

מרדכי ברויאר

פרקי מקראות

הוצאת תבונות – מכללת הרצוג

פרקי מקראות

מרדכי ברויאר

הוצאת תבונות - מכללת הרצוג

אלון שבות

תשס"ט

עריכה והתקנה: עמנואל מסטיי

סדר ועימוד: שמעון בן-שחר

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת תבונות
מכללת הרצוג - גוש עציון
ליד ישיבת הר עציון
אלון שבות 90433
טל': 02-9937333
פקס': 02-9932796

מסת"ב 978-965-7086-44-5 ISBN

הקדמה

בשנת תשס"ז בחודש אדר נסתלק אבא ז"ל לבית עולמו. בשנים האחרונות לפני פטירתו עמל הרבה על כתיבת **פרקי מקראות** אלו, שהם פירוש על פרשיות בתורה על פי שיטתו המיוחדת. בסופו של דבר הספיק אבא להתקין את פרקי הספר כולו ואף לקרוא חלק מן ההגהות, אך לא הספיק להביאו לדפוס.

לאחר פטירתו באתי בדברים עם הוצאת תבונות של מכללת הרצוג ליד ישיבת הר עציון. הקשר של אבא עם המכללה ועם ההוצאה עמוק ורב שנים. כשנות דור לימד אבא בישיבת הר עציון ובמכללת הרצוג, ובהוצאת תבונות הוציא את ספרו **פרקי בראשית** (אלון שבות תשנ"ט). בהוצאה זו אף נתפרסם הספר **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר** (בעריכת יוסף עופר, אלון שבות תשס"ה) על שיטתו בפרשנות המקרא. אין אפוא אכסניה הראויה ממנה להוצאת הספר החדש. ראשי המכללה ומנהלי ההוצאה קיבלו את הרעיון בסבר פנים יפות, ואני מודה להם על הכנסת האורחים.

רובי הדברים חדשים לגמרי. מאמרים אחדים נתפרסמו באכסניות אחרות, אך בדרך כלל אף הם שינו צורתם ולבשו לבוש חדש על ידי מחברם – עתים בגופי הלכות, עתים בדרך של הסברה מאירה ומובנת יותר.

הספר הזה מצטרף אל שני ספריו של אבא על התורה – **פרקי מועדות ופרקי בראשית**, ושלושתם יחד משקפים את מה שחידש בפירוש התורה: פרקי ספר בראשית מתפרשים כסדרם בספר **פרקי בראשית**. את רוב פירושו של אבא על שאר ארבעת חומשי התורה ימצא הקורא בספר הזה, **פרקי מקראות**, על סדר התורה; ומקצתם ימצאו לו בספר **פרקי מועדות**.

בראש כל אחד מספריו הקודמים הקדים אבא מבוא, ובו הסביר והדגים את שיטתו העקרונית בפרשנות המקרא, שיטת הבחינות. בראש ספר זה מובא שוב המבוא שהודפס בראש **פרקי בראשית**, והוא המציג את שיטת הבחינות הצגה עקרונית.

ראובן גפני פיקח בעינו הטובה על כל שלבי ההוצאה. עמנואל מסטיי ערך את הספר. עינו הבוחנת, רוחב ידיעותיו ומסירותו למלאכה ניכרים כאן על כל צעד ושעל.

את שם הספר קבע אבא בעצמו. מאוד ייחל לראות את הספר בדפוס, וחבל שלא הספיק לראותו יוצא לאור. יהיו שפתותיו דובבות אלינו את כל דברי התורה הכתובים בספר הזה.

יוחנן ברויאר

תוכן העניינים

7	יישוב המקרא על פי פשוטו	מבוא:
17	תפילת "ברוך שאמר" ומקורה בתורה	פרק ראשון:
25	נס נסתר ונס גלוי	פרק שני:
28	מבחן המנהיגות של משה	פרק שלישי:
34	שובו של משה ממדיין למצרים	פרק רביעי:
44	מילת בנו של משה	פרק חמישי:
51	חג הפסח	פרק שישי:
94	שה לבית אבות	פרק שביעי:
107	מצוות השבתת חמץ בהלכה	פרק שמיני:
121	ההגדה של פסח	פרק תשיעי:
142	אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום	פרק עשירי:
158	אמה עבריה ושפחה חרופה	פרק אחד עשר:
177	עין תחת עין	פרק שנים עשר:
182	מצוות בניין בית המקדש	פרק שלושה עשר:
192	דין פיגול ונותר במקרא ובהלכה	פרק ארבעה עשר:
200	משמעות איסור רכילות ולשון הרע	פרק חמישה עשר:
203	קצירת העומר בשבת	פרק שישה עשר:
207	חג השבועות	פרק שבעה עשר:
223	המצוות התלויות בארץ	פרק שמונה עשר:
229	פרשת סוטה	פרק תשעה עשר:
244	קברות התאוה	פרק עשרים:
263	חטא מרים ואהרן	פרק עשרים ואחד:
279	סדר עבודת יום הכיפורים	פרק עשרים ושניים:
317	מזבח הקטורת בעבודת יום הכיפורים	פרק עשרים ושלושה:
326	כניסה להיכל לצורך השתחויה	פרק עשרים וארבעה:
333	תפילת "ויאתיו"	פרק עשרים וחמישה:
338	נר חנוכה והבדלה	פרק עשרים ושישה:
348	מצות תלמוד תורה	פרק עשרים ושבעה:
359	מפתח פסוקים	

מבוא

יישוב המקרא על פי פשוטו

יש במקרא פסוקים רבים הסותרים זה את זה או החוזרים זה על זה. וכבר למדנו מתורתם של החכמים את הדרך של יישוב הסתירות והסבר הכפילויות. וכך אמרו חכמים: שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. וכאשר פרשה חוזרת על מה שכבר נאמר בפרשה אחרת, לא נשנית פרשה זו אלא בשביל מה שנתחדש בה.¹ בדרכים האלה וכיוצא באלה הלכו אחר כך המפרשים הראשונים והאחרונים, וברוב המקומות עלה בידם למצוא יישוב או הסבר שהדעת מתיישבת בו.

אולם אף על פי שהסתירה או הכפילות נתיישרה בדרכים אלה, פשוטו של המקרא לא נתיישר בהן. שהרי כל המבקש לפרש את המקרא על פי פשוטו חייב לצאת מן ההנחה ש"דיברה תורה כלשון בני אדם". ואין דרכם של בני אדם לומר דברים הסותרים זה את זה על פי משמע לשונם – אפילו יעלה בידי השומע ליישב אותם בדרך זו או אחרת. כמו כן אין דרכם של בני אדם לומר דבר אחד שתי פעמים – אפילו נוסף בפעם השנייה דבר שעדיין לא נאמר בפעם הראשונה.

משום כך אין הפרשן יוצא ידי חובת הביאור על ידי עצם יישוב הסתירה או הסבר הכפילות. אלא עליו לבאר תחילה מה ראתה תורה לומר דברים שנראה ממשמע לשונם כאילו הם סותרים זה לזה או חוזרים זה על זה; ורק אחר כך הוא יכול לנסות ליישב את הסתירה או להסביר את הכפילות.

וגם בעניין זה יכולים אנחנו ללמוד מתורתם של החכמים. ולא עוד, אלא שחכמים האירו את עינינו בנושא זה כבר בשער הכניסה של התורה. שהרי למדו מחילופי

1. שני כתובים המכחישים – תורת כהנים דיבורא דנדבה פרק א ב, מהד' פינקלשטיין עמ' 9; מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 13; ועוד. פרשה שנשנית בשביל דברים שנתחדשו בה – רש"י שמות י"ג, ה, ד"ה "את העבדה"; רש"י במדבר ה', ו, ד"ה "למעל"; ועוד.

השמות האלוהיים שבשני הפרקים הראשונים של התורה, שפרקים אלה תלויים בשתי מידות אלוהיות שונות.² הפרק הראשון, הנוקט רק את שם אלהים, מתאר את בריאת העולם על פי מידת הדין; ואילו הפרק השני, הנוקט תמיד את שם הויה,³ מתאר את בריאת העולם על פי מידת הרחמים. בכך כבר הוסברה כפילות הסיפור על בריאת העולם. וגם הסתירות שבין שני הסיפורים האלה שוב אין בהן כדי להתמיה. שהרי מידת הדין ומידת הרחמים הן שתי מידות סותרות – וסימנך: אין מרחמים בדין – ולפיכך גם המאורעות התלויים בשתי המידות האלה צריכים להיות שונים ואף סותרים זה לזה. משום כך נאמר בפרק הראשון, שהדשאים והעצים עלו לפני בריאת האדם ואיש ואישה נבראו כאחד – ואילו בפרק השני נאמר, שהאדם נוצר לפני צמיחת העשבים והעצים והאיש נוצר לפני האישה. ומסתבר שהסדר של הפרק הראשון הוא הסדר המתאים למידת שם אלהים, ואילו הסדר של הפרק השני הוא הסדר המתאים למידת שם הויה.

עצם העובדה ששתי מידות אלוהיות סותרות זו לזו איננה צריכה להפתיע, שהרי היא תוצאה ישירה של אחדות ה'. שכן אחדות ה' איננה שוללת את ריבוי מידותיו, אלא היפוכו של הדבר: ריבוי מידותיו הסותרות של ה' הוא המבחן העיקרי של אחדות ה'. כי ה' הוא אחד, ובעצם אחדותו הוא כולל את כל הניגודים ואת כל הסתירות שבעולם. הוא יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, הוא מרחם על בריותיו וגם מעמיד אותן בדין, הוא ממית ומחיה, מוחץ ורופא, מכה וחובש. חכמים ביטאו משמעות זו של אחדות ה' במדרשם לתחילת עשרת הדיברות:⁴

אנכי ה' אלהיך למה נאמר?
לפי שנגלה על הים כגיבור עושה מלחמות...
נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים...
וכשנגאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטוהר...
שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן
אלא אנכי ה' אלהיך
אני במצרים אני על הים אני בסיני
אני לשעבר אני לעתיד לבוא
אני לעולם הזה אני לעולם הבא.

2. ראה רש"י לבראשית א', א ד"ה "ברא אלהים", על פי בראשית רבה פרשה יב טו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 112-113.

3. שם אלהים שצורף שם הויה בא רק לבטא את שיתוף שם הויה של הפרק הזה לשם אלהים של הפרק הקודם.

4. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ה, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 219-220.

הרי לפנינו: כאשר אומות העולם רואות את ריבוי הפנים של אלוהי העולם, הרי הן מסיקות מכאן ש"שתי רשויות הן". ואילו אנחנו שמענו בהר סיני "אנכי ה' אלהיך", ואנחנו יודעים שאחדות ה' באה לידי ביטוי דווקא בריבוי פניו ומידותיו. על פי הדברים האלה שוב אין אנחנו יכולים לתמוה על שיש בתורה מקראות רבים המכחישים זה את זה. ולא עוד, אלא מלכתחילה היינו יכולים לצפות לסתירות בין המקראות. וכל הסתירות האלה אינן טעונות יישוב וגם אינן ניתנות ליישוב; שהרי הן נובעות מן הסתירות שבין מידותיו של ה', והסתירות האלה אינן אלא הביטוי העליון של אחדות ה'.

אולם אף על פי שאין בידינו ליישב את הסתירות האלה, חובה עלינו להבין את משמעותן. שהרי שני המקראות הסותרים מבטאים שני רעיונות שמקורם במידותיו של ה', ועלינו לעמוד על טיבו של כל אחד משני הרעיונות האלה ולהגדיר את ההבדל שבינו ובין חברו.

וגם בעניין זה יכולים אנחנו ללמוד מתורתם של חכמי ישראל. שכבר גילו חכמי הסוד, **שאלהים הוא בגימטריה הטבע**.⁵ ולמדנו מכאן, שהעולם שנברא במידת שם אלהים הוא עולם הטבע, ואילו העולם שנברא במידת שם הויה הוא עולם ההתגלות.

ועל פי זה כבר מובנים ההבדלים שבין שני סיפורי הבריאה. העולם שנברא בשם אלהים נמסר לשלטון חוקי הטבע; ודבר זה צריך לבוא לידי ביטוי כבר בשעת בריאתו. משום כך צמיחת הדשא קודמת לבריאת בעלי החיים, ובריאת בעלי החיים קודמת לבריאת האדם; שהרי זה היה צריך להיות סדר התהוות היצורים האלה אילו התפתחו מאליהם על פי חוקי הטבע. כמו כן הרי זה מובן שאיש ואישה נבראו כאחד. שהרי הטבע דואג רק לקיום כל היצורים, וקיום המין האנושי תלוי בשותפות שבין איש ואישה.

כנגד זה העולם שנברא בשם הויה הוא העולם שה' מתגלה בו, וה' בעצמו מנהיג אותו כרצונו. זה הוא עולם שיש לו משמעות, והוא נברא כדי שה' ישמח בו במעשיו, ולפיכך מעולם לא נמסר במוחלט לשלטון חוקי הטבע העיוור. בהתאם לכך יצירת האדם קדמה כאן ליצירת הצמחים ובעלי החיים; שהרי אין חפץ לה' בכל ברואי עולם אלא באדם בלבד. כמו כן הרי זה מובן שהאיש נברא לפני האישה; שכן בעולם זה לא באה האישה רק כדי להבטיח את קיום המין האנושי, אלא האישה נבראה כדי שהאיש ישמח בה ויאהבנה כגופו וימצא בה עזר בחיים. ודבר זה לא יושג, אלא אם כן סבל תחילה מהבדירות וראה שהוא שרוי בלא

5. זוהר חדש. בראשית יז ע"א; של"ה שבועות קנד; מהר"ל, באר הגולה עמ' קנה.

טובה ובלא ברכה; וכאשר יראה אחר כך את האישה, ירגיש שמצא אישה מצא טוב ורחוק מפנינים מכרה. ונמצא אפוא, שהאישה איננה ממלאת רק פונקציה ביולוגית בעולם הדואג רק לקיום הערטילאי, אלא יש לה משמעות רוחנית בעולם שהוא בעל משמעות ובוראו מוצא בו נחת רוח.

בכך כבר נתיישרה וגם הוסברה הסתירה שבין שני הסיפורים של בריאת העולם. כאשר כתב נותן התורה את הסיפור הראשון הוא אחז במידת הדין, ולפיכך יכול היה לתאר את בריאת העולם רק על פי הסדר המתאים למידה זו. משום כך סיפר שהדשא קדם לאדם, ואיש ואישה נבראו כאחד; שהרי רק זה הוא הסדר המתאים למידת שם אלהים, ובמסגרת המידה הזאת יכול העולם להיות נברא רק על פי הסדר הזה. אולם כאשר כתב את הפרק השני, הוא אחז במידת הרחמים ותיאר את בריאת העולם על פי הסדר המתאים למידה זו. משום כך סיפר שהאדם קדם לעשב והאיש נברא לפני האישה, שהרי רק זה הוא הסדר המתאים למידה זו.

אולם עדיין נותרה כאן שאלה הטעונה דיון. עצם העובדה שהתורה כוללת שני סיפורים סותרים, איננה מתאימה כלל ללשון בני אדם. שהרי אין דרכם של בני אדם לכתוב ברצף אחד דברים הסותרים זה את זה – בלי לרמוז אפילו במילה אחת כיצד מתיישבת הסתירה. אך הוא הדבר שאנחנו מוצאים כאן מיד בתחילת התורה. הרי היא מביאה שני סיפורים סותרים של בריאת העולם, ואין היא טורחת אפילו לשבר את אוזן השומע כיצד יפרנס את הסתירות האלה. וגם אי אפשר לומר שהיא רומזת ליישוב הסתירה על ידי חילופי השמות האלוהיים; שהרי לשון בני אדם איננה מסתפקת ברמזים דקים מסוג זה כדי ליישב סתירות כה קשות.

גם הסבר העניין הזה יימצא לנו בתורתם של חכמי ישראל. שכבר תמה בעל **שאגת אריה**⁶ על כך שיש בספר דברי הימים סתירות רבות, אף על פי שנאמר בתלמוד שאדם אחד – הוא עזרא הסופר – כתב את הספר הזה. ועל כך השיב, שעזרא לא כתב בעצמו את ספר דברי הימים, אלא "העתיק דברי הימים מכמה ספרים שמצא... בספר אחד מצא כן ובספר אחד כן, וכמו שמצא כן העתיק... ובלשון שמצא כן העתיק ולא רצה לשנות". שיטה זו נתקבלה אחר כך גם אצל חכמי האומות, והם עשו ממנה מדע גדול שאין כאן המקום לפרט. מכל מקום למדנו מדברי כולם, שאכן כך לשון בני אדם מדברת; אלא שאין זו לשון בני אדם הכותבים ספר בעצמם, אלא זו לשון בני אדם המעתיקים דברים ממקורות

6. במילואים לספר גבורת ארי למסכת יומא נד ע"א, ד"ה "תיובתא". וראה גם את מאמרי 'תורת התעודות של בעל שאגת אריה', **מגדים**, ב, תשמ"ז, עמ' 9-22.

שונים ומקבצים אותם אל ספר אחד. והוא גם לשון בני אדם שתורת ה' מדברת בו. שכן נותן התורה מצא בחביון עוזו ספרים אחדים שכתב אותם במידות אלוהיות שונות, והעתיק מהם את ספר התורה: "בספר אחד מצא כן ובספר אחר מצא כן וכמו שמצא כן העתיק ולא רצה לשנות". את הספר הזה כתב תחילה באש שחורה על גבי אש לבנה ואחר כך הקריא אותו למשה רבנו על הר סיני, כדי שיכתוב אותו על הספר בדיו.⁷ הוא ספר התורה שישראל מוסרים מאב לבנו, מרב לתלמידו, מדור ראשון ועד דור אחרון.

ברור מכל מה שנתבאר כאן, ששני הסיפורים של בריאת העולם לא באו לספר כיצד נברא העולם במציאות, אלא רק לתאר את סדר בריאת העולם המתאים למידת שם אלהים מזה – ולמידת שם הויה מזה. אף על פי כן אנחנו רואים ששני הסיפורים נוקטים לשון עבר, כאילו סיפרו דברים שהיו. שכן במסגרת אותה מידה אלוהית היו הדברים צריכים להתרחש רק על פי הסדר הזה. ולפיכך רואים אותם כאילו אכן התרחשו על פי הסדר הזה.

אולם אף על פי שהתורה לא באה לספר את מה שאירע במציאות, יש קשר ישיר בין מה שמסופר בתורה ובין מה שאירע במציאות. אלא שהקשר הוא הפוך מן העולה ממשמע הלשון. התורה איננה כותבת כיצד נברא העולם, אלא היפוכו של דבר: העולם נברא על פי מה שכתוב בתורה. וגם דבר זה כבר למדנו מתורתם של חכמים. שהרי חכמים כבר אמרו שהתורה הייתה תכנית הבניין של בריאת העולם.⁸ וכשם שהבנאי בונה את הבית על פי התכנית שהתווה המהנדס, כן בורא העולם ברא את עולמו על פי התכנית שהוא מצא בתורה. והואיל והוא מצא שם שני סיפורים סותרים של בריאת העולם – אחד על פי מידת שם אלהים ואחד על פי מידת שם הויה – נאלץ לפשר בין שני הסיפורים האלה, ולתת ביטוי לכל אחד מהם; כגון שהדשא הגיע עד פתח הקרקע לפני בריאת האדם, אך עלה מן הקרקע רק אחרי בריאת האדם. בדרך זו כל אחת משתי המידות האלוהיות הגיעה לידי ביטוי חלקי – ואף אחת מהן לא הגיעה לידי ביטוי מלא. והוא הדבר, שחכמים קראו 'שיתוף מידת הרחמים למידת הדין'.⁹ שיתוף זה איננו כתוב בתורה בפירוש, אך הוא עולה מאליו מתוך העובדה ששני סיפורים סותרים של הבריאה כתובים בתורה זה בצד זה. ומאלינו אנחנו מבינים, שהבורא הגשים את שני הסיפורים האלה כאחד; ודבר זה יכול להיעשות רק בדרך הפשרה. כי רק הפשרה יכולה להביא לידי 'שותפות' בין שתי

7. ראה את פתיחת הרמב"ן לפירושו לתורה.

8. ראה בראשית רבה פרשה א א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 6.

9. ראה הערה 2.

מידות אלוהיות הסותרות זו לזו בקיצוניותן, והמתיישבות זו עם זו רק כאשר הן מוותרות זו לזו כדי שיוכלו להתקיים כאחד.

על פי הדברים האלה נוכל להגדיר את השיטה שבה יש לפרש שני סיפורים סותרים כדוגמת שני הסיפורים של בריאת העולם. תחילה יש לפרש כל סיפור במסגרת המידה האלוהית שהוא תלוי בה. פירוש זה יתאים תמיד לפשוטו של המקרא על פי המשתמע מלשון בני אדם. לפי הסיפור האחד הדשא קדם לאדם, ואילו לפי הסיפור השני האדם קדם לדשא. והסתירה שבין שני הסיפורים האלה היא תוצאה ישירה של הסתירה שבין מידת שם אלהים ובין מידת שם הויה. אולם כאשר בורא העולם ביקש להגשים את שני הסיפורים האלה, נאלץ לפשר ביניהם, כדי שיוכל 'לשתף' את שניהם בשעת הבריאה. במסגרת השיתוף הזה הגיע הדשא עד פתח הקרקע לפני בריאת האדם; אך הוא עלה מן הקרקע רק אחרי שנברא האדם. ואם עדיין ביקש הבורא לקיים את מה שהוא מצא כתוב בתורה, היה עליו להוציא את הכתובים מפשוטם ולפרש אותם בניגוד למה שמשתמע בלשון בני אדם: כאילו פירוש "ותוצא הארץ דשא" הוא שהארץ הוציאה את הדשא מבטן האדמה עד פתח הקרקע; ופירוש "וכל עשב השדה טרם יצמח" הוא שעשב השדה אמנם צמח עד פתח הקרקע, אך עדיין לא עלה ולא נראה מעל פני האדמה.¹⁰

ועל פי זה כבר נוכל להגדיר את ההבדל שבין פשוטו של המקרא ובין מדרשו. פשוטו של המקרא מבטא את כוונת נותן התורה במסגרת כל אחת ממידותיו הקדושות, והוא מתאים תמיד למה שמשתמע מן הכתוב בלשון בני אדם. כנגד זה המדרש מבטא את הביצוע המעשי של המידות האלוהיות הסותרות, ובדרך כלל אין הוא מתאים למשמע הכתוב בלשון בני אדם.

הדברים שנאמרו עד כה דנו בסתירות שבין שני סיפורים; ודברים דומים יש לומר ביחס לסתירות שבין שתי הלכות. לדוגמה, במקום אחד נאמר שאמה עבריה קנויה לאדוניה לעבדות ולאישות כאחת ואדוניה חייב לה שאר כסות ועונה (שמות כ"א, ז-יא). בניגוד לכך נאמר במקום אחר, שאישה יכולה להימכר רק לעבדות גרידא (דברים ט"ו, יב-יח). גם כאן שתי ההלכות הסותרות נובעות משתי מידות אלוהיות, וכל אחת מהן מבטאת רעיון המתאים לאותה מידה או הנהגה, ועלינו להבין את הרעיון הזה ולעמוד על ההבדל שבינו ובין חברו. אולם אף על פי ששתי ההלכות האלה נאמרו מפי ה', לא נוכל לקיים אותן כמות שהן כתובות בתורה, שהרי הן סותרות זו לזו; אלא עלינו לפשר ביניהן כדי שיוכלו להתקיים כאחת. בהתאם לכך נאמר, שאמה עבריה אמנם קנויה גם לעבדות וגם לאישות – אך העבדות

10. חולין ס ע"ב; רש"י בראשית ב', ה, ד"ה "טרם יהיה בארץ".

והאישות אינן חלות בבית אחת אלא בזו אחר זו: תחילה היא קנויה לעבדות גרידא; אולם אדוניה זכאי ואף מצווה לקנות אותה אחר כך לאישות – ובאותה שעה תפקע העבדות מאליה. בדרך זו אף אחת משתי ההלכות האלה לא נתקיימה במלואה – אך כל אחת מהן קיבלה לפחות ביטוי חלקי.

ועתה גם שיטת הפרשנות של שתי ההלכות הסותרות דומה לשיטת הפרשנות של שני הסיפורים הסותרים. תחילה עלינו לפרש כל הלכה במסגרת המידה האלוהית שהיא תלויה בה. פירוש זה יתאים תמיד לפשוטו של המקרא, על פי המשתמע בלשון בני אדם. אולם שתי ההלכות המתקבלות בדרך זו סותרות זו לזו, שהרי הן נובעות משתי הנהגות אלוהיות. ולפיכך נוכל לקיים את שתיהן רק בדרך הפרשה ה'משתפת' את המידות האלוהיות. ואם נרצה עדיין לקיים את מה שמצאנו כתוב בתורה, יהיה עלינו להוציא את הכתוב מפשוטו ולפרש אותו בדרך המדרש: כאילו חובת אדוניה לתת לה שאר כסות ועונה איננה חלה מיד אחרי שנמכרה לו, אלא רק אחרי שהפקיע את עול עבדותה והפך אותה לאשתו.¹¹

בסתירות שנידונו עד כה מביאה התורה את שני הסיפורים או את שתי ההלכות במלואם – כמות שהיו ראויים להיכתב במסגרת המידות שהם תלויים בהן. אולם ברוב המקומות שיש בהם סיפורים סותרים נוהגת התורה בדרך אחרת. אין היא מביאה את שני הסיפורים של שתי ההנהגות האלוהיות זה בצד זה, אלא היא משלבת את הפסוקים של שני הסיפורים האלה ויוצרת מהם סיפור אחד, כגון בפרשת המבול או בפרשת מכירת יוסף. עצם השילוב הזה יוצר סתירות וכפילויות רבות בין הפסוקים התלויים בהנהגות שונות. בפרשות מסוג זה חייב הפרשן להעמיד את הפסוקים התלויים בהנהגה אחת כנגד הפסוקים התלויים בהנהגה האחרת. כתוצאה מכך יעלו בידי שתי מערכות של פסוקים, שכל אחת מהן מוסרת סיפור דומה – אך שני הסיפורים יהיו סותרים זה לזה בפרטים לא מעטים. ודבר זה כבר יביא מאליו לידי כך שהוא יפרש את הפרשה האחת שלוש פעמים זו אחר זו. תחילה יפרש את הסיפור העולה מן הפסוקים של ההנהגה האחת, ואחר כך יפרש את הסיפור העולה מן הפסוקים של ההנהגה האחרת; ושני הסיפורים האלה יתאימו לפשוטם של המקראות המספרים אותם. רק אחר כך יוכל לפרש את הסיפור העולה מן הפרשה כמות שהיא כתובה לפנינו – אחרי שכבר נשתלבו בה הפסוקים של שתי ההנהגות ונצטרפו לסיפור אחד. סיפור זה מגשים את שיתוף שתי ההנהגות הסותרות, ורק הוא הסיפור

11. ראה עוד על כך את מאמרי 'אמה עבריה ושפחה חרופה', **מגדים** טז, תשנ"ב, עמ' 19-36; והשווה גם את האמור במבוא לספרי **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו.

שהתקיים במציאות. אך אין הוא מתאים כלל לפשוטם של המקראות המספרים אותו, אלא הוא יכול להתקבל רק בדרך המדרש.

על פי הדברים האלה יכולים אנחנו לסכם כך את סדר כתיבת התורה ואת לשון בני אדם שהיא מדברת בו. נותן התורה כתב סיפורים והלכות על פי מידות אלוהיות שונות ואף סותרות. אחר כך ליקט את הסיפורים ואת ההלכות והעתיק אותם אל ספר התורה – "ולא רצה לשנות". כל הפסוקים הקשורים למידה אלוהית אחת מדברים כלשון בני אדם הכותבים בעצמם סיפור או הלכה. ואילו התורה בכללותה מדברת כלשון בני אדם, שליקטו סיפורים או הלכות ממקורות שונים והעתיקו אותם בספר אחד. ולפיכך הרוצה לפרש את התורה על פי פשוטה חייב לשמור בקפדנות על כללי לשון בני אדם: אי אפשר שתימצא סתירה או כפילות בין פסוקים או פרשות הקשורים למידה אלוהית אחת, ואי אפשר שלא תימצא סתירה וכפילות בין פסוקים או פרשות הקשורים לשתי מידות אלוהיות שונות. בדרך כלל יישוב הסתירות האלה דרוש רק כדי שנבין את הביצוע המעשי של הסיפור או של ההלכה. והוא דרוש בייחוד באותן הפרשות שבהן התורה לא העמידה שני סיפורים זה בצד זה, אלא שילבה את הפסוקים של שני הסיפורים ויצרה מהם סיפור אחד. שכן בעצם השילוב הזה כבר רמזה התורה עצמה שגופו של המאורע איננו מתאים אף לאחד משני הסיפורים, אלא הוא 'משתף' את שניהם בדרך של פשרה. ולעולם אין יישוב הסתירות מתאים לפשוטי המקראות המדברים כלשון בני אדם.

נמצא, שהרוצה לפרש את התורה על פי פשוטה חייב לפרש אותה באותה שיטה פרשנית שבה הוא יפרש כל ספר אחר שנתלקט ממקורות שונים. והעובדה שהתורה היא תורת ה', וגם מקורותיה נכתבו בידי ה', איננה יכולה לבוא לידי ביטוי בשיטת הפרשנות, אלא רק ביחס הלומד אל התורה. ודבר זה ניכר בשני עניינים.

הקורא ספר שנכתב בידי אדם רשאי ואף חייב להתייחס אליו בביקורת. לפעמים ימצא שהעובדות המובאות בספר אינן נכונות, או שיש כשל הגיוני במסקנות המוסקות מהן, או שהתפיסה המוסרית של המחבר איננה מתיישבת עם מצפונו. בכל המקרים האלה הוא יעמוד על דעתו, על הגיונו ועל מצפונו, יקבל רק את מה שנראה לו וידחה את מה שאיננו מקובל עליו. הוא הסמכות הריבונית להכריע בכל מחלוקת, ולעולם לא ישמע לאדם אחר שיאמר לו קבל דעתי.

לא כן יחסו של אדם מישראל אל תורת ה'. כאשר הוא פותח את ספר התורה, אין הוא בא לקרוא בתורה, אלא הוא בא ללמוד מן התורה. לעולם יראה את עצמו כתלמיד הלומד תורה מפי נותן התורה. לפני תחילת לימודו יברך את ה'

המלמד תורה לעמו ישראל, ואחר כך יכוף אוזנו לשמוע דברי אלהים חיים. אך לעולם לא יחלוק על רבו ויאמר דין הניין לי ודין לא הניין לי.

אולם אין פירושו של דבר, שהוא יוותר על חירות אישיותו ויקבל דברים שאיננו מסוגל לקבל. הוא ינסה להבין, ואם לא יבין ישאל, ואם לא יבין את התשובה יחזור וישאל – מתוך אמונה שלמה שיש תשובה לשאלותיו. אך לעולם לא יאלץ את עצמו להבין את מה שאיננו מובן לו ולא יזדהה עם מה שאין בכוחו להזדהות אתו. שכן היא לא תצליח. משום כך לא יכניס אל לבו דברים שהם זרים לרוחו, כי הרוח תדחה רעיונות שהם זרים לה, כשם שהגוף דוחה אברים זרים. אך מאידך, הוא גם לא ישליך את הדברים הקשים מן הלב ארצה מתוך החלטה שאין הם ראויים לו. אלא הוא ישים את דברי התורה "על" לבבו וימתין באמונה לשעה שבה יפתח הלב¹² ויקבל את הדברים שעדיין איננו מסוגל לקבל. בהמתנה זו הוא יבטא את אמונתו השלמה באמתה של תורה. היא כל ההבדל שבין יחסו אל תורת ה' ובין יחסו אל כל ספר שנכתב בידי אדם.

והעובדה שהתורה היא תורת ה' תבוא לידי ביטוי גם במשמעות שהלומד ימצא בה. שהרי עומק המשמעות שאדם יכול לייחס לספר תלוי בעומק אישיותו של המחבר. סיפור פשוט הנאמר מפי איש קטן יהיה בעיני השומע רק סיפור פשוט וקטן. אולם אם ישמע אותו סיפור מפי אדם גדול, כבר הוא עשוי למצוא בו משמעות גדולה – כגודל אישיותו של המספר. והואיל והמחבר של התורה הוא אין סוף, גם אין סוף למשמעות דברי התורה. ולפיכך הלומד תורה יצפה תמיד לגלות בה נפלאות מפי האל המפליא לעשות. והוא ימצא את הנפלאות האלה דווקא כאשר יפרש את התורה על פי פשוטו של המקרא. כי התורה מדברת בלשון בני אדם – אך בלשון בני אדם היא משמיעה דברים שבני אדם לא יוכלו לבטא בלשונם. כי רק הלשון היא של בני אדם; אך התכנים הם של ה' שברא שמים וארץ וירד מן השמים אל הארץ כדי להשמיע תורה לעמו ישראל. וכי גבהו שמים מארץ כן גבהו דברי ה' מדברינו ומחשבותיו ממחשבותינו.

12. כך נמסר בשם האדמו"ר מקוצק על הפסוק "ושמתם את דברי אלה על לבבכם" (דברים י"א, יח).

פרק ראשון

תפילת "ברוך שאמר" ומקורה בתורה*

א. התפילה מבטאת פירושים שונים של שם הויה

תפילת "ברוך שאמר" היא כעין מבוא לברכה שנתקנה על אמירת פסוקי דזמרא. התפילה כוללת מאמרים שונים, שכל אחד מהם פותח בתיבת "ברוך" וממשיך בכינוי של הקב"ה. לדעת רד"צ הופמן, כל הכינויים האלה אינם אלא פירושים שונים של שם הויה שמקורם במקרא או בדברי חז"ל.¹

תפיסה זו של רד"צ הופמן מתקבלת על הדעת מאוד. שהרי פסוקי דזמרא הם תחילת תפילת שחרית,² ומכאן שהברכה הקודמת להם היא הברכה הראשונה של התפילה.³ והואיל וכל הברכות פותחות בביטוי "ברוך אתה ה'", הרי זה בדין שיקדימו לביטוי הזה את פירושיו, התלויים בפירושים השונים של שם הויה.

אולם אף על פי שמסתברת דעתו של רד"צ הופמן שמובאים כאן פירושים שונים של שם הויה, דומה שהוא לא הצליח לזהות כהלכה את מקור הפירושים האלה במקרא. שכן אחדים מן הפירושים האלה נלמדים רק בדוחק רב מן המקראות שהובאו בידי רד"צ הופמן, ופירושים אחרים לא נמצא להם כל מקור במקרא אלא רק בדברי חז"ל.

משום כך נציע כאן דרך אחרת של זיהוי המקורות של תפילת ברוך שאמר. לפי הדרך הזאת, לכל פירוש שם הויה המשוקעים בתפילה זו יש מקור ברור וחד-משמעי במקרא. ולא עוד, אלא כמעט כל הפירושים האלה נאמרו מאת ה' בעצמו; וכולם נאמרו בשעה גורלית, בראשית תקופה חדשה לישראל או לעולם.

* מאמר זה בגרסתו המקורית ראה אור בספר **מחקרים במקרא ובחינוך: מוגשים לפרופ' משה ארנד** (עורך: ד' רפל), ירושלים תשנ"ו, והוא רואה אור כאן מחדש באדיבותו של המו"ל, מכון לנדר.

1. רד"צ הופמן, **ספר ויקרא** א, ירושלים תשי"ג, פירוש לויקרא א', א (עמ' עא).
2. דבר זה מוכח בין השאר מן ההלכה האוסרת על המתפלל להפסיק בדיבור משיתחיל "ברוך שאמר" עד סוף תפילת העמידה (**שולחן ערוך** אורח חיים סי' נא סעיף ד).
3. הברכות הנאמרות לפני כן הן ברכות המצוות, או ברכות של שבח שאינן קשורות לתפילה אלא למצווה שתיעשה או למאורע שאירע.

ב. התפילה כוללת שישה מאמרי ברכה

נעמוד תחילה על עצם משמעות תפילת ברוך שאמר, ורק אחר כך ננסה למצוא את מקורותיה. התפילה כוללת שישה מאמרי ברכה, ואלו הם:⁴

א. ברוך שאמר והיה העולם, ברוך הוא, ברוך עושה בראשית.⁵

ב. ברוך אומר ועושה, ברוך גוזר ומקיים.

ג. ברוך מרחם על הארץ, ברוך מרחם על הבריות.

ד. ברוך משלם שכר טוב ליראיו.

ה. ברוך חי לעד וקיים לנצח.

ו. ברוך פודה ומציל, ברוך שמו.

ששת המאמרים האלה מתארים שש דרכים שונות שה' נודע בהן בעולם, ועליהן הוא ראוי לברכה.

המאמר הראשון מברך את ה' שברא את העולם, והוא כולל שתי ברכות דומות ומקבילות.⁶ שכן בריאת העולם יצאה לפועל בשתי דרכים – הרוב המכריע של היצורים נבראו גם במאמר פיו של ה' וגם במעשה ידיו:

4. נוסחים שונים של התפילה הזאת הובאו אצל ישראל חזני, **ברכת השיר**, ירושלים תשנ"ח. אלה הם הנוסחים של ארץ ישראל, רס"ג, רמב"ם, תימן, איטליה, מחזור ויטרי, אשכנז, ספרד ופורטוגל. כאן הובאה התפילה לפי נוסח אשכנז וספרד (ראה ההערה הבאה), שכן ששת מאמרי הברכה של הנוסח הזה מקובלים או מיוצגים ברוב המכריע של הנוסחים: ברכות "ברוך שאמר והיה העולם", "ברוך אומר ועושה, גוזר ומקיים", "ברוך מרחם על הבריות", "ברוך חי לעד וקיים לנצח" מקובלות בכל תשעת הנוסחים; ברכת "ברוך משלם שכר טוב ליראיו" מקובלת כמעט בכל הנוסחים (למעט רק נוסח ארץ ישראל); ברכת "ברוך פודה ומציל" (בתימן: "מושיע ומרחם") מקובלת ברוב הנוסחים (למעט רק נוסח ארץ ישראל, רס"ג, רמב"ם). במקומה או בנוסף אליה יש בנוסח ארץ ישראל, רס"ג, רמב"ם, תימן ופורטוגל שתי ברכות אחרות: "ברוך מעביר אפילה ומביא אורה", "ברוך שאין לפניו לא עוולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד". לא נדון כאן בברכות אלה, שלא פשטו ברוב הציבור ואין הן ידועות לא לאשכנזים ולא לספרדים, המהווים את רוב בניינו של העם בארץ ובגולה. ואין צריך לומר שלא נדון כאן בברכות המקובלות רק בנוסח יחיד, כגון הברכה שבנוסח רס"ג: "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל".

5. הספרדים אומרים "ברוך עושה בראשית" אחרי "ברוך גוזר ומקיים". סדר זה איננו מובן כלל. נוסח הרמב"ם דומה בשלושת המאמרים הראשונים לנוסח האשכנזים והספרדים, אך אין הוא מזכיר כלל את "ברוך עושה בראשית". לפי זה, אפשר שהמאמר הזה נתקבל בנוסח הספרדים רק בתקופה מאוחרת יותר, וכדרכן של תוספות מאוחרות הוא נוסף במקום שאיננו ראוי לו.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם... וַיְהִי כֵן (בראשית א', יד-טו)
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת שְׁנֵי הַמְּאֹרֶת הַגְּדֹלִים... וְאֵת הַכּוֹכָבִים (שם, טז)

יצאו מכללם רק האור, הים והיבשה, וכן הדשא, שלא נוצר בהם דבר חדש שיש בו ממש,⁷ ולפיכך לא נבראו במעשה ידיו של ה' אלא רק במאמר פיו בלבד; כגון:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר וַיְהִי אֹר (ג)

כן יצא מכללם האדם, שנברא בצלם אלהים, ומרוב חשיבותו הוא נחשב יציר כפיו של ה' שנברא בעשייה ובבריאה ולא במאמר פה:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ... וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ (כו-כז)

על שתי הדרכים האלה של בריאת העולם אמר הכתוב:

כִּי הוּא אָמַר וַיְהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֵד (תהילים ל"ג, ט)
כָּל אֲשֶׁר חָפֵץ ה' עָשָׂה (שם קל"ה, ו)

והן הן שתי הדרכים הבאות לידי ביטוי במאמר הראשון של תפילת ברוך שאמר: מחד "ברוך שאמר והיה העולם", ומאידך "ברוך עושה בראשית".

המאמר השני מברך את ה' המקיים את אמרתו. נוסח הברכה לקוח כנראה מברכתו של בלעם:

הֵהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדָבָר וְלֹא יִקְיֶמָנָה (במדבר כ"ג, יט)

שני המשפטים האלה חוזרים כמעט מילולית בתפילת ברוך שאמר: "ברוך אומר ועושה" כנגד "ההוא אמר ולא יעשה"; "ברוך גוזר ומקיים"⁸ כנגד "ודבר ולא יקימנה".⁹

6. לדעת רד"צ הופמן, המאמר "ברוך עושה בראשית" בא לומר שהעולם נברא יש מאין, והפסוק הראשון של התורה איננו משפט זמן (כדעת רש"י ואבן עזרא) אלא משפט עצמאי (כדעת רמב"ן). אולם קשה לראות איך דברים אלה רמוזים בלשון "עושה בראשית".

7. האור הוא דבר שאין בו ממש, ואילו מי הים רק נקוו והיבשה רק נראתה, אך הם היו קיימים עוד קודם לכן. משום כך נאמר באלה רק "ויהי אור" או "ויהי כן". הדשא הוא בבחינת דבר חדש שיש בו ממש, אך הוא צמח מן הארץ בדרך הטבע, ואלהים רק נתן לארץ את הכוח להצמיח את הדשא. משום כך בדשא נאמר גם "ויהי כן" וגם "ותוצא הארץ דשא" – אך לא נאמר בו "ויעש אלהים דשא". ואילו בשאר כל הנבראים שנאמר בהם "ויהי כן" נאמר גם "ויעש אלהים".

8. התפילה החליפה לשון 'דיבור' בלשון 'גזרה', ואת לשון 'הקמה' בלשון 'קיום'. וכעין זה אנחנו

המאמר השלישי מברך את ה' המרחם על עולמו, והוא מבדיל בין רחמי ה' על האדם ובין רחמיו על הארץ. שני העניינים קשורים זה לזה. שהרי האדם שוכן בארץ ומוציא את לחמו מן הארץ, ולפיכך ברכת האדם תלויה בברכת הארץ. וכן אתה מוצא בכל הברכות שהובטחו לאבות. כולן כוללות רק את שני העניינים האלה: ברכה לעם, והבטחה על ירושת הארץ; כגון:

כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזֶרְעֶךָ עַד עוֹלָם
וְשָׁמְתִי אֶת זֶרְעֶךָ בְּעַפְרֵי הָאָרֶץ...

(בראשית י"ג, טו-טז)

אלא שכאן הכוונה כנראה איננה רק לעם ישראל ולארץ ישראל, אלא לכל "בריותיו" של ה' ולכל מלוא רוחב הארץ.¹⁰ שכן אף על פי שהשגחתו המיוחדת של ה' נתונה רק לעם ישראל ולארץ ישראל, הרי רחמי ה' לא ניתנו לשיעורים ואין הם מכירים גבולות. ומקרא מלא הוא אומר: "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט).

כל אחד משלושת המאמרים שנידונו עד כה כולל שתי ברכות דומות ומקבילות. שונים מהם שלושת המאמרים הבאים, שכל אחד מהם כולל רק ברכה אחת. הם מברכים את ה' הגומל לאיש חסד כמפעלו, החי לעד וקיים לנצח והפודה ומציל מכל צרה וצוקה.

כך עלו בידינו שישה מאמרים, הכוללים שלושה זוגות של ברכות ועוד שלוש ברכות בודדות. ועל אלה יש להוסיף עוד שתי ברכות קצרות: אחרי הברכה הראשונה אומרים "ברוך הוא", ואחרי הברכה האחרונה אומרים "ברוך שמו". שתי הברכות האלה מצטרפות למטבע הרגיל של "ברוך הוא וברוך שמו", השגור על פי המתפללים כל אימת שהם שומעים את שם ה' או את ברכתו. ולפיכך ראוי לומר כן גם בתפילה זו, הכוללת תשע ברכות של ה'. אלא שאין אומרים את

מוצאים גם בתרגום הירושלמי לפסוק זה: התרגום של "ודבר ולא יקימנה" הוא "בני אנשא... גזרין ולא מקיימין... ברם אלהא... גזר ומקיים". והדבר ידוע שלשון חכמים של התפילה קרוב לארמית יותר מלשון המקרא.

9. לדעת רד"צ הופמן, "ברוך אומר ועושה" דן בהבטחות לטובה, ואילו "ברוך גוזר ומקיים" דן בגזרות של פורענות. אולם לשון גזרה נופל על כל פקודה ופסק דין, ואין הוא מיוחד רק לגזרות רעות.

10. לדעת רד"צ הופמן, "הארץ" הנזכרת כאן היא ארץ ישראל, והוא מוכיח זאת מברכת "ברוך המרחם על הארץ", הנאמרת בתעניות בשנת בצורת (תענית פ"ב מ"ד). אולם לפי זה היינו מצפים כי יאמר לאחר מכן "ברוך מרחם על עמו".

מטבע הלשון הזה בסוף כל אחת מהברכות, אלא אומרים את מקצתו בסוף הברכה הראשונה – ואת מקצתו בסוף הברכה האחרונה.¹¹

בכך ביארנו את תפילת ברוך שאמר על ששת המאמרים שבה. נעבור עתה אל משמעות שם הויה, כפי שנתבארה במקרא.

ג. פירוש שם הויה במעמד הסנה

ה' בעצמו ביאר למשה את משמעות שם הויה פעמים אחדות. בפעם הראשונה ביאר לו את השם במעמד הסנה. אז אמר לו ששם הויה מוסר בגוף שלישי את מה שה' אומר על עצמו בגוף ראשון – "אהיה",¹² ופירוש "אהיה" הוא:

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (שמות ג', יד)

פירושים רבים נאמרו למשפט הזה. אך דומה שהפירוש הפשוט ביותר הוא: אהיה תמיד אשר אהיה – בלא שינוי ובלא תמורה. וכעין זה נאמר גם בתפילת ברוך שאמר: "ברוך חי לעד וקיים לנצח".

ד. שני פירושים לשם הויה בתחילת פרשת וארא

אחר כך התגלה ה' למשה בארץ מצרים ומסר לו פירושים נוספים לשם הויה. תחילה הודיע לו את עצם שמו:

וַיֹּדְבֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' (שמות ו', ב)

על כך הוסיף שהוא נראה לאבות רק בשם "אל שדי", אך עדיין לא נודע להם בשם הויה. ואחר כך הסביר על שום מה יגלה עתה לבנים את מה שלא גילה לאבות:

וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּם לֵתֶת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן...
וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרִים מַעֲבִדִּים אֹתָם.
(ד-ה)

כל אחד משני הפסוקים האלה פותח בתיבת "וגם", וכל אחד מהם מבאר על שום מה הגיעה עתה השעה לגלות את שם הויה: מחד, ה' הבטיח לאבות לתת להם את ארץ כנען – ועדיין לא קיים את הבטחתו; ומאידך, ה' שמע את נאקת

11. מצאנו "ברוך הוא" (בלא "ברוך שמו") גם בהגדה של פסח: "ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא". לפי זה אפשר ש"ברוך שמו" עומד כאן בפני עצמו, והוא בא לסיום כל הברכות. וראה על כך את האמור בסוף המאמר.

12. ראה את פירוש רשב"ם לשמות ג', טו, ד"ה "וזה זכרי".

בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם – ולפיכך גמר בדעתו להציל אותם.
והוא הדבר הכתוב מיד בהמשך:

לֵכֶן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה'
וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבִלַת מִצְרַיִם
וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדָתָם
וְגִאֲלֹתִי אֶתְכֶם בְּזִרְעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים.
וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהֵייתִי לָכֶם לֵאלֹהִים
וַיִּדְעֻתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבִלֹת מִצְרַיִם.
וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִורְשָׁה אֲנִי ה'.

(ו-ח)

פסוקים אלה פותחים בדברי מבוא: משה יודיע לבני ישראל את מה שה' כבר אמר לו בתחילת דבריו – "אני ה'". אחר כך מסר לו ה' שתי הבטחות, שכל אחת מהן מסיימת גם היא בלשון "אני ה'". ההבטחה הראשונה כוללת את ארבעת לשונות הגאולה: "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי". היא פותחת בלשון "והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים", וחותמת בלשון דומה: "וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים". ואילו ההבטחה השנייה פותחת בלשון החמישי: "והבאתי אתכם אל הארץ", והיא חותמת בתוכן דומה: "ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'".

אין ספק ששתי ההבטחות האלה הן המשך ישיר למה שנאמר קודם לכן, בפסוקים הפותחים בתיבת "וגם": הואיל וה' שמע את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם – לכן יוציא ויציל אותם מתחת סבלות מצרים; והואיל וה' הקים ברית עם האבות לתת להם את ארץ כנען – לכן יביא את בניהם אל הארץ "אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב".

אולם ברור כי שתי ההבטחות האלה ניתנו כאן רק כהסבר למה שנאמר בתחילת הפרשה: "אני ה'". וזו אפוא משמעות הפרשה: ה' הודיע למשה את שמו – "אני ה'" – אף על פי שעדיין לא נודע לאבות בשם הזה, ומשה נצטווה לומר גם לבני ישראל "אני ה'"; שכן כבר הגיעה עתה השעה להציל את בני ישראל מעבודתם וגם לקיים את ההבטחה שהבטיח לאבות. וכאשר יגשים ה' את שני הדברים האלה, כבר ידעו בני ישראל כי "אני ה'". ומכאן ששני הדברים האלה הם התוכן של שם הויה, כפי שהוא נתפס בפרשה זו. והוא הדבר הכתוב גם בתפילת ברוך

שאמר: "ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים" – את הבטחתו לאבות; "ברוך פודה ומציל" – את ישראל מסבלות מצרים.

ה. פירוש שם הויה אחרי חטא העגל

יש עוד מקום אחד, שבו ברור כבר במבט ראשון שה' נתן למשה פירוש של שם הויה. אחרי שביקש משה שה' יודיענו את דרכיו ויראנו את כבודו, ענה לו ה':

אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבִי עַל פָּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְּשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ
וְחִנַּנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אַחֲן וְרַחֲמֹתִי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם.
(שמות ל"ג, יט)

וה' קיים את ההבטחה הזאת, אחרי שעלה משה אל הר סיני כדי לקבל לוחות שניים:

וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא ה' ה' אֶל רַחוּם וְחִנּוּן...
(ל"ד, ו)

כאשר עבר ה' על פניו, הוא קיים את הבטחת "אני אעביר כל טובי על פניך"; כאשר קרא ה' ה', הוא קיים את הבטחת "וקראתי בשם ה' לפניך"; וכאשר אמר שה' הוא אל רחום וחנון, חזר על מה שהגדיר עוד קודם לכן כתוכנו של השם הזה: "וחננתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם". ואין ספק שמכאן למדו חכמים ששם הויה מבטא את מידת הרחמים. והוא הדבר הכתוב בתפילת ברוך שאמר: "ברוך מרחם על הארץ ברוך מרחם על הבריות".

ו. פירוש שם הויה בתחילת עשרת הדיברות

פירוש נוסף של שם הויה כתוב כנראה בעשרת הדיברות. שהרי כך נאמר בדיבר הראשון ובסוף הדיבר השני:

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים...
כִּי אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ
אֵל קָנָא פֶקֶד עוֹן אָבֹת עַל בָּנִים עַל שְׁלֵשִׁים וְעַל רִבְעִים לְשָׁנָאִי.
וַעֲשֵׂה חֶסֶד לְאֱלֹפִים לְאַהֲבִי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי.

(שמות כ', ב, ד-ה; דברים ה', ו, ח-ט)

לשון "אנכי ה' אלהיך" כתוב בתורה רק בשני המקומות שבעשרת הדיברות. בלשון זה הציג ה' את עצמו בפני בני ישראל כאשר התגלה אליהם בפעם הראשונה, ומבחינה זו הרי ביטוי זה דומה לביטוי "אני ה'", שבו הציג ה' את עצמו בפני משה כאשר בא לגלות לו את שם הויה. מסתבר ששני הביטויים האלה דומים גם

במגמתם, והם באים לבאר את משמעות שם הויה. שם אמר "אני ה'" המציל אתכם מן העבדות, ו"אני ה'" המקיים את הבטחתו לאבות. ובמקביל לכך אמר כאן: "אנכי ה' אלהיך" שהוציאך מן העבדות במצרים, ו"אנכי ה' אלהיך" הנפרע משונאיו והמשלם שכר טוב לאוהביו. ומסתבר שמכאן למדו חכמים לדרוש במקומות רבים: "אני ה' אלהיכם – אני דיין ליפרע, ונאמן לשלם שכר".¹³ והוא הדבר הכתוב גם בתפילת ברוך שאמר: "ברוך משלם שכר טוב ליראיו".¹⁴

ז. פירוש שם הויה בפסוק הראשון המזכיר את שם הויה

פירוש נוסף של שם הויה עולה מאליו מן הפסוק שבו התורה מזכירה את השם הזה בפעם הראשונה:

אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם
בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם

(בראשית ב', ד)

למדנו מן הפסוק הזה שהעולם לא נברא רק בשם אלהים – "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" – אלא גם בשם הויה. והוא הדבר הכתוב בתפילת ברוך שאמר: "ברוך שאמר והיה העולם ברוך עושה בראשית".

וכך עלו בידינו שישה פירושים של שם הויה: חמישה מהם נאמרו מאת ה' בעצמו, ואחד מהם משתמע מאליו מלשון הכתוב. והצד השווה שבכל ששת הפירושים האלה, שהם נאמרו בשעה גורלית, בראשית תקופה חדשה. פירוש אחד נודע בשעת בריאת העולם. פירוש שני נאמר למשה, כאשר התגלה אליו ה' בפעם הראשונה. שני פירושים נוספים נאמרו למשה כאשר גילה לו ה' את שם הויה בארץ מצרים, לפני עשר המכות. פירוש חמישי נאמר למשה ולכל ישראל, כאשר קרא ה' באוזניהם את עשרת הדיברות על מנת לכתוב אותם בלוחות הראשונים. פירוש שישי נאמר למשה כאשר מסר לו ה' את הלוחות השניים.

כבר אמרנו לעיל, שתפילת ברוך שאמר מסתיימת בברכה קצרה: "ברוך שמו". ומסתבר עתה, שברכה זו היא סיום נאה ביותר לאותה תפילה. שהרי תפילת ברוך שאמר כוללת שישה פירושים של שם הויה; משום כך היא אומרת לסיום: ברוך שמו של ה' – לפי כל הפירושים שנאמרו בו.¹⁵

13. כגון תורת כהנים אחרי מות פרק ח ג, מהד' וייס דף פו ע"א.

14. לא הזכיר כאן שהוא גם "דיין ליפרע", משום שמידה זו נלמדת כנראה משם אלהים. ודבר זה כבר נתבאר על ידי רד"צ הופמן.

15. לדעת רד"צ הופמן, מאמר "ברוך שמו" כולל פירוש נוסף של שם הויה. אולם דבריו דחוקים ואינם מתקבלים על הדעת בנקל, ומסתבר שאמר כן רק כדי שמספר הפירושים של שם הויה יעלה לשבעה.

פרק שני

נס נסתר ונס גלוי

א. משמעות המדרש שחמה שקעה לו שלא בעונתה

סיפור ההתגלות ליעקב בבית אל פותח בפסוק הזה:

וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שֵׁם כִּי בָּא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מִרְאשֹׁתָיו
וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא.

(בראשית כ"ח, יא)

חכמים למדו מלשון "וילן שם כי בא השמש" – "ששקעה לו חמה פתאום שלא בעונתה, כדי שילון שם" (רש"י). אולם קשה מאוד להבין מה ראו חכמים לדרוש את המדרש הזה, שאין לו כל אחיזה בלשון הכתוב. ולא עוד, אלא שהמדרש קשה גם מצד תוכנו; שכן אם היה זה רצונו של ה' שיעקב ילון במקום הזה, הרי לא ייפלא מה' להשיג את המטרה הזאת גם בדרך הטבע – ולא עביד רחמנא ניסא בכדי.

נעיין תחילה בפשוטו של המקרא הזה. ניקוד "בַּמָּקוֹם" מורה שמדובר כאן במקום ידוע. והואיל ולשון "המקום" מורה פעמים רבות על מקום קדוש, הרי פירוש "ויפגע במקום" הוא שיעקב פגע במקום אשר בשעת כתיבת הדברים האלה כבר היה ידוע כמקום קדוש. אולם הכתוב מדגיש שדבר זה לא היה ידוע ליעקב. הוא לא הגיע אל המקום הזה מפני שידע שה' שוכן שם, אלא הוא "פגע" בו רק במקרה בדרך הילוכו, וכן הדבר גם לעניין מקום הלינה. יעקב לא לן שם מפני שידע שזהו מקום המסוגל לחלום של נבואה, אלא לן שם "כי בא השמש", ולא יכול היה להמשיך בדרכו. גם עניין האבן שהוא שם מראשותיו מתפרש בדרך דומה. שכן נראים דברי המפרשים החדשים, שהאבן הזאת הייתה נקודת המשען של הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. אולם כאשר לקח יעקב את האבן הזאת ושם אותה מראשותיו, לא היה מודע כלל למשמעותה, אלא הייתה זו בעיניו אבן בין האבנים – אחת "מאבני המקום". רק כאשר הקיץ יעקב

משנתו, עמד על משמעות "המקום" אשר "פגע" בו: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (טז). ועתה עמד גם על משמעות האבן. שוב לא הייתה זו אבן אלמונית – אחת "מאבני המקום" – אלא הייתה זו "האבן" הניכרת בייחודה, וכדרך ש"שם" אותה מראשותיו – כן "ישים" אותה אחר כך למצבה שתהיה בית האלהים. רק עתה גם הבין יעקב, על שום מה קרה המקרה שהוא לן דווקא במקום ההוא. כסבור היה, שהוא לן שם "כי בא השמש", אך עתה כבר הבין שרק המכין מצעדי גבר כונן את צעדיו כך, שיגיע אל המקום הזה דווקא בשעת שקיעת החמה, כדי שילון במקום שה' שוכן שם, ויזכה שם לחלום נבואה; שכן היה זה רצונו של ה' להראות לבחירו את בית ה' ואת שער השמים, ולהבטיח לו את עזרתו בדרך שהוא הולך בה.

הוא הדבר שחכמים רמזו לו כאן במדרשם. כאשר ראה יעקב שהגיע לבית אל בשעת שקיעה, היה זה בעיניו כאילו שקעה לו חמה שלא בעונתה, שכן אנשי אמונה רואים את יד ה' גם כאשר ה' פועל כאל מסתתר במסגרת מנהגו של עולם; הם יודעים שה' מדריך אותם בדרך אשר הם הולכים בה, כדי שיגיעו אל המקום הראוי בשעה הראויה. וכך הבין גם יעקב, שה' הוא שהביא לידי כך שייאלץ ללון שם "כי בא השמש" – ממש כדרך שהיה מבין את הדבר הזה, אילו הגיע לכאן בעוד היום גדול ולפתע הייתה שוקעת לו החמה שלא בעונתה ולא היה יכול עוד להמשיך בדרכו.

ב. מדרשים אחרים המבטאים רעיון דומה

נראה שרעיון דומה בא לידי ביטוי במאמר חכמים, שחזקיהו נענש משום שלא אמר שירה על הצלת ירושלים מידי סנחריב. קשה מאוד להבין את החטא הזה. שהרי לב מי לא היה מלא תהילות ה', כאשר ניצלה ירושלים בנס גלוי מחיל מלך אשור שצר עליה. נראה שכך יש להבין את טיבו של החטא. לאמתו של דבר, ניצלה אז ירושלים פעמיים: תחילה נאלץ רבשקה להפסיק את המצור משום ששמע "את מלך אשור נלחם על לבנה", "וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר הנה יצא להלחם אתך" (מל"ב י"ט, ח-ט). אולם זו הייתה הצלה בדרך הטבע, על פי מנהגו של עולם, ואנשי ירושלים לא ראו בה את יד ה'. כסבורים היו שלא היה זה אלא מקרה שהמלחמה עם לבנה ועם תרהקה פרצה בדיוק כאשר צר רבשקה על ירושלים, וכתוצאה מ"המקרה" הזה אכן ניצלה ירושלים. משום כך החזיר ה' את סנחריב לחומות ירושלים, ועתה ניצלה ירושלים בנס גלוי על ידי מלאך ה' שהכה במחנה אשור. אולם מי שאיננו אומר שירה על הצלה הבאה בנס נסתר, סופו שלא יאמר שירה גם על הצלה הבאה בנס גלוי. אכן בעלי אמונה אינם זקוקים לנסים, והם יראו את יד ה' גם כאשר השמש שוקעת בעונתה; ומי שאין

אמונה בלבו – גם נסים גלויים לא יועילו לו, והוא לא יראה את יד ה' גם כאשר החמה שוקעת לו שלא בעונתה.

רעיון דומה בא לידי ביטוי במדרש חכמים, שדרשו את לשון "מי כמֶכָה באלם" (שמ' טו, יא) כרמז לפסל מיכה. מראה נורא ציירו לנו חכמים במדרש הזה. כל ישראל עברו ביבשה בתוך הים, והמים להם חומה מימינם ומשמאלם. והעם כולו ראה את ה' והצביע עליו: "זה אלי ואנוהו" (שם ב), ואפילו שפחה על הים ראתה את מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי. יחד עם כל העם הלך גם מיכה בתוך הים ביבשה, והמים עמדו גם לו מימינו ומשמאלו. אך הוא לא ראה דבר ולא הבין דבר. בידיו הוא נשא את הפסל שסגד לו עוד במצרים – ולא השליך אותו מידיו גם כאשר נקרע הים לנגד עיניו. וכאשר כל ישראל פתחו את פיהם לומר את שירת "מי כמֶכָה", הוא נשא את עיניו אל הר אפרים לבשר שם את בשורת "פסל מיכה".

שורשו של ההבדל הזה נעוץ כבר בעבר: ישראל האמינו בתשועת ה' כאשר עדיין לא נעשה להם לא אות ולא מופת, לפיכך ראו את יד ה' בכל מקום – במצרים וגם על הים; כנגד זה, היה מי שסגד לפסל בעודו במצרים, שלא ראה את יד ה' בשום מקום – לא במצרים ולא על הים.

זו היא אכן המידה המהלכת על פני כל הדורות: לא הנסים מביאים לידי אמונה אלא האמונה מכשירה את הלב לראות את הנסים, ורק בכוח האמונה הזאת הקודמת לנס, יזכה אחר כך האדם לומר שירה "על הנס". כך היה בשירת הים, כך ראוי היה להיות בשיר על הצלת ירושלים, וכך עתיד להיות במהרה בימינו, כאשר נשיר שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו בארצנו ובעירנו ובבית מקדשנו.

פרק שלישי

מבחן המנהיגות של משה

א. דרכים שונות להוכחת כושר מנהיגות

חכמים אמרו שה' בוחן את מנהיגי ישראל במרעה הצאן. וכן אמרו בשמות רבה:

בדק [הקב"ה] לדוד בצאן ומצאו רועה כשר, שנאמר "ויקחהו ממכלאות צאן" (תהילים ע"ח, ע) [...] ואף משה, לא בחנו אלא בצאן. אמרו רבותינו: כשהיה משה רועה צאן של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי אחד ורץ אחריו עד שהגיע לחסות. כיוון שהגיע לחסות נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיוון שהגיע משה אצלו אמר לו: אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני שעייף אתה. הרכיבו על כתיפו והיה מהלך. אמר לו הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם – חייך, אתה תרעה את צאני; הוי: "ומשה היה רועה" (שמות ג', א).

(שמות רבה פרק ב ב, מהד' שנאן עמ' 105-106)

זהו מדרש יפה מאין כמוהו, אבל פשוטו של המקרא כנראה איננו כן. שהרי התורה מספרת לנו במילים ברורות מהו המבחן שמשם עמד בו כאשר נבחר למנהיג. הוא גדל בבית פרעה ויכול היה לשבת שם בכבודו של עולם. אך לבו לא נתנו לשקוט על שמריו בשקט ובשלווה, אלא קם ויצא אל אחיו הנדכאים וראה בסבלותם, ולא יצא ידי חובתו על ידי השתתפות סבילה בצערם אלא אף גילה מעורבות מעשית. כאשר ראה איש מצרי מכה איש עברי, מיד הכה אותו; כאשר ראה איש עברי מכה איש עברי, מיד הוכיח אותו; וכאשר ראה את הרועים המדיינים עושקים את בנות יתרו, מיד קם והציל אותן, ולא עוד אלא גם השקה את צאנן. הנה לכם דמותו של המנהיג כפי שהתורה מציירת אותו: אדם שאיננו דואג לעצמו אלא משתתף בצערם של אחיו, ובכל מקום שהוא רואה עוול מתערב כדי להציל. וראוי לעמוד גם על ההבדל שבין תגובותיו השונות של משה: פעם מכה, פעם מוכיח, פעם רק מציל. וכך נתבאר הבדל זה בידי ר'

עובדיה ספורנו: כאשר גוי מכה יהודי, עלינו להעניש את המכה; כאשר יהודי מכה יהודי, די להוכיח את המכה; אולם כאשר גוי עושה עוול לגוי אחר, אין אנחנו חייבים לא להעניש ולא להוכיח. אולם גם במקרה זה אין אנחנו רשאים לעמוד מנגד, אלא עלינו להציל את העשוק מיד עושקו.

ב. הסבר נוסף לתגובות השונות של משה

אולם אף על פי שזה פירוש יפה מאוד, דומה שעדיין יש צורך להוסיף עליו; שכן נראים הדברים שהבדל התגובות איננו תלוי רק בהבדל שבין יהודי לבין גוי, אלא גם בהבדל שבין גוף המעשים. וכך יש לבאר את ההבדל הזה: כאשר אני רואה אדם המכה אדם אחר, הרי חובתי הראשונה היא למנוע את המשך המכות. אולם בכך לא יצאתי ידי חובתי, אלא עלי להגיב גם על המכות שכבר ניתנו. וכאן הכול תלוי בשאלה מי הוא המכה. אם זה יהודי שאפשר לקוות שיקבל תוכחה, צריך להוכיח אותו כדי שיבין את העוול שעשה ויבקש את סליחת המוכה, ובכך כבר נתכפר חטאו – וממילא גם נמנע המשך המכות. אולם אם המכה הוא גוי אלים, שידוע שלא יקבל תוכחה, אין טעם להשחית עליו מילים; וכשם שמצווה לומר דבר הנשמע, כן מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע. אלא יש להעניש אותו מיד על העוול שעשה, ורק בכך גם יימנע המשך המכות. והוא הדבר שמשה עשה כאן בשני המקרים הראשונים. ומסתבר שכך היה נוהג גם אילו היה המצרי או העברי מכה איש מצרי. שהרי אין כל הבדל – גם בהלכה – בין הכאת נכרי ובין הכאת ישראל. ועונשו של נכרי המכה נכרי הוא כעונשו של נכרי המכה איש עברי.¹ ויש להוכיח עברי המכה נכרי כדרך שמוכיחים עברי המכה עברי.²

אולם כל הדברים האלה אמורים רק בשני המקרים הראשונים, ולא במקרה האחרון. שהרי שם לא היה משה זקוק להגיב על הכאה, אלא על גזל ועושק. כי הבנות כבר זכו במים האלה כאשר דלו אותם מן הבאר ומילאו בהם את הרהטים, והרועים הרשעים גזלו מהן את המים שזכו בהם בעמל כפיהן. החובה היחידה המוטלת על מי שרואה עושק רש וגזל איננה להעניש או להוכיח את הגזלן, אלא להציל את הנגזל ולהשיב לו את הגזלה. והואיל ובעצם השבת הגזלה כבר תוקן החטא, שוב אין צורך להעניש או להוכיח את הגזלן; שהרי הנזק כבר תוקן והרי הוא כאילו לא נעשה מעולם. משום כך אנחנו מוצאים, שמשה רק

1. וראה גם משנה תורה הלכות מלכים פ"י ה"ו, וכסף משנה שם.
2. לשונות "מכה איש עברי מאחיו" וכן "למה תכה רעך" אינם מסייעים לסברה זאת. אולם גם אין מהם ראייה לסתור. שהרי אפשר שהם באים רק לתאר את רגשותיו של משה, כאשר ראה עוול הנעשה לאחד מאחיו או בין איש לרעהו. אך עדיין אין מכאן ראייה שלא היה מגיב על עוול הנעשה לאדם שאיננו אחיו, ולא היה מוכיח על עוול שאיש עשה למי שאיננו רעהו.

הושיע את בנות יתרו מן הרועים והשיב להן את המים אשר דלו ואת מקומן על יד הרהטים. והוא גם הדבר שהבנות היו מעוניינות בו, שהרי גם עיניהן לא היו נשואות להענשת הרועים או להוכחתם, אלא רק להשבת זכויותיהן. ואין שום ספק שכך היה משה נוהג גם אילו היו הרועים הנכרים עושקים את בנות ישראל, או שרועים עברים היו עושקים את בנות הנכרים או את בנות ישראל. בכל מקרה לא היה מעניש או מוכיח את הרועים העושקים, אלא רק מציל את הבנות מיד עושקיהן.

זה אפוא המבחן שהוטל על משה בראשית דרכו, ורק אחרי שעמד בו נמצא ראוי להיות מנהיגם של ישראל. במבחן זה נתגלה שהוא ניחן בלב רגיש שלא יוכל לראות עוול וחמס, ותמיד יגלה מעורבות פעילה כדי להגן על החלשים מפני עושקיהם. יחד עם זה יש לו גם שיקול דעת של מנהיג היודע לכלכל את צעדיו במשפט: לפעמים יעניש, לפעמים רק יוכיח – אך תמיד יציל ויושיע.

ג. מנהיג מזהה מצוקה נפשית

ועל פי זה יש להבין את מדרש החכמים שהבאנו בראשית דברינו. נראה ממנו שחכמים היו סבורים שלא היה די בכל זה כדי להוכיח את כושר מנהיגותו של משה, שהרי בכל המעשים האלה התערב משה רק כאשר ראה אדם שנרדף על ידי אדם אחר. אולם יש מקרים רבים שבהם אדם סובל אף על פי שאיש לא רדף אותו. הוא שרוי במצוקה ובאבדן דרך, אין הוא יודע היכן מקומו ומה תפקידו בעולמו. ובאין מטרה לחייו, הדבר היחיד שהוא יכול לעשות הוא לרדוף ממון וקריירה וכבוד. חבריו נדים לו וגם בזים לו, ואין הם מבינים שהסיבה האמתית למצוקתו ולאבדן דרכו היא הצימאון: הוא צמא לשמוע בשורה חדשה שתיתן תוכן לחייו, הוא מחפש מקור מים חיים כדי לרוות את צימאונו; ובמקום זה משקים אותו מים דלוחים מבורות בורות נשברים אשר לא יכילו המים. כאן נבחן המנהיג המוכן ללכת בעקבי הצאן ולהבין את הסיבה לאבדן הדרך. וכאשר הוא מוצא אותו בסוף על יד ברכת מים, הוא עומד מזועזע: איך לא הבנתי מה מציק לך? בסך הכול אתה צמא – מדוע לא עשיתי דבר כדי לרוות את צימאונך?

ורעיון דומה אנחנו מוצאים אחר כך במדרש החכמים לדברים שהשיבה חנה לתוכחתו של עלי הכהן. כאשר ראה עלי את חנה מתפללת, "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע", חשב אותה לשיכורה וגער בה בלשון בוטה:

עַד מָתִי תִשְׁתַּכְּרִין הַסִּירִי אֶת יַיִןךָ מֵעֲלֶיךָ.

ועל כך השיבה לו חנה:

לֹא אֲדַנִּי אִשָּׁה קָשֶׁת רוּחַ אֲנֹכִי וַיֵּינן וְשָׁכַר לֹא שְׁתִּיתִי
וְאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה'.

(שמ"א א', יד-טו)

וכך פירשו חכמים את פתיחת דבריה "לא אדני": "לא אדון אתה בדבר זה".³ הווה אומר: הנה אתה כהן גדול, המתיימר להיות רב ואדון לכל בית ישראל; אך לאמתו של דבר אתה לא-אדון, שהרי אתה רואה אישה קשת רוח המתפללת אל ה' ואינך מבין את צרת לבה. אכן מנהיג שאיננו מבין את מצוקתה של אישה אומללה הבוכה לפני ה' במר לבה איננו מנהיג ואיננו אדון, אלא הוא לא-אדון. והוא הדבר העולה גם ממדרש החכמים על המבחן שעמד בו משה: אין די שהמנהיג ידע להעניש, להוכיח ולהציל, אלא עליו ללכת בעקבי צאן מרעיתו כדי להבין מה כואב ומה מציק לאלה שהוא קיבל על עצמו את האחריות לשלומם. ורק מי שעומד במבחן הזה ראוי להיות מנהיג ישראל.

ד. דברי הרמב"ם על היחס שבין חובל בחברו ובין מזיק את רכושו

וראוי להוסיף כאן עוד עניין. עמדנו למעלה על ההבדל העקרוני שבין החובל בחברו ובין הגוזל את ממונו. הבדל דומה בא לידי ביטוי גם בדברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"ה ה"ט:

אינו דומה מזיק חברו בגופו למזיק ממונו. שהמזיק ממון חברו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חבל בחברו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו.

אולם דברים אלה של הרמב"ם נראים סותרים את דבריו בהלכות תשובה פ"ב ה"ט:

אין התשובה ולא יום הכיפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחברו כגון החובל את חברו או המקלל חברו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחברו מה

3. ברכות לא ע"ב.

שהוא חייב לו וירצהו. אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו. אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו עד שימחול לו.

הרי לפנינו, שלא רק החובל בחברו, אלא גם הגוזלו לא יצא ידי חובתו אחרי ששילם לו את נזקו, אלא עדיין עליו לבקש את סליחתו. זאת בניגוד לדברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק.

על סתירה זו עמד בעל **לחם משנה** וכך הציע ליישב אותה: בהלכות תשובה דן הרמב"ם בגזלן, ואילו בהלכות חובל ומזיק הוא דן במזיק. והבדל גדול יש בין שני אלה. כי הגזלן נהנה מן החפץ שהוא הכניס לרשותו, ונוסף על כך הוא גם ציער את הנגזל כאשר חטף מידיו את החפץ. כנגד זה המזיק את ממון חברו איננו נהנה מן הנזק שהסב לו, ונוסף על כך גם לא גרם לו צער של ממש; שהרי הניזק לא החזיק את החפץ בידיו, כאשר המזיק עבר שם והזיק את רכושו.⁴

אולם נראה שאין זה תירוץ מספק. שכן שני ההבדלים שבעל לחם משנה מצא בין הגזלן ובין המזיק אינם עניין לכאן, או אינם מוכחים כל צורכם; כי הגזלן חייב לבקש את מחילת הנגזל רק על ההפסד או על הצער שגרם לו, ולא על ההנאה שנהנה מרכושו. ואילו צערו של הנגזל איננו עולה על צערו של הניזק, שכן כל הגוזל חפץ ביד רמה ולעיני הנגזל נחשב גזלן ולא גנב – אפילו החפץ לא היה ביד הנגזל ממש. ובדומה לכך, כל המזיק את רכוש חברו ביד רמה ולעיני הניזק נחשב מזיק. וצערו של זה הוא כעין צערו של זה.

ה. הצעה ליישוב דברי הרמב"ם

ונראה שכך יש לבאר את דברי הרמב"ם. כל הגוזל או המזיק את רכוש חברו לא רק גרם הפסד לרכושו, אלא גם עורר בלבו צער וגם הרגיז אותו. הצער הזה הוא תוצאה של ההפסד שנגרם לרכושו, ולפיכך גם הוא הופג מיד אחרי שהושבה הגזלה או תוקן הנזק. אך הוא הופג רק מכאן ולהבא, ולא למפרע. משל לאדם הסובל מפצע ובא רופא וריפא אותו, הרי שיכך בכך רק את הכאב מכאן ולהבא, אך לא היה לאל ידו להפיג למפרע את הכאב שסבל עד כה. גם אחרי שהנגזל או הניזק כבר קיבל את כל הפיצוי על ההפסד שנגרם לו, עדיין יש בלבו תרעומת על הצער שנגרם לו עד כה. ועל הצער הזה עדיין חייב הגזלן או המזיק לבקש את מחילת הנפגע. והוא הדבר שהרמב"ם מבאר בהלכות תשובה. אלא שאין הוא

4. וכן נתבאר ביתר בהירות גם בספר **תוספת יום הכיפורים** ליומא פה ע"ב, ד"ה "עבירות שבין אדם לחברו".

מדבר על כך בהלכות חובל ומזיק; שהרי שם הוא דן רק בעצם האיסור לחבול את הגוף ולהזיק את הרכוש, ואילו האיסור לגרום צער לזולת איננו נובע מאיסור זה, אלא הוא איסור העומד בפני עצמו. תדע שכן, שהרי אדם עובר עליו גם אם לא נגע בגופו או ברכושו של חברו, אלא רק קנטר אותו או העליב אותו במעשים או בדברים. ומסתבר שכל אלה הם תולדות של איסור "ולא תונו איש את עמיתו", הכולל כנראה גם אונאת דברים וגם אונאה במעשים שלא היה בהם כדי לפגוע בגוף או להזיק את הרכוש. משום כך אין הרמב"ם דן בעניין הזה אלא בהלכות תשובה, שכן שם הוא עוסק בכל המעשים שראוי לו לאדם לחזור עליהם בתשובה; לכן זה גם המקום שבו הוא אומר כי גם אחרי שהגזלן כבר השיב את הגזלה עדיין הוא חייב לפייס את הנגזל, כנראה על הצער שגרם לו בשעתו. תדע שכן, שהרי מיד לאחר מכן הוא מוסיף ואומר שאפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים – צריך לפייסו עד שימחול לו. אכן הגזלן שהשיב את הגזלה ומי שקנטר את חברו בדברים הם בני חדא ביקתא; שניהם חייבים לבקש מחילה רק על הצער שגרמו במעשיהם או בדבריהם, ולא על הנזק שנגרם לרכוש, שהרי מעולם לא גרמו שום נזק, או הנזק כבר תוקן. משום כך דין שניהם נתבאר רק בהלכות תשובה, ולא בהלכות חובל ומזיק.

פרק רביעי

שובו של משה ממדיין למצרים

א. שאלות על לשון הכתובים

בפרשת שמות מסופר כי משה היה רועה את צאן יתרו חותנו, ובעקבות הצאן הגיע אל הר חורב. שם התגלה אליו האלהים ושלחו אל פרעה מלך מצרים כדי להוציא את בני ישראל ממצרים. ואחרי שמשה קיבל על עצמו את השליחות, הוא שב אל חותנו ואמר לו:

אַלְכָּה נָא וְאֶשׁוּבָה אֶל אַחִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאַרְאֶה הָעוֹדֶם חַיִּים
וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם.

(שמות ד', יח)

נראה מלשון המקרא שמשה נתכוון ללכת בגפו. והדבר מתאים גם למה שאמר ליתרו, שהרי רק משה היה לו עניין לראות אם אחיו עודם חיים, ואילו אשתו לא הכירה אותם כלל. אולם מיד לאחר מכן נאמר:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן לֵךְ שָׁב מִצְרַיִם
כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ.
וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיֵּרָכְבּוּ עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם.
(יט-כ)

נראה אפוא שמשה חזר בו מכוונתו הראשונה ולקח עמו גם את אשתו ובניו; אולם אין בכתוב כל הסבר לשינוי דעתו. נוסף על כך, דברי ה' אל משה אינם מובנים כלל. רגילים לפרש שה' ביקש להוציא מלב משה את הפחד מפני רודפיו אשר במצרים, ופירוש דבריו: אתה יכול לשוב למצרים בלא חשש, שהרי כבר מתו כל מבקשי נפשך. אולם אין זה במשמע הלשון, שכן פירוש "לך שָׁב מִצְרַיִם" איננו 'אתה יכול לשוב למצרים', אלא 'אתה מצווה לשוב למצרים'. ומצווה זו איננה מובנת, שהרי כבר נצטווה משה ללכת למצרים כדי להוציא את ישראל מן

העבדות. זאת ועוד, בכל אותו דיון ממושך בין ה' ובין משה על שליחות משה במצרים לא הזכיר משה אפילו ברמז שהוא מפחד ממבקשי נפשו שם. נראה אפוא מכאן שלא היה בלבו כל חשש בעניין זה, ומה ראה ה' עתה להוציא מלבו חשש שלא קינן בו כלל?

כל זאת ועוד: נאמר בתחילת פרשת יתרו, שיתרו בא אל משה אחרי יציאת מצרים ולקח עמו את אשת משה "אחר שלוחיה" (י"ח, ב). מוכח מכאן שמשה 'שילח' את אשתו אחרי שהגיעה למצרים יחד עמו, וכך היא שבה אל בית אביה וישבה שם עד אחרי יציאת מצרים. ומכאן שמשה שינה את דעתו שתי פעמים. תחילה היה בדעתו להשאיר את אשתו בבית אביה; ואחר כך חזר בו ויצא למצרים בלוויית אשתו; אולם כאשר הגיע למצרים חזר בו שנית והחזיר אותה לבית אביה. וקשה להבין מדוע סתם הכתוב ולא פירש את נימוקיו של משה בכל התהפוכות האלה של מעשיו ורצונותיו.

ב. שני הסיפורים העולים מלשון הכתוב

כל השאלות האלה ניתנות להתיישוב רק על פי ההנחה שפסוקים יט-כ היו ראויים להיות כתובים בתחילת הפרשה, לפני הסיפור על התגלות ה' למשה. וזה היה אפוא סדר המעשים, כפי שהוא עולה מאליו מתוך שני הפסוקים האלה:

ה' אמר למשה שעליו לשוב למצרים, שהרי כבר מתו כל מבקשי נפשו. משה הבין מתוך כך שכבר בטלה כל הסיבה לעצם שהייתו במדין. משום כך החליט לנתק את כל קשריו עם ארץ מדין, שהרי כל עצמו לא הגיע לשם אלא מאימת הרודפים, ועתה כבר מתו כולם. בהתאם לכך לקח עמו את אשתו ואת בניו כדי לשוב עמם למצרים. אולם בדרכו לארץ מצרים עבר בהר סיני ושם התגלה אליו ה' בסנה, ושלח אותו לגאול את ישראל. אחר כך המשיך בדרכו עד שהגיע למצרים, ומעולם לא חזר למדין – לא הוא ולא אשתו.

סיפור שונה לחלוטין עולה מתוך שאר פסוקי הפרשה. פסוקים אלה מספרים שמשה היה רועה את צאן חותנו, והגיע בעקבות הצאן אל הר חורב. שם התגלה אליו האלהים ושלח אותו למצרים כדי להוציא משם את ישראל. אחרי שמשה הסכים לקבל על עצמו את השליחות הזאת, הוא שב אל יתרו וביקש ממנו רשות לשוב אל אחיו אשר במצרים. והואיל וכל עצמו לא יצא אלא לצורך השליחות, לא הייתה לו כל סיבה לקחת עמו את אשתו, שהרי לא נועד לה כל תפקיד במשימה הזאת. ולא עוד, אלא הוא חשש כנראה שחותנו יניא אותו מלבצע את השליחות המסוכנת; משום כך לא גילה לו את הסיבה האמתית של הליכתו, אלא סיפר רק שרצונו לראות אם אחיו עודם חיים. כך הלך משה לבדו לארץ

מצרים, ואילו אשתו נשארה בבית אביה ועזבה את מדיין רק אחרי יציאת מצרים, יחד עם אביה.¹

ג. צירוף שני הסיפורים על ידי פשרה ביניהם

הנה אלו הם שני הסיפורים העולים מאליהם מתוך הפרשה הזאת, אילו היו כל פסוקיה כתובים במקום הראוי להם. ומסתבר ששני הסיפורים היו ראויים להתקיים; אך הואיל והם סותרים זה לזה בפרטים שונים, היה צורך להטיל פשרה ביניהם, כדי שכל אחד מהם יוכל להתקיים לפחות באופן חלקי. לפי הפשרה הזאת, סדר קבלת השליחות התאים לסיפור השני, ואילו ביצוע השליחות התאים לסיפור הראשון. וזה היה אפוא גוף המעשה כפי שהתקיים בפועל: משה קיבל את השליחות בעודנו רועה את צאן יתרו המדייני, וגם אשתו עדיין שהתה בבית אביה המדייני; וגם כאשר נפרד מיתרו על מנת להתחיל בביצוע השליחות, עדיין היה בדעתו להשאיר את אשתו במדיין, על מנת שתצא משם יחד עם אביה רק אחרי גמר ביצוע השליחות – הכול על פי המתבקש במסגרת הסיפור השני. אולם כאשר שם את פניו ללכת למצרים כדי להתחיל בביצוע השליחות, ציווהו ה' לשוב מצרימה מפני שכבר מתו כל מבקשי נפשו. מאמר זה לקוח מהסיפור הראשון. הוא היה ראוי להיאמר אל משה עוד לפני קבלת השליחות, אך בפועל הוא נאמר לו רק עכשיו, לפני תחילת ביצוע השליחות. אולם פירושו לא נשתנה על ידי איחור זמנו; עדיין הוא בא לומר למשה שעליו לשוב למצרים מפני שכבר מתו כל מבקשי נפשו, ומשה הבין מתוך כך, שגם אלמלא היה עליו ללכת למצרים כדי לגאול שם את ישראל, היה עליו לשוב מצרימה מפני שכבר בטלה כל הסיבה שגרמה לו לברוח משם. משום כך עשה עתה את מה שהיה ראוי לו לעשות עוד לפני קבלת השליחות: ניתק את כל קשריו עם מדיין, ויצא למצרים בלוויית אשתו שלא על מנת לשוב למדיין.

בדרך זו אירע כל מה שהיה ראוי להתרחש במסגרת כל אחד משני הסיפורים ונשתנה רק עיתוי המאורעות: לפי הסיפור הראשון הייתה אשת משה יוצאת ממדיין עוד לפני קבלת השליחות; לפי הסיפור השני היא הייתה יוצאת ממדיין רק אחרי גמר ביצוע השליחות; ואילו בפועל היא יצאה אחרי קבלת השליחות – עם תחילת ביצוע השליחות.

אולם שינוי זה של העיתוי היה גורר אחריו גם שינוי בגופי המאורעות; שהרי במסגרת הסיפור השני הייתה אשת משה יוצאת ממדיין יחד עם אביה רק אחרי

1. המילים "אחר שלוחיה" אינן שייכות לסיפור הזה, והן נוספו רק במסגרת צירוף הסיפורים. וראה על כך בהמשך.

יציאת מצרים, ואילו במסגרת הסיפור הראשון – וכן במסגרת מה שאירע בפועל – הייתה אשת משה יוצאת ממדיין יחד עם בעלה זמן רב לפני יציאת מצרים. ולפי זה שוב לא היה יתרו מצטרף למחנה ישראל לעולם, שהרי הוא התעורר לבוא אל משה רק אחרי ששמע "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים" (שמות י"ח, א). אך באותה שעה בתו לא שהתה עוד בביתו, ושוב לא היה זקוק ללכת אל משה כדי להחזיר את בתו לבעלה.

אולם היה זה רצון ה' שיתרו יצטרף אל משה גם במסגרת מה שאירע בפועל. משום כך היה צורך שמשלח את אשתו אל בית אביה אחרי שכבר הגיעה למצרים יחד עם בעלה. שכן רק בדרך זו היה אפשר להביא לידי כך שיתרו יבוא אל משה אחרי יציאת מצרים, וייקח עמו גם את ציפורה אשת משה.

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה: פרשה זו מציגה פשרה בין שני סיפורים סותרים, שכל אחד מהם יכול להתקיים רק באופן חלקי. ומוכח מעצם הפשרה הזאת, שכל סיפור מבטא רעיון שיכול לבוא לידי ביטוי רק בסיפור הזה, ולא בסיפור האחר. שאם לא כן, היה די לקיים את הסיפור האחד, המבטא את כל מה שיכול לבוא לידי ביטוי במסגרת שני הסיפורים האלה. ולפיכך חובה עלינו למצוא את הרעיון המיוחד, שכל אחד משני הסיפורים נותן לו ביטוי.

ד. ראשית דרכם של רוב מושיעי ישראל

נציין תחילה, שפרשה זו באה לתאר את ראשית דרכו של מושיען של ישראל. ובנושא זה מצאנו במקרא שני ציורים שונים. ציור אחד מסורטט כבר בפרשת המלך (דברים י"ז, יד-כ), המתארת כך את סדר מינוי המלך: "מִקֵּרֵב אֶחָיִךְ תִּשִּׁים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ". פשוטו של מקרא זה בא רק לומר שהמלך צריך להיות איש ישראל ולא איש נכרי. אולם אפשר לתת למצווה הזאת גם משמעות מושאלת ומורחבת: המלך שיילחם את מלחמות ישראל צריך להיות 'מקרב אחיו', יושב בתוך עמו, שותף לגורלם ולענותם, ובצרתם לו צר. שכן רק השותפות לסבל מאפשרת לו אחר כך לעשות את כולם שותפים לתשועה. וכאשר יקרא את עמו לצאת למלחמה, ילכו כולם בעקבותיו וישימו את נפשם בכפם כדי להבטיח את הניצחון. שהרי הם יודעים שמי שקורא להם הוא אחד משלהם, שסבל עד כה יחד אתם; ואין הוא קורא להם כדי לעשות לעצמו שם, אלא כדי להושיע את העם – שגם הוא רק אחד מבניו.

וכך אנחנו מוצאים בדרך כלל אצל האנשים שיצאו להושיע את עמם. כך לדוגמה מתאר המקרא את ראשית דרכו של גדעון (שופטים ו', יא-יד). הנה הוא חובט חיטים בגת "להניס מפני מדין". באותה שעה פונה אליו מלאך ה' ואומר לו: "ה'

עִמָּךְ גִּבּוֹר הַחֵיל". וכאשר גדעון שומע את הדברים האלה מיטשטש אצלו הגבול שבין צרת הפרט ובין צרת הכלל. אין הוא מתלונן על שהוא נאלץ להשקיע מאמצים כדי להציל את תבואתו מפני המדיינים; אלא הוא מתלונן על ה' שהעלה את ישראל ממצרים, "ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין". מיד פונה אליו המלאך ואומר לו: "לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין". הכוח הזה שגילית בעצם תלונתך, הוא שיעמוד לך להושיע את ישראל, שצרתם השכיחה מלבך את צרתך.

וכעין זה אנחנו מוצאים אחר כך בראשית דרכו של שאול המלך (שמ"א י"א, ה-ז). הנה הוא בא "אחרי הבקר מן השדה" כדרכו של כל אדם עם סיום העבודה וכדרכם של כל בני עמו, הנהנים כמוהו מיגיע כפיהם. וכאשר הוא מגיע אל העיר ושומע את בכי העם וסיבתו, צלחה עליו רוח אלהים "ויחר אפו מאד". באותה שעה התעלה החורש האלמוני והפך למושיען של ישראל. בעודו עומד על "הבקר" לקח צמד "בקר" ושילח את נתחיו לכל איש ישראל כדי שידע מה "יעשה לבקרו" אם לא יצא אחריה למלחמת מצווה. וכאשר בעל הבקר שלח נתחי בקר לכל עמיתיו בעלי הבקר, חשו כולם את שותפות הגורל בין המושיע ובין הנושעים – ומיד נפל פחד ה' על העם "ויצאו כאיש אחד".

וכן היה הדבר אחר כך גם בראשית דרכו של דוד המלך (שמ"א י"ז, יז-נ). הרועה האלמוני נשלח על ידי אביו אל מחנה ישראל, כדי להביא תשורה לשר האלף ולאחיו הלוחמים ולפקוד אותם לשלום. ובעצם הסיוע שהגיש לאנשי הצבא הצטרף גם הנער הרועה אל מעגל הלוחמים. וכך היישר מן המרעה, בעודנו מצויד במקל הרועים לבדו, הכה את הפלשתי והושיע את ישראל – "וחרב אין ביד דוד".

ה. ראשית דרכו של משה בגאולת ישראל

שונה לחלוטין הייתה ראשית דרכו של משה. הוא לא ישב "בקרב אחיו" ולא היה שותף לגורלם ולא חש בסבלם ובענותם. שהרי מיום שנגמל משדי אמו גדל בבית פרעה – הרחק מאחיו ובלא קשר אתם. לפיכך כל הנתונים הטבעיים היו צריכים להביא לידי כך שלא יהיה לו כל קשר עם אחיו המשועבדים, אלא יקשור את גורלו עם המשעבד האכזרי, שבביתו גדל ואת אורחותיו למד. ואילו רצה, יכול היה לשבת שם בכבודו של עולם ולהצטרף אליהם במעשי הרשעה. אולם נשמתו לא נתנה לו מנוח. היא הייתה נטועה בו מהורתו ומלידתו, ומשדי אמו ינק את זהותו הלאומית, אף כי לא היה מסוגל להבין את שפת נשמתו שגרמה לו לחוש ניכור כלפי כל סביבתו. ולפיכך כאשר גדל והיה לאיש יצא מן הבית שגדל בו, לדעת מאין בא ולאן הוא הולך, ונשמתו הוליכה אותו אל אחיו לראות

בסבלותם. וכאשר ראה שם איש מצרי מכה איש עברי, התעוררה בו נשמתו ואמרה לו: האיש הזה, המוכה, הוא "אחיו" – ומיד נחלץ לעזרתו וקם והרג את המצרי. וכך היישר מהבית המצרי שגדל בו, הצטרף אל אחיו העברים והיה כאחד מהם. כלפי חוץ עדיין היה נראה כאיש מצרי – וכ"איש מצרי" זיהו אותו אחר כך בנות מדיין (שמות ב', יט) – אך בלבו כבר היה איש עברי, שכל עברי מוכה הוא אחיו. באותה שעה גם הבין את הניכור שחש כל ימיו כלפי אנשי סביבתו: הן כל אלה הם מצרים, שארץ מצרים היא מולדתם, ואילו הוא איש עברי, שארץ מצרים איננה ארצו ועמה איננו עמו.

ו. ראשית דרכו של המשיח בגאולת העתיד

סדר זה של התגלות המושיע התקיים רק פעם אחת בדברי ימי ישראל – בגאולת מצרים. והוא יתקיים פעם שנייה רק בגאולת העתיד, כאשר כימי צאתנו ממצרים יראנו ה' נפלאות.² וכך אמרו חכמים: גם המשיח שעתיד להוציא את ישראל מן הגלות איננו יושב 'בקרבים' ואיננו שותף לגורלם. כי הוא יושב "אפיתחא דרומי", המקבילה במשמעותה לבית פרעה. והן רומי היא הניגוד המוחלט לירושלים: היא שהחריבה את בית המקדש, ויורשיה הביאו על ישראל את כל הסבל והרדיפות, ושם גם עומד אחד המרכזים הרוחניים של כל מה שמנוגד לתורת ישראל. ושם, במנותק מכל אחיו הזקוקים לתשועה, הוא יושב בין "העניים וסובלי החלאים" שנתקבצו מכל אומות העולם ומרפא את פצעייהם, פצע אחר פצע.³ כך הוא מבקש לרפא את שבר האנושות שהוא רואה את עצמו חלק ממנה – עד שתגיע שעתה של גאולת ישראל ו"רוחו של מלך המשיח"⁴ תתעורר, והוא יקום ויחלץ לתשועת עמו, שרק בה תבוא הישועה גם לכלל האנושות.

ז. מה בין גאולת מצרים ומשיח לשאר תשועות ישראל

סתם הכתוב וסתמו חכמים, מה נשתנה אופייה של גאולת מצרים ושל גאולת המשיח משאר כל התשועות שנעשו לישראל. אך נראה שכך יש לבאר את ההבדל הזה. הצלת ישראל מן השעבוד או מן הסכנות לקיומו יכולה להיעשות בדרך הטבע, ויש כדוגמתה בכל אומה ולשון. ולפיכך גם המושיע שיבצע את ההצלה הזאת יוכשר לתפקידו בדרך הטבע, מתוך השותפות הטבעית שבינו ובין

2. ראה מיכה ז', טו.

3. ראה סנהדרין צח ע"א.

4. בראשית רבה פרשה ב ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 17.

אחיו, במקום מגוריהם ובתחושת סבלם. כנגד זה הוצאת ישראל מן הגלות היא תופעה על-טבעית, שאין לה שום דוגמה בכל אומה ולשון. שכן עצם הגלות היא תופעה המצויה רק בישראל בלבד. שהרי דרכו של כל עם שגלה מארצו שהוא שוכח את ארץ מולדתו – ושוב אין הוא יושב בגלות, ואילו ישראל אינם יכולים לשכוח את הארץ שהבטיח ה' לאבותיהם, והרי הם מתגעגעים לשבת בה, אפילו לא יִשְׁבוּ בה מעולם או כבר גלו ממנה זה אלפים בשנים. ולפיכך גם המושיע שיבצע את הפלא הזה של הוצאת ישראל מן הגלות לא יוכשר לתפקידו בדרך הטבע. כי הנה הוא יושב בגפו, הרחק מאחיו בגורלו ובמקום מגוריו – אפילו בבית פרעה או "אפיתחא דרומי" – ומשם יקרא אותו ה' לבצע את המאורע החד-פעמי של הוצאת ישראל מן הגלות.

העובדה שמי שעתיד להוציא את ישראל מן הגלות ישב תחילה בין אומות העולם, ניכרת אחר כך גם בעת היציאה מן הגלות. כאשר הוציא משה את ישראל ממצרים, הוא לא הוציא משם רק את אחיו הטבעיים, אלא נתן דעתו גם לאלה שהיו אחיו בעבר, כאשר עדיין היה "איש מצרי", יושב לבטח בבית פרעה; גם אלה עזבו את בית פרעה יחד עם משה והלכו אחריו אל הר ה' כדי ללמוד שם צדקה ומשפט, ועליהם אומר הכתוב "וגם ערב רב עלה אתם" (שמות י"ב, לח). וכן יהיה הדבר גם באחרית הימים; כאשר המשיח יעזוב את "פיתחא דרומי" כדי להוציא את ישראל מן הגלות, הוא ייקח עמו את כל העניים וסובלי החלאים שטיפל בהם עד כה. גם אלה יִדְעוּ, שלא תהיה רפאות למכתם אלא בארץ ציון וירושלים. וכאשר יגיעו כל העניים האלה אל בית ה', ה' בעצמו יפתח לפניהם את שערי המקדש, שיהיה בית תפילה לכל העמים (ישעיהו נ"ו, ז) – "וגם מהם אקח לכהנים ללויים אמר ה'" (שם ס"ו, כא).

ח. שני התפקידים שהוטלו על משה

ועל פי הדברים האלה ננסה עתה לבאר את הפרשה שלנו. פרשה זו באה לתאר את ראשית דרכו של משה כאשר בא להושיע את ישראל. תשועה זו נגעה לשני העניינים שישראל סבלו מהם במצרים, ואשר כבר נתבארו לאביהם הראשון בברית בין הבתרים:

יִדְעַ תִּדְעַ כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם
אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה.

(בראשית ט"ו, יג)

במאמר זה הודיע ה' לאברהם שישראל עתידים לשבת בגלות – גרים "בארץ לא להם" – והגלות גם תביא עליהם עבדות ועינוי. ובהמשך נאמר אחר כך לאברהם,

שה' ידון את הגוי שהטיל עליהם את העבדות, ואחרי כן "יצאו" גם מן הגלות ו"שובו הנה" (שם, יד-טז).

דברים אלה נתקיימו אחר כך ככתבם וכלשונם: אלהים שמע את זעקת בני ישראל "מן העבודה" ואחר כך גם זכר את "הברית" שכרת עם האבות לתת להם את ארץ כנען (שמות ב', כג-כד). והוא הדבר שנאמר אחר כך למשה בלשונות הגאולה. בלשונות "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי", הבטיח את ביטול העבדות והעינוי, ואילו בלשון "והבאתי" הבטיח את ההוצאה מן הגלות (ו', ו-ח).

ט. משה המושיע את ישראל מן השעבוד

ועל פי זה נוכל לבאר את משמעות ההבדלים שבין שני הסיפורים על ראשית דרכו של משה. הסיפור הראשון משווה את דרכו של משה לדרכם של שאר כל המושיעים שקמו להציל את ישראל מן השעבוד או מן הסכנות, שהרי גם משה נשלח להציל את ישראל מן העבדות ומן העינוי. לפי התפיסה הזאת לא הייתה כל אפשרות שמשה יקבל או יבצע את שליחותו, כל עוד הוא יושב לבטח בארץ שאחיו אינם גרים בה וקול שוועת המוכים והמעונים אינו מגיע לאוזניו. לפיכך, בטרם יטיל ה' על משה להציל את אחיו מן השעבוד ומן העינוי, אמר לו תחילה שעליו לשוב למצרים, שהרי כבר בטלה הסיבה שבגללה ברח משם. ומשה קיים את המצווה הזאת, ניתק את כל קשריו עם ארץ מדין, עקר את 'ביתו' שהיה בנוי שם, ובלוויית אשתו שם פניו לארץ מצרים. בדרכו לשם הגיע להר סיני. באותה שעה כבר ישב ברוחו "בקרב אחיו", שהרי כבר עשה את הצעד הראשון להיות שותף לגורלם ולחוש בסבלם. ורק אז יכול היה ה' להטיל עליו את התפקיד להציל את אחיו מן הגורל שהיה משותף לו ולהם. אחר כך המשיך משה בדרכו למצרים ובנה שם את ביתו, ומעולם לא חזר למדין – לא הוא ולא אשתו.

י. משה המוציא את ישראל מן הגלות

מגמה הפוכה לחלוטין משתקפת בסיפור השני. סיפור זה בא לבטא את ייחודו של משה משאר כל מושיעי ישראל. שהרי משה לא בא רק להציל את ישראל מן השעבוד ומן העינוי, אלא להוציא אותם מן הגלות. זהו תפקיד 'משיחי' מובהק, שאיננו יכול להיות מוטל על אדם השותף לאחיו בגורלו ובארץ מגוריו, אלא רק על אדם הבא 'מן החוץ'. משום כך קיבל משה את תפקידו כאשר עדיין ישב בבית יתרו – ממש כדרך שביקש בשעתו לצאת אל אחיו כאשר עדיין ישב בבית פרעה. ולא עוד, אלא בבית יתרו היה משה רחוק מאחיו עוד יותר מאשר בבית פרעה. שהרי הקשר שבין משה לבת פרעה נוצר על ידי אימוץ, וקל יותר להתיר

אותו; ואילו הקשר שבין משה ליתרו נקשר על ידי חיתון ואי אפשר להתיר אותו, שכן הוא נוצר באמצעות אשתו כגופו ובניו יוצאי ירכו. כתוצאה מכך כבר נקשרה נפש משה בנפש חותנו, עד שנראים הדברים כאילו איבד את כל קשריו עם אחיו הסובלים, ואף לא התעניין לדעת "העודם חיים". וכל זה בא לידי ביטוי מוחשי, כאשר היה רועה את צאן יתרו חותנו והגיע לתומו אל הר האלהים חורבה. ודווקא באותה שעה נגלה אליו האלהים, והטיל עליו את התפקיד להוציא את ישראל מן הגלות.

והאמור בקבלת השליחות אמור גם בביצועה. גם כאשר כבר יצא למצרים כדי לקיים את תפקידו, עדיין השאיר את 'ביתו' בנוי במדיין כדי שאשתו תשהה שם עד אחרי יציאת מצרים. וגם אז לא ניתק משה את קשריו עם ארץ מדיין, ולא חדל להיות חתן ליתרו כהן מדיין. ולפיכך כאשר הגיעה השעה שיעקור משה גם את ביתו הבנוי במדיין, לא את אשתו בלבד הוציא משם אלא יחד עמה הוציא את בית אביה. כך היה יתרו ראשון לגרים שנספחו על בית ישראל.⁵ והצטרפות יתרו אל בית ישראל דומה אפוא להצטרפות כל אותם המצרים, שנדבה רוחם אותם ללכת אל הר ה' יחד עם כל בית ישראל.

יא. משה המציל את ישראל מן השעבוד וגם מן הגלות

אלו הם שני הסיפורים המונחים ביסוד הפרשה הזאת. ואף על פי שהם סותרים זה לזה, שניהם מבטאים אמת, אם כי אין זו אלא אמת חלקית חד-צדדית. מצד אחד, אין משה יכול להציל את ישראל מן השעבוד אלא אם כן הוא שותף עמם בגורלו ובארץ מגוריו. ומצד שני, רק אדם הבא מן החוץ יכול להעלות את ישראל מן הגלות. והואיל והיה על משה גם להציל את ישראל מן השעבוד וגם להעלות אותם מן הגלות, היינו יכולים לצפות ששני הסיפורים יתקיימו כאחד. אך דבר זה היה מן הנמנע, שהרי הם סותרים זה לזה. ולפיכך היה צורך להטיל פשרה ביניהם, שרק היא המאפשרת לקיים את שניהם כאחד – לפחות באופן חלקי. וזה הרעיון המונח ביסוד הפרשה הזאת: אילו הוטל על משה רק להציל את ישראל מן השעבוד, היה מוציא את ביתו ממדיין ורק אחר כך היה מקבל את השליחות ומבצע אותה; ואילו הוטל עליו רק להעלות את ישראל מן הגלות, היה מקבל וגם מבצע את השליחות ורק אחר כך היה מוציא את ביתו ממדיין יחד עם

5. אפשר שיתרו חזר אחר כך אל ארצו (ראה שמות י"ח, כז; אך ראה גם במדבר י', כט-לב; שופטים א', טז). מכל מקום, אין שום ספק שיש לפחות משמעות סמלית בעצם ביקורו של יתרו במחנה ישראל, שהרי כל עצמו לא בא אלא מפני ששמע "את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו" (שמות י"ח, א). ודעת חכמים שהיה בכך משום מעשה "גרות" איננה נראית רחוקה מפשוטו של מקרא.

בית חותנו. והואיל ושני התפקידים הוטלו עליו כאחד, הוציא את ביתו ממדיין אחרי שכבר קיבל את השליחות ולפני שהתחיל לבצע אותה. וזה היה אפוא סדר המעשים: כאשר קיבל משה את השליחות, עדיין היה רועה את צאן חותנו. וגם כאשר כבר עמד לצאת למצרים, היה בדעתו להשאיר את אשתו במדיין, כדי שביתו יהיה עדיין בנוי במדיין גם בשעת ביצוע השליחות, ואשתו תצטרף אליו יחד עם אביה רק אחרי יציאת מצרים. אולם בפועל לא נתקיימו הדברים כך. שכן בטרם עזב את מדיין נאמר לו מפי ה' שעליו לשוב למצרים מפני שכבר מתו כל מבקשי נפשו. והוא הבין מכאן שעליו ללכת למצרים בלויית אשתו, כדי שביתו יהיה בנוי שם בקרב אחיו לפחות בשעת ביצוע השליחות. אולם אחרי שכבר הגיע למצרים ובנה שם את ביתו יחד עם אשתו, נאלץ להחזיר את אשתו למדיין,⁶ על מנת שתשהה שם עד אחרי יציאת מצרים ותשוב אל ביתה רק כאשר כבר תגיע השעה להוציא ממדיין גם את אביה כהן מדיין.

כך נתקיימו – לפחות חלקית – כל הרעיונות העולים מתוך שני הסיפורים: מחד, משה קיבל את השליחות כאשר עדיין היה ביתו בנוי במדיין; ומאידך, הוא ביצע את השליחות רק אחרי שהוציא את ביתו ממדיין. ואילו אשת משה מילאה את כל התפקידים שהיו מוטלים עליה במסגרת שני הסיפורים. תחילה עזבה את מדיין יחד עם בעלה כדי להוציא את ביתו משם לפני ביצוע השליחות; אחר כך חזרה למדיין, שהרי עדיין היה לה תפקיד שם; והיא עזבה את מדיין שנית רק אחרי יציאת מצרים, כדי להוציא משם גם את בית אביה.

6. אף על פי שהאישה כבר חזרה למדיין, עדיין נשאר ביתו של משה במצרים. וכעין זה אמרנו לעיל: אילו הלך משה למצרים לבדו, היה ביתו נשאר עדיין במדיין. כי אין הבית נעקר ממקומו אלא אחרי ששני בני הזוג עברו למקום אחר ובנו שם את ביתם המשותף.

פרק חמישי

מילת בנו של משה

א. פירוש דברי ציפורה

התורה מספרת שה' ביקש להמית את משה כאשר הגיע אל המלון בדרכו למצרים (שמות ד', כד). ונראה מן האמור בהמשך שהוא נתחייב מיתה על שלא מל את בנו. הכתוב מספר, כיצד ניצל משה מן הסכנה:

וַתִּקַּח צִפּוֹרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עֶרְלַת בְּנֶהּ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו
וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי.
וַיִּרְף מִמֶּנּוּ אִזְּ אֶמְרָה חֲתַן דָּמִים לְמוֹלֶת.

(כה-כו)

פירושים רבים נאמרו לדברי ציפורה. הם תלויים בשאלה מי הוא החתן, ואילו הם הדמים שהזכירה. אפשר לפרש שמשה הוא החתן, שהרי הוא חתנה-בעלה של ציפורה; ואפשר לפרש שהחתן הוא הילד הנימול, שהרי "מנהג אנשים לקרוא לבן כאשר יומל חתן".¹ וכן לעניין הדמים: אפשר לפרש שהדמים הם דמי משה שה' ביקש להמיתו ו'לשפוך את דמו', ואפשר לפרש שהדמים הם דמי הילד שנימול. ולפי זה עלו בידינו ארבע אפשרויות לפרש את הביטוי "חתן דמים", וכולן כבר הובאו על ידי המפרשים שביארו את דברי ציפורה.

אולם קשה מאוד לקבל את התפיסה שהדמים הם דמי משה – בין שהחתן הוא משה, בין שהחתן הוא הילד. אי אפשר לומר שמשה הוא חתן דמים מפני שדמו יישפך, שכן כל מקום שמצאנו "דמים" כסומך – בהוראת דם הנפש – הרי הנסמך איננו מי שדמו נשפך, אלא מי ששפך את הדם; כגון: "איש דמים", "אנשי דמים" (שמ"ב ט"ז, ח; תהילים נ"ה, כד, ועוד), "בית הדמים" (שמ"ב כ"א, א), "עיר דמים" (נחום ג', א).² וגם אי אפשר לומר שהילד הוא חתן דמים מפני שהוא גורם לשפיכת דם

1. אבן עזרא לפסוק כה.

2. הנסמך של "דמים" מצוי גם בהוראות אחרות: "משפט דמים" (יחזקאל ז', כג), "דרש דמים" (תהילים ט', יג).

משה; שהרי אין זה מתקבל על הדעת שילד קטן ייקרא 'איש דמים' מפני שהוריו נמנעו מלמול אותו.

משום כך נראה שהדמים יכולים להיות רק דמי הילד הנימול, והואיל ואי אפשר לומר שציפורה חזרה שתי פעמים על אותו ביטוי באותה משמעות, עלינו לומר שבפעם הראשונה – כאשר היא מדברת בלשון נוכח – היא פונה אל חתנה-בעלה ומביעה את תקוותה שהוא יהיה לה "חתן דמים", חתן שחייו יינצלו בזכות המילה; ואילו בפעם השנייה היא אומרת על הילד שהוא "חתן דמים למולת", חתן המתבוסס בדם המילה.

ב. מילת הבן הייתה סמל למילת האב

עם זאת עדיין נותרו כאן שאלות הטעונות דיון. תחילה יש לומר שרק הביטוי הראשון של ציפורה מובן כהלכה; שהרי היא מביעה בו את תקוותה להצלת חיי בעלה. כנגד זה קשה להבין מה ראתה להוסיף את הביטוי השני, שאיננו מלמדנו דבר; שהרי הכול רואים שהילד מתבוסס בדם המילה, ולא הייתה צריכה להעמידנו על כך. נוסף על כך, קשה להבין מה ראתה לקרוא לבעלה ולבנה "חתן". שהרי יום חתונת משה כבר עבר מזמן, ואילו יום חתונת הילד עדיין לא הגיע.

נראה שהמפתח ליישוב השאלות האלה תלוי בפירוש המשפט "ותגע לרגליו". ברור שהיא ביקשה לבטא על ידי המעשה הזה כי הערלה הכרותה של הילד תציל את חיי בעלה. אולם לפי זה היינו יכולים לצפות שהיא תגיע את הערלה לאחד מהאברים שהנשמה תלויה בהם, ולא דווקא לרגליו. ואפשר גם לטעון שהכתוב לא היה זקוק להזכיר את מקום המגע, אלא די היה שיאמר שהיא הגיעה את הערלה לגופו של משה.

משום כך נראה שהרגליים הנזכרות כאן אינן אלא לשון נקייה לערווה. ואכן מצאנו "רגלים" במשמעות זו בביטויים "מימי רגליהם"³ (מל"ב י"ח, כז; ישעיה ל"ו, יב), "שער הרגלים" (ישעיה ז', כ). ועל פי זה יש לפרש גם את הביטויים "שים נא ירך תחת ירכי" (בראשית כ"ד, ב ועוד), "יצאי ירך יעקב" (שמות א', ה וכעין זה עוד). בכל הביטויים האלה נקט הכתוב לשון נקייה וכינה את האבר על שם מקומו. וזה אפוא פירוש "ותגע לרגליו": ציפורה שמה את ערלת בנה על ערוות בעלה, ואין

3. ועל פי זה פירשו חכמים גם את האמור בקהלת ד', יז: "שמר רגליך (רגלך קרי) כאשר תלך אל בית האלהים": "שמור נקיבך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני" (ברכות כג ע"א). גם מדרש זה תופס את הרגל כלשון נקייה. ולפי זה הפתיב, שהניקוד הראוי לו הוא 'רגליך', מפרש את המקרא כפשוטו, והוא דן ברגליים המוליכות את האדם לבית האלהים, ואילו הקרי מפרש את המקרא כמדרשו.

לכך כל משמעות אלא אם נניח שבעלה היה עדיין ערל וראוי היה לכרות את ערלתו. אך היא כרתה את ערלת בנה ושמה אותה על ערלת בעלה, כדי שכריתת ערלת בנה תהא תחליף לכריתת ערלת בעלה.

אולם עצם העובדה שמשה היה ערל באותה שעה טעונה הסבר; שהרי מצוות מילה ניתנה כבר לאברהם אבינו, וקשה להבין על שום מה לא נתקיימה על ידי עמרם ומשה, שהיו ראשי בני ישראל במצרים. ונראה שזה טעמו של הדבר.

ג. שתי משמעויות למצוות מילה

מצוות מילה נתקיימה בפעם הראשונה על ידי אברהם, שמל את עצמו ואת בניו ואת כל בני ביתו, והדבר מפורש בספר בראשית (י"ז, כג-כז). אחר כך נימולו כל בני ישראל לפני ששחטו את פסח מצרים, בסמוך לפני יציאת מצרים. ודבר זה נמסר לנו במסורת חכמים, ועל יסוד זה אמרו חכמים שישראל נגאלו בזכות דם הפסח ודם המילה.⁴ כעבור ארבעים שנה מל יהושע את בני ישראל אחרי שעברו את הירדן ובאו לארץ ישראל – ומיד לאחר מכן הקריבו את קרבן הפסח והחלו במלחמתם לכיבוש הארץ (יהושע ה', ב-טו). ולפיכך כבר אפשר לומר שגם ארץ ישראל ניתנה להם בזכות דם הפסח ודם המילה. ואם נרצה להבין את משמעות שלושת הזמנים האלה של קיום מצות מילה, עלינו לנסות להבין את טעם המצווה.

מסתבר שהמילה מבטאת את קידוש יצר המין והעמדתו לרשות ה'. כל עוד האדם ערל הרי אבר המין הוא במצבו הטבעי והקמאי, בלא רסן ובלא עול, והאדם מסור לשלטונו. וכאשר האדם מסיר את הערלה, הריהו מבטא את שלטונו באבר הזה ואת יכולתו ואת רצונו לקיים בו את רצון ה'. לפיכך הזמן המתאים לקיום המילה הוא לפני החתונה, כאשר תאוות האיש קרובה לבוא על סיפוקה, וכבר מוכנה האישה שהוא ידבק בה ויהיה עמה לבשר אחד.

4. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ה, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 14. וראוי להוסיף עוד: אחרי שעברו ישראל את הירדן אמר ה' ליהושע: "ושוב מל את בני ישראל שנית", ועל כך מוסיף הכתוב: "כי מלים היו כל העם היצאים וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מל" (יהושע ה', ב, ה). סתם הכתוב ולא פירש על שום מה היו כל יוצאי מצרים מולים. אין לפרש שדבר זה תלוי בכך שמצוות מילה ניתנה כבר לאברהם אבינו ולפיכך כולם נימולו כבר ביום השמיני ללידתם; שהרי לפי זה, אי אפשר להבין על שום מה לא מלו גם את הנולדים במדבר. משום כך נראה שהם נתחייבו למול בשעת יציאתם לחירות, כשם שנתחייבו למול עתה בשעת כניסתם לארץ. ואפשר גם לומר שיוצאי מצרים נימולו כדי שיוכלו להקריב את קרבן הפסח. ולפי זה כבר יש ראייה גם מן הכתוב, שהעם קיים את מצוות המילה לפני יציאת מצרים.

אולם המילה נוהגת בישראל ביום השמיני ללידת הבן, כאשר היצר המיני עדיין לא התעורר ויום החתונה עוד רחוק. הדבר תלוי בכך שהמילה לא באה רק לקדש את היצר, אלא היא גם "אות ברית" בין ה' ובין ישראל (בראשית י"ז, יא), וכל מי שנושא על בשרו את אות המילה מבטא שהוא הצטרף לקהל עדת ה', חסידיו וכורתי בריתו. והואיל וכל אדם מישראל מצטרף לברית ה' משעה שהוא יוצא לאוויר העולם, ראוי להטביע בו את אות הברית כבר בסמוך לשעת לידתו.

אולם אף על פי שהתורה מבארת רק את הטעם הזה של מצוות מילה, אי אפשר כלל לומר שזהו הטעם היחיד; שאילו נועדה המילה רק לשים אות ברית, ראוי היה להטביע את האות הזה במקום שהעין שולטת, ולא במקום המוצנע שבגוף. ומכאן שהטעם הפשוט והטבעי של המילה לא זז ממקומו, ועדיין המילה באה לבטא את קידוש היצר וחיי המין. ודווקא על ידי כך היא גם נעשית לאות ברית. כי אין אדם יכול להימנות עם קהל ה', אלא אם כן הוא מוכן להקדיש לה' את כל רצונותיו ותאוותיו, שיצר המין הוא החזק שבכולם. ולפיכך רק אות המילה יכול להיות גם אות ברית בין ה' ובין ישראל, והוא מבטא שהילד הזה נכנס לברית עם ה', משום שהוא עתיד להקדיש לה' את יצר המין ואת חיי האישות; והוא הדבר שאמר ה' לאברהם: "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם" (בראשית י"ז, יא); הוזה אומר: אבר המין שהוסרה ערלתו יהיה אות ברית בין ה' ובין ישראל.

ד. משמעות המילה בשעת ייסוד העם

כל הדברים האלה אמורים במילה הנוהגת לדורות והמתקיימת בכל אדם מישראל. אך הם מקבלים משמעות נוספת במילה שנתקיימה בשלושת הזמנים שנזכרו לעיל. כאשר מל אברהם את עצמו ואת בנו, לא הייתה זו רק מילה של יחידים, אלא גם מילה של הכלל. שהרי אברהם ויצחק היו אבות ישראל, והם ייצגו את העם העתיד לצאת מחלציהם. ולפיכך, כאשר הטביעו בבשרם את אות הברית הם ביטאו שלא רק הם כיחידים, אלא כל העם שהם מייצגים עתיד להיות בן ברית לה', שהשליטה בתאוות הבשר היא סימנו המובהק.

ובשיטה דומה יש לפרש גם את משמעות המילה שהתקיימה בסמוך ליציאת מצרים ובסמוך לכיבוש הארץ. כאשר יצאו ישראל ממצרים הם לא היו עוד חבורה של יחידים, אלא כבר היו לעם. ולפיכך גם המילה שנתקיימה באותו זמן לא הייתה רק מילה של שישים ריבוא יחידים, אלא מילה של העם הכולל את כל היחידים האלה. וכעין זה יש לבאר את משמעות המילה שנתקיימה על ידי יהושע. באותה שעה באו ישראל אל הארץ ונעשו לעם ככל העמים, שהארץ הלאומית היא הסימן המובהק של לאומיותו. ולפיכך גם מילה זו לא הייתה רק

מילה של רבבות אלפי באי הארץ, אלא מילה של העם שבא עתה לרשת את ארצו.

ועל פי זה כבר מובן, על שום מה לא הייתה מצוות מילה מתקיימת בפועל בכל מאות השנים של גלות מצרים, וגם בארבעים שנות נדודי ישראל במדבר. שכן רק על ידי כך אפשר היה לקיים את המילה כמילה המתקיימת על ידי העם כולו בזמן הראוי לכך: לפני יציאת מצרים ולפני התחלת כיבוש הארץ. ועל פי זה יכולים אנחנו לומר שברית המילה ניתנה תחילה כברית עם, והיא ביטאה את כניסת כלל האומה לברית עם ה' – בימי האבות, כאשר נוצר הגרעין של העם, בימי משה כאשר נוצר גופו של העם, ובימי יהושע, כאשר נוצר העם היושב בארצו. ורק אחרי שהמילה ביטאה את הברית בין ה' ובין כלל האומה, היא יכלה לבטא את הצטרפות כל יחיד מישראל לאותה ברית עם.⁵

ועל פי הדברים האלה ננסה להבין את מה שאירע "בדרך במלון". באותה שעה כבר היה משה בדרכו למצרים, וכבר החל לעשות את המעשים העתידיים להוציא את ישראל ממצרים. ואין להעלות על הדעת שאדם שהוא מושיען של ישראל והמייצג את ישראל והשקול כנגד שישים ריבוא מישראל, יעסוק ביציאת מצרים בלי לקיים מצוות מילה. משום כך נתחייב מיתה, וציפורה יכלה להציל אותו רק על ידי קיום המצווה הזאת. אך מסיבה שלא נתבארה בכתוב היא לא מלה את בעלה בפועל, אלא מלה את בנה ואחר כך ביצעה מילה סמלית גם בבעלה על ידי שהגיעה את ערלת בנה ל'רגלי' בעלה.

ה. מילת ציפורה ביטאה את שתי משמעויות המילה

ועל פי זה נבאר עתה את דבריה של ציפורה. מקור הביטוי "חתן דמים" הוא באותה מילה טבעית קמאית שמקיימים לפני החתונה.⁶ מילה זו איננה מבוצעת

5. מכל הבחינות האלה דומה המילה של יוצאי מצרים ושל באי הארץ לפסח שהוקרב מיד לאחר מכן. כי גם הפסח הוא ביסודו קרבן יחיד, אך הואיל והוא בא בכינופיא הוא נחשב גם קרבן ציבור. הפסח של יוצאי מצרים בא לבטא את הברית בין ה' ובין העם, הפסח של באי הארץ בא לבטא את הברית בין ה' ובין העם היושב בארצו, ואילו הפסחים הקרבים לאחר מכן באו רק לבטא את חידוש אותה ברית. משום כך לא היה הפסח קרב במדבר. שאילו הקריבו ישראל את פסחיהם במדבר, היה נראה הדבר שהפסח של באי הארץ הוא רק המשך של הפסחים שקרבו במדבר, והוא בא אפוא רק לחדש את הברית שנכרתה כבר בשעת יציאת מצרים, ולא היה ניכר שהוא בא לבטא את עצם כריתת הברית בין ה' ובין העם היושב בארצו.

6. רמז לאותה מילה טבעית מצוי בפרשת דינה, כאשר בני יעקב אמרו לשכם: "לא נוכל לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה הוא לנו". וגם מילת שאר בני העיר נדרשה רק כתנאי

על ידי אבי החתן; שהרי באותה שעה כבר עזב האיש את אביו ואת אמו, וכבר הוא מחפש את האישה שתהיה לו לעזר ואשר יהיה עמה לבשר אחד. משום כך הכנת החתן לחתונתו איננה מוטלת על אבי החתן, אלא על החותן, שהוא אבי הכלה. כי הוא לא ייתן את בתו לאיש אשר לו ערלה, כי חרפה היא לו. שכן מי שלא מל את בשר ערלתו לא למד למשול בתאוות הבשר, וכך יראה באשתו רק מושא לסיפוק יצריו וינצל את גופה בהתעללות ובשילוח כל רסן, כאדם העושה בתוך שלו. משום כך יאמר כל חותן לחתנו אחרי מילתו: "כי חתן דמים אתה לי" – הווה אומר: רק בדמים האלה הסכמתי שתהיה לי לחתן.

אולם משמעות זו של המילה איננה ניכרת במילה הנהוגה בישראל, שהרי מילה זו מתקיימת כבר ביום השמיני ללידת הבן, כאשר עדיין לא התעורר בו היצר המיני, ועדיין אין שם לא אישה ולא חותן המבקשים שהבן הזה יהיה להם ל"חתן דמים", אלא יש שם רק אב המכניס את בנו לברית שה' כרת עם ישראל. ואף על פי כן עדיין "מנהג האנשים" לקרוא לבן הנימול בשם "חתן", אף על פי ששוב אין כל משמעות למנהג הזה ולאמתו של דבר איננו מובן כלל.

אך הנה אירע כאן מקרה, שבו המשמעות המקורית של המילה עדיין באה לידי ביטוי. שהרי ה'מילה' שקיימה ציפורה עתה בבעלה דומה כמעט לכל דבר לאותה מילה טבעית, קמאית, שהייתה ראויה להתקיים בכל חתן ביום חתונתו. שהרי היה כאן איש שיצרו המיני כבר התעורר וכבר פעל, ולא אביו אלא אשתו קיימה בו את המילה; והיא מבינה שבכך היא מקדשת את חיי האישות שביניהם, המתקיימים באבר הזה. יחד עם זה, היא גם מבינה שראוי היה להטביע בו את האות הזה עוד לפני חתונתם. ואילו נעשה הדבר כן, היה בעלה נעשה לה ל"חתן דמים", כמשפטו. ודווקא מפני שהדבר לא נעשה כן, הוא נתחייב מיתה עתה. משום כך היא מטביעה בו עתה – באיחור זמן – את אות המילה באופן סמלי, וגם קוראת לו "חתן דמים"; ובכך היא מבטאת שרק בזכות הדמים האלה היה ראוי להיות חתנה מלכתחילה, ולפיכך רק בזכות הדמים האלה יינצלו חייו עתה.

ואחר כך היא נתנה דעתה בילד המתבוסס בדם המילה. מילתו של הילד הזה דומה למילה הנהוגה בישראל, ונראים הדברים כאילו באה רק לבטא את כניסת הרך הנימול לברית שבין ה' לישראל. אולם עתה היא מבינה שמילת בנה כבר מבטאת את מה שביקשה לבטא במילה הסמלית של בעלה. ולפיכך גם בנה כבר ראוי להיקרא "חתן דמים"; שכן עתיד הוא לקדש את חיי האישות, ורק על סמך ההבטחה הזאת הוא מתקבל כבר היום בקהל עדת ה'. אז אמרה את הביטוי

לקיום הבטחת "ונתנו את בנותינו לכם" (בראשית ל"ד, יד, טז). וגם מילת ישמעאל קשורה לאותה מילה טבעית, שהרי הוא נימול בגיל שלוש עשרה, אחרי שכבר התעורר בו היצר המיני.

"חתן דמים" ביחס למולות בדרך כלל. ומכאן המקור של "מנהג האנשים" לקרוא לבן הנימול בשם חתן; שכן מילתו כבר מבטאת את מה שהוא עתיד לקיים ביום חתונתו.

ועל פי זה יכולים אנחנו לומר, שציפורה ביקשה לבטא כאן את משמעות מילת התינוקות הנהוגה בישראל. תחילה קראה לבעלה "חתן דמים", ובכך ביטאה את הקשר שבין דם המילה ובין קידוש יצר המין, הפועל דווקא אצל החתן ביום חתונתו. ואחר כך אמרה שכל תינוק שנימול ראוי להיקרא "חתן דמים". ואף על פי שעדיין יצר המין איננו שולט בו, הרי דם המילה יסייע בידו להכניע את היצר – לכשתגיע שעתו להתעורר.

פרק שישי

חג הפסח

א. פסוק שאין לו הכרע

פרשת החודש (שמות י"ב, א-כ) מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון דן בפסח מצרים, והוא מתאר את קרבן הפסח הראשון ואת המאורעות שהתלוו אליו; ואילו החלק השני דן בחג המצות, כפי שהוא נוהג לדורות. בין שני החלקים האלה כתוב פסוק שהוא כעין מקרא שאין לו הכרע; שהרי קשה להכריע אם הוא מסיים את הפרשה הדנה בפסח מצרים – או פותח את הפרשה הדנה בחג המצות:

וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגָתֶם אֶתוֹ חֵג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגַּגְהוּ

(שמות י"ב, יד)

לדעת רש"י – בעקבות המכילתא – "היום הזה", שהוא "לכם לזכרון", איננו אלא יום היציאה ממצרים; שהרי כך נאמר גם לקמן: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים" (שמות י"ג, ג). אולם יציאת מצרים הייתה "בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח" (במדבר ל"ג, ג); ומכאן שהחג האמור בפסוק הזה הוא חג המצות, המתחיל ביום ט"ו בניסן.

אולם לשיטה זו, קשה מאוד להבין את הביטוי "היום הזה"; שהרי כל הפרשה שלמעלה לא דנה כלל ביום יציאת מצרים, אלא רק ביום הקרבת הפסח. שכן פסח מצרים מקחו "בעשור לחדש הזה" (שמות י"ב, ג); והוא היה למשמרת עד "ארבעה עשר יום לחדש הזה" (שם, ו), נשחט "בין הערבים" (שם) ונאכל "בלילה הזה" (שם, ח); ובסמוך לשעת אכילת הפסח הוכו הבכורות "בלילה הזה". ואם נאמר מיד לאחר מכן ש"היום הזה" יהיה לזיכרון, הרי הכוונה יכולה להיות רק ליום הקרבת הפסח, הכולל גם את ליל אכילתו; ואין זה אלא יום י"ד בניסן, הכולל גם את הלילה שלאחריו. ואם באת לומר ש"היום הזה" קשור לעצם

הגאולה, הרי הכוונה איננה יכולה להיות ליום היציאה בפועל – שהוא בוקרו של יום ט"ו בניסן – אלא רק לשעת מכת בכורות, שהיא הלילה שלאחר יום י"ד בניסן.

על שאלה זו השיב רד"צ הופמן בפירושו לויקרא כ"ג, ו.¹ לדעתו, "היום הזה" האמור כאן מוסב אל "הלילה הזה" הנזכר בפסוקים שלפניו (פסוקים ח, יב). אותו לילה עשוי להצטרף לשני ימים שונים. בפרשה הקודמת הוא מסיים את יום י"ד בניסן, שהרי מדובר שם בהקרבת הפסח, ובקודשים הלילה הולך אחר היום; ואילו כאן אותו הלילה מתחיל את יום ט"ו בניסן, שהרי מדובר כאן בחג שחוגגים בכל מקום, ובגבולין היום הולך אחר הלילה. וזה אפוא פירוש הפסוק הזה: היום הכולל את "הלילה הזה" יהיה לכם לזיכרון.

אולם אף על פי שפירוש זה ניתן להיאמר, קשה לומר שאין בו מן הדוחק; שהרי פשט לשון "היום הזה" איננו היום הכולל את "הלילה הזה", אלא הוא "היום הזה" כמשמעו – היום שנידון עד כה, ואין זה אלא יום י"ד בניסן, שליל ט"ו בו נמשך אחריו. זאת ועוד: לשיטת רש"י, עלינו לזכור את יום חמישה עשר בניסן, שכן בבוקר היום הזה יצאנו ממצרים. אך הפרשה לא דנה עד כה ביציאת מצרים שבבוקר, אלא רק בהקרבת הפסח ובמכת בכורות שבליילה. והרי זה כמעט מן הנמנע לומר שיש לזכור את "היום הזה" – בלי לספר את המאורע שאירע בו.

ב. דעת אבן עזרא על חג הפסח

משום כך כנראה פירש אבן עזרא ש"היום הזה" הוא כמשמעו, היום שנידון בפרשה שלמעלה, והחג האמור בו הוא "חג הפסח". ועל פי זה הוא גם מפרש את העובדה שלא נאמר כאן "בכל מושבתיכם" – כדרך שנאמר לקמן בסוף חג המצות (פסוק כ), שכן הקרבת הפסח היא מצווה "התלויה בארץ". לפי הפירוש הזה, הרי הפסוק שלנו איננו פותח את הלכות חג המצות, אלא מסיים את פרשת פסח מצרים.

סיבות שונות יכלו להניא את רש"י מלקבל את הפירוש הזה. סיבה אחת נתבארה בדבריו: לא מצאנו במקום אחר שיש לזכור את יום הקרבת פסח מצרים. כנגד זה נאמר בתורה במקומות רבים שעלינו לזכור את יום צאתנו ממצרים. אולם אין זו ראיה מכרעת, שהרי מצוות רבות נזכרות בתורה רק פעם אחת, ואפשר שגם זו אחת מהן.

1. ראה פרק ראשון הערה 1.

זאת ועוד: אפשר לומר שיציאת מצרים התחילה לאמתו של דבר בשעת מכת בכורות. שהרי מכת בכורות הייתה הסיבה הישירה ליציאת מצרים, ולפיכך אפשר שמצוות זכירת יציאת מצרים כוללת את המצווה לזכור את מכת בכורות. ונמצא שמצווה זו זהה עם המצווה האמורה כאן, שהרי "היום הזה" – יום הקרבת קרבן פסח – הוא גם היום של מכת בכורות.

גם המשך הפרשה איננו נוח לשיטת אבן עזרא, שהרי לדעתו מדובר כאן בחג הפסח, ואילו המשך הפרשה דן בלא ספק בחג המצות: "שבעת ימים מצות תאכלו". אולם גם זו איננה ראייה מכרעת, שהרי סמיכות הפרשות קשה כאן לכל הדעות; אם פסוק זה מדבר בחג הפסח, אין הוא מתאים לפסוקים שלאחריו הדנים בחג המצות, ואם פסוק זה מדבר בחג המצות, אין הוא מתאים לפסוקים שלפניו הדנים בעניין הפסח. ודבר זה כבר נתבאר לעיל. בין כך ובין כך התורה הוסיפה כאן את חג המצות לפרשת הפסח בלי להפסיק ביניהם כראוי.

גם לשון "חג" האמור בפסוק שלנו נראה סותר את פירוש אבן עזרא. שהרי נאמר כאן שיש לחוג את היום הזה "חג לה". אולם בדרך כלל מנויים בתורה רק שלושה חגים: חג המצות, חג השבועות וחג הסוכות, ואילו יום הקרבת הפסח איננו מנוי עמהם.

אולם לאמתו של דבר, זו היא ראייה לסתור. שהרי נאמר כאן: "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגגו". נמצא שמדובר כאן בחג הנמשך רק יום אחד. והואיל וחג המצות – בכל מקום שהוא נזכר בתורה – נמשך שבעה ימים, הרי מוכח שאין הכתוב מדבר כאן בחג המצות; ועל כורחנו אנחנו אומרים שמדובר כאן ב"חג" של הקרבת הפסח, שהרי כל מעשי הפסח נמשכים רק יום אחד בלבד.

זאת ועוד: הפסוק שלנו איננו המקום היחיד שיום הפסח קרוי בו חג. שהרי כעין זה מצאנו גם בשני הפסוקים המקבילים בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא: אחרי שנמנו שם שלושת הרגלים – שכולם קרויים 'חגים' – הרי הוא אומר בפרשת משפטים: "לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר" (שמות כ"ג, יח); ואילו בפרשת כי תשא הוא אומר: "לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח" (שמות ל"ד, כה). אין ספק שהחג האמור בשני הפסוקים האלה הוא החג של הקרבת קרבן הפסח. משום כך, אפשר להניח שגם החג הנזכר בפסוק שלנו איננו אלא חג הפסח.

ג. הלכות חג הפסח

משמעותו של חג הפסח לא נתבארה בתורה בבהירות. אולם אין ספק שמצוותו העיקרית היא הקרבת קרבן הפסח, וזמנו של החג הוא זמן הקרבת הקרבן. ומכאן שהוא מתחיל ביום י"ד בניסן, מן הזמן הראוי לשחיטת הפסח, ונמשך עד סוף זמן אכילתו.

זמן שחיטת הפסח נקבע בתורה שבכתב ל"בין הערבים" (שמות י"ב, ו), שהוא בין השמשות, בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים, וזמן אכילתו נמשך כל הלילה.² שני הזמנים האלה תלויים זה בזה, שכן שחיטת הפסח ושאר כל עבודות הדם צריכות להסתיים לפני תחילת הלילה, כדי שכל הלילה יהיה פנוי לאכילה; אך מאידך יש לשחוט את הפסח בסמוך ללילה, כדי שיהיה ראוי לאכילה מיד אחרי שחיטתו וזריקת דמו. משום כך יש לשחוט אותו "בין הערבים", כאשר כבר פנה היום והכול רואים שהלילה קרוב לבוא – ואף על פי כן עדיין לא הגיע הלילה.

נמצא שחג הפסח שונה מבחינת משך זמן החג משאר כל הזמנים המקודשים. שכולם תופסים לפחות לילה ויום, והיום הולך בהם אחרי הלילה; ואילו חג הפסח תופס רק את לילו, אלא שהלילה נמנה כבר משעת בין הערביים, כאשר כבר פנה היום – אף על פי שעדיין לא הגיע הלילה.

אולם הזמן שנקבע בתורה שבכתב לשחיטת הפסח לא יכול היה לעמוד במסגרת ההלכה של התורה שבעל פה. שהרי כבר נמסר בתורה שבעל פה שעבודות הדם של כל הקרבנות כשרות רק ביום, וגם קרבן הפסח איננו יוצא מכלל זה. משום כך נמסר בתורה שבעל פה שזמן שחיטת הפסח הוא מחצות היום ועד שתשקע החמה. שהרי בזמן זה כבר נטו צללי ערב, וכבר ניכר לעין שהיום קרוב לפנות והלילה קרוב לבוא – אף על פי שעדיין לא פנה היום ועדיין לא הגיע הלילה. נמצא שזמן זה דומה לזמן של בין הערביים, ולפיכך גם הוא ראוי להיקרא "בין הערבים".

אולם אף על פי שהתורה שבעל פה העבירה את זמן שחיטת הפסח אל שש השעות שלפני השקיעה, לא נשתנה על ידי כך טיבו של חג הפסח. עדיין זהו חג שזמנו בלילה – אלא שהלילה נמנה מן השעה הקרויה "בין הערבים", כאשר כבר ניכר לעין שהלילה קרוב לבוא.

2. כך לדעת ר' יהושע ור' עקיבא, ואילו לדעת ר' אליעזר ור' אלעזר בן עזריה סוף זמן אכילת הפסח חל בחצות (ברכות ט ע"א).

ד. היחס שבין חג הפסח ובין חג המצות

כאמור, חג הפסח הוא חג בפני עצמו שאיננו מנוי עם שלושת הרגלים. שונה ממנו חג המצות, שהוא אחד משלושת הרגלים. המצוות העיקריות של החג הזה הן הלכות חמץ ומצה. החג נמשך שבעה ימים – מיום ט"ו בניסן ועד כ"א בניסן. ומפורש בכתוב במקום אחד (שמות י"ב, יח), שהיום הולך בו אחר הלילה, ולפיכך זמנו מערב עד ערב.

חג הפסח וחג המצות נזכרים לעתים זה בלא זה, ולעתים הם נזכרים זה אחר זה. בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא הכתוב דן בחג המצות – בלא להזכיר שיש לפניו חג הפסח; ולאחר מכן הוא דן בהלכות הנוגעות לחג הפסח, ואין הוא מזכיר שחג המצות סמוך לאחריו. וכעין זה בפרשת "קדש לי": הוא מבאר שם את פרטי הלכות חג המצות, אך אין שם כל זכר לחג הפסח או לקרבן הפסח. במקומות אחרים שני החגים האלה כתובים זה אחר זה. בפרשת אמור נאמר, שבי"ד בניסן "פסח לה" ובט"ו בניסן "חג המצות לה". כעין זה נאמר גם בפרשת פינחס, וכך אפשר לפרש גם בפרשת החודש: אחרי שהזכיר ש"היום הזה" (=י"ד בניסן) הוא "חג לה", הרי הוא מוסיף את הלכות חג המצות: "שבעת ימים מצות תאכלו" וגומר.

נמצאת אומר: חג הפסח וחג המצות הם שני חגים היכולים להתקיים זה בלא זה – והמתקיימים בפועל זה אחר זה בחפיפה חלקית; שהרי ליל חג הפסח הוא גם הלילה הראשון של חג המצות, אלא שזה מתחיל כבר בין הערביים וזה רק בעיצומו של הלילה. נוסף על כך יש גם דמיון בין הלכות שני החגים האלה. שהרי מצאנו הלכות חמץ ומצה – לא רק בחג המצות – אלא גם בחג הפסח. כך נאמר בפרשת החודש, שיש לאכול מצות עם קרבן הפסח (שמות י"ב, ח), ונאמר בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא, שאסור לשחוט או לזבוח את זבח הפסח על חמץ (שמות כ"ג, יח; ל"ד, כה).

המצות הנאכלות עם קרבן הפסח אינן מוכיחות בוודאות שיש דמיון בין חג הפסח ובין חג המצות; שהרי אפשר שמצות אלה דומות למצות הנאכלות גם עם קרבנות אחרים, כגון קרבן תודה, ולפיכך אפשר שאין הן מורות דבר על אופיו המיוחד של חג הפסח ועל הקשר שבינו ובין חג המצות. כנגד זה האיסור לשחוט את הפסח על חמץ מיוחד לקרבן הפסח, ואין לו דוגמה בשום קרבן. ומכאן שהוא מעיד על אופיו המיוחד של קרבן הפסח או של החג הנקרא על שמו. מבחינה זו יש דמיון ברור בין חג הפסח ובין חג המצות, והצד השווה שבשניהם, שיש בהם הלכות של חמץ.

אולם למרות הצדדים השווים שבין חג הפסח ובין חג המצות הרי שני החגים האלה שונים עקרונית. עיקרו של חג הפסח הוא הקרבן הקרב בו; וגם הלכות חמץ ומצה הנוהגות בחג זה אינן הלכות עצמאיות, אלא הן תלויות בקרבן הפסח: מצווה לאכול מצות עם הפסח, ואסור לשחוט את הפסח על חמץ. כנגד זה בחג המצות אין מקריבים קרבן; לפיכך הלכות חמץ ומצה הנוהגות בו הן הלכות עצמאיות, שאינן תלויות בשום קרבן.

ה. צירוף חג הפסח לחג המצות

על פי הדברים האלה יש להבין את החג הנזכר בספר יחזקאל (מ"ה, כא):

בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם הַפֶּסַח
חָג שִׁבְעוֹת יָמִים מִצּוֹת יֹאכֵל.

פסוק זה מצרף את חג הפסח וחג המצות לחג אחד. החג מתחיל ביום י"ד בניסן (בין הערביים) ונגמר בסוף יום כ"א בניסן. בלילה הראשון – המתחיל בין הערביים – מקיימים את הלכות הפסח; ובכל שבעת ימי החג – המתחילים בעיצומו של הלילה הראשון – מקיימים את הלכות חג המצות; והחג כולו קרוי "הפסח", על שם הקרבן הקרב בלילו הראשון.

צירוף דומה של חג הפסח וחג המצות בא לידי ביטוי גם בפרשת ראה:

שָׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וַעֲשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ
כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לַיְלָה. (דברים ט"ז, א)

וַזְבַּחַת פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם. (ב)

לֹא תֹאכַל עָלָיו חֲמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי
כִּי בַחֲפִזוֹן יֵצְאָתָּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יֵצְאָתָּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. (ג)

וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלָּךְ שִׁבְעַת יָמִים
וְלֹא יֵלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר. (ד)

לֹא תֹכַל לִזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָּךְ. (ה)

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ
שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעֶרֶב כִּבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד יֵצְאָתָּ מִמִּצְרַיִם. (ו)

וּבְשִׁלַּת וְאֶכְלָת בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ
(ז) וּפְנִיתָ בַבֶּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאֵהָלֶיךָ.

שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת
(ח) וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

עיקרה של פרשה זו דן בסדר הפסח, אך היא כוללת גם הלכות שמקורן בהלכות חג המצות. הלכות אלה כתובות בפסוקים ג-ד (מן "שבעת ימים" ועד "שבעת ימים") ובפסוק ח, והן ניכרות כהלכות של חג המצות, שהרי הן מזכירות מניין של שבעה ימים. אם נדלג על הפסוקים האלה, נקבל תיאור הכולל רק את סדר הקרבת קרבן פסח: פתח בעשיית הפסח וזביחתו (א-ב), המשיך באיסור הלנת בשר הפסח עד הבוקר (סוף ד), ואחר כך הוסיף עוד הלכות שונות הנוגעות לזביחת הפסח ואכילתו (ה-ז), וסיים בעזיבת המקדש בבוקר שממחרת הפסח (סוף ז).

לתיאור זה של סדר הפסח הוסיף הכתוב את ההלכות העיקריות של חג המצות. הלכות אלה כבר נתבארו בפרשת "קדש לי", ושם הן מוצגות כהלכות של חג המצות:

שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה'.
מִצֹּת יֹאכַל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים
וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גִּבְלֶךָ.
(שמות י"ג, ו-ז)

שלוש המצוות המבוארות בפסוקים אלה – מצות אכילת מצה, החג של היום השביעי ואיסור בל יראה – הועתקו כמעט מילולית בפרשת ראה, בפסוקים ג, ד, ח. אך כאן אין הן מוצגות כהלכות עצמאיות של חג המצות, אלא הן מובאות כהלכות של החג המתחיל בערב של הקרבת הפסח ונמשך שבעה ימים.

שינוי זה של אופי ההלכות גרר אחריו גם שינוי לשון: שם מובאת מצוות אכילת מצות בלשון "שבעת ימים תאכל מצות"; ואילו כאן הוסיף הכתוב את תיבת "עליו": "שבעת ימים תאכל עליו מצות". שכן שם נאכלות המצות בשבעת הימים של חג המצות; ואילו כאן הן נאכלות שבעת ימים "על הפסח" – כביכול, יחד עם הקרבן הנאכל בלילה הראשון של החג. וכך הפכה גם מצווה זו להלכה התלויה בקרבן, אף על פי שמקורה בחג המצות.

על פי הדברים האלה יש לבאר את הלשון הקשה של סוף פסוק ד: "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר". לשון "בערב ביום הראשון" הוא בניגוד למנהג הלשון; ראוי היה לומר 'ביום הראשון בערב', שהרי כעין זה נאמר

גם במקומות אחרים, כגון: "בארבעה עשר יום לחדש בערב" (שמות י"ב, יח), "בתשעה לחדש בערב" (ויקרא כ"ג, לב).³

שאלה זו ניתנת להתיישוב על פי מה שנתבאר כאן. במסגרת הלכות הפסח כשהן לעצמן, לא היה הכתוב יכול לנקוט לשון "ביום הראשון"; שהרי אין לחג הפסח אלא יום אחד, הנמשך משעת בין הערביים עד לבוקר שלמחרת, ולפיכך די היה שיאמר "אשר תזבח בערב". אולם כבר נתבאר בפסוקים ג-ד שמדובר כאן בחג הכולל גם את הלילה שמקריבים ואוכלים בו את הפסח וגם את שבעת הימים שאוכלים בהם מצות; ולפיכך נאלץ הכתוב להוסיף שמדובר כאן "בערב", שהוא "ביום הראשון" של החג. ולמדנו מכאן, שהלילה שזובחים בו את הפסח חל תמיד ביום הראשון של שבעת הימים שאוכלים בהם מצות.

וכך עלו בידינו שלושה חגים החלים בחודש ניסן:

א. חג הפסח, החל ביום י"ד בניסן בין הערביים ונמשך כל הלילה עד הבוקר. מצוותו העיקרית היא הקרבת הפסח, וגם הלכות חמץ ומצה שבו הן חלק מהלכות הפסח.

ב. חג המצות, המתחיל בליל ט"ו בניסן והנמשך שבעה ימים. הלכותיו העיקריות הן הלכות חמץ ומצה, והלכות אלה אינן תלויות בשום קרבן.

ג. החג המצרף את חג הפסח ואת חג המצות לחג אחד, והכולל את זמני שני החגים האלה כאחד. בלילו הראשון – המתחיל כבר בין הערביים – נוהגות כל הלכות הפסח. ובכל שבעת הימים החל בליל ט"ו נוהגות כל הלכות חג המצות; אך הלכות אלה אינן נתפסות כהלכות של חג המצות, אלא כהלכות התלויות בקרבן הפסח הקרב בלילו הראשון של החג.

ו. משמעות חג הפסח

ננסה עתה להבין את משמעות שלושת החגים האלה.

הגאולה מעבדות מצרים התרחשה בשלבים אחדים. בי"ד בניסן בין הערביים שחטו ישראל את הפסח ואכלו את הבשר "בלילה הזה". באותה שעה עדיין לא אירע דבר שיעיד על גאולתם הקרובה; עדיין פרעה החזיק בהם כעבדים, ולא הייתה לו כל סיבה להניח שעתידים הם לצאת מתחת ידו. ואף על פי כן כבר היו ישראל בני חורין בעיני עצמם; שכן באכלם את הפסח הם נכנסו לכלל עבדי ה', ועבד ה' איננו יכול להיות משועבד לבשר ודם. וכך היו יושבים על "פתורא

3. שאלה זו שאל רד"צ הופמן בפירושו לויקרא כ"ג, ו (ראה לעיל פרק ראשון הערה 1), ותשובתו היא כעין התשובה המובאת כאן.

דמלכא" ואוכלים משולחן גבוה – כעבדים שיצאו לחירות. וחירות זו לא הייתה להם רק הבטחה העתידה להתקיים, אלא כל מה שעתיד להתרחש – כבר התרחש בעיני רוחם; ועל פי זה נהגו במציאות – בניגוד לכל מה שהיה במציאות. עדיין לא הוכו הבכורות – ואילו הם כבר מוכנים ומזומנים לדרך, מותניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלם בידם. במציאות הארצית עדיין הם עבדים לפרעה במצרים, והנוגשים אצים לאמר כל מעשיכם דבר יום ביומו – ואילו במציאות האלוהית שהם שרויים בה, נוגשיהם לשעבר מאיצים בהם למהר ולעזוב את הארץ. משום כך אין הם אוכלים את סעודתם בנחת – כיאה למי שמוזמן אל שולחן המלך – אלא בחיפזון, שכן באוזניהם כבר שמעו את קול המון המצרים הדוחקים בהם לעזוב את הארץ.

אכילת הפסח בחיפזון מעידה יותר מהכול על המציאות הממשית של החירות. כי החגור שבמותניים, הנעלים שברגליים והמקל שביד – כל אלה רק העידו **שעתידים** הם לצאת בקרוב; ואילו החיפזון שבאכילת הפסח העיד **שכבר** הם נדחפים לצאת, וכמעט אין סיפק בידם לגמור את סעודתם. משום כך אתה מוצא שהאכילה בחיפזון איננה רק אחת מהלכות הקרבן – אלא היא היא עיקרו של הקרבן; כי שם הפסח איננו רק רומז שה' "פסח" על בתי בני ישראל, אלא הקרבן נקרא "פסח" על שם ה"חיפזון": "ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה" (שמות י"ב, יא).⁴

ז. משמעות חג המצות

כל מה שהתרחש במציאות האלוהית-האידיאלית התרחש אחר כך גם במציאות המוחשית-הארצית. כי המצרים ראו את מתיהם מוטלים לפנייהם, ושוב לא יכלו להוסיף ולשעבד את ישראל. וכך יצאו ישראל לחירות – לא רק בחזון רוחם – אלא לעיני כל מצרים. בשעת אכילת הפסח היו רק מוכנים ומזומנים לדרך – עתה כבר יצאו אל הדרך בפועל. והחיפזון שהיו אוכלים בו את הפסח, הוא החיפזון שהיו יוצאים בו ממצרים. כי חזקה יד מצרים עליהם "למהר לשלחם מן הארץ". ולא בשובה ונחת יצאו, אלא "גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם". באותה שעה הפכה המציאות האלוהית של קרבן הפסח למציאות ארצית של יציאת מצרים.

בגבול שבין שני המאורעות האלה – של אכילת הפסח מזה ויציאת מצרים מזה – ניצב המאורע של מכת בכורות. שורשו חבוי במציאות האלוהית, ורק

4. אין ספק שיש כאן לשון נופל על לשון: "פסח" – בשיכול אותיות ובהחלפת אותיות השריקה – "חפזון".

נופו גלוי במציאות הארצית. כי ה' עבר לנגוף את מצרים, וכשראה את הדם על הפתח פסח על בתי בני ישראל. עובדה זו, הקשורה במישרין לקרבן הפסח, הייתה עובדה מוחשית הניכרת לעין כל בשר. ובמסגרת עולם הטבע, רק מכה זו הנראית לעין הביאה בעקבותיה את יציאת מצרים.

משום כך אנחנו אומרים שמכת בכורות היא סוף מעשי הפסח – ויחד עם זה היא תחילת יציאת מצרים. במסגרת היחסים שבין ישראל לבין אלוהיו היא סיימה את כל המאורעות הקשורים לקרבן הפסח, והיא נקודת השיא של הפסח. כנגד זה, במסגרת היחסים שבין ישראל ובין מצרים, הרי מכת בכורות היא הסיבה הישירה ליציאת מצרים, והיא נקודת ההתחלה של החירות בפועל.

החגים שתוארו לעיל מנציחים את שני השלבים הללו של הגאולה. חג הפסח הנמשך יום אחד מזכיר את הגאולה של קרבן הפסח. דבר זה מפורש בפרשת החודש; הכתוב מתאר שם בפרוטרוט את כל המעשים והמאורעות של פסח מצרים: משחיטת הפסח בי"ד בניסן "בין הערבים" עד אכילתו "בלילה הזה" – ועד מכת בכורות והצלת ישראל, שאף הן היו "בלילה הזה". ועל כך הוא מוסיף שנזכור את "היום הזה" שנעשו בו כל המעשים האלה, ונחוג אותו חג לה'. ומסתבר שזה גם תוכנו של חג הפסח הנזכר בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא. והואיל ועיקרו של חג הפסח הוא הגאולה שנקנתה בקרבן הפסח, גם מצוות החג איננה אלא קרבן הפסח. לפיכך גם זמן החג חופף את זמן הקרבן. הוא מתחיל בי"ד בניסן בין הערביים, ומסתיים בעמוד השחר; שהרי הזמן העובר משחיטת הפסח ועד סוף זמן אכילתו. והואיל והגאולה הרוחנית-האידיאלית של קרבן הפסח התרחשה בחיפזון, גם מעשי הפסח יעידו על החיפזון. משום כך אסור לשחוט את הפסח על חמץ (שמות כ"ג, יח; ל"ד, כה). כי הבא לאפות לחם חמץ חייב להמתין מלוש בצק עד חומצתו, ואילו המצה נאפית במהירות והיא מורה על החיפזון.

חג המצות הנמשך שבעה ימים מזכיר את עצם יציאת מצרים. חג זה מתואר בפרשת "קדש לי" (שמות י"ג, גי') שנאמרה מיד אחרי יציאת מצרים. יציאת מצרים המתוארת שם היא כולה במישור המדיני-הארצי: המצרים ראו "כי אין בית אשר אין שם מת", ומשום כך הפצירו בישראל לעזוב את הארץ מהר. והואיל וישראל "גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה", נאלצו לשאת את בצקם "טרם יחמץ", ולבסוף אפו את הבצק "עגת מצות כי לא חמץ". לזכר המאורע הזה – שכולו במציאות המוחשית – נתקן אחר כך חג המצות. לפיכך כל ההלכות האמורות בחג הזה הן הלכות חמץ ומצה. ביום היציאה "לא יאכל חמץ" (שם, ג); ולכשיבואו אל הארץ, יאכלו מצות שבעה ימים (שם, ו-ז), וחמץ ושאור לא יראה בכל גבולם (שם, ז). כנגד זה אין כל זכר לקרבן הפסח, וגם "העבדה" הנזכרת שם (שם, ה) איננה אלא העבודה של אכילת מצות. כי החג הזה איננו זכר לגאולה הרוחנית

של הפסח, כי אם לגאולה המוחשית של יציאת מצרים בפועל. משום כך המצות הנישאות על שכמם של היוצאים – הן הן המצות הנאכלות על ידי החוגגים.

ח. משמעות צירוף חג הפסח לחג המצות

ועל פי זה יש להבין את משמעות החג המצרף את שני החגים האלה לחג אחד. חג זה רומז לקשר הפנימי שבין גאולת הפסח ובין גאולת יציאת מצרים. הוא מבטא את הרעיון שהגאולה המוחשית של יציאת מצרים רק הוציאה מן הכוח אל הפועל את הגאולה הרוחנית של ליל הפסח. כאשר ישבו ישראל לאכול את הפסח, הם כבר ראו את עצמם כמי שיוצאים ממצרים בחיפזון – עתה אכן יצאו ממצרים בחיפזון. כאשר הכה ה' את בכורי מצרים, הוא כבר שבר את רצונם להוסיף ולשעבד את ישראל – עתה אכן פרקו מעל ישראל את עול השעבוד. וההקבלה הזאת גם יוצרת קשר סיבתי: בזכות האמונה בגאולה זכו ישראל בגאולה, ובכוח המכה שספגו המצרים גירשו את ישראל מן העבדות. ולא עוד, אלא עצם משמעותה של יציאת מצרים מתבארת כהלכה רק על ידי גאולת הפסח. בשעת היציאה היה נראה הדבר כאילו עדיין המצרים הם אדונים הנותנים פקודות על פי רצון לבם, ועדיין ישראל הם עבדים הנאלצים לעשות את רצון אדוניהם; תדע שכן, שהרי ביד חזקה גירשו המצרים את ישראל ממצרים, וכעבדים כנועים נחפזו ישראל להימלט מאימתם. והמשמעות האמתית של המאורעות האלה מתבארת רק על פי מה שאירע עוד קודם לכן, בליל הפסח. כי לא ידם החזקה של המצרים גירשה את ישראל ממצרים, אלא ידו החזקה של ה' אילצה את המצרים לגרש את ישראל. ולא מאימת המצרים נחפזו ישראל לצאת ממצרים, אלא על פי רצונו של ה' בלבד. תדע שכן, שהרי כבר אמרנו היו ישראל מוכנים ומזומנים לצאת בחיפזון – לא מאימת אדוניהם – אלא רק כדי לקיים את רצונו של ה' שציווה אותם על כך.

ט. פסח שני

הרי אלו גדריו חג הפסח וחג המצות, שזמנם בחודש ניסן. על אלה יש להוסיף את הפסח השני, הקרב בחודש אייר. דינו מפורש בפרשת בהעלתך (במדבר ט', ו-יד): מי שהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה ולא הקריב את הפסח בי"ד בניסן, יקריב את הקרבן בי"ד באייר. טעמו של הדין הזה לא נתבאר בתורה, אך דומה שהוא טעון הסבר; שהרי רבות הן מצוות התורה התלויות בזמן, ולא מצאנו בשום מקום שהתורה תקבע תשלום למצווה שעבר זמנה. ויצאה מכלל זה רק מצוות הפסח; שהפסח הוא זכר ליציאת מצרים, ולפיכך הזמן הראוי לו הוא בחודש האביב, "כי בחדש האביב יצאת ממצרים"; אך מי שלא הקריב את הפסח בחודש האביב יכול

להקריב אותו בחודש זיו – אף על פי שאין זה זמן יציאת מצרים. ונמצא שעבר זמנו, ואף על פי כן לא בטל קרבנו.

י. קרבן הפסח הוא קרבן ה'

ונראה מכאן, שעיקרו של קרבן הפסח איננו קשור כלל ליציאת מצרים. אין הוא אלא "קרבן ה'" (במדבר ט', ז), ובו ישראל עובדים את ה'. בהקריבם את הפסח הרי הם מראים שקיבלו על עצמם את עול מלכות ה' ונעשו בנים למקום. והואיל והם בני ביתו של המלך, הרי הם נקראים לאכול על שולחנו. ולפיכך מי שאיננו ראוי לאכול מן הקרבן, איננו יכול להימנות עליו. כי ההזמנה אל שולחן המלך היא היא עיקרו של הקרבן. וגם סדר אכילת הפסח מראה את קרבת ישראל אל ה'. צולים אותו באש "ראשו על כרעיו ועל קרבו", אוכלים אותו "בבית אחד", ואין שוברים בו עצם. כך נשמרת אחדות הקרבן; ואחדות זו רומזת לאחדות הגמורה שבין ישראל ובין אלוהיו.

מבחינה זו שונה אפוא קרבן הפסח משאר כל הקרבנות הקריבים בבית המקדש. שכל הקרבנות מבטאים הכרה או הרגשה הנובעת מן הקשר שבין ישראל ובין ה', ואילו הפסח מבטא את עיצומו של הקשר הזה. נמצא שהפסח הוא היסוד לכל הקרבנות. הוא מבטא את עצם העובדה שישראל הם עבדים ובנים למקום, ואילו שאר כל הקרבנות מבטאים מסקנות שונות הנובעות מן העובדה הזאת.

על פי זה יובן אופיו המיוחד של קרבן הפסח: זה הקרבן היחיד שהוא גם קרבן ציבור וגם קרבן יחיד. שהרי זו חובה המוטלת על כל יחיד להיכנס לכלל עבודת ה', ולפיכך כל יחיד מצווה להקריב את "קרבן ה'", וכל יחיד נקרא לאכול על שולחן המלך. אולם אין היחידים מקריבים את הפסח רק כיחידים, אלא כל היחידים מצטרפים לכלל אחד; ונמצא שכלל ישראל – הכולל את כל פרטיו – מקבל על עצמו את עבודת ה', וכולם באוכלי שולחנו. משום כך אתה מוצא שקרבן הפסח דוחה את הטומאה, כשאר כל קרבנות הציבור, בתנאי שרוב הציבור טמאים; שהרי במקרה זה הקרבן הקרב בטומאה הוא קרבן ציבור. כנגד זה אין קרבן הפסח דוחה את הטומאה אם רק מיעוט הציבור טמאים; במקרה זה קרבן הציבור קרב בטהרה על ידי רוב הציבור הטהורים, ואילו קרבן המיעוט, מכיוון שהוא רק קרבן של יחידים איננו דוחה את הטומאה.

זמנו של קרבן הפסח נקבע בתורה ל"ד בחודש הראשון, ויש להקריב אותו מדי שנה בשנה. וכן הוא בדין. כי בתחילת כל שנה עלינו לקשור מחדש את הקשר שבינינו ובין ה'; חובה זו מוטלת על כל יחיד כדרך שהיא מוטלת על הכלל כולו, ומי שחדל לעשות את הפסח עונשו כרת. עונש זה איננו קשור במישרין

למשמעות הפסח כזכר ליציאת מצרים, אלא הוא תלוי באופי הפסח כ"קרבת ה'":
 "כי קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא האיש ההוא" (במדבר ט', יג).

יא. משמעות קרבן הפסח בתקופות השונות

אולם משמעות מיוחדת יש לקרבן הפסח בשעות השיא של דברי ימי ישראל. כך אנחנו מוצאים בשעת הלידה של עם ישראל: שעת השחרור השיגה אותם כשהם מסובים אל שולחן הפסח – כי אין ישראל יוצאים מכלל עבדות פרעה אלא כדי להיכנס לכלל עבודת ה'. וכך אנחנו מוצאים גם בשעת כניסת ישראל לארץ: בעשור לחודש הראשון עברו ישראל את הירדן (יהושע ד', יט), ובארבעה עשר לחודש הזה הקריבו את הפסח בערבות יריחו – כי אין ישראל זוכים בארץ ה' אלא כדי לעבוד בה את ה' שהוא אלוהי הארץ. ושני הפסחים האלה – פסח מצרים ופסח הארץ – מקבילים זה לזה. כי העם והארץ הם שני היסודות של הלאומיות. ולפיכך גם בשעת הולדת העם וגם בשעת ירושת הארץ, ביטאו ישראל את היסוד של הלאומיות הישראלית: כעבדי ה' הם נעשים לעם, וכעבדי ה' הם יורשים את ארצם.

ועל פי זה יש להבין גם את הפסחים שהקריבו ישראל בתקופת המלכים. יחזקיהו אסף את הכהנים הלויים והביע בפניהם את רצונו "לכרות ברית לה' אלהי ישראל" (דה"ב כ"ט, י); ואחר כך שלח חזקיהו על כל ישראל ויהודה "לבוא לבית ה' בירושלם לעשות פסח לה' אלהי ישראל" (שם ל', א). וכן אחר כך בימי יאשיהו: המלך אסף את כל זקני יהודה וירושלים וקרא באוזניהם את כל דברי ספר הברית, "ויכרת את הברית לפני ה' ללכת אחרי ה' ולשמור את מצותיו ועדותיו וחקיו" (שם ל"ד, לא); ומיד לאחר מכן נאמר: "ויעש יאשיהו בירושלם פסח לה' וישחטו הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון" (שם ל"ה, א). גם פסחים אלה אינם קשורים במישורין ליציאת מצרים, והם באו רק לבטא את חידוש הברית בין ה' ובין ישראל. כי הפסח הוא קרבן ה', וכל המנוי עליו מנוי עם בני בריתו של ה'.

ועל פי זה יובן מדרש חז"ל על הכתוב "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה'" (במדבר ט', יד): "שומע אני, כיון שנתגייר יעשה פסח מיד? ת"ל 'כאזרח', מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר".⁵ אכן אפשר היה להעלות על הדעת שכל גר יעשה פסח ביום שהוא מתגייר, אף על פי שאין זה זמן יציאת מצרים; שהרי ביום שהוא מתגייר הוא בא בברית עם ה', ולפיכך ראוי לו לבטא את כניסתו לקהל ה' על ידי הקרבת "קרבת ה'". אלא שהתורה שוללת את הסברה הזאת על

5. ספרי במדבר פיסקא עא, מהד' הורוויץ עמ' 67.

ידי תיבת "כאזרח". כי הברית הכרותה בין ה' לישראל היא ברית עם, ולא ברית יחידים. ולפיכך אין היחיד יכול להקריב את הפסח אלא במסגרת הציבור, או כתשלום לקרבן הקרב במסגרת הציבור. ולעולם אין הפסח קרב כקרבן יחיד, בלא זיקה לפסח שהוא קרבן הציבור. הוא הדבר הרמוז בלשון "כאזרח": גם הגר איננו מצטרף אל ה' בתורת יחיד, אלא הוא מצטרף לכלל ישראל ומביא את קרבנו עם כל קהל האזרחים.

יב. משמעות קרבן הפסח כזכר ליציאת מצרים

ורק על יסוד הדברים האלה יש להבין את משמעות הפסח כזכר ליציאת מצרים. לאמתו של דבר גם פסח מצרים היה רק "קרבן ה'", ובקרבן זה נכנסו ישראל לברית עם ה'. וגם אילו היה פרעה שומע בקול ה' ומשלח את ישראל מרצונו – גם במקרה זה היו ישראל מקריבים את הפסח בשעת יציאתם מעבדות לחירות, ובקרבן זה היו מבטאים את קשר האחדות שבין ישראל ובין אלוהיו. אך פרעה לא שמע בקול ה', ולפיכך היה צורך באותות ובמופתים כדי להוציא את ישראל מתחת יד פרעה. אולם גם נסים אלה אינם אלא תוצאה של הברית הכרותה בין ה' לישראל. שכן משנעשו ישראל עבדים לה' שוב לא יכלו להיות עבדים לאדם, אלא ביד חזקה ובזרוע נטויה הוציא ה' את עבדיו מן השעבוד וקירב אותם לעבודתו. וכשעבר ה' לנגוף את מצרים, פסח על כל הבתים המסומנים בדם הפסח; שהרי בני בריתו של ה' היו יושבים בבתים האלה ואוכלים את קרבן ה'.

וכך עלו בידינו שני תכנים של קרבן הפסח. עיקרו איננו אלא "קרבן ה'", המבטא את הברית שבין ה' לישראל; ובמשמעות זו הרי הפסח קודם ליציאת מצרים. אך בליל היציאה ממצרים התברר, מה כוח הברית הגלומה בקרבן זה; שהרי בכוח הברית הזאת "פסח" ה' על בתי ישראל והוציא אותם ב"חפזון". וכך הפך "קרבן ה'" לקרבן "הפסח". מכאן ואילך אין הוא מזכיר רק את עצם הברית הכרותה בין ה' לישראל, אלא גם את הנסים של יציאת מצרים, שהם תוצאה של הברית הזאת.

יג. פסח שני הוא רק "קרבן ה'"

ועל פי הדברים האלה יש להבין את משמעות הפסח השני. אילו היה הפסח רק זכר ליציאת מצרים, לא הייתה כל אפשרות להקריב אותו בחודש אייר; שהרי יציאת מצרים הייתה בחודש ניסן, ואי אפשר לעשות זכר ליציאת מצרים אחרי שעבר חודש היציאה. אך הפסח הוא גם "קרבן ה'", וזמנו של הקרבן הזה איננו תלוי כלל ביציאת מצרים. אמנם ראוי לחדש את הברית בין ה' לישראל בחודש האביב, שהוא החודש הראשון של השנה, אך אף על פי כן אפשר היה להעלות

על הדעת שגם שאר חודשי השנה ראויים – לפחות בדיעבד – לחידוש הברית הזאת. וסברה זו באה לידי ביטוי בשאלת אותם "הטמאים לנפש אדם": "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במעדו בתוך בני ישראל" (במדבר ט', ז).

וזו התשובה שניתנה להם: החודש הראשון הוא זמנו של קרבן ה' – רק במידה שהוא קרבן הציבור; ואילו היחידים המביאים את קרבן ה' לא נקבע להם זמן כל עיקר – ובלבד שיביאו את קרבנם במסגרת הכלל ובזיקה לקרבן הציבור. ולפיכך אם הציבור הביא את הקרבן במועדו, דהיינו בחודש הראשון של השנה, יכולים היחידים להביא את קרבנם גם בחודש השני; כי הקרבן הקרב בחודש השני נחשב כעין המשך לקרבן של החודש הראשון, ונמצא שעדיין היחידים מביאים את קרבנם במסגרת קרבן הציבור. והואיל וקרבן ה' איננו תלוי כלל ביציאת מצרים, הרי הוא יכול להיות קרב בכל עת – ובלבד שלא יהיה מנותק מקרבן הציבור שזמנו נקבע לחודש הראשון.

וזה אפוא היחס שבין התכנים השונים של קרבן הפסח. עיקרו של הפסח הוא "קרבן ה'", והוא הקרבן המיוחד של הגוי הגדול, "אשר לו אלהים קרבים אליו" (דברים ד', ז). נוסף על כך הרי הפסח הוא גם קרבנו של הגוי האחד בארץ, "אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם" (שם"ב ז', כג). זמנו של הפסח כ"קרבן ה'" הוא בחודש הראשון של השנה, והמשכו – לצורך היחידים – הוא בחודש השני. ואילו זמנו של הפסח כקרבן הגאולה הוא רק בחודש הגאולה, ואם עבר זמנו – בטל קרבנו.

יד. מה בין הלכות פסח ראשון להלכות פסח שני

ועל פי זה יש לסווג את ההלכות השונות שנאמרו בקרבן הפסח. יש הלכות התלויות בגופו של הפסח: צולים את הקרבן באש, "ראשו על כרעיו ועל קרבו", אוכלים אותו בבית אחד,⁶ ואין שוברים בו עצם. הלכות אלה אינן רומזות ליציאת מצרים, אלא הן תלויות באופיו של הפסח כ"קרבן ה'", שהרי הן רומזות לאחדות הגמורה שבין ה' ובין ישראל. לפיכך הלכות אלה נוהגות גם בפסח ראשון וגם בפסח השני. ויש הלכות שאינן על גופו של הפסח: אין שוחטים את

6. נראה מדברי הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"י הט"ו), שמצוות "בבית אחד יאכל" נוהגת גם בפסח שני, ואילו איסור "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה" נוהג רק בפסח ראשון; וראה על כך צ"ח לפסחים צה ע"א, ד"ה "בכלליה דלא יותירו ממנו מאי קא מרבי". ואפשר שזה טעמו של הדבר: מצוות "בבית אחד יאכל" דומה לשאר הלכות הפסח הרומזות לאחדות ה' ולקרבת ה' לישראל – כגון איסור שבירת עצם ומצוות צליה באש. משום כך מצווה זו נוהגת גם בפסח שני. כנגד זה, איסור "לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה" רומז לאמור בפסח מצרים: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" (שמות י"ב, כב). משום כך איסור זה איננו עניין לפסח שני.

הפסח על חמץ, ומצווה להשבית שאור משעת שחיטת הפסח. הלכות אלה רומזות ל"חפזון" של יציאת מצרים, והן מקבילות להלכות חמץ ומצה הנוהגות בחג המצות. ולפיכך הלכות אלה נוהגות רק בפסח ראשון המזכיר את הנסים של יציאת מצרים. ואילו פסח שני נשחט על החמץ, ו"חמץ ומצה עמו בבית"; שהרי אין הוא בא להזכיר את יציאת מצרים, אלא הוא "קרבן ה'" בלבד.

דיון מיוחד יש לקבוע למצווה לאכול את הפסח על מצות ומרורים. כבר הזכרנו לעיל שהמצות הנאכלות עם הפסח יכולות להתבאר בלא קשר לנסי הגאולה, שכן יש גם קרבנות אחרים הנאכלים עם מצות. וכעין זה יש לומר גם ביחס למרורים. מסתבר שמרורים אינם אלא מיני ירקות שמלפתים בהם את הבשר. נמצא שכך יש לפרש את המצווה לאכול את הפסח על מצות ומרורים. כאשר המלך מזמין את בניו אל שולחנו, הריהו מגיש להם סעודת מלכים – הבשר נאכל עם ירק חריף כדי שיהיה ערב לחך, ואין אוכלים את הבשר לעצמו אלא מלפתים בו את הפת. רק כך הסעודה היא סעודת מלכים, הראויה לכבוד המלך ואורחיו.⁷

ומסתבר שזו היא באמת המשמעות העיקרית של המצות והמרורים הנאכלים עם הפסח. ולפיכך מצוות "על מצות ומרורים יאכלהו" נוהגת גם בפסח ראשון וגם בפסח שני, שהרי היא תלויה באופיו של הפסח כ"קרבן ה'" ואין היא רומזת מעיקרה ליציאת מצרים. אולם בפסח ראשון מצווה זו מקבלת משמעות נוספת. שהרי אין להעלות על הדעת שהמצה הנאכלת עם הפסח הראשון לא תרמוז גם לחיפזון של יציאת מצרים; הרי לכך רומזת גם המצה הנאכלת בחג המצות. וכן הדבר גם ביחס למרור: מרירות הירק הממתיק את הבשר, אי אפשר שלא תזכיר את מרירות השעבוד שקדמה לשעת הגאולה. ולא בכדי הזכירה התורה את שורש "מרר" רק שתי פעמים בספר שמות: "וימררו את חייהם" בתחילת השעבוד – "על מררים יאכלהו" בשעת סעודת הגאולה.

נמצאת אומר: מצוות "ומצות על מררים יאכלהו" היא מצווה שעל גופו של הפסח, והיא ממוצעת בין המצוות שבגופו של הפסח ובין המצוות שאינן על גופו של הפסח. היא דומה למצוות שבגופו של הפסח, שהרי היא נוהגת גם בפסח ראשון וגם בפסח שני. יחד עם זה הרי היא דומה גם למצוות שאינן על גופו של הפסח; שהרי בפסח ראשון יש לה משמעות נוספת, ובמשמעות זו אין היא מתקיימת בפסח שני.

7. ראה פירוש אור החיים לשמות י"ב, ח, ד"ה "ומצות על מררים".

טו. הלכות חג הפסח

הרי אלו גדרי חג הפסח וחג המצות וקרבתן הפסח הראשון והשני. ונוסיף עתה עוד דברים אחדים על הלכות חג הפסח. הלכות אלה טעונות ביאור מיוחד. שכן הלכות חג המצות והלכות קרבן פסח נתבארו במקומות רבים בספרות ההלכה. כנגד זה הלכות חג הפסח לא נתבארו בבהירות על ידי הפוסקים; שהרי עצם קיומו של חג הפסח כמעט שנשתכח מן הלב.

נבחין תחילה בין הלכות שני החגים האלה. כל ההלכות הנוהגות מתחילת חג המצות ועד סופו הן הלכות של חג המצות. הרי אלו מצוות השבתת חמץ משעת כניסת החג, איסור בל יראה ובל ימצא "שבעת ימים",⁸ איסור אכילת חמץ כל ימי החג, מצוות אכילת מצה "שבעת ימים". כנגד זה, כל ההלכות הנוהגות כבר מחצות יום י"ד שהיא שעת שחיטת הפסח, או הנוהגות רק בלילה הראוי לאכילת הפסח, הן הלכות של חג הפסח. הרי אלו מצוות השבתת חמץ מחצות יום י"ד, איסור אכילת חמץ מחצות יום י"ד (לדעת ר' יהודה), מצוות אכילת מצה בליל הפסח, מצוות אכילת מרור בליל הפסח (מדברי סופרים), איסור מלאכה מחצות יום י"ד וקריאת הלל בליל הפסח וחגיגת י"ד. ננסה לעמוד על טיב ההלכות האלה ומשמעותן ועל מקורן בתורה שבכתב.

טז. מצוות השבתת חמץ

מצוות השבתת חמץ מבוארת בתורה בלשון "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים" (שמות י"ב, טו). ונראה ממשמע לשון זה, שהמצווה נוהגת רק עם כניסת היום הראשון של חג המצות. אולם נמסר בתורה שבעל פה, שחייבים להשבית את החמץ כבר בחצות יום י"ד. ולדעת רבא בגמרא, אפשר להוכיח את הדין הזה מלשון הכתוב "לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות ל"ד, כה),⁹ שפירושו: אסור לשחוט את הפסח בשעה שיש חמץ ברשות השוחט או אחד מבני החבורה.¹⁰ למדנו אפוא מכאן, שכל הבא לשחוט את הפסח חייב לבער את חמצו תחילה. ואמרו חכמים שכל האמור בקרבן הפסח אמור גם בחג הפסח, שכן רעיון אחד בא לידי ביטוי בשניהם. והואיל ומפורש בכתוב שהחמץ סותר את רעיון הקרבן,

8. לדעת רש"י, איסור בל יראה ובל ימצא הוא גם איסור של חג הפסח, והוא נוהג כבר מחצות יום י"ד (פסחים ד ע"א, ד"ה "בין לר' מאיר בין לר' יהודה", ובעוד מקומות). ואפשר שזו גם דעת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ח). אולם קשה ליישב שיטה זו עם פשוטו של המקרא, וכבר השיג עליה הראב"ד (שם): "ואינו כן, דשבעת ימים כתיב".

9. הוכחות נוספות הובאו שם בשם אמוראים אחרים, אך נראה שקשה ליישב אותן עם פשוטו של המקרא.

10. ראה פסחים ה ע"א.

מאלינו אנחנו מבינים שהוא סותר גם את רעיון החג. ולפיכך חייב אדם לבער את חמצו עם כניסת חג הפסח – בחצות יום י"ד – כשם שהוא חייב לבער את חמצו לפני שחיתת קרבן הפסח.

יז. איסור אכילת חמץ

זמן איסור אכילת חמץ תלוי במחלוקת תנאים, המובאת במסכת פסחים (כח ע"ב). לדעת ר' יהודה, האוכל חמץ משש שעות ולמעלה עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תאכל עליו חמץ" (דברים ט"ז, ג). ואילו לדעת ר' שמעון איננו עובר בכלום. שכן ר' שמעון מקיש את שתי המצוות הסמוכות בפסוק אחד: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני" (שם). וכדרך שמצוות אכילת מצות מתחילה – לדברי הכול – רק בליל ט"ו, גם איסור אכילת חמץ מתחיל רק באותה שעה.

יח. מחלוקת התנאים נוגעת ליישוב פשוטו של מקרא

ונראה שמחלוקת זו היא מחלוקת פרשנית מובהקת, הנוגעת ליישוב פשוטו של המקרא. ולעניין זה נביא כאן את הפסוק הנדרש על ידי שני התנאים, יחד עם הפסוק שלפניו ושלאחריו:

- וַיִּבְחַת פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'... (ב)
 לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי... (ג)
 וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים
 וְלֹא יֵלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בָּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לַבֹּקֶר. (ד)

פסוקים אלה כתובים בפרשת ראה; וכבר הבאנו אותם לעיל והוכחנו שם שהפרשה בכללותה עוסקת בסדר הפסח. אך פסוקים ג, ד – מן "שבעת ימים" ועד "שבעת ימים" – מביאים הלכות שמקורן בחג המצות. ועדיין עלינו לבאר את טיב המצווה הכתובה בתחילת פסוק ג: "לא תאכל עליו חמץ". מצווה זו סמוכה כאן למצוות אכילת מצות "שבעת ימים". והואיל ושתי המצוות האלה כתובות בדרך כלל בחג המצות, והן שני צדדים של מטבע אחת, הרי זה מתקבל על הדעת שזו משמעותן גם כאן. לפי זה, לשון "שבעת ימים" שבפסוק זה מושך עצמו ואחר עמו. וזה אפוא פירוש הפסוק: "לא תאכל עליו חמץ" שבעת ימים, אלא "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני". ולשון "עליו" הכתוב בשתי המצוות האלה בא לרמוז, ששבעת הימים הנזכרים כאן מתחילים בלילה

שאוכלים בו את הפסח; ולפיכך החמץ והמצות הנאכלים בימים האלה נאכלים כביכול "על הפסח".

אולם פירוש זה איננו ודאי. שהרי לשון "שבעת ימים" כתוב כאן בפירוש רק במצוות אכילת מצות, ולא באיסור אכילת חמץ. ולפיכך אפשר שאיסור זה איננו תלוי בחג המצות, אלא בקרבן הפסח. אם נקבל את ההנחה הזאת, יהיו אלה הלכות הפסח הכתובות בפסוקים ג, ד:

לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ...

וְלֹא יֵלִין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבַּיִם הָרִאשׁוֹן לַבֶּקֶר

אפשר להביא ראיה לפירוש זה מן ההקבלה שבין שתי ההלכות הכתובות כאן, ובין שתי ההלכות הכתובות גם בפרשת משפטים וגם בפרשת כי תשא:

לֹא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין חֶלֶב חֲגִי עַד בֶּקֶר.

(שמות כ"ג, יח)

לֹא תִשָּׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין לַבֶּקֶר זִבְחַי חַג הַפֶּסַח.

(שמות ל"ד, כה)

שני הפסוקים האלה פותחים באיסור לשחוט את הפסח על חמץ, ומסיימים באיסור להלין את הבשר או את החלב עד הבוקר. וכעין זה יש לפרש גם את האמור בפרשת ראה: ההמשך של "לא תאכל עליו חמץ" הוא "ולא ילין מן הבשר... לבקר". ומכאן שהאיסור לאכול חמץ על הפסח איננו איסור של חג המצות, אלא של קרבן הפסח.

שני הפירושים האלה של "לא תאכל עליו חמץ" יכולים להתקבל על הדעת. והואיל ואפשר להביא ראיה לכל אחד מהם, אין כל אפשרות להכריע ביניהם. ונראה שמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון תלויה בפירושים האלה. לדעת ר' יהודה, איסור "לא תאכל עליו חמץ" תלוי בקרבן הפסח, ופירושו: אסור לאכול חמץ עם קרבן הפסח. אולם כבר ראינו, שכל האמור בקרבן הפסח אמור גם בחג הפסח. ומכאן שאסור לאכול חמץ – לא רק עם קרבן הפסח – אלא גם בחג הפסח. ונמצא שאיסור אכילת חמץ חל כבר עם כניסת חג הפסח, בחצות יום י"ד. כנגד זה, לדעת ר' שמעון, איסור "לא תאכל עליו חמץ" כמוהו כמצוות אכילת מצות – הוא איסור התלוי בחג המצות, והוא נוהג אפוא בכל שבעת ימי חג המצות, המתחילים רק בליל ט"ו.

יט. הסברה המונחת ביסוד מחלוקת התנאים

ונותר לנו עדיין לבאר את הסברה המונחת ביסוד מחלוקת התנאים. שהרי כבר ראינו שדברי שניהם מתיישבים יפה עם פשוטו של המקרא. ונשאלת אפוא השאלה, מה ראה כל אחד מהם להעדיף את הפירוש שלו.

שאלה אחרת ראויה להיות נשאלת על שיטת ר' שמעון; לדעתו מותר לאכול חמץ בחג הפסח, אך גם הוא מודה שאסור לאדם לקיים חמץ ברשותו בחג הפסח, שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי". אך היחס הוא הפוך בחג המצות: האוכל חמץ בחג המצות ענוש כרת – ואילו המקיים חמץ ברשותו בחג המצות עובר רק בלאו של בל יראה ובל ימצא.

ונראה שכך יש לפרש את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. בדרך כלל האיסורים האמורים בהלכות קרבנות חלים על עצם מעשי הקרבן, כגון איסור האכילה בטומאת הגוף או איסור ההקרבה והאכילה מחוץ לזמן ומחוץ למקום. כנגד זה ספק אם יש הלכה האוסרת לעשות מעשה מסוים בשעת עשיית מעשי הקרבן.¹¹ משום כך אומר ר' שמעון, שהתורה יכלה לאסור רק את שחיטת הפסח כאשר חמץ ברשות השוחט או אחד מבני החבורה. אך אין זה מתקבל על הדעת שהיא אסרה אכילת חמץ יחד עם אכילת הפסח. ומכאן הוא מסיק שאיסור "לא תאכל עליו חמץ" איננו תלוי בקרבן הפסח, אלא הוא חל בחג המצות. שהרי איסורים התלויים בזמן שכיחים בתורה, וזה אפוא אחד מהם.

ואפשר שגם ר' יהודה היה מודה לסברה זאת. אך הוא סבור שאיסור אכילת חמץ יוצא מכלל זה; שהרי כבר ראינו שהתורה אוסרת לאכול חמץ בחג המצות, והואיל וגאולת הפסח דומה לגאולה של יציאת מצרים הרי הדעת נותנת שאיסור זה נוהג גם בקרבן הפסח, ואסור לאכול חמץ בזמן או בלילה שאוכלים בו את הפסח. ומכאן שאיסור "לא תאכל עליו חמץ" הוא איסור של קרבן הפסח.

ואחרי שנתקבלו איסורי החמץ בקרבן הפסח, הם עברו משם גם אל חג הפסח. לדעת ר' שמעון, איסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי" הוא האיסור היחיד של חמץ שנאמר ביחס לקרבן הפסח, ולפיכך רק הוא נוהג גם בחג הפסח. כתוצאה מכך אסור לקיים חמץ בחג הפסח, אף על פי שמותר לאכול חמץ בחג הפסח. ואילו לדעת ר' יהודה גם איסור "לא תשחט על חמץ דם זבחי" וגם איסור "לא תאכל עליו חמץ" נאמרו שניהם ביחס לקרבן הפסח, ולפיכך שניהם נוהגים גם בחג הפסח. ואסור לקיים חמץ וגם לאכול חמץ בחג הפסח, כשם שהדבר אסור עם קרבן הפסח.

11. יוצא מכלל זה איסור מחשבת 'חוץ לזמנו'. אך זהו יוצא מן הכלל המאשר את הכלל, שהרי איסור המחשבה נובע מאיסור האכילה. וראה על כך פרק ארבעה עשר.

כ. מדוע נוהגים איסורי חמץ בקרבן הפסח

ברור אפוא מכל זה, שאיסורי חמץ – כולם או מקצתם – נוהגים עם קרבן הפסח כדרך שהם נוהגים בחג המצות. אולם הלכה זו עדיין טעונה הסבר. שהרי יש הבדל עקרוני בין החג ובין הקרבן: חג המצות מזכיר את הגאולה של יציאת מצרים; והואיל ונאמר בפירוש בתורה שהחיפזון של גאולה זו מנע את יוצאי מצרים מלאפות חמץ, הרי זה מובן שאיסורי חמץ יהיו נוהגים בחג המצות הבא להזכיר את הגאולה הזאת. כנגד זה קרבן הפסח בא להזכיר את הגאולה שזכו לה בני ישראל בעת אכילת הפסח, אולם לא נאמר בשום מקום – לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה – שמקריבי פסח מצרים היו מנועים מלאפות חמץ או מלאכול חמץ.¹² ולפיכך קשה להבין מדוע נתחדשו איסורי חמץ בפסח דורות, שאין להם כל מקור בפסח מצרים.

12. נמסר בתורה שבעל פה, שפסח מצרים חימוצו כל היום ופסח דורות נוהג כל שבעה (פסחים צו ע"ב). ולמדו דבר זה מן האמור בפרשת "קדש לי": "ולא יאכל חמץ היום אתם יצאים" (שמות י"ג, ג-ד). וכבר הקשו על כך, שלפי זה לא הייתה התורה צריכה לומר שהחיפזון של היציאה מנע את יוצאי מצרים מלאפות חמץ, שהרי גם אלמלא החיפזון היו מנועים מלאפות חמץ מצד ההלכה שאסרה חמץ בכל יום היציאה (ראה ר"ן לפסחים קטז ע"ב, ד"ה "מצה על שום שנגאלו"). אולם שאלה זו איננה מובנת כלל. שהרי ברור מסדר הכתובים שפרשת "קדש לי" נאמרה אל העם רק אחרי שכבר הושלמה יציאת מצרים; וכן מוכח בוודאות מלשון הפרשה, שכך נאמר בפתיחתה: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים... כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ". הרי לפנינו, שרק אחרי שבני ישראל כבר יצאו ממצרים הם שמעו מפי משה שחמץ אסור היום, ולפני היציאה עדיין לא הכירו את האיסור הזה. ומכאן שרק החיפזון של היציאה היה יכול למנוע אותם מלאפות חמץ. ובכך כבר נתיישבה השאלה מאליה.

והואיל והעם שמע רק אחרי השלמת היציאה שחמץ אסור באותו יום, על כורחנו אנחנו אומרים שאיסור חמץ לא נהג בפסח מצרים כבר בתחילת יום הגאולה, אלא רק אחרי השלמת הגאולה, משעה שהוא נמסר לעם. שהרי אי אפשר שהאיסור יחול בטרם יימסר לעם. ולפי זה לשון "פסח מצרים חימוצו כל היום" בא רק לומר שהאיסור נהג כל היום – משעה שהוא נמסר לעם – בניגוד לפסח דורות שחימוצו נוהג שבעה ימים. ועצם העובדה שהאיסור חל ונאמר לעם רק אחרי השלמת הגאולה גם היא מובנת יפה. שהרי כל עצמו של האיסור נובע מן העובדה שהחיפזון של הגאולה מנע אפיית חמץ, ולפיכך רק אחרי שדבר זה אירע במציאות, יכול היה האיסור לחול ולהיאמר לעם.

וראוי לציין עוד: עצם ההבחנה בין פסח מצרים ובין פסח דורות לעניין משך זמן איסור חמץ לא נאמרה רק בתורה שבעל פה, אלא היא עולה מאליה גם מתוך פשוטו של המקרא. וגם דעת הר"ן (שם), שאיסור בל יראה לא נהג בפסח מצרים, יש לה על מה שתסמוך בלשון המקרא. שהרי הכתוב מזכיר תחילה רק "את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ועליו הוא אומר: "ולא יאכל חמץ". ואחר כך הוא מוסיף מה יהיה הדין "כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני": אז "העבודה" של אכילת מצות תימשך שבעה ימים וגם יחול איסור בל יראה.

נבאר תחילה את עצם ההבדל הזה שבין יציאת מצרים ובין גאולת הפסח. שתי הגאולות האלה באו בחיפזון – אך החיפזון הזה מנע אפיית חמץ רק מיוצאי מצרים, ולא ממקריבי הפסח. וזה טעמו של הדבר: יציאת מצרים הייתה מאורע היסטורי שאירע במציאות הארצית, המוחשית. והואיל ובני ישראל יצאו ממצרים בדרך גירוש, לא היה סיפק בידם להכין להם צידה לדרך. אף על פי כן היה עליהם לפחות לאפות לחם, כדי שיוכלו להתקיים עד שיגיעו למדבר. אלא שהחיפזון של הגאולה גרם שלא יכלו להמתין מלוש בצק ועד חומצתו. משום כך נשאו את בצקם "טרם יחמץ", ואחר כך אפוהו "עגת מצות כי לא חמץ". וכך הפך הלחם הזה לסמל מוחשי של אופי יציאתם. כי הלחם הזה שנאפה בחיפזון הוא תוצאה של הגאולה שבאה בחיפזון; ובסופו של דבר הפך הוא עצמו לסמל הגאולה שבאה בחיפזון. כי הגאולה לא באה בהתפתחות איטית, שלב אחרי שלב, כשאר כל המאורעות המתרחשים בהיסטוריה על פי מנהגו של עולם, אלא היא באה בבת אחת ובחיפזון – כשם שהלחם הזה נאפה בבת אחת ובחיפזון.

כנגד זה גאולת הפסח הייתה מאורע רוחני שאירע במציאות האידיאלית האלוהית, אך עדיין לא הגיעה שעתה לצאת לפועל. ולפיכך בפסח מצרים נצטוו בני ישראל רק להראות את עצמם כמי שיוצאים לדרך מיד ובלא שהיות; ולשם כך היה עליהם לאכול את הפסח כאשר מתניהם חגורים, נעליהם ברגליהם, ומקלם בידם, כדי שיהיו מוכנים ומזומנים לצאת לדרך מיד; ולפיכך גם אכלו את הפסח בחיפזון, כדי שיספיקו להשלים את סעודתם לפני שעת הגאולה. אך הואיל ובפועל עדיין לא הגיעה שעת הגאולה, לא עשו גם את שאר כל ההכנות הדרושות למסע, וגם לא אפו את הלחם שיהיו זקוקים לו בדרך. נמצא שבפסח מצרים לא היה החיפזון של הגאולה ניכר על ידי אפיית מצות והימנעות מאפיית חמץ, שהרי לא עסקו אז באפיית לחם כלל.

אולם הבדל זה שבין גאולת הפסח ובין הגאולה של יציאת מצרים כבר ניטשטש בהלכה הנוהגת לדורות. שכן בצאת ישראל ממצרים כבר היו בני ישראל מודעים לכך שגאולת הפסח באה רק להכין את הגאולה של יציאת מצרים, והחיפזון של יציאת מצרים רק הוציא מן הכוח אל הפועל את החיפזון של אכילת הפסח. והקשר שבין שתי הגאולות האלה ניכר גם בחפיפה החלקית של זמני המצוות המזכירות אותן; שהרי זמן אכילת הפסח הוא הלילה הראשון של חג המצות,

וראה גם צל"ח לפסחים שם, ד"ה "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח". לדעתו, פרשת "קדש לי" נאמרה כבר ביום י"ד בעת זביחת הפסח, והיום שנאסר בו חמץ במצרים הוא יום הפסח שנסתיים בבוקר של יום ט"ו. וברור מכל מה שנתבאר כאן, שלשון המקרא איננו סובל את הפירוש הזה כל עיקר.

והואיל והחיפזון של יציאת מצרים מסומל על ידי איסורי חמץ הנוהגים בחג המצות, גם החיפזון של גאולת הפסח צריך להיות מסומל על ידי איסורי חמץ הנוהגים עם קרבן הפסח. וזו אפוא הסיבה לכך, שאיסורי חמץ נוהגים בפסח דורות, אף על פי שהחיפזון של גאולת הפסח לא היה ניכר בשעתו על ידי ההימנעות מאפיית חמץ.

כא. מצוות הרשות לאכול מצה

נאמר בתורה במקומות אחדים, שמצווה לאכול מצות בכל שבעת ימי חג המצות. נוסף על כך, נאמר בפרשת החודש שמצווה לאכול את הפסח "צלי אש ומצות". שתי המצוות האלה שונות בהגדרתן ההלכתית. מצוות אכילת מצה בחג המצות היא מצווה של רשות, והיא באה לומר שמי שמבקש לאכול לחם יאכל מצות, אך מי שאין בדעתו לאכול לחם איננו חייב לאכול מצות. כנגד זה המצווה הנוהגת עם קרבן הפסח היא מצווה של חובה, והיא מורה שהאוכל את הפסח חייב לאכול אותו עם מצות.

וכך יש לבאר את ההלכה הזאת: כל הלכות חמץ ומצה הנוהגות בחג המצות באות להזכיר את החיפזון של הגאולה שמנע את יוצאי מצרים מלאפות חמץ ואילץ אותם לאפות מצות. חוסר היכולת לאפות חמץ גרם שלא נמצא ברשותם חמץ וגם לא יכלו לאכול חמץ; ולפיכך גם אנחנו נוהגים כן בחג המצות – לא נקיים בו חמץ בביתנו וגם לא נאכל בו חמץ. נוסף על כך נאמר בתורה שהחיפזון של הגאולה גרם שכל יוצאי מצרים אפו מצות. ומכאן שכל מי שרצה לאכול לחם היה יכול לאכול מצות, אך לא נאמר בשום מקום שהם אכן אכלו מצות, שהרי אפשר שלא אכלו לחם כלל. ולפיכך גם אנחנו נוהגים כן בחג המצות: כל הרוצה לאכול לחם מצווה לאכול מצות, אך מי שאיננו רוצה לאכול לחם פטור מאכילת מצות.

וכך היא ההלכה, גם אחרי שהמצות כבר קיבלו משמעות עצמית ואוכלים אותן כדי לסמל בהן את הגאולה שבאה בחיפזון. גם במשמעות זו משנה ראשונה של ההלכה לא זזה ממקומה, ורק מי שמבקש לאכול לחם מצווה לאכול מצות כדי לסמל בהן את הגאולה שבאה בחיפזון, ומי שאיננו רוצה לאכול לחם פטור מאכילת מצות.

כב. מצוות החובה לאכול מצה

משמעות שונה יש למצוות החובה לאכול מצה עם קרבן הפסח. מצה זו, הנאכלת עם בשר הפסח, לא באה להורות על החיפזון של הגאולה. דבר זה מוכח מן העובדה שגם פסח שני נאכל עם מצות. ומכאן שזו היא אחת מהלכות הפסח

התלויות באופיו כ"קרבן ה"; ואוכלים מצות עם הפסח כדרך שאוכלים מצות גם עם קרבנות אחרים כדוגמת לחם תודה. והכוונה היא כנראה שלא יאכלו את הבשר בגפו אלא במסגרת סעודה, ואין סעודה בלי לחם. והלחם הזה צריך להיות מצה ולא חמץ, על פי ההלכה הנוהגת ברוב הקרבנות.

העובדה שהמצה הנאכלת עם קרבן הפסח לא באה להורות על החיפזון מוכחת גם מלשון הכתוב. שהרי באיסור אכילת חמץ עם הפסח (לשיטת ר' יהודה) נקט הכתוב לשון "לא תאכל עליו חמץ", ולא: 'לא תאכל אותו עם חמץ'; ואילו במצוות אכילת מצה עם הפסח נקט לשון "ואכלו את הבשר... צלי אש ומצות", ולא: 'ומצות יאכלו עליו'. ומסתבר שזה טעמו של ההבדל הזה: יש משמעות לעצם אכילת החמץ; שהרי החמץ מסמל את המתינות, שהיא ההיפך של החיפזון, ומשמעות זו של אכילת החמץ מתקיימת אפילו אין הוא נאכל "על הפסח". אלא שהתורה לא אסרה לבטא את המשמעות הזאת אלא בשעת אכילת הפסח. כנגד זה אכילת מצה עם הפסח אין לה כל משמעות בפני עצמה, ואכן מצה זו לא באה להורות על החיפזון, אלא היא באה רק כדי שהבשר יאכל במסגרת סעודה. ומשמעות זו של אכילת המצה מתקיימת אפוא רק בשעת אכילת הפסח. משום כך שינה הכתוב את לשונו בשתי המצוות האלה. באיסור אכילת חמץ אמר: "לא תאכל עליו חמץ"; שהרי האיסור נעשה בשעת אכילת החמץ, ואילו אכילת הפסח היא רק תנאי לחלות האיסור. כנגד זה במצוות אכילת מצה אמר: "ואכלו את הבשר... צלי אש ומצות"; כי המצווה מתקיימת בשעת אכילת הבשר, ואילו אכילת המצה רק מאפשרת לקיים מצווה זו בהידור.

ואפשר להביא עוד ראיה לכך שמצוות אכילת מצה הנוהגת עם קרבן הפסח איננה קשורה לחיפזון. שהרי מצווה זו נהגה כבר בפסח מצרים. וכבר אמרנו שכל איסורי חמץ הקשורים לחיפזון לא נהגו בפסח מצרים. והדעת נותנת שכן הדבר גם בהלכות אכילת מצה הקשורות לחיפזון – אף הן לא נהגו בפסח מצרים.

והואיל ומצוות אכילת מצות עם קרבן הפסח איננה קשורה לגאולה, היא יכולה להיות נוהגת רק עם קרבן הפסח, ולא בחג הפסח. כי הצד השווה שבין קרבן הפסח ובין חג הפסח, ששניהם באים להזכיר את גאולת הפסח. ולפיכך רק מצוות הקשורות לגאולה יכולות לעבור מקרבן הפסח אל חג הפסח – כדוגמת איסורי חמץ הנוהגים בשעת שחיטת הפסח או אכילת הפסח. ואילו המצוות הנאכלות עם בשר הפסח אינן יכולות לעבור מן הקרבן אל החג. כל עצמן אינן אלא בנות לוויה לבשר, והן באות לתת אופי מסוים לאכילת הבשר, אך אין להן כל משמעות בלי אכילת הבשר.

כג. מצוות החובה של אכילת מצה בפסח דורות

אולם כל הדברים האלה אמורים רק בפסח מצרים. כנגד זה בפסח דורות כבר חידשה תורה שאיסורי חמץ הנוהגים בחג המצות נוהגים גם עם קרבן הפסח; והם באים לבטא שם, שגם גאולת הפסח – כמוה כגאולה של יציאת מצרים – באה בחיפזון. והדעת נותנת אפוא שכן יהיה גם במצוות אכילת מצה: אין היא נוהגת רק בחג המצות, אלא בפסח דורות היא נוהגת גם עם קרבן הפסח. ולפיכך כל האוכל את בשר הקרבן בפסח דורות חייב לאכול עמו גם מצות. וכך הוא מבטא שגאולת הפסח באה בחיפזון – כלחם הזה שנאפה בחיפזון. ועל פי זה עלינו לומר שמצוות אכילת מצות הכתובה בפרשת החודש בין הלכות הפסח מתפרשת לצדדין: בפסח מצרים זו היא רק הלכה של קרבן ה'; ואילו בפסח דורות נוספה לה גם משמעות שנייה, והיא קשורה גם לחיפזון של הגאולה; והיא באה לבטא שגם גאולת הפסח – כמוה כגאולה של יציאת מצרים – באה בחיפזון.

אולם אף על פי שמוכח מכל זה שמצוות אכילת מצות עם פסח דורות דומה במשמעותה גם למצוות אכילת מצות בחג המצות, הרי שתי המצוות האלה שונות זו מזו בהגדרתן ההלכתית. בחג המצות זו היא מצווה של רשות, ורק מי שמבקש לאכול לחם מצווה לאכול מצות כדי לבטא בהן את החיפזון של הגאולה; כנגד זה בפסח דורות זו היא מצווה של חובה, וכל אדם חייב לאכול מצות עם הקרבן כדי לבטא בהן את החיפזון של הגאולה. הבדל זה נובע מן המשמעות המקורית של שתי המצוות האלה. המשמעות המקורית של מצוות אכילת מצה בחג המצות היא להזכיר את המצות שיוצאי מצרים אכלו כתוצאה מהחיפזון של הגאולה. והואיל ויוצאי מצרים אכלו מצות רק כאשר ביקשו לאכול לחם, גם אנחנו מצווים לאכול מצות רק כאשר בדעתנו לאכול לחם. והלכה זו בעינה עומדת גם כאשר המצות בעצמן מסמלות את החיפזון של הגאולה. גם במשמעות זו אנחנו מצווים לבטא את החיפזון של הגאולה רק כאשר בדעתנו לאכול לחם. כנגד זה בקרבן הפסח המשמעות המקורית של מצוות אכילת מצה היא מצד ההלכה של קרבן ה'; ובמשמעות זו הרי זו מצווה של חובה, וכל האוכל את בשר הפסח חייב לאכול עמו מצות. והלכה זו לא נשתנתה בפסח דורות, כאשר המצה מסמלת גם את הגאולה שבאה בחיפזון. גם במשמעות זו הרי זו מצווה של חובה. ולפיכך כל האוכל את בשר הפסח חייב לאכול עמו מצות – לא רק מצד ההלכה של קרבן ה' – אלא גם כדי לסמל במצה את הגאולה שבאה בחיפזון.

כד. מצוות החובה לאכול מצה בליל הפסח

והואיל ומצוות אכילת מצות הנוהגת בפסח דורות היא גם מצווה הקשורה לחיפזון של הגאולה, הרי זה מובן מאליו שהיא נוהגת בחג הפסח גם במי שאיננו אוכל את הפסח. שהרי כבר אמרנו שכל הלכות חמץ ומצה הנוהגות עם קרבן הפסח מצד החיפזון של הגאולה נוהגות גם בעיצומו של חג הפסח. משום כך אמרו חכמים, שגם ערל וטמא שאינם יכולים לאכול את הפסח חייבים לאכול מצות בליל חג הפסח, ולדעת רבא שנתקבלה להלכה, מצווה זו נוהגת גם בזמן הזה, כאשר שום אדם איננו יכול לאכול את בשר הפסח.¹³

למדנו אפוא מכל זה, שמצוות אכילת מצות עברה מקרבן הפסח אל חג הפסח כדרך שגם איסורי חמץ עברו מקרבן הפסח אל חג הפסח. אף על פי כן יש הבדל עקרוני בין שני העניינים האלה. הבדל זה ניכר כאשר נשווה את איסור אכילת חמץ לדעת ר' יהודה למצוות החובה של אכילת מצה. איסור אכילת חמץ "על הפסח" נוהג – על פי פשוטו של המקרא – רק בליל אכילת קרבן הפסח;¹⁴ אך משעבר איסור זה אל חג הפסח הוא נוהג בכל זמן החג, משעת כניסת החג בחצות יום י"ד. ואילו מצוות אכילת מצה שעברה מקרבן הפסח אל חג הפסח נוהגת רק בליל הפסח בשעה הראויה לאכול את בשר הפסח.

וכך אפשר לבאר את ההבדל הזה. איסור אכילת חמץ על הפסח הוא מצוות לא תעשה. ומשעברה מצווה זו אל חג הפסח היא צריכה להיות נוהגת בכל משך החג. שהרי אין לך שום איסור של לאו האמור ביום של חג הנוהג רק במקצתו ולא בכלו. כנגד זה, מצוות אכילת מצות עם קרבן הפסח איננה אלא מצוות עשה. ולפיכך גם משעברה מצווה זו אל חג הפסח, אין היא נוהגת בכל משך החג, אלא רק בליל החג בלבד. שכן כל מצוות עשה האמורות במועדים כמצוות של חובה נוהגות בדרך כלל רק בעיקרו של המועד; ועיקרו של המועד איננו אלא ביום – מעלות השחר ועד צאת הכוכבים. בהתאם לכך מצוות שופר של ראש השנה ומצוות לולב של חג הסוכות נוהגות רק ביום. ולפיכך כעין זה עלינו לומר גם במצוות עשה של אכילת מצה, האמורה בחג הפסח: אף היא נוהגת רק

13. ראה פסחים קכ ע"א.

14. מסתבר שהתורה אסרה לאכול את החמץ ואת הפסח – לא רק בבת אחת – אלא גם זה אחר זה בלילה אחד; כי הפה שאכל או יאכל את בשר הפסח לא יאכל באותו לילה גם חמץ. כנגד זה נראה מפשוטו של המקרא, שמותר לאכול חמץ בשעת עשיית עבודות הדם והחלב; שהרי אלה הם שני מעשים שאי אפשר לצמצם לעשות אותם בבת אחת, וגם אין הם נעשים באבר אחד, אלא ידו של הכהן עושה את העבודה, והחמץ בפי אוכלו. אולם אחרי שכבר עבר איסור אכילת חמץ מן הקרבן אל החג, הוא נוהג בכל זמן החג, ואסור לאכול חמץ בזמן ששם חג הפסח נקרא עליו.

בעיקרו של החג. אולם עיקרו של חג הפסח איננו אלא בלילה; שהרי יום הפסח הוא יום מקוטע, והוא ניכר רק בעבודת הכהנים במקדש; וליל הפסח הוא גם הזמן שגאולת הפסח יצאה בו לפועל.

כה. מדוע אין זכר בכתוב לשתי הבחינות של מצוות החובה לאכול מצה

ונותר כאן עוד שאלה הטעונה דיון. כל התפיסה הזאת של מצוות אכילת מצות כזכר לחיפזון של הגאולה נמסרה רק בתורה שבעל פה, אך אין לה כל רמז בתורה שבכתב על פי פשוטו של המקרא. ודבר זה יש בו כדי להתמיה. שכן ראוי היה שהתורה שבכתב תבטא בפסח דורות שיש שתי משמעויות למצוות אכילת מצה – שהרי יש לכך גם השלכה מעשית. המצווה התלויה בהלכה של קרבן ה' נוהגת רק בשעת אכילת הבשר, ולא בעיצומו של חג הפסח. ואילו המצווה התלויה בחיפזון של הגאולה צריכה לעבור מקרבן הפסח אל חג הפסח, והיא נוהגת אפוא בליל הפסח גם במי שאיננו אוכל את הפסח. בהתאם לכך היינו יכולים לצפות, ששתי המשמעויות האלה תבואנה לידי ביטוי כבר בתורה שבכתב. המצה התלויה בהלכה של קרבן ה' כבר מפורשת בפסח מצרים בלשון "ואכלו את הבשר... מצות"; שהרי משתמע מלשון זה שהמצווה מתקיימת בשעת אכילת הבשר, ואילו אכילת המצה רק מאפשרת לקיים מצווה זו בהידור. אך בפסח דורות היה ראוי לחזור על המצווה הזאת גם בלשון "ואכלו מצות על הבשר", שמשמע ממנו שהמצווה מתקיימת בשעת אכילת המצות, ואילו אכילת הפסח היא רק הגורם לחלות המצווה. הכול כפי שנתבאר לעיל ביחס לאיסור אכילת חמץ לשיטת ר' יהודה.

אולם דברים אלה הם טעות. שהרי עצם הדין, שהלכות חמץ ומצה התלויות בחיפזון של הגאולה עוברות מקרבן הפסח אל חג הפסח, נמסר לנו רק בתורה שבעל פה. ואילו במסגרת האמור בתורה שבכתב כל ההלכות האלה נוהגות רק עם קרבן הפסח, ולא בעיצומו של החג. משום כך לא הייתה התורה שבכתב צריכה לומר שבפסח דורות, לא רק מצוות אכילת בשר על מצות קיימת, אלא גם מצוות אכילת מצות על הפסח. שהרי במסגרת ההלכות של קרבן הפסח – שרק הן מבוארות בתורה שבכתב – אין כל הבדל בין שתי האכילות האלה. בין כך ובין כך אוכלים את הבשר ואת המצות בזמן אחד. משום כך די היה במה שנאמר בפסח מצרים "ואכלו את הבשר... מצות", ואילו המשמעות הנוספת של האכילה הזאת – כאכילת מצות על הפסח – עולה רק מן האמור בתורה שבעל פה, שכן רק שם יש לה משמעות מעשית.

כו. מצוות אכילת מרור

נאמר בפרשת החודש שיש לאכול את הפסח עם מרור: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" (שמות י"ב, ח). מצווה זו איננה קשורה כלל לעצם הגאולה. ודבר זה מוכח מן העובדה שהיא נוהגת גם בפסח שני. משום כך על כורחנו אנחנו אומרים שמצווה זו תלויה רק ב"קרבן ה'": רצונו של מלך שאורחיו יאכלו סעודת מלכים. משום כך הם אוכלים את הבשר עם ירק חריף, כדי שיהיה ערב לחך. משמעות זו של המרור תלויה רק באופי הפסח כ"קרבן ה'", ואין לה כל קשר לגאולה מצרים.¹⁵ ופירוש זה של מצוות אכילת מרור לא נשתנה גם בפסח דורות. ומבחינה זו שונה אפוא מצוות אכילת מרור ממצוות אכילת מצות. שהרי נמסר בתורה שבעל פה שמצוות אכילת מצות קשורה בפסח דורות גם לחיפזון של הגאולה, ולא נמסרה הלכה דומה במצוות אכילת מרור. והבדל זה תלוי בכך שאיסורי חמץ הנוהגים בחג המצות מצד החיפזון של הגאולה נוהגים גם בפסח דורות; ולפיכך הרי זה מתקבל על הדעת, שגם מצוות אכילת מצות הנוהגת בחג המצות מצד החיפזון של הגאולה תהיה נוהגת גם בפסח דורות. ומכאן שבפסח דורות המצווה איננה רק הלכה של קרבן ה', אלא היא קשורה גם לגאולה. אולם דברים דומים אינם ניתנים להיאמר במצוות אכילת מרור, שהרי אין זכר למרור בחג המצות. ולפיכך שוב אין לנו כל סיבה לומר שמצוות אכילת מרור הנוהגת בפסח דורות קשורה גם לגאולה, אלא זו רק הלכה של קרבן ה' בלבד.

אולם כל הדברים האלה אמורים רק מדין תורה. ואילו חכמים ביקשו להשוות את מצוות מרור למצוות מצה. שהרי שתי המצוות האלה סמוכות זו לזו בפסח מצרים, והדעת נותנת אפוא שהן תהיינה שוות – לפחות מתקנת חכמים – גם בפסח דורות. וכשם שנמסר בתורה שבעל פה שמצוות אכילת מצות הפכה

15. נראה מלשון אור החיים (ראה הערה 7), שעצם המצווה לאכול מרור כדי שהבשר "יערב לחך האוכל", היא מצווה התלויה בחירות של גאולה הפסח; שהרי כך דרכם של בני חורין, לאכול צלי עם דבר "חד". אולם גם לשיטה זו, אין מצוות מרור יכולה לעבור מקרבן הפסח לחג הפסח. שהרי אכילת מרור נותנת תחושת חירות רק בשעת אכילת בשר הפסח, אך אין לה כל משמעות בעיצומו של חג הפסח. שונה הדבר באיסור חמץ. שהרי קיום חמץ ואכילתו מורים על המתינות – בלא כל קשר למעשי הקרבן של הפסח, אלא שהתורה אסרה לבטא את המתינות רק בשעת מעשי הקרבן של הפסח; שהרי הפסח מורה על הגאולה, שבאה בחיפזון. ולפיכך אפשר לומר שהתורה אסרה לבטא את המתינות גם בעיצומו של חג הפסח; שהרי גם חג הפסח מורה על הגאולה שבאה בחיפזון. מכל מקום עצם הקשר שבעל אור החיים מוצא בין מצוות מרור ובין החירות של הגאולה הוא בעייתי; שהרי מצוות מרור נוהגת גם בפסח שני, שאיננו אלא קרבן ה' ואיננו קשור לחירות של יציאת מצרים.

בפסח דורות גם למצווה הקשורה לגאולה, כן התקינו חכמים שגם מצוות אכילת מרור תיחשב בפסח דורות גם מצווה הקשורה לגאולה, שהרי מרירות המרור תזכיר לאוכל את מרירות השעבוד שקדם לגאולה.

נמצא שכך יש להגדיר את השלבים השונים של ההלכה הזאת. בתורה שבכתב שתי המצוות האלה הן הלכות של קרבן ה', והמצווה היא לאכול את הפסח על מצות ומרורים, אך אין מצווה לאכול מצה או מרור עם הפסח. בתורה שבעל פה נמסר שבפסח דורות מצוות אכילת מצות היא גם מצווה הקשורה לחיפזון של הגאולה, ויש גם מצווה לאכול מצות עם הפסח. וחכמים התקינו שבעין זה יש לנהוג גם במצוות אכילת מרור. ואף על פי שמדין תורה זו היא רק הלכה של קרבן ה', ויש רק מצווה לאכול את הפסח עם מרור, הרי מדברי סופרים זו היא גם מצווה הקשורה למרירות השעבוד שלפני הגאולה, ולפיכך יש גם מצווה לאכול מרור עם הפסח.

ואחרי שמצוות אכילת מרור הפכה על ידי תקנת חכמים גם למצווה הקשורה לגאולה, הרי זה מובן מאליה שהיא עברה מקרבן הפסח אל חג הפסח. ולפיכך גם מי שאיננו יכול לאכול מהפסח חייב לאכול מרור בליל הפסח מדברי סופרים – כדרך שהוא חייב לאכול מצות בליל הפסח מדין תורה (שבעל פה).

כז. טעמי מצוות הפסח לדעת רבן גמליאל

ועל פי הדברים האלה נוכל להסביר עתה את דברי רבן גמליאל במסכת פסחים (פ"י מ"ה): "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור; פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, מצה על שום שנגאלו אבותינו במצרים, מרור על שום שמיררו המצריים את חיי אבותינו במצרים". טעמו של רבן גמליאל למצוות מרור נראה סותר את כל התפיסה שנתבארה כאן; שהרי נראה מדבריו שמרירות השעבוד היא עיקר תוכנה של המצווה – שנצטוונו לאכול מרור "על שום שמיררו המצריים את חיי אבותינו".

אולם דברי רבן גמליאל קשים גם מבחינה אחרת. שהרי הוא בא ללמדנו שאין די לקיים את עצם המצוות של פסח, מצה ומרור, אלא חובה גם לבאר את טעמיהן. אולם חובה זו מפורשת בכתוב רק ביחס למצוות הפסח: "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם. ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל" (שמות י"ב, כו-כז). כנגד זה, לא נאמר בשום מקום שיש לבאר גם את טעמה של מצוות החובה של אכילת מצה הנוהגת בליל הפסח, אלא נאמר רק בפרשת "קדש לי": "והגדת לבנך ביום ההוא

לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות י"ג, ח); ושם הדברים מתייחסים על פי פשוטו של המקרא למצוות הרשות של אכילת מצות, הנוהגת בשבעת ימי חג המצות. כמו כן לא נאמר בשום מקום שיש לבאר את טעמה של מצוות אכילת מרור.

ונראה שכך יש לפרש את הדברים האלה. במסגרת האמור בתורה שבכתב נצטוונו לבאר בליל הפסח רק את טעמה של מצוות הפסח, אך אין כל חובה לבאר את טעמיהן של מצוות מצה ומצוות מרור; שהרי מצוות אלה אינן מצוות עצמאיות, אלא הן רק משלימות את מצוות הפסח. וכדרך ש"אכילת מרור אינה מצווה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח"¹⁶ – כן גם אכילת מצה איננה מצווה בפני עצמה, אלא שתי המצוות האלה כלולות במצוות "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו"; וכדרך שאין אנחנו חייבים לבאר על שום מה נצטוונו לאכול את הפסח "בלילה הזה", ועל שום מה נצטוונו לאוכלו "צלי אש", כך אין אנחנו חייבים לבאר על שום מה נצטוונו לאכול את הפסח "מצות" ו"על מררים".

אף על פי כן נאמר בפרשת "קדש ל'", שיש לבאר גם את טעמה של מצוות מצה. אך שם מדובר במצוות הרשות של אכילת מצה. והואיל וזו היא מצווה עצמאית שאיננה תלויה בשום קרבן, חייבים אנחנו לבאר את טעמה – כדרך שאנחנו חייבים לבאר את טעמה של מצוות הפסח. כנגד זה לא נאמר בשום מקום שיש לבאר את טעמה של מצוות מרור; שהרי מצווה זו איננה מצווה עצמאית בשום זמן, אלא היא תלויה תמיד בקרבן הפסח.

ועל פי הדברים האלה יש לבאר את דברי רבן גמליאל. תחילה הוא אומר שיש להזכיר את טעמה של מצוות הפסח, שהרי חובה זו מפורשת בכתוב. אחר כך הוא אומר שיש לבאר גם את טעמה של מצוות מצה. וכוונתו איננה לאותה מצוות מצה הנוהגת בקרבן הפסח מצד ההלכה של קרבן ה'; שהרי טעמה של מצווה זו לא נתפרש בתורה כלל, והואיל ואין זו מצווה עצמאית אף אין צורך לפרש את טעמה כל עיקר. אלא כוונתו היא לאותה מצוות מצה הנוהגת עם קרבן הפסח ובחג הפסח מצד החיפזון של הגאולה. מצווה זו איננה חלק של מצוות הפסח, והיא נוהגת אפוא גם במי שאיננו אוכל את הפסח. אולם אף על פי שזו היא מצווה מדאורייתא, היא לא נתבארה כלל בתורה שבכתב, אלא נמסרה רק בתורה שבעל פה; ולפיכך גם לא נתבאר בתורה שבכתב שעלינו לפרש את טעמה של מצווה זו. עם זאת אומר כאן רבן גמליאל, שחובה עלינו לפרש את טעמה של מצוות אכילת מצה בליל הפסח. ומסתבר שהוא למד את

16. משנה תורה הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב.

הדין הזה מן הדין האמור בקרבן הפסח ובמצוות הרשות של אכילת מצות. שהרי גם אלה הן מצוות עצמאיות ונתחייבנו לפרש את טעמיהן, ומכאן שעלינו לפרש גם את טעמה של המצווה העצמאית לאכול מצות בליל הפסח.¹⁷

ובסופו של דבר אומר רבן גמליאל, שיש לבאר גם את טעמה של מצוות מרור. וכוונתו איננה לאותה מצוות מרור הנוהגת מדין תורה כהלכה של קרבן ה'; שהרי מצווה זו טפלה למצוות הפסח, ולא נאמר בשום מקום שיש לבאר את טעמה. אלא כוונתו לאותה מצוות מרור שנתחדשה בידי חכמים. שהרי כל מה שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו. וכדרך שיש לבאר את טעמה של מצוות מצה הנוהגת מדין תורה כמצווה עצמאית, כן יש לבאר את טעמה של מצוות מרור הנוהגת מדברי סופרים כמצווה עצמאית.

כח. איסור מלאכה בערב פסח

נראה מן האמור במשנה הראשונה של פרק ד במסכת פסחים, שאסור לעשות מלאכה בערבי פסחים משש שעות ומעלה. אולם לא כל מלאכה האסורה ביום טוב אסורה בערב פסח; אלא "יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה".¹⁸

טעמו של איסור מלאכה בערב פסח נתבאר בירושלמי: "אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבתך קרב".¹⁹ ומוסיף הירושלמי שדין זה נוהג גם בשאר ימות השנה: ביום שאדם מביא קרבן הריהו אסור בעשיית מלאכה.

ונחלקו הראשונים ביחס לערב פסח בזמן הזה. לדעת בעל המאור, בזמן הזה שאין מקריבים פסח מותר לעשות מלאכה בערב פסח, שהרי כבר בטל טעם האיסור. ואילו שאר הראשונים חולקים, ולדעתם איסור מלאכה בערב פסח קיים לעולם, אף על פי שכבר בטל טעמו, עד שיבוא בית דין אחר ויתירנו; שהרי כל דבר שבמניין צריך בית דין אחר להתירו.²⁰

17. כבר אמרנו למעלה שעצם מצוות החובה לאכול מצות בליל חג הפסח נלמדה בתורה שבעל פה רק ממצוות הרשות לאכול מצות בחג המצות. וגם מכאן יכול היה רבן גמליאל להוכיח את דבריו; שהרי החובה לפרש את טעם המצווה נתבארה בתורה שבכתב ביחס למצוות רשות, ומכאן שדין דומה צריך להיות נוהג גם במצוות החובה שלמדנו ממצוות הרשות.

18. משנה תורה הלכות יום טוב פ"ח ה"ח.

19. ירושלמי פסחים פ"ד, ל ע"ג.

20. ביצה ה ע"א.

אולם שיטת הראשונים החולקים על בעל המאור טעונה הסבר; שהרי הירושלמי אומר שכל המביא קרבן אסור בעשיית מלאכה. ומבחינה זו אין ערב פסח שונה משאר כל ימות השנה שאדם מביא בהם קרבן. בהתאם לכך, לא היה צורך להטיל איסור מיוחד על מלאכה בערב פסח, אלא די היה באיסור הכללי הנוהג בכל ימות השנה. והואיל וכל עצמו של איסור זה חל רק על מי שמביא קרבן הרי הוא בטל מאליו בזמן שאין קרבן.

אולם לאמתו של דבר אין תפיסה זו יכולה להיות נכונה; וגם בעל המאור איננו יכול לומר כן. שהרי לפי זה איסור מלאכה יהיה נוהג רק בירושלים, שיש בה מקריבי קרבן. אולם ברור מלשון המשנה שהמקומות שונים זה מזה רק לעניין איסור מלאכה לפני חצות, ואילו אחר חצות מלאכה אסורה מדינא בכל מקום.

נראה אפוא שהראשונים פירשו כך את דעת הירושלמי: מעיקר הדין מלאכה אסורה רק על מקריבי הקרבן. אך בערב פסח נאסרה מלאכה על כל ישראל, שהרי רוב הציבור מקריבים קרבן ביום הזה, והם אסורים אפוא במלאכה; ולפיכך המיעוט ראוי להיות נגרר אחרי הרוב לעניין איסור מלאכה.

וגזרה זו קיימת גם בזמן הזה; שהרי מתחילה היא חלה לא על מקריבי הקרבן, אלא על עצם היום של ערב פסח. ואף על פי שכבר בטל טעמה בזמן הזה, שהרי רוב ישראל אינם מקריבים קרבן, לא נתבטלה הגזרה בשל כך. שכן כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו.²¹

כל הדברים האלה אמורים רק לשיטת הירושלמי. שיטה אחרת נקוטה כנראה בידי הבבלי. כי הבבלי איננו דן כלל בטעם איסור מלאכה בערב פסח, ונראה מכאן שטעם האיסור הזה לדעת הבבלי מובן מאליו עד שאין צריך לאמרו. אולם קשה לומר שהטעם הנזכר בירושלמי מובן מאליו. שהרי משתמע ממנו שלא רק מקריבי הקרבן אסורים במלאכה, אלא כל ישראל אסורים במלאכה בערב פסח, מפני שרוב הציבור מקריבים בו קרבן. ודבר זה עדיין לא שמענו. ואילו היה הבבלי סבור כאן כדעת הירושלמי, היה עליו לומר בפירוש שאיסור מלאכה בערב פסח קשור לאיסור הכללי שנאמר במקריבי קרבנות.

משום כך נראה שהבבלי סבור שאיסור מלאכה בערב פסח נלמד מפשוטו של מקרא. שהרי ערב פסח הוא יום של חג, והוא קרוי חג הפסח. אולם כל החגים

21. לפי זה אפשר להסביר כך את מחלוקת בעל המאור ושאר הראשונים: לדעת בעל המאור, הגזרה נגזרה על היום שרוב הציבור מקריבים בו קרבן, ולפיכך היא בטלה מאליה בזמן הזה, שהרי שוב אין ערב פסח יום שמקריבים בו קרבן; ואילו שאר הראשונים סבורים שהגזרה נגזרה על ערב פסח מפני שרוב הציבור מקריבים בו קרבן, ולפיכך עדיין הגזרה קיימת אלא שבטל טעמה.

הנזכרים בתורה אסורים במלאכה. אם הם גם ימים של מקרא קודש, הרי הם אסורים בכל ל"ט מלאכות למעט רק מלאכת אוכל נפש; ואם אין הם ימים של מקרא קודש, הרי הם אסורים רק במקצת מלאכות. איסור זה נוהג בכל אותם הימים של "חג" המצות ו"חג" הסוכות, הקרויים חולו של מועד, ואינם ימים של מקרא קודש. ואיסור דומה ראוי להיות נוהג גם באותו חלק של "חג" הפסח, הקודם ליום מקרא קודש של חג המצות. נמצא שאיסור מלאכה של ערב פסח נובע מאופי החג של היום הזה, והוא דומה לאיסור מלאכה של חול המועד. והדמיון שבין ערב פסח ובין חול המועד כבר נזכר בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל.

לפי זה המשנה מוסברת בדרך מרווחת. שוב אין אנחנו זקוקים לומר שאסרו מלאכה בערב פסח מפני שרוב הציבור מקריבים בו קרבן, וכי איסור זה הוא גזרה חדשה שנגזרה במיוחד לצורך ערב פסח; אלא אסרו מלאכה בערב פסח כדרך שאסרו מלאכה בכל יום של "חג". כמו כן, גם איסור מלאכה הנוהג היום מתבאר עתה מאליו. שוב אין אנחנו צריכים לומר שדבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו; שהרי אנחנו זקוקים לכלל הזה רק בגזרה שבטל טעמה, ואילו כאן הגזרה קיימת וגם טעמה קיים. שכן עיצומו של ערב הפסח הוא יום של חג, ומלאכה ראויה להיות אסורה בו – אפילו אין מקריבים בו את קרבן הפסח.

כט. קריאת הלל בשעת עשיית הפסח

נאמר במשנה שהיו קוראים את ההלל בשעת עשיית הפסח גם בפסח ראשון וגם בפסח שני, והיו קוראים את ההלל גם בשעת אכילת הפסח – בפסח ראשון בלבד.²²

הלל של עשיית הפסח נאמר בבית המקדש בשעת עשיית מעשי הקרבן. מן התוספתא נראה שהלל זה נאמר על ידי הלויים המשוררים בבית המקדש,²³ ואילו מדברי רש"י נראה שכל הכיתות שהתאספו במקדש בשעת עשיית הפסח אמרו שם את ההלל.²⁴ ואפשר שאין סתירה בין שתי הדעות האלה. כי הלויים היו אומרים את ההלל מדין עבודת המקדש – כשיר של קרבן פסח; ואילו אנשי הכיתות היו אומרים את ההלל בתורת בעלים המקיימים את מצוות הפסח – בדומה להלל שהיו אומרים אחר כך בשעת אכילת הפסח.²⁵

22. פסחים פ"ט מ"ג.

23. פסחים פ"ד ה"ט.

24. פסחים סד ע"א, ד"ה "קראו את ההלל".

25. סברה זו נאמרה על ידי הגרי"ז הלוי סולובייצ'ק; וראה על כך ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ד', ירושלים תשנ"ג, עמ' 562.

ל. קריאת הלל בשעת אכילת הפסח

הלל של אכילת הפסח נאמר בליל הפסח על ידי כל אחד מאוכלי הפסח. הלל זה נזכר גם במסכת סופרים, וכך נאמר שם:

ר' שמעון בן יהוצדק אומר, ימים שמונה עשר ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה ושמונת ימי החג ויום טוב של עצרת ויום טוב הראשון של פסח ולילו, ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות, ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל [בבית הכנסת]²⁶ בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים.

(מסכת סופרים פ"כ ה"ז)

הדין שקורין את ההלל גם בבית הכנסת ומברכים עליו – ומי שבירך בבית הכנסת אינו חוזר ומברך בבית – נזכר גם בירושלמי.²⁷

מאמר דומה למאמרו של ר' שמעון בן יהוצדק מובא גם בתוספתא;²⁸ אך שם לא נאמר דבר על ברכת הלל או על הלל של בית הכנסת. אולם במקום אחר בתוספתא נאמר שקורים את ההלל בליל הפסח בבית הכנסת.²⁹ אולם נראה מן האמור שם שאין זו "מצווה מן המובחר", אלא תקנה לשעת הדחק; שהרי כך נאמר שם: "בני העיר שאין להן מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין, וחוזרין ובאין וגומרין את כולו, ואם אי אפשר להן גומרין את כולו".

מאמרו של ר' שמעון בן יהוצדק מובא גם בבבלי.³⁰ שם המאמר קצר עוד יותר; נזכרים שם רק "שמונה עשר ימים" ולא "לילה אחד", ובהתאם לכך גם הפירוט מביא רק את "יום טוב הראשון של פסח" ולא את "לילו". והואיל ואין הוא דן שם בהלל של ליל הפסח כלל, אין שם גם דיון בברכת הלל של ליל הפסח או בקריאת הלל בבית הכנסת.

26. התיבות "בבית הכנסת" אינן כתובות במסכת סופרים; אך הן כתובות בפירוש הר"ן לפרק ערבי פסחים, המביא את ההלכה שבמסכת סופרים. ואין ספק, שזו כוונת ההלכה; יעיד על כך האמור בהמשך: "וכשהוא קורא אותו בביתו" וכו'.

27. ברכות פ"א, ג ע"ד.

28. סוכה פ"ג ה"ב.

29. פסחים פ"י ה"ה.

30. ערכין י ע"א.

נחלקו הפוסקים, אם מברכים על הלל של ליל הפסח. לדעת רוב הגאונים אין מברכים על הלל זה, שהרי חולקים אותו באמצע על ידי הסעודה. טעם אחר נאמר על ידי רב האי גאון: אין מברכים על הלל של ליל הפסח "לפי שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה".³¹ אולם קשה ליישב את הדברים האלה עם האמור במסכת סופרים ובירושלמי, שהרי נאמר שם בפירוש שמברכים על הלל של ליל הפסח. משום כך אומרים הרמב"ן והר"ן, שמברכים על הלל של ליל הפסח. והם מוכיחים את דבריהם גם על פי הסברה: שכן "תמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה".³²

ננסה עתה להבין את משמעות שלושת ההללים האלה, האמורים בערבי פסחים ובילי פסחים: הלל של עשיית הפסח, הלל של אכילת הפסח והלל של בית הכנסת בליל הפסח.

לא. משמעות ההלל על עשיית הפסח

הלל של עשיית הפסח נאמר גם בפסח ראשון וגם בפסח שני. ומכאן שאין הוא נאמר על גאולת מצרים, אלא הוא השיר של "קרבן ה'". כשיר של קרבן הרי הוא מושר על ידי הלויים, והוא דומה לשאר כל השירים שהלויים היו אומרים בבית המקדש על הקרבנות. ולדעת רש"י, הלל זה נאמר גם על ידי בעלי הקרבן המקיימים בפסח זה את מצוות ה', והם מבטאים בהלל את שמחת לבם שזכו להקריב את "קרבן ה'"; שהרי בעצם הקרבת הקרבן הזה הם נעשו לבני בריתו של ה', והם נאספו כאן במקדש כחסידי ה', כורתי בריתו עלי זבח. וכל בעלי הברית מביעים את שמחת הברית בשיר ובשבח ובהלל.

ההלל של קרבן ה' ראוי להיאמר רק בבית המקדש בשעת עשיית מעשי הקרבן, ואין הוא ראוי להיאמר בבית בשעת אכילת הקרבן. דבר זה מובן מאליו בהלל של הלויים, אך הוא אמור גם בהלל של בעלי הפסח. שהרי עיקר מצוות הקרבן מתקיימת על ידי הקרבתו, וכל המנויים על הפסח כבר נפטרו מעונש כרת, אחרי שנעשו ארבע עבודות הדם; ואילו אכילת הפסח היא מצוות עשה, שאין חייבים עליה כרת ואין מעכבת את הקרבן. משום כך שמחת המצווה של קרבן ה' ראויה להיות מובעת בשעת הקרבת הקרבן, ולא בשעת אכילתו.

31. ר"ן לפרק ערבי פסחים.

32. רמב"ן לפסחים קיז.

לב. משמעות ההלל על אכילת הפסח

נעבור עתה אל ההלל של אכילת הפסח. ההלל זה נאמר רק בפסח ראשון, ומכאן שאין הוא נאמר על מצוות אכילת הקרבן, שהרי זו מתקיימת גם בפסח שני. ובלאו הכי אין זה מתקבל על הדעת שיאמרו ההלל על אכילת הקרבן – אחרי שכבר אמרו ההלל על עיקר הקרבתו. אלא מסתבר שההלל של אכילת הפסח נאמר על עצם גאולת מצרים. כי כל אוכלי הפסח רואים את עצמם כאילו הם יוצאים עתה ממצרים. כיוצאי מצרים בשעתם הרי הם מסבים אל שולחן הפסח כדי לאכול את קרבן ה', והם יודעים שבזכות הקרבן הזה פָּסַח ה' על בתיהם. והואיל וההלל של אכילת הפסח הוא ליל הגאולה – ובחזונו הגאולה כבר הושלמה – הרי הם קוראים את ההלל בשעת אכילתם; וההלל זה הוא שיר של הודיה על הגאולה ועל החירות.

אולם אף על פי שההלל זה נאמר על עצם הגאולה, מצווה לאומרו בשעת אכילת הפסח דווקא. שכן חכמים לא חייבו אותנו לשיר היום על גאולה שאירעה לפני אלפי שנים, אלא הם רק השלימו את המצווה המפורשת בתורה. כי התורה חייבה אותנו לראות את עצמנו כאילו אנחנו יוצאים ממצרים היום, ומשום כך נצטוונו לחזור על כל מעשי אבותינו בשעת גאולתם. ובהתאם לכך אנחנו שוחטים את הפסח ביום ואוכלים אותו בלילה – שהרי כך עשו גם אבותינו בליל הגאולה. והואיל ואין ספק שאבותינו שרו לה' בשעת אכילת הפסח – שהרי באותה שעה כבר ראו את עצמם כגאולים – גם אנחנו עושים כמעשיהם, ובשעת אכילת הפסח אנחנו שרים לה' על גאולתנו ועל פדות נפשנו; שהרי בזכות הפסח הזה אנחנו נגאלים.

נמצא שההלל של אכילת הפסח איננו שירה על מצוות אכילת הפסח, אף אין הוא שירה עצמאית על גאולת מצרים. כל עצמו איננו אלא השלמה לאכילת הפסח. וכדרך שהתורה ציוותה לאכול את הפסח, כן ציוו חכמים לומר ההלל בשעת אכילתו. אכילת הפסח היום היא כעין אכילת הפסח של מצרים, וההלל של אוכלי הפסח היום הוא כעין ההלל של אוכלי פסח מצרים. וכאשר אנחנו חוזרים כך על מעשי אבותינו, הרי אנחנו נעשים שותפים להם; כי לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה, אלא אף אותנו גאל עמהם.

ועל פי הדברים האלה מובן שההלל זה יכול להיאמר רק בלילה בשעת אכילת הפסח, ואין הוא יכול להיאמר ביום בשעת הקרבת הפסח. שהרי ביום עדיין לא הגיע מועד הגאולה, ולא היה שום מקום לומר ההלל; וההלל האמור על גאולת הפסח יכול להיאמר רק בלילה בשעת אכילת הפסח.

משום כך שני ההללים האלה – של מצוות הפסח ושל גאולת הפסח – נאמרים זה אחר זה על קרבן אחד, ואין האחד פוטר את חברו; שהרי זמנו של זה לא זמנו של זה. כי ההלל על מצוות הפסח זמנו ביום – שהרי עיקר מעשי הקרבן נעשים ביום; כנגד זה ההלל של גאולת הפסח זמנו בלילה – שהרי מועד הגאולה הגיע רק בלילה.

כבר הזכרנו את מחלוקת הפוסקים, אם מברכים על הלל של אכילת הפסח. לדעת הר"ן והרמב"ן מברכים על הלל זה, ושיטה זו איננה טעונה הסבר; שהרי אין ליל הפסח שונה משאר כל הימים שקוראים בהם הלל ומברכים על קריאתו. כנגד זה, לדעת רוב הגאונים אין מברכים על הלל של אכילת הפסח, מפני שחולקים אותו באמצע על ידי הסעודה. ושיטה זו טעונה הסבר. כי כבר הקשו עליה הרמב"ן והר"ן, שאפשר לברך על הלל למרות ההפסקה; שהרי הגאונים עצמם אמרו שאם הפסיק במצווה אחת ושח, אינו חוזר ומברך. כך בקריאת הלל, וכן הדין בתקיעת שופר ובקריאת התורה. אולם אפשר שהגאונים נתכוונו רק לומר, שההפסקה מוכיחה שאין מברכים על ההלל הזה. שכן אף על פי שההפסקה לא הייתה מצריכה את הקורא לחזור ולברך, הרי בוודאי לא קיים מצווה מן המובחר, וחכמים לא היו מתקינים לברך על הלל שמצווה לכתחילה להפסיק באמצע קריאתו.

בדרך אחרת יש לפרש את שיטת רב האי גאון, שאין מברכים על הלל זה, לפי "שארין קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה". שכן משונה הוא ההלל של אכילת הפסח מן ההלל של כל החגים והימים הטובים. שכל הלל נאמר על פי תקנת חז"ל, וקורים אותו כקריאה של חובה כדי לקיים מצוות חכמים; ואילו ההלל של אכילת הפסח רק חוזר על השיר ששרו אבותינו במצרים על גאולתם ועל פדות נפשם. וכאשר אדם חש שישועתו קרובה לבוא, אין הוא "קורא" שיר מפני שנצטוו לקרוא את השיר, אלא הוא "שר" מאליו, מפני שלבו אמר לו לשיר. מבחינה זו דומה ההלל של יוצאי מצרים להלל של עובדי הים. וכדרך שמשוה שר את שירת הים, שכן "כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה"³³ – כן שרו ישראל את ההלל בליל הפסח: בעיני רוחם ראו את הנס ועלה בלבם שישירו שירה. וכשם שלא היו מברכים על שירת הים, כן לא היו מברכים גם על הלל המצרי.

והואיל ויוצאי מצרים לא אמרו את ההלל בתורת קורין, אלא בתורת אומר שירה – אף אנו אומרים אותו במתכונת זו; שהרי כל עצמו של ההלל שלנו הוא רק חזרה על ההלל שלהם. וכדרך שהם אכלו את הפסח בתורת מצווה ושרו את

33. ראה רש"י לשמות ט"ו, א, ד"ה "אז ישיר משה".

ההלל בתורת נדבה, אף אנו נוהגים כמנהגם: אוכלים את הפסח ומברכים על מצוות אכילתו – וחוזרים ואומרים את ההלל כשיר של נדבה, הבוקעת מן הלב מאליה.

לג. הלל בבית הכנסת

נעבור עתה אל ההלל של בית הכנסת. הלל זה נזכר רק במסכת סופרים ובירושלמי; וברור מן האמור שם, שאומרים אותו נוסף על ההלל של אכילת הפסח. ואילו התוספתא מכירה את ההלל של בית הכנסת רק כתקנה לשעת הדחק – במקום ההלל של אכילת הפסח. אולם גם לפי השיטה של מסכת סופרים והירושלמי אין ההלל של בית הכנסת חובה גמורה, אלא רק "מצווה מן המובחר". וננסה עתה להבין את טעם המצווה הזאת.

נראה קצת מלשון ההלכה שבמסכת סופרים, שלא התקינו לומר הלל בבית הכנסת אלא כדי שיוכלו לאומרו "יחדיו" – "בנעימה" ו"ברבים". אולם גם הסבר זה טעון הסבר. שהרי כל עצמו של ההלל בליל הפסח לא נתקן אלא על אכילת הפסח; והואיל והפסח נאכל בבית, גם ההלל ראוי להיאמר בבית – מקצתו לפני הפסח ומקצתו אחרי הפסח. ואם קשה לאומרו שם בנעימה וברבים – הרי מצוותו בכך; ועל מנת כן התקינו חכמים לומר את ההלל על אכילת הפסח. זאת ועוד: קשה לראות מה הועילו חכמים בתקנת ההלל בבית הכנסת; שהרי מתברר עתה שאומרים בליל הפסח שני הללים, וכל אחד מהם איננו "מצווה מן המובחר". כי ההלל של בית הכנסת נאמר "בנעימה" ו"ברבים" – אך אין הוא נאמר על אכילת הפסח; ואילו ההלל שבבית נאמר על אכילת הפסח – אך אין הוא נאמר "בנעימה" ו"ברבים". נמצא שרק צירוף שני ההללים, שכל אחד מהם איננו "מצווה מן המובחר", מוציא אותנו ידי חובת ה"מצווה מן המובחר". וצירוף מסוג זה נראה דחוק, וספק אם יש לו דוגמה במקום אחר.

משום כך נראה שהלל של בית הכנסת לא נתקן מעיקרו לצורך הנעימה והקריאה ברבים, אלא הוא הלל העומד בפני עצמו, והוא נתקן כנגד עיצומו של חג הפסח. שהרי חכמים תיקנו לומר הלל בכל חג: פעם אחת בחג המצות, פעם אחת בחג השבועות, ושמונה פעמים בשמונת ימי חג הסוכות. משום כך הרי זה כמעט מובן מאליו שיתקינו לומר הלל גם בחג הפסח, כדרך שהתקינו לומר הלל בשאר כל החגים.

הלל זה של חג הפסח זמנו בלילה; ואילו ההלל של שאר כל החגים – וכן ההלל של ימי החנוכה – זמנו ביום. והבדל זה מובן. שכן בדרך כלל עיקרו של החג הוא ביום. אך בחג הפסח אי אפשר לומר כן; שהרי יומו מתחיל רק "בין הערבים",