לילה" ו"יום", אנו נוכחים כי הפסח מיוחס לגאולת הלילה והמצה לגאולת היום שלמחרת. פרשת החודש הזה לכם, מחולקת לשני חלקים: חציה הראשון העוסק בפסח ובגאולת הלילה נאמר במקומה בליל מכת בכורות. וחציה השני של הפרשה המתייחסת לגאולת היום ולמצוות אכילת המצה נאמר רק למחרת לאחר היציאה ממצרים. משה עצמו כשחוזר על דברי ה' לבני ישראל, הוא מחלק את דבריו לשנים. את הלכות הפסח הוא אומר בליל הגאולה, ואת הלכות המצה הוא אומר לעם לאחר היציאה ממצרים.

חיפזון שלפני הגאולה וחיפזון בעת הגאולה

כעת יש לבאר את שני חלקי הגאולה ואת היחס בין הפסח והמצה לבינם. הן בפסח והן במצה יש יסוד של "חיפזון", על הפסח נאמר (שמות יב, יא) "וּאֲכַלְתֶּם אוֹתוֹ בַּחֲפִזּוֹן" ועל המצה (טז, ג) "כִּי בַּחֲפִזּוֹן יֵצְאוּ מִצְרַיִם", אך למעשה יש חילוק ביניהם. נראה לומר שהמצה מסמלת את עצם היציאה בחיפזון על ידי ה', הממהר להוציא את עמו ישראל ומכניסם תחת כנפיו. היציאה בחוזק ידו של ה' מיוחסת ליום היציאה בפועל, שבו ניכר ה"יד רמה" וחוזק היד בו השתמש ה' לעיני כל מצרים. מלבד מה שהמצה, אותה אכלנו בפועל מרוב מהירות ביציאה

ממצרים, מעוררת לדורות את הזיכרון לעצם האירוע, היא מבטאת את העובדה כי אנו תלויים רק בחוזה ידו של ה'. מצדינו אין לנו כלום, אפילו צידה לדרך לא. יצאנו ללא משענת גשמית מתוך נאמנות ובטחון בה' וכנאמר (ירמיהו ב, ב): "לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְמִדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה". החמץ הוא לחם תופח שבו מעורב יותר האדם ופעולתו, ושליטתו בהכנת מאכליו ניכרת יותר. דווקא המצה הנאכלת מתוך מהירות ועשייתה פשוטה ביותר ללא חכמה אנושית רבה וללא תוספות, מבטאת את ההכרה שאין אנו שולטים במצבינו ואנו מסורים רק בידי ה'. כך נהגו בפועל בני ישראל ביציאתם ממצרים שסמכו על כוחו של ה' ולא הכינו להם אוכל ראוי לשמו.

המצה מיוחסת אפוא ליציאה בפועל, אז ניכר כוחו של ה' וחוזק ידו:

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאוּתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי בַחוּץ יָד הוֹצִיָא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ".

הפסח לעומתה מתייחס לגאולה בלילה, עוד לפני היציאה בפועל, והוא מבטא את כניסתנו ומחויבותנו לעבודת ה' כתנאי לגאולה. כאן החיפזון לא היה טבעי אלא מלאכותי. בניגוד למצה אותה אכלו בני ישראל ביציאת ממצרים מחמת חפזונם לצאת, הרי שבפסח עמד לפנייהם כל הלילה והם לא התכוונו לצאת בזמן אכילת הפסח. בכל אופן הצטוו במיוחד להציג את עצמם ממהירים לצאת במותניים חגורים, נעליים ברגליים ומקל הליכה ביד, כך יוכיחו כי הם מאמינים ובוטחים בה' שיבוא לגואלם. בזכות אמונה זאת יינצלו ממכת בכורות מצרים.

גם המצה והמרור שנאכלו עוד בטרם היציאה עם הפסח מבטאים חיפזון מלאכותי, שהרי היה סיפק בידם להכין עם הקרבן לחם משובח למאכל וירקות מבושלים. וז"ל הרלב"ג (עמ' עב במהודרת מוה"ק):

"והנה נצטוינו לאכול הפסח על מצות ומרורים להורות על החפזון כי מי שירצה לתקן הלחם במהירות יאפה אותו מצות ולא יצטרך להמתין עד שיחמיץ. ולזאת הסבה בעינה היו שם מיני ירקות מרים כמו חזרת ומה שידמה להם כי האדם יטבול בהם כאשר ירצה לאכל בחפזון ולא יצטרך להמתין שיעשו לו ממיני הכותח לטבול בהם פתו. ולזאת הסבה נצטוו אז שיאכלו אותו בתאר שזכרה התורה ר"ל שיהיו מתניהם חגורים נעליהם ברגליהם ומקלם בידם כמו שבארנו במה שקדם".

ועיין גם ברשב"ם –

"ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש וגו' – כל ענייני אכילה הללו דרך חיפזון ומהירות הוא כאדם הנחפז ללכת".

אלא שגם המצה והמרור הנאכלים בהצגת החיפזון הם התנאי לאמונה בה' וכניסה לעבודתו. נמצא כי הן בפסח והן במצות יש יסוד של חיפזון, אלא שהפסח הוא חיפזון שלפני הגאולה, והמצה היא חיפזון שלאחר הגאולה. הפסח נאכל בחיפזון כדי להיות ראויים לגאולה בכך שמבטאים ביטחון ואמון מלא בה' שהנה הנה בא לגואלם, והמצה נאכלת בחיפזון בגלל היציאה

עצמה שנעשתה במהירות בלי סיפק בידם [לכאורה אם היו יכולים היו מכינים לעצמם צידה ומתפחים את לחמם, אלא ש"לא יכלו להתמהמה"]. בכך ניכר כי עם ישראל תלוי רק בה' ובחזק ידו. יש את האמונה כתנאי לגאולה (לילה), ויש את האמונה שבגאולה עצמה (יום). הציווי על הפסח נאמר איפוא כתנאי לגאולה לפני היציאה, והציווי על המצה נאמר אחר כך - לאחר שיצאו מבלי צידה, הצטוו לזכור זאת לדורות.

לחיפזון הפסח אם כן אין משמעות לדורות, שכן הוא נועד רק כדי להציג את בני ישראל כבטוחים בגאולתם על ידי ה' מבית העבדים. בניגוד לעצם הקרבת הקרבן המבטא כניסה מחודשת מדי שנה לעבודת ה' (ראה רש"י הירש שמות יב, כה), אותו עלינו לקיים כל שנה, להוראת החיפזון שבעשייתו אין מקום לדורות, ועל יחס זה בין פסח מצרים לפסח דורות נעמוד במאמר נפרד.

ההשלכה לסוגיית פסח מצרים נוהג כל שבעה

למהלך הזה, לפיו הציווי על המצה נאמר רק אחרי היציאה בפועל, ישנה השלכה גם בסוגיית אחרת. חז"ל והראשונים עסקו בשאלה ההיסטורית האם מצוות אכילת המצה כל שבעה נהגה כבר בשנה הראשונה מיד לאחר יציאת מצרים.

נזכיר בקצרה את המקורות.

במשנה (פסחים צו.) אנו מוצאים בפשטות שפסח מצרים נהג יום אחד. אמנם בתוספתא (ליברמן, פסחים ח, כא) אנו מוצאים את דעת חכמים:

"פסח מצרים נוהג כל שבעה פסח דורות כיוצא בו. ר' יוסה הגלילי אומר: אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד שנאמר לא יאכל חמץ היום".

ונזכיר את רבותינו הראשונים הסוברים שפסח מצרים נהג כל שבעה. כך משמע דעת הרמב"ן (יב, לט) שביאר שבני ישראל אפו את הבצק מצות בגלל המצווה לא לאכול חמץ. וכך כתבו בתוספות השלם שם ובאות ה' הביאו את המחלוקת והקשו: "למאן דאמר כל ז' נצטוו לאכול מצה מאי כי גורשו", וכך דעת האברבנאל בפירושו להגדה על פסקת "מצה על שום מה" שפסח מצרים נהג שבעה ימים. והאריך בזה החיד"א בספרו דברים אחדים דרוש לשבת הגדול (כ"ב), ובספרו פני דוד פרשת בא אות א הביא את דעת רבינו ישעיה שסבר שנהג שבעה ימים.

והנה על פי הנ"ל נראה דרך ממוצעת, ולפיה בני ישראל הצטוו על המצות למשך ששה ימים ומחצה! בני ישראל אכלו בליל ט"ו את הפסח עם המצה והמרור, והסתגרו בבתים עד בוקר. בבוקר - בעצם יום ט"ו - יצאו בחיפזון ממצרים כך שלא הספיקו להחמיץ את בצקם, ולאחר כמה שעות התגלה ה' למשה רבינו וציווה אותו על מצוות אכילת המצה שבעה ימים, לשעה ולדורות. משה חוזר על כך לעם עוד באותו יום, ומעתה בני ישראל אוכלים את המצה בתורת חיוב ולא רק כי לא הכינו לעצמם צדה.



לכן לא קשה על הדעה שפסח מצרים נהג שבעה ימים מדוע נאמר שאכלו מצה "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה", ולא מחמת החובה. כיון שאדרבא ה"כי גורשו" קדם למצווה, והוא אף סיבתה!

ואם אכן כך נוכל לפתור תמיהה בדברי משה רבינו הנ"ל. משה מצווה (יג, ג-ו):

"וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוּר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי בַחֹק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בַּחֹדֶשׁ הָאֶבִּיב: וְהָיָה כִּי יִבְיֹאֵךְ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִיטִי וְהַיְבוֹסִי אֲשֶׁר נִשְׁפַּע לְאַבְתָּיִךְ לָתֵת לָךְ אֶרֶץ זָבֹת חֶלֶב וְדָבַשׁ וְעִבַדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה: שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֶּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לָהּ."

לכאורה צריך ביאור במה שהשמיט את החג הראשון ואמר רק "וביום השביעי חג לה", אך כאמור משה אמר זאת לישראל בעיצומו של יום היציאה שאותו הם כבר עושים חג [וכפי שצווה ה' (לעיל יב, יד)], ובעיקר מלמד אותם על ההמשך שימשיכו עוד לאכול מצות ויעשו חג ביום השביעי. ואף שנאמר לדורות, הרי גם לימד אותם על ההווה וגם על העתיד. את דיני אותו יום שבהכרח כבר אמר להם שידעו איך להתנהג אמר גם לדורות, וכעת מוסיף להורות על הימים הבאים ומצווה לנהוג בהם לדורות.

אמנם לא לימדם על "מקרא קודש" דהיינו ביטול מלאכה (כמו שצווה ה' שם, טז) ורק על חג שהוא חגיגה ושמחה. וייתכן שאף שלדורות בוודאי המצווה על מקרא קודש, אך בהווה לא יכלו לשבות ממלאכה מחמת המנוסה ממצרים ולכן משה שדיבר גם על ההווה הזכיר רק חג.

עוד יוטעמו דברי משה במשה שפתח ואמר (כפי שציטטנו לעיל) לזכור את "היום הזה" ולא לאכול חמץ, ו"היום אתם יוצאים", ולפי דברינו הוא אכן עמד באותו יום ואמר זאת, אך לאחר מכן עובר לדבר על רק העתיד "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וכו'", והרי לכאורה הציווי הוא גם על ההווה. אלא שסוף הפסוק ילמד על ראשיתו "כי יביאך ... ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה". עבודת הפסח כבר הייתה אמש, ואיך יצווה עליה בשנה זו? והיות ומשה כורך כאן את מצוות המצה עם הפסח (וכדרך שעשה במשנה תורה (טז, ב-ג) "וזבחת פסח לה' אלהיך ... לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני ...". והארכנו בזה במקו"א) מתייחס הוא לקרבן הפסח של שנה הבאה כדי לדבר על התמונה המלאה של קרבן פסח ועליו שבעה ימי מצות. מה שלא קרה השנה, ששני המצוות היו נפרדות.

מעבדים לעם: עצת יתרו כנקודת מפנה בתהליך יצירת עם ישראל

"יתרו, על שם שייתר פרשה אחת בתורה, שנא' 'ואתה תחזה מכל העם' וגו'." (ספרי בהעלותך פיסקא ע"ה, הו"ד ברש"י שמות י"ה א')

"למה מקדים הפרשה הזאת?"

אכן, פרשת יתרו נראית כמיותרת לגמרי, ואפילו כמפריעה, בתוך המכלול הסיפורי של ספר שמות. זה עתה תוארה הרוממות הכבירה של יציאת מצרים, בה נשלמה יצירתו הפיזית של עם ישראל וניתנה לו חירותו הגשמית, ומן העניין היה להמשיך ברצף אחד, ללכת מחיל אל חיל ולספר בנשימה אחת על המעמד הנשגב של מתן התורה, תכלית יציאת מצרים והשלמת מעמדו הרוחני של עם"י וחירותו האלוקית מעל להוויות ומזלות העולם; אולם בפועל, לאחר יציאת מצרים, קרי"ס ותלונות ישראל למזון ולמים (פרשיות המלמדות אותנו שעוד יש דרך ארוכה אותה יידרשו בני"י לעבור עד שיהיו מ"עם תִּעֲזִי לִבָּב" ל"עם סְגֵלָה"), מופיעה בתורה פרשה ארוכה וחסרת-הקשר המגוללת את פגישת משה ויתרו ועצותיו של יתרו לחתנו. גם במיקום אחר היינו תמהים מה מלמדנו פרשה זו ולשם מה נכתבה והודגשה כל כך, אולם במיקום מלאכותי זה התמיהה בולטת אפילו יותר. אין המקרא הזה אומר אלא דרשני.

וכתב הרמב"ן: "כבר נחלקו רבותינו (זבחים קטז.¹) בפרשה הזאת: יש מהם אומרים כי קודם מתן תורה בא יתרו, כסדר הפרשיות, ויש מהן שאמרו שאחר מתן תורה בא". כפי הדעה השנייה נקטו גם רבים מבעלי הפשט (ראב"ע, רשב"ם ועוד), והדברים מתמיהים – אפילו אם זמנה של פרשה זו הוא קודם מ"ת היה ראוי לכאן לדחותה עד לאחר מתן תורה, כדי שלא להפריע את רצף התהליך הכביר שמיצי"מ עד מעמד הר סיני, והנה סבורים רבים שזמנה היה לאחר מ"ת – ואעפ"כ נדחתה ממקומה ונכתבה כאן בכוונה תחילה, שלא כפי זמנה! ומעתה קשה הקושיא בכפל כפליים – מדוע נכתבה פר' זו כאן, בשעה שאין זה המקום הראוי לה מכל בחינה שהיא? עלינו לעמוד על מה שלימדה אותנו התורה בפרשת יתרו כולה, ובמיקום תמוה זה דווקא.²

¹ וע"ע במכילתות שמות כאן.

² וכמו שהקשה הרמב"ן לדעה שיתרו בא קודם מ"ת, ש"אם כן נצטרך טעם למה מקדים הפרשה הזאת לכתבה בכאן".

ייתכן לומר, כי פרשת יתרו אינה סיפור צדדי שנקלע במקרה בדרכו של הסיפור הגדול של עם ישראל בצאתו ממצרים, אלא ההיפך הגמור – סיפור שנועד להשלים ולהוסיף על סיפור יציאת מצרים, וכפי שיתבאר בע"ה להלן.

הקשיים בפרשיית עצת יתרו

גם כשלעצמה, פרשת עצת יתרו היא פרשייה קשה להבנה. הקשיים בה רבים מאוד, ונמנה כמה מהם:

- מדוע נכתבה פרשה זאת? למה חשוב לתורה לספר לנו על חכמתו של יתרו?
- מהו ה'חידוש' הגדול של יתרו? יתרו מציע הסדר פשוט, שכל אדם יכול להעלות אותו על דעתו בנקל: להעמיד כמה עוזרים שיסייעו למשה רבינו בתפקידו. מדוע רעיון נדוש כזה זיכה את יתרו בכל אותם הכתרים שעיתרו לו על עצתו המחוכמת? ועד כדי שנתייתרה פרשייה בתורה לגולל את חכמתו הרבה של יתרו בעצה זו, ועל שמה קראה לו התורה בשם "יתרו"? הרי לא מדובר בהברקה גאונית או בפתרון חדשני, אלא בארגון מקובל ונפוץ!
- אם מדובר ברעיון כה פשוט, מדוע לא חשב עליו משה בעצמו קודם לכן? מה יכול היה לחדש גר מדייני לאדון הנביאים ורבן של ישראל?
- רבים הרגישו בשאלות אלו, ורבות מהתשובות עליהן אינן מניחות את הדעת³.
- יתרו שואל את משה, "מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם? מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדְּךָ וְכָל הָעָם נֹצֵץ עֲלֶיךָ מִן בֶּקֶר עַד עֶרֶב?". ומשה משיב, "כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֱלֹהִים; כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר – בָּא אֵלַי, וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ, וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרָתוֹ". והדברים פלאים: יתרו טען למשה בחיטים, מדוע הוא יושב לבדו, ואילו משה מודה לו בשעורים ומסביר לו מדוע בא אליו העם!
- גם בשאלה זו עמדו כבר הראשונים, ובעטיה נאלץ החזקוני לומר שמשה כלל לא הבין את שאלת יתרו. וכבר האוה"ח הק' (שהרגיש גם הוא בתימה שבדברי משה) עמד על הפליאה הברורה שביישוב החזקוני.
- משה אמר ליתרו שהוא מלמד את העם "אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרָתוֹ", ויתרו מציע לו שילמדם "אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן". מה פשרה של תוספת זו?
- יתרו מציע להעמיד בישראל מספר עצום של שופטים: "שָׂרֵי אֲלָפִים, שָׂרֵי מֵאוֹת, שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֵת". כלומר, שלכל עשרה יהודים היה שופט מיוחד, ובצירוף שרי

³ עיי' למשל ברש"ר הירש שבדבריו מתורץ הן הקושי הנ"ל והן הטעם לחשיבות כתיבת פרשיית יתרו בתורה, אך תורף תירוצו תמוה ביותר.

החמישים המאות והאלפים היחס עולה עוד יותר! האם היו כל כך הרבה מריבות וסכסוכים בקרב בני? והלא מדובר במספר עצום של 78,600 שופטים, כדברי הגמ' בסנהדרין (יח.), וכבר תמה על כך הראב"ע: "וזה רחוק מאוד, להיות שרים רבים כאלה!". ומאוד נדחקו בזה הראשונים⁴.

- הרש"ר הירש מוסיף ומקשה: לפי פשטות הדברים, "כל אחד מבני העם היה תחת מרותם של ארבעה דיינים שווים. במישור המעשי, תביא שיטה כזאת לסכסוך בעניני מרות וסמכות, אשר יהיה רחוק מאד מה'שלום' ששיטת שפיטה זו נועדה להביא אליו!".

החידוש הגדול שבעצת יתרו והשלכותיו

תשובה על כל השאלות הללו יחדיו נמצא אם נדקדק היטב בפסוקי הפרשה. מדברי משה מדויק, כי בני ישראל דרשו את דבר האלוקים רק כתוצאה מצורך מיידי ופרטי, "כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ", ורק בעקבות כך "וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרָתוֹ". לפי זה עולה כי משה לא ישב ללמד את העם את תורת ה' ואת חוקיו ולא מסר להם את התורה בצורה מסודרת, אלא רק לפי דרישה מקרית; אם היה סכסוך בין שכנים הודיע להם משה את דין התורה במקרה כזה, ואם נתעוררה מחלוקת בין רעים פסק להם משה את ההוראה הנצרכת להם.

שיטה זו בא יתרו לבטל. יתרו מסביר, כפי שנראה להלן, שדרך זו של לימוד התורה גורמת להרס של העם: העם לא יוזם מלכתחילה מהלך של לימוד תורת ה', אלא משה ממלא תפקיד של 'מכבה שריפות' ורק כבדרך אגב מלמד את התורה לבאים לפניו למשפט. משה הוא 'נותן' התורה, והעם, דורשיה, הם ה'מקבלים', השומעים את דבריו. בצורה זו נגרר העם אחרי לימוד התורה באופן סביל – רק כשיש להם צורך להיוועץ במשה הם באים אליו לשמוע את דבר ה', ומשה מספק להם פתרון ספציפי לבעיה בה הם נמצאים. אין להם קשר של ממש עם הקב"ה ותורתו.

יתרו מזהה בעם צימאון גדול לשמיעת דבר ה' ("כָּל הָעָם נִצָּב עֲלֶיךָ מִן בֹּקֶר עַד עֶרֶב") ומציע הצעה חדשה, מהפכנית: להפוך את העם כולו לעם של 'נותנים', לעם של מלמדי תורה במקום עם של לומדי תורה.

דבר זה נלמד מתוך דקדוק בדברי יתרו. בניגוד למשה, שסיפר כי לימוד התורה מתבצע בשיטה של "כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר – בָּא אֵלַי", כפי המזדמן, מדברי יתרו עולה הדרישה למשה שעליו ללמד מלכתחילה לבני את התורה, בצורה רציפה ומסודרת: "וְהוֹדַעְתָּ אֹתָם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ". 'חוקים' ו'תורות' לימד משה את העם גם קודם עצת יתרו, אך רק באופן עקיף ולפי דרישה; אולם בשיטה שמציע יתרו ילמדו

⁴ עי' ראב"ע ואברבנאל שמחמת קושיא זו הטו לגמרי את הפסוק מפשוטו. שאר שאלותיו של הראב"ע קשות פחות, וכבר האריך לדחותן ר"י כספי בפירושו עה"ת לשמות כאן (ורק את הקושיא מדוע נצרכו כ"כ הרבה שופטים הותיר הכספי מבלי ליישוב).

בנ"י, ומיוזמתם, גם את החוקים והתורות וגם "את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". תוספת זו בדברי יתרו באה להבהיר שלדעתו משה צריך להורות לעם גם דרך חיים, הכוונה מסודרת של כל מעשה ומעשה. כך יכירו בנ"י את התורה בצורה ישירה – ואולי לימוד כזה, מלכתחילה, ימנע גם את הצורך התכוף לעמוד שוב ושוב למשפט.

לפי הרפורמה של יתרו, מעתה יתחיל משה ללמד לעם את הדבר הנכונה בהם אמורים לצעוד בעצמם. לא עוד התעסקות במקרים פרטיים וסכסוכי שכנים, אלא התוויית דרך ברורה, "הדרך ילכו בה" אותה מורה התורה לאדם; לא עוד ציות להוראת משה הפרטנית ותו לא, אלא פעילות עצמאית – "המעשה אשר יעשון" בעצמם.

רמז לקריאה זו ניתן למצוא בדברי ר' יהושע (במכילתא ובמד' לקח טוב כאן), שפירש שה"חוקים והתורות" שבדברי משה הם: טומאה וטהרה, דין שאין בו פשרה, דין שיש עמו פשרה, דרשות והוראות. כל אלו הם כמובן מענות לבעיות ספציפיות. ואילו את דברי יתרו, פירש ר' יהושע בלק"ט⁵ כמורים על הדברים הבאים: עשרת הדברות, עריות, הוראות, תלמוד תורה ומעשה הטוב. כל אלו הם תורות סדורות, לימוד ערוך של רעיונות וחוקי התורה, וההבנה הכללית שהם יקנו לעם היא חידושו הגדול של יתרו.

במדרש נראה גם כי זו הייתה כוונת יתרו אף במה שיעץ למשה: "היה אתה לעם מול האלהים, והבאת אתה את הדברים אל האלהים", שאמרו במכילתא ולק"ט: "היה אתה לעם וגו', היה להם ככלי מלא דיברות⁶. והבאת אתה את הדברים [אל האלוהים], דברים שאתה שומע תביא ותתן בהם". משה לא יהיה מעתה רק פותר בעיות ומיישב סכסוכים, אלא "ככלי מלא דברות", המסדיר את כל דברי התורה לפני העם כמפי הגבורה (ונראה לפי"ז לפרש "מול האלהים" כבא-כוחו של הקב"ה, וכמו שפי' הראב"ע). בקריאה רגילה של המקרא נראה שפירוש "והבאת אתה את הדברים אל האלהים" הוא שמשה יביא את דברי העם אל ה', וזה קשיא, לפי שאין זה עניין כלל לעצתו של יתרו ומדוע קאמר לה כאן, ולפי הבנה זו התקשו מפרשי המדרש להבין את הנאמר במדרש "דברים שאתה שומע תביא ותתן בהם" דמשמע שאת הדברים שמשה ישמע ה' יביא אל העם (להיפך מהפי' הפשוט בפס'), וכמו שתמה בפי' שבות יהודה על המדרש דא"כ מהו שכתוב שמשה יביא את הדברים "אל האלהים"; אולם אפשר שהמדרש פירש את מילים אלו כפירושו של ר"י בכור שור, שאין הכוונה לקב"ה אלא לדיינים, והפשט שמשה יודיע את חוקות ה' לדיינים שימנה מבין בני ישראל. לפי פירוש זה, יתרו מחולל שינוי לא רק בתפקידו של העם, אלא גם בתפקידו של משה עצמו.

יתרו יועץ למשה להתחיל וללמד את העם את דברי ה' בצורה מסודרת, ולהודיעם גם לשופטים ולדיינים נבחרים, וכמו שהוא ממשיך ומציע: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים

⁵ במכילתא יש נוסח אחר בדברי ר' יהושע אלו, אולם עכ"פ ברור הן לר' יהושע לכל הגירסאות והן לר' אלעזר המודעי שחולק עליו שם כי "הדרך ילכו בה" ו"המעשה אשר יעשון" הם הוראות כלליות הנוגעות ליסודות התורה ולא פתרונות לבעיות אישיות שהתעוררו בקרב בנ"י.

⁶ ופירש בפי' שבות יהודה: "שבמקום שישאלו לו [=לה'] ישאלו לך, כאילו אתה מלא דברות מעצמך".

אֲנָשִׁי אֶמֶת שְׁנָאִי בָּצַע, וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שְׂרִי אֲלָפִים שְׂרִי מֵאוֹת שְׂרִי חֲמִשִּׁים וְשְׂרִי עֶשְׂרֵת, וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת". לפי עצה זו, אנשים רבים מאוד ייבחרו מקרב בני"י וילמדו כעת את העם תורה, ויהיו חלק בלתי-נפרד משרשרת מסירת התורה. עם ישראל עצמו יהיה כעת שותף מלא במסירת התורה.⁷

השופטים, אם כן, אינם רק שופטים במריבות, אלא גם ובעיקר מורי דרך, מלמדי תורה ומורי הוראה, שיפעלו לצד משה רבינו בהנחלת התורה לבני"י. לכן נדרשו שופטים כה רבים – לא כדי לשפוט בין ניצים, אלא כדי ללמד לעם דעת אלוקים. לכל עשרה יהודים היה רב אחד, לכל שכבה של רבנים היו מורי דרך מעמיקים יותר שהנחו את אותם שתחיתיהם, ובדרך זו זכה כל יהודי לדעת את דרכי התורה ומעשיה. מאליו יובן כי שאלותיהם של הראב"ע ורשר"ה בטלות מעצמן לנוכח הסבר זה.

רעיון של לימוד עצמי הוא אופייני מאוד למהותם של הגרים, תלמידיו של אברהם אבינו. בניגוד לאיש הישראלי, שנולד לתוך מציאות קיימת של יהדות ותורה ולימודו הוא כמצוות אנשים מלומדה, הגר יוצר לו בעצמו את עולמו ומפלס לו בעצמו את דרכו. הגר משנה את כל חייו וחותר לפעולה ולחידוש ולא לקיפאון.⁸ גר כזה ממשיך המדרש (ילקו"ש פר' בא רמז רי"ג) לבן לוי, המוקדש לעבודת ה'; וזו הדרך בה הלך הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל ספי"ג) כשהמשיך את המשל, והשווה "כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעת את ה' " לבני לוי, שה' הוא נחלתם.

רק יתרו יכול היה, מנקודת מבטו כמי שהגיע בכוחות עצמו להכרה במי שאמר והיה העולם (בניגוד לעם ישראל, שלא הם שמצאו את הקב"ה אלא הוא שמצא אותם בגלותם ובריחוקם, וכפי שתיאר יחזקאל), להבין מה יגרום לעם ישראל ליטול חלק פעיל בהנחלת דרך התורה ולהפוך לבני חורין אמיתיים. אופייני הוא שאף לאחר ששב יתרו לארצו לא שקט על שמריו, אלא המשיך שם ביתר שאת וביתר עוז וגייר את בני ארצו ומולדתו, כמש"כ חז"ל⁹; לאורך כל חייו ממשיך יתרו לחתור הלאה, לחידוש תמידי.

כעבור מאות שנים מוצאים אנו אף את צאצאיו של יתרו הולכים בדרכו, מהווים מצפן לבית ישראל וסוללים דרך עצמאית ומיוחדת בעבודת ה': ניני יתרו הם בית הרקבים, צאצאיו של יהונדב בן רכב (מ"ב י' ט"ו ואילך)¹⁰, אשר אביהם יהונדב ציווה אותם לנהוג בפרישות

⁷ והעירוני דיל"פ דהו מש"כ "לא טוב הדבר אשר אתה עשה": הביטוי 'לא טוב' נאמר בתורה רק פעמיים – כאן, וגבי אדם הראשון, "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". יתרו אומר לחתנו שלא טוב לו להיות לבדו, וראוי למנות שופטים ושרים שיהיו לו 'עזר כנגדו'.

⁸ לכן קמו בעם ישראל גדולי עולם מצאצאי גרים, שדווקא בהם היה את הכוח לגדול ולהתעלות ממדריגתם, כמו דוד המלך, שמעיה ואבטליון, רבי עקיבא ועוד ועוד.

⁹ מכילתות עה"פ 'וישלח משה את חותנו'.

¹⁰ על ייחוסם של בני רכב ליתרו מלמדים שני פסוקים: "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים" (שופטים א' ט"ז) המלמד כי הקינים הם צאצאי יתרו, ו"המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב" (דה"א ב' נ"ה), המבאר כי חמת אבי בית רכב השתייך לבית הקיני.

ולהתבודד כנוזרים כל ימי חייהם, וירמיהו הנביא הציב אותם כסמל לחיקוי מול עם ישראל שלא שמרו דרכי ה' (ירמיהו פל"ה).

אם כן, יתרו לא השיא עצה להעמיד כמה שופטים נוספים ותו לא, אלא הציע רפורמה מקיפה שתיצור מהפכה כבירה בעם ותהפוך אותו מסביל לפעיל; ובזה מבואר גם הדו-שיח בינו לבין משה, כאשר כבר מתוך שאלתו של יתרו ("מִדּוּעַ אָתָּה יוֹשֵׁב לְבַדָּךְ") הבין משה שהוא רוצה לשתף עמו אנשים נוספים מקרב בני"י, ועל טענה זו בדיוק השיב לו משה שהם אינם מוכשרים עדיין להיות מלמדי תורה אלא עדיין הם בגדר לומדי תורה, דורשי דבר ה'¹¹; וכאן הציע יתרו את עצתו שנועדה לסייע למשה לפתור קושי זה ממש, ולהפוך את העם למוסרי תורה ולא רק לשומעי תורה¹².

השינוי שעברו בני ישראל

ייתכן כי לפי דברים אלו ניתן להסביר תופעה כללית שאנו מוצאים בתורה כולה. ברור הוא שמאז רדתם מצרימה, הפכו בני"י לעם של עבדים במלוא מובן המילה, בעלי תודעת עבדים ונפש עבדים. וכבר כתב הראב"ע (י"ד י"ג¹³): "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדול משש מאות אלף איש מן הרודפים אחריהם? ולמה לא יילחמו על נפשם ועל בניהם? התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו? והיו ישראל נרפים, ולא היו מלומדי מלחמה. הלא תראו כי עמלק בא בעם מעט, ולולי תפילת משה היה חולש ישראל! וה' לבדו, כי הוא עושה גדולות לו נתכנו עלילות, סיבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, [ש]אין בהם כוח להלחם בכנענים, עד שקם דור המדבר שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה". וכ"כ הראב"ע גם להלן (י"ג י"ז), וע"ע רשר"ה ומשך חכמה שם, ובמלבי"ם שם שכ' "כי ליבם היה מלא פחד ומורא כדרך עבדים המורגלים בעבודת פרך שרוחם שפל ונכאה, ולא נשלמו עדיין באמונה ובטחון כראוי".

למעשה, אם נתבונן נראה כי עד ליציאת מצרים בני"י אינם ממלאים כל תפקיד שהוא: הם גורם סביל לחלוטין, ולא מוזכר אף מעשה שעשו מעצמם. הם יכולים לבחור אם להאמין למשה או שלא להאמין לו, אך לא מעבר לכך – ובוודאי שלא להילחם בפרעה. המאבק בעשר המכות אינו מאבק בין בני"י למצרים, אלא בין הקב"ה ומצרים, "ה' נִלְחַם לָהֶם בַּמִּצְרִיִּם"; בני"י הם בסך הכול זירת העימות בין ה' למצרים, ולא צד במאבק. לא מוזכרות תגובותיהם לגזירת "כָּל הַבֶּן הַיְלֹוד הַיֶּאֱרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ", או למשא ומתן של משה עם פרעה, וגם לא לאף מעשרת המכות,

¹¹ זו המשמעות הפשוטה של "לדרוש אלוקים", וכמו שפי' כבר הרס"ג.

¹² בוודאי שכל זה היה חלק מתכניתו של הקב"ה, אלא שיתרו זכה להציעה וליישמה בפועל. וכפי שהדגישו חז"ל במכילתא דרשב"י כאן ובמד' משנת ר' אליעזר פרשה ט"ז: "חביב הוא יתרו שניתן לו מקום להתגדר בו, זה מינוי זקנים; והלא מינוי זקנים היה דבר הגון לפני הקב"ה, ומפני מה לא ציווהו הקב"ה למשה תחילה? אלא כדי ליתן גדולה ליתרו בעיני משה וכל בני ישראל, לומר: גדול היה יתרו שהסכים הקב"ה על דבריו. אף יתרו לא אמרה אלא על תנאי שאם יסכים הקב"ה לדבריו, שנא': 'אם את הדבר הזה תעשה וצווך אלוקים'".

¹³ כל הציונים בסתם הם לספר שמות.

כנראה מכיוון שלא הגיבו כלל על כל אלו; הם התבוננו בנעשה מן הצד, כמי שאינם נוגעים בדבר. אפילו החרטומים או עבדי פרעה¹⁴ מביעים דעתם על המתרחש, ומצדם של בני ישראל – דממה רועמת. עבדים הם, ואין להם שום דעה בעניין.

למעשה, הפעם הראשונה בה מדברים בני ישראל מאז היותם לעם היא על ים סוף, ומה הם אומרים אז? "ויאמרו אל משה: המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למוות במדבר? ... הלא זה הדבר אשר דברנו אליה במצרים לאמר: חדל ממנו, ונעבדה את מצרים! כי טוב לנו עבד את מצרים ממדתנו במדבר!". "חדל ממנו ונעבדה את מצרים!", קוראים בנ"י בתרעומת. עבדים הם בכל נפשם ומאודם.

ניצוץ ראשון של חירות הבהב בנפשם של בנ"י כאשר נתבשרו על גאולתם העתידה, "ויאמן העם" (ד' ל"ב), אירוע שכה הפתיע את משה רבינו שהכיר את עמו כעם של עבדים באין חזון (וכבר מלכתחילה ביקש מה' שייתן בידו מופת אל העם); ואכן כבה הניצוץ במהרה, כשהכביד פרעה את העבודה על בני ישראל ובשל כך "לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה". ניצוץ נוסף נדלק בבני ישראל כשראו את אדוניהם המצרים מתים על שפת הים, ושרו את שירת הים; אולם כשם שידע הקב"ה שייתכן ו"ינחם העם בראתם מלחמה, וישבו מצרימה", כך כשצמאו ישראל למים במדבר הגדול והנורא שבה אליהם כל רפיסותם והם כבר מתלוננים על מיטיבם ומתגעגעים למצרים, לימים בהם כביכול ישבו "על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע" (ט"ז ג'). כל כך אינם מורגלים אל החירות, עד שנדמית היא בעיניהם כעול, והעבדות נתפסת אצלם כמרגוע המיוחל.

עם כל מכשול העומד בדרכם שבו בנ"י והטיחו במשה את תביעתם: "למה זה העליטנו ממצרים?" (י"ז ג'). טוב היה להיות עבדים! רפיסות זו מתבטאת בתלונותיהם ובחוסר האמון המתמשך כלפי הקב"ה, בחוסר הביטחון בה' שמוביל אותם להותיר מהמן עד בוקר ולצאת לחפש מן גם בשבת, ובחוסר האונים שלהם במלחמת עמלק, בה לא עולה בדעתם להשיב לאויביהם מלחמה עד שמארגן אותם משה ומשלח אותם לקרב. בני ישראל היוצאים מארץ מצרים הם סבילים, נרגנים, רואי-שחורות ונוחים להתייאש.

אולם עם הגיעם אל הר סיני, נדמה כי דרכם של בני ישראל מתחילה להשתנות, והם זוקפים את קומתם. אט-אט מורגש קו מחשבה הפוך בדיוק, ובני ישראל מתחילים לעמוד על דעתם ועל רצונותיהם, עד לפסגת עצמאותם בסוף השנה השנייה לצאתם מארץ מצרים, באמצע

¹⁴ "עבדי פרעה" הם קרוב לוודאי שריו הבכירים של המלך, ולא משרתיו, וכמו שנמצא הרבה במשמעות זו בכל התנ"ך (עי' למשל ש"א כ"ט ג', מ"ב ה' ו', כ"ה ח', וכן יל"פ במ"ב כ"ב י"ב, ובעוד מקומות רבים). וכן הוא בממצאים הארכיאולוגיים של חותמות שרי המלכים מתקופת שתי הממלכות (כמו חותם שמע עבד ירבעם, חותם שבניהו עבד עוזיהו, חותם נתן-מלך עבד יאשיהו, ועוד רבים). בנוגע לכך יצוין גם כי אף השם "נער" הוא כנראה בדרך כלל תואר לבעל דרגה בכירה כלשהי, כדמוכח מיהושע בן נון שהיה "נער" למשה ושימש כמצביא במלחמת עמלק, וא"כ בוודאי משמעות "נער" אינה עלם צעיר. על כך מעידה בין היתר גם חותמת "לאליקם נער יוכן" (= "לאליקים נער יהויכין"), שנמצאה בארמון שברמת רחל ושימשה כנראה נושא משרה בכיר בחצרו של יהויכין מלך יהודה.

חומש במדבר. בני ישראל הופכים להיות פעילים, בטוחים במבוקשם, מבקשים למצוא בעצמם את דרכם בעבודת ה' ומנסים ללא לאות ליטול חלק גדול יותר ויותר במהלכים שמבצע הקב"ה.

כבר פסוקים ספורים לאחר פרשיית יתרו, מתחת להר סיני, נאמר: "וַיַּעֲנוּ כָּל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!" (י"ט ח'), הצהרה היסטורית ומפתיעה אותה משמיעים בנ"י בביטחון עוד לפני ששמעו מה דורש מהם ה'; זהו צעד אמיץ מאין כמותו, והמדרש מספר שאף אומה ולשון לא הסכימה לעשותו לפני שייאמר לה תחילה מה כתוב בתורה. רק עם שבטחונו באלוקיו מוחלט היה מסוגל להכריז על הסכמתו לפני שנודע לו מה הוא נדרש לעשות. לאחר מתן תורה שבים בנ"י ומקיימים את דבריהם, "וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!" (כ"ד ג'), "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע!" (כ"ד ז').

מייד בהמשך, "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָב הָעֶנָן בְּעָבֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדִבְרֵי עֲמֹה, וְגַם בְּךָ יֵאָמְנוּ לְעוֹלָם; וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה' " (י"ט ט'). שאלו חז"ל: והרי לא נאמר מה אמר העם למשה, ומה היו אם כן הדברים שהשיב משה אל ה'? ודייקו מהאמור "אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ" שרצה הקב"ה להתגלות למשה לבדו, אך אז אמרו העם למשה: "אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך. רצוננו לראות את מלכנו!" (ל' רש"י), ואכן מחמת הכרזה זו נגלה הקב"ה לעמ"י כולו. שוב יש כאן מעשה אקטיבי ותקיף מצד בנ"י, היודעים כאן היטב מה רצונם.

מכאן ואילך ממשיך להתגבר תהליך זה (המגדל פירות טובים ורעים בערבוביה), עד לשיאו בפרשת נדב ואביהוא, פרשת המעפילים נגד רצון ה' ופרשת קרח. בנ"י נותרים אמנם טרחנין, אפיקורסין ורוגנים (כרש"י דברים א' י"ב ע"פ הספרי שם), אולם הם כבר אינם נגררים אחרי משה אלא תובעים ועושים כראות עיניהם. מהו מקורה של תנועה זו? האם ניתן לזהות נקודת שינוי מדויקת אחת שהחלה להניע את עצמאותם של בנ"י?

פרשת יתרו כנקודת המעבר מעבדות לחירות

ייתכן כי פרשת יתרו היא המפתח להבנת תהליך זה לאשורו. כפי שנתבאר, עצת יתרו נועדה להפוך את עם ישראל מקהל פסיבי הנגרר אחרי משה לעם חזק ובטוח בעצמו היודע דעת עליון ומנסה ליזום בעצמו מהלכים שונים. ואכן, הרפורמה של יתרו השיגה את מטרתה, ופסוקים ספורים לאחר פרשייה זו אנו מוצאים את בנ"י מכריזים כבר מיוזמתם "נעשה ונשמע", "רצוננו לראות את מלכנו" וכו', ומנסים ליטול חלק פעיל במעשי הקב"ה! יתרו שב אמנם לארצו, אבל התנועה שחולל עשתה לה פירות רבים והייתה לליבם של המאורעות הבאים¹⁵.

¹⁵ עפ"י¹² אפשר לבאר גם מה שציווה הקב"ה את משה קודם מעמד הר סיני שיזהיר את העם שלא יעלו להר, והשיב משה כי "לא יוכל העם לעלות אל הר סיני, כי אתה העדתה בנ"י לאמר הגבל את הָהָר וקדשתו"; משה מסביר כי בני ישראל רופסים הם ומורגלים בציות, בוודאי לא יעברו על רצונו של מקום! ועל כך ענה לו הקב"ה: "לָךְ יָד" והזהירם, מכל מקום. משה מורגל עדיין לראות את בנ"י נטולי הביטחון והחוששים, אולם הקב"ה מבאר לו כי בנ"י החלו כבר להשתנות, ומעתה והלאה הם יתחילו ליזום בעצמם ולנסות ליטול חלק עצמאי בעבודת ה'; ומשכך, עליו להזהירם פן יחרסו לעלות בהר.

עצת יתרו היא שסללה את הדרך גם לפרשת משפטים הסמוכה לה, בה ציווה ה' את משה למסור לבנ"י את התורה באופן שיוכלו לקמדה בעצמם, כמו שהביא רש"י (כ"א א'): "אשר תשים לפניהם. אמר לו הקב"ה למשה: לא תעלה על דעתך לומר, אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו. לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". שינון עיוור של התורה, ידיעה של 'חוקיה ותורותיה' בלי הבנת 'דרכה ומעשיה', יהפוך אמנם את העם ליודעי חוק, אבל לא לאנשי תורה. הם יידעו אמנם לפתור את סכסוכיהם בעצמם, אבל לא יעמדו על רצון ה' ועל רוחו האצורים בתורה. לשם כך עליהם לדעת גם מה הם טעמי הדבר ופירושו, כדי להבין דבר מתוך דבר ולעמוד על רצונות התורה הבסיסיים ודרכה האמיתית.

המהפכה של יתרו לא עצרה בשינוי צורת המסירה של התורה, אלא המשיכה ושינתה גם את צורת הלימוד עצמו, עד שבמקום הצורה הראשונית של פסיקת הוראות והכרעות אישיות לדורשיהן, נמסרה לבסוף התורה בצורה של 'לכתחילה' ובתוכן של הרעיונות שבבסיס חוקי התורה, "כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם".

ואם כנים הדברים, ייתכן גם כי זוהי הסיבה שנכתבה פרשת יתרו דווקא במיקום זה. פרשייה זו אינה מפסיקה את סיפור עשייתו של ישראל לעם, אלא להיפך – משלימה ומעשירה אותו. בין אם זהו מקומה הכרונולוגי ובין אם לאו, ברור שזהו מקומה הטבעי של פרשיית יתרו, ובו היא מהווה את נקודת המפנה בהפיכתו של עם ישראל מקהל של עבדים לעם סגולה.

הרב רפאל ויס

שלש בריתות בישראל

א.

לצורך התקשרות ישראל בה' ובתורה נכרתו שלש בריתות:

(א) ברית לוחות ראשונות בהר סיני.

(ב) ברית לוחות שניות יחד עם ברית ערבות מואב וכדלהלן.

(ג) ברית יהושע המפורשת ביהושע כ"ד.

ובריתות אלו חלוקות אלו מאלו במהותם: בברית הר סיני הראשונה נאמר ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל: (שמות יט ה, ו), וייחודיותה של הברית בכך שלא התפרש בה צד שני, כלומר לא נאמר מה יהיה אם ישראל לא ישמרו את הברית ולא יקיימו את התורה, ומה שהתפרש הוא רק הצד החיובי שאם ישמרו את התורה ייטב להם.

ובברית השניה שבלוחות שניות ושבערבות מואב התפרשו ברכות וקללות כמו שנאמר בפרשת בחוקותי ופרשת כי תבוא ומקומות נוספים, (וכפי שביאר הרמב"ן בויקרא כה, א שהברכות והקללות שבפרשת בחוקותי נאמרו בברית לוחות שניות). ובכך נעשתה הברית באופן דו צדדי ונאמרה בה גם הצד החיובי וגם הצד השלילי.

ובברית השלישית נאמר ויאמר יהושע אל העם לא תוכלו לעבד את ה' כי אלהים קדשים הוא אל קנא הוא לא ישא לפשעכם ולחטאותיכם: כי תעזבו את ה' ועבדתם אלהי נכר ושב והרע לכם וכלה אתכם אחרי אשר היטיב לכם: (יהושע כד יט, כ), ולא נאמר בזה הצד החיובי שאם יעשו טוב ייטב להם אלא נאמר הצד השלילי שאם ירעו יירע להם, אלא שהתבקשו ישראל לכרות ברית כהכרת הטוב על מה שהיטיב להם ה' עד אז אולם בכל אופן לא באה הבטחה על הטבה עתידית אם ישמרו את התורה.

ב.

והנה בקללות שבפר' בחוקותי התווסף דבר נוסף שלא נאמר בברית של מעמד הר סיני, והוא הבטחת ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתיים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם: (ויקרא כו, מד), שבזה הבטיחנו ה' שלא יעזבנו ולא ינטשנו לעולם וגם אם נרבה לחטוא ולפשוע לא תופר הברית לעולם.

ולאור הדברים הללו נראה לומר שהברית הראשונה של לוחות ראשונות ניתנה רק על צד אחד ובה הובטח טוב אם ישראל ייטיבו את דרכם, אולם לאידך גיסא לא נאמר מאומה מה יהיה אם יעברו על הברית ויפרו אותה, ועל כן ניתן לפרש בפשיטות שבמצב זה היתה הברית מופרת והיה הולך איש איש לדרכו ולא היתה כל מחויבות בין בעלי הברית, אמנם בברית השנייה התחדשה ברית שלמה ונאמרה בה התחייבות שגם אם ישראל יפרו את הברית לא תופר הברית אלא יביא עליהם ה' קללות רבות עד שישובו למוטב וכל זאת כדי להמשיך ולקיים את הברית ולהשיב את ישראל לקיום הברית ועכ"פ לא תופר הברית ולא ינטשם ה' יותר.

ואמנם יש לציין שגם אחר הברית הראשונה מצאנו שרצה ה' להענישם על עזיבת הברית וכפי שהיה בחטא העגל שרצה ה' לכלותם ולהענישם ולא רצה לבטל את הברית גרידא, וזהו לכאן קושיא על הנחת היסוד שהברית הראשונה ניתנה באופן חד צדדי ולא נקבע בה קללה למפרי הברית – אלא שיש ליישב זאת ולומר שהעונש ניתן על החוצפה הגדולה שהיה בדבר וכמו שהגדירו זאת חז"ל 'עלובה כלה שזינתה תחת חופתה' ודבר זה מחייב בעונש גם ללא כריתת ברית וכדרך שעבירה על ז' מצוות בני נח מחייבת עונש גם בלא ברית, אולם על עבירות קלות יותר לא התפרש עונש כלל ורק בברית השנייה התחדש עונש על כלל הברית.

מלבד זאת יש להוסיף שהגם שבברית הראשונה לא נקבע עונש על הפרת הברית וזאת מאחר שהיתה הכוונה שבמקרה של הפרת הברית תהיה הברית מופרת לגמרי ולא יהיה כל קשר בין בעלי הברית ולא היה מקום לעונש, מ"מ לא נאמר זאת אלא רק בהפרת ברית כללית של כלל האומה אולם אם כלל הברית לא תופר אלא רק היחיד היה חוטא אזי היה מוטל עונש עליו לבדו, וכך נאמר בעשרת הדברות לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא: (שמות כ ז), וכן נמסרו לב"ד עונשים להעניש עוברי עבירה כדוגמת מכשפה לא תחיה: כל שכב עם בהמה מות יומת: זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו: (שם כב יז-יט) – וכך הדין נותן שמאחר שהברית הינה ברית כוללת לכל ישראל יחד לא ניתן להפקיע את היחיד מן הברית ולעשות בו דין לעצמו, ועל כן יש לכוללו עם בני הברית בעל כרחו ולהענישו בעוברו על הברית, אולם כל זה הינו ביחס ליחיד אבל אם הכלל כולו הסכים לצאת מהברית אין עליהם עונש והברית מופרת מאליה וכל צד הולך לדרכו.

ג.

והנה התבאר בברית השנייה שבלוחות שניות הוסיף ה' לכרות ברית קבועה שגם אם ישראל יפרו את הברית לא תבטל הברית אלא יביא עליהם קללות וכמו שנאמר בויקרא כו, טו ואם בחקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם לבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי: אף אני אעשה זאת לכם וכו', ומאידך קבע שהברית לא תופר בכל מצב וכנ"ל – אלא שדבר זה מצריך תלמוד שהרי הברית הזו נכרתה באופן חד צדדי ולא נשאלו ישראל למוצא פיהם האם הם מסכימים לאותה ברית, אלא נאמר בסתם הנה אנכי כרת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות וכו' (שמות לד י) ולא שמענו שישראל הסכימו לזאת והיאך יתכן לכרות ברית באופן חד צדדי.

ומשום כך נראה שבאמת הברית השנייה לא חלה כל זמן המדבר עד ערבות מואב, ואז נדרשו ישראל לקבל את הברית השנייה וכפי שחתם הכתוב את פרשת הברכות והקללות שבפרשת

כי תבוא בפסוק אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכת את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב: (דברים כח ט) ונאמר אח"כ אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל: טפכם נשיכם וגרף אשר בקרב מחנה מחטב עציף עד שאב מימיה: לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו אשר ה' אלהיך כרת עמך היום: למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים וכו'.

ומלבד זאת התפרש בחומש דברים כמה וכמה פעמים שישראל נעשו ל'עם' רק באותו הזמן ובאותו היום, וכפי שנאמר בפסוק הנ"ל למען הקים אתך היום לו לעם, וכמו"כ נאמר שם כו יז את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטי ו לשמע בקלו: ונאמר עוד שם כז ט הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך, וכל זאת מהטעם הנ"ל שכל זמן שישראל לא קבלו את הברית השניה של לוחות שניות לא נקבעה הברית הראשונה לגמרי ועדיין היו יכולים להפר אותה ורק על ידי קבלת ברית לוחות שניות התקיימו לעם.

ומלבד זאת יש להוסיף שבאמת ברית לוחות ראשונות היתה יכולה להתבטל כבר בחטא העגל, וכלשונו של הרמב"ן הנ"ל 'וכשחטאו בעגל ונשתברו הלוחות כאילו נתבטלה הברית ההיא אצל הקדוש ברוך הוא, וכשנתרצה הקדוש ברוך הוא למשה בלוחות שניות צוהו בברית חדשה', וממילא כל הברית עם ישראל שכרת ה' בלוחות שניות היתה תלויה ועומדת עד שקבלוה ישראל בערבות מואב.

ואמנם יש להבין מדוע המתין ה' לכרות את הברית השניה עד ערבות מואב ומדוע לא הקדים לכרות את הברית כבר בזמן נתינת לוחות שניות סמוך ונראה לכריתת הברית שכרת ה'. וצריכים אנו לומר שישראל עדיין לא היו מוכשרים לכך ולא היו בני דעת להתחייב התחייבות ארוכת טווח שכזאת וכפי שהוכח מחטא העגל, ועל כן המתין ה' ארבעים שנה עד שהוכשרו לכרות ברית קבועה שכזאת, וכך נאמר שם בזמן כריתת הברית בערבות מואב: ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע עד היום הזה: ואולף אתכם ארבעים שנה במדבר לא בלו שלמתיכם מעליכם ונעלף לא בלתה מעל רגלך: לחם לא אכלתם ויין ושכר לא שתיתם למען תדעו כי אני ה' אלהיכם: (כט ג-ה), ורק אחר שהכירו באלקות ה' היו מוכשרים לקבל על עצמם ברית קבועה שכזאת.

ד.

על אף האמור יש להוסיף שהגם שהובטחו ישראל בברית השניה בהבטחת 'לא מאסתי ולא געלתי' מ"מ לא נאמרה הבטחה זו אלא אחר שעברו תקופת מבחן בכניסתם לארץ ישראל, אולם בתקופה הראשונה לשהותם בארץ אם היו חוטאים בחטא ע"ז היו נענשים בכליה מוחלטת, וכך פירש הרמב"ן בדברים כח טו (מהשמטת הצנזורה) "והנה הסתכלנו בעונשי עבודה זרה, והוזכרו בתורה במקומות רבים וכו', ובפרשה אחרת אמר (שם ו י-יד): ויהי כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדולות וטבת אשר לא בנית וכו' לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם, והעונש כי אל קנא ה' אלהיך בקרבך פן יחרה אף ה' אלהיך בך והשמידך מעל פני האדמה, וזה אזהרה לבאי הארץ אם דבקו בע"ז מיד וישכחו האל המוציאם ממצרים וילכו אחרי ע"ז, וזה לא עשו ישראל ככה ולא בא להם העונש כן" וכו'.

ונראה לומר שעונש הכליה הנ"ל לא נבע מכוח הברית של ערבות מואב וזאת מאחר שעיקרה של הברית חייבה יחסי גומלין שהקללות והפורענויות שבה באים רק כדי להשיב את ישראל למוטב ולהחזירם לקיום הברית ועל כן אין בה מקום לפורענות סתם שאין סופה להשיב את ישראל למוטב ולקיום הברית, אלא עונש זה הוא כעונש בן נח על עבירת ע"ז שהוא עונש סתם ואיננו בא מחמת ברית כלשהיא, והוא כדברי הרמב"ן שעונש זה בא על חטא עבודה זרה דווקא, [ושלא כשאר הקללות הבאים על כלל העבירות ועזיבת הברית וכדוגמת גלות בית שני שבאה על שנאת חינם].

ה.

אמנם מברית יהושע עולה שהבריתות הללו לא הספיקו והוצרך לעשות ברית חדשה, וכפי שהתבאר שהחידוש בברית זו שלא נאמר בה הצד הראשון שה' ייטיב למקיימי הברית אלא הובטח בה פורענות למפרי הברית ותו לא.

וטעם הדבר נראה שברית זו היתה מוכרחת שהרי אם היו רק הבריתות הראשונות היה יכול לבוא יום שבו ישראל היו יכולים לטעון שהם מקיימים את הברית ובכ"ז אין ה' מקיים את תנאו ואיננו מייטיב להם כרצונם ואיה השופט שישפוט ויוכיח לישראל שדבריהם אינם נכונים, ובאם היה קורה דבר כזה היו ישראל יכולים לטעון שהם משוחררים מכבלי הברית ואינם תלויים בה.

והיינו שהרי התבאר שה' קבע והתחייב שלא יפר את הברית גם כאשר ישראל יפרו את הברית, אולם לא מצאנו התחייבות כזאת אלא מצדו של ה' שהוא התחייב שהפרת הברית לא תהיה דו צדדית והיא תתקיים בכל מצב אמנם לא שמענו שישראל התחייבו בהתחייבות זו, וטעם הדבר פשוט שה' הלא יקיים את חלקו ואת בריתו בוודאי ואין כל מקום להתחייבות זו ואין בו כל צורך, אלא שמ"מ אכתי יש מקום לבעל דין לערער ולומר שה' לא קיים את בריתו ועל כן כדי לסתום את פי המקטרגים הוצרכה ברית נוספת שתחייב את ישראל לקיים את המצוות גם אם לא ייטיב להם ה', ולזאת נכרתה הברית האחרונה המחייבת את ישראל לקיים את המצוות גם אם לא ייטיב להם ה' כלל.

ויש להוסיף ולומר שבאמת היה מן הראוי שפרט זה יכלל גם בברית הקודמת שבערבות מואב והיה מן הראוי שכבר אז יתחייבו ישראל לקיים את חלקם בברית הגם שייראה להם שכביכול אין ה' מקיים את חלקו, אלא שלא נדרשו ישראל לזאת מאחר שעדיין לא היו מוכשרים לכך ועדיין לא נקבע בליבותיהם כדבעי שה' מייטיב לעושי רצונו, ועל כן הוצרכו קודם לראות את נפלאות ה' בכניסתם לארץ וכפי שהקדים יהושע בדברי הברית שם ואמר וַתַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן וַתָּבֹאוּ אֶל יְרִיחוֹ וַיִּלָּחֲמוּ בָכֶם בַּעֲלֵי יְרִיחוֹ הָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהַגְּרִגִּשִׁי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי וְאַתֶּן אוֹתָם בְּיָדְכֶם: וְאַשְׁלַח לְפָנֵיכֶם אֶת הַצִּרְעָה וְתִגְרָשׁ אוֹתָם מִפְּנֵיכֶם שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי לֹא בְּחֶרֶב וְלֹא בְּקֶשֶׁת: וְאַתֶּן לָכֶם אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא יִגְעַת בָּהּ וְעָרִים אֲשֶׁר לֹא בְּנִיתֶם וַתֵּשְׁבוּ בָּהֶם כְּרִמִּים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נִטְעַתֶם אֹתָם אֲכָלִים: - ורק אחר שהפנימו ישראל שה' באמת מייטיב לעושי רצונו ובאו לכלל אהבה גמורה בה' ואף אלו שלא באו לכלל זה הבינו שלא נדרש מהם להתחייב לקיים את המצוות לחינם אלא רק כתשובה למקטרג וכנ"ל, אזי היו יכולים לכרות את הברית בלב שלם ונפש חפצה ולהסכים לקיים את המצוות שלא על מנת לקבל פרס.

מפיקודיך אתבונן
לימודים מוסריים ומדיניים
מתוך פרשות התורה



הרב חגי ולוסקי

סגן הרב הראשי לצה"ל ורב חיל האוויר לשעבר

“מלחמת העולם” הראשונה בתנ”ך –

לימודים ממלחמתו של אברהם בארבעת המלכים

פתיחה

שנים רבות לפני “מלחמת העולם הראשונה”, התרחשה בארץ כנען, באזור ים המלח של ימינו¹, מלחמה בין קואליציה של ארבעה מלכים – אמרפל מלך שַׁנְעַר, אריוך מלך אֶלְסַר, כדרלעומר מלך עֵילָם ותדעל מלך גוֹיִם מול קואליציה של חמישה מלכים – ברע מלך סדום, בְּרִשָׁע מלך עמורה, שְׁנָאָב מלך אדמה, שְׁמָאָב מלך צְבוֹיִים ומלך בָּלַע (ששמו לא מוזכר). מלחמה זו מכונה גם בשם מלחמת ארבעת המלכים מול החמישה. היתה זו המלחמה הראשונה המוזכרת בתנ”ך.

המלחמה נערכה בשני שלבים: בשלב הראשון, החלה בין ארבעת המלכים שנלחמו מול חמשת המלכים. בשלב השני, כתוצאה מהמלחמה הראשונה, החלה מלחמה שניה בהובלתו של אברהם אבינו לבין ארבעת המלכים, ובה יתמקד מאמרנו.

לחלקה השני של המלחמה, זו שהיתה בניצוחו של אברהם אבינו משמעות רבה לדורות, כפי שמבאר הרמב”ן בפירושו לחומש², על הפסוק “וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׁכָם”: “אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו: ‘כל מה שאירע לאבות סימן לבנים’³, ולכן יאריכו הכתובים בסיפור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים. ויחשוב החושב בהם, כאילו הם דברים מיותרים, אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלושת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו”.

בהמשך אומר הרמב”ן⁴: “המעשה הזה אירע לאברהם, להורות כי ארבע מלכויות תעמודנה למשול בעולם⁵ ובסוף יתגברו בניו עליהם ויפלו כלם בידם וישיבו כל שבותם”. על פי הרמב”ן, מלחמה זו היתה הוראה לעתיד, בבחינת “מעשה אבות סימן לבנים”, ביחס לארבעת הגלויות

¹ בראשית יד, א – יב.

² בראשית יב, ו.

³ מדרש תנחומא בראשית ט’.

⁴ בראשית יד, א.

⁵ רמב”ן מבסס את דבריו אלו על חז”ל במדרש רבה (מב, ד) “ויהי בימי אמרפל מלך שַׁנְעַר, זו בבל, ואריוך מלך אלסר זה אנטיוכס, כדרלעומר מלך עֵילָם, זה מדי, ותדעל מלך גוֹיִם, זו מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם, אמר רבי אלעזר בר אבינא אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח תדע שכן שהרי בימי אברהם, על ידי שנתגרו המלכויות אלו באלו באה הגאולה לאברהם”.

שעתידים בני ישראל לגלות בין הגויים: א. אמרפל מלך שנער – כנגד גלות בבל [שנער זו בבל], ב. אריון מלך אלסר – כנגד גלות יון⁶. ג. כדרלעומר מלך עילם – כנגד גלות מדי, פרס. ד. תדעל מלך גוים – כנגד מלכות אדום. לדעת הרמב"ן מלחמה זו היא רמז למלחמה העתידה לבוא בין עם ישראל לאומות העולם. כל אחד מארבעת המלכים מייצג תקופה אחרת בתולדות עם ישראל – בבל, מדי, יוון ואדום, וכשם שאברהם אבינו ניצח את ארבעת המלכים, כן עם ישראל יגבר בע"ה על כל מי שיקום עליו וינסה להכחידו.

חז"ל מנו את מלחמת אברהם מול ארבעת המלכים כאחד מעשרת ניסיונותיו⁷. נחלקו המפרשים איזה ניסיון⁸ זה, בין אם נבאר שהיה זה הניסיון הרביעי⁹, בין אם נבאר שהיה זה הניסיון החמישי¹⁰, או הניסיון השישי¹¹. הדרכות והנחיות רבות ניתן ללמוד מהנהגותיו של אברהם אבינו במלחמה זו, שכן התורה האריכה מאד בתיאור מלחמה זו.

הרמב"ם במורה נבוכים¹² מבאר שהתורה כתבה את הסיפור של אברהם במלחמתו באריכות כדי לתאר את הנס שאירע לאברהם¹³, שניצח את ארבעת המלכים. רד"ק מבאר שהתורה רצתה להשמיענו בתיאור המפורט את בטחונו הרב של אברהם בהקב"ה, שהאמין ובטח בו, ומשהבין שעליו לצאת להילחם ולרדוף אחר ארבעה מלכים, להציל את לוט קרובו, עשה זאת למרות שהיו עימו מעט אנשים.

במאמרנו זה ננסה ללמוד ולהפיק את הלימודים הרבים שניתן ללמוד ממלחמה זו, במידות ובהנהגות, ביחס לזולת, בהיערכות למלחמה, בשיטות לחימה ואף בתוצאותיה כולל חלוקת שלל המלחמה וכיצד לנהוג בו. וכמובן – בראש ובראשונה – את האמונה של אברהם אבינו בבורא עולם.

מי היו המלכים

ארבעת המלכים היו: "אמרפל מלך שנער, אריון מלך אלסר, כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים"¹⁴. הם נמנים עפ"י סדר זה, עפ"י הסדר הכרונולוגי של שלטונם¹⁵. הנצי"ב מוולוז'ין מבאר שאמנם כדרלעומר הוביל וניהל את המלחמה והיה החשוב והעיקרי שבהם¹⁶, אולם אמרפל הוזכר ראשון משום שהיה המבוגר והותיק¹⁷ מהאחרים.

⁶ יש דעות שהחליפו בין אריון לבין כדרלעומר, שסברו שאריון מלך אלסר – כנגד גלות מדי, ואילו כדרלעומר מלך עילם – כנגד גלות יון.

⁷ אבות פרק ה' משנה ג'.

⁸ רבינו בחיי לא מנה את מלחמת ארבעת המלכים כאחד מעשרת הניסיונות.

⁹ כדעת הרמב"ם בביאורו בפירוש המשניות למסכת אבות.

¹⁰ כדעת רבינו יונה בפירושו למסכת אבות.

¹¹ כפי שמובא בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ז.

¹² מורה נבוכים ג, נ.

¹³ כך מבאר גם אור החיים.

¹⁴ בראשית יד, א.

¹⁵ שיטת הרמב"ן.

¹⁶ שהרי כתוב: "וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּא כְּדָרְלֶעֶמֶר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ יָכְּנוּ אֶת רַפְּאִים" (בראשית יד, ה).

¹⁷ מלך עוד מהימים שאברהם הושלך לכבשן האש, לפני שיצא מאור כשדים.

אמרפל – חז"ל אומרים¹⁸: "וַיְהִי בַיָּמִי אֲמַרְפָּל, רַב וּשְׂמוּאֵל, חָד אָמַר: נִמְרֹד שְׁמוֹ, וּלְמָה נִקְרָא שְׁמוֹ 'אֲמַרְפָּל'? שֶׁאָמַר וְהִפִּיל לְאַבְרָהָם אֲבִינוֹ בְּתוֹךְ כִּבְשָׁן הָאֵשׁ, וְחָד אָמַר: 'אֲמַרְפָּל' שְׁמוֹ, וּלְמָה נִקְרָא שְׁמוֹ נִמְרֹד? שֶׁהִמְרִיד אֶת כָּל הָעוֹלָם כּוֹלוֹ עָלָיו בְּמַלְכוּתוֹ". נִתֵּן לְבָאָר שֶׁאֵין מַחְלֻקַּת בֵּינֵיהֶם, שֶׁכֵּן חז"ל¹⁹ אומרים "וַיְהִי בַיָּמִי אֲמַרְפָּל", ג' שְׁמוֹת נִקְרָאוּ לוֹ: כּוֹשׁ וְנִמְרֹד וְאַמְרָפֶּל, כּוֹשׁ - שֶׁהָיָה כּוֹשֵׁי וּדְאִי²⁰, נִמְרֹד שֶׁהֶעֱמִיד מֶרֶד בְּעוֹלָם²¹, אֲמַרְפֶּל שֶׁהִיתָה אֲמִירָתוֹ אֲפִילָה²²... שֶׁאָמַר שִׁירָד לִכְבֹּשׁן הָאֵשׁ".

אריוך – הִיָּה מֶלֶךְ אֶלְסָר.

כדרלעומר – הִיָּה הַחֲשׁוֹב שְׁבָהֶם. חז"ל²³ הִסְבִּירוּ שֶׁהוּא "נִכְנַס בְּעוֹבֵי הַקּוֹרָה": "וּבְאַרְבַּע עָשָׂרָה שָׁנָה בָּא כְּדָרְלֵעֹמֶר", בַּעַל הַקּוֹרָה טֵעִין בַּעֲבִיָּה²⁴. הוּא הִיָּה הַגּוֹרֵם הַמְּרַכְזִי לְמַלְחָמָה, הוּאִיל וּמִרְדּוֹ בּוֹ חֲמֹשֶׁת הַמְּלָכִים.

תרעל – מֶלֶךְ עַל כִּמָּה גּוֹיִים (=עַמִּים)²⁵, שֶׁלֹּא הִזְכִּירָה הַתּוֹרָה אֶת שְׁמוֹתֵיהֶם²⁶. לְדַעַת רַש"י גּוֹיִם זֶה שֵׁם מְקוֹם, וּשְׁמוֹ שֶׁל הַמֶּלֶךְ הִיָּה 'תִּדְעָל'²⁷.

אַרְבַּעַת הַמְּלָכִים נִלְחָמוּ בְּקוֹאֲלִיצִיָּה שֶׁל חֲמִישָׁה מְלָכִים: "עָשׂוּ מִלְחָמָה אֶת בְּרַע מֶלֶךְ סֹדֶם וְאֶת בְּרַשַׁע מֶלֶךְ עֶמְכָּרָה שְׁנָאָב מֶלֶךְ אֲדָמָה וְשִׁמְאֵבֶר מֶלֶךְ צְבוּיִים וּמֶלֶךְ בָּלַע הִיא צֶעֱר"²⁸. מִשְׁמוֹתֵיהֶם נִתֵּן לְלִמּוּד עַל מַעֲשֵׂיהֶם, כִּפִּי שֶׁאֻמְרִים חז"ל: "וּמִשְׁמוֹתֵיהֶם אֵתָּה יוֹדֵעַ שֶׁהֵם כְּנוֹי שְׁמוֹתֵם, 'בְּרַע' - בְּרַעָה, 'בְּרַשַׁע' - בְּרַשַׁעָה, 'שְׁנָאָב' - יִשְׁנָה אֲבִיו, 'שִׁמְאֵבֶר' - שֵׁם אֲבִיר, 'בָּלַע' - בּוֹלַע"²⁹, וְאִכָּן חז"ל³⁰ מְגִדִּירִים אוֹתָם עַפ"י מַעֲשֵׂיהֶם: "רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרְחָה הִיָּה דּוֹרֵשׁ שְׁמוֹת³¹: 'בְּרַע' - שֶׁהָיָה בֶן רַע, 'בְּרַשַׁע' - שֶׁהָיָה בֶן רַשַׁע, 'שְׁנָאָב' - שֶׁהָיָה שׂוֹאֵב מִמּוֹן, וְשִׁמְאֵבֶר - שֶׁהָיָה פּוֹרֵחַ³² וּמִבִּיא מִמּוֹן, וּמֶלֶךְ בָּלַע³³ הִיא צוֹעֵר - שֶׁנִּתְבַּלְעוּ דִּיּוֹרֵיהֶם"³⁴.

¹⁸ עִירוּבִין נֶג ע"א.

¹⁹ מִדְרַשׁ רַבָּה (מב, ד).

²⁰ בַּעַל עוֹר שְׁחוּם.

²¹ שֶׁרַשׁ הַשֵּׁם נִמְרֹד - מִרְד.

²² ה'מִתְנֹת כְּהוֹנָה' מִבְּאָר שֶׁר"ת שֶׁל הַמִּילָה 'אַמְרָפֶּל' - שֶׁהִיתָה 'אַמִּירָתוֹ אֲפִילָה', אֲפִילָה - מִלְשׁוֹן חֲשִׁיכָה.

²³ מִדְרַשׁ רַבָּה (מב, ו).

²⁴ חז"ל הִמְשִׁילוּ אוֹתוֹ לְבַעַל קוֹרָה שֶׁנִּכְנַס תַּחַת עוֹבֵי הַקּוֹרָה. הַנִּמְשָׁל, לְנוֹשָׂא מִשָּׂא כְּבֵד, שֶׁנִּכְנַס תַּחַת הָעוֹל וְנוֹשָׂא אֶת הַמִּשָּׂא.

²⁵ וְכֵן תִּרְגַּם אוֹנוֹקְלוֹס: "וְתִדְעָל מֶלֶךְ דְּעִמְסִי", בְּדוּמָה לְתִרְגוֹם יוֹנָתָן בֶּן עוֹזִיָּאל: "מֶלֶךְ דְּעִמְסִיָּא".

²⁶ אֲבָן עֶזְרָא וְרַד"ק.

²⁷ מִקּוּרוֹ שֶׁל רַש"י, בְּמִדְרַשׁ רַבָּה (מב, ד) "וְתִדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם, זֶה מִלְכוּת אֲדוֹם, שֶׁהִיא מְכַתֶּבֶת טִירוֹנִיָּא מְכַל אֲמוֹת הָעוֹלָם".

²⁸ בְּרַשִׁית יד, ב.

²⁹ מִסַּכַּת כֹּלָה רַבְתִּי פֶּרֶק ג'.

³⁰ מִדְרַשׁ רַבָּה (מב, ה).

³¹ ה'מִתְנֹת כְּהוֹנָה' מִבְּאָר שֶׁרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרְחָה דֹּרֵשׁ אֶת מַהוּת הַשְּׁמוֹת, מִשּׁוּם שֶׁזֶּה מִטְרַת כְּתִיבָתָם, שֶׁאֵם לֹא כֵן, מִדּוּעַ נִכְתְּבוּ, דִּי הִיָּה לְכַתּוֹב 'מֶלֶךְ סֹדֶם, מֶלֶךְ עֶמּוּרָה' וְכִי"ב.

³² 'שִׁמְאֵבֶר' - מוֹרַכֵּב מִשְׁתֵּי מִיָּלִים: שֵׁם אֲבִיר, אֲבִיר - מִלְשׁוֹן כֶּנֶף (כְּמוֹ אֲבִיר יוֹנָה, "מִי יִתֵּן לִי אֲבִיר כַּיּוֹנָה אֶעֱפֹפָה", תְּהִלִּים נה, ז), שְׁפּוֹרֵחַ.

³³ רַמְבַּ"ן מִבְּאָר שֶׁהַתּוֹרָה לֹא צִיָּיָה אֶת שְׁמוֹ שֶׁל מֶלֶךְ בַּלַּע, מִשּׁוּם שֶׁלֹּא הִתְפַּרְסֵם, בְּשֶׁל מַלְכוּתוֹ שֶׁהִיתָה עַל עִיר קֶטְנָה, שֶׁהָיָה בָּהּ מַעַט אֲנָשִׁים.

³⁴ בְּהִפְיַכַת סֹדוֹם (בְּרַשִׁית יט, כד - כה)

הרקע למלחמה

הרקע למלחמה לא ברור, שכן בביאור נושא הפסוק "כָּל אֱלֹהִים חִבְּרוּ אֶל עֵמֶק הַשָּׂדִים הוּא יָם הַמֶּלַח"³⁵, בבואנו לבאר מי חבר, או במילים אחרות – "מי התחיל", נחלקו המפרשים ומצינו בכך שלוש דעות:

דעת ספורנו ורד"ק: **ארבעת המלכים**, שנלחמו בחמשת המלכים.

דעת הנצי"ב מוולוז'ין: **חמשת המלכים**, שהוזכרו בפסוק שלפני כן. התורה משמיעה את גבורתם, שחברו יחד ונלחמו בארבעת המלכים, שלא חברו יחד³⁶, אלא כל אחד נלחם בפני עצמו.

פרקי דרבי אליעזר: (פרק כז) "הנס³⁷ הששי, באו עליו כל המלכים להרגו ואמרו: **נתחיל ראשון בן אחיו ואחר כך נתחיל לו** ובשביל לוט לקחו את כל רכוש סדום ועמורה, שנאמר: ויקחו את לוט ורכושו ובא מיכאל והגיד לאברהם, שנאמר: 'ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי'..." המלכים חברו יחד כדי להרוג את אברהם, והחליטו להתחיל עם לוט אחיינו, מתוך כוונה שלאחר מכן יעסקו בו".

עפ"י שתי הדעות הראשונות, המלחמה לא החלה אז, אלא שנים רבות לפני כן. בתחילה עבדו חמשת המלכים את ארבעת המלכים, אולם בשלב מסוים החליטו למרוד בארבעת המלכים ובהמשך "העזו" לצאת למלחמה מולם, בסיוע עמים נוספים ששכנו באזורם, מתוך מחשבה ואמונה שינצחו אותם. התורה מדגישה שלמרות שהם היו במספר נמוך יותר של עמים³⁸, בכל זאת נצחו אותם, שהיו גיבורים³⁹. ניצחונם היה בהשגחת הקב"ה, כדי שבעתיד, כשילחם בהם אברהם, לניצחונו יהיה שם ועצמה גדולה יותר, וכדי לפרסם בעולם את צדקתו ובטחונו בהקב"ה, שלא חשש להילחם בארבעת המלכים, על אף שהיו גיבורים וניצחו את חמשת המלכים.

עפ"י הדעה השלישית, כל המלחמה נועדה כדי להתגרות בסדום, וכל זאת כדי "לגרור" את אברהם אבינו למלחמה זו.

המערכה הראשונה

הקרב נערך באיזור ים המלח, ובסופו נחלו ארבעת המלכים ניצחון מוחץ. מלכי סדום ועמורה נמלטו לתוך באר מלאה חימר, ושאר המלכים נמלטו לעבר ההרים. בתיאור המלחמה ותוצאותיה כותבת התורה "וְעֵמֶק הַשָּׂדִים בְּאֶרֶת חֶמֶר וַיִּנָּסוּ מִלֶּךְ סֹדֶם וְעַמֹּרָה וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה

³⁵ בראשית יד, ג.

³⁶ בניגוד לחמשת המלכים.

³⁷ הניסיון.

³⁸ רק ארבעה מול חמשת המלכים הקבועים, בתוספת עמים נוספים (בכל מלחמה עמים אחרים, לא קבועים) שחברו אליהם כל פעם לסייע להם.

³⁹ כפי שמבאר רש"י.

וְהַנְּשָׂאִים הָרָה נָסוּ⁴⁰. על מי נאמר שנפל לבורות ומי נס להר? נחלקו בכך חז"ל⁴¹: "רבי יהודה אומר: 'וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה' – אלו האוכלוסין, 'וְהַנְּשָׂאִים הָרָה נָסוּ' – אלו המלכים, ורבי נחמיה אומר: 'וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה' – אלו המלכים, 'וְהַנְּשָׂאִים הָרָה נָסוּ' – אלו האוכלוסין". לדעת רבי יהודה המלכים נסו בעוד הקהל נפל לבארות, לעומתו, רבי נחמיה סובר שהמלכים נפלו לבארות, בעוד הקהל נס להר.

חז"ל⁴² אומרים שבארות אלו נחפרו כהכנה למלחמה. ארבעת המלכים התכוננו לאפשרות שתהיה מלחמה, ולצורך כך הכינו מכשולים – בארות, ומילאו אותם בעפר וחמר, כדי שאם ילחמו בהם חמשת המלכים, הם יפלו שם, כפי שאירע למלך סדום ולמלך עמורה. רד"ק מבאר שהם נפלו לבורות תוך כדי מנוסתם, בחוסר שימת לב מתוך בהלה שאחזה בהם לא נשמרו, אולם רבים מהמפרשים ובראשם חזקוני ואבן עזרא מבארים שהם נפלו או אף הפילו עצמם שם **מרצונם**, תוך כדי מנוסה, כשברחו מארבעת המלכים, כדי להתחבא מפני המלכים שרדפו אחריהם⁴³. **הרי לנו שהיערכות למלחמה חשובה מאד, כולל הכנת מכשולים ומלכודות שבהם יכול האויב ליפול.**

ארבעת המלכים נכנסו לסדום ולעמורה ובזזו את כל הרכוש. רש"ר הירש מבאר שמלחמה זו אפיינה סוג של מלחמות, שאין מטרתן להתיישב בארץ, או לכבוש פיסת קרקע, אלא רק לקחת את הרכוש ולשבות את התושבים בשבי.

התורה מציינת רק את נטילת האוכל במלחמה – "וַיִּקְחוּ אֶת כָּל רֶכֶשׁ סֹדֶם וְעַמֹּרָה וְאֶת כָּל אֲכָלָם וַיֵּלְכוּ"⁴⁴ לדעת רבי זלמן סורוצקין, בביאורו 'אזנים לתורה', משום שמלחמת המלכים התקיימה בשנה שבה היה הרעב המפורסם בארץ כנען⁴⁵. במילים "וְאֶת כָּל אֲכָלָם", פירטה התורה את המניע המרכזי למלחמת המלכים, האוכל הרב שהיה בסדום, שהיתה "כְּגֵן ה' פֶּאֶרֶץ מִצְרַיִם"⁴⁶, לעומת הבצורת ששררה בארץ כנען, וזאת מעבר לרכוש שלקחו.

כניסתם של ארבעת המלכים רק לסדום ועמורה, ולא את של שאר העמים מעוררת תהיה. אמנם רד"ק ביאר שהמלכים נלחמו בעמק השידים, בקרבת סדום ועמורה ועל כן לקחו רק את רכושם, ולא את רכוש שלושת העמים האחרים – אדמה, צבויים ובלע, שהיו רחוקים יותר. אולם עפ"י פרקי דרבי אליעזר⁴⁷, שהוזכר לעיל, בדעה השלישית שהיתה המניע למלחמה זו, הם נכנסו לסדום בגלל לוט, הם רצו לתפוס אותו, בהיותו אחיינו של אברהם. את לוט ורכושו לקחו, משום היותו 'בֶּן אָחִי אֲבָרָם'. עבר "עשיר" היה להם עם אברהם, שחלק עליהם בנושאי

⁴⁰ בראשית יד, י.

⁴¹ מדרש רבה מב, ז.

⁴² מדרש אגדה סימן י'.

⁴³ וכן ביארו אברבנאל ומלבי"ם.

⁴⁴ בראשית יד, יא.

⁴⁵ עפ"י סדר עולם (פרק א) מלחמת המלכים התרחשה באותה השנה שבה יצא אברהם מחרן, שהיתה גם שנת הרעב וירד למצרים ובתום שלשה חדשים שבהם שהה בה חזר לארץ כנען וישב באלוני ממרא, בחברון.

⁴⁶ בראשית יג, י.

⁴⁷ פרק כז.

אמונה, כשפרסם בכל העולם שהם מאמינים באמונה כוזבת ועל כן הם שנאו אותו⁴⁸. כשמצאו את לוט בסדום, העדיפו לא להרוג אותו, אלא לקחת אותו בשבי עם רכושו, כדי להכעיס את אברהם. בנוסף, הם לקחו גם את כל רכוש סדום ועמורה.

רבי זלמן סורוצקין, בביאורו 'אזנים לתורה', מסביר שדמותו של לוט דמתה מאד לזו של אברהם⁴⁹ בלקחם את לוט, אחיינו של אברהם, היה זה עבורם כשלל יקר, כחלק מהרכוש שלקחו, משום שהתפארו בכל מקום ששבו את אברהם, נשיא האלוקים והיתה זו הרתעה חזקה שיפחדו מהם. רבי חיים קנייבסקי מבאר בדרך דומה, אולם מדגיש שכשאנשיו של נמרוד ראו את לוט, הם סברו שזהו אברהם ולקחו אותו בשבי, מתוך מחשבה שלוקחים בשבי את אברהם אבינו בעצמו.

המערכה השניה, בהובלת אברהם אבינו

החדשות הגיעו חיש מהר לאוזנו של אברהם אבינו, דוד של לוט. מגיע אליו עוג – "הַפְּלִיט"⁵⁰ ומבשר לו על כך. חז"ל גילו לנו שעוג לא עשה את שליחותו "לשם שמים", "אמר רבי יוחנן: זה עוג, שפלט מדור המבול... ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה"⁵¹. כששמע אברהם שאחיינו נשבה, התרגש ליבו מאהבתו כקרוב משפחתו, על אף שזה לא מכבר לוט התרחק ממנו. המלבי"ם מבאר שהתעוררותו של אברהם היתה רק כששמע על שביו, הוא לא היה פועל כך אילו רק היו לוקחים את רכושו. באופן טבעי, כשאדם שומע שלקרוב משפחתו אירעה צרה, הוא מנסה לברר את כל הפרטים, טרם נחלץ להגנתו. גם אז מנסה לעשות מאמצים מרחוק, ללא קרבה למקום הסכנה, כדי שלא להיפגע. אבל אברהם, שהיה כליל השלמות לא נהג כן, אלא למרות שהתגורר באלוני ממרא, הרחק משדה המערכה, מיד כששמע על נפילת אחיינו בשבי, השתדל לחלץ מהפליט פרטים נוספים אודות מצבו של לוט, ועל אף שלא היו לו פרטים מלאים, מיד נחלץ לעזרתו, רתם את נעריו ויצא לכיוון המערכה.

על יחסו ללוט רומזת לנו התורה במילים "וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו"⁵². לוט לא היה אחיו של אברהם, אלא בנו של הרן, אחיו של אברהם. רבינו בחיי מבאר שהתורה משמיעה במילה 'אָחִיו', את גדלותו של אברהם, שהתעלם מהמריבה שהיתה ביניהם ובין רועיהם, והתייחס אל לוט באחוה ובידידות, כביכול הוא אחיו ממש.

מששמע זאת אברהם, מיד נחלץ לעזרתו, והחליט לרדוף אחרי המלכים כדי לשחרר את אחיינו השבוי. מה עשה? "וַיִּרְק אֶת חֲנִיכָיו וְלִידֵי בֵיתוֹ שְׁמֹנֶה עָשָׂר וְשָׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדֹּף עַד דָּן"⁵³, מבאר

⁴⁸ מסיבה זו השליך נמרוד לכבשן האש, לאחר שחרץ את משפטו למוות, על ששיבר את הפסילים שלהם.
⁴⁹ עפ"י מדרש רבה (מא, ו) "וכי אחים היו? אלא שהיה קלסתר פניו דומה לו". חז"ל מבארים במדרש שהיה ביניהם דימיון

במראה הפנים.

⁵⁰ בראשית יד, יג.

⁵¹ נדה סא ע"א.

⁵² בראשית יד, יג.

⁵³ בראשית יד, יד.

חזקוני שאימן אותם להילחם בכלי במלחמה⁵⁴. הנצי"ב מוולוז'ין מבאר שאברהם לימד אותם תורה, כהכנה רוחנית לקראת היציאה למלחמה.

מי היו 'חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ'? עפ"י רש"י, היה זה אליעזר⁵⁵ לבדו⁵⁶, שכן המילה 'חֲנִיכָיו' כתובה בלשון יחיד, כביכול כתוב – חניך (יחיד) שלו. המלבי"ם סבור שהיתה זו קבוצה של 318 איש⁵⁷ שכללה את תלמידיו, נערים שבאו אליו להתחנך בעבודת ה' וללמוד אצלו ואת 'ילידי בֵיתוֹ' – עבדיו שנולדו בביתו.

ביציאתו למלחמה, נטל אברהם אבינו סיכון גדול, בפרט שנלחם בארבעה מלכים גדולים עם צבא מיומן. למרות הסכנה הגדולה הכרוכה בצאתו למלחמה מסוכנת זו, לא נרתע אברהם מלצאת למערכה לחילוף אחיינו מהשבי, על אף שזמן מה לפני כן הרחיק אותו ממנו על שהתנהג שלא כשורה, במילים "הפרד נא מעלי", ולמרות שלוט בחר להתיישב במקום החטא והזימה בין אנשי סדום, לאחר שאמר "אי אפשר לא באברהם ולא באלקיו". עפ"י הרמב"ם⁵⁸ אברהם מסר נפשו במלחמה משום שלוט גדל אצלו והתחנך לאמונה בהקב"ה, וכפי שכותב: "הודיענו איך חם לבבו על קרובו בעבור שגדל על אמונתו, ומסר נפשו לסכנת המלחמה כדי להצילו". רבי יוסף צבי מסלנט מסביר שאברהם עשה זאת רק כדי לעמוד בדיבורו ולשמור הבטחתו ללוט, שאמר לו "הִפָּרַד נָא מֵעָלַי אִם הִשְׁמָאֵל וְאִימָנָה וְאִם הִיָּמִין וְאִשְׁמְאִילָה", וכפי שביאר זאת רש"י, שאברהם הבטיח לו: "בכל אשר תשב לא אתרחק ממך ואעמוד לך למגן ולעזר, וסוף דבר הוצרך לו שנאמר 'וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם כִּי נִשְׁבָּה אַחִיו'...". אברהם לא רצה שייצא חילול שם שמים, שאומר ואינו עומד בדיבורו, ועל כן מסר נפשו לקיים מוצא פיו⁵⁹.

תחילתה של המערכה שניהל אברהם בדרך, שם עצר. לדעת חז"ל משום שצפה בעתיד, כפי שאומרים⁶⁰: "וַיִּרְדֹּף עַד דֵּן", אמר רבי יוחנן: כיון שבא אותו צדיק עד דן תשש כחו⁶¹, ראה בני בניו שעתידין לעבוד ע"ז⁶² בדרך. הפרשנים מזהים את דן כמקום בצפון ארץ כנען ומנמקים את

⁵⁴ וכן ביארו רבינו בחיי ואבן עזרא.

⁵⁵ שאותו חניך אברהם לקיים מצוות.

⁵⁶ גימטריה של השם 'אליעזר' = 318.

⁵⁷ כלי יקר סבור שגם רש"י מודה שהיו 318 איש, ולא רק אליעזר לבדו, כפי שביאר רש"י. כלי יקר מוכיח זאת גם מהפסוק בהמשך "וַיִּחַלֵּק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתּוֹ" (לקמן פסוק כד), אילו רק אליעזר הלך עם אברהם, למי מכוון הפסוק באמרו 'הָאֲנָשִׁים' (לשון רבים). נוסף לכך, כל אדם צריך לעשות השתדלות בדרך הטבע ככל שניתן, ולהאמין שמעבר לכך הקב"ה יסייע.

⁵⁸ מורה הנבוכים חלק ג פרק נ.

⁵⁹ עפ"י זה יובן מדוע נחשבת מלחמת ארבעת המלכים, לאחד מעשרה ניסיונות, על אף שאינה דומה לשאר הניסיונות שנכפו על אברהם, כמו כבשן האש, לקיחת שרה והעקידה, ובפרט שלמלחמה זו, נכנס אברהם מדעתו ורצונו. אמנם ניצל בנס, אולם הניסיון היה, לבחון האם ימסור נפשו ויכנס למלחמה, כדי לקיים הבטחתו ולעמוד בדיבורו, שלא יתחלל שם שמים על ידי זה, ויהיה סמוך ובטוח בה' שלא יעזבנו וינצח אותם ויוכל לשמור דיבורו, כפי שאומרים חז"ל במדרש רבה (פרשה מב) "אמר: אצא ואפול על קידוש שמו של הקב"ה".

⁶⁰ סנהדרין צו ע"א.

⁶¹ אברהם נחלש כשהגיע לדן, משום שראה ברוח הקודש שמבניו – ירבעם בן נבט עתידים להגיע ולעשות שם עבודה זרה.

⁶² "וַיִּנְעֹץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֲגָלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים רַב לָכֶם מַעֲלֹת וַיְרוּשָׁלַם הָנָה אֱלֹהֵיךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלִיךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיִּשֶׁם אֶת הָאֶחָד בְּבֵית אֵל וְאֶת הָאֶחָד נָתַן בְּדֵן". (מלכים א' יב, כח – כט).

עצירתו ברצון שלא רצה לצאת מתחום ארץ כנען⁶³ ועל כן לא המשיך מעבר לגבול, או משום שחשש לצאת ממנה, משום שהבטחת הקב"ה לשמרו היתה רק בגבולות הארץ ולא מחוצה לה⁶⁴.

אור החיים מדגיש שאברהם לא קרא להם לשלום, משום שידע שלקחו את לוט אחיינו, על אף (ויהיו שיטענו - בגלל) שידעו על הקשר המשפחתי ביניהם, והבין שאם לוקחים אותו בשבי, לא תהיה אפשרות לשחרר אותו בדרכי שלום ושיח, אלא רק בדרך לחימה. "וַיִּחְלַק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וְעֶבְדָּיו וַיִּכְּסוּ וַיִּרְדְּפוּ עַד חֹבֶה אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק" ⁶⁵, אלא שנחלקו הדעות מי חילק ואת מה. בחז"ל⁶⁶ כתוב: "רבי בנימין בר יפת משם רבי יונתן: הלילה נחלק מאליו. ורבנן אמרי: יוצרו חלקו, אמר הקדוש ברוך הוא: אביהם⁶⁷ פעל עמי בחצי הלילה⁶⁸, אף אני פועל עם בניו בחצי הלילה⁶⁹. ואימתי? במצרים, שנאמר: 'וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה וְהָ הָכָה כָּל בְּכוֹרֵי' ⁷⁰. אמר רבי תנחומא: אית דמפקין לישנא אחרינא, אמר הקדוש ברוך הוא: אביהם יצא בחצי הלילה, אף אני אצא עם בניו בחצי הלילה, שנאמר: 'כֹּה אָמַר ה' בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא' ⁷¹, ואכן מצינו בחז"ל מקור נוסף לכך מובא במדרש אגדה (סימן טו) שהמלחמה התנהלה עד חצי הלילה⁷², כלומר החלוקה היתה של הלילה לשנים. וכך מבארים חלק מהראשונים⁷³ שאברהם חילק עליהם את הלילה, כלומר בחצי הלילה השיג את אויביו עם עבדיו, חניכיו. "וַיִּחְלַק עֲלֵיהֶם לַיְלָה" - הלילה נחלק עליהם, בחצות התחולל המהפך, עד אז הלכו ארבעת המלכים בבטחה, ומחצי הלילה ואילך נסו על נפשם.

כאן נקט אברהם ב"תכסיס מלחמתי", יש מהראשונים⁷⁴ שסבורים שאברהם חילק את מחנהו לשני חלקים, כדי שהאויבים שלהם לא יצליחו להימלט, גם לא מהצדדים. הרמב"ן סובר שאברהם נקט בתחבולה משמעותית, שרדף אותם ביום עד דן עם כל מחנהו ומשהחשיך וירד הלילה ולא ניתן היה לראות באיזו דרך לברוח, חילק אברהם את אנשיו לשנים, או שלשה ראשים בלילה. חלק אחד לקח איתו ויצא להילחם עד שרדף אחריהם והיכה אותם עד חובה משמאל לדמשק, כדי להתקיף אותם משני צדדים, להבהילם, כפי שעשה דוד כשנלחם בעמלק וכן עשה גדעון⁷⁵. ביאור המילים 'וַיִּחְלַק עֲלֵיהֶם לַיְלָה' - חצה את מחנהו לשני חלקים: בצד אחד הוא ועבדיו, ילידי ביתו ובצד האחר חניכיו, תלמידיו. הנצי"ב מוולוז'ין גם מבאר בדרך זו, אך

⁶³ דעת מלבי"ם.

⁶⁴ הסבר הנצי"ב מוולוז'ין.

⁶⁵ בראשית יד, טו.

⁶⁶ מדרש רבה מג, ג.

⁶⁷ אברהם.

⁶⁸ ניהל את המלחמה בחצי הלילה.

⁶⁹ כליל ט"ו בניסן. לילה זה נחלק לשנים: בחצי הראשון נעשה לאברהם נס.

⁷⁰ שמות יב, כט.

⁷¹ שמות יא, ד.

⁷² בחצי השני נלחם הקב"ה עם המצרים, כשהרג את בכוריהם, לפני צאת בני ישראל ממצרים.

⁷³ רד"ק ורבינו בחיי.

⁷⁴ רלב"ג, ספורנו ורמב"ן ועימם המפרשים מלבי"ם ואברבנאל.

⁷⁵ "וַיִּחַץ אֶת שְׁלֹשׁ מֵאוֹת הָאִישׁ שְׁלֹשָׁה רָאשִׁים" (שופטים ז, טז).

מוסיף שאברהם ניצל הזדמנות, שארבעת המלכים, כשהגיעו לדן עצרו מעט לנוח בשעות הלילה, מתוך הנחה שגם אברהם ינוח בלילה ולא ימשיך לרדוף אחריהם. אולם בניגוד לתכניותיהם, אברהם חילק את מחנהו לשנים – חלק אחד הוא וחלק אחר – עבדיו. משמעות הפסוק – 'וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם [אברהם] [ב]לֵילָה [בחלק אחד היה] הוא [בחלק השני היו] וַעֲבָדָיו', ואז – 'וַיִּכֶּם', היכה את המלכים. אברבנאל טוען שאברהם עשה זאת מתוך אילון, היו לו מעט אנשים ועל כן החליט "להתחכם" ובא למלחמה בתחבולה כפולה: א. בא עליהם בלילה, כדי שלא ירגישו שיש לו מעט אנשים. ב. חילק את אנשיו, באופן שיכו אותם משני צדדים או משלושה, כדי שיחשבו המלכים שיש לאברהם צבא גדול שבאים מכמה כיוונים, וכתוצאה מכך יפחדו.

בתורה כתוב שהוא נעזר ב-318 "חניכיו ילידי ביתו" ויחד הם רדפו אחרי ארבעת המלכים עד למקום בשם 'חובה' שהיה בסמיכות לדמשק. מעניין כי בתלמוד מובאת דעה שאליעזר עבד אברהם היה היחידי שהצטרף אליו במלחמה, והמספר 318 הוא מספר הגימטריא של שמו 'אליעזר'. בעורף נותרו חבריו הטובים של אברהם, אשכול וענר. אברהם הצליח במשימתו; הוא ניצח את המלכים, שיחרר את לוט ואת שאר השבויים, ולקח עמו את הרכוש שבזזו המלכים מסדום ועמורה.

תוצאות המלחמה

בסיומה של המלחמה כתוב "וַיָּשָׁב אֶת כָּל הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וְרֶכְשׁוֹ הָשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם"⁷⁶. עפ"י סדר החשיבות היתה התורה צריכה לכאורה להקדים את הנשים והעם לרכוש. אברבנאל מבאר שאברהם יצא למלחמה כדי להציל את לוט אחיינו ואת רכושו. התורה הזכירה תחילה את היעד העיקרי שהושג בזמן קצר יחסית ונותר להם זמן נוסף, ובו הציל גם את הנשים ואת העם. וכך מסביר גם רש"י הירש, שסדר הניצולים משקף את הדאגה שהיתה בליבו של אברהם: תחילה דאג ללוט, שבגינתו יצא ללחימה, לאחר מכן לנשים, החלשות והמופקרות להתעללות ורק בסוף לגברים.

ה'משך חכמה' מבאר באופן שונה, התורה משמיעה את גודל הנס שהתרחש, שכן רבים פקפקו ביכולותיו של אברהם לנצח את ארבעת המלכים ולהציל את השבויים, ועל כן השבויים פחדו לפעול, מחשש שמא יבולע להם, שארבעת המלכים ינקמו בהם על כל ניסיון שייכשל. התורה משמיעה שאברהם הציל **לבר** את הרכוש, ללא סיוע מצד השבויים ולאחר מכן פדה את השבויים.

⁷⁶ בראשית יד, טז.

קבלת הפנים אחרי המלחמה

לאחר שהסתיימה המלחמה, יצא מלך סדום לקראת אברהם.⁷⁷ נחלקו המפרשים האם רק מלך סדום יצא לבד לקראת אברהם. חזקוני מבאר שרק מלך סדום יצא לקראתו, משום שכל המלחמה התרחשה בגללו, הוא היה הגדול מכל המלכים. אלשיך חולק וסובר שמלך סדום לא היה היחיד שיצא לקראת אברהם,⁷⁸ אולם התורה הזכירה רק אותו משום שרצתה להשוות בין יציאתו לקראת אברהם לבין זו של מלכי צדק מלך שלם. מלך סדום לא יצא לקראת אברהם לקבל פניו כשהגיע למלחמה, אלא רק בסיום המלחמה,⁷⁹ וגם בסיומה עשה זאת ב'עמק שוה' הוא עמק המלך,⁸⁰ כשכל האומות התכנסו והמליכו את אברהם למלך עליהם. כשראה מלך סדום שכל האומות מקבלים את פניו של אברהם ומרוממים אותו, נוסף גם הוא כתוספת עליהם, ובא להודות לו, וגם זאת עשה בידים ריקניות.

כאשר אברהם שב עטור ניצחון לארצו, כוהן האלוקים מלכיצדק הוציא לקראתו לחם ויין, כפי שנהגו לעשות למנצחים במלחמה, וכך אנו קוראים "ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון".⁸¹ מלכי צדק היה שם, בנו של נח,⁸² שהיה בירושלם⁸³ "כהן לאל עליון",⁸⁴ עפ"י חז"ל⁸⁵ הוא היה כהן ממש⁸⁶, ועל כן אברהם נתן לו מעשר, כפי שכתוב "ויתן לו מעשר מפל".⁸⁷

מלכי צדק "הוציא לחם ויין", משום שכך נוהגים ליגעי מלחמה, להוציא לחם ויין לשבים מהמלחמה, שהיו עייפים, רעבים וצמאים וכן להורות לו שהיה עימו בשלום ולא היה בליבו שנאה כלל, ואדרבא הוא ביקש את אהבתו. לחם ויין מהווים סמל לשאילת שלום, כמו שכתוב על עמון ומואב שנאסרו עם ישראל להתחתן עימם, משום 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים'.⁸⁸

מלכי צדק, בנו של נח, שראה בימיו עולם בנוי ועולם חרב שנבנה שוב, ורצה לסייע בחיזוק האמונה⁸⁹, לאחר שאברהם נלחם עם המלכים החזקים והציל את לוט, בדרך⁹⁰ את אברהם שלא

⁷⁷ "ויצא מלך סדום לקראתו אחרי שובו מהפזות את קדלעמך ואת המלכים אשר אתו אל עמק שוה הוא עמק המלך" (בראשית יד, יז).

⁷⁸ שהרי חז"ל דרשו שהמליכו אותו למלך עליהם (מדרש רבה מג, ה).

⁷⁹ ב'אזנים לתורה' מבאר שמלך סדום לא האמין שאברהם ינצח את המלכים ועל כן חשש בתחילה לחבור אליו. "אחרי שובו מהפזות את קדלעמך ואת המלכים אשר אתו", משראה שחזר אברהם מהמערכה, לאחר שניצח אותם, יצא מלך סדום לקראת אברהם.

⁸⁰ כדברי חז"ל (מדרש אגדה סימן יז) "ששם הושעו כל האומות ועשו לאברהם מלך עליהם".

⁸¹ בראשית יד, יח.

⁸² מדרש אגדה סימן יח.

⁸³ הרמב"ן מבאר שמלכי צדק הלך מארצו לירושלים, כדי לעבוד שם את הקב"ה והתמנה להיות לכהן לא-ל עליון.

⁸⁴ עפ"י אור החיים, התורה משמיעה שרק הוא כהן, אבל זרעו אינו כהן, משום שניתנה הכהונה לאברהם, (שהרי המילה 'והוא' לכאורה מיותרת, ניתן היה לכתוב 'ומלכי צדק מלך שלם כהן לאל עליון הוציא לחם ויין', ללא המילה 'והוא'. המילה 'והוא' באה להשמיענו שרק הוא כהן, אבל צאצאיו אינם כהנים).

⁸⁵ נדרים לב ע"ב.

⁸⁶ תרגום אונקלוס: 'והוא משמש קדם אל עלאה'.

⁸⁷ לקמן פסוק כ'.

⁸⁸ דברים כג, ה.

⁸⁹ רלב"ג.

⁹⁰ "ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לאל עליון קנה שמים וארץ" (בראשית יד, יט).

יפול ביד אויביו ויגבר כוחו, שהן ברכות גשמיות, לאחר מכן עבר לחלק הרוחני ובירך אותו שיעבוד את הקב"ה ובאמצעותו יהיה הקב"ה א-ל קונה שמים וארץ⁹¹. מלכי צדק בירך את אברהם על שהתנדב ללכת ולהושיע את קרוב משפחתו⁹².

בסיומה של הברכה, נתן לו מעשר, כפי שכתוב "וַיִּתֵּן לוֹ מֵעֶשֶׂר מִכָּל"⁹³, כשכר על טרחתו⁹⁴, ויש שמבארים⁹⁵ שלא מלכי צדק נתן מעשר לאברהם, אברהם נתן מעשר למלכי צדק, משום שמלכי צדק היה כהן.

כל העת, עמד בצד מלך סדום (שהגיע אל אברהם בסיום המלחמה בידיים "ריקות") והתבונן בנעשה, משראה שמלכי צדק הוציא לקראתו לחם ויין, ונתן לאברהם⁹⁶ מעשר בנדיבות לב, הבין שאברהם זכה בשלל וגמלה בליבו החלטה שגם הוא יבקש צדקה – את הנפשות⁹⁷, האנשים שנשבו. משסיים מלכי צדק, פנה מלך סדום אל אברהם ואמר "תֵּן לִי הַנֶּפֶשׁ וְהָרֶכֶשׁ קַח לָךְ"⁹⁸.

הוא אסיר תודה לאברהם, ומציע לו לקחת את כל הרכוש ובמקביל לשחרר את השבויים עבורו. אך אברהם בתגובה מרים ידו⁹⁹ ונשבע¹⁰⁰ שלעצמו לא יקח "מִחוּט וְעַד שָׁרוֹף נֶעַל"¹⁰¹. אברהם הרים ידו אל ה', לאות הקדש וחרם, שיהיו אסורים עליו, הוא אסר על עצמו את הנכסים והשלל שהציע לו מלך סדום כשכר, כדי שלא יחשוב שאברהם נתן (או קיבל) מעשר, מתוך רצון לזכות ברכוש נוסף¹⁰². בהרמת ידו כלפי מעלה, הראה אברהם כלפי הקב"ה שהוא הנדיב האמיתי וממנו ראוי לקבל. אברהם הוסיף והראה כלפי הקב"ה שהוא בעל החסד ואם ירצה לתת לו מתנות, רק ממנו יקח ולא ממלך בשר ודם¹⁰³. אברהם נתן למלך סדום את כל הרכוש, משום שרצה לשמש דוגמא אישית, שלא יחשבו שיצא למלחמה רק כדי לקבל את הרכוש שנפל בשבי¹⁰⁴, מעבר לסירובו להנות מממון של רשע¹⁰⁵.

⁹¹ אור החיים.

⁹² חזקוני.

⁹³ בראשית יד, כ.

⁹⁴ עפ"י הסבר רד"ק.

⁹⁵ רש"י, אבן עזרא,

⁹⁶ אברבנאל מבאר שלשיטת הסוברים שאברהם נתן למלכי צדק מעשר מכל, מלך סדום הניח שכנראה אברהם ישאיר לעצמו את מה שנצרך לו, כגון רכוש, אולם את הנפשות, שאיתן אין לאברהם מה לעשות הסיק שאינו צריך ועל כן ביקש ממנו את הנפשות, כדי ששייבם לבתיהם.

⁹⁷ רמב"ן.

⁹⁸ בראשית יד, כא.

⁹⁹ מדרש אגדה (סימן כב): "'הִרְמֵתִי יָדִי', אותה שעה קידש אברהם שמו של הקב"ה, שלא יחשוב מלך סדום שעל ידי ממון עשה אברהם מלחמה עם ד' מלכים, ולא עשה מלחמה, אלא להציל את לוט ואת רכושו, לפי שהיה בן אחיו".

¹⁰⁰ רש"י, עפ"י פסיקתא זוטרתא, לקח טוב סימן כב.

¹⁰¹ בראשית יד, כג.

¹⁰² רמב"ן.

¹⁰³ אברבנאל.

¹⁰⁴ ר"ן.

¹⁰⁵ צרור המור.



הדבר היחיד שהסכים אברהם לקחת, רק נתח שיחולק שווה בשווה בין הלוחמים ובין אלו שנותרו לשמור בעורף, באמרו "בְּלִעְדֵּי רֶק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים וְחֵלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עֲנֵר אֲשָׁכַל וּמִמָּרָא הֵם יִקְחוּ חֵלֶקם"¹⁰⁶. עפ"י חזקוני, הסכים לקבל את מה שאכלו הלוחמים שלו, אברהם אכל רק משל מלכי צדק.

סיכום וסיום

דרכה של התורה לקצר. את הלכות שחיטה אנו לומדים¹⁰⁷ ממילה אחת – "וַיִּזְבַּחַתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאֲנֶךָ" (דברים יב, כא), וכן את הלכות שבת בעיקר מהפסוק "שָׁבוּ אִישׁ תַּחֲתָיו אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות טז, כט). לעומת זאת במלחמת המלכים מאריכה התורה בתיאור, (לכאורה מיותר של) אכזריותם של ארבעת המלכים, וכל זאת כדי שנשכיל ללמוד על האופן שבו ניהל אברהם את המלחמה. כבר בטרם היציאה למלחמה, מצינו שאברהם חינך והדריך את חניכיו במניעים להילחם, ואף לסכן חיים ולמסור את הנפש במידת הצורך, תוך סייגים רבים. אברהם הראה לנו במלחמה זו שיש להימנע מהריגת אויבים לשוא, בודאי מי שאינו מעורב באופן ישיר, שכן אין מטרה בלהרוג, ועל כן ייצר אברהם שיטות לחימה שהמעטו בהרג והביאו להכרעה מהירה ולניצחון במלחמה.

¹⁰⁶ בראשית יד, כד.
¹⁰⁷ עיין חולין כז ע"א.

נספח א' – סיכום לימודים ממלחמת אברהם והמלכים

שיטות לחימה

הכנת מכשולים בשדה המערכה. "ועמק השדים בארת בארת חמר וינסו מלך סדם ועמרה ויפלו שמה והנשארים הרה נסו"¹⁰⁸. חז"ל¹⁰⁹ אומרים שבארות אלו נחפרו כהכנה למלחמה. ארבעת המלכים התכוננו לאפשרות שתהיה מלחמה, ולצורך כך הכינו מכשולים – בארות, ומילאו אותם בעפר וחמר, כדי שאויביהם יפלו בהם, כפי שאירע למלך סדום ולמלך עמורה.

טרם היציאה למערכה, קיום אימון קצר לקראת הלחימה, כפי שכתוב "ויקרא את חניכיו ולידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות ויחדף עד דן"¹¹⁰.

הכנה נוספת לפני היציאה למלחמה – לימוד תורה, כהכנה רוחנית לקראת היציאה למלחמה. אברהם לא קרא להם לשלום, משום שידע שלקחו את לוט אחיינו¹¹¹, על אף (ויהיו שיטענו – בגלל) שידעו על הקשר המשפחתי ביניהם, והבין שאם לוקחים אותו בשבי, לא תהיה אפשרות לשחרר אותו בדרכי שלום ושיח, אלא רק בדרך לחימה.

חלוקת הלחימה בלילה לשני חלקים. אברהם חילק עליהם את הלילה, בחצי הלילה השיג את אויביו עם עבדיו, חניכיו. "ויחלק עליהם לילה" – הלילה נחלק עליהם, בחצות התחולל המהפך, עד אז הלכו ארבעת המלכים בבטחה, ומחצי הלילה ואילך נסו על נפשם.

חלוקת המחנה לשני חלקים. אברהם נקט ב"תכסיס מלחמתי" וחילק את מחנהו לשני חלקים, כדי שהאויבים שלהם לא יצליחו להימלט, גם לא מהצדדים¹¹².

תקיפה משני כיוונים. לדעת רמב"ן, הוא נקט בתחבולה משמעותית, שרדף אותם ביום עד דן עם כל מחנהו ומשהחשיך וירד הלילה ולא ניתן היה לראות באיזו דרך לברוח, חילק אברהם את אנשיו לשנים, חלק אחד לקח איתו ויצא להילחם עד שרדף אחריהם והיכה אותם עד חובה משמאל לדמשק.

הנהגותיו של אברהם אבינו

רצון להציל. כששמע אברהם שאחיינו נשבה, התעורר אברהם להצילו. לא היה עושה זאת אילו רק היו לוקחים את רכושו.

¹⁰⁸ בראשית יד, י.

¹⁰⁹ מדרש אגדה סימן י'.

¹¹⁰ בראשית יד, יד.

¹¹¹ הסבר אור החיים.

¹¹² רלב"ג, ספורנו ורמב"ן ועימם המפרשים מלבי"ם ואברבנאל.

התרחקות לוט מאברהם. על אף שזה לא מכבר לוט התרחק ממנו.

באופן מידי. כששומעים על צרה, מנסים לברר פרטים. אברהם, כליל השלמות, למרות שהתגורר באלוני ממרא, הרחק משדה המערכה, מיד כששמע על נפילת אחיינו בשבי, מיד נחלץ לעזרתו, רתם את נעריו ויצא למערכה.

יחס חיובי ללוט. המילה 'אָחיו', את גדלותו של אברהם, שהתעלם מהמריבה שהיתה ביניהם ובין רועיהם, והתייחס אל לוט באחווה ובידידות, כביכול הוא אחיו ממש.

סיכון עצמי. יציאה למלחמה, תוך נטילת סיכון גדול, בפרט מול ארבעה מלכים גדולים עם צבא מיומן. למרות הסכנה הגדולה הכרוכה בצאתו למלחמה מסוכנת זו, לא נרתע אברהם מלצאת למערכה לחילוץ אחיינו מהשבי, על אף שזמן מה לפני כן הרחיק אותו ממנו על שהתנהג שלא כשורה, במילים "הפרד נא מעלי", ולמרות שלוט בחר להתיישב במקום החטא והזימה בין אנשי סדום, לאחר שאמר "אי אפשרי לא באברהם ולא באלקיו".

עמידה בדיבור. לאברהם היה חשוב לעמוד בדיבורו ולשמור הבטחתו ללוט, שאמר לו "הִפְרָד נָא מֵעָלַי אִם הִשְׁמָאֵל וְאִימָנָה וְאִם הִימִין וְאִשְׁמְאִילָה", ועל כן יצא להילחם, תוך סיכון עצמי גבוה.

רגישות לפרט. בסיומה של המלחמה כתוב "וַיָּשָׁב אֶת כָּל הָרֶכֶשׁ וְגַם אֶת לוֹט אָחִיו וְרֶכְשׁוֹ הָשִׁיב וְגַם אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הָעָם"¹¹³. עפ"י סדר החשיבות היתה התורה צריכה לכאורה להקדים את הנשים והעם לרכוש, אולם סדר הניצולים משקף את הדאגה שהיתה בליבו של אברהם: תחילה דאג ללוט, שבגינו יצא ללחימה, לאחר מכן לנשים, החלשות והמופקרות להתעללות ורק בסוף לגברים.

תרומה וצדקה. אברהם נתן למלכי צדק, מלך שלם, בהיותו כהן, מעשר, כפי שכתוב "וַיִּתֵּן לוֹ מֵעֶשֶׂר מִכָּל".

סירובו לקבל מתנות. בתגובה להצעת מלך סדום, מרים אברהם את ידו ונשבע שלא יקח "מִחוּט וְעַד שָׂרוֹךְ נֶעֱל", הוא אסר על עצמו את הנכסים והשלל שהציע לו מלך סדום כשכר, כדי שלא יחשוב שאברהם קיבל מעשר, מתוך רצון לזכות ברכוש נוסף.

קידוש ה'. בהרמת היד כלפי מעלה, הראה אברהם גם שהקב"ה הוא הנדיב האמיתי וממנו ראוי לקבל. אברהם הוסיף והראה כלפי הקב"ה שהוא בעל החסד ואם ירצה לתת לו מתנות, רק ממנו יקח ולא ממלך בשר ודם.

דוגמא אישית. אברהם נתן למלך סדום את כל הרכוש, משום שרצה לשמש דוגמא אישית, שלא יחשבו שיצא למלחמה רק כדי לקבל את הרכוש שנפל בשבי, מעבר לסירובו להנות מממון של רשע.

¹¹³ בראשית יד, טז.

מכתבים למערכת

הרב נפתלי הסופר

ירושלים

ואלה המלכים –

היחס של ספרי מלכים ודברי הימים למלכי יהודה

פתיחה

בגיליון האחרון¹ התפרסם מאמרו המצוין של הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ שליט"א², בו הוא מעיר בתוך דבריו, כי בעוד ספר מלכים מתייחס לרחבעם ואביה בנו כרשעים גמורים, הרי שבדברי-הימים אביה מתואר כמלך שנאמן לאלוקיו.

אוסף לכך את הסתירה המובהקת שהציג הרב יוסקוביץ במאמרו אשתקד³ באשר לצדקיהו המלך. כאשר הנביא כותב במפורש שעשה הרע בעיני ה', ואילו חז"ל מאריכים בצדקותו, ומעמידים את חטאו בכך שלא מיחה בבני דורו הרשעים.

מתוך כך עלה בליבי להתבונן בתיאור צדקותם או להיפך של המלכים בספר מלכים ובספר דברי הימים. מהתבוננות מעמיקה בלשון הנביא עולה, כי בניגוד לרושם הראשוני שעלול להתקבל, אין רק מלכים רשעים העושים את הרע בעיני ה', ולעומת זאת צדיקים שעושים את הישר בעיני ה', אלא כל מלך מקבל ציון שונה, הן בתיאור המדויק של מעשיו [לדוגמא: ויעש הרע בעיני ה'], הן בייחוס [לדוגמא: כאשר עשו אבותיו], והן ברקע הכללי של הפרשה.

נתחיל במקרים הפשוטים, ואתמקד כעת רק במלכי יהודה.

רוב מלכי יהודה

על המלך אסא כותב הנביא⁴: "ויעש אסא הישר בעיני ה'". הכתוב גם מיחס את צדקותו: "כדוד אביו", ובהמשך הפסוקים מתואר בצורה מפורטת מהי אותה עשייה הטובה בעיני ה', כאשר הכתוב מתאר היאך הסיר מהארץ את הגילולים⁵.

כך כותב הנביא גם על יהושפט בנו (מלכים-א כב, מג): "וילך בכל דרך אסא אביו לא סר ממנו, לעשות הישר בעיני ה'". הנביא כותב שעשה הישר בעיני ה', מוסיף שהיה זה כאסא אביו, ולאחר מכן הנביא מציין את הדברים בהם לא היה שלם.

¹ גליון י"ג, אב תש"פ

² מאמר "פרוזדאות ירבעם".

³ גליון ח', אב תשע"ט מאמר "צדקת צדקיהו – בין פשט לדרש".

⁴ השתדלתי לציין כמה שיותר מקורות, אך מפאת דחיקת הזמן לא לכל פסוק המובא כאן מצוין מקורו, אך ניתן למוצאו בנקל בתולדות כל מלך ומלך. אם לא צוין בפירושאחרת הרי שהציטוט לקוח מספר מלכים.

⁵ מלכים-א פרק טו

לעומת זאת אצל המלך יהורם בן יהושפט, הנביא כותב (מלכים-ב ח, יח): "וילך בדרך מלכי ישראל... ויעש הרע בעיני ה'". ודפוס דומה יש אצל אחזיהו⁶.

גם אצל יהואש⁷, אמציהו⁸, עזריה⁹, ויותם¹⁰, הנביא מתאר שעשו הישר בעיני ה', כאשר אצל יהואש מצוין שעשה כאשר לימדו יהוידע הכהן, ואילו בשלושת האחרים מצוין שעשו הישר בעיני ה' כאביהם.

לאחר מכן כתוב על אחז שלא עשה הישר בעיני ה' כדוד אביו¹¹, אלא הלך בדרך מלכי ישראל¹², ואילו על חזקיהו בנו כתוב שעשה הישר בעיני ה' כדוד אביו¹³. מנשה בנו שוב עושה הרע בעיני ה', והפסוק מתאר בפירוט את חטאותיו¹⁴, ויאשיהו בנו (מלכים-ב כב): "ויעש הישר בעיני ה', וילך בכל דרך דוד אביו".

בכל שנים עשר המלכים האלו, ברור מהקשר הפסוקים שהתיאור למעשיהם אם היו ישרים בעיני ה' או לא, הוא בעיקר בהקשר היחס לעבודה זרה וביעוריה. הדבר ניכר מהערות על יחוס המעשים [כאשר עשו מלכי ישראל], וכן מהסתייגויות מסוימות [רק לא הסיר הבמות]. תיאורים דומים יש גם בדברי הימים על כל מלכים אלו.

לעומת זאת אצל שני המלכים הראשונים של מלכות יהודה, ואצל המלכים האחרונים, תיאור מעשיהם כבר אינו פשוט על כך. ונפתח בראשונים.

רחבעם ואבים

רחבעם אמנם אינו מתואר בפסוקים כמלך צדיק, אך מהתבוננות בפסוקים נראה, כי שונה עד מאד תיאורו מתיאור המלכים הרשעים. הנביא פותח (מלכים-א יד, כא): "ורחבעם בן שלמה מלך ביהודה... ויעש יהודה הרע בעיני ה'". לפתע באופן חריג הנביא אינו מציין את מעשיו של המלך, אלא את מעשיו של עמו. כך גם המשך הפסוקים מתאר את רשעותם של בני יהודה, בלי לאזכר כלל את המלך.

בספר דברי הימים יש יריעה רחבה יותר, כאשר מתואר כי "כחזקתו עזב את תורת ה', וכל ישראל עמו". נראה היה שהכתוב מאשימו שעזיבתו את התורה דרדרה את מצב דורו, אך מהפסוקים במלכים נשמע שעזיבתו את התורה הייתה בהשפעת מצב דורו הרעוע, עד שהנביא

⁶ מלכים-ב ח, כז

⁷ מלכים-ב יב

⁸ מלכים-ב יד

⁹ מלכים-ב טו

¹⁰ מלכים-ב טו, לד

¹¹ למרות שחטאות אחז מתוארות בפסוקים באריכות הנביא נמנע מלכתוב עליו את המילים "ויעש הרע בעיני ה'", וצ"ע.

¹² מלכים-ב טז

¹³ מלכים-ב יח, ג

¹⁴ מלכים-ב כא

אינו מזכיר כלל את המלך לגנאי. לפי זה קריאת הפסוק תהיה שכחוקתו עזב את תורת ה' כיוון ש"כל ישראל עמו", המלך נכנע לרחשי העם שרצו לעזוב את התורה.

מיד לאחר מכן מתאר הספר את חזרתו של רחבעם בתשובה, בעקבות כיבוש ירושלים בידי שישק מלך מצרים. גם שם בולט איך המלך נגרר אחר שריו (ד"ה-ב יב, ו): "ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה'". השרים קודמים למלך!

בסיום תיאור מלכותו בספר דברי הימים, כותב הספר: "ויעש הרע, כי לא הכין ליבו לדרוש את ה'". בשונה מהמלכים הרשעים, אין כתוב כאן שעשה הרע בעיני ה', ובנוסף הכתוב מעמיד את חטאו כחוסר דרישת ה'. יתכן וביאור הכתוב הוא שכוונותיו היו טובות, אך חוסר דרישתו בתורה הובילה אותו לסטיה מדרכי התורה.

כעת ניגש לבנו המלך אבים¹⁵. כאן יש לכאורה סתירה ברורה בין הספרים. ספר מלכים כותב: "וילך בכל חטאות אביו אשר עשה לפניו" [כאשר כאמור על אביו לא נמתחה כי אם ביקורת קלה יחסית], ולעומת זאת בדברי הימים לא נמתחה עליו כל ביקורת, והוא מוצג כמלך הנואם בשם ה', ומצליח במלחמותיו עם מלכות ישראל השכנה בזכות הישענותו על ה'¹⁶.

קשה מאד לקבל את הנחתו של הרב יוסקוביץ שאביה היה מלך צבוע שהשתמש בחזות דתית לצרכים פוליטיים, וזאת משתי סיבות מרכזיות. א. מלשון הנביא משתמע בצורה ברורה, שנסיגתם של רחבעם ועמו ממלחמתם על ישראל היתה כתוצאה מדברי הנביא. אם היתה כאן רק הצגה, מסתבר שהנביא לא היה מציג זאת כצדקות. בפרט שמודגש בצורה כפולה (מלכים-א יב, כד): "וישמעו את דבר ה', וישבו ללכת כדבר ה'". ב. בדברי הימים כתוב מפורש שהצלחתם של יהודה הייתה "כי נשענו על ה'". כאמור, אם הייתה זו הצגה בלבד, הרי את ה' אי אפשר כמובן לרמות, ואין זו סיבה להצלחה.

אך אם נתבונן כדרכנו בלשון הנביא ביחס למלכים האחרים, נבחין כי אין כאן את האמירה המצויה אצל המלכים הרשעים "ויעש הרע בעיני ה'". הנביא מציין כי המשיך בחטאי אביו, אשר כאמור עיקר חטאו של רחבעם, הייתה חוסר הכנת לבו לדרוש את ה'.

מלבד זאת הכתוב מציין: "ולא היה לבבו שלם כלבב דוד אביו", לשון זו מופיעה גם אצל שלמה המלך¹⁷, וחז"ל דורשים אותה לשבח באמרם (שבת נ"ו ע"ב): 'כלבב דוד אביו הוא דלא הוה, מיחטא נמי לא חטא'¹⁸.

¹⁵ כך שמו בספר מלכים, ובספר דברי הימים נקרא אביה, וכאן לא הקפדתי במיוחד על אחד מהצורות.

¹⁶ עמד על כך בהרחבה הרב יוסקוביץ במאמרו ב"פשוטות המתחדשים" אב תש"פ.

¹⁷ מלכים-א יא, ד.

¹⁸ אמנם גם אצל אחז יש לשון דומה (דה"ב כח): "ולא עשה הישר בעיני ה' כדויד אביו", ואחז היה רשע בהחלט, אך יש להבחין שאצל אחז הפסוק מתמקד במעשיו שלא היו כמעשי דויד, ולכאורה זה הקדמה לפסוק הבא אחריו "וילך בדרכי מלכי ישראל". לעומת זאת אצל שלמה ואצל אביה נכדו, הפסוק מדבר על שלמות לבם שלא היה כלבב דוד, מובן איפה שיש בכך שבח, כיון שעל רשע אין מקום לציין שלבבו לא שלם עם ה'.

נדמה אפוא ברור, כי רחבעם ואבים בנו לא חטאו בעבודה זרה, אלא בחטאים ספציפיים שהנביא לא ראה צורך לפורטם [ויתכן שחטאו בחוסר אכיפת האיסור של עבודה זרה¹⁹].

המלכים האחרונים

כעת ניגש למלכי יהודה האחרונים מיאשיהו ואילך.

יאשיהו עצמו מתואר כמלך צדיק ביותר, אשר כעדות הנביא (מלכים-ב כג, כה): "לפניו לא היה מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו", אך מאידך הנביא כותב: "אך לא שב ה' מחרון אפו הגדול... על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה". לאחר מכן מתאר הנביא את נסיבות מותו בקרב מול מלך מצרים.

אצל בנו המלך יהואחז אנו מוצאים תיאור קצר (מלכים-ב כג, לב): "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשו אבותיו". וכל הקורא תמה מיהם אותם אבותיו? הרי אביו יאשיהו היה צדיק, ואם הכוונה למנשה סביו, מדוע מתעלם הכתוב מסב סביו חזקיהו שאף הוא היה מלך צדיק.

המלך הבא הוא יהויקים בן יאשיהו, שגם עליו כתוב: "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשו אבותיו", וחוזרת אותה השאלה.

אחריו מלך יהויכין בנו, ואצלו כתוב: "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשה אביו". אך כיוון שאצל אביו לא מפורש מה היה חטאו, אנו עוד לא יודעים מה היה חטאו של הבן.

המלך האחרון הוא צדקיהו דודו, שעליו כתוב: "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשה יהויקים". והשאלה נזעקת שהרי חז"ל העמידו את צדקיהו כמלך צדיק ההיפך הגמור מיהויקים אחיו²⁰.

נראה כי המפתח להבנת יחס הנביא למלכים אלו טמון בפסוקים המופיעים אצל יאשיהו המלך. שם נאמר כך (מלכים-ב כג, כה-כט): "וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' וגו' ואחריו לא קם כמוהו. אך לא שב ה' מחרון אפו הגדול אשר חרה אפו ביהודה על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה. ויאמר ה' גם את יהודה אסיר מעל פני וגו' ויתר דברי יאשיהו וגו'. בימיו עלה פרעה נכה וגו' וילך המלך יאשיהו לקראתו וימיתוהו במגידו".

משמעות הפסוקים וסדר כתיבתם היא, שאמנם יאשיהו היה מלך כשר שלפניו ואחריו לא היה כמוהו, אך כיוון שחרון האף שעורר מנשה עוד נשאר, לכן מת יאשיהו במלחמתו עם פרעה נכו, ואז בעצם חדלה עצמאותה של מלכות יהודה.

אנו רוצים להציע, שמימות מנשה ואילך מכיוון שהתעורר חרון אף גדול בגלל חטאי מנשה, כבר נגזרה כליה על יהודה, והאפשרות היחידה לדחות את רוע הגזירה, היתה ע"י ההיכנעות

¹⁹ כפי שהביא הרב יוסקוביץ במאמרו האחרון מדברי הירושלמי שאביה חטא בכך שלא ביער את הע"ז בבית אל.
²⁰ עמד על כך הרב יוסקוביץ במאמרו "צדקת צדקיהו" אב תש"פ, והציע הסבר מסוים, אך ראה שם הערת העורך, שקשה ההשוואה ליהויקים.



המוחלטת לה' ונביאיו, ומכאן ואילך הציון שניתן למלכי יהודה הוא על מידת היכנעותם לה' ונביאיו במישור המדיני והלאומי של מלכותם, ולא דוקא על מעשיהם הפרטיים.

אנו רואים, כי ישנם גזירות שאמנם כבר אין דרך לבטלם לחלוטין, אך עדיין ניתן לדחותם על ידי ההיכנעות לה'. כדבר הזה מצאנו אצל אחאב מלך ישראל, שלאחר רצח נבות היזרעאלי נשלח אליו אליהו הנביא בנבואה קשה ביותר, ולאחר שאחאב שב מיד בתשובה נאמר לנביא (מלכים-א כא, כט): "הראית כי נכנע אחאב מלפני, יען כי נכנע מפני לא אבי[א] הרעה בימי, בימי בנו אביא הרעה אל ביתו".

[בטעם הדבר יש להאריך רבות, והוא תלוי הן במהות התשובה, והן בצורת המלוכה בישראל והיחס שבין המלך והעם, ובין המלך לה' אלוהיו, אך אין כאן המקום].

נתחיל במנשה עצמו, אשר בדברי הימים מתואר כיצד שב בתשובה, והכתוב אומר (דה"ב לג, יב): "ויכנע מאד מלפני ה' אלוהיו". לעומת זאת אצל אמון בנו כתוב: "ולא נכנע מלפני ה' כהכנע מנשה אביו" ואכן סופו הטרגי היה שהוא נרצח בידי עבדיו כעבור שנתיים בלבד של מלוכה.

מכאן ואילך נראה לומר, כי כאשר בא הנביא לציין אם המלך עשה את הישר בעיני ה' או את הרע בעיני ה', כבר לא נמדד הדבר רק בהליכה של המלך אחרי עבודה זרה כאשר היה במלכים הראשונים, אלא במידת היכנעותם של המלכים לדבר ה'. כיוון שעד כמה שמלך מסוים לא נכנע לדבר ה', הרי חוזרת הגזירה שנגזרה בגלל תועבות מנשה, ואף אם יהיה המלך צדיק כצדקיהו, אך מספיקה חוסר היכנעות לצו הנביא כדי להחזיר את העונש המאיים על העם.

הדברים כמעט מפורשים בדברי הימים אצל יאשיהו המלך, שם כתוב (דה"ב פרק לד): "כה אמר ה' הנני מביא רעה על המקום הזה וגו'. ואל מלך יהודה השולח אתכם וגו', כה אמר ה' וגו', יען רך לבבך ותכנע מלפני אלוהים בשמעך את דבריו על המקום הזה ועל יושביו, ותכנע לפני ותקרע את בגדיך וגו', ונאספת אל קברותיך בשלום ולא תראינה עיניך בכל הרעה אשר אני מביא על המקום הזה"

הרי שהגזירה לכלות את מלכות יהודה לא בוטלה למרות תשובתו של יאשיהו, אלא נדחתה לפי שעה בעקבות כניעתו של יאשיהו לפני אלוהים. אבל למרבה הפלא יאשיהו לא נאסף אל אבותיו בשלום כאשר הובטח, אלא נהרג במלחמה עם פרעה נכו²¹. ואכן הכתוב אומר (דה"ב לה, כב): "ולא שמע אל דברי נכו מפי אלוהים", והפירוש הרווח בין הפרשנים שם הוא, שיאשיהו נצטווה בצורה זו או אחרת לא להילחם עם פרעה²², וכיוון שלא נכנע לציווי האלוהי, נענש ומת במלחמה.

²¹ אמנם רש"י ועוד מפרשים נקטו כי נחשב שמת בשלום כיוון שלא ראה בחורבן מלכות יהודה, אך לפי פשוטו של מקרא יתכן לומר כפי שרמזנו בגוף המאמר שכיוון שחטא במלחמתו עם פרעה, לא זכה למות בשלום.

²² כך מניחים רש"י הרד"ק והרלב"ג, ובעקבותיהם גם בעל המצודות והמלבי"ם. לעומת זאת חז"ל בתענית (כב:) כתבו שיאשיהו נענש על כך שלא נמלך בירמיהו הנביא לפני צאתו למלחמה.

על יהואחז בנו נכתב (מלכים-ב כג, לב): "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשו אבותיו". יתכן מאד שהכוונה היא לכך שאף הוא חטא בחטא זה של יאשיהו אביו, ועבר על ציווי של הנביאים [אולי בכך ששיתף פעולה עם מלך מצרים], והוא אכן נלקח בשבי, ותחתיו הומלך יהויקים אחיו.

אצל יהויקים בן יאשיהו כתוב את אותה הלשון: "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשו אבותיו", ולכאורה הדבר מרמז על כך שגם הוא לא שמע לנביאי ה', ואף שלא מפורש בפסוק מה הייתה חטאתו²³, הרי שהפסוק כותב שהוא מרד במלך בבל, ובסופו של דבר זה מה שהפילו ממלכותו. בנו יהויכין אף הוא "ויעש הרע בעיני ה' ככל אשר עשה אביו", ואף הוא מרד במלך בבל ובסוף הוגלה על ידו.

סמך לדברינו הוא, ממה שכתוב בנביא על צדקיהו. כאמור חז"ל מציגים אותו כצדיק, ואילו הנביא כותב שעשה את הרע בעיני ה', ולא זו בלבד, אלא "ככל אשר עשה יהויקים". והתמיהה גדולה, שהרי יהויקים היה רשע ואילו צדקיהו היה צדיק.

אכן לפי דברינו, במלכים אלו האחרונים אין המדד כמה היה המלך צדיק או רשע במישור האישי, אלא כמה הוא נכנע לדבר ה' ביד עבדיו הנביאים, ובעיקר במישור הלאומי והמדיני. כניעה זו מאפשרת את דחיית רוע הגזירה שמרחפת על הממלכה עוד מימות מנשה. בדבר זה אכן חטא צדקיהו באותו חטא בו חטא יהויקים אחיו. הדברים מפורשים עוד יותר בדברי הימים שם כתוב על צדקיהו (דה"ב לו, יב): "ויעש הרע בעיני ה' אלוקיו, לא נכנע מלפני ירמיהו הנביא מפי ה'", והכוונה ככל הנראה לכך שלא נכנע למלך בבל.

אם מצרפים את פסוקי דברי הימים עם פסוקי ספר מלכים, עולה התמונה הבאה. חטאו של צדקיהו הוא בכך שלא נכנע בפני נביאי ה', ומרד במלך בבל. הכתוב במלכים כותב שרעתו של צדקיהו היא כרעת יהויקים אחיו, ואילו רעת יהויכין היא כרעת יהויקים אביו, ואילו על יהויקים ויהואחז כתוב שעשו את הרע ככל אשר עשו אבותיהם, ולכאורה הכתוב מרמז לחטאו של יאשיהו אביהם שנלחם בפרעה, אלא שמחמת צדקותו כיסה הכתוב ולא פירש.

²³ מעניין לציין כי חז"ל אומרים שיהויקים היה רשע אך דורו היו צדיקים, הרי שרשעותו לא היתה מוטמעת במלכותו אלא רשעות פרטית של המלך.

הערות והארות

הערות והארות

שמות - בשלח¹

פרשת שמות

טובות האב האוהב ועוד השכיחו את יוסף מן האב, אבל יש שפירשוהו כהודיה), ומן "גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה". שניהם נראים התמרמרויות, אך אל נכון כל אחד מהם תקף רק מצומד אל אחר שהוא זוג לו, מנשה אל "אפרים כי הפרני אלהים בארץ עניי" (שם, נב), וגרשום אל "אליעזר כי אלהי אבי בעזרי ויצלני מחרב פרעה". שני השמות שבכל זוג מתחברים אל הודיה שלמה, מתחילה בגנות ומסיימת בשבח.

לפיכך במקום לספר איך נולדו מנשה ואפרים זה אחר זה, בנוסח מעין 'ותלד אוסנת בן ליוסף... ותלד אוסנת בן שני ליוסף', מודיע הכתוב על לידת שניהם באחת, "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן און" (שם מא, נ), כדי להטעים את שמותיהם יחד, "ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי... ואת שם השני קרא אפרים כי וגו'" (שם, נא-נב). בדומה אצל גרשום ואליעזר, "שני בניה אשר שם האחד גרשם כי... ושם האחד אליעזר כי וגו'". פסוקנו מן "גרשם כי אמר" והלאה הוא אפוא כמו גזר מצוטט מתוך מקרא מלא אשר יוצע למטה בפרשת יתרו, מקיש ומפנה אליו וחסר פשר בלעדיו.

יתכן שאזכור שם אליעזר הוכרח להמתין לישועת ישראל. כבר ניבא ה' את אברהם, "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (בראשית טו, ג), שכל בן ישראל במצרים, יהיה מעמדו אשר יהיה ואפילו שהו אבותיו במצרים זה דורות, אינו אלא גר מארצו

ותלד בן ויקרא את שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה (שמות ב, כב).

על לידת בן שני למשה שותק הכתוב. קיומו של בן נוסף רמוז בנאמר להלן, "ויקח משה את אשתו ואת בניו" (שם ד, כ), לשון רבים, והרי שהיו לו שניים לפחות (הנגד פירושו הראשון של רמב"ן על אתר; וכבר נודע שלפי המיוחס ליונתן ד, כד, התינוק שמלה ציפורה במלון היה גרשום, נגד משמעות הגמרא נדרים לא, ב - לב, א, שהיא מלה את אליעזר). אבל שמו של אליעזר וטעם קריאתו יזכרו בראשונה רק אחר קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, כאשר יביא יתרו אל משה המדברה "את צפורה אשת משה... ואת שני בניה, אשר שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה, ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי ויצלני מחרב פרעה" (יח, ב-ד).

השמות שנוצרו אגב אמירה מודים על הטוב ומצפים לו, כגון "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו" (בראשית ה, כט), "ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעניי" (בראשית כט, לב), "ותאמר כי שמע ה' כי שנואה אנכי ויתן לי גם את זה ותקרא שמו שמעון" (שם, לג). ואם רחל "בצאת נפשה כי מתה" קראה לנולד "בן אוני", אביו הסב שמו מיד ו"קרא לו בנימין" (לה, יח). חוץ מן "מנשה כי נשני אלהים את כל עצמלי ואת כל בית אבי" (מא, נא; פשוטו לכאורה שצרות אחרונות השכיחו את הראשונות, וגם השכיחו את

¹ מפאת קוצר הזמן סודרו במהדורה זו רק חצי מההערות שנשלחו - עד פרשת בשלח. המהדורה השלימה תצא בשבוע הבא. המנויים לא יקבלו שוב, וניתן יהיה להורידה או לקבלה במייל מ'פשוטות'.



לפיכך אין לקרוא להר סיני קודם מתן תורה בשם "הר האֱלֹהִים" אלא על שם העתיד.

על "וַיָּבֹא יְתֵרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה... הַר הָאֱלֹהִים" (יח, ה), אין רש"י מעיר, בהתאם להנחה שיתרו אחר מתן תורה בא (ראה רש"י שם, יג). עיקר הסיבה שנגלה הקב"ה למשה בסיני ולא במקום אחר הוא כנראה כדי שיוכל הקב"ה לומר, "זֶה לָךְ הָאוֹת פִּי אֲנֹכִי שֶׁלַּחֲתִיךָ בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (ג, יב), כמראה באצבע. "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה עֹמֵד עָלָיו אֲדַמָּת קֹדֶשׁ הוּא" (ג, ה) רק עתה, מפני שנחה עליו שכינה לשעה. אהרון הלך לפגוש את משה "בְּהַר הָאֱלֹהִים" (ד, כז), הקרוי כך כאמור על שם העתיד, אולי מפני שמשה עמד להגיד לו "אֵת כָּל דְּבָרֵי ה' אֲשֶׁר שָׁלַח וְאֵת כָּל הָאֹתוֹת אֲשֶׁר צָוָהוּ" (ד, כח), ושמה נצרך לחזור על "זֶה לָךְ הָאוֹת" בהיותם נוכחים "עַל הָהָר הַזֶּה". או שמא היה חורב בדרכו של משה ממדין למצרים.

וכשם שלא היה יתרון לחורב קודם מתן תורה, כך לא עמדה קדושתו אחר מתן תורה, כי "בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הִמָּה יַעֲלוּ בְּהָר" (יט, יג) ומשם נסעו, ומימי האבות ועד היום "הָרָה" הנצחי הוא הר המוריה. ולא מצינו להר סיני אחר מתן תורה שום מעורבות חוזרת בתולדות עם ישראל זולת התנבאות אליהו בו במלכים א פרק יט

ולולי דברי רש"י:

ארץ ישראל היא מקום אלהי ישראל, כביכול, "אֲרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דִּרַשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מִרְשֵׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים יא, יב). שם נראה לאברהם בראשנה, ככתוב, "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזֶרְעֶךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית יב, ז), ושם נגלה תדיר לאבות ולבנים, ולשם הם מצווים לבוא לראות ולהיראות. כל זאת בהיות ישראל עם עובדיו מצויים בארץ ומרכבה לשכינה. אך כאשר גלו יעקב וכל ביתו מצרימה, בלי להשאיר בארץ שריד לזרע אברהם, הכתיב הקב"ה גלות לעצמו ואמר ליעקב, "אֲנֹכִי אֶרֶד עִמָּךְ מִצְרָיִם וְאֲנֹכִי אֶעֱלֶךָ גַּם עֹלָה" (שם מו, ד). "מִצְרָיִם" משמע, בדרך מצרים, אבל עד לאן ירד והיכן ישכון? לא במצרים המדינה עצמה, שהרי זו עובדת את "אֱלֹהֵי מִצְרַיִם" (שמות יב, יב) הדוחקים את רגלי השכינה, והיא נתונה תחת שר של מצרים. משך מאות שנות

האמיתית, ארץ ישראל. והנה מתנה משה באותו מטבע, "גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נְכָרִיָּה", על גלותו במדין ממצרים מולדתו. כבר נרמזה דמות הסתייגות בהפיכת תיאורו של משה מן "אִישׁ עִבְרִי" (שמות ב, יא) במצרים אל "אִישׁ מִצְרִי" במדין (שם, יט), וקרוב היה פה הכתוב להעלים את התינוני ואת הנצחתו בשם הנולד, אלמלא האפשרות להדחיק מהם את זכר גלגוליו האישיים של משה ולנעוץ בהם את צרת ישראל הכללית. "גֵּרֶשֶׁם" נעשה שם קביל לבן משה מפני שכל אחד מישראל כמו משה נציגם היה אז "גֵּר... בְּאֶרֶץ נְכָרִיָּה", נידח, אם במצרים אם במדין, מארץ ישראל.

גם "אֱלִיעֶזֶר בֶּן אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי" הוא דו-משמעי, נופל על הצלה פרטית של משה מפרעה שביקש "לְהַרְגֵּךָ אֶת מֹשֶׁה" על הריגת הנוגש המצרי, (שם, טו), אבל מותאם באמת לגאולת כל ישראל. "אֱלֹהֵי אָבִי" הוא הנודע אל משה בהצגה, "אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ" (ג, ו). "וַיִּצְלַנִי" כמו שאמר שם למשה, "רְאֵה רָאִיתִי אֶת עֲנִי עָמִי... וְאֶרֶד לְהַצִּילוֹ" (שם, ז-ח). "מִחֶרֶב פָּרַעַה" כמו שנאמר, "אָמַר אוֹיֵב... אָרִיק חֶרְבִּי תוֹרִישְׁמוֹ יָדִי" (שם טו, ט). אך בניגוד לגירות שכבר הייתה גורל העם בעת שנולד גרשום, משה לבדו ניצל אל מדין והוליד שם את אליעזר, בעוד שאר ישראל נאנקים וחייהם ממוררים תחת יד משעבדיהם. לפיכך כיסה הכתוב את לידת אליעזר וקריאת שמו עד אחרי יציאת מצרים וקריעת ים סוף, כאשר יטען השם את משמעו הראוי.

* * *

וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֲרָבָה (שמות ג, א).

רש"י: אֶל הַר הָאֱלֹהִים - על שם העתיד.

רש"י נאמן לשיטתו לפיה "וְאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי" (שם יט, ד) מתפרש "כתרגומו", היינו, "וקריבית יתכון לפולחני". לאמור שאין הר סיני מקומו של הקב"ה אשר לשם כינס לו את בניו, אלא שניתנה תורה בסיני מסיבה כמעט מקרית, שלקרבנו - מבלי הר ראוי קרוב יותר - נודמנו ישראל אחר שבעה שבועות הליכה במדבר כאשר הגיעה השעה הכשרה למתן תורה.

לישב כביכול במלונה במדבר, ואם תמה גלותכם לא תמה גלותי. ומשה השיב, "אם אין פְּנִיךָ הַלְכִים אֶל תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה" (שם לג, טו) ונדור יחד במדבר, כי טובה לנו ארץ שממה עמך מארץ זבת חלב ודבש בלעדיך.

ולימים, כאשר "עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֶיךָ הָרְסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בְּחָרֵב וְאֶתֶּר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מלכים א יט, י) עד שהבריחו את אליהו אחרון הנביאים מארץ ישראל, שוב לא נמצא מדור לשכינה בארץ, והוכרח הקב"ה כביכול להגלות עצמו אל מפלטו הראשון, ושוב נעשה חורב "הַר הָאֱלֹהִים" (שם, ח). עד שמשך הקב"ה את אליהו לשם כאשר עשה בשעתו למשה, וציווה את אליהו לטהר את הארץ ולפנות דרך לחזרת השכינה אליה.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

השעבוד המתין אפוא הקב"ה על סף ארץ מצרים במדבר, "אֶרֶץ לֹא יֵשֵׁב בָּהֶן כָּל אִישׁ" (ירמיה נא, מג), עד תבשיל העת להוציא את בניו על כנפי נשרים ולהביא אותם אליו, ולהתלוות עמם לשוב ביתה. ואם במדבר, על הר, כמו שבארץ ישראל הוא נראה על הר, שכן הר הוא סולם ל"שַׁעַר הַשָּׁמַיִם" (בראשית כח, יז) ו"ה' בְּשָׁמַיִם הָכִין כִּסְאוֹ" (תהלים קג, יט). צדקו מצד מה עבדי מלך ארם האומרים "אֱלֹהֵי הָרִים הֵם" (מלכים א כ, כח), אבל שכחו כי "מַלְכוּתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה" (תהלים שם) אף בעמקים. לכן היה אז חורב "הר האלהים".

וכאשר חטאו ישראל בעגל, "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּךְ עֲלֵה מִזֶּה אֶתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הָעֵלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיָּעֲקֹב לֵאמֹר לְזֶרַעְךָ אֶתְנַנֶּנָּה. וְשִׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ מִלֶּאֱךָ וְגִרְשִׁיתִי אֶת הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרָזִי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי. אֶל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עִם קֶשֶׁה עֶרְף אֶתָּה פֶּן אֲכַלְךָ בְּדֶרֶךְ" (שמות לג, א-ג). כאומר, אקיים את הבטחתי לתת לכם את הארץ, אבל לא אשוב לשכון בקרבכם, אלא אשאר כאן

פרשת וארא

* * *

בנתיבות שלום ביאר את החילוק בין שם הוי"ה לשם ש-די, שגאולה בשם ש-די היתה לאחר ארבע מאות שנה ועל ידי מלאך כפי סדר הבריאה¹, אולם כדי לחשב את הקץ ולהקדים את הגאולה היה צריך שיתגלה הקדוש ברוך הוא עצמו בשם הוי"ה.

על פי דבריו מובן הפסוק שמכיוון ששמע השם את נאקת בני ישראל לכן התגלה מייד בשם הוי"ה ולא חיכה לסוף ארבע מאות שנה.

בספר עובר אורח של האדר"ת כתב בשם רבינו החפץ חיים שלפני חטא העגל היה כתוב על התפילין שם הוי"ה כנרמז בפסוק "וראו כל עמי

"וַיִּדְבֹּר אֶל-לְהִים אֱלֹהֵי-מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי י-ה..."

כאן ובעשרת הדברות ובגילוי שם אהי-ה מופיעה הנבואה בשם אלוקים.

הטעם פשוט מכיוון שאלוקים הינו שם תואר ולא שם פרטי, ולכן כאשר מדובר על גילויי שמות שונים כתוב בפשיטות שהאלוקים הוא המגלה שמותיו.

ליתר ביאור, אי אפשר לכתוב 'וידבר יקוק... אנוכי יקוק', שבדיבור זה כבר נרמז בתחילה שהמדבר הוא 'יקוק' ואין טעם לומר 'אנוכי יקוק'.

חיים מצגר

אחיסמך, לוד

אותי מכל רע יברך..."

¹ השווה לדברי יעקב אבינו בפרשת ויחי: "א-ל-ש-די נראה אלי בלז"ז וכו' וכו', ומסיים "המלאך הגואל"

ואמנם היה צריך לכך גם נסים, וכמש"כ רש"י: "וזרקו משה" כל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת. הרי נסים הרבה, אחד שהחזיק קומצו של משה מלא חפנים שלו ושל אהרן. ואחד שהלך האבק על כל ארץ מצרים. עכ"ל. (ועוד ניסים נתבארו במדרש שמו"ר יא, ה יעו"ש).

והנה החזקוני כתב וז"ל: "מלא חפניכם", דבר זה לא היה מספיק לכל מצרים, לפיכך צריך לומר מעצמו בא השחין ולא מתולדות האש, **אלא שאין הקב"ה רוצה לשנות מנהג העולם ועושה כענין במקצת הנוהג. עכ"ל.** (וכע"ז בבכור שור).

אך הא גופא קשיא למה היה צריך דוקא במכה זו סיוע של מעשה טבעי.

(ב) ונראה שזריקת הפיח לא היתה כדי שיהיה במקצת בדרך הטבע, אלא מטעם אחר (ודלא כהחזקוני הנ"ל), דהנה כתב הבכור שור לעיל (ח, יב) וז"ל: "והך את עפר הארץ והיה לכינים", נראה לי שהם כינים שחורים שקורין פוד"ש שדרכם לבוא מן העפר, כי כינים שקורין פוד"ל אין דרכם לבוא [מן העפר] כי אם מזיעת אדם, **והמכות דרכם לבוא ממקום תולדותם**, צפרדעים מן היאור, ומטר וברד מן השמים, וכן כולם, עכ"ל.

וכן מצינו גם במכת ארבה, שהרי הארבה בא מן הים כדכתיב "ויהפך ה' רוח ים חזק מאד וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף". ופירש הרשב"ם וז"ל: כי רוח הקדים הביאם מן הים ורוח מערבי החזירם לים.

וכן מצינו גם במכת חושך, כמש"כ הרמב"ן לקמן י, כג: וטעם לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו - כי לא היה החשך הזה אפיסת אור השמש שבא שמשם והיה כמו לילה, אבל היה חשך אפלה, כלומר איד עב מאד שירד מן השמים, **כי על כן אמר (בפסוק כא) נטה את ירך על השמים, להוריד משם חשכה גדולה נופלת עליהם. עכ"ל.**

(ג) ועפ"ז יש לפרש ענין זריקת הפיח במכת שחין, שמאחר שהשחין הוא כענין המכה שמתולדות האש, לכן הביאו ה' מפיח הכבשן החם השורף, וכשאר מכות שבאו ממקום תולדותם.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

הארץ כי שם ה' נקרא עליך" ורק אחר חטא העגל הורידו עדיים דהיינו התפילין עם שם הוי"ה ולבשו תפילין עם שם ש-די. [הדברים דומים לדברי הרש"ר הירש האומר שהעדי המדובר הוא התפילין].

אם נצרף את דברי נתיבות שלום לדברי החפץ חיים תובהר הפרשה שלאחר חטא העגל היטב, שכן הקדוש ברוך הוא אמר למשה שישלח מלאך והיינו על ידי גילוי שם ש-די, ולכן הורידו את התפילין הקודמות שהיה כתוב עליהם שם הוי"ה.

חיים מצגר

אחיסמך, לוד

* * *

והפִּלְתִּי בַיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גִּשְׁן אֲשֶׁר עָמִיד עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הִיֹּת שָׁם עֲרֵב לְמַעַן תִּדְעַ כִּי אֲנִי ה' בְּקִרְבֵּי הָאָרֶץ (שמות ח יח)

שמתי לב לכך, שתחת לומר את ארץ גשן אשר עמי ישב בה, כפי שמקובל בדרך כלל בתיאורי מקום המגורים, אמר **אשר עמי עמד עליה.**

נראה, שמדובר בהתנערות מעצם המגורים שם, כאשר העם מתעתד לצאת בקרוב ממש, עד כדי שאין הם **יושבים** בארץ גושן, אלא עומדים עליה, מוכנים ומזומנים ללכת.

הרב צבי ישי דמן

ירושלים

* * *

קָחוּ לָכֶם מִלֵּא חֲפָנִיכֶם פִּיחַ כֶּבֶשׂן וְזָרְקוּ מִשֶּׁה הַשְּׂמִימָה לְעֵינֵי פִרְעֹה (שמות ט, ח)

(א) פירש הרמב"ן וז"ל: על דעת רבותינו (שמו"ר י, ו) היה מן הפיח ההוא אבק יורד על כל ארץ מצרים, והיה האבק ההוא כשיורד על האדם ועל הבהמה בכל ארץ מצרים, מעלה בהן שחין ואבעבועות, כי היה חם שורף. עכ"ל.

וצ"ב למה נצרכה מכה זו לסיוע של פיח כבשן, שנראה מזה שכאילו אירעה המכה בדרך הטבע, שפיח הכבשן הוא תולדות האש, ומזה נעשה השחין שהוא מכה של חום כעין מכות אש.

פרשת בא

שהם כינים שחורים שקורין פוד"ש שדרכם לבוא מן העפר, כי כינים שקורין פוד"ל אין דרכם לבוא [מן העפר] כי אם מזיעת אדם, והמכות דרכם לבוא ממקום תולדותם, צפרדעים מן היאור, ומטר וברד מן השמים, וכן כולם. עכ"ל.

וכן מצינו גם במכת ארבה, שהרי הארבה בא מן הים כדכתיב "ויהפך ה' רוח ים חזק מאד וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף". ופירש הרשב"ם וז"ל: כי רוח הקדים הביאם מן הים ורוח מערבי החזירם לים. עכ"ל.

ד) והנה בכל המכות שנעשו בידי משה ואהרן, מצינו שעשו מעשה המורה על המקום שהמכה תבוא ממנו, וכגון שהטו או הכו ביד או במטה על מקור המכה.

דהנה במכת דם נאמר לעיל (ז, יז - כ): "הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם וגו', קח מטף ונטה ירך על מימי מצרים על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם וגו', וירם במטה ויך את המים אשר ביאר".

וכן מצינו במכת צפרדע (ח, א - ב): "נטה את ירך במטף על הנהרות על היארים ועל האגמים והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים, ויט אהרן את ידו על מימי מצרים ותעל הצפרדע" וגו'.

וכן בכינים (שם, יב - יג): "נטה את מטף והך את עפר הארץ והיה לכנם בכל ארץ מצרים, ויעשו כן ויט אהרן את ידו במטהו ויך את עפר הארץ ותהי הכנם" וגו'.

וכע"ז בשחין (ט, ח - י): "קחו לכם מלא חפניכם פיח כבשן וזרקו משה וגו', והיה לאבק על כל ארץ מצרים וגו', ויקחו את פיח הכבשן ויעמדו לפני פרעה ויזרק אתו משה השמימה ויהי שחין" וגו'. ופירש הרמב"ן (שם, ט) וז"ל: והיה לאבק על כל ארץ מצרים - על דעת רבותינו (שמו"ר יו) היה מן הפיח ההוא אבק יורד על כל ארץ מצרים, והיה האבק ההוא כשיורד על האדם ועל הבהמה בכל ארץ מצרים מעלה בהן שחין ואבעבועות, כי היה חם שורף, ואולי היה הרוח מכניס אבק גם בבתים ואין ניצל ממנו, ונכון הוא. וכן ירד פעמים רבות בימי

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה נְטֵה יָדְךָ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאַרְבֶּה (שְׁמוֹת י, יב)

(א) כתב האבן עזרא: אמר ר' משה הכהן, כי טעם "בארבה" - שארבה שם במטה. עכ"ל.

וכע"ז פירש האור החיים וז"ל: "בארבה" - אולי שיקשור ארבה אחד במטהו. או אפשר שיזכיר שם הארבה בנטותו את ידו, לסימן כי נטית ידו הוא בשביל ארבה. עכ"ל.

וצ"ע בכל זה, דהנה בין אם פירושו שיקשור ארבה במטה, ובין אם פירושו שיזכיר שם הארבה בנטותו את ידו [לסימן כי נטית ידו הוא בשביל ארבה], למה צריך לכל זה, ולא מצינו כע"ז בשום מכה אחרת, אלא לעולם כשהטה את מטהו או הכה בו, היה די בזה, ומה נשתנה בזה ענין מכת ארבה מכל המכות.

ואמנם בפירוש הקצר לאבן עזרא, כתב על זה וז"ל: ואם כמשמעו (שישים ארבה במטה) - יש לו סוד. עכ"ל. ויש להתבונן מהו סוד זה.

(ב) והנה רש"י לא פירש כן, אלא כתב: "בארבה" - בשביל מכת הארבה. עכ"ל. וכע"ז פירש האבן עזרא: "בארבה" - בעבור שיבא. עכ"ל.

ונראה שאין כונתם לפרש שהיתה זו הודעה בעלמא שהודיע הקב"ה למשה שע"י נטית ידו יבא הארבה, דא"כ למה נאמר "נטה ירך על ארץ מצרים בארבה ויעל על ארץ מצרים" וגו', דמשמע שהוא שייך לעצם מעשה נטית היד, היה לו לומר "נטה ירך על ארץ מצרים ויעל הארבה על ארץ מצרים" וגו', וכעין מה שמצינו בשאר המכות, וכגון במכת ברד שנאמר (לעיל ט, כב) "נטה את ירך על השמים ויהי ברד בכל ארץ מצרים" וגו'.

אלא נראה בביאור דבריהם, שהקב"ה ציוה את משה שבשעה שיטה ידו יכוון בלבו שהוא בשביל מכת הארבה. ולכן נכתב באופן שהוא שייך לעצם מעשה משה.

אך לפ"ז צ"ע שגם ענין זה לא מצינו בשאר מכות, שיצטרך משה לכוון בלבו איזה מכה תבוא, ומאי שנא מכת ארבה משאר מכות.

(ג) והנראה בזה, דהנה כתב הבכור שור לעיל (ח, יב) וז"ל: "והך את עפר הארץ והיה לכינים" - נראה לי



כלפי ים סוף, שמשם בא הארבה, כמש"כ הרשב"ם הנ"ל, אלא הטה מטהו בסתמא על ארץ מצרים, כדכתיב "ויט משה את מטהו על ארץ מצרים".¹

וכבר העיר על זה החזקוני ז"ל: "[נטה ידך] על ארץ מצרים [בארבה]" - מן הדין היה לו לנטות ידו על הים כדי להביא הארבה, ששם הוא מצוי, כמו שמצינו למעלה בצפרדעים שלא נטה ידו על הארץ, רק על הנהרות ועל היאורים. עכ"ל.

[ובטעמא דמילתא שלא הטה לשם, ביאר בזה החזקוני ז"ל: אלא לפי שהיה משה עתיד לנטות ידו פעם אחרת על הים, לא רצה הקב"ה שיטה ידו עכשיו על הים. עכ"ל. ובפשטות נראה לומר בזה, שהוא מפני שים סוף היה רחוק ולא ראוהו משם, ולכן לא היה שייך להטות אליו באופן שיהא ניכר שהוא מטה את ידו בייחוד אל הים. ומ"מ יהיה מאיזה טעם שיהיה, הרי עכ"פ במכת ארבה לא עשה כן].

(ו) ובזה יתיישב שמשום כן דוקא במכה זו היה צורך למעשה (כפירוש ר' משה כהן שהובא באבן עזרא, וכן האוה"ח בפ"א א') או דיבור (כפירוש ב' באוה"ח) או מחשבה (כפירוש"י והאבן עזרא עפ"משנ"ת בביאור דבריהם) שיהיו מורים על הארבה, כדי לפעול המכה.

ולענ"ד הוא אמת לאמיתה של תורה.²

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

הבצורת כדמות אבק ברדת הטל, וכתיב (דברים כד) יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר. וכן יתכן לומר על דרך הפשט כי פירוש והיה לאבק, שיהיה האבק אשר יעשה מן הפיח במקומו נותן שחין על כל ארץ מצרים, שהלקה את האויר לעשות כן וגזרת עליון היא. עכ"ל. [וע' מה שפירשנו בזה לעיל בפרשת וארא (ט, ח)].

וכן בברד (שם, כב - כג): "נטה את ידך על השמים ויהי ברד וגו', ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קלת וברד" וגו'.

וכן בחושך (לקמן י, כא - כב): נטה ידך על השמים ויהי חשך על ארץ מצרים וגו', ויט משה את ידו על השמים ויהי חשך וגו', וכתב הרמב"ן י, כג: וטעם לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו - כי לא היה החשך הזה אפיסת אור השמש שבא שמשם והיה כמו לילה, אבל היה חשך אפלה, כלומר איד עב מאד שירד מן השמים, כי על כן אמר (בפסוק כא) נטה את ידך על השמים, להוריד משם חשכה גדולה נופלת עליהם. עכ"ל.

(ורק בערוב ודבר ומכת בכורות לא מצינו ענין זה, והיינו משום שבלא"ה לא עשו בהם משה ואהרן מעשה כלל, אלא היו מעשה השם בלבד).

(ה) והנה רק במכת ארבה בלבד, אף שנעשה ע"י משה, מ"מ לא מצינו שהטה משה מטהו אל המקום שממנו תבוא המכה, דהיינו כלפי רוח מזרחית שמשם בא הארבה, [כמו שנאמר לקמן (שם, יג) "וה' נהג רוח קדים בארץ כל היום ההוא וכל הלילה הבקר היה ורוח הקדים נשא את הארבה"], והיינו

מכות שלא כתב 'בשביל מכת דבר', ונראה לומר שכל שהביא (הקב"ה) [משה] היה סימן במעשה על איזה מכה הוא מרמז; בדם כתיב (לעיל ז, יט) שיכה היאור, והוא סימן שיהיה היאור דם. בצפרדעים נאמר (ר' לעיל ח, א) "נטה ידך על יאורי מצרים וגו'", שיעלו מהם הצפרדעים (שם שם ב), חוץ מבמכה הזאת שלא היה בה שום רמז, לכך כתב "בארבה" שהיה משה מכין אל הארבה שיביא, ובכוונתו אל הארבה היה מביא הארבה. אבל ערוב (לעיל ח, כ), ודבר (לעיל ט, ו), ומכת בכורות (להלן יב, כט) לא היה כלל על ידי משה, לא היה צריך לזה סימן. עכ"ל.

¹ ואמנם הספורנו פירש שגם במכה זו הטה ידו אל מקום המכה, ובזה גופא פירש לשון "בארבה", ודלא כשאר המפרשים, וז"ל: "בארבה" - בצד הארבה, והוא הדרומי, כמו מצווה לארבה שיבוא. כענין ונשא נס לגויים מרחוק וכו', והנה מהרה קל יבוא. עכ"ל. (ומה שכתב הספורנו שהוא הדרומי, העירוני שדבריו צ"ע, שהרי הארבה בא מצד מזרח, כמבואר בפרשה י, יג ושם, יט, וברש"י, יעו"ש).

² אח"כ מצאתי שביסוד הדברים כיונתי לדברי מהר"ל בגור אריה שכתב כן בדעת רש"י הנ"ל, וז"ל: ואם תאמר מאי שנא מכה זאת שאמר 'בשביל מכת הארבה' יותר משאר

פרשת בשלח

וכמו שהיה בירדן שעלו המים למעלה, אבל א"כ היו ישראל פרוצים מן הצד. עכ"ל.

ד) אך העירני הרה"ג ר' יעקב יהודה דאוויד שליט"א, שהרי המצרים באו מאחוריהם ולא מן הצד, והמים היו להם חומה רק מימינם ומשמאלם, ולא מאחוריהם, ואיך יגנו עליהם מחיצת המצרים.

ה) והנראה בזה דהנה מאחוריהם לא היה צורך לזה, שהרי שם היה המלאך עם עמוד הענן, כמפורש בכתוב: ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם, ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל וגו'.

ופירש רש"י: וילך מאחריהם - להבדיל בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, ולקבל חצים ובליסטראות של מצרים. עכ"ל.

ו) ומה שהיה צורך לזה מצדיהם, י"ל ע"פ מה שכתב האבן עזרא לעיל פסוק יז: ידענו כי אין ים סוף בין מצרים ובין ארץ ישראל, ואין צורך שיכנסו בים, רק צוה ה' לעשות כך בעבור שיכנסו המצרים אחריהם ויטבעו. ומדבר איתם נכנסו ישראל אל הים, ולמדבר איתם יצאו כאשר אפרש. עכ"ל. וכ"כ לקמן פסוק כט: וישראל לא עברו הים כנגד הרוח, רק נכנסו באורך ויצאו אל מדבר שור, אשר נכנסו משם, עכ"ל.

וכן מבואר ברד"ק בתהילים (קלו, יג) עה"כ לגזור ים סוף לגזרים, וז"ל: ויש לפרש כי לפיכך אמר לגזרים, לפי שנגזר הים לרחבו עד חציו או יותר, ואחר כך לארכו, כי באותו הרוח שנכנסו בים לאותו הרוח עצמו יצאו, כי ממדבר איתם נכנסו לים סוף, ומים סוף יצאו למדבר איתם, כמו שכתוב (במדבר לג, ז - ח). עכ"ל. (וכ"כ הרד"ק בשופטים יא, טז).

אשר לפ"ז נמצא שבקיעת הים היתה כמין צורת קשת, (דהיינו כחצי גורן עגולה)¹, ונמצא שאמנם

א) צריך עיון, דלא מצינו לשון "חומה" במקרא על כל דבר העומד כמו נד, אלא דוקא על חומה שתכליתה להגן מאויב.

וכגון בדברים ג, ה: כל אלה ערים בצורות חומה גבוהה דלתים ובריח וגו', וכן בדברים כח, נב: חומותיך הגבוהות והבצורות אשר אתה בוטח בהן וגו'. ואף כשהוא בלשון מושאל, עדיין משמעו להגן מאויב, וכמו שמצינו בשמואל (א' כה, טו - טז) והאנשים טובים לנו מאד וגו', חומה היו עלינו גם לילה גם יומם כל ימי היותנו עמם רועים הצאן. ופירש במצודת דוד: עוד היו שומרים אותנו מאחרים כחומה הזו. עכ"ל.

ב) והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א, שכן משמע גם ממה שנקט הכתוב והמים להם חומה וגו', דמשמע שהחומה היא להם ולצורכם.

ג) ונראה שאמנם מה שנצבו המים כמו נד נוזלים, היה זה גם להגן על ישראל מפני חיצת המצרים, וזו כונת הכתוב "מימינם ומשמאלם", שמשני הצדדים הגנו המים על ישראל.

ו) ואף שחזר הכתוב ושנה ענין זה לאחר שכבר נאמר שטבעו המצרים, עיין רשב"ם שם שפירש שהכונה שכבר אירע כן קודם לכן).

שור"ר שכן משמע בגליון כת"י הבכור שור (הובא בהערות המהדיר על הבכור שור) עה"כ לקמן (יט, ד) "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים", וז"ל: וכן עשה הקב"ה לישראל, עמוד האש לפניהם וענן לאחריהם, והמים להם חומה מימינם ומשמאלם, ואינם יראים כלום משום צר. הגה"ה. עכ"ל. ואח"כ מצאתי שכיוונתי בזה לדברי הנצי"ב וז"ל: והמים להם חומה - מגינים מן המצרים שלא יבואו עליהם מן הצד. ומזה הטעם נעשה הנס בזה האופן, ולא להיפך, שתהיה הרוח משיבה את המים לצד הים ויהיה נשאר חלק יבשה,

העשרה אשר היו על הים, הרי הם קבלה. הראשון - הבקע, כפשוט הכתוב "ויבקעו המים". וכו'. והחמישי - שהוא נבקע

¹ וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות על אבות, ששנו במשנה שם (ה, ז) עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים, ופירש הרמב"ם שם (ג) וז"ל: ואמנם



של מקרא שם, דהא "גזרים" כתיב, ומשמע גזרים רבים.

וכן הביא הרד"ק שם וז"ל: לגזור ים סוף לגזרים, וכו', ועשה חסד גדול עמהם בקריעת הים, שקרעו שנים עשר קרעים לשנים עשר שבטים, כדי שלא יכנסו בערבוביא, אלא כל שבט ושבט עבר בדרכו שנגזר לו, על זה ראוי לומר ולספר חסדו לעולם. כן פירשו רז"ל (מכילתא בשלח, פי"ד, טז) כי לשנים עשר גזרים נגזר ים סוף. עכ"ל.

ומלבד מה שענין זה הוא פשוטו של מקרא בתהילים, הריהו גם מוכרח מסברא בפשט הפרשה, וכמש"כ הפשטן האבן עזרא (פסוק כט) וז"ל: ואל תתמה איך יכלו לעבור כל הלילה, (ר"ל איך הספיקו כולם לעבור בזה אחר זה בבקיעה אחת בלילה אחד), וכי (ר"ל והרי) שש מאות אלף רגלי לא היה (אף) רביעית המחנה. (ר"ל שהרי הוא מלבד הנשים והטף). אולי על דרך אחר עברו, או נקרע לי"ב קרעים כאשר אמרו חז"ל. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

המצרים לא היו מאחוריהם של ישראל בלבד, אלא אף מצידם, והיינו כשנכנסו המצרים בקצת אחד של צורת הקשת וישראל היו בקצה השני, ועיין, וא"כ לולי שנעשו להם המים כחומה, היו יכולים לירות בהם חיצים מן הצד.

אך לפ"ז עדיין צ"ב למה הוצרכו לחומה מימינם ומשמאלם, והרי לכאורה היו המצרים רק בצידם האחד.

ז) והנראה בזה, דהנה דרשו חז"ל במכילתא (בשלח מס' דויהי פרשה ד) שים סוף נקרע לי"ב גזרים. (לי"ב שבטים).

אשר לפ"ז נמצא שהמצרים שבאו אחריהם באותם הגזרים, היו ישראל בין מימינם ובין משמאלם בגזרים שלצידם, ולענין זה הגנו עליהם המים מחיצת המצרים.

והרי ענין זה אינו על דרך דרש בלבד, אלא פשוטו של מקרא הוא בתהלים (קלו, יג) דכתיב "לגזור ים סוף לגזרים" וגו', ופירש"י: לגזרים - י"ב קרעים לי"ב שבטים, דהנה אף אם מספר י"ב גזרים אינו אלא דרש, מ"מ עצם מה שהיו כמה גזרים הריהו פשוטו

היו ממהרים ללכת אל א"י, אלא רצועה אחת עברו בים לאורך הים וכו', ואח"כ יצאו לאחר שהלכו כחצי גורן עגולה וכו'. עכ"ל.

לדרכים רבות כמספר השבטים, קשת עגולה בתוך קשת עגולה וכו'. עכ"ל. (וע' בצורה שצייר הרמב"ם שם). וכ"מ בתוס' ערכין (טו, א), וז"ל: ואומר ר' בשם אביו רבי שמואל שישראל לא עברו הים לרחבו מצד זה לזה שא"כ