

מצורף גיליון מוסף
מאסף מאמרים על פסח ויצי"מ
מתוך עשרת הגליונות. מעמוד 109

פשיטות המתחדשים

כתב עת למקרא

גיליון אחד עשר

יתרו – צו, מלכים, אסתר ♦ שנה ב' ♦ ניסן תש"פ

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

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

כתב העת מקבל מודעות לפרסום

בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים

רפואה מציאות והלכה – ולשון חכמים מרפא

הרב ד"ר מרדכי הלפרין שליט"א.

ספר יסוד ברפואה והלכה המציג סוגיות ברפואה והלכה תוך הבהרת הנתונים המדעיים והרפואיים בשפה ברורה ונעימה. הסברתם הנכונה מכוונת את המעיין להבין טוב יותר את דברי חז"ל העומדים כמסמרות נטועים. מאת: הרב ד"ר מרדכי הלפרין. לספר חמישה שערים: שער א: חיים ומוות; שער ב: ברית קודש; שער ג: פוריות ולידה; שער ד: רקחות וטבחות; שער ה: דע מה שתשיב; שער ו: נספחים ומפתחות. יד + 546 עמ'. כריכה קשה. כסלון, תשע"ב.



הספר זכה בפרס בני-ברק לספרות תורנית

ובפרס הרב קוק לספרות תורנית מקורית של עיריית תל-אביב.

להזמנות במחיר המבצע

~~35\$~~ | ~~85 ₪~~

מבצע מיוחד לנמעני 'פשטות'

– רק דרך דוא"ל:
srul.halperin@gmail.com

רק 65 ש"ח

א"י"ה בקרוב
יראה אור

ספר

ברכת נחמן

על התורה ומועדי השנה



פשטותיו המתחדשים
של מורינו הגאון
רבי נחמן טוקר זצלה"ה
מראשי ישיבת חברון
שנודע בדרך לימודו המיוחדת

בע"ה ניתן יהיה להשיג בקרוב:

בפל': 054-8408876 • במייל: talmidimaravtoker@gmail.com

נרוממה שמו יחדיו

בליל הסדר הקרוב נשלב קולות מהמרפסות ומחלונות הבתים ונקרא את ההלל יחד

למענו ולמען אלה שאין מי שישיר איתם נודה על הניסים שעשה לנו ה', ונשיר את תפילתנו לבריאות ולרפואה שלמה

**בליל החג
בשעה 19:45**

נשיר יחד ונהיה קשובים זה לזה

אנא תאמו עם השכנים ושתפו את החברים
"כזיתא פסחא והלילא - פקע איגרא"
לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגנין מתבקעים
שהיו אומרים ההלל על הפסח. (מסחים מה: ורשי" שח).

להצעות ופרסומים נוספים: 054-84-64-128 - דוד
או במייל: d0548464128@gmail.com

ע"א אהרן
ע"א אהרן

קנקן חדש מלא ישן

יומא טבא לרבנן
הופיע ויצא לאור
ספר
'אמרי ישיר'
על חמש מגילות
לבעל 'נתיבות המשפט' וחזו"ת דעת'
רבינו יעקב לורברבוים מליסא זצוק"ל

מונה בדקדוק משבשי הדפוס והצנזורה
עפ"י דפוס ושאיר הדפוסים
בתוספת פיסוק מראי מקומות
ביאורים ודרכי הגאון הסופר זצ"ל
בשפה ברורה וסדר נכון
באותיות מאירות עיניים

לחשיג בחנויות הספרים המופתחות ובטל: 050-4115533
נקודות הפצה בירושלים ב"ב ק"ס ופ"ת

לפרסום בגיליון:

pshatot@gmail.com
0524161210

לחץ כאן לאתר ולהזמנות

מכון שלזינגר, מרכז רפואי שערי צדק,

ת"ד 3235, ירושלים 91031.

רח' זאב חקלאי 11 טל' 02-5361600

www.medethics.org.il • assia@medethics.org.il



סדרת ספרי אסיא

שישה עשר כרכים בעניני רפואה. הספרים כוללים את המאמרים שהודפסו ב-88 החוברות הראשונות של כתב העת אסיא, מסודרים מחדש לפי נושאים עם מפתחות.



60 ₪ כ"כ | \$ 20

נשמת אברהם

סדרת ספרים על ארבעת חלקי השולחן ערוך. מהדורה שלישית מורחבת. מאת פרופ' א"ס אברהם.

חלק א' דיונים ותשובות הלכתיות בנושאי רפואה הקשורים לשו"ע אורח חיים, מסודרים במקביל לסימני השו"ע, עם מפתח מפורט.

חלק ב' שו"ע יורה דעה. דיונים ותשובות הלכתיות בנושאי רפואה הקשורים לשו"ע יורה דעה, מסודרים במקביל לסימני השו"ע, עם מפתח מפורט.

חלק ג' דיונים ותשובות הלכתיות בנושאי רפואה הקשורים לשו"ע אבה"ע, מסודרים במקביל לסימני השו"ע, עם מפתח מפורט.

חלק ד' דיונים ותשובות הלכתיות עדכניות בנושאי רפואה הקשורים לשו"ע חו"מ, במקביל לסימני השו"ע, עם מפתח מפורט.

490 ₪ | \$ 150



תוכן עניינים

מאמר מערכת 7

שער ראשון

מאמרים על התורה

- סדרה של תורה, הצעת דרך בלימוד המקרא – הרב חיים מצגר 9
- נזקי אדם במקרא – שלוש פרשיות: משפטים, אמור וכי תצא – הרב משה גרינהוט 20
- על סדרן של פרשות תרומה ותצווה – הרב ישעיה לוי 27
- על ארבע פְּעֻמֹתיו – הרב ישראל יעקב שחור 33
- לחם הפנים ולחם התמיד – הרב ישראל מאיר בריסקמן 36

שער שני

מאמרים על הנ"ך

- מה בין מגילת אסתר לשאר ספרים – דרך הפשט לפרשני מגילת אסתר – הרב אהרן שטיינר 45
- "התרחשות מגילת אסתר ביחס לשיבת ציון – הרב צבי ישי דמן 51
- הערות על מגילת אסתר – הרב אריה קופרמן .. 60
- אנוש ומלאך: הערות במעשי אחאב ואליהו – הרב משה מרדכי אייכנשטיין .. 65

שער שלישי

- הערות והארות: הרב ישראל מאיר בריסקמן \ הרב ישעיה לוי \ הרב ישראל הלפרין \ הרב משה גרינהוט \ הרב אברהם ישעיה לופיאנסקי 71
- לעיונא: מדור הערות ותמיהות 99

מאמרי תגובה

- אין מלך בלא עם על פי שיטת הגר"א – תגובה למאמר 'היש מלך בלא עם?' \ הרב מרדכי הלפרין – הרב יוסף אביב"י 102
- אדון עולם אשר מלך – תגובה למאמר 'היש מלך בלא עם?' \ הרב מרדכי הלפרין – הרב חיים אשר ברמן 106

מצורף בסוף הקובץ

גיליון מוסף

אסופת מאמרים על פסח ויצי"מ

מתוך הגליונות שיצאו עד כה

112.....	– הרב אליהו מאיר פייבלזון	יציאת מצרים כיסוד התורה כולה
118.....	– הרב רפאל ספייער	"זבח פסח הוא לה' אשר פסח על פתי בני ישראל"
127.....	– הרב יצחק שילת	בענין פשט הכתובים בחיוב אכילת מצה
128.....	– הרב שמואל וולך	שלוש התגלויות ביציאת מצרים
135.....	– הרב מרדכי פראנק	חלוקת עשרת המכות
142.....	– הרב אריה מאיר	חג הפסח וחג המצות – ליל ההולדת וימי הזיכרון
147.....	– הרב ישראל מאיר בריסקמן	ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה זכר ליציאת מצרים
151.....	– הרב שלמה לאבל	סוס פֶּרֶעָה בְּרָכָבוֹ וּבְפָרָשָׁיו

מאמר מערכת

אנו שמחים להגיש בפני רבנן ותלמידיהון את הגיליון האחד עשר של כתב העת, על פרשיות תרומה-צו, ספר מלכים ומגילת אסתר. נוסף לגיליון זה גם **מוסף** מיוחד לרגל חג הפסח, ובו ליקוט מאמרים על חג הפסח מגיליונות קודמים של כתב העת.

כתב העת יוצא בשעה קשה, בה מתפשטת בעולם מגפה נוראה. המגפה הכתה בפרט בעם ישראל בכל תפוצותיו, ואף הפילה חללים רבים. יהיו חידושי התורה המפורסמים בגיליון זה עילוי לנשמת הנפטרים, זכות ורפואה לחיים, כמאמר חז"ל "חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר 'רפאות תהי לשרך ולכל בשרך מרפא'." (עירובין נד).

עקב המגפה נתהפכו סדרי בראשית, ועורכי כתב העת נאלצו לנטוש את מלאכת העריכה, כיוון שנדרשו לעסוק בהפצת מידע בקרב ציבור יראי ה', על המגפה ועל ההתמודדות עימה בשעה שעוד לא היתה ידועה לכל. מסיבה זו נדחתה הוצאת הגיליון במספר שבועות, והוא מגיע למנויים באיחור. אנו מתנצלים בפני הקוראים על איחור זה.

נישא תפילה שיקויים בנו הכתוב 'ויאמר אלוקים אל משה אהי"ה אשר אהי"ה' ודרשו חז"ל "אהיה עימם בצרה זו, אהיה עימם בצרה אחרת" ומי ששיכן שמו בעמו יעורר על בניו את רחמיו, ויאמר למשחית הרף.

בגיליון זה, הרב **חיים מצגר** עוסק בסדר פרשיות התורה ובהבנה שהוא יכול לשפוך על פשט המקראות, ומדגים זאת בשתי פרשיות סתומות בפרשת תצוה וכי תשא. הרב **ישעיהו לוי** עוסק בסדרן של פרשיות תרומה ותצוה. הרב **משה גרינהוט** מבאר את פרשות נזקי ממון שבתורה. הרב **ישראל שחור** מבאר היטב את תרגומה של תיבת 'פעמותיו'. הרב **ישראל מאיר בריסקמן** דן בעומק מושג לחם הפנים ולחם התמיד, ובביאור שמותיו. נוספו על כך גם מאמרים על הנביאים וכתובים: הרב **אהרן שטיינר** על דרכם של מפרשי הפשט בפירוש מגילת אסתר. הרב **צבי ישי דמן** על היחס בין מגילת אסתר ובין אירועי שיבת ציון, והרב **אריה קופרמן** בכמה הערות על מגילת אסתר. על ספר מלכים נתפרסם מאמרו של הרב **משה מרדכי אייכנשטיין**, על אליהו ואחאב - אנוש ומלאך.

בתשובה למאמר שפרסם הרב ד"ר **מרדכי הלפרין** בגיליון העשירי על 'אין מלך בלא עם', כותב הרב **יוסף אביב"י** מאמר בו הוא מבאר את שיטת הגר"א בעניין 'אין מלך בלא עם' ואת משמעות האימרה בתורתו הקבלית של הגר"א. מכתב נוסף מאת הרב **חיים אשר ברמן** אשר מרחיב בדברי בעלי הסוד ופורש את משנתם בנושא זה.

פרט לכך ישנן גם הערות והארות נאות, כאשר תחזינה עיני הקורא מישרים.

הגיליון הבא יעסוק בספר ויקרא פרשיות שמיני-בחוקותי ובכל ספר במדבר, וכן בספר מלכים ובמגילת רות. הציבור נקרא לשלוח מאמרים למערכת כתב העת עד ליום ראשון של פרשת במדבר.

מייל המערכת: pshatot@gmail.com

שמואל בן שלום
עורך

שער ראשון

מאמרים על תורה



הרב חיים מצגר
אהיסמך, לוד

סדרה של תורה *

הצעת דרך בלימוד המקרא

מהו סדרה של תורה?

מדוע התפזרו מצוות התורה על פני חומשיה, ללא סדר ברור?

מה פשר המצוות הכפולות שבתורה?

בשאלות אלו התלבטו פרשני המקרא הקדומים והמאוחרים. התלבטו ופתרו בשיטות שונות, איש איש כדרכו בקודש וחלקו בתורה. בנוהג שבעולם, הלומד נתקל בקושיות הנזכרות באופן נקודתי, כל מצווה ומצווה ביחס למקומה ולמספר הפעמים שצוותה. אף מפרשי המקרא בדרך כלל לימדו פתרונם של כל קושי כשלעצמו, ולא סידרו לפנינו גישה אחידה שתפתור את הקשיים באופן שיטתי.

במאמר שלפנינו נשתדל לגבש גישה שיטתית ללימוד התורה שבכתב, מבנה וסדרה. כבסיס לדרכנו נעמיד את שיטתו של 'בן מלך' – הרב לייב מינצברג זצ"ל, ועל שיטתו נוסיף כפי שיעזרנו מן השמים.

אחד המיוחדים שבמלמדי התורה בדור האחרון היה הגאון ר' לייב מינצברג זכר צדיק לברכה. הגר"ל פתח שערים בהבנת התורה שבכתב, והאיר עינים להשכיל בעומק פשוטו של מקרא. תורתו של הגר"ל פורסמה בקבצים שונים, וחלקה עודנו גנוז בהקלטות ובכתבי יד. כעת חידושיו הולכים ונדפסים בסדרת ספרי 'בן מלך' על התורה והמועדים ועוד.

חידושו הבולט של הגר"ל הוא בפתרון השאלות שפתחנו בהם. הגר"ל מיאן בפתרונות מקומיים שיישבו כל פרשיה באופן פרטי, וייסד שיטה ברורה ומחווה המסבירה את מקומה של כל מצוה ופרשיה, בודדת או כפולה.

העיקרון המנחה במשנת הגר"ל הוא שהתורה שבכתב מלמדת על תוכן של המצוות, עקרונותיהן וטעמיהן. סדרה של תורה, לשונותיה וכפילויותיה מביעים ומבטאים את משמעותן של מצוות ה'. פשוטו וסדרו של מקרא הוא הרוח החיה באופני המצוות, החוקים והמשפטים¹.

* להערות: w0583247462@gmail.com
¹ 'בן מלך' על התורה, מאמרי מבוא, מאמר א.

כך הפכו הקשיים למפתחות הבנת המקרא. מיקומה של מצווה ילמד על משמעותה, ותוכנה של מצווה יאיר את מקומה והקשרה.

הגר"ל לא סיים את מלאכתו. בספרי בן מלך ניכר חסרונן של פרשיות שלא הספיק הגר"ל להאירם בדרכו. הניסיון מלמד כי דרך 'בן מלך' היא דרך המלך, וההולך בה ישכיל להבין פרשיות ועניינים מעבר למה שהספיק הגר"ל ללמד. נקווה שתלמידיו וממשיכי דרכו יוסיפו לקח, עד שיתחווירו כל פרשיותיה של תורה.

לא רק בפרטים יש להוסיף על מלאכתו של הגר"ל. גם בכללים וביסודות יש בהחלט מה להוסיף ולפתח, להמשיך ולשכלל, עדי תתלבן כל פרשיה ומצווה לאור מקומה והקשרה.

נציג בזאת את עיקרי דרכו של 'בן מלך', ולאחריהם נציע כללים נוספים המצטרפים ומשלימים את דרכו. הן משיטות מוכרות והן מאשר התחדש לנו בס"ד.

אלו הם אבני הדרך במשנת הגר"ל:

א. פרשה שנאמרה ונשנית. מצווה שנכפלה בשתי פרשיות או יותר, אות הוא שיש לה כמה פנים. כל פרשיה מוסרת את המצווה בבחינה שונה, עם גוון ייחודי.

הגוון המסויים המיוחד לכל פרשיה מתבטא בכמה פנים: בלשונות ובביטויים, בפרטי הדינים המפורשים ובדרשות חז"ל. כל אלו מסודרים דווקא בפרשיה שבגוון המתאים להם, איש על מחנהו ואיש על דגלו.

יסוד זה התפרש והודגם בהרחבה בספר 'בן מלך' על התורה כרך א, במאמר השלישי ממאמרי המבוא².

כעמוד להישען עליו, העיקרון הנוכחי מיוסד על משנת בית בריסק. מבית מדרשם של חכמי בריסק, ובפרט מספריו של מרן הרי"ז הלוי, למדנו כי כפל הפרשיות שבתורה מורה על כפילות גדרים הלכתיים ['שני דינים']. הגר"ל מרחיב את הדרך הבריסקאית לתחום האגדה, ורואה בכפילות הפרשיות כפילות של טעמים עקרוניים למצווה. הטעמים העקרוניים יכולים להתממש באופן מעשי בכפילותם של גדרים הלכתיים.

ב. דבר הלמד מעניינו. היות והמצוות סודרו לפי טעמיהן ועקרונותיהן, ניתן לעמוד על תוכנה של מצווה מהקבלתה לשכנותיה.

יסוד זה לא הוזכר במאמרי המבוא, אולם הגר"ל משתמש בו במקומות אחרים. ראה לדוגמה את ביאורו לפסוקי "אֵת שְׁבֻתָּתִי תִשְׁמְרוּ": 'בן מלך' – שבת קודש', עמוד קנב והלאה.

² חידושים נוספים בדרך זו ניתן למצוא בספרי הרב מרדכי ברויאר 'פרקי מועדות' ו'פרקי מקראות', וכן במאמרו של ר' דוד הנשקה. שיטתו של ר' דוד הנשקה נראית זהה לשיטתו של הגר"ל, אם כי כל אחד מהם הגיע לשיטתו בדרך שונה: הגר"ל פתח בתורה שבכתב, הרגיש בכפילויות ובמשמעותן, ומתוך כך נפתח לפניו צוהר להבנת דרשות חז"ל בהתאם ל'בחינות' השונות של כל פרשיה ובהתאם לשילוב ההלכתי – מעשי בין הבחינות השונות. לעומת זאת, ר' דוד הנשקה פתח בתורה שבעל פה, הרגיש בקשיים של שילוב הדרש עם הפשט, ומתוך כך ייסד דרך הבנה של בחינות שונות בתורה שבכתב – באופן זהה לתורת הגר"ל.

ג. **חמשה חומשים לתורה.** חלוקת התורה לחמשה חומשים מבטאת חלוקה עקרונית של חמשה עניינים נפרדים. כל אחד מן החומשים מתייחד ברוח ובתוכן, במשמעות ובצביון המיוחדים לו. מצוות כל חומש מתאימות לרוחו וצביונו. עקב כך יש מצוות שהוצרכו להיכפל בשני חומשים או יותר.

ואלו הם הכללים שנראה להוסיף על משנת הגר"ל:

א. **מבנה החומשים.** כשם שהתורה בכללותה נחלקת לחומשים שכל אחד מהם מהווה מערכת שלימה של מצוות ויחס בין המצוה למצווים, כך כל חומש נחלק לחטיבות שכל אחת מהן מהווה מערכת משנה של מצוות עם תוכן משותף.

לחשיפת מערכות אלו שהתורה מורכבת מהם, עלינו לעיין היטב במבנה הספרותי של כל חומש, ולחלקו לחטיבות בצורה נאותה ונכונה.

בשעה שמעיינים בחלוקת החומשים לחטיבות, יש להישמר מלטעות בחלוקות הקיימת לפנינו – חלוקת הפרשות והפרשיות. חלוקות אלו מיוסדות על מספר עקרונות וטעמים, ולא דווקא על חלוקה עניינית. היות ועסקינו כעת בחלוקה עניינית, נשמר מלטעות בחלוקת הפרשות והפרשיות ולראות בהן חלוקה עניינית קבועה³.

ב. **מבנה פרשיות.** אף הפרשיות עצמן נחלקות לעיתים ליחידות, שכל אחת מהן מייצגת גוון שונה של המצווה או העניין המדובר⁴.

לא זאת אלא שאף בפסוק אחד ניתן למצוא לעיתים כפילות לשונית המחווה על כפילות תוכן מהותי.

גם לסעיף הנוכחי ניתן למצוא יסודות נאמנים בתורת בית בריסק. ראה לדוגמה בחידושי מרן רי"ז הלוי פרשת במדבר על הפסוק 'וסביב למשכן יחנו'. שם פיצל את הפרשה לשני דינים נפרדים.

ג. **סיפורים ומצוות.** תורת ה' כוללת סיפורים ומצוות. הסיפורים והמצוות קשורים זה בזה כשלהבת בגחלת, כך שהסיפורים משמשים כרקע ומצג למצוות התורה.

סיפורי התורה משולבים בין מצוותיה. כל סיפור וסיפור כתוב כהקדמה למצווה או למצוות שבאו בעקבותיו. הסיפורים מלמדים על משמעות המצוות, והמצוות יוצקות לכלים מעשיים את לקחייהם ותוצאותיהם של הסיפורים.

בייחוד בולטת התופעה בחומש במדבר, המשלב סיפורים ומצוות לכל ארכו. לדרכנו, כל סדרת מצוות שבין סיפור לסיפור מהווה קבוצה שלמה בעלת עיקרון משותף, שזמנו בא בעקבות הסיפור שקדם לו.

³ אי"ה נרחיב במאמר נפרד אודות עקרונותיהן של חלוקות הפרשות והפרשיות.

⁴ הגר"ל עוסק לעיתים במבנה הפרשיות, ראה לדוגמה: 'בן מלך' על התורה, מאמרי מבוא, מאמר א, עמוד ו. ברם, את שיטת חלוקת הגוונים והבחינות הוא מיישם רק בין פרשיות שונות ולא בין חלקי פרשיה אחת.

ד. כפילות סדרתית. פעמים שכפילות מסויימת אינה נקודתית, אלא חוזרת על עצמה באופנים שונים לאורך הפרשיה או החומש.

בתופעה האחרונה לא נספיק לעיין כעת, והזכרנוה ברמז להשלמת העניין.⁵

ומן הכללים אל הפרטים. אין כאן המקום להדגים את פרשנות המקרא לפי כלליו של הגר"ל. הדוגמאות כתובות ונכתבות בספרי 'בן מלך', ובייחוד במאמרי המבוא מאמרים ג ד. מחובתנו כאן להדגים דווקא את הכללים המחודשים שהוספנו על דרכו של הגר"ל. נבחר נא בחומש שמות אשר אנו עומדים בו, ונעיין במבנהו ובמשמעות מצוותיו.

במרכזו של חומש שמות ניצבת פרשת משפטים. הבה ונעמיק בפרשה ובמשמעותה לאור המבנה הכללי של החומש, תוך התבוננות בפרשות המקבילות אליה: פרשת 'אתם ראיתם' המקדימה למתן תורה (שמות יט, ג-ו), פרשת המשכן והמסתעף, ו'ספר הברית' שבפרשת כי תשא.

ב'פרשת משפטים' אין כוונתנו לפרשה כפי חלוקתה בקריאת התורה, אלא כפי החלוקה העניינית: פתיחתה בפסוק שבסוף פרשת יתרו (כ יט): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם", וסיומה באזהרת "לֹא יָשׁוּבוּ בְּאַרְצָךְ" (כג לג) שלקראת סוף פרשת משפטים. גבולות אלו מגדירים נבואה אחת ארוכה הכוללת מספר עניינים ואזהרות. בכדי להבדיל בין החלוקה העניינית ובין חלוקת קריאת התורה נוותר על השימוש בשם 'פרשת משפטים'. את פרשתנו נכנה בשם "אתם ראיתם [ב]", ואילו את הפרשה המקדימה למתן תורה נכנה בשם "אתם ראיתם [א]".

שתי פרשיות "אתם ראיתם"

נפתח בשאלה. "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמֹר לִפְנֵיהֶם" (שמות כא א). מהי שימיה זו? למה לא 'תצווים' או 'תלמדם'?

הביטוי 'שם לפני...' ביחס לאמירה הינו נדיר למדי, ומצאנו לו מקבילה בהקשר לפרשת 'אתם ראיתם [א]': "וַיִּבֹּא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיֵּשֶׁם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'" (יט ז)⁶. בפסוק המקביל משמעות הביטוי ברורה: משה אינו מצווה את זקני העם אלא מציג ומציע לפניהם את דברי השם, והעם מרצונו בחר: "וַיַּעֲנוּ כָל־הָעָם וַיִּחְדּוּ וַיֹּאמְרוּ - כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!" (שם פסוק ח).

⁵ וחיידשו בזה כמה מחכמי דורנו.

לרב ישעיה לוי שליט"א מירושלים שיטה פשטנית בביאור הכפילויות הסדרתיות שבתורה. רוב תורתו של הרב לוי טרם נקבעה בכתב ובדפוס, וניחל לזכות לאורה. מעט מזעיר מדבריו בעניין פרסמנו במדור 'לעיונא' בקובץ הקודם של 'פשוטות המתחדשים'.

⁶ ועוד מצאנו: "וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׁם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים ד מד), והשווה לפסוק שאחריו: "אֵלֶּה הַעֲדוֹת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..."

מעתה נשכיל לפרש באופן דומה את הביטוי "אֲשֶׁר תִּשְׁלִי לַפְּנִיָּהֶם". מתן תורה טרם הסתיים, וכהמשך לו משה ניגש אל הערפל אשר שם האלוקים (שמות כ יח), ושם מסר לו ה' את המשפטים אשר ישלם לפני בני ישראל, כאשר סיום המעמד עדיין תלוי ועומד בעניית בני ישראל שתבוא לאחריו: "וַיַּעַן כָּל-הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!" (שמות כד ג).

ההקבלה בין הפרשיות אינה מצטמצמת לביטויים 'וישם לפניהם' – 'תשלם לפניהם', אלא מתרחבת לכל מסגרת הפרשה:

אתם ראיתם [א]	אתם ראיתם [ב]	
הקדמה לפרשיה	וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל-הָאֱלֹקִים וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל-הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר-שָׁם הָאֱלֹקִים	
פתיחת הפרשיה	כֹּה תֹאמַר לְבֵית יִעֲקֹב כֹּה תֹאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל	
תחילת הפרשיה	אַתֶּם רִאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׁא אֶתְכֶם עַל-כִּנְפֵי נְשָׁרִים וְאַבָּא אֶתְכֶם אֵלַי	
לשון הציווי	וַעֲתֵּה אִם-שָׁמָּה תִּשְׁמָעוּ כִּי אִם-שָׁמָּה תִּשְׁמָעוּ בְּקִלִּי בְּקִלִּי	
אזכור הברית	וְשִׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית... הִנֵּה דָם-הַבְּרִית...	
מסירת הפרשיה לבני ישראל	וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיִּשָּׂם לַפְּנִיָּהֶם אֶת כָּל-דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל-כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּה ה'	
קבלת בני ישראל	וַיַּעֲנוּ כָּל-הָעָם יְחִידוֹ וַיַּעַן כָּל-הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל-אֲשֶׁר-דִּבֶּר ה' אֲשֶׁר-דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה	

הלומד וודאי הבחין כי ההקבלה מבוססת על פשוטו של מקרא המלמד שמעמד הברית שבשמות כד מתייחס לפרשת אתם ראיתם [ב]. כשיטה שהחזיק בה רבינו הרמב"ן.

מן העניין להזכיר כאן את הפרשיה השלישית שבתורה הפותחת 'אתם ראיתם': "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם **אַתֶּם רְאִיתֶם אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה ה'** לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם לַפְרָעָה וּלְכָל-עֲבָדָיו וְלְכָל-אֲרָצוֹ" (דברים כט א). כשתי פרשיות 'אתם ראיתם' שבחומש שמות, אף פרשת 'אתם ראיתם' [ג] הינה פרשת ברית. נתעלם שוב מחלוקת קריאת התורה, ונראה כי פרשת 'אתם ראיתם' [ג] שבסוף פרשת כי תבוא הינה פתיחתה של פרשת נצבים, פרשת הברית. לפרשת נצבים אין דיבור נפרד, אלא הינה המשך של דברי משה הפותחים 'אתם ראיתם'. הביטוי 'אתם ראיתם' הינו פתיחה נאותה לברית. לבסס את הברית על העובדות שכבר נחזו בעיניהם של אנשי הברית.

שלושה שלבים במתן תורה

מתן תורה בהר סיני נחלק לשלושה מתנים. במתן הראשון נשמעו עשרת הדברות מפי הגבורה במעמד גדול ונורא, בחושך ענן וערפל. במתן השני נגש משה אל הערפל, וקיבל שם את נבואת 'אתם ראיתם' [ב] הכוללת את סוף פרשת יתרו ורוב פרשת משפטים. במתן השלישי עלה משה אל ההר ככתוב בסוף פרשת משפטים, וקיבל שם את ציווי המשכן והשבת – פרשות תרומה, תצוה ותחילת כי תשא.

נתבונן נא:

- מה עניינם של שלושת המתנים?
- מהו הנושא המשותף הכולל למתן אחד?
- מהי ייחודיותו של כל מתן לעצמו?

נראה כי אכן יש לפנינו מתן משולש: במתן הראשון נחקקו היסודות הבסיסיים – עשרת הדברות. במתן השני נמסרו ההוראות המעשיות והמפורטות לביצועם של עשרת הדברות. במתן השלישי באו עשרת הדברות אל ייעודן – השראת השכינה והקדושה בעם ישראל.

הא כיצד?

במתן הראשון נחקקו היסודות הבסיסיים – עשרת הדברות.

כלשון רבי יהודה הלוי:

"והנה שמע העם דבור אלוקי מפורש בעשרת הדברות שהן אימות המצוות ושורשיהן".

(כוזרי, א פז, תרגום יא"ש)⁷

במתן השני נמסרו ההוראות המעשיות והמפורטות לביצועם של עשרת הדברות.

כדברי ר"י אברבנאל:

⁷ מקובל בקדמונים כי תרי"ג מצוות כלולות בעשרת הדברות. לפירוט השיטות עיין בספר תורה שלמה בנספחים לפרשת יתרו ב, סימן א.

"והנה הקב"ה השמיע לעמו עשרת הדברות מאמרים קצרים. וכאשר ישראל לא רצו לשמוע עוד מפי הגבורה התולדות ותולדות התולדות מהדבורים ההם, ולא השכר שיגיעם בשמירתם, הוצרך יתברך לצוות את משה שישים לפניו אלה המשפטים. ולא יחשוב אדם שהם מצוות מחודשות שלא נאמרו עד הנה, כי הם באמת צוויים נכללים בעשרת הדברות. ולזה אמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניו בוא"ו העיטוף [-החיבור], כלומר שים לפניו הדברים שנכללו בדברות אשר שמעו." (הקדמה לפרשת משפטים, ראה שם בהרחבה)

במתן השלישי באו עשרת הדברות אל ייעודן - השראת השכינה והקדושה בעם ישראל.

השראת השכינה - במשכן, והשראת הקדושה - בשבת.

קדושת המשכן והשבת חלה על ידי עשרת הדברות.

קדושת המשכן כיצד? המשכן משכן העדות, והארון ארון העדות. אין 'עדות' אלא לוחות העדות המונחות בארון. לוחות הברית מונחות להדום רגלי השכינה, והדברות שבלוחות מעידות על כללי היסוד שנכרתו בברית בין אלוקי ישראל ובין עמו.

קדושת השבת כיצד? ישראל שומרים את השבת זכר למעשה בראשית, כאמור בעשרת הדברות "כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה ה'..." (שמות כ יא), והקב"ה מקדש את ישראל ומייחד את השבת לאות על קדושתם כאמור בפרשת השבת "לִדְעוֹת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם" (שמות לא יג).

רעיון זה במשמעות יום השבת משתמע בפירוש בכתוב.

(יב) וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: (יג) וְאָתָּה דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַתָּה-שִׁבְתָּתִי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בִּינִי וּבִינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לִדְעוֹת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשְׁכֶם: (יד) וּשְׁמֹרְתֶם אֶת-הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֶם מִחֻלְלֵיהָ מוֹת יוֹמָת כִּי כָל-הַעֲשֵׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמִּיהָ: (טו) שֵׁשֶׁת יָמִים יַעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שִׁבְתָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה' כָּל-הַעֲשֵׂה מְלָאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוֹמָת: (טז) וּשְׁמֹרוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתֶם בְּרִית עוֹלָם: (יז) בִּינִי וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעֹלָם כִּי-שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שִׁבְתָּתִי וַיִּנָּפֶשׁ:

כבר הראה הרב אלחנן סמט בספרו 'עיונים בפרשת השבוע' (סדרה שניה, פרשת כי תשא) כי פרשת השבת בנויה משתי מחציות מקבילות: במחצית הראשונה מתוארת השבת כיום קודש הניתן מה' לעמו, ובמחצית השנייה מתוארת השבת כיום זכרון שבני ישראל זוכרים את אלוקיהם בורא העולם.

לדרכנו, המחצית השנייה אינה חדשה, אלא הינה ציטוט מציווי השבת שבעשרת הדברות. לאמור כי 'שבת יום קודש' שהתחדשה כאן הינה תולדה של 'שבת יום זכרון' שנמסרה במעמד הר סיני. בזאת יובן מדוע שני הפסוקים האחרונים נאמרו בלשון נסתר [גוף שלישי]. אין כאן

ציווי חדש לישראל אלא הסבר שנמסר למשה, לשייך ולחבר את המשמעויות השונות של יום השבת.⁸

המתן המשולש מורגש בפרטי המצוות המתחלפים בין מתן למתן.

שני נושאים חוזרים על עצמם בעקביות בשלושת המתנים, האמונה והשבת. השבת חוזרת באופן פשוט: בכל אחד משלושת המתנים יש ציווי מיוחד על שביתת השבת. האמונה חוזרת באופן מורכב: במתן הראשון יש ציווי על עצם האמונה – אנוכי ולא יהיה; במתן השני יש ציווי על האמונה שממשיך ומתבטא במצוות המזבח – "לֹא תַעֲשֶׂן אֶתִּי אֱלֹהִי כְסֶף וְאֶלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשֶׂן לָכֶם: מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה-לִּי..."; במתן השלישי יש ציווי רק על המזבח והמסכתה – המשכן וכליו.

במתן הראשון נחקקו היסודות הבסיסיים – אנוכי, לא יהיה, זכור את יום השבת... כי ששת ימים...

במתן השני נמסרו ההוראות המעשיות והמפורטות לביצועם של עקרונות היסוד – איסור עשיית אלוהי כסף וזהב, עם ציווי בניית מזבח לה'; ציווי שמירת השבת באופן מעשי – משפטי: "לִמְעַן יִזְכֹּר שׁוֹרְךָ וְחַמְלֶךָ וַיִּנָּפֶשׂ בֶּן-אֱמֹתָהּ וְהִגֵּר" (שמות כג יב).

במתן השלישי באו האמונה והשבת אל ייעודן –

"וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִיִּיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וַיֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לְשָׁכְנִי בְּתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם:" (שם כט, מה-מו). "כִּי אוֹת הַזֶּה בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם" (שם, לא יג).

פרשיות המזבח יעמידנו על עומק נוסף.

הגר"ל לימדנו כדרכו כי כפילות פרשיות המזבח מורה על כפילות בתוכן המצוה. המזבח שבראש ספר הברית [- המתן השני] הינו מזבח כשלעצמו, שאינו תלוי במשכן, ואילו המזבח שבפרשת תרומה [- במתן השלישי] הינו מזבח תלוי משכן, ככל כלי המשכן. יש קיום למזבח אף ללא משכן, וקיום זה התבצע באופן בולט בבמת ציבור בזמן היתר במות. במה זו מגלה על המזבח שבמשכן שיש לו אף חשיבות בפני עצמו, מלבד חשיבותו כאחד מכלי המשכן. (בן מלך, ביאורים - סוף פרשת יתרו; מאמרים - פרשת תרומה מאמר ג).

הדברים נכוחים, אולם עדיין צריכים תבלין, להסביר את המשמעות הכפולה שבמזבח – יחד עם ההקשר הפרטי והמקיף של כל אחת מפרשיות המזבח.

⁸ 1. בקידוש שחרית של שבת נהוג לומר את פסוקי השבת מעשרת הדברות 'זכור...' יחד עם הפסוקים האחרונים של פרשת השבת בכי תשא 'ושמרו...'. פסוקים אלו דומים מאד בלשונם ובתוכנם, ולדברינו הפסוקים האחרונים הינם ציטוט מהראשונים.

2. במקומות נוספים המעבר מלשון נוכח מלשון נסתר משמש כהסבר טעם שנמסר למשה לבדו ואינו חלק מעצם הציווי לכלל ישראל. ראה לדוגמה ויקרא יז ה – ז.

וכך נראה לומר: היחס שבין הקב"ה לעמו הינו יחס כפול, יחס של ריחוק וקירוב. רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב. "כי האמנם יושב אלקים על הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוה, אף כי הבית הזה אשר בניתי! ופנית אל תפלת עבדך ואל תחננתו..." (מ"א ח, כז-כח).

פרשת המזבח הראשונה [במתן השני] מבטאת את אי האפשרות של הגשמת האלוקות:

"אתם ראיתם כי מן-השמים דברתי עמכם: לא תעשו אתי אלהי כספי ואלהי זהב לא תעשו

לכם: מזבח אדמה תעשה-לי... בכל-המקום אשר אזכיר את-שמי אבוא אליך וברכתך:"

לאמור, האלוקים נעלם ונשגב ואין לנסות לעשות מכון להשראת שכינתו, לא דמות אל ח"ו ואף לא דמות כרובים (מכילתא שם). כל שיש לעשות הוא מזבח אדמה פשוט, לעבוד בארץ את הא-ל אשר בשמי השמים.

פרשת המזבח השניה [במתן השלישי] מציגה את המזבח כאחד מכלי המשכן, לאחר שהודיע ה' על רצונו להשרות שכינתו בעמו. השראת שכינה זו דורשת משכן מפואר כהישג ידם הדלה של בני האדם: "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם!".

הקדמה זו נותנת את הרקע להבטחה שבסוף ספר הברית: "הנה אנכי שלח מלאכי..." (שמות כג כ). ספר הברית מדגיש את השגב האלוקי. מן השמים שולח האלוקים את מלאכו להנחות את ישראל, לשמרם ולהנהיגם.

הסיפורים המקדימים לכל מתן מצטרפים לתמונה הכללית של משמעות ותוכן המתנים השונים.

למתן הראשון מקדים הסיפור של מעמד הר סיני. כך נאה לעקרונות היסודיים של מתן תורה שיינתנו לכלל ישראל מפי הגבורה, לעיני כל העם.

למתן השני מקדים הסיפור של בקשת בני ישראל "דבר-אתה עמנו ונשמעה ואל-ידבר עמנו אלקים פן-נמות" (שמות כ טז). העם עומד מרחוק, ואף משה אינו עולה לראש ההר אלא ניגש לערפל באמצע ההר (כשיטת רמב"ן שם). כך יאה להוראות המעשיות והמשפטיות להימסר מתוך ריחוק מסויים, כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ.

למתן השלישי מקדים הסיפור של עליית משה וזקני ישראל, והשגתם הנבואית בראיית הכבוד והכסא (שמות כד, ט-יא), שלאחריהם עולה משה אל ההר לארבעים יום וארבעים לילה. כך נאה וכך יאה לדרכי השראת השכינה והקדושה בעם ישראל שיחקקו ויקבעו מתוך נבואה של השגה ודבקות.

אפשר כי שלושת המתנים נרמזו בקצרה בפרשה המקדימה למתן תורה, פרשת 'אתם ראיתם [א]':

וַעֲתָה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקֹלִי – עשרת הדברות שנשמעו מפי הגבורה.

וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת-בְּרִיתִי – ספר הברית, 'אתם ראיתם [ב]'.

וְהִלִּיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל-הָעַמִּים כִּי-לִי כָל-הָאָרֶץ - ההבטחות המיוחדות לישראל בסוף ספר הברית (שמות כג, כב - לא).

וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי מִמְּלֶכֶת כְּהֻנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ - ממלכת כהנים במשכן; גוי קדוש בשבת, כי אני ה' מקדישכם.

על המתן המשולש ניתן להמליץ:

”ברוך רחמנא דיהב אוריין תליתאי, לעם תליתאי, על ידי תליתאי, ביום תליתאי, בירחא תליתאי”. (שבת פח ע”א)

'ספר הברית' - ברית ראשונה וברית שניה

בשעה שהתרצה הקב"ה וסלח לישראל על חטא העגל, מסר למשה קבוצת מצוות, יחד עם דברי אזהרה על שמירת התורה ומניעת עבודה זרה (שמות לד, יא - כו). מצוות אלו אינן חדשות, אלא כפולות הן מחברותיהן הזהות שבפרשת משפטים (שמות כג י והלאה). לא כל פרשת משפטים [- אתם ראיתם ב] נכפלה, אלא חלקה האחרון בלבד, שעיקרו אזהרת עבודה זרה וציווי שלושה רגלים.

נראה כי המצוות שנכפלו הינן יחידה נפרדת בתוך פרשת המשפטים. רוב המשפטים הינם בדיני בין אדם לחבירו, ואילו המשפטים האחרונים הינם בדיני בין אדם למקום - והם אלו שנכפלו לאחר החטא. דעת לנבון נקל כי חטא העגל מהווה בגידה במשפטים שבין אדם למקום, ולפיכך הוצרכה ברית חדשה למצוות הללו.

קיימים הבדלים בין הפרשיות, והמפרשים ביארום כיד ה' הטובה עליהם. היות שבמאמר זה שמנו פנינו למבנה החומשים והפרשיות, נתייחס כאן להבדלי המבנה שבין שתי פרשיות הברית.

בפרשת הברית הראשונה [פרשת משפטים, אתם ראיתם ב], סדר המצוות מובן ופשוט - שבת ושביעית, אזהרת ע"ז, שלושה רגלים, ביכורים ובשר בחלב. הבכור אינו נכלל בקבוצה זו, אלא נמסר בפני עצמו בשלב מוקדם בפרשה (כב, כח-כט).

בפרשת הברית השניה [סוף פרשת כי תשא], סדר המצוות מחודש ומתמיה - אזהרת עבודה זרה, פסח, בכור, השלמת דין פסח [ולא יראו פני ריקם], שבת, השלמת דיני שלושה רגלים, ביכורים ובשר בחלב.

מדוע נכנס דין הבכור באמצע הלכות פסח, ומצוות השבת בתוך פיקודי שלוש רגלים?

נראה כי היא הנותנת. בסיס הפרשיה הנכפלת הינו עיקרון אחד בעל שני פנים: צידו האחד איסור עבודה זרה, וצידו השני ציווי עבודת השם בשלושה רגלים ובמצוות ביכורים הדומה להם⁹. לפרשיה זו נוספו מעין 'נספחים' של מצוות בכור ושבת. המצוות שנוספו סודרו

⁹ טעם איסור בשר בחלב והקשרו לפרשת המשפטים ופרשיות הברית דורש עיון נפרד.



במקומות אגביים בתוך פיקודי שלושת הרגלים. בכור סודר בתוך דיני הפסח – עקב שייכותו ליציאת מצרים. שבת סודרה בין הרגלים בהיותה דומה להם, ומקומה בין פסח לשבועות להסמיכה לספירות השבע של חג השבועות¹⁰.

במקביל לסדר, אף משמעות מצוות הבכור והשבת מנוסחת ומתפרשת באופן מתאים לספר הברית השני.

בפרשת הברית הראשונה [פרשת משפטים, אתם ראיתם ב], מופיעים דיני הבכור יחד עם הלכות תרומה: "מִלֶּאֱתָהּ וְדִמְעָהּ לֹא תֹאחֲרֶה" (שמות כב כח). משמע כי רוח המצווה הינה הכרת טובת האלוקים אשר נתן ובירך את פרי הבטן ופרי האדמה.

בפרשת הברית השניה [סוף פרשת כי תשא], מופיעים דיני הבכור בתוך הלכות פסח. משמע כי רוח המצווה הינו זכר למכת בכורות ויציאת מצרים.

בפרשת הברית הראשונה [פרשת משפטים, אתם ראיתם ב], מופיעה מצוות השבת כדין משפטי מזכויות הבהמה והעבדים: "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחִמְלְךָ וַיִּנְפֹּשׁ בֶּן-אִמְתֶּךָ וְהָגֵר" (שמות כג יב).

בפרשת הברית השניה [סוף פרשת כי תשא], מופיעה מצוות השבת ללא נימוק, ומתפרשת על רקע שלוש רגלים – כמצווה שבין אדם למקום וכניגוד לעבודת אלילים.

הנה כי כן, חילקנו את חומש שמות לחטיבותיו, עייננו במבנה פרשיותיו, התבוננו בהקשר כל קבוצת מצוות לסיפור המקדים לה, ומבין כולם האיר לנו אורו של חומש שמות.

¹⁰ יש אומרים כי 'בְּחִרְיֹשׁ וּבְקֶצִיר תִּשְׁבֹּת' מתייחס לשביעית ולא לשבת (ראה רש"י במקום). מיקומה של מצוות השביעית יובן באופן דומה למיקומה של מצוות השבת.

נזקי אדם במקרא *

בין שלוש פרשיות

הנזיקין בפרשת משפטים

משפטי התורה על נזקי גוף שבין אדם לאדם כתובים בתחילת פרשת משפטים. ניתן להבחין שמלבד החלוקה הגלויה בתוכן המשפטים בין המקרים השונים, ישנה גם חלוקה סגנונית בתיאור האירוע.

תחילת משפטי ההריגה בשפה משפטית, שמתארת את המקרה בצורה כמעט מופשטת:

מִיָּה אִישׁ וְיָמָת מוֹת יוֹמָת: וְאִשֶּׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִיָּדוֹ וְשִׁמְתִי לָהּ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שָׁמָּה: וְכִי יִזְדֹּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזִּבְחֵי תִקְחֶנּוּ לָמוֹת: וּמִיָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: וְגִנֵּב אִישׁ וּמָכְרוֹ וְנִמְצָא בְּיָדוֹ מוֹת יוֹמָת: וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: (שמות כא, יב-יז)

בכל אלו אין התורה נותנת רקע לסיפור, אלא רק את התמצית המשפטית הנחוצה. ההכאה המוות והזדון.

לעומתם בהמשך הפרשה התורה מרחיבה בסיפור המעשה:

וְכִי יִרְיֹבֹן אֲנָשִׁים וְהָפָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגֶרֶת...:

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשֶׁבֶט וּמָת תַּחַת יָדוֹ נָקָם יִנָּקֶם:

וְכִי יִנְעֹזוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן...: וְאִם אֶסוֹן יִהְיֶה...: (שמות כא יח-כה)

כולם מתארים מקרה ודין רחבים יותר מההיגד המשפטי. א. התייחסות לסיפור שמאחורי ההכאה – כי יריבון וכי ינצו. ב. לאופן ההכאה – באבן או באגרופ, בשבט, ונגפו. ג. לרגש הנלווה לעונש – נקום ינקם. ד. שיפוט מאורע הנזק – אסון.

הניגוד בין הפרשיות מקשה על האפשרות שהתורה נותנת רקע לסיפור. בפשטות נראה שאופן ההכאה והשיפוט שבעקבותיה הם הגורמים לדין המיוחד שנאמר עליה בתורה, ובמקרה שיחסרו ישתנה הדין.

* להערות: moshegreenhut@gmail.com



לפי זה, הנאמר בפסוק יב "מִכָּה אִישׁ וְיָמָת מוֹת יוֹמָת" הוא מוחלט לכל אופן של הכאה, כפי שהוגבלה בפסוק יג למזיד ולא לשוגג. אולם הדין שבפסוקים יח-יט שונה, בהתאם לסיפור שאירע. שהרי כך אומרת התורה:

וְכִי יִרְיֶבֶן אֲנָשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגְרֵף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמִּכָּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא: (שמות כא, יח-יט)

פסוק יט מלמד שכאשר התהלך המוכה על משענתו 'ונקה המכה' - אינו נענש. אולם בפסוק יח מבואר שדין זה הוא במקרה של מריבה. כיצד הדין בהכאה שאינה מתוך מריבה? ייתכנו שתי אפשרויות.

א. הכאה במריבה חמורה יותר, ולכן רק בהכאה שבמריבה ממתנינים עד שיתהלך בחוץ על משענתו. ואילו בהכאה סתמית נפטר מיד כשנפל למשכב, אפילו מת בסוף¹.

ב. הכאה במריבה קלה יותר, לכן היוזם הכאה בלי מריבה נהרג גם כאשר המוכה לא מת, ורק כשהכאה הייתה תוך כדי מריבה, באשמת שני הצדדים, פטור המכה אם המוכה מתהלך על משענתו.

יש לדחות את שני ההסברים.

הראשון אינו סביר. על פניו הכאה מתוך כעס שבמריבה קלה יותר. מלבד זאת, מהכתוב בפסוק כא אצל עבד, "אֲךָ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקָם כִּי כִסְפוֹ הוּא", יש ללמוד שהמכה את מי שאינו כספו חייב מיתה גם אם נפל למשכב ומת רק לאחר זמן.

ההסבר השני סותר את הכתוב בפסוק יב 'מכה איש ומת מות יומת' משמע אם הכה ולא מת לא יומת. [חוץ ממכה אביו ואמו שבפסוק טו²].

אולם נראה שההסבר השני נכון חלקית, וההנחה הנכונה היא שהכאה בשעת מריבה קלה יותר, כפי שמסתבר³. וכך שיעור הדברים: אמת שאין אדם חייב מיתה כשהכה בלי מריבה אם לא הרג. אבל התורה אומרת 'ונקה המכה' שהמכה פטור לגמרי, ודין זה אמת רק כאשר

¹ בסנהדרין עח: דרש ר' נחמיה מונקה המכה, שכל שאמדוהו לחיים ואח"כ הכביד פטור, אולם במקרה כזה אין הבדל באופן ההכאה.

² אפשר לפרש שהשינוי במכה אביו ואמו הוא שחייב מיתה גם בשוגג. אולם הלשון השווה והשונה מכה איש ומת מות יומת, מול מכה אביו ואמו מות יומת שמשיט את 'ומת' משמע שמכה אביו ואמו חייב גם כשלא מת. גם מהסדר 1. מכה אביו ואמו. 2. גונב איש ומכרו. 3. מקלל אביו ואמו, נראה שהתורה מחברת כאן שלושה דברים שמעמדם כלוקחים את נפשו של אדם למרות שאינם לוקחים אותה, הכאת וקללת אב ואם, וגניבת החירות, בשניהם פוגע המכה באנושיות האדם בצורה המקבילה למוות. נראה שהסדר שלהן מלמד גם על גונב איש ומכרו, שליטה על אדם אחר אינה אפשרית, והאופי היחיד שהתורה מכירה בו מבחינתה הוא אופי של הורות, כאן משווה התורה בין הכן שאינו מכיר בהוריו, לאדם שהופך את עצמו להורה כוחני של אחר, וקובעת ששני המקרים שווים לחייב מיתה.

³ בעיקרון יש לדון שההורג תוך מריבה פטור. וראה להלן? כ"כ הרא"ש ב"ק? שבמריבה כל אחד מהצדדים אינו רודף. וכן יוצא מהקושיא מדוע אינו נחשב רודף אחר חברו עד שיפטר מדמי ולדות, והתשובה לכאו' מפני שלא ניתן להצילו בנפשו.

ההכאה הייתה במריבה, אבל כשההכאה הייתה בלי מריבה מוקדמת ובאחריות מלאה של המכה, יש להעניש אותו.

לפי זה 'ונקה המכה' מתפרש שלא יקבל שום עונש, אפילו לא עונש קל. אילו לא היה 'נקי' היה מקבל עונש חלקי שלא נתפרש בתורה, לפי שאינו קבוע אלא כפי החלטת בית הדין. לשון 'נקי' במשמעות 'פטור לגמרי' מצינו בפרשת כי תצא "כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה לֹא יֵצֵא בַּצֶּבֶא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דָּבָר נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת:"⁴. 'נקי' מייצג את מי שפטור לגמרי, אינו יוצא וגם לא עובר עליו דבר. אינו מחויב אפילו בצורה חלקית.⁵

הכאה במריבה ושלא במריבה

הקו שהכאה תוך מריבה קלה יותר ממשיך בפסוק כב. הדינים העולים בסיכום הפסוקים הם, תשלום לבעל על הוולדות, ובמקרה של מוות או נזק - נפש בנפש עין בעין.

אולם התורה אינה מלמדת את דין עין תחת עין במקרה של מריבה סתמית, אלא במקרה משוכלל "וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יִלְדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסוֹן ... וְאִם אֶסוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵין תַּחַת עֵין ..."⁶. הביטוי 'אם יהיה אסון' משמע שרק כאשר היה אסון דנים את הדין החמור הזה ולא כאשר לא היה אסון. אם כן, מהו 'אסון' זה?

מן הגמרא⁷ נראה שאסון משמעו מוות. אולם כאן בכתוב כולל אסון לא רק מוות אלא גם פגעים אחרים, כפי שכתב הגר"א באדרת אליהו. הגר"א פירש 'אסון' כנזק גופני, אולם קשה לפרש כן, שהרי לכל אחד מהנזקים האלו יש שם בפני עצמו: נפש, עין ופצע.

בפשטות 'אסון' פירושו נזק שקרה בהפתעה. כדברי יעקב "וְקִרְאָהוּ אֶסוֹן בְּדֶרֶךְ"⁸, כשכוונתו שלא תועיל כל שמירת האחים לפי שהדרך מזמנת הפתעות, ונזק שקורה בהפתעה אי אפשר להתגונן מפניו.

לכן 'אסון' כאן מתייחס לנזקי האשה, וככתוב בתיאור המקרה 'ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה'. הפגיעה באשה היא אסון מפני שהיא פגיעה מפתיעה ולא מתוכננת במי שנקלע למריבה. וכך יתפרש הפסוק: אם היכו איש את רעהו יש לשפוט בזה משפט מקומי ואין לקבוע כלל, מפני שכל אחד הטיל את עצמו למריבה והוא אשם כמו רעהו⁹. אולם כשהיכה אשה שאינה בכלל הריב, אלא שנקלעה למקום, ניתנת נפשו בעד נפשה ועינו בעד עינה¹⁰.

⁴ דברים כד, ה.

⁵ אולם בכתובות לג: וכי תעלה על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג? אלא מלמד שחובשין אותו, ואי מית - קטלינן ליה, ואי לא מית - שבתו יתן ורפא ירפא. הרי שפירשו 'וניקה' מכאן ולהבא, מול המצב הקודם שלא היה נקי אלא תלוי ועומד.

⁶ שמות כא, כב-כד.

⁷ כתובות ל. כתובות לג: כתובות לז. ועוד.

⁸ בראשית מב, לח.

⁹ אשמה משותפת מצינו בפרשה עוד בריב של שוורים 'ומכרו את השור החי וחצו את כספו' חוץ משור נגח שתולים בו את האשמה.

¹⁰ גם התנאים למדו שאסון מתייחס למות האשה, ולא למות איש ריבו. שהרי רבי ורבנן למדו מכאן הלכות לנתכוון להרוג את זה והרג אחר (סנהדרין עט.). ורק לדעת תנא דבי חזקיה דחקו תוס' כתובות לה. ש'ולא יהיה אסון' שולל שהתכוון לחברו, וגם לדבריהם 'ואם אסון יהיה' מדבר על האשה.

בהבנה זו, 'נפש תחת נפש עין תחת עין'.. נאמר בתורה רק ביחס לנפש של מי שחף מכל אחריות למריבה, שהעונש על נזקו הוא מידה כנגד מידה. ואילו מי שאחראי למריבה, גם אם הוא ניזוק בה יותר, אין על מכהו עונש כה חמור.

הנזיקין בפרשת אמור – בעקבות המגדף

וְנִקְבַּ שֵׁם ה' מוֹת יוֹמָת רָגוּם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כְּגֵר כְּאֶזְרָח בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוֹמָת: וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוֹמָת: וּמִכָּה נֶפֶשׁ בְּהֶמָּה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ: שֹׁכֵר תַּחַת שֹׁכֵר עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן כְּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִתֵּן בוֹ: וּמִכָּה בְּהֶמָּה יִשְׁלַמְנָה וּמִכָּה אָדָם יוֹמָת: מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כְּגֵר כְּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמִּקְלָל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אֲבָן וּבָנִי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה: (ויקרא כד, טז)

הפרשה מלמדת 'כאשר עשה כן יעשה בו', 'כן ינתן בו', כעונש למכה. על פניו, דינים אלו מתייחסים ישירות למקרה של המריבה בין בן האשה הישראלית לאיש הישראלי, ומלמדים את ההלכה לתוצאות שונות שיכולות להיות למריבה זו, הריגה, הכאה ונזקי בהמה. אם כן 'כאשר עשה כן יעשה לו' אמת גם בנוק שבעקבות מריבה, בניגוד למבואר שבפרשת משפטים עין תחת עין נאמר רק למי שהכה את הנקלע למריבה זו.

עיון בגוף הפרשה יכול ללמד את פשר ההבדל. על פניו דיני הנזיקין אינם קשורים לפרשה זו, ולא היו צריכים להיכלל בה. ובכל זאת הם כלולים בשילוב מושלם ומשוכלל עם ההלכה שהמתין משה לשמוע, דין המקלל. בפשטות מתפרש שהתורה אומרת: כשם שאילו המריבה הסתיימה אחרת והיה הגר ניזוק היו לו את הזכויות שיש לישראל, כך הוא מצווה בכל החובות של ישראל, וכשגידף חייב מיתה. לפ"ז אין קשר תוכני בין דין המגדף לדיני הנזיקין שנשנו עמו, אלא רק קשר צדדי, דיני נזיקין הם הדוגמא להשוואת מעמד הגר והאזרח.

אולם נראה שדין המגדף ודיני הנזיקין מבטאים את התפיסה שבגללה דיני הנזיקין בפרשה מופיעים עם המגדף. כך מתארת התורה את סיפור המריבה:

וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְעֻז בַּמַּחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי: וַיִּקָּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלָל וַיִּבְיֹאוּ אֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה וְשֵׁם אָמוֹ שְׁלֹמִית בֵּת דְּבָרִי לְמֹשֶׁה דָּן: (ויקרא כד, י-יא)

מדוע קילל בן האשה הישראלית את ה' תוך כדי מריבה?

חז"ל לימדו שהמריבה הייתה על החניה במחנה, האם בן האשה הישראלית ישראלי מספיק כדי לחנות במחנה. מסתבר, שבמהלך המריבה אמר האיש הישראלי כעסו לבן האשה

הישראלית, לך מכאן! אין לך חלק במחנה של ה'! ה' בחר בישראל ואתה אינך מהם! בן הישראלית הגיב בכעסו וקילל את ה'.

כלומר, הישראלי הביא לו סיוע למריבה, את ה'. ובן הישראלית דחה את הסיוע, בקללה. הפרשה הניתנת בעקבות הסיפור מתארת את ההלכות לכל מקרה שבו אחד הניצים במריבה מערב במריבה משהו אחר.

בין כשעירב את ה' וקיללו - שהתורה אומרת עליו 'אלקיו' בלשון אישית, באופן שאין במקרא על אדם מסוים אלא על עם ישראל ככלל, וודאי שלא על עבריין. ונימת הדברים היא, הוא הרי מקלל את אלקיו, לא את אלקי חברו שהוא כועס עליו ורוצה לפגוע בו, אלא את אלקיו שלו. לכך מדמה התורה את מי שהכה את חברו או את בהמתו¹¹. בכל אחד מאלו הוא כמערב משהו שאינו קשור למריבה, ולכן נענש עין תחת עין.

השינוי מהדין שבפרשת משפטים, מובן ממילא. אחר שניתנו חוקי הקדושה משתנית התפיסה של האדם, ומציאותו היא מרוממת וגבוהה מעל בחירתו לריב עם חברו. כשם שהתורה אוסרת לתפוס את הגוף ככלי להביע את תחושות האדם ולכתוב עליו כתובת קעקע, כך היא אוסרת לומר שגוף האדם צריך ללקות בעקבות המריבה. לכן לעולם נתפס שהמכה את חברו, אפילו כשהוא עמו במריבה, מכה משהו אוטונומי, ולפיכך דינו עין תחת עין, כדין המכה את האשה שנקלעה למריבה בפרשת משפטים.

ספר דברים – מזיקין מיוחדים

בספר דברים לא נתפרש עונש המזיק הרגיל שנתפרש קודם, אלא שני מקרים של מזיקים אחרים. עדים זוממים¹² ואשת המוכה.

בעדים זוממים:

וְלֹא תָחוּס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עֵין בְּעֵין שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל: (דברים יט, כא)

באשת המוכה:

כִּי יִנְעֻזוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאֶחָיו וְקָרְבָּה אִשָּׁת הָאָחֵד לְהַצִּיל אֶת אִשְׁתָּה מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחְזִיקָהּ בְּמִבְטָיו: (דברים כה, יד)

הביטוי המיוחד לספר דברים הוא 'לא תחוס' המקדים לעונשיהם. בשני המקרים יש מקום לחוס, והתורה מזהירה שלא לעשות כן. הבדל בין המקרים בכך שבעדים זוממים העונש הוא באותה רמה של החטא 'עין בעין' ואילו באשת המוכה העונש חמור יותר 'וקצותה את כפה'.

¹¹ התורה אומרת על נפש הבהמה בתחילה 'נפש תחת נפש' ובסוף 'מכה בהמה ישלמנה'. חציה השני של הפרשה מתאר את היישום המקביל לחוק העקרוני. אולם התורה מלמדת כאן שהכאת הבהמה דורשת עונש מידה כנגד מידה, ורק מתקיימת בתשלום, ואינם כנזק של חפצים.
¹² בפשט אפשר לפרש שהנענש הוא השוכרם.



הצד השווה שבעדים זוממים ובאשת המוכה, שאדם שלישי התערב בסכסוך קיים כדי לפתור אותו לפי דעתו¹³. בשני המקרים יש מקום לראות בהתערבות מעשה ראוי: עדים היודעים את האמת ומתערבים גם אם בכלים שאינם ראויים, ואשה המתערבת ומגינה על בעלה המוכה. התורה מלמדת שלא לראותם כך, אלא כמזיקים שאין לחוס עליהם. להיפך, יש לראות את התערבותם על הריב באור הנכון, ולא לחוס עליהם.

והדין האמור בשניהם אחד: ההתערבות על הריב פועלת הפוך. במקום לעשות את זה שהתערבו נגדו לניזוק על ידי התערבותם, ההתערבות דווקא פועלת לדון את גופם שלהם כחלק מתמונת הריב, על פי מבטם, ולהחיל את העונש עליהם. עין בעין שן בשן. ויותר מכך על אשת המוכה: וקצותה את כפה, כפה שנשלחה אל הרב עם בעלה.

בעצם התורה קובעת שהמתערב במריבה, שם את עצמו כחלק ממנה, ועליו לקחת את הסיכון שמידה כנגד מידה תפעל גם כנגדו.

מבט זה מוסיף על המבט שבפרשת אמור בכך שעצם ההתערבות, והעמידה נגד גופו ונפשו של האחר, גם בלי תוצאות מובהקות [בעדים זוממים – מהלכה, ובאשת המוכה – מהכתוב] מעמידה את נפשו וגופו של המתערב תחת נפש האחר, עינו הופכת להיות במקום עינו של זה שביקש להזיק לו, והיד השלוחה למבושי האיש, נקצצת.

עין תחת עין ממון

עולה מן הדברים. בניגוד להבנה הפשוטה שדין 'עין תחת עין' קובע את העונש המתאים לכל נזק, שדינו במידה כנגד מידה, אין הדבר כן. ובעצם אין עונש זה מתאים אלא לנזק מיוחד, שבו עצם ההתייצבות של המזיק כנגד הניזק יכולה להתבצע. כך נאמרו הדברים בפרשת משפטים, אלא שבפרשת אמור התחדש שמעורבותו של אדם במריבה אינה כוללת את גופו, והפגיעה בגופו היא עירוב של מי שאינו קשור למריבה. בספר דברים התווסף שעצם העמידה כנגד חברו להזיקו היא כנזק, והיא מכריחה להעניש את המזיק עין בעין ולמנוע את עמידתו מול חברו גם בענישת גופו.

נראה שיש בזה לפרש קצת את מה שפירשו חז"ל עין תחת עין בממון. חז"ל מפרשים בכל המקומות שנאמרו עונשי גוף אלו, שהינם עונשי ממון¹⁴. הקושי בכך כפול, הן מצד הניגוד בכלל לפשט הכתובים, והן מבעיות פרטיות העולות מפירוש זה. 'לא תחוס', שמתפרש בדרך כלל באיסור להחליף את העונש, כמו בעיר הנדחת ובמסית, מתפרש כאן בדרך אחרת, כשלא ברור מה צריך להזהיר שלא לחוס על התשלומים. 'עין בעין' שבעדים זוממים צריך להתפרש פעמיים ממון, שהרי גם הזממה עצמה היא על עונש ממון.

¹³ כנאמר בעדים זוממים והצדיק את הרשע, וכפי' חז"ל עדים שהצדיק את הצדיק והרשעו את הרשע.

¹⁴ ובכלל זה גם 'נפש תחת נפש' לדעת רבי בסנהדרין פב:.

בעיקר העניין הלכו הראשונים בשתי דרכים. רמב"ם כתב בהקדמה לפירוש המשנה ובהלכות חובל ומזיק¹⁵ שהיא הלכה למשה מסיני לפרש כן¹⁶. והכוזרי¹⁷ נקט שעצם דרשת חז"ל כסנהדרין בלשכת הגזית היא המשך מתן תורה. הגמרא בבא קמא¹⁸ דנה בדבר בטיעונים מ-3 סוגים:

1. בעיות הגינות בעין תחת עין. 2. דרשות ממקומות אחרים ומייתורים שהדין מתקיים בממון. 3. היתר לשלם ממון ככופר. אבן עזרא, רמב"ן והגר"א נקטו שפתרון הכתובים הוא שאפשר לקחת כופר, ולכן חובה לקחת כופר. ומשמע בגמרא שלא הוצרכו להלכה למשה מסיני לפרש דבר זה.

יש לומר מעתה שהקו של חז"ל הוא הרחבת הקו של התורה, המדובר לעיל, בכיוון ההפוך. התורה אינה מאפשרת לגופו של אדם להיות חלק ממריבה. כך נאמר בתורה בגופו של נזק. הגיון זה נכון גם על גופו של מזיק. גם הוא אינו מתאים לעמוד בענישה ולהפוך להיות חלק מהמריבה שקרעה את גופו של חברו וסימאה את עינו. גם גופו של המזיק אינו מתאים להיות מטרה כדי לשלם בה את תשלומי הנזק ואת ההגנה על הנזק, ויש לקיים הגנה זו בדרך אחרת. איזו היא דרך זו? יש להראות על פי סדר הפרשיות של הנזק בפרשת משפטים:

1. הכאת עבד בשבט. אם יום או יומים יעמוד לא יוקם כי כספו הוא.

2. הכאת אשה הרה. עין תחת עין.

3. הכאת עבד בשן ועין. לחפשי ישלחנו.

הפרידה התורה את פרשיות הכאת העבד ושתלה ביניהם את הכאת אשה הרה. בשתי הכאות התורה מקבילה את ההכאה לכסף. זכות האדון בעבדו מצילה אותו מנקמה כשהעבד עמד יום או יומים. וזכות העבד המוכה נותנת לו את חירותו בעד שינו ועינו. על פניו, ביניהם נתנה התורה את המקרה שכסף אינו מציל ויש לתת עין תחת עין דוקא. יתכן שהסיבה שכסף אינו יכול להציל היא זו שנתבארה לעיל, שהכאת העבד מגיעה בהקשר של עבדותו¹⁹ ולכן 'כספו הוא' יכול לפטור ממוות, ואפשר לשלם בחירות תמורת השן. ואילו הכאת האשה אינה מגיעה בשום הקשר, וכדלעיל. אולם ניתן לראות שלפחות מבחינה עקרונית יכול הנזק להיות מומר בכסף ובחירות.

¹⁵ פרק א הלכה ו.

¹⁶ ובמו"נ ג מא משמע שכתב אחרת, ותמהו ע"ז רש"ט ובעקידה פרשת משפטים.

¹⁷ מאמר ג אות מא; ועל נזקי ממון בסוף אות מו.

¹⁸ דף פג עמוד ב.

¹⁹ כדיוק רמב"ם (רוצח ב יד) מבשכט שדוקא הכהו במקל, אבל המכה הכאת רציחה באבן אין בו דין 'יום או יומיים'.

הרב ישעיה לוי
ירושלים

על סדרן של פרשות תרומה ותצווה

א.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה; מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לָבוֹתָם תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי. וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֲתָם: זָהָב וְכֶסֶף וְנַחֲשֶׁת. וְתִכְלֹת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים. וְעֹרֹת אֵילָם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וְעֵצֵי שִׁטִּים. שֶׁמֶן לְמָאֵר בְּשִׁמִּים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטָרֶת הַסָּמִים. אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֵּאִים לְאַפֵּד וְלַחֲשֹׁן. וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם. כָּכָל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרָאָה אוֹתָךְ אֶת תְּבִנְתָּהּ הַמִּשְׁכָּן וְאֶת תְּבִנְתָּהּ כָּל כְּלָיו, וְכֵן תַּעֲשׂוּ (שמות כה, א-ט).

סדר המקראות שבראש פרשת תרומה עשוי להיתפש כמהופך. יכולנו לצפות שתחילה יאמר הקב"ה שעלה במחשבתו לשכון בתוך בני ישראל, ויצווה אפוא לעשות משכן וכליו, ורק לבסוף יצווה על ההתרמה הנצרכת למטלה. אך לפנינו פתיחה סתמית אודות לקיחת תרומה "מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לָבוֹתָם", פירוט מדויק של "הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֲתָם" עוד קודם לגילוי מטרתה, ורק אחריהם הידיעה שזו נועדה כדי שיעשו "לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם".

שכן הקב"ה אינו זקוק למקדש ח"ו – "אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם" (שמות כ, יט); "כִּי הָאֱמָנָם יֵשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ? הֲנֵה הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלָלוּךָ, אֵף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה" (מלכים א ח, כז) – אבל רוצה את עשייתו ביד ישראל ובליבם הנדיב. הם יתקדשו ויקדשו מקום והוא ישכון בקרבם. מלאכת המשכן וכליו היא חלקם של מיעוט מוכשרים בעם, "חֲכָמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאֲתִיו רוּחַ חֲכָמָה" (שמות כח, ג), אבל התרומה תקיף את הקהל כולו, "הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים, כָּל נְדִיב לֵב" (לה, כב). לפיכך תחילת העשייה ועיקרה, קיום "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" היותר שלם ושבעבורו "וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם", הם אל נכון התרומה.

רשימת החומרים לתרומה מסודרת כנראה לפי ערך הפרטים. המתכות בראש כאשר הזהב מקדים את הכסף והנחושת, אחריהן האריגים לפי יוקרם, שוב הצומח והחי הגולמיים יותר, ואחריהם מתכלים שאינם מגוף המשכן וכליו. "אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֵּאִים" חותמות את הפירוט, אך הן היקרות מכל וראויות היו לכאורה להופיע בראש. אולם למעשה "הַנְּשָׂאִם הַבִּיאוּ אֶת אַבְנֵי הַשֹּׁהַם וְאֶת אַבְנֵי הַמִּלֵּאִים" (לה, כז), ומפני שנדבת האבנים לא הקיפה את הכלל רק נועדה ליחידים ידועים, היא מוזכרת כהוספה מדולדלת לנדבת הציבור.¹

¹ הבושם והשמן המנויים שם, כח, בפסוק שאחרי אבני השוהם והמילואים, לא הובאו על ידי הנשיאים, ופירוטם מחובר למעלה אל פירוט שאר החומרים שהביאו כל איש ואשה. כן מוכח מיומא עה, א, ומרשב"ם ועוד מפרשי הפשט לפיהם

אחר ש"נְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" נאמר על התרומה, "וְכֵן תַּעֲשׂוּ" שוב אינו מיותר.² "נְעָשׂוּ" בני ישראל נדבה למקדש כדי שאתה, משה עם חכמי הלב, "כֵּן", כהוראות שבסמך, "תַּעֲשׂוּ" את המלאכה. "כָּל אֲשֶׁר אָנִי מֵרָאֶה אוֹתְךָ אֶת תְּבִנֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת תְּבִנֹת כָּל כְּלִי" הוא תיאור של "מִקְדָּשׁ" ולא לוואי של "נְעָשׂוּ". לפיכך בניגוד ל"נְעָשׂוּ" שבלשון נסתר, רמז אל העם כולו, בא "תַּעֲשׂוּ" בלשון נוכח, כמו שיבואו כל הציוויים על המלאכה: "וְעֲשִׂיתָ שְׁלֶחָן" (כה, כג); "וְעֲשִׂיתָ מִנְרַת זָהָב טָהוֹר" (שם, לא); וכו'. רק על ארון העדות נאמר "נְעָשׂוּ" (כה, י), אולי מפני שהוא תחילת העשייה, להקיש אל "נְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" וכך לשייך את נדבת ישראל אל המלאכה. או שמא הוכרח הכתוב לנקוט "נְעָשׂוּ" אצל הארון שבמשכן להבדיל מן ארון אחר אשר עליו צווה משה, "וְעֲשִׂיתָ לָךְ אֲרוֹן עֵץ" (דברים י, א), בלשון נוכח יחיד, בעלותו לקבל את הלוחות השניות.³ ואפילו גבי הארון באו פרטי המלאכה בנוכח כבשאר הכלים ומרכיבי המשכן: "וְצִפִּיתָ" (שמות כה, יא); "וְיִצְקָתָ" (שם, יב); וכו'.

ב.

וְעֲשִׂיתָ מִזְבֵּחַ מִקְטָר קֹטֶרֶת עֲצֵי שִׁטִּים תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ (שמות ל, א).
וְעֲשִׂיתָ כִּיֹּר נְחֹשֶׁת וְכִנּוֹ נְחֹשֶׁת לְרִחְצָה (שם, יח).

כל דרדק יודע שמכל הסדרים שבתורה מן 'שמות' ואילך, שמו של משה רבינו נעדר רק מן 'תצוה'. אך לפי האמת גם ב'תרומה' משה אינו מוזכר בשמו אלא אחת, בפסוקה הראשון: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר" (כה, א). 'תרומה' ו'תצוה' יחד הן כולן דיבור רצוף אחד מתארך, אשר אין דיבור חדש אחריו עד זה שבתחילת 'כי תשא': וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר, כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ וגו' (ל, יא-יב). שכן ראש ועיקר הוא כאמור נדבת החומרים, ומלאכת כל הכלים והבניין והבגדים לא ערוכה אלא כתשובה לשאלה, 'מה ייעשה בתרומה?' כלומר, כביאור להוראה הכללית "וְכֵן תַּעֲשׂוּ" (כה, ט), שמשמעה כאמור למעלה, '[יתרמו ישראל] כדי שכן תַּעֲשׂוּ'.

לכן כל אחד מכלי המשכן ומרכיביו מתואר תחילה בחומריו, לפני שאר אפיונים כגון תבנית וממדים, ואפילו בטרם תוזכר מטרתו או שימושו, חוץ לפעמים כאשר זיהויו של פריט תלוי בשימושו. כך: "וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים" (כה, י); "וְעֲשִׂיתָ שְׁלֶחָן עֲצֵי שִׁטִּים" (כה, כג); "וְעֲשִׂיתָ מִנְרַת זָהָב טָהוֹר" (כה, לא); "וְאֶת הַמִּשְׁכָּן תַּעֲשֶׂה עֹשֶׂר יְרִיעַת שֶׁשׁ מְשֹׁר וְתַכְלֶת וְאַרְגָּמָן וְתִלְעַת שָׁנִי" (כו, א); "וְעֲשִׂיתָ יְרִיעַת עֲזִים לְאֹהֶל עַל הַמִּשְׁכָּן" (כו, ז); "וְעֲשִׂיתָ מִכְסָּה לְאֹהֶל עֶרְת אֵילָם מְאָדָּמִים

הביאו הנשיאים את האבנים מפני ששמות שבטיהם חרוטים בהן. אבל הבושם והשמן בודדו אחר האבנים מפני שאינם כאמור מגוף המשכן וכליו.

² ראה רש"י ושאר מפרשים. לרוב מסכם "כֵּן עֲשֶׂה" או "כֵּן עָשׂוּ" עשייה מסועפת מרובת פרטים. ראה לדוגמה בראשית ו, כב; שמות ז, ו; וכהנה וכהנה. יכולנו אפוא לפרש גם כאן, "וְעָשׂוּ... כָּל אֲשֶׁר אָנִי מֵרָאֶה אוֹתְךָ" על כל פרטיו "כֵּן תַּעֲשׂוּ", אלמלא ו'ו' של "וְכֵן" שלא עלתה יפה, ואלמלא המעבר מנסתר לנוכח.

³ אם הארון שנצטווה משה לעשות בעלותו להר הוא אותו ארון שעשה לבסוף בצלאל, ראה רש"י, ראב"ע, ורמב"ן לדברים על אתר, ובמקורות שהזכיר שם רמב"ן. ואף אם מדובר באותו ארון, נצרך פה "נְעָשׂוּ" ללמד שאין הארון שונה משאר כלים שעשייתם חובה על כלל ישראל, ואינו מטלה אישית של משה.

ומכסה ערת תחשים מלמעלה" (כו, יד); "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עמדים" (כו, טו); "וארבעים אדני כסף תעשה תחת עשרים הקרש" (כו, יט); "ועשית פרכת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר" (כו, לו); "ועשית למסך חמשה עמודי שטים וצפית אתם זהב וזיהם זהב ויצקת להם חמשה אדני נחשת" (כו, לז); "ועשית את המזבח עצי שטים" (כו, א); "ועשית את חצר המשכן לפאת נגב תימנה קלעים לחצר שש משזר" (כו, ט); "ועמדיו עשרים ואדניהם עשרים נחשת וזיהם עמדים וחשקיהם כסף" (כו, י); וכן כולם. גם אצל הבגדים: "ועשו את האפד זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר" (כח, ו); "ועשית את מעיל האפוד כליל תכלת" (כח, לא); ושוב, כן כולם.

סדר הפריטים שיעשו מקביל, אמנם עם סטיות הכרחיות, לסדר החומרים שייתרמו. תחילה כלי אוהל מועד, מפני שביחס לגודלם זהב הארון והשולחן רב ולהם חלקי זהב ועיטורים, ואיתם המנורה שכולה זהב, והזהב הלא הוא ראש לכל הנידבים. אחרי הכלים יריעות המשכן ויריעות עיזים ומכסה אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים, בדיוק כסדר האריגים והעורות בתרומה. אחריהם הקרשים, כנגד "עצי שטים" שאחרי "ערת תחשים" (כה, ה). משיוקם המשכן, הוא יצטרך לפרוכת ומסך, ובשניהם הוקדמו האריגים לעמודים, כמו שהוקדמו "תכלת וארגמן ותולעת שני ושש" (שם, ד) ל"עצי שטים". כן הוקדמו קלעי שש המשזר לעמודיהם העשויים מעצי שטים.⁴ ראויים היו בגדי הכהונה לבוא אחר יריעות המשכן או הפרוכת והמסך, אלא שהוכרח הכתוב לשבץ את עשיית הבגדים בין קריבת אהרון ובניו לכהונה (כח, א) ובין הלבשתם ומשיחתם (כח, מא; כט, ה; שם, ז; ח-ט), ולפיכך המתינו הבגדים על לאחר קיחת שמן למאור (כו, כ), שהוא קודם בנדבה "לשמן המשחה" (כה, ו).

רבים נתקשו מדוע אוחרה עשיית המזבח הפנימי עד סוף 'תצוה' (ל, א-י), אחר חינוך הכהנים והמזבח החיצון, ולא הוזכרה עם עשיית שאר כלי אוהל מועד. אלא שהמזבח הפנימי הוא קטן ועציו וזהבו מועטים, ופרשת עשייתו לא באה אלא ליישב בעבור מה ייתרמו "בשמים... לקטרת הסמים" (כה, ו). לפיכך הוא נקרא כאן "מזבח מקטר קטרת" (ל, א). ולפיכך סונפה הקטרת הקטורת על דקדוקיה (ז-ח) אל עשיית מזבח הקטרות, בניגוד להדלקת הנרות ועריכת לחם הפנים אשר קבעו פרשות לעצמן נבדלות מעשיית המנורה והשולחן, בויקרא כד, א-ט. "בשמים... לקטרת הסמים" הוזכרו בנדבה אחר "בשמים לשמן המשחה" (שמות כה, ו), ולכן באה עשיית מזבח הקטורת אחר משיחת הכהנים.

הכיוור אינו מופיע כלל ב'תרומה' או 'תצוה', אלא להלן ב'כי תשא' (ל, יז-כא) בין שקילת מחציות השקל (שם, יא, טז) לרקיחת שמן המשחה (כב-לג). שכן לא נעשה הכיוור מנחושת התרומה אלא "במראת הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד" (לח, ח; ראה רש"י על אתר), ואין חומרו בחשבון שב'פקודי', להלן לח, כט-לא. הכיוור מוזכר אפוא אחר "מחצית השקל בשקל הקדש" שהוא תשלום "תרומה ה'" שלקחו למשכן (ל, יג), והוא "כסף" האמור בנדבה (כה, ג) וממנו עשו את "את

⁴ ועמדיו עשרים ואדניהם עשרים נחשת וזיהם עמדים נחשת אך לא גוף העמודים, כפירוש רש"י על אתר וכדמוכח להלן כז, יז, ו-לח, לא. ואילו נעשו העמודים נחושת לא נזקקו לאדני נחושת.

אֲדֹנֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֵת אֲדֹנֵי הַפְּרֻכָּת וְ"וָיִם לְעַמּוּדִים וְצִפָּה רְאִישֵׁיהֶם וְחֶשֶׁק אֲתָם" (לה, כה-כח). יוֹתֵר לֹא יִכְלֶה הַזְכָּרֶת הַכִּיּוֹר לַהֲתַעֲכֵב, כִּי מִלֹּאכֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּמִתְכַּוְּנָתָה עֲמִידָה לַהֲתַפְרֹשׁ לְסִיִּים אֶת הַדִּיבּוֹר אֹדוֹת "בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה", וְשֵׁם בַּפְּרָשָׁה יִיאֹמַר לַמִּשְׁחָה אֶת כָּלִי הַמִּשְׁכָּן וּבִתְוֹכָם "אֶת הַכִּיּוֹר וְאֶת כִּנּוֹ" (ל, כח).

ג.

וְאֵתָה תִּצְוֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זֵית זָךְ כֶּתִית לְמָאוֹר (שְׁמוֹת כז, כ).
וְאֵתָה הַקָּרֵב אֵלֶיךָ אֶת אֲהֲרֹן אַחִיךָ וְאֵת בְּנָיו אֲתוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכַהֵנוּ לִי (שֵׁם כח, א).
וְאֵתָה תִּדְבֹּר אֶל כָּל חֻכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאֲתֵיו רוּחַ חֻכְמָה (שֵׁם, ג).

"וְאֵתָה" או "וְאֲתָם" מִנְּגִידִים תְּדִיר אֵל מֶה שִׁיעֲשׂוּ אַחֲרֵים או יִיעֲשֶׂה לָהֶם. כְּגוֹן: "הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאֵתָה תִּשׁוּפְנוּ עֵקֶב" (בְּרֵאשִׁית ג, טו); "יָדַע תִּדַּע כִּי גֵר יִהְיֶה וְרָעָךְ בְּאַרְץ לֹא לָהֶם וְעַבְדּוֹם וְעֲנּוּ אֲתָם... וְאֵתָה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם" (שֵׁם טו, יג-טו); "שְׁלַחוּ מִכֶּם אֶחָד וְיִקַּח אֶת אַחֲיֵכֶם וְאֲתָם הָאֲסֻרוֹ" (שֵׁם מב, טז); "אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֲתוֹ יִהְיֶה לִי עֶבֶד וְאֲתָם תִּהְיוּ נָקִים" (שֵׁם מד, י). לְרֹב יָבוֹא "וְאֵתָה" מִצּוּמֵד אֶל "וְאֲנִי" לַהֲתוֹת בְּרִית בֵּין הַשְּׁנָיִם:⁵ "וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת הַמִּבּוּל מִיָּם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר... וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּךָ... וְאֵתָה קַח לְךָ מִכָּל מֵאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאִסַּפְתָּ אֵלֶיךָ" (בְּרֵאשִׁית ו, יז-כא); "אֲנִי הִנֵּה בְּרִיתִי אִתְּךָ... וְאֵתָה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר" (שֵׁם יז, ד-ט). דּוּגְמָה בַּהֲקֶשֶׁר הַמִּשְׁכָּן נִמְצָאֵת לַהֲלֹךְ: "וְאֲנִי הִנֵּה נֹתֵתִי אֲתוֹ אֶת אֶהֱלִיאָב בֶּן אַחִיסָמֶךְ לְמִטָּה דָן וּבִלְבָב כָּל חֻכְמֵי לֵב נֹתֵתִי חֻכְמָה... וְאֵתָה דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שְׁבֹתַתִּי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בִּינִי וּבִינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם... בְּרִית עוֹלָם" (שְׁמוֹת לא, ו-טז). אֶת "לְכָה נִכְרְתָה בְּרִית אֲנִי וְאֵתָה" (בְּרֵאשִׁית לא, מד) יִשׁ לַפְּרָשָׁה, "בְּרִית" בַּדְּפוּס "אֲנִי וְאֵתָה", חֻזָּה הַמִּתְעַד אֶת הַתְּחִיבוּתוֹ שֶׁל כָּל צֶדֶד לַהֲסַכֵּם.

וְאִילוּ בַּפְּתִיחַת 'תְּצוּה' תּוֹפְעָה יַחֲדָאִית: שֶׁלֹּשׁ הַיִּקְרוּיֹת מְשׁוֹרְשׁוֹת שֶׁל "וְאֵתָה", כָּל אַחַת תַּחֲלִיל עֲנִיִּין וְרֹאשׁ אֲמִירָה, לֹלֵא זִיקָה אֶל מַעֲשֵׂי אַחֲרִים. מִדּוּעַ? מִפְּנֵי שֶׁכָּל אֶחָד מֵהָעֲנִינִים הוּא הַמִּשְׁכָּן וְאִינוּ הַמִּשְׁכָּן לַדִּיבּוֹר הַפּוֹתַח אֶת 'תְּרוּמָה', פִּירוּט נִדְבַת הַמִּשְׁכָּן.

כִּיצַד? "וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זֵית זָךְ כֶּתִית לְמָאוֹר" הוּא אֲמִנָּם אוֹתָה לְקִיחָה שֶׁל "שֶׁמֶן לְמָאוֹר" הַמְּנוֹי בַּנִּדְבָה (שְׁמוֹת כה, ו). אֲבָל "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֶם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" מִלְּמַד שֶׁתְּמִיד תִּלְקַח "מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" לְקִיחָה דּוּמָה, שֶׁהִרִי שֶׁמֶן אִינוּ קִיִּים כְּכֹלֵי הַמִּשְׁכָּן אֲלֹא הוֹלֵךְ וּמִתְכַּלֵּה. "חֻקָּה" וּבִיחֹד "חֻקַּת עוֹלָם" תּוֹנַח עַל חוֹבָה שֶׁהוּזְמַן גִּרְמָה בְּרֵאשׁוֹנָה וּמֵאִזּוּ הִיא נִקְבְּעָה לְעוֹלָם. כְּגוֹן הַפִּסַּח שֶׁנִּהְיָ בַּמִּצְוֹת מִשׁוּם הַמִּשְׁחָה וְדָם עַל הַמִּזְבֵּחַ, וּמֵאִזּוּ הוּא קָרֵבֶן אֲשֶׁר דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ עַל הַמִּזְבֵּחַ: "וְהִזָּה הַיּוֹם הִזָּה לָכֶם לְזָכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֲתוֹ חֹג לָה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ" (שְׁמוֹת יב, יד). אוּ, "וְהִקְטִירֶם הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחַ לָחֶם אִשָּׁה לָרִיחַ נִיחֹחַ כָּל חֶלֶב לָה'; חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מוֹשְׁבֵּיתֵיכֶם כָּל חֶלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ" (וִיקְרָא ג, טז), אֲפִילוּ שֶׁלֹּא בַּפְּנֵי הַבַּיִת (רֹאֵה תוֹרַת כְּהֻנִּים עַל אֲתֵר וּקִידוּשֵׁין לז, ב). אַחֵר טִהַרְתָּ הַלּוּיִים לַעֲבוּדָה בַּהֲזוֹת "עֲלֵיהֶם מִי חֲטָאת" (בַּמִּדְבָּר ח, ז),

⁵ הַעִירֵנִי עַל כֵּךְ רַבִּי יִצְחָק בְּרוּךְ רוֹזֶנְבֵּלִים שְׁלִיט"א.

"זאת חקת התורה" (שם יט, ב) ל"כל הנגע במת" (שם, יג). אף כאן, "ויקחו אליה" בתרומה הנוכחית "שמן זית זך", וגם מאילך "חקת עולם לדורתם".

כיוצא בו, "ואתה הקרב אליה את אהרן אחיה ואת בניו אתו". קריבת הכהנים היא הקדמה הכרחית לעשיית "בגדי קדש" (שמות כח, ב), כי באין לובשים בגדים מה טיבם. וגם צריכים העושים במלאכה להכיר כל לובש להתאים לו "מדו בד" (ויקרא ו, ג), כמידתו (יומא כג, ב). הרי שהצווים על מלאכת הבגדים, שהם המשך הדיבור על תרומת "זָהָב... ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש" ו"אבני שהם ואבני מלאים" (שמות כה, ג-ז), תלויים בציווי על קריבת הכהנים. מאידך, הכהנים עצמם אינם מן התרומה וקריבתם חורג במה מן הדיבור המתמשך.

כיוצא בו, "ואתה תדבר אל כל חכמי לב... ועשו בגדי קדש לאהרן אחיה ולבניו לכהנו לי" (כח, ג-ד), לעת עתה, מן התרומה הראשונה, טובים לכניסה לכהונה וחניכיה. אבל בגדים בלי וניכתמים וייוולדו לכהנים בנים ובני בנים שגם להם יצטרכו בגדים. הלאה, "וזהם", אותם "חכמי לב" בעתיד, או חכמים כמותם עתידיים, "יקחו" שוב לפי הצורך "את הזָהָב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש" (שם, ה) מנדבות חוזרות או מכספי ציבור. ראיה שמדובר בלקיחות עתידיות, שמפירוט חומרי הבגדים נפקד פה מקום אבני השוהם ואבני המילואים, מפני שאבנים לא תישחקנה אלא תתקיימנה מן התרומה הראשונה, וגם לא תצטרכנה אלא לאפוד אחד וחושן אחד להלביש כהן גדול אחד.

ובכן, לקבוע ללקיחת השמן או קריבת הכהנים או עשיית הבגדים דיבורים משלהם, נוסח 'וידבר ה' אל משה לאמר צו את בני ישראל ויקחו אליה שמן', אי אפשר, בל ייקטע הדיבור הראשון אשר אף הלקיחה והקריבה והעשייה שייכות לו, ושלא יושלם עד פרשת מזבח הקטורת שבסוף 'תצוה'. מאידך, לצוות עליהן בסתם כהמשך גמור לדיבור הראשון, כמו שציווה על הארון והשולחן ושאר כלי המשכן ומרכיביו, גם אי אפשר, שהרי באו בענייניהן הוספות שלא מכלל הדיבור הראשון. מה עשה הכתוב? נקט ניב פשרני המסתמן כפתיח לדברים חדשים, ובכל זאת אינו פנייה חדשה אל משה, כזו הראויה לבוא רק משנושא קודם הושלם. "ואתה" משמעו: "אתה", אשר עודך לפניי שומע מפי דברים נמשכים מלמעלה, עוד – זו הוראת ו"ו של "ואתה" – "תצוה" ות"קרב" ו"תדבר" כך וכך. נעוץ אפוא במילה "ואתה" רמז לה' המדבר, למשה השומע, ולשיח שהם עומדים ועסוקים בו, כמעט כאילו אכן נאמר, "וידבר ה' אל משה לאמר", ספק דיבור קודם ספק חדש.

ד.

ואתה קח לך בשמים ראש (ל, כג).

ב'כי תשא', אחר פרשות מחצית השקל והכיור, היקרות רביעית של "ואתה" מן הסוג שב'תצוה'. אך לפנייה הפתיח השכיח הקובע דיבור לעצמו. "וידבר ה' אל משה לאמר, ואתה קח לך בשמים ראש" (כב-כג).

כאמור (אות ב'), הצורך ב"בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה" כבר כולכל במקומו, בציווי על משיחת אהרון ובניו, הבא בין ציוויים על לקיחת שמן למאור ועשיית מזבח קטורת, כמו שהבשמים לשמן המשחה נמנו בנדבה בין "שֶׁמֶן לְמָאֹר" ו"בְּשָׂמִים... לְקִטְרֵת הַסָּמִים" (כה, ו). אך התיאור שם של הנעשה בשמן המשחה נשאר חלקי. ציווי למשוך את כלי המשכן המתין על כרחו עד לאחר שיוזכרו אחרוני הכלים, היינו המזבח הפנימי שכנגד הקטורת שהיא בסוף רשימת הנדבות, והכיוור שנחושטו כלל לא שויכה לתרומת המשכן. גם טרם נודעה מתכונתו של השמן.

עתה פונה הכתוב להשלים את החסר: לפרט פירוט מלא את כל אשר יימשח, וללמד איך השמן יירקח. אך הדיבור שהחל בנדבת המשכן כבר נקטע בדיבורים על מחצית השקל והכיוור. לחזור אל ה"בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה" ולנעשה בהם נצרך אפוא דיבור חדש, ועל כן נאמר, "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר". אולם, לצרף בכל זאת את משיחת הכלים אל העילות לנדבת המשכן, שוב נוקט הכתוב במטבע "וַאֲתָהּ", כאילו עוד רצוף הדיבור הראשון מפי ה' למשה, וכאילו הועתקה רקיחת השמן עם משיחת הכלים אל לקיחת שמן למאור וקריבת אהרון ועשיית הבגדים, אשר אף הן נפתחו ב"וַאֲתָהּ".

הנה נא גזירה שווה לפשוטו של מקרא.

הרב ישראל יעקב שחור

אב"ד בבית הדין הרבני דתל אביב

"עַל אַרְבַּע פְּעֻמּוֹתָיו"

פירוש ראשון - זויות

"וַיִּצְקֶתָּ לּוֹ אַרְבַּע טַבַּעַת זָהָב וְנָתַתָּה עַל אַרְבַּע פְּעֻמּוֹתָיו"

פירוש רש"י על פי תרגום אונקלוס - 'זויתיה' דהיינו זויות, בזויות העליונות הסמוכות לכפורת.¹ והקשה הרמב"ן על רש"י מה טעם שיהיו הטבעות והבדים בחלקו העליון של הארון, שהכבוד יהיה יותר מאד - כלשונו (טענה זו לא התבררה לנו), ועוד טוען הרמב"ן: דרך כבוד הוא שיהיה הארון נישא וגבוה למעלה על כתפות הכוהנים. (לכאורה צריך לומר הלוויים) ולכן דעת הרמב"ן שהטבעות היו בזויות התחתונות, וכאשר נשאו את הארון הוא היה מעל כתפי נושאו.

ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל תירגם את המילה פעמותיו - 'אזתוודוי'. ויותר נראה כפי שתירגם בפרשת ויקהל - 'איסתוורוי' (לה, ג). וכפי שמובאת בגמרא (להלן).

ולהבין תרגום המילה 'איסתוורוי' יש להקדים, כי מילה זו נמצאת בשתי סוגיות, האחת בהלכות מזוזה במסכת מנחות, והשניה בהלכות חליצה במסכת יבמות.

א. במסכת מנחות (דף לג.), "אמר רב יהודה אמר רב: עשאה (למזוזה) כמין נגר פסולה. שואלת הגמרא הרי כל המזוזות בבית רב היו עשויות כמין נגר. מתרצת הגמרא: "הא דעבידא כסיכתא הא דעבידא כאיסתוירא".

מבאר רש"י 'כסיכתא כנגר, שתוחבין הנגרים בכותל כזה' (רש"י ביאר דבריו בציור). ונראה בבירור שהנגר תוקע יתד לעומק מזוזת הפתח, ומכניס שם את המזוזה כך שהיא מונחת במאוזן ולא במאונך ולכן היא פסולה.

כאיסתוירא - מבאר רש"י בשני אופנים: בפירוש הראשון המזוזה מונחת במאונך כמו השוק העולה מהרגל כלפי מעלה. וכפי שצייר רש"י בציור הראשון שהמזוזה במאונך ולכן היא כשרה.

פירוש השני רש"י מצייר מזוזה מקופלת באמצע בזוית של 90 מעלות (כעין אות L) כדוגמת הזוית שנוצרת בין כף הרגל והשוק. לכן מזוזה שתקועה בחלקה במאוזן בעומק אך חלקה השני מקופלת כלפי מעלה כשרה.

¹ וראיתי מהרב חיים העלער שפירש באופן נפלא את הפסוק "זאת הפעם עצם מעצמי" (בראשית ב, כג), שאין הכוונה לשון זמן, במובן של הפעם הזאת, אלא האדם הראשון מצביע על הצלע שנלקחה ממנו וממנה נבראה האשה, והמלה 'פעם' תתפרש צלע כמו בפסוק שלפנינו "על ארבע פעמותיו" - צלעותיו.

ב. במסכת יבמות בהלכות חליצה. שנינו (קא.) "מן הארכובה ולמטה חליצה כשרה מן הארכובה ולמעלה חליצה פסולה". דהיינו שניתן לחלוץ את הנעל בשוק מתחת הארכובה (הברך), כי השוק היא "מעל רגלו" (דברים כה, ט), אך לא בדרך מעל הארכובה, מאחר וזה נקרא 'מעל דמעל'.

מכאן לומד רב פפא שהאיסתוירא יורדת עד הרגל, כי אם יש הפסק בינה לבין הרגל הרי היא מעל רגלו והשוק מעל דמעל ואינה כשרה לחליצה - "שמע מינה האי איסתוירא עד ארעא נחית דאי סלקא דעתך מיפסק פסיק הוה ליה איהו מעל ושוקא מעל דמעל".

רב אשי מוסיף "אפילו תימא מיפסק פסיק כל דבהדי כרעא ככרעא דמי". דהיינו שאפילו אם האיסתוירא אינה יורדת עד הרגל והיא נפסקת, אינה מוגדרת מעל רגלו כיון שהיא עם הרגל הרי היא כרגל.

וביאור המילה 'איסתוירא' פירש רש"י - "קביליא" שהיא הקרסול והיא מפסיקה בין הרגל לשוק.

סוגיא זו מופיעה גם במסכת ערכין יט: ושם מוסיף רש"י: "קביל"א עד ארעא נחית שאין בה אלא פרק עליון המחברה עם השוק, אבל למטה אין בה פרק אלא מעצם כף הרגל הוא".

ומתרגום המיוחס ליונתן בין עוזיאל נראה שיש לאיסתוירא צורה של זזית והוא לא שונה מתרגום אונקלוס שתירגם זזיות. ואם כן נשאלת השאלה היכן מצינו עצם בין השוק והרגל שיש לה זזית.

וזכיתי לעמוד על כך בעקבות תאונת דרכים, ממנה ניצלתי בחסדי הבורא בצורה מופלאה ביותר, כל הפציעה היתה בעצם אחת בלבד ברגל שמאל הנקראת בלשון הרפואית "טאלוס". וראיתי אותה בצילומי רנטגן הרבה מאד פעמים. העצם הזאת אכן עשויה בזזית ישרה, כאשר חלקה התחתון במאוזן ונכנס לתוך הרגל, אך חלקה העליון זקוף ומאונך ועולה כלפי מעלה ומתחבר לשוק.

עצם זו חזקה ביותר שכן כל הגוף נשען עליה ונדיר שהיא תשבר, אלא רק במכה חזקה ביותר. בדידי העצם נשברה לשנים בדיוק בזזית ובניתוח מוצלח חיברו אותה מחדש בזזית ישרה על ידי שני ברגים הנמצאים שם עד היום.

משכך נראה בבירור שהמילה 'איסתוירא' מתייחסת לעצם זו ומאחר והיא יוצאת מן הרגל ומתחברת לשוק, היה מקום לומר שהיא תקרא מעל רגלו, ואם כן השוק תהיה 'מעל דמעל' ולא ראויה לחליצה. מחדש רב פפא שמאחר והיא יורדת לתוך הרגל הרי היא חלק מהרגל, ולכן השוק יקרא מעל רגלו.

לפי זה נראה ברור שיש לנקוט בהלכות מזוזה במסכת מנחות כפי הפירוש השני של רש"י שהמזוזה תקועה באופן חלקי במזוזת הבית וחלקה השני מזדקף בזזית ישרה על מזוזת הבית. והנה מצאנו מחלוקת בין רש"י והרמב"ן לדעת רש"י הטבעות היו סמוכות לזזיות העליונות של הארון, ואם כך בשעת נשיאת הארון הוא היה משתלשל כתפי הכהנים כלפי מטה, אך הרמב"ן

חולק וטוען כי אין זה דרך כבוד ולכן נראה לו כי הטבעות הינן בזויות התחתונות של הארון ובעת הנשיאה הוא היה מתרומם מעל הנושאים.

תרגום יונתן – 'איסתוירא', מתאים יותר לשיטת הרמב"ן, שכן עצם האיסתוירא בצורה של זוית היא בחלקו התחתון של הגוף. [דהיינו זוית תחתונה כעין L ולא כעין ר]

פירוש שני לפעמותיו - רגליים או אופנים.

ועוד לנו מילין בחידושו של האבן עזרא שכתב שהוא חיפש בכל המקרא ולא מצא את המילה "פעם" במשמעות של זוית אלא של רגל. על כך הביא כמה פסוקים, "רגלי עני פעמי דלים" (ישעיה כו, ו), "וישם לדרך פעמיו" (תהלים פה, יד), "מה יפו פעמיך בנעלים" (שיר השירים ז, ב). מתוך כך הגיע למסקנה מחודשת שהארון לא עמד על הקרקע אלא על רגליים. 'כי דרך בזיון הוא שישב הארון בארץ' (לשון האבן עזרא).

הרמב"ן חולק על האבן עזרא מאחר ולדעתו "פעם" אינו רגל אלא פסיעה. ואם לדין יש תשובה, שהרי הפסיעות נעשות על ידי הרגליים, ולכן ברור שהמילה "פעם" יכולה להתפרש גם לרגל וגם לפסיעה.

וזקני הג'ר נתנאל חיים פאפע² הביא את הפסוק במלכים (א, ז, ל) "וְאַרְבָּעָה אֹפְנֵי נְחֹשֶׁת לְמִכּוֹנֶה הָאֹתָהּ וְסִרְנֵי נְחֹשֶׁת וְאַרְבָּעָה פְּעָמָתָיו כְּתַפֵּת לָהֶם מִתַּחַת לְכִיר", ממנו משתמע כפירושו של האבן עזרא. והוא מתפלא על האבן עזרא והרמב"ן שנשמט מהם פסוק זה.

הסבא זצ"ל (בספרו 'דובר ישרים')² הולך עוד צעד בעקבות האבן עזרא, על פי דברי אם סיסרא בשירת דבורה (שופטים ה, כח) "מְדוּעַ אַחֲרֵי פְּעָמֵי מְרַכְבוֹתָיו", שכאן אין פירושו רגלי מרכבותיו אלא אופני מרכבותיו, שכן רגלי המרכבה עליהם היא עומדת הם אופנים. והם נקראים בתורה טבעות לפי צורתם העגולה, והארון היה עומד עליהם. ודוגמתו היתה כעין המרכבה העליונה המתוארת בספר יחזקאל שהיו לה אופנים. והרי מקדש של מטה מכוון למקדש של מעלה, ואף הארון שהוא כמעשה המרכבה מכוון למרכבה העליונה. (לפי זה הפסוק במלכים הנ"ל מראה שעוד כלים במקדש היו עומדים על אופנים. ולא דוקא על רגליים).

בהמשך כותב האבן עזרא שהיו ארבע טבעות עליונות וארבע טבעות תחתונות, ויש מהמפרשים (עיין במלבי"ם) שמבארים שהיו שני זוגות של בדים, ולא אפרט את שיטותיהם כאן, לפי שאין זה מעניינו של מאמר זה. ואף הסבא נתנאל חיים פאפע בספרו 'דובר ישרים' מאריך בדבר.

² מגדולי הת"ח מפרשי המקרא לפני כמאה שנה (בריסק - ירושלים). הארכנו מעט עליו ועל חיבורו בגיליון הקודם – פשטות המתחדשים גיליון עשירי - עמ' 52 ואילך. - יה"ל. עורך.

לחם הפנים ולחם התמיד

הערת הרמב"ם בטעם מצות לחם הפנים

(א) כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' תמידין ומוספין וז"ל: מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת על השולחן לפני ה' בהיכל וכו', מוציאת את הלחם שהוא שם על השולחן משבת שעברה, ומסדרין לחם אחר, וכו', וכיצד מסדרין את הלחם, ארבעה כהנים נכנסים, וכו', הנכנסין עומדין בצפון ופניהם לדרום, והיוצאין עומדים בדרום ופניהם לצפון, אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה בתוך טפחו של זה,¹ שנאמר לפני תמיד. עכ"ל.²

ובתוספתא מנחות (פי"א ה"ז), כיצד מכניסין לחם הפנים וכו', אלו מושכין טפח ואלו מניחין טפח, טפחו של זה בתוך טפחו של זה, כדי שלא ילין שולחן בלא לחם, שנאמר לפני תמיד וכו'. ע"כ.

ולא עוד אלא שדין זה של "תמיד", הוא מעיקר ענינו של לחם הפנים, (ולא רק פרט מפרטי המצוה), שכן מצינו שנקרא שמו "לחם התמיד", כמו שנאמר בבמדבר (ד, ז) "ולחם התמיד עליו יהיה", והשם מורה על המהות, שכשמו כן הוא.

ויש להבין מה טעם המצוה שיהיה הלחם על השולחן תמיד, וכבר העיר על זה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ה) וז"ל: אבל השולחן ושיהא עליו לחם תמיד, איני יודע לכך טעם, ולא מצאתי עד כה לאיזה דבר אייחסהו. עכ"ל.

בלחם הפנים מתגלה חיבת ישראל לפני המקום

(ב) עוד יש להעיר, דהנה מצינו שני ענינים שהיו בביהמ"ק ואשר הראו בהם לעולי רגלים חיבתם לפני המקום, והם הכרובים ולחם הפנים.

דהנה לענין הכרובים איתא בגמ' יומא (נד, א) בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, [רש"י: מדובקין זה בזה ואחוזין

¹ כלומר בשעה שאלו מושכין טפח מן הלחם הישן, הרי אלו כבר מניחין טפח מן הלחם החדש, וכל טפח מן הלחם החדש, ממלא מיד את מקום הטפח שנתפנה על השולחן כשמשכו טפח מן הלחם הישן, כמבואר בתוספתא שם (פי"א ה"ז), כיצד מכניסין לחם הפנים וכו', אלו מושכין טפח ואלו מניחין טפח, טפחו של זה בתוך טפחו של זה וכו'.

² ויסודו במשנה במנחות (צט, ב) אלו מושכין ואלו מניחין, [רש"י: ועד שלא יגביהו הן מן השלחן, אלו מניחין], וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד, וכו'. ע"כ.

ומחבקין זה את זה כזכר החובק את הנקבה], ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. ע"כ.

ולענין לחם הפנים (והשולחן שהוא עליו) איתא בגמ' לעיל שם (כא, ב) מלמד שמגביהין אותו [רש"י: ומראין אותו לחוץ] לעולי רגלים, ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום, שסילוקו כסדורו [רש"י שם ע"א: כשמסלקין אותו עדיין הוא חם] שנאמר (שמואל א' כא, ז) לשום לחם חום ביום הלקחו. [רש"י שם ע"א: שהוא חם ביום שנלקח משם, והאי קרא בלחם הפנים כתיב, בספר שמואל]. ע"כ.

והנה זה נראה ברור שגילוי חיבת המקום שנתייחד בשני הענינים הללו, לא היה מצד עצם הנס³ שנעשה בהם, [שהרי עוד עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, כדתנן באבות (פ"ה מ"ה)], אלא היה זה מצד תוכן ענינם שהיה מורה על חיבה זו, וכמבואר להדיא בגמ' שם לענין הכרובים, שגילוי החיבה הוא מצד צורתם שהיתה נראית כחבת זכר ונקבה.

וא"כ צ"ע דבשלמא לענין הכרובים, א"ש מה שנראית בהם חיבת ישראל לפני המקום, וכמבואר בגמ' שם, אבל לענין נס לחם הפנים, במה היתה נראית על ידו חיבת ישראל לפני המקום יותר משאר ניסים.

י"ב חלות של לחם הפנים כנגד י"ב שבטים

ג) והנראה בכל זה, דהנה נאמר בויקרא (כד, ו) לענין לחם הפנים "ושמת אותם מערכות שש המערכת על השלחן הטהור לפני ה'", וכתב האבן עזרא וז"ל: "שתים מערכות [שש המערכת] - במספר השבטים, כסוד האפוד והחושן. עכ"ל.

והמבואר בדבריו שענין י"ב חלות של לחם הפנים, הוא כנגד מספר י"ב שבטים, וכענין אבני האפוד והחושן שכתובים עליהם שמות השבטים.

ונראה סמך לזה, דהנה באבני האפוד מצינו שנחלקו שמות השבטים לשתי מחלקות של שש שש, וכמו שנאמר לקמן (כח, ט - י) "ולקחת את שתי אבני שהם ופתחת עליהם שמות בני ישראל, ששה משמותם על האבן האחת ואת שמות הששה הנותרים על האבן השנית" וגו'.

והרי גם בלחם הפנים מצינו שנחלקו החלות לשתי מחלקות של שש שש, כמו שנאמר בויקרא שם "שתים מערכות שש המערכת" וגו'. הלא דבר הוא.

לחם הפנים לפני ה' תמיד כאבני האפוד והחושן

ד) ובביאור הענין נראה, שדין תמיד בלחם הפנים, אין כל עניינו שיהיה תמיד על השולחן, אלא עיקרו שיהיה תמיד לפני ה', שהרי על זה נאמר בשמות (כה, ל) "ונתת על השלחן לחם פנים

³ שגם לענין הכרובים היה בזה מעשה נס, וכמש"כ הר"י מיגאש בב"ב (צט, א) וז"ל: ששניהם בשורה אחת הן עומדים כדכתיב בקרא, וזה שהיו מעורים זה בזה וכו' - בשעה שישראל עולים לרגל בלבד, והיה מעשה נס להראות חיבת ישראל לפני המקום כחיבת זכר עם נקבה, אבל בשאר ימות השנה לא היו מעורים. וכו'. עכ"ל.

לפני תמיד", וכן בויקרא (שם ו - ח) "ושמת אותם שתי מערכות שש המערכת על השלחן הטהור לפני ה', וגו', ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד" וגו'.

וכן מבואר ברמב"ם בספר המצוות (עשה כז) וז"ל: הציווי שנצטוונו לשים לחם הפנים לפני ה' תמיד, והוא אמרו יתעלה "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד" (שמות כה, ל). עכ"ל. הרי שלא נקט לשים לחם הפנים על השולחן תמיד, אלא לפני ה' תמיד.

וכן מבואר ממה שנקרא "לחם הפנים", אשר פירש בזה האבן עזרא כאן וז"ל: על דרך הפשט נקרא "לחם הפנים" בעבור הפירוש שהוא אחריו, עכ"ל, ונתבאר דבריו ברמב"ן כאן וז"ל: ור"א אמר שנקרא "לחם פנים" בעבור "לפני תמיד", עכ"ל, כלומר ש"פנים" הוא מלשון הכתוב אחריו: "לפני תמיד". הרי מבואר שעיקר עניינו של הלחם הוא בהיותו לפני ה' תמיד.

אשר לפ"ז י"ל שהוא כעין מה שמצינו לקמן (כח, יב) לענין אבני האפוד: "ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון", וכן מצינו לקמן (שם, כט) לענין אבני החושן: "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט על לבו בבואו אל הקודש לזכרון לפני ה' תמיד".

שהוא ממש כלשון הכתוב בויקרא (שם) לענין לחם הפנים: "ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד".

י"ב חלות של לחם הפנים לזכרון י"ב שבטים לפני ה' תמיד

ה) והנה עה"כ הנ"ל לענין אבני האפוד "ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון", פירש רש"י: לזכרון - שיראה הקב"ה השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם. עכ"ל.

וא"כ י"ל שזה גם ענין הכתוב "לחם פנים לפני תמיד", שכשם שכל שבט יש כנגדו אבן מאבני החושן ושם על אבני האפוד, שבזה הם לזכרון לפני ה' תמיד, כן גם כל שבט יש כנגדו חלה מחלות לחם הפנים.

ובזה יתבאר טעם המצוה שיהיה הלחם על השולחן תמיד, שבזה יהיו שבטי ישראל לזכרון לפני ה' תמיד, כמו שהם לזכרון לפניו ע"י אבני האפוד.

וזהו שכתב האבן עזרא הנ"ל: "שתי מערכות [שש המערכת] - במספר השבטים, כסוד האפוד והחשן. עכ"ל.

זכרון ישראל לפני ה' תמיד מגלה חיבתם לפניו

ו) ובזה גם יוטעם היטב במה היתה נראית חיבת ישראל לפני המקום ע"י נס לחם הפנים יותר משאר ניסים.

שהרי נתבאר ש"ב חלות של לחם הפנים הם כנגד שבטי ישראל, שע"ז ישראל נזכרים לפני ה' תמיד, ולכן הנס שנעשה בלחם, שהוא חם בשעת סילוקו כבשעת סידורו, מורה על חיבתם לפניו, כי נס זה עצמו הוא מכח היות הלחם לפני ה' תמיד, ופשוט.

פרנסת ישראל מתברכת בהיות לחם הפנים לפני ה' תמיד

(ז) ומה שציוותה תורה שדוקא ע"י לחם יהיו ישראל נזכרים לפני ה' תמיד, י"ל ע"פ מש"כ החינוך (מצוה צז) וז"ל: משרשי המצוה, שציונו האל ברוך הוא **מצוה תמידית בלחם לפי שבו יחיה האדם, ועל כן צריך אליו להיות הברכה מצויה בו תמיד**, ומתוך עסקנו בו לקיים עליו מצות השם יתברך יהיה הרצון והברכה חלים עלינו ויתברך במעינו, כי בכל שעושה בו האדם רצון השם יתברך בו הוא מתברך, ולפי כל ענין וענין שישים מגמת פניו ומחשבותיו ועסקיו בדבר מצוה לפיהן מעין הברכה נובע עליו. וכן מצאתי להרמב"ן ז"ל⁴, וכו'⁵. עכ"ל.

אשר לפי מה שנתבאר יוטעם יותר, די"ל שכל שבט ושבט משבטי ישראל היתה פרנסתו מתברכת ע"י מה שהיתה **כנגד אותו השבט** חלה מיוחדת מחלות לחם הפנים לפני ה' תמיד.

בזה תתישב הערת הרמב"ם על טעם המצוה

(ח) והנה החינוך בסוף דבריו שם כתב וז"ל: זהו שנראה לנו בענין סדור הלחם בבית השם, והרמב"ם זכרוננו לברכה כתב (מורה נבוכים ח"ג פמ"ה) וזה לשונו, אבל השלחן והיות הלחם עליו תמיד, לא אדע לו סבה, ואיני יודע לאיזה דבר אייחס אותו עד היום. עכ"ל.

הרי שבדבריו הנ"ל סבר החינוך ליישב הערת הרמב"ם על טעם מצוה זו, שטעם היות הלחם על השלחן **תמיד**, הוא כדי שתהיה **"מצוה תמידית בלחם וכו' להיות הברכה מצויה בו תמיד**, כי בכל שעושה בו האדם רצון השם יתברך בו הוא מתברך". עכ"ל.

אשר לפ"ז נמצא שיסוד הברכה שבלחם הוא מכח קיום המצוה שבו, וטעם דין תמיד הוא כדי שבזה יהיה בלחם קיום מצוה תמידית הגורם לברכה תמידית.

אלא שלפ"ז נמצא שצורת המצוה המסוימת שנצטוונו בלחם הפנים, כלומר שיהיה הלחם על השולחן תמיד, אינה אלא אופן והיכ"ת לקיום **מצוה תמידית בלחם**, שבזכותה יתברך לחמם של ישראל תמיד, אבל כך גם היה ניתן להשיג מטרה זו באופן אחר, כלומר לצוות על מצוה אחרת בלחם, ובלבד שתהיה מצוה תמידית.

⁴ שכ"כ הרמב"ן בשמות (כה, כד) וז"ל: שזה סוד השולחן, כי ברכת השם מעת היות העולם לא נברא יש מאין, אבל עולם כמנהגו נוהג, דכתיב (בראשית א, לא) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. אבל כאשר יהיה שם שורש דבר, תחול עליו הברכה ותוסיף בו, כאשר אמר אלישע הגידי לי מה יש לך בבית (מ"ב ד, ב), וחלה הברכה על אסוך שמן ומלאה כל הכלים, ובאליהו כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר (מ"א יז, טז). וכן השולחן בלחם הפנים, בו תחול הברכה, וממנו יבא השובע לכל ישראל. ולכך אמרו כל כהן שמגיעו כפול אוכל ושבע (יומא לט א) עכ"ל.

⁵ והמשך דברי החינוך שם: וכעין מה שאמרו זכרונם לברכה [ראש השנה טז, א] הביאו לפני עומר בפסח כדי שיתברכו לכם תבואה שבשדות, נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, תקעו לפני שופר של איל כדי לזכור עקדת יצחק. ועל הלחם הזה בעצמו אמרו [יומא דף לט, א] כי מפני שהוא תשמיש המצוה ובו נעשה רצון האל, היתה הברכה דבקה בו ביותר, וכל אחד מן הכהנים שהגיע לו ממנו כפול היה שבע. עכ"ל.

אמנם לפי מה שנתבאר הרי הברכה הבאה תמיד ללחמם של ישראל אינה רק מתוך קיום המצוה התמידית שבלחם הפנים, אלא עיקרה מצד היותו על השולחן לפני ה' תמיד, עם כל י"ב חלותיו שכנגד י"ב שבטים, שבזה נזכרים כל ישראל לפני ה' תמיד לענין פרנסתם, וכמשנ"ת.

אשר לפ"ז יוטעם יותר טעם המצוה שהעיר עליו הרמב"ם, שמטעם זה צויתה תורה דוקא על צורת המצוה המסוימת הזו, שיהיה הלחם על השולחן לפני ה' תמיד.

עריין יש להבין טעם היות הלחם על השולחן תמיד

ט) אלא שיתכן שבדוקא נקט הרמב"ם בהערתו במו"נ שם: אבל השולחן ושיהא עליו לחם תמיד, איני יודע לכך טעם וכו', עכ"ל, שאולי כונתו להעיר בזה שאף אם יש מקום להבין טעם היות הלחם לפני ה' תמיד, (ואמנם כן הוא עיקר המצוה כמבואר במקראות הנ"ל ובלשון הרמב"ם בספר המצוות), מ"מ הרי צריך גם שיהא הלחם על השולחן תמיד, אף בשעה שאינו לפני ה', דהיינו בשעת מסעות, (שכן מבואר במנחות צה, א למסקנת הגמ' שם, שבשעת מסעות בטלה קדושת אהל מועד), כמו שנאמר במדבר (ד, ז) "ועל שלחן הפנים יפרשו בגד תכלת וגו' ולחם התמיד עליו יהיה", ואמרו במדרש במדבר רבה (ד), ולחם התמיד עליו יהיה - מכאן אתה למד שאף בשעת מסעות היה עליו לחם, ע"כ. (וע"ע בזה במנחות שם).

ובאמת שגם מעצם הדין המבואר במשנה מנחות הנ"ל שאלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד, וכו', ע"כ, הרי גם מזה לכאורה מבואר שמלבד היות הלחם לפני ה' תמיד, צריך שיהא דוקא על השולחן תמיד, שהרי הלחם החדש כבר נמצא בהיכל לפני ה', וא"כ מה אכפ"ל שיוסר הלחם הישן מן השולחן לגמרי קודם שיונח עליו החדש, אם לא משום שצריך להיות לחם על השולחן תמיד, וכמו שנתבאר בתוספתא שם הנ"ל, שהוא כדי שלא ילין שולחן בלא לחם.

וא"כ אף שכבר נתבאר לעיל טעם היות הלחם לפני ה' תמיד, מ"מ עדיין צריך ביאור בטעם היות הלחם על השולחן תמיד, ואולי על זה הוא שהעיר הרמב"ם.

שני דינים במצות לחם הפנים

(י) והנראה בזה, שאמנם שני דינים נפרדים הם, שגם טעמיהם חלוקים זמ"ז.

דין א' שיהא הלחם לפני ה' תמיד, ונפק"מ שבשעת חניות צריך שיהא הלחם בתוך המשכן תמיד, (וכן לדורות בתוך ההיכל), וטעם המצוה בזה הוא כמו שנתבאר לעיל, שי"ב חלות כנגד י"ב שבטים, ובזה יהיו ישראל לזכרון לפני ה' תמיד, כענין אבני האפוד והחושן.

ודין ב' שיהא הלחם על השולחן תמיד, ונפק"מ שאף בשעת מסעות שאין הלחם לפני ה', מ"מ צריך שיהא הלחם על השולחן תמיד. (וטעם המצוה בזה יתבאר לקמן בעזה"י).

וזהו שנאמר בשמות (כה, ל) "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד", אשר נכללו בזה שני דינים, א' שיהיה לפני ה' תמיד, כדכתיב "לפני תמיד", ב' שיהיה על השולחן תמיד, כדכתיב

"על השולחן וגו' תמיד". (כי י"ל שלשון "תמיד" מוסב גם על סיפא דקרא דכתיב "לפני" וגם על רישא דקרא דכתיב "על השולחן").

וכן בויקרא (כד ו - ח) נאמר בלחם הפנים "ושמת אותם שתים מערכות שש המערכת על השולחן הטהור לפני ה', וגו', ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד" וגו'. אשר נכללו בזה שני דינים הללו, א' שיהיה לפני ה' תמיד, כדכתיב "לפני ה' תמיד", ב' שיהיה על השולחן תמיד, כדכתיב "על השולחן וגו' תמיד". (שי"ל שגם שם לשון תמיד מוסב גם על תחילת הכתוב דכתיב על השולחן).

וכ"מ ברמב"ם פ"ה מהל' תמידין ומוספין ה"א שכתב וז"ל: מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת, (א') על השולחן (ב') לפני ה' בהיכל. וכו'. עכ"ל. דהנה דין מקום השולחן בהיכל כבר הזכיר הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ז, וא"כ היה די שיכתוב כאן שצריך לסדר הלחם על השולחן, אלא י"ל שלפיכך האריך לכתוב כאן "לפני ה' בהיכל", הואיל ובעיקר מצות סידור לחם הפנים נאמרו ב' דינים הללו, א' שיהיה הלחם לפני ה' בהיכל, ב' שיהיה הלחם על השולחן אף כשאין השולחן לפני ה' בהיכל, וכגון בשעת מסעות, וה"ה לדורות כשמוציאין השולחן מן ההיכל, דהנה המשנה למלך (פי"א מהל' מטמאי משכב ומושב הי"א) הוכיח בדעת הרמב"ם, שכשהיו מגביהין את השולחן ומראין אותו לעולי רגלים עם לחם הפנים שעליו ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום שסילוקו כסידורו, כמו שאמרו בגמ' יומא (כא, ב), הרי היו מוציאין השולחן מן ההיכל לגמרי, (ולא שרק הביאוהו כנגד פתח ההיכל כדי שיוכלו לראותו מבחוץ), ב' שיהיה הלחם לפני ה' בהיכל.

לחם הפנים ולחם התמיד

יא) ובזה יוטעם מה שנאמר בבמדבר (שם) "ולחם התמיד עליו יהיה", וצ"ע למה נקרא שם 'לחם התמיד', ודלא ככל שאר מקומות בתורה שנקרא 'לחם הפנים'.

אשר לפי מה שנתבאר י"ל דהנה מה שנקרא "לחם הפנים", פירש בזה האבן עזרא הנ"ל ש"פנים" הוא מלשון הכתוב אחריו "לפני תמיד", כלומר שהוא נקרא על שם היותו תמיד לפני ה'.

ולפ"ז י"ל ששני שמות הללו, לחם הפנים ולחם התמיד, הם על שם שני דינים הללו, "לחם הפנים" ע"ש היותו לפני ה' וכנ"ל, ו"לחם התמיד" ע"ש דין היותו על השולחן תמיד - כלומר בין כשהוא לפני ה' ובין כשאינו לפני ה'.

ולפ"ז יוטעם היטב שהואיל ובפסוק בבמדבר שם, הרי בשעת מסעות הכתוב מדבר, [ושם הוא המקור שאף בשעת מסעות צריך שיהא הלחם על השולחן, וכנ"ל], לכן לא שייך לקוראו שם לחם הפנים כמו בשאר מקומות בתורה, שהרי כל עיקר שם זה הוא מדין היותו לפני ה', והרי בשעת מסעות אינו לפני ה', ומאידך גיסא דוקא שם לחם התמיד הולמו בשעת מסעות, שהרי אז ניכר בו קיום דין היותו על השולחן תמיד, כלומר אף כשאינו לפני ה'.

כדי שלא ילין שולחן בלא לחם

(יב) ובטעם הדין השני הנ"ל, שיהא הלחם על השולחן תמיד (אשר יתכן שעל זה מוסבת הערת הרמב"ם במו"נ הנ"ל), י"ל בהקדם מש"כ רש"י לעיל כה, כד וז"ל: "זר זהב" - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'. עכ"ל. הרי שענין השולחן הוא להיות מורה על עושר וגדולה בדרך שולחן מלכים, וכל עיקר דין זר זהב שבו הוא מדין 'שולחן מלכים', וא"כ י"ל דה"ה דין היות הלחם על השולחן תמיד, הוא מדין 'שולחן מלכים', וכמו שיתבאר לקמן.

דהנה מצינו בגמ' ביצה כ, ב שאמרו שם [לענין היתר הקרבת קרבנות ביו"ט] וכן בדין, **שלא יהא שולחן מלא ושולחן רבך ריקן**, ע"כ, אשר מבואר בזה שכבוד רבו מחייב שיהא שולחן מלא, כלומר שמלבד ענין אכילת גבוה גופא, הרי גם עצם היות השולחן מלא ולא ריקן, הוא דרך כבוד רבו שאינו חסר דבר.

וכן מבואר בגמ' ע"ז יא, א ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך, אמר רב יהודה אמר רב אל תקרי גוים אלא גיים, זה אנטונינוס ורבי **שלא פסקו מעל שולחנם** לא חזרת ולא קישות ולא צנון לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, והקשו תוס' שם ממה שמבואר בכתובות (קד, א) שרבי לא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה, (ע"כ קושית תוס', יעוי"ש מה שתירצו), אשר לפמשינ"ת י"ל שמאחר שלא היה זה אלא משום **כבוד מלכות** (כלומר מלכות אנטונינוס ונשיאות רבי), וכלשון הגמ' אל תקרי גוים אלא גיים, דהיינו דרך גאות וכבוד, הרי אי"ז תלוי באכילה בפועל, אלא עצם מה שהיה **שולחן מלא תמיד**, כלומר שבכל ימות השנה לא פסקו המאכלים הללו מעל שולחנו, כלשון הגמ', הרי זה כבוד מלכות, אף אם לא נהנה מזה בפועל כלל.

וה"נ זהו ענין "לחם תמיד" על השלחן, שע"ז השלחן **תמיד מלא ולא ריקן**, שכן הוא כבוד מלך מלכי המלכים.

אשר לפ"ז הכתוב לקמן מ, כב - כג "ויתן את השלחן באהל מועד וגו' ויערך עליו ערך לחם לפני ה'" וגו', הוא כענין הכתוב בתהלים כג, ה: "תערוך לפני שלחן נגד צוררי", שפירש הרד"ק: **שיראו בכבודי**, עכ"ל. כלומר שעצם היות השולחן ערוך, הרי"ז כבודו של בעל השולחן.⁶

⁶ וכעין זה מבואר בדעת זקנים מבעלי התוספות לענין הקטורת והשמן, דהנה נאמר לעיל (כה, ו): שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים. והקשו בדעת זקנים וז"ל: תימה, שכל הפרשה בצרכי בנין, (כגון זהב וכסף ונחשת), חוץ מפסוק זה שהוא צורך שולחן גבוה. ואינו אומר חטים ללחם הפנים, וכבשים לתמידין, ועצים למערכה. ויש לומר ששלשתן צורך בנין הן, שמן המשחה שבו נמשחו ונתקדשו כל כלי המשכן, וקטורת נמי שכן דרך מלכים שמבשמים להם הבית קודם שיכנסו לתוכה, וכל שכן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, וכן מצינו שע"י הקטורת שכינה נראית, דכתיב וכסה ענן הקטורת, וכתיב כי בענן אראה, ושמן למאור שכן דרך המלכים להדליק נר לפניהם קודם שיכנסו לבית, ואע"ג דלא לאורה הוא צריך, מ"מ הוא כבוד של מעלה. עכ"ל.

וכע"ז מצינו לענין מצות אש המזבח, שציותה תורה שתהא עליו אש תמיד, אף שלא בשעת הקטרת הקרבנות, [שכן מצות אש המזבח היא מצוה בפנ"ע, ואינה משום הקטרת הקרבנות, וכמו שביאר החינוך (מצוה קלב) וז"ל: להבעיר אש על המזבח בכל יום תמיד, וכו', ואל יקשה עליך לאמר מה היא מצוה זו, והלא עכ"פ היה להם להבעיר אש לצורך הקרבן שנתחייבו להקריב, ובלא אש אי אפשר. (והתירוץ -) כי מצוה זו בפני עצמה היא, כי מלבד אש הצריך לקרבן

ובזה יוטעם היטב לשון רש"י ביומא כא, א: לחם הפנים שנאפה מערב שבת, ואם יפסל - אין חילוף, והשלחן עומד ריקם עד שבת הבאה, עכ"ל. הרי מבואר שעיקר הקפידא בזה היא שלא יהא השולחן עומד ריקם. וכן משמע בלשון התוספתא הנ"ל: כרי שלא ילין שולחן בלא לחם, שנאמר לפני תמיד וכו'. ע"כ.⁷

היו בוערים אש במזבח למצוה זו, וכו'. עכ"ל. והטעם בזה כתב בספר הבתים (ספר המצוה) וז"ל: לגדולת המזבח ומעלתו כדרך בתי המלכים. עכ"ל.

⁷ ויתכן שאף דין קרבן שבו, כלומר הקטרת הבזיכין, [שאחר שהיה הלחם על השולחן עם בזיכיל הלבונה שנסדרו עמו ביום השבת, היו הבזיכים נקטרים על המזבח בשבת הבאה והלחם נאכל לכהנים, כמפורש בתורה (ויקרא כד, ה - ה, ו) וע' משנה מנחות צט, ב], אינו אלא דין המסתעף מדין סידור השולחן, והיינו שאילו לא היתה שום אכילת גבוה מלחם זה, היה נראה כאילו אין הלחם ערוך על השולחן לצורך גבוה ולכבודו, ונמצא שכל עיקר הקטרת הבזיכין בשבת, אינה אלא להיכר ולגילוי שעריכת הלחם על השולחן תמיד כל ימי השבוע, לכבוד גבוה היא.

ומהאי טעמא גופא אם הקטיר בזיכיל לבונה מלחם שלא היה על השולחן כל ימי השבוע, הוי הקרבן מחוסר זמן ופסול, [כדתנן במנחות ק, א סידר את הלחם ואת הבזיכין לאחר השבת והקטיר את הבזיכין בשבת פסולה, ופירש"י (לעיל שם): דמחוסר זמן הוא, שלא היה על השולחן אלא ששה ימים, וכו'. עכ"ל. וכ"מ ברש"י (מכת"י) שם צ, א: פסולה - דמחוסרת זמן היא דמשפטה לעמוד על השלחן שבעה ימים ולא עמדה אלא ששה. עכ"ל], ד"ל שאי"ז משום שדין בפנ"ע הוא שיהא הלחם כל השבוע על השולחן מהלכות הקרבן, אלא עיקרו רק מהלכות השולחן הוא, ורק שכל עיקר מצות ההקרבה אינה אלא משום לתא דמצות השולחן הנ"ל, ונטפלת לו, וכמשנ"ת. (וכמו שמצינו קרבן שהוא מדין טהרת מצורע, וקרבן שהוא מדין בדיקת סוטה).

ואולי י"ל עוד שאף אכילת לחם הפנים ע"י הכהנים, אינה מדיני הקרבן בלבד, וכשאר שיירי מנחה, אלא עיקרה מדיני השולחן, שכשם שהוא כבוד המלך שהשולחן ערוך לפניו בלחם תמיד, כן הוא גם כבודו שעבדיו אוכלים משולחנו, וכמש"כ החזקוני בשמות כה, כג וז"ל: "ועשית שלחן" - דרך כבוד הוא שיהיו עבדיו ובני ביתו אוכלים משולחנו. עכ"ל.

ובזה יש לבאר דברי הראב"ד בהשגות על מנין המצוות להרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם שם בעשה כז וז"ל: להסדיר לחם ולבונה לפני ה' בכל שבת, שנאמר "ונתת על השולחן לחם פנים", עכ"ל, והשיג הראב"ד וז"ל: ולמה לא חשב הקטרת הבזיכין דכתיב אשה לה', ואכילת לחם דכתיב ואכלוהו במקום קדוש, עכ"ל. והעיר הגר"ח (בסטנסיל) שלכאורה לק"מ דהא הקטרת בזיכין נכללת במצות מעשה המנחה (עשה סז), ואכילת הלחם נכללת במצות אכילת שיירי מנחות. (עשה פח).

אשר לפמש"נ י"ל דסבר הראב"ד דשאני הקטרת בזיכין ואכילת לחם הפנים [מהקטרה ואכילת שיירים דשאר מנחות] שהם מדיני מצות סידור השולחן ולא רק מדיני קרבן מנחה שבו, וכמשנ"ת. (ואמנם הרמב"ם בספח"צ עשה כז, כלל אכילת הלחם במצוה זו, וז"ל: וכבר ידעת לשון התורה בנתינת לחם חדש כל שבת, ושיהא עמו לבונה, ושיאכלו הכהנים מה שנעשה בשבת הקודמת. עכ"ל).

ובמק"א הארכתי בביאור גדרי ההלכה בזה וביסוד דין לחם על השולחן בשעת מסעות, ואכמ"ל.

שער שני

מאמרים על הנ"ך



• מגילת אסתר

• ספר מלכים

הרב אהרן שטיינר

מעורכי 'אוצר מפרשי המגילה'

מה בין מגילת אסתר לשאר ספרים – דרך הפשט לפרשני מגילת אסתר

¹נדמה, כי הפנים והאופנים שבלימוד המקרא על פי פשוטו, הדיונים סביב הלימוד כמו הלימוד עצמו, כל אלה מתמקדים על פי רוב בעיקר סביב לימוד ודרישה בחמישה חומשי התורה, ולעיתים בשאר ספרי הקודש. בעיקרון ובהכללה מסוימת, ניתן לטעון כי אין בין העיסוק בספר זה לבין עיסוק בספר אחר, חילוק מהותי באופן הלימוד, או באופן בו נדרשו חכמי הפשט אל המקרא, למעט העניין הנידון לפנייהם בפסוקים. אין בין מפרשי הפשט בבראשית למפרשי הפשט בשאר הספרים באופן הפרשנות, והיחס של הפרשנים לפסוקים.

לעומת זאת נראה, כי התייחודה מגילת אסתר בעניין זה. נראה כי לימוד פשט מקרא המגילה מתייחד במאפיינים ייחודיים החוזרים ונשנים שוב ושוב בפסוקי המגילה, כמו גם שוב ושוב בפרשנים מכל הדורות מקדם עד אחר, מחז"ל דרך הגאונים, הראשונים, ראשוני האחרונים ועד אחרונייהם, בכל התפוצות ובתי המדרשאות. בדברים אלו אנסה לפעול בתרתי. תחילה אנסה להראות את החידוש הפרשני שמצאנו במגילה על ידי דוגמאות שונות מהפרק הראשון שמצביע על כמה זוויות לייחודיות זו, ויש בהם כדי ללמדנו את כובד הראש שיש ליחס ללימוד הפשט בפרשנות המגילה. בנוסף, אנסה להציע הצעה לייחודיות זו, כאשר יש מקום לפרש את המקרא באופן ייחודי זה, דוקא מתוך גבולות וההקשרים של המגילה עצמה, וכאילו הדבר מתבקש כאשר ניגשים לפשוטו של מקרא מגילה.

אתחיל בדוגמה מתוך תיאור המשתאות של אחשורוש, שכבר במקרא עצמו, כל קול קורא מבחין כי הפסוקים מפרטים פרט היטב את ההשקעה הרבה בשתי משתאות. במשתה הראשון בן שמונים ומאת יום, הפסוק הסתפק בתיאור כללי. המלך מראה את עושר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו. לא נותר אלא לדמיין מהו אותו עושר ויקר. אבל במשתה השני, לא נותר דבר לדמיון. רשימה ארוכה של הבדים שנפרסו והגלילים שהעמידו אותם, וכן הלאה. חומר הכסות, סוג היין, כמות היין, ועיגון בחוק את צורת ההשקאה, שהרי כן יסד המלך. אציע את ריבוי הפירושים רק על ארבע מילים מכל התיאור הזה, בדבר נקודת ציון למיקום המשתה. בחצר גינת ביתן המלך. אבקש מחילה על האריכות, אך היא מכוונת. ההרגשה העולה לקורא אחרי הקריאה של אינסוף האפשרויות ובאריכות, היא זאת שאני מנסה לעורר.

¹ דברים אלו נכתבים בעקבות הזכות שנפלה בחלקי להיות נלווה לצוות שעמל על כך 'אוצר מפרשי המגילה', שראה אור בימים אלו על ידי 'מכון ירושלים'. דוא"ל להערות: aharonsteiner@gmail.com

בגמרא (מגילה יב, א) נתבאר, שחצר גינה וביתן הם שלושה מקומות. ונחלקו רב ושמואל אם מדובר על חלוקה לפי היררכיה, הראוי לחצר, הופנה לחצר, והראוי לגינה לגינה וכו', או שמא המשתה התחיל בחצר, וכאשר התמלאה החצר, הופנו המשתתפים לגינה, ולאחר מכן לביתן, על בסיס כל הקודם זוכה. אולם מהברייתא שם עולה שהמשתה אכן היה בחצר, אלא שפתח להם שני פתחים, לגינה ולביתן. ובפירוש הברייתא נחלקו האחרונים בכוונתו של אחשורוש, אם כדעת ספר מנות הלוי (נכתב ע"י ר' שלמה אלקבץ באדריאנופול, טורקיה של ימינו, כמשלוח מנות לכלתו), הפתחים מצדם האחד נועדו שהאורחים ייהנו מן האילנות הנמצאים בביתן מצדם אחד, ומצדם השני הם נועדו שהאורחים ייהנו מריח העשבים והירקות אשר בגינה, או לחילופין כדעת בן יהודע (נכתב ע"י ר' יוסף חיים מבגדד, בעל בן איש חי), שהתכנון היה כך מתוך מזימה שכאשר הנשים היושבות במשתה בבית המלכות יבואו בשכרותן לטייל בגינת האילנות והבשמים, יופנו דרך החצר וכך תיווצר תערובת המביאה לידי חטא.

ומכאן למדרש (אסת"ר ב, ו), שלדעת רבי יהודה, גינה מבחוץ וחצר מבפנים. ורבי נחמיה, סבור כי להפך. גינה מבפנים והחצר מבחוץ. ודעת רבי פנחס, מקיימת את שתי השיטות, שווילון היה שם, וכשרצה המלך, עשה אותה גינה, וכשרצה אחרת, עשה אותה חצר. ועל מדרש זה לבדו יש פירושים שונים בתורה תמימה ובמנות הלוי.

ובפירוש 'גינה', כתב רש"י, שהוא מקום לזרעוני ירקות. (בעוד שר"י אבן יחיא כתב, שהוא מקום זריעת שושנים ריחניות), וביתן הוא מקום לזריעת אילנות. והאריכו בזה האחרונים, והובא בספר ילקוט מעם לועז, שעשה משתה במקומות אלו, למרות ההמון והילדים שמן הסתם עקרו אילנות שושנים ווורדים, להראות כמה ממון יש לו למלך, עד כדי כך, שמשכיות חמדה אלו לאין יחשבו לו.

וברשב"ם ביאר כדרך הברייתא. החצר היתה בין הגינה לביתן ודרך המלך לטייל מזה לזה, וביאר ביתר שאת ר"ש האיקריטי, שהמלך היה דרכו לטייל בגינה והתענג על המראות של העשבים והאילנות, אבל הוא לא רצה שיראו אותו בזמנים אלו. על כן הקיף את הגינה בחצר ובחומה, והחצר פתוחה לביתן וכך יכל לעבור מהביתן לחצר ומשם לחמוק לגינה באין רואים. והוסיף גם, שמשתתפי המשתה אכלו בחצר, טיילו בגינה, וישנו בביתן. והראב"ע פירש שהחצר היא של הגינה והגינה של הביתן, ור"י נחמיאש הציע בזה ב' פירושים. או שהיו שם שתי גינות, או לחילופין שתי חצרות. והרי"ד פירש, שחצר גינת ביתן המלך זה בכלל מקום אחד בלבד והחצר היא היא הגינה.

ודיונים נוספים נמצאו על מקום המשתה. נחלקו הראשונים אם המשתה נעשה במקום הזה בגלל מעלת המקום, או בגלל פחיתותו, והאם שתי המשתאות נעשו בו או רק השני של שבעת הימים, ולאילו שנעשה המשתה הראשון בן שמונים ומאת הימים במקום אחר, האם הוא נעשה במקום נכבד יותר או לחילופין פחות יותר.

הנה דוגמה חיה לדרישה של הגדולים שבחכמים לאופן בו ישבו המסובים במשתה שבעת הימים, מה שעל פניו אינו נוגע לשום דבר עקרוני בחיי הלומדים או המלמדים, ורק לביאור ד' תיבות שהרי גם הם נכללים בבחינת התחינה, 'כתבוני לדורות'.

בדוגמה נוספת בהמשך פרק א, נראה נדבך נוסף באופני הפרשנות חוצת זמני ומקומות הפרשנים. "ותמאן המלכה ושתי לבא בדבר המלך אשר ביד הסריסים". ונקל למתבונן שלא פירט לך הכתוב מדוע מיאנה. פה ניתן לראות, בנוסף לריבוי האופנים בפרשנות, וכמו שכבר הראינו לעיל, ההסברים השונים שנאמרו, נאמרים בחלקם אמנם מתוך דקדוק הפסוקים, אך בחלקם מתוך תפיסה מוסרית קודמת הנוגעת לדמותה של ושתי כמרשעת וכדומה, או תפיסה מוסרית כללית יותר. כמובן שיש להקדים, שמיאון ושתי לבוא בפני השרים, תלוי גם במחלוקת קודמת, בפסוק הקודם. שהרי בגמרא אמרו (מגילה יב ב) שאחשורוש ציווה שתבוא ושתי לפני השרים בכתר מלכות לראשה ותו לא, אך רבו המפרשים, ובראשם רבי סעדיה גאון בסורא, ור"י נחמיאש, תלמיד הרא"ש בבואו לספרד, ור"י חיון מליסבון, שכתבו כי על פי פשט ודאי אין הכוונה כתר מלכות בלבד².

ואחר הקדמה זו, נשטח את טעמי המיאון שנאמרו על ידי המפרשים. במדרש (פרדר"א פמ"ט), מיאנה לפי שהיא בת מלכים, ואין ראוי שתבוא לפניו בביזיון. כלומר גאוותה גרמה לה. והרשב"ם, והרלב"ג, ור"י אלג'יאני, ואלשיך, ואשכול הכופר באחד הפרושים אף הם תלו המיאון בגאוותה, אך מטעם שונה, ששלח להביאה על ידי סריסים פחותי דרג. ובתרגום שני, ר"י אבן יחיאל ור"י חיון פירשו שלא רצתה לבוא לפניו מטעמי צניעות, ובחרה המוות מאשר הפריצות. וראב"ע ור"י קרא כתבו, שאולי באה ממקום שהתרבות של הנשים שם היה להסתתר, ושיטה זו שבקשת המלך ומיאונה של המלכה לא היתה אלא התנגשות בין תרבויות מנוגדות – מנהג ארצו של אחשורוש היה לגלות את הנשים, ומנהג ארץ ושתי היה שהנשים תסתרנה בבתיהן. ורס"ג ביאר שחששה שיטילו דופי ביופייה, שהרי לא יתכן שבציבור כה גדול אין מישהו ששונא אותה. ואם כן המיאון נבע מחוסר ביטחונה העצמי. וראב"ע בנוסח ב' מציע, שחששה שכשיתפכח משכרותו, יעניש אותה על כך ששמעה לו ובאה בביזיון לפניו ולפני השרים. היינו שהמיאון היה מתוך פחד על עתידה, ובאיפכא מסתברא, שסברה שגם המלך באמת איננו חפץ שתבוא כך בכתר מלכות לראשה בלבד. ורבי אלישע גאליקו פירש בפירושו השלישי(!) שאין הכי נמי, הפסוק לא פירש כלום, כי אין כלום. בזדון ליבה פשוט סירבה ושתי לבוא לפני המלך ללא סיבה מוצדקת, ורוב חוצפתה היא סיבת המיאון. ובמנות הלוי עידן קצת את הדברים כאומרו ובאומרו, שלמרות כל הסיבות הנכונות שלה לסרב, עדיין היתה צריכה לכפוף דעתה בפני המלך. ולא עשתה כן מחמת זדון ליבה הרע. בנוסף לכל אלו התולים את המיאון במידותיה של ושתי, ידועים ומפורסמים דברי הגמרא, שלא באה למלך מסיבות

² ואם תתמה על שנחלקו גאונים, ראשונים ואחרונים על פשט הגמרא. וכבר יישב בזה במנות הלוי, ששיטת רבי יוסי שם שפרחה בה צרעת, היא שיטת מפרשים אלו, ומה שכתבו בגמרא שציווה שתבוא לפניו בכתר מלכות בלבד, סוברים כי לא באה מחמת שצמח לה זנב.

טכניות, שהרי נצטרעה מחד, או שצמח לה זנב מאידך או במצח. (ואכמ"ל בארבע שיטות, אם הוא יבלת (רשב"א), עודף בשר על פניה (רבינו בחיי), זנב ממש (מהרש"א), או רק משל או למיאוסה כבהמה (ראב"ע) משל לעיכוב כזנב המעכב (ר"מ חלאיו)).

אם כן נמצינו למדים דבר נוסף. שהאריכות והטרחה לבאר כל פרט ופרט בסיפור המעשה, לא מסתפקת רק בביאור התיבות והמילות, אלא אף במה שלא נכתב, ובטעמי הדברים, הכל מתוך תפיסות מוסריות או אחרות במבנה אישיותה של ושתי המלכה. האם היתה רעת לב וחוצפנית? שמא בעלת גאווה או חסרת ביטחון? או דלמא שהיתה בכלל צנועה וחסודה, ואף חשבה שהמלך סטה מדרך הישר רק מחמת שכרותו, ובאמת גם הוא יודע שאין ראוי להופיע באופן כזה ברבים? או שמא יש כאן עלילה מתחת לפני השטח, שצמחו לה מן הצרעת או הזנב, והסיפור שונה לגמרי. נראה, כי תיבת 'פשוטו' מהביטוי 'פשוטו של מקרא', תלוי בדעתו של הפרשן ובכלי פרשנותו לפי אמות מידה שונות ומגוונות. הן בדקדוק מילות הכתוב והן בשיטתו בדבר התפיסה המוסרית של האדם עליו נסוב הסיפור, או בתפיסת כבודו של מלכות וכדומה.

דוגמה מעניינת נוספת ואחרונה למאמר זה – אם כי יש דוגמאות רבות נוספות, אלא שאי אפשר לפרטם- תחילתה מפסוק יג, כאשר פנה המלך לחכמים יודעי העיתים, המשכה בסוף הפסוק, המפרט שכך דבר המלך תמיד, לפני יודעי דת ודין, ובהמשך, ברשימת שבעת שרי פרס ומדי רואי פני המלך וגו'. מקופיא, לא שמים לב לסערה המתרחשת מתחת לפני שטח הפשט. אבל אפילו צלילה במים רדודים במקרה הזה, תעלה מיד דבר מעניין במיוחד. המפרשים פרסו כאן בפני הלומד, איש איש את משנתו, כיצד ראוי להיות סדר הדין לכל הפחות בדיני המלך והמלכות, אילו סוגים שונים של חכמי משפט עם תיאוריות משפטיות שונות, ישנם. ולבסוף, התאמת שיטת המשפט, ושיטת השופט, לסוג השאלה הנשאלת, לעובדה אם השואל הבא לדין הינו מלך או אדם מן היישוב, אם הנידונה הינה מלכה, ומה מקום ההדים והגלים של מעשה המופץ בכלי התקשורת של אותו הדור, והתוצאות העגומות העלולות לצאת מהדים אלו, מה מקומם במשפט הפלילי של ושתי, והאם יש לה ליתן את הדין על 'גרמאות' אלו, כאשר יצא דבר המלך וגו'. זאת כמובן מבלי להוריד ממשקלם של אצטגנינים ומקום להתייעצות עימם בשאלות משפטיות לוגיות, האם ראוי להקל בעונשו של אדם כאשר הוברר שעל פי המזלות הוא היה מוכרח כביכול לעבירה שעבר, או שלהפך, יש מקרים בהם יש סיבה ועדיפות לא להשתמש באצטגנינים כלל, ורק ביקש מהם אחשורוש לשתוק הפעם. ובכלל, יש שכתבו שלמרות שהמלך יש בזכותו וכוחו לעשות כרצונו, עדיין היה חפץ לשמוע עצת המשפטנים ומה נכון בעיניהם. וכל זה תלוי אם אחשורוש רצה שייפסקו דינה להריגה ורק חיפש את ההרכב הנכון לזה, או להפך: הוא רצה דוקא למצוא קונסטלציה משפטית שתוריד את ושתי מן העץ, תרתי משמע, ובכך יוכל גם הוא לסגת מאותו עץ, חד משמעית.

ואכן, לא אוכל לפרוס את כל הפירושים מפי אומרם, ורק אביא כקצה הגלימה, סיכום קצר של הפירושים על תיבות 'החכמים יודעי העיתים'. מה הם יודעים, מתי הם יודעים, ולמה פנה אחשורוש דוקא אליהם. מה גם שהפסוק מסיים, שדרכו של המלך להתייעץ עם יודעי דת ודין. אם כן מהם ומי הם יודעי העיתים. ושישה סוגים של פירושים נאמרו.

- א. יודעי העיתים הם יודעי ההיסטוריה והתקדימים המשפטיים. (רס"ג ועוד).
- ב. יודעי ומומחי משפט בכל זמן עת שיפול עליהם (ר"י קרא ועוד).
- ג. יודעים להתייחס לעת אשר המשפט בא לפנייהם, כגון שיודעים את עת השואל אם המלך כועס וכד' ואיך להכריע לפי הסיטואציה בעת זו (שמן המור ועוד).
- ד. יודעים מתי יש 'להתעלם' מהחוק לפי העת שהמשפט בא לפנייהם (רי חיון ועוד).
- ה. יודעי מזלות, אסטרולוגים או דעת חז"ל שאמרו שהיו חכמי ישראל האסטרונומים.
- ו. עיתים משורש לעות ועניינו חכמה ולא זמן כלל.

כפי האמור, סיכום זה הינו רק יריית הפתיחה לרוחב היריעה המצוי במפרשים על התפיסה של כל אחד מהם בפני עצמו, אבל של כולם גם יחד לאופן בו ראוי דיין ושופט להתייחס למקרים הבאים לפניו, שלפעמים יצטרכו דיין שידע תקדימים שהיו לפניו ובקיות בספרי הקדמונים, ולפעמים ההפך הוא הנצרך. אדם שמבין את המשמעות הרחבה של מעשים וסיפורים, וידע לדון את חומרתם לפי סוף המעשה ולא רק לפי המחשבה תחילה כאשר מדובר בשלומה של מלכות. נמצא אם כן שוב, כי 'פשוטו' של 'פשוטו של מקרא', משתנה הפעם לאינספור פירושים ותתי פירושים, כפי תפיסת המשפט והצדק של המפרש, ומה דעתו במקרים מסוימים ולחילופין במחתך רוחב של מקרים.

ואחר הדברים האלה, צריך לנסות להבין. האם ניתן לטעון כי נתייחדה המגילה בדרך מקרה בעושר הפרשני הזה? הדרישה לפרטי פרטים של גינת אחשורוש, הירידה לדרישות מוסריות מסוגים שונים על מלכה שכבר מזמן לא רלוונטית, או הגוונים השונים מחד אך מאלפים מאידך להשוות את מערכת המשפט המלוכני של אחשורוש לתפיסת המפרש בסוגיות של צדק ויושר בתפיסות ברורות עוד טרם גשתו אל מלאכת הקודש? קשה להניח שבגלל שמגילה נדרשת בי"א וביש אומרים בכל שנה ושנה, במה ובימה, ומחמת מרכזיותה בחג הפורים, חג שהדרשנים האריכו למענייתם בו, על כן עשו אותה למשתה ולשמחה. זהו טעם בלתי מספיק להסביר את האריכות הזו. ויתכן שגם הטיעון הזה איננו ראוי לאומרו כלל. אמנם, אם בכל אופן כנים הדברים, נוכל לומר שאין באמת פער בין פשוטם של מקראות המגילה למקראות של שאר כ"ג ספרים, ורק יד ימי חגיהם של ישראל, היא מקור העושר המצוי בפרשנות מגילת אסתר על פי פשט.

אבל אולי ניתן להציע דרך אחרת, ומפתח הדברים נמצא דוקא בייחודיות המגילה. דעת לנבון נקל, שפירושם של דברים, כל דברים ודיבורים באשר הם, אינם כפירוש יבש בעלמא. ופשוט כי המפרש בפסוק 'כראות פני אלהים ותרצני', כאילו ראה יעקב על פני עשיו אותו גילוי שכינה של 'פנים בפנים דיבר ה' אליכם', אינו מכון לפשט, אלא מגלה דוקא את פניו הוא ושלא כהלכה, ראות פנים אלה כראות פני עשיו ביום רגיל. אמת ויציב כי יש להבין איזה בחינת אלוהות ראה יעקב על פני עשיו, ואין בדברי חלילה לטעון שהדברים הם מליצה ועל דרך הדומות. אלא שגם אם נבין ונשכיל על בחינת אלוהות זו, ניתן לומר שעוד טרם שנבוא לפרש את דברי יעקב, וטרם נבין בהם כלום, ודאי שההקשר ברור וידוע. ראיית פני אלוה' בהר סיני,

שונה בתכלית מראיית יעקב את עשיו. גבולות הפרשנות שיש לנו בהבנת הדברים גזורים מראש, עוד לפני שהבנו דבר וחצי דבר, על ידי הקשר הדברים, או שמא על ידי ידיעות כלליות משאר מקורות, ועוד ועוד מושכלות הידועות עוד בטרם נפרש פסוק מסויים לעצמו.

הנה, עוד טרם נבוא לדברי הפרשנים, נכנסים להקשר של הפסוקים. הפסוקים עצמם נאמרים באופן של סיפור ופרטי פרטים. הנס אינו אופן של סיפור במעלות ה'. אין כאן סיפור על מהלכים שמימיים וכוכבים הנלחמים ממסילותם. בסיפור יציאת מצרים שבחומש שמות לשם משל, באמת, ולא במקרה, לא נמצא מפרשי פשט שידונו באיזה חדר בבית הניסו עבדי פרעה את המקנה. לפי שגבולות הסיפור אינם פרטי המעשה, אלא אדרבה, ההתעלמות מהפרטים שהרי ניסים בכלל וניסי מצרים בפרט, עניינם בהיפוך. להעביר לנו ולבנינו את האפשרות שהקב"ה מעלה אותנו על כנפי נשרים ולמעלה מפרטי הפרטים של אלוהי מצרים וצרות רחובתיהם.

כשרואים שאסתר ברוח הקודש נאמרה לפרטי פרטי הסיפור, שאין לך לבוש תכלת וחור שלא הוזכר, לא נחסך מהקורא מה לבשו, באיזה צבעים, מה שתו, ובאיזה כלים, אות הוא כי זהו גופא עניין וגבולות הפרשנות. פרטי הפרטים של המשתה עד האחרון שבהם. משא ומתן של המלך אחשורוש עם ושתי המלכה, ועל ידי שלוחים וסריסים, איך בדיוק תבוא לפניו, ומיאונה בזה, ופירוט של המקרא עצמו בכל סוגי השופטים והחכמים לשמותיהם, לדרגותיהם, ומקום ישיבתם לפני המלך, ממילא, אף אנו ניגש לפסוקים בדרך שהם מדודים לנו. הדרך הנכונה לקריאת סיפור המגילה היא בראש ובראשונה בהכנסת עצמך לגבולות הכתובים. מה הכותב דורש מעמך. הכתוב מפרט הן את הפרטים היבשים, הן את הנפשות הפועלות והרגשות שלהם בצורה ברורה, ויקצף המלך מאוד, אבל גם חמתו בערה בו. אי אפשר שלא לחוש את הבעירה. כמו גם שאי אפשר שלא לשים לב שהפסוק לא חוסך בגויל ודיו עד שיבין כל יצור את כל דרגות המערכת השיפוטית של ממלכת אחשורוש. למותר לציין, שלא זו בלבד שהמקרא תוחם את גבולות הפשט, אלא גם נותן פלטפורמה לרובד הדרש. וכרוחב הפשט, כך עומק הדרש.

ויתכן, כי הפירוט הזה בפרטים שלא דוקא נראים רלוונטיים לסיפור הנס, מלמדים על סיפור המגילה. נס הפורים, אינו כשאר ניסים. אין כאן סיפורים על טבעיים, ואפילו גיבורים ביד חלשים לא נעשה בהם. המציאות עצמה פשטה צורה כשביקשו לאבד את עם מרדכי, ולבשה צורה חדשה כאשר ניתן צו טבעי של המלך להפוך את קערת התרעלה על פיה, ולרוקן את תכולתה על ראש המבקשים את רעתו. כדי ללמד את הקורא במגילה, שלא יקרא לסירוגין או למפרע, כי ההשגחה נמצאת בקצה הבד האחרון הפרוס על העמוד הנידח ביותר בגינת הביתן של החצר האחורית של הארמון. גם כל אלו תורה הם, וגם בערכאות של נכרים יש ניצוץ של תורה, ועל ידי סיפור המעשה של מרדכי ואסתר, נהיו גם אלו בקדושת המקרא. כי פורם הפך לפורינו.

וזאת תורת המגילה. הכנס עצמך לגבולות הטבע המפורטים ביותר, דון את ושתי בפני כל סוגי הדין של מלכות פרס, ומשם יצוץ גאולתם של ישראל להודיע שאף שם, בחצר הגינה, או בגינת החצר, במלכות השופעת עושר שאין לתאר, כל קוץ לא יבושו, לנצח. נצח הזמן, כמו נצח המקום.

הרב צבי ישי דמן

ירושלים¹

התרחשות מגילת אסתר ביחס לשיבת ציון

המתואר במגילת אסתר, התרחש בתקופה שבין כורש² לדריוש³. לאחר שכבר נפקדו ישראל וניתן להם רשות לשוב לארץ יהודה, ושוב נמנע הרישיון לבנות את בית המקדש, טרם התנבאו חגי וזכריה בהוראה לשבי הגולה לבנות את הבית, כפי שאירע לבסוף אך בתקופת שלטונו של דריוש⁴.

כך עולה מהפסוקים המונים את המלכים השליטים מתחילת העלייה ועד בניין בית המקדש בספר עזרא פרק ד:

(ד) וַיְהִי עִם הָאָרֶץ מִרְפִּים יְדֵי עַם יְהוּדָה וּמִבְהָלִים אוֹתָם לְבָנוֹת: (ה) וְסִכָּרִים עָלֵיהֶם יוֹעֲצִים לְהַפֵּר עֲצָתָם כָּל יְמֵי פֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרְס וְעַד מַלְכוּת דָּרְיוֹשׁ מֶלֶךְ פָּרְס: (ו) וּבְמַלְכוּת אַחֲשֵׁרוּשׁ בְּתַחֲלַת מַלְכוּתוֹ כָּתְבוּ שְׁטֵנָה עַל יֹשְׁבֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלָּם:

ואילו נבואת חגי וזכריה המתוארת בפרק ה, התרחשה בתקופת שלטונו של דריוש. כפי שניכר בהמשך הפרק בתיאור מכתב פחת עבר הנהר למלך:

(ו) פֶּרְשֶׁגֶן אֲנָרְתָא דִּי שִׁלַּח תַּתְנִי פַּחַת עֵבֶר נְהָרָה וְשִׁתֵּר בּוֹזְנֵי וּכְנֻתָּה אֲפִרְסָכִיָּא דִּי בְעֵבֶר נְהָרָה עַל דְּרִיּוֹשׁ מַלְכָּא: (ז) פִּתְגָמָא שִׁלְחוּ עֲלוּהִי וְכִדְנָה כְּתִיב בְּגוֹה לְדְרִיּוֹשׁ מַלְכָּא שִׁלְמָא כְּלָא:

אלא שבפרק ד, בהמשך לפסוקים הנזכרים לעיל⁵, מצוטט כתב שטנה אותה שלחו מתרדת וטבאל למלך ארתחששתא, כאשר כותבי המכתב בפועל הם רחום בעל טעם ושמשי ספרא. כתוצאה ממכתב זה התקבל מענה מן המלך האוסר את בניין העיר, כאשר רחום ושמשי הולכים לירושלם ומבטלים את העבודה באדרע וחיל⁶.

אם מקבלים את סדר המקראות כפשוטם⁷, הרי כתב השטנה הלזה שייך לתקופה שקודם עליית עזרא ונחמיה, ובכך מתברר שישנם שני מלכים בשם ארתחששתא. שהרי בימי עזרא ונחמיה מלך גם כן ארתחששתא⁸.

¹ Tyd505505@gmail.com

² עזרא א, א.

³ חגי א, א; עזרא ד, כד.

⁴ שהוא בנו של אחשוורוש – דניאל ט, א.

⁵ פסוקים ח - טז.

⁶ שם, כג.

⁷ לעומת המחקר המאחר את כתב השטנה הלזה לארתחששתא שאחר דריוש השני, זה שמלך לדעתם בימי עזרא ונחמיה. וראה להלן הערה 16.

⁸ עזרא ז, א; שם, ז; נחמיה ב, א; ה, יד; יג, ו.

לכאורה נמצא כי במקרא הוזכרו במפורש חמישה מלכים, כורש; ארתחששתא; אחשורוש; דריוש; ארתחששתא. אלא שחז"ל במסכת ראש השנה⁹ איחדו את ארתחששתא האחרון הלזה עם דריוש, וממילא אין לנו מפורש במקרא כי אם ארבעה מלכים¹⁰. אין אנו יודעים מתוך הפסוקים האם ארתחששתא שביטל את עבודת בית המקדש קודם לאחשורוש או מאוחר לו. אם ארתחששתא הראשון הוא דריוש הראשון, מלך אחשורוש אחריו. וגזירת השמד וביטולה מתרחשת בתקופה שבין כתב השטנה המצוטט ולבין עליית עזרא ונחמיה בימי דריוש השני¹¹. ברצוני להראות, כי מגילת אסתר משתלבת להפליא עם המסופר בעזרא ונחמיה, ובכך להבהיר מספר נקודות מוקשות בסיפור המגילה.

גזירת השמד והיפוכה

במגילה מסופר על המן בן המדתא האגגי אשר גדלו המלך על כל השרים, ואשר למרות שציווה המלך להשתחוות לו, מרדכי היהודי ממאן לעשות זאת. גומלת החלטה בלב המן להשמיד את כל היהודים עם מרדכי. הוא פונה למלך ומציע לו לכתוב לאבד את היהודים, בהיותם עם אחד מפורד ומפורד בין העמים, ודתייהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים¹². הוא מציע לו עשרת אלפים כיכר, אשר המלך מוותר עליהם באבירות, בעודו נותן לו רישיון לעשות עם העם כטוב בעיניו.

המן חותם בטבעת המלך על ספרים הנשלחים לכל מדינות המלך, בהם נכתב להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חֹדֶשׁ אֶדָר וּשְׁלָלָם לְבוֹז¹³.

אחות ליהודים בבית המלך, ואחר תפילה ותענית היא הופכת את לב המלך מהמן, עד שכאשר היא אומרת למלך כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שנה בנזק המלך¹⁴. והמלך שומע ממנה שמדובר בהמן, הוא פוקד לתלותו על העץ.

⁹ יא ע"ב.

¹⁰ אלא שאף לפי זה מלך גם דריוש הראשון אחרי כורש, ואולי הוא הארתחששתא המוזכר במקרא שבימיו כתבו שטנה, שלדעת חז"ל הוא מלך קודם דריוש השני. נמצא ששני אלו שנקראו דריוש, כונו ארתחששתא. יש להעיר, כי לפי המחקר המקובל, מכורש ועד דריוש השני מלכו חמשה: כורש; כנבוזי; דריוש הגדול; ארתחששתא הראשון; דריוש השני. שיטה זו מוזכרת בפירוש רש"י לדניאל יא,ב. "אבל בס' יוסף בן גוריון כתוב שהיה לו בן לכורש שמלך תחתיו לפני מלך אחשורוש ושמו כמבישה". בעניין זה אין הכרח למחלוקת בין חז"ל למחקר כי אם בזהות המלכים וסדרם ומספר השנים המוענקים לכל אחד מהם.

¹¹ ישנן דעות נוספות המסתמכות על מקורות שונים בקביעת תקופת אחשורוש ואסתר: הדעה הרווחת מזהה אותו עם חשיארש, בין דריוש הגדול לארתחששתא הראשון שקדם לדריוש השני; מיוסף בן מתתיהו עולה כי הוא ארתחששתא הראשון שאחר חשיארש והקודם לדריוש השני (אלא שלדעתו עזרא ונחמיה עלו קודם לכן, בימי חשיארש); דעה נוספת במחקר הוא שמדובר בארתחששתא השני שאחר דריוש השני.

¹² ע"פ אסתר ג, ח - ט.

¹³ שם, יג.

¹⁴ שם ז, ד.

לאחר שאסתר מתחננת למלך להשיב את מחשבת המן, נותן הוא לה ולמרדכי היהודי רישיון לכתוב על היהודים כטוב בעיניהם. הם אכן שולחים ספרים בהם נכתב אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמד על נפשם להשמיד ולהרג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אתם טף ונשים ושללם לבו¹⁵.

יש לשים לב, שעם פרסום הדברים רבים מעמי הארץ מתייחדים כי נפל פחד היהודים עליהם. להלן מתוארת מלחמה שערכו היהודים מול אויביהם, ושליטתם בשונאיהם. כל שרי המדינות והפחות מנשאים את היהודים מפחד מרדכי עליהם. למעשה הרגו היהודים בשושן שמונה מאות איש מלבד עשרת בני המן; בשאר מדינות המלך הרגו באויביהם חמשה ושבעים אלף. השאלות העולות הן:

- מי הם שונאי היהודים? למה שבממלכת אחשורוש על כל פיזורה הגיאוגרפי, ימצאו שונאים ליהודים בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר? בל נשכח שהעולם כולו עבר הגירה מסיבית בימי סנחריב, נבוכדנצר וחבריהם, כאשר כל שליט החליף את האוכלוסיות הכבושות זו בזו. פליטים יהודאים התגוררו לצד פליטים מארצות אחרות, מהיכן שנאה כבושה זו עד כדי מלחמת שמד?
- בהנחה ואכן שנאת היהודים התאזרחה כבר אז בליבות עמי הארצות כולם. ברור שאלו לא התהלכו בבגדים מסומנים בצורה שתגדיר אותם כשונאי יהודים. כאשר הגיע דבר המלך ודתו באגרות השניות, בהן הרשה ליהודים להנקם מאויביהם. איך ידעו במי להילחם? וכי הותרה הרצועה לכל יהודי לשפוט את שכניו ולקבוע עליהם כי רצו להשמידו, ובכך לעמוד עליהם ולבוז ממונם?
- למה שעמי הארץ יתיהדו מפחד מרדכי עליהם? נוח היה להם לגשת לשכנם היהודי, להסביר לו כי לפחות מעתה ואילך יימנעו מלנקוט נגדו פעולות איבה, ובכך להפקיע את עצמם מן המאוימים על ידיהם. למה להם להתייחד?
- הגזירה והנס מתייחסים ליהודים. האם כוונת המגילה לבני שבט יהודה בלבד, או שמא לגולים מיהודה כמשמעות כינוי זה בירמיהו (נב, כח)? והאם חלה הגזירה על בני ישראל משבטים אחרים, אשר הוגלו על ידי סנחריב מלך אשור שנים רבות לפני גלות יהודה?

שילוב ההתרחשויות בספרי עזרא ונחמיה ואסתר

דומה, שכאשר נשים לב להתרחשויות המקבילות המתוארות בספר עזרא ונחמיה, נוכל לעמוד על נקודה סמויה שלא התפרשה במגילה, ובצדק.

¹⁵ שם ח, יא.

כמוזכר לעיל, בימי ארתחששתא שמלך קודם אחשורוש, כתבו רחום בעל טעם ושמשי ספרא אגרת בעניין ירושלים. להלן הפסוקים המעתיקים את תוכן האיגרת:

(ח) רחום בעל טעם ושמשי ספרא כתבו אגרה חדא על ירושלים לארתחששתא מלכא כנמא:
(ט) אדון רחום בעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותהון דינא ואפרסתכיא טרפליא אפרסיא ארכוי ארפויא בבליא שושנכיא דהוא דהיא עלמא: (י) ושאר אמא די הגלי אסנפר רבא ויקירא והותב המו בקריה די שמרין ושאר עבר נהרה וכענת: (יא) דנה פרשגו אגרתא די שילחו עלוהי על ארתחששתא מלכא עבדך עבדך אנש עבר נהרה וכענת: פ (יב) ידיע להוא למלכא די יהודיא די סלקו מן לותך עלינא אתו לירושלים קריתא מרדתא ובאישתא בגין ושוריא שכלילו ואשיא יחיתו: (יג) פעו ידיע להוא למלכא די הו קריתא דך תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא ינתנו ואפתם מלכים תהנזק: (יד) פעו כל קבל די מלח היכלא מלחנא וערות מלכא לא אריך לנא למחזא על דנה שילחנא והודענא למלכא: (טו) די יבקר בספר דכרניא די אבהתך ותהשכח בספר דכרניא ותנודע די קריתא דך קריא מרדא ומהנזקת מלכין ומדנן ואשתדור עבדך בגוה מן יומת עלמא על דנה קריתא דך החרבת: (טז) מהודעין אנחנא למלכא די הו קריתא דך תתבנא ושוריא ישתכללון לקבל דנה חלק בעבר נהרא לא איתי לך:

ניתן לראות, כי הכותבים מייצגים שלל אומות שהושיב אסנפר רבא ויקירא בקריה די שמרין, היינו: שומרון; ובכל רחבי עבר הנהר. הם מתלוננים על היהודים אשר בונים מחדש את העיר ירושלים, אשר לה היסטוריה של מרידות במלכים ששלטו על האיזור כולו.

מזימתם צלחה בידם, והמלך נענה והורה לבטלם ממלאכתם בקימום העיר ירושלים. תוצאות האיגרת מתוארות כך:

(כג) אדון מן די פרשגו נשתנא די ארתחששת מלכא קרי קדם רחום ושמשי ספרא וכנותהון אזלו בבחילו לירושלים על יהודיא ובטלו המו באדרע וחיל: (כד) באדון בטלת עבדת בית אלהא די בירושלים והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס.¹⁶

לאחר ארתחששתא מלך אחשורוש, כאשר לגביו מוקדשת פיסקה קצרה: ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישיבי יהודה וירושלים.

¹⁶ יש מן החוקרים הטוענים שכתב שטנה זה מאוחר והוא מימי נחמיה, ולא צוטט כאן אלא מחמת שהוזכרו כתבי שטנה. הם מסתמכים על כך שהאיגרת דנה בחומות העיר ירושלים, פרויקט שעסק בה נחמיה ולא זרובבל. אך לדעתי טעות בידם. צרי יהודה ובנימין הסתמכו על כך שלא ניתן להם על ידי כורש רישיון לבנות את העיר, כי אם לשוב לעריהם ולבנות את בית מקדשם. לכך, נענה להם המלך ואסר את בניית העיר, הוראה אותה נצלו השונאים לבטל באדרע וחיל את בנין בית המקדש. למרות שהיהודים סברו כי חוקית מותר להם להמשיך בבניין בית ה', התגברו עליהם מעשי האלימות להם לא היו יכולים להתנגד מחוסר חומה מגינה. וראה להלן הערה 24.

מי הם צרי יהודה ובנימין?

כל הפעולות הללו, מיוחסות בפסוק¹⁷ ל**צרי יהודה ובנימין**. מיד עם עליית זרובבל, ניגשים הם אליו ואל ראשי האבות ואומרים: נִבְנָה עִמָּכֶם כִּי כָכֶם נִדְרוֹשׁ לֵאלֹהֵיכֶם וְלֹא יָלוּ אֲנַחְנוּ זִבְחִים מִיָּמֵי אֲסַר חֹדֶן מֶלֶךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פָּה.

היינו, המדובר ביושבי שומרון אשר הובאו לכאן על ידי סנחריב, כאשר הגלה את עשרת השבטים. אלו, החלו לעבוד את ה' כאשר האריות הרגו בהם, ועתה תבעו הכרה בהם כאחים לדת, ובקשו ליטול חבל בבניין בית המקדש.

אך זרובבל דחאם באופן מוחלט מלהסתפח עם העם. וכה אמר להם:

לֹא לָכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בֵּית לֵאלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנָה לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּפְּאֶשֶׁר עָוְנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס.

כתוצאה מכך:

וַיְהִי עִם הָאָרֶץ מִרְפִּים יְדֵי עַם יְהוּדָה וּמְבַהֲלִים אוֹתָם לְבָנוֹת. וְסֹכְרִים עֲלֵיהֶם יוֹעֲצִים לְהַפֵּר עֲצָתָם.

נמצא, כי שמשי ספרא ורחום בעל טעם, הם הם מן האומות אשר הוגלו לשומרון, ומחמת דחייתם מקהל ה' על ידי ראשי הגולה השבה, התלקחה בהם שנאה עזה עד כדי תחבולות שונות לעצור את הבנייה, וכפי שלבסוף אף עלה בידם.

כפי שמפורש בפסוק, **שכרו** השומרונים **יועצים** להפר את בניית הבית. דומה, כי אין לכך הבנה אחרת, אלא ששלחו הם שליחים לעיר הבירה בסביבת המלך, לנסות להטות לב שריו ועבדיו העומדים לפניו, להמליץ טוב עליהם ולפעול למען עמדתם. זאת עשו באמצעות כסף שבהם שיחדו את בעלי השררה והדעה.

מסתבר בהחלט, כי אנשי **יהודה ובנימין** לא חבקו ידיהם בחוסר מעש למול פעילותם העסקנית של **צריהם**. וגם הם שלחו אנשים משלהם למוקד קבלת ההחלטות, לנסות לפעול למען המשך בניית הבית וביטול איסור הקמת הריסות העיר.

המן האגגי ומרדכי היהודי בשושן

מנקודת מבט פשטנית, כאשר המגילה מספרת: **אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשַׁן הַבִּיָּרָה וְשְׁמוֹ מֶרְדֳּכָי**, לאחר שאנו יודעים על נוכחות שומרונית בבירה, אנו אמורים להניח כי מרדכי זה לא התגורר במקרה בשושן, **איש יהודי** הוא, אשר מטרתו לקדם את עצת העולים לבנות את הבית ואת העיר.

¹⁷ עזרא ד, א.

חז"ל מזהים¹⁸ את מרדכי היהודי עם מרדכי בלשן המוזכר בעליית זרובבל¹⁹. לפי זה, אין הסבר אחר לחזרתו לעילם, אלא על מנת להפר את עצת האויבים. וכן מבואר במדרש כי **מרדכי ירד בשביל שיבנה בית המקדש בימיו**²⁰.

מאידך, המלך מגדל את המן האגגי, ומסתבר שהשומרונים או יועציהם השכורים, מנסים לשחדו על מנת שיפעל לטובתם בבית המלוכה.

בדברי המדרשים אנו מוצאים זיקה הדוקה בין תושבי שומרון להמן. כאשר שמשי הסופר מתואר תכופות כבנו²¹. בכך אנו מוצאים שוב את הקשר בין המן וגזירותיו בהמשך ולבין היועצים אותם שכרו צרי יהודה ובנימין המוכרים לנו מספר עזרא.

בהמשך למדרש הנזכר לעיל לגבי מרדכי, מבואר כי **המן ירד בשביל שיבטל בנין בית המקדש**. הבנת הימצאות יועצים אשר נשכרו על ידי הצדדים בשושן, תאירבאור חדש את מאמר אחשורוש לאסתר על פי מדרש חז"ל²²: עד חצי המלכות ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו - בנין בית המקדש. יש לזכור כי אחשורוש עדיין לא ידע על מוצאה של אסתר דבר, ועם זאת מוצא הוא לנכון להגביל את נכונותו למלא את רצונה עד בנין בית המקדש. מאחר ולא חסרו מבית המלוכה אשר פעלו במרץ למען משלחיהם היהודים לשנות את דעת המלכות אודות פחת יהודה ובית מקדשם.

הגזירה

על פי הפשט, המן נתקל במרדכי המסרב להשתחוות לו, ועבדי המלך העומדים בשער המלך, אשר שוחדו על ידי השומרונים מגידים לו להמן כי הוא יהודי. בכך הם חורשים עמוקות בלבם, למען אשר ישתף עימם בפעולה בסיכול ההתיישבות היהודית בארצם.

אכן, המן פונה למלך עם עשרת אלפים כיכר בידו. סכום אשר נוכל לשער שנתרם על ידי הצרים העומדים מאחוריו, ומציע לו לגזור שמד וכיליון על העם הפזור ברחבי הממלכה. בכך, מקווים השומרונים להסיר אחת ולתמיד מסדר היום את שאלת בניין הבית על ידי הגולה היהודית, אותה הם צוררים.

יתכן בהחלט, כי הסכנה שארבה ליהודים המתגוררים בכוש, ובשאר מדינות המלך, היתה קטנה בהרבה, באשר שכניהם לא רחשו להם כל איבה, ואך מפאת השלל המובטח לבוזזים אולי היו פורצים פה ושם פוגרומים ומלחמות בין היהודים וסובביהם. יתכן שבארצות הגולה התגוררו לצד היהודים גם צאצאי עמונים, מואבים ועמלקים ששמרו את איבתם ההיסטורית כלפיהם, וגם קיימו קשר עם אחיהם שנותרו בארצם וליבו את שנאתם כלפי היהודים. לצדם

¹⁸ בגמ' מגילה דף טז ע"ב.

¹⁹ עזרא ב, ב.

²⁰ ילקוט שמעוני רמז תתרמה.

²¹ למקורות אודות זהותו של שמשי הסופר, כבנו של המן או כהמן עצמו, ראה ר"י סטל, [סגולה גליון 01, י"ד אדר תשע"ט](#).

²² גמ' מגילה דף טו ע"ב.

אולי התגוררו גם אחיהם של הכותים שנותרו בארצות מוצאם, וגם הם עקבו אחרי ההתרחשויות בארץ הקודש. על כל פנים, מוקד האיבה היה בארץ ישראל, סביב בית המקדש ההולך ונבנה.

שונאי היהודים המתגוררים בשומרון ועבר הנהר, היו משתמשים ברישיון זה לכלות את שבי הגולה במלחמה קשה ואכזרית. בכך, היו שמים קץ לתוצאות הצהרת כורש ולפחוות יהודה כולה.

וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ אֲבָל גָּדוֹל לַיהוּדִים וְצוֹם וּבְכִי וּמִסְפָּד שֶׁק וְאַפָּר יֵצַע לְרַבִּים.

רוב הגולים אכן התבססו בארצות גלותם, ולא עלו עם זרובבל. אף לאחר מכן כאשר עלה עזרא עדיין לא התרכזו סביבו כולם. אך ליבם ועיניהם של ישראל היו מופנות לירושלם, והם הבינו היטב את משמעות כלוי היישוב היהודי על ידי צרי יהודה ובנימין.

לפי תיאור זה, הגזירה התייחסה ליהודים, לגולה היהודית ולא לבני ישראל בכללותם²³. והתמקדה בעיקר ביישוב בפחת יהודה.

מה מתאימים דברי אסתר בזעקתה על עמה לפני המלך, כאשר היא בזעקה קורעת לב היא מתחננת לפני המלך:

כִּי אֵיכָכָה אוֹכַל וְרֵאִיתִי בְרָעָה אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֶת עַמִּי וְאֵיכָכָה אוֹכַל וְרֵאִיתִי בְּאַבְדֵּן מוֹלְדָתִי.

התגשמות מחשבת המן, הייתה מובילה לרעה אשר ימצא את בני העם היהודי הפזורים בארצות המלך, אך תביא בהכרח לאבדן מוחלט של ארץ מולדתה בפחוות יהודה אשר בעבר הנהר.

ונהפוך הוא

כאשר שב לב המלך מעל המן, וביקש לעשות את רצון מרדכי ואסתר, נתן להם לכתוב על היהודים כטוב בעיניהם, ואכן הרשות נתנה לנקום מאויביהם.

האיגרות נכתבו ונשלחו על כל מדינות המלך, כמו גם אל היהודים ככתבם וכלשונם. בעוד שאיגרות הגזירה מוענו בעיקר לשומרונים, ואולי אף הועלמו במתכוון מתושבי יהודה עצמה, על מנת למנוע מהם כל התארגנות, איגרות אלו התייחסו בעיקר לתושבי יהודה.

הרשאה זו לא מצאה כל הד מעשי בארצות הפזורה, מאחר ולא היו כל אויבים מסומנים לפליטים היהודים המפוזרים זעיר פה וזעיר שם. אך בפחוות יהודה ידעו היטב להצביע על השונאים, כאשר אסתר הסבירה למלך מי הוא המן הצר שאינו שוה בנזק המלך אלא עובד בשירות השומרונים.

²³ אשר חלק מהם אף התערב בשומרונים.

המלחמה התרחשה בעיקר ביהודה, שם נהרגו עשרות אלפי צרי יהודה ובנימין. וגם בשושן, מקום אשר היועצים השומרונים הסתובבו והיוו נציגות לשנאת היהודים, נהרגו שמונה מאות מהם, כאשר היהודים אשר בשושן, אשר שהו שם בשליחות אחיהם אשר ביהודה, תולים אף את עשרת בני המן צורר היהודים.

עוד לפני כן, כאשר התפשטה הבשורה המשמחת על גילוי המזימה השומרונית וסילוק צורר היהודים המן בן המדתא, ליהודים הייתה אורה ושמחה וששון ויקר.

ורבים מעמי הארץ מתייחדים כי נפל פחד היהודים עליהם. התואר עם הארץ בספרי הנביאים האחרונים, שמור לתושבי הארץ שאינם משבי הגולה, הם השונאים המוצהרים, כאשר ראשיהם מונעים ממשטמה עזה ופועלים בכל דרך למנוע את המשך התיישבותם הבטוחה. רבים מעמי הארץ באו אל היהודים והשלימו עם קיומם. בכך הם הכירו ברישיון המלך כורש לגולי יהודה לשוב לעריהם ולהתיישב בהם בבטחה, כל זאת, מפחד היהודים.

המשך בניין המקדש בימי דריוש

עם מות אחשורוש ומלכות דריוש החלה, מתנבאים חגי וזכריה ומורים ליהודים להמשיך בבניין הבית.

זרובבל וישוע ושריו, נחלצים לבניין מבלי להמתין באישור מבית המלוכה. והנה, למרבה הפלא רחום בעל טעם ושמשי ספרא אינם משמיעים קול, תחת זאת המקראות מתארים לנו פניה נימוסית מאת נציגי השלטון:

(ג) בַּה זְמַנָּא אֲתָא עֲלִיהוֹן תַּתְּנִי פַּחַת עֵבֶר נִהְרָה וְשִׁתֵּר בּוֹזְנֵי וּכְנָנִיתָהוֹן וְכוּן אֲמַרְיוֹן לָהֶם מִן שֵׁם לָכֶם טַעַם בִּיתָא דְנָה לְבָנָא וְאַשְׁרָנָא דְנָה לְשִׁכְלָלָהּ: (ד) אֲדִינוּ כְּנָמָא אֲמַרְנָא לָהֶם מִן אֲנוֹן שְׁמֵהּת גְּבָרִיא דִּי דְנָה בְּנִינָא כְּנוֹן:

תתני ואנשיו שואלים האם יש להם רישיון לבנות את הבית, ולהלן במכתבם למלך אנו רואים כי היהודים הגיבו בהסתמכות על רישיון כורש, תוך התעלמות מוחלטת מן האיסור שהטיל ארתחששתא על המשך הבנייה. שלא כמצופה, אין תתני ואנשיו מעירים על אי דיוק זה, ואף אין נוקטים כל פעולה להשהות את הבנייה עד בוא תשובת המלך.

דומה, שאין ביטוי טוב יותר לתיאור המגילה:

וְכָל שָׂרֵי הַמְּדִינֹת וְהָאֲחַשְׁדָּרְפָּנִים וְהַפָּחוֹת וְעַשֵׂי הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ מְנַשְׂאִים אֶת הַיְּהוּדִים כִּי נָפַל פָּחַד מִדְּכִי עֲלֵיהֶם.

דריוש הורה לבדוק את העניין, והשתכנע שכורש אכן הרשה לשבי הגולה לבנות את הבית, ובכך נחנך המקדש ברישיון המלוכה²⁴.

קנאה את מעוררת עלינו בין האומות

בגמרא מסכת מגילה דף ז ע"א, אנו מוצאים את ההסבר לעמימות המלווה את המגילה, כאשר אין מזימת השומרונים מוצגת באופן בולט, והזיקה לארץ המולדת מוסתרת מעין שאינה בוחנת. כאשר הגזירה מוצגת כהשמדת כל היהודים בכל מדינות המלך, וכפי שאכן הייתה באופן רשמי, אך לא בצורה מעשית.

וכך אמר רב שמואל בר יהודה: שלחה להם אסתר לחכמים קבועני לדורות, שלחו לה, קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות. שלחה להם, כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס.

חכמי ישראל אשר ביהודה, לא קבלו בתחילה את הצעתה של אסתר לקבוע ספר לדורות אשר ינציח את המאבק הקשה בצרי יהודה ובנימין. בחששם ששמתם בניצחון יכולה לעמוד להם לרועץ, בעודם מעוררים מחדש את הקנאה והשנאה בשרידי הצוררים היושבים בארץ.

לאחר שרוב מנין ובנין מן השומרונים נהרג, וחלק קטן מהם שרד לאחר שהתיהד מפחד היהודים, נכון היה שלא להבליט את המאבק, על מנת שלא ישתמשו בו בעתיד כאשר יתחלף השלטון כטענה לטובתם.

מאחר והגזירה כפי שנגזרה באופן רשמי כבר נכתבה על דברי הימים למלך, ללא תיאור המזימה השומרונית אלא כפי שהוצגו הדברים בפני המלך; נכתבה המגילה בצורה זו. ללא הבלטת הניצחון היהודי בארץ יהודה אלא תוך הדגשה יתרה של ממד הגזירה העולמית על כלל היהודים, אשר ממנה נצלו בחדש ה', על ידי מרדכי ואסתר.

²⁴ כאמור לעיל, שמשי ורחום בעל טעם כתבו למלך אודות העיר ירושלים, והשתמשו באיסור לבנותה למנוע את המשך בנין הבית. בכך מוסברת הסתמכות זרובבל על רישיון כורש בעודו יודע כי מענה ארתחששתא גם הוא קיים בגנזי המלך ועלול לעלות במהלך הבירור. כי אכן אין כל סתירה בין האיסור לבנות את העיר ולבין ההיתר לבנות את הבית. כאשר עלה נחמיה ועמו רישיון מחודש לבנין חומות העיר, המציקים והמפריעים אינם צרי יהודה וירושלים יושבי שומרון, אלא סגבלט וטוביה והערכים והעמנים והאשדודים כמפורש בנחמיה (ד, א). חלק מהם מחותנים עם היהודים, ויתכן שהם אותם שהתיהדו מפחד מרדכי עליהם. אך הצוררים הראשונים אשר ריפו את העם ממעשיהם בימי זרובבל, נעלמו מן הארץ לאחר מלחמת הנקמה שהייתה בימי אחשורוש.

הערות על מגילת אסתר

"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד" (ב, י)

יש לתמוה לפי זה כיצד הרשה לעצמו מרדכי להתהלך "בכל יום ויום לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה" (להלן פסוק יא) ולא חשש שיהיו אנשים שיבחינו בהתעניינותו הגדולה ויוצאת הדופן בשלומה של אסתר ויסיקו מכך כי ככל הנראה הוא קרוב משפחתה ויפרסמו זאת ועל ידי זה ייוודע לכולם מהו מוצאה?

תמיהה דומה מתעוררת בהמשך (ד, ד) כאשר אנו קוראים על מעשיה של אסתר השולחת בגדים "להלביש את מרדכי ולהסיר את שקו מעליו", וגם כאן יש לתמוה כיצד לא חששה אסתר שיהיו אנשים שיבחינו בדאגתה יוצאת הדופן למרדכי ויסיקו מכך מסקנה דומה?

ובהכרח צריך לומר שאסתר אכן שיתפה כמה מנעורותיה ומשרתיה בסודה – שמרדכי הוא דודה, והדבר אף מוכח מן האמור להלן (שם) ש"נערות אסתר וסריסיה" הם אלו שסיפרו לה על כך שמרדכי קרע את בגדיו ולבש שק ואפר, והשתא אי נימא שאיש לא ידע על הקשר ביניהם אזי לא מובן מדוע הם ראו צורך לספר לה על איזה יהודי שנוהג מנהגי אבלות בסמוך לארמון? אלא על כרחך שהם ידעו על הקשר ביניהם, וצריך לומר שאסתר עצמה סיפרה להם על כך מאחר שהיא סמכה עליהם שהם ישמרו זאת בסוד, וככל הנראה היא ראתה צורך לעשות זאת כדי שתהיה לה אפשרות לשמור על קשר כלשהו עם מרדכי, ושמא היא אף עשתה זאת בהוראתו של מרדכי מן הטעם הזה. ולפי זה אפשר ליישב בפשטות שהם אלו אשר הביאו את הבגדים למרדכי והם עשו זאת בסתר, וכמו כן הם אלו שעל ידם היה מתוודע מרדכי לשלומה של אסתר – שהרי גם קודם שנעשתה מלכה היו לה נערות ששירתו אותה כאמור לעיל (פסוק ט) – וגם זה כמובן היה נעשה בסתר.

אמנם, עדיין יש לתמוה על כך שאסתר העבירה לאחשוורוש את הידיעה על בגידתם של בגתן ותרש "בשם מרדכי" כאמור להלן (ב, כג), ולא חששה שאחשוורוש יתמה על כך שמרדכי מסר את הידיעה הזו דווקא לה ולא כפי שהיה מתבקש יותר – לממונים על בטחון המלך, ויסיק מכך כי ככל הנראה הוא קרוב משפחתה?

ואפשר ליישב, שאסתר הסבירה למלך שמרדכי חשש שמא פשה הרקב אפילו בדרגים הגבוהים ביותר של הממונים על הביטחון בארמון, ואף שם מצויים בוגדים, ולכן לא הייתה לו כל ברירה אלא לספר זאת למלך עצמו או למלכה, ומאחר שלמלך עצמו לא הייתה כל אפשרות להגיע כפי שאנו למדים מדברי אסתר למרדכי להלן (ד, י-יא) הוא סיפר זאת לאסתר.

מהלך אחר ומחודש בעניין זה מצאתי בפירוש 'עקדת יצחק' על פסוקנו, וז"ל: "לא הגידה אסתר" – אף כי היו הנערות כולן הולכות אל בית המלך מעצמן או שהביאו אותן אביהן או אחיהן, נצטרך לומר שאסתר באה לבדה ולזה היה אפשר להסתיר עמה ומולדתה, אבל הדבר רחוק בעיני שתבוא אסתר על יד הסריסים ואיש אין עמה שיודע בואה שיושאל ממנה בת מי היא, כל שכן אם היה המעשה כראוי וכנאות – והוא שיוקחו כל הנערות מבית אביהן כמצות המלך שאז היה נמנע שלא יודע שלקחה מבית היהודי היושב בשער המלך? ולחשוב שהם ידעו שלקחה מבית מרדכי, אבל הוא הודיע להם איך הוא "אומן" לה לבד – "כי אין לה אב ואם", ושלא ידע בת מי היא, אלא שלהיותה יפת תואר וטובת מראה "לקחה לו לבת" – כסבור שהיא מזרע המלוכה מן הפרתמים, ומזה הטעם לא הכריחו להגיד – כי אם האומן לא ידע מנא היא ידעה! עכ"ל, ולפי זה ליתא לכל קושיותינו מעיקרא.

אמנם, מהלך זה שכולם ידעו על הקשר בין אסתר למרדכי מעורר קושי רב מצד אחר, והוא, כיצד העלה המן בדעתו להציע לאחשוורוש לתלות את מרדכי – והרי ברור הדבר שאסתר לא תיתן לדבר שכזה לקרות?

ונראה ליישב, שזו בדיוק הבעיה שעמדה בפני המן ואותה הוא הציע בפני "זרש אשתו וכל אוהביו", והם הציעו לו לנסות לעשות זאת ללא ידיעתה של אסתר, ולכן הם אמרו לו שיכין את עץ התליה עוד היום, ושלמחרת יבוא אל המלך "בבקר", הווי אומר, בתחילת הבוקר כאשר כל האנשים וכן המלכה נמים עדיין את שנתם, ואז "אמור למלך" את בקשתך לתלות את מרדכי, וכאשר יאות לכך המלך אל תתעכב אלא "ויתלו את מרדכי עליו" מיד, וכך כאשר המלכה תקום משנתה וייוודע לה את אשר אירע לא יהיה לה מה לעשות. ואכן, "וייטב הדבר בעיני המן ויעש העץ" מיד בו ביום, ולמחרת הוא אכן הגיע אל המלך "לאמר למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו" (להלן ה, ד) בשעה מוקדמת ביותר – שהרי אנו רואים שבאותה שעה אחשוורוש עדיין שכב על מיטתו וניסה להירדם כאמור בפסוקים הקודמים, אלא שהקב"ה סיכל את עצתו 'ותלו אותו ואת בניו על העץ'.

* * * *

"ויצא המן ביום ההוא שמח וטוב לב וכראות המן את מרדכי בשער המלך ולא קם ולא זע ממנו וימלא המן על מרדכי חמה" (ה, ט)

יש להתבונן מפני מה נמלא המן חמה על מרדכי דווקא באותו יום – והרי הוא נוכח לדעת כבר מזמן "כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו" (לעיל ג, ד) ומה נשתנה היום הזה מכל הימים?

והנה, יש לדקדק מפני מה מתארת כאן המגילה את התנהגותו של מרדכי כלפי המן במילים "ולא קם ולא זע ממנו" ולא במילים דומות למילים שבהן היא משתמשת לתיאור התנהגות זו לעיל (שם) שהן "כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו"? ועל כן נראה לומר, שעד אותו היום אמנם

מרדכי לא היה כורע ומשתחויה להמן אולם הוא היה קם מפניו לכבודו – שהרי בזה אין כל איסור, אולם באותו היום מרדכי לא עשה אפילו את זה, ועל כן שינתה המגילה בלשונה וכתבה שבאותו היום ראה המן שמרדכי אפילו "לא קם ולא זע ממנו", וכך מפרש הרלב"ג, וז"ל: "ולא קם ולא זע ממנו" – רצונו לומר, שלא קם ממקומו לכבודו ולא התנועע כלל, עכ"ל, ולפי זה מובן מאוד מדוע הוא נמלא עליו חמה דווקא באותו יום.

אמנם, הסיבה לכך שמרדכי נהג כן באותו היום איננה כתובה במגילה ועל כן אין ביכולתנו אלא לשער השערות כאלו ואחרות, ואחת מהן היא שהוא היה שקוע באותה שעה בתפילה ועל כן הוא כלל לא שם לב לכך שהמן עבר לידו, אולם המן לא הבין את זה וחשב שהוא עושה זאת בכוונה כדי לזלזל בכבודו ועל כן הוא נמלא עליו חמה.

* * * *

"ויתאפק המן ויבוא אל ביתו וישלח ויבא את אוהביו ואת זרש אשתו, ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו ואת כל אשר גדלו המלך ואת אשר נשאו על השרים ועבדי המלך, ויאמר המן אף לא הביאה אסתר המלכה עם המלך אל המשתה אשר עשתה כי אם אותי וגם למחר אני קרוא לה עם המלך, וכל זה איננו שווה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך" (ה, י-יג)

יש לעיין מפני מה לא הוסיף המן בסוף דבריו את המילים "ולא קם ולא זע ממני" – שהרי על כך יצא קצפו כפי שראינו?

ונראה לומר, שהמן התכוון להראות בזה לאשתו ולאוהביו עד כמה גדלה שנאתו למרדכי – שעצם מראהו של מרדכי מוציא אותו מדעתו, ופשוט.

* * * *

"ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו יעשו עץ גבוה חמשים אמה ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו ובוא עם המלך אל המשתה שמח וייטב הדבר לפני המן ויעש העץ" (ה, יד)

יש לתמוה מפני מה הם יעצו להמן להכין עץ לתליה – וכי היו חסרים עצים לתליה בבתי הכלא של אחשוורוש שהיה צורך להכין אחד חדש? וצריך לומר שעץ בגובה שכזה אכן לא היה מצוי ולכן היה צורך להכינו. אמנם, הא גופא קשיא – מדוע היה כל כך חשוב להם לתלות את מרדכי על עץ כל כך גבוה דווקא? וצריך לומר שרצונם היה שהדבר יתפרסם ככל האפשר ומשום הכי

הם רצו לתלותו על עץ גבוה ככל האפשר, וכן מצאתי שפירש הראב"ע בנוסח ב' כאן, וז"ל: "גבוה חמשים אמה" – שיהיה נראה לחוץ מחצר המן, עכ"ל. ובטעמו של דבר שהיה כל כך חשוב להם לפרסם את הדבר נראה, שהרי 'מה שנמנע המן עד הנה לשלוח יד במרדכי לבדו היה מפני שנחשב לו להעדר כבוד שיהיה לו ריב ומשפט נגד איש יהודי השפל בעיניו על שבלתי משתחוה לו – שלפי גדולת המן ראוי שלא ישקיף כלל על כבוד איש כמוהו או בזיונו' כלשון המלבי"ם לעיל (פסוק יא), ולכן המן הוביל להשמדת כל היהודים כדי שממילא גם מרדכי ייהרג עמם, אולם המן נוכח לראות שהוא כל כך שונא את מרדכי עד שאין בכוחו לחכות עוד שנה שלמה למועד השמדת כל היהודים, ולכן הוא התייעץ עם אשתו ואוהביו כיצד הוא יכול להביא למותו של מרדכי באופן מידי בלי שהדבר יחשב עבורו לפחיתות כבוד, ואלו יעצו לו שעליו להראות שמה שמפריע לו זה לא הפך האישי אלא הפך העקרוני – שמרדכי עובר על מצות המלך והדבר עלול להוביל לזלזול כללי במצוות המלך חלילה וחס, ורק בגלל זה חשוב לו להרוג את מרדכי, ולכן הם יעצו לו לפרסם את תלייתו של מרדכי ככל האפשר, שכן זה יוכיח את טיעונו של המן שהוא הרג את מרדכי אך ורק למען ישמעו וייראו.

* * * *

"ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן והעיר שושן צהלה ושמחה" (ח, טו)

יש לעיין מפני מה רק כעת יצא מרדכי "בלבוש מלכות" – והרי כבר "ביום ההוא" שנתלה המן מרדכי "בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה" (לעיל פסוק א), והמלך הסיר את טבעתו "אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי" (שם ב), ובפשטות נראה שכבר אז הוא מונה למשנה למלך, 'וקבלה בידינו מן המדרש שהמן ביום י"ו בניסן נתלה, ומביאים סימן מן המקרא "וישבות המן ממחרת" (יהושע ה, יב), אל תיקרי "המן" [בה"א פתוחה] אלא "המן" [בה"א קמוצה], שהוא מחרת הפסח, נמצא שנתלה בי"ו כלשון ר"י נחמיהש לעיל (ד, טז), ונמצא אם כן שמרדכי מונה למשנה למלך בט"ז ניסן, ומאז עברו יותר מחודשיים, שהרי בהמשך (פסוק ט) נאמר "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חודש סיון בשלושה ועשרים בו" וגו', ונשאלת אם כן השאלה מדוע רק כעת יצא מרדכי "בלבוש מלכות"?

ומתחילה עלה בדעתי לומר, שבאמת ביום שנתלה המן לא מונה מרדכי למשנה למלך, ונתינת הטבעת איננה מלמדת דבר, שהרי גם להמן נתן המלך את טבעתו רק בעקבות בקשתו להשמיד את היהודים, וזה היה לאחר שהוא כבר מונה למשנה למלך, וחזינן אם כן שאין קשר בין נתינת הטבעת למינוי למשנה למלך, ואם כן הכא נמי נימא שעל אף שהמלך נתן את טבעתו למרדכי ביום שנתלה המן מכל מקום הוא לא מינהו למשנה למלך עד עתה, ועל כן רק כעת מרדכי יצא "בלבוש מלכות". אולם אף אי נימא הכי עדיין יש לתמוה מפני מה מינה אחשוורוש את מרדכי למשנה למלך רק עתה ולא קודם לכן כאשר "הגידה אסתר מה הוא לה"?

ובכלל, לענ"ד קשה להניח שהמלך יעניק את טבעתו למישהו שהוא לא המשנה למלך, שהרי נתינת הטבעת מקנה למקבלה כח בלתי מוגבל לגזור גזרות כרצונו ולא מסתבר שהמלך יעניק כוח עצום שכזה למישהו שהוא לא המשנה למלך, ואדרבה, מהמקרה של המן אנו למדים שאפילו משנה למלך איננו מקבל באופן אוטומטי את טבעת המלך, ואם כן לא יעלה על הדעת שמשהו שהוא לא המשנה למלך יקבל את טבעת המלך, ומעתה אם המלך העניק את טבעתו למרדכי אזי ברור הדבר שהוא מונה למשנה למלך, והדרא קושיא לדוכתא.

ועל כן נראה לי, שהסיבה לכך שמרדכי לא יצא עד עתה "בלבוש מלכות" אע"פ שהוא מונה זה מכבר למשנה למלך היא שעד עתה לא נשלחו האגרות האחרונות המבטלות את רוע הגזירה מעל היהודים, וכל עוד שלא התבטלה הגזירה מיאן מרדכי להסיר את שקו מעליו וללבוש בגדי מלכות, ועל כן רק לאחר ש"הרוכבים רצי הרכש האחשתרנים יצאו דחופים בדבר המלך והדת ניתנה בשושן הבירה" (לעיל פסוק יד) אזי "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" וגו'.

אמנם, גם הסבר זה איננו מסתבר, שהרי לעיל (ד, ב) נאמר ש"אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק", ועל אחת כמה וכמה שאל המלך עצמו אין לבוא בלבוש שק, ועל כרחינו שמרדכי כבר הוריד את שקו מעליו כאשר הוא בא אל המלך כפי שמתואר לעיל בפסוק א' וצריך לומר, שאע"פ שהוריד את שקו מעליו מפני כבוד המלכות מכל מקום הוא מיאן ללבוש בגדי מלכות כל עוד לא בטלה הגזירה.

ואם כנים דברינו אזי מיושבת תמיהה נוספת, והיא, מדוע נאמר "והעיר שושן צהלה ושמחה" רק בפסוקנו – והרי בפשטות הצהלה והשמחה היו על ביטול הגזירה, ואם כן מקומו של משפט זה הוא כבר בפסוק הקודם לאחר שנאמר "והדת ניתנה בשושן הבירה"? אמנם, לפי מה שנתבאר נראה לומר שיציאת מרדכי "בלבוש מלכות" היא שהוכיחה ליהודי שושן מעבר לכל ספק שהגזירה אכן בטלה באופן סופי, שאם לא כן מרדכי לא היה לובש "בגדי מלכות", ועל כן רק לאחר שראו היהודים שמרדכי לבש "בגדי מלכות" אזי "והעיר שושן צהלה ושמחה".

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש כולל יד אהרון

בני ברק

אנוש ומלאך

הערות במעשי אחאב ואליהו

ואחאב בן עמרי מלך על ישראל בשנת שלשים ושמנה שנה לאסא מלך יהודה ומלך אחאב בן עמרי על ישראל בשמרון עשרים ושתים שנה: ויעש אחאב בן עמרי הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו: ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט ויקח אשה את איזבל בת אתבעל מלך צידונים וילך ויעבד את הבעל וישתחו לו: ויקם מזבח לבעל בית הבעל אשר בנה בשמרון: ויעש אחאב את האשרה ויוסף אחאב לעשות להכעיס את ה' אלהי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו: בימיו בנה חיאל בית האלי את יריחה באבירים בכרו יסדה (ובשגיב) ובשגוב צעירו העיב דלתיה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן נון: (מלכים א טז, כט-לד)

אחאב (אח-אב) מלשון חברותא כלפי שמיא, שהיה פוסח על ב' הסעיפים ככל דורו, בן עמרי (לוקח המלוכה מידי זמרי, שמות דומים בצלילם, מבטאים את שבר הרצף של מלכות ירבעם משבט אפרים שהייתה מלכות ישראל הראשונה), הוא קו שבר נוסף במלכות ישראל.

בימיו הותרה הרצועה לעבוד עבודה זרה של העממים שבסביבתם בחסות המלך אחאב ואיזבל (לשון זבל, מהר"ד וואלי), בת אתבעל (את-בעל המזוהה עם הבעל. הלשון 'בעל' הוא כינוי לשדה הנבעלת ממטר השמים, וכנראה הכוונה כאן לאלוהי הגשם, והוא מתקשר עם מעשה אליהו ועצירת הגשם), מלך צידונים.

בתחילת העניין מסופר כי בימיו של אחאב בנה יחיאל את יריחו, ושהתקיימה בו קללת יהושע¹, ולאחר מכן מתחיל מעשה אליהו. וכבר בארו חז"ל באגדת חלק² ביאור סמיכות העניין, שהיה מחמת הוויכוח של אחאב עם אליהו, מפני מה קללת יהושע עדיפה על פני קללת הקב"ה בתורה על עצירת המטר כשעובדים ישראל עבודה זרה. ועומק הדברים באר הרב מלבי"ם כאן, שבימי הסתר פנים של הקב"ה אין הוא מתגלה בעצמו גם בעניין של פורענות, אלא על ידי עבדיו הנביאים. כי השפה האנושית היא שמדברת אל אנשים שהחליפו אלוהים חיים בעבודת עץ ואבן, האנושיים יותר לדידם, ועוד יתבאר אי"ה להלן.

¹ מלכים א טז, לד.

² סנהדרין ק"ג עמוד א.

ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל אחאב חי ה' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי: ויהי דבר ה' אליו לאמר: לך מזה ופגית לך קדמה ונסתרת בנחל כרית אשר על פני הירדן: והיה מהנחל תשתה ואת הערבים צויתי לכלכלך שם: וילך ויעש כדבר ה' וילך וישב בנחל כרית אשר על פני הירדן: והערבים מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב ומן הנחל ישתה: ויהי מקץ ימים וייבש הנחל כי לא היה גשם בארץ: (מלכים א יז, א-ז)

תחילת דבר ה' אליו, לאחר שאלהו גוזר את גזירת עצירת הגשמים, הוא הציווי להתרחק מהממלכה, דהיינו מהאנושיות, ולהסתתר בנחל כרית אשר על הירדן. כשמהנחל ישתה עד שייבש, והערבים החשובים כאכזרים דווקא הם יאכילהו. (כידוע כבר מדברי רז"ל) מלבד שהערבים מסמלים את האכזריות המדמה את גזירתו של אליהו, הם גם באו להזכיר את העורב מתיבתו של נח, שיוצא והולך הלך ושוב מסביב לתיבה שהיא משכן האנושיות לעומת החורבן, וגם כאן הוא הולך ממשכן האנושיות ששם הלחם והבשר³ אל המקום החרב כנחל כרית המתייבש. (אלא ששם החורבן הוא במים שעל פני כל הארץ, וכאן מתבטא להפך בנחל המתייבש והולך.) אלא שכאן, שלא כשם, נושאים העורבים במקורם את המזון ואות החיים מהתם להכא, ובכך מראים שגם הלוקח והאכזר יכול להפוך לנותן ורחמן.

ויהי דבר ה' אליו לאמר: קום לך צרפתה אשר לצידון וישבת שם הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך: ויקם וילך צרפתה ויבא אל פתח העיר והנה שם אשה אלמנה מקששת עצים ויקרא אליה ויאמר קחי נא לי מעט מים בפלי ואשתה: ותלך לקחת ויקרא אליה ויאמר לקחי נא לי פת לחם בידך: ותאמר חי ה' אלהיה אם יש לי מעווג כי אם מלא כף קמח בפד ומעט שמן בצפחת והנני מקששת שנים עצים ובאתי ועשיתייהו לי ולבני ואכלנהו ומתנו: ויאמר אליה אליהו באי עשי כדברך אף עשי לי משם עגה קטנה בראשנה והוצאת לי ולך ולבנה תעשי באחרנה: כי כה אמר ה' אלהי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום (תתן) תת ה' גשם על פני האדמה: ותלך ותעשה כדבר אליהו ותאכל (הוא) (והיא) היא והוא וביתה ימים: כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר כדבר ה' אשר דבר ביד אליהו: ויהי אחר הדברים האלה חלה בן האשה בעלת הבית ויהי חלו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה: ותאמר אל אליהו מה לי ולך איש האלהים באת אלי להזכיר את עוני ולהמית את בני: ויאמר אליה תני לי את בנה ויקחהו מחיקה ויעלהו אל העליה אשר הוא יושב שם וישכבהו על מטתו: ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלהי הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה: ויתמדד על הילד שלש פעמים ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלהי תשב נא נפש הילד הזה על קרבו: וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחי: ויקח אליהו את הילד וירדהו מן העליה הביתה

³ ושם בסנהדרין נאמר שלקחו את הלחם והבשר הישר ממטבחיו של אחאב, הוא משכן האנושיות כאמור.

וַיִּתְּנֵהוּ לְאִמּוֹ וַיֹּאמֶר אֵלָיו רְאֵי חַי בְּנִי: וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֵל אֵלָיו עֲתָה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וְדָבַר ה' בְּפִיךָ אֱמֶת: (מלכים א' יז, ט-כד)

דבר ה' השני הבא אל אליהו מביא את תחילת חזרתו לאנושיות ולעם לאחר בידודו וניתוקו ממנו. והדבר מראה על המצב להיות תחילת דיבורו עימם כמו שבא להלן. ובתחילה מבקש מהאלמנה להחיותו, ובשעה שבנה שוכב על ערש דווי פונה הוא אל ה' במשפט המזכיר את משה רבינו בדברו קשות למה הרעות וגו', באומרו כאן 'הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה'. ובהחיותו את בנה ונפתח לו מפתח תחיית המתים, נפתח לו גם הפתח למפתח של גשמים וכדברי חז"ל באגדת חלק (שם).

וַיְהִי יָמִים רַבִּים וַדָּבַר ה' הָיָה אֵל אֵלָיו בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֵךְ הֲרָאָה אֵל אַחָב וְאַתָּנָה מָטָר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה: וַיֵּלֶךְ אֵלָיו לְהִרְאוֹת אֵל אַחָב וְהָרַעַב חֶזֶק בְּשִׁמְרוֹ: וַיִּקְרָא אַחָב אֵל עַבְדֵּיהוּ אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת וְעַבְדֵּיהוּ הָיָה יָרָא אֶת ה' מְאֹד: וַיְהִי בַּחֲכָרִית אֵיזָבֵל אֶת נָבִיאֵי ה' וַיִּקַּח עַבְדֵּיהוּ מֵאָה נְבָאִים וַיַּחְבִּיאוּ חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וּכְלָפָלִם לֶחֶם וּמַיִם: וַיֹּאמֶר אַחָב אֵל עַבְדֵּיהוּ לֵךְ בָּאָרֶץ אֵל כָּל מַעֲיָנֵי הַמַּיִם וְאֵל כָּל הַנְּחָלִים אוֹלֵי נִמְצָא חֲצִיר וּנְחִיָּה סוּס וּפָרָד וְלֹא נִכְרִית מִהַבְהֶמָה: וַיַּחֲלֲקוּ לָהֶם אֶת הָאָרֶץ לַעֲבֹד בָּהּ אַחָב הָלַךְ בְּדֶרֶךְ אֶחָד לְבָדּוֹ וְעַבְדֵּיהוּ הָלַךְ בְּדֶרֶךְ אֶחָד לְבָדּוֹ: וַיְהִי עַבְדֵּיהוּ בְּדֶרֶךְ וַהֲנָה אֵלָיו לְקִרְאוֹתוֹ וַיִּכְרְהוּ וַיִּפֹּל עַל פָּנָיו וַיֹּאמֶר הָאֵתָה זֶה אֲדֹנִי אֵלָיו: וַיֹּאמֶר לוֹ אֲנִי לֵךְ אֲמֹר לְאֲדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלָיו: וַיֹּאמֶר מָה חֲטָאתִי כִּי אַתָּה נָתַן אֶת עַבְדְּךָ בְּיַד אַחָב לְהַמִּיתֵנִי: חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֵשׁ גּוֹי וּמִמְלָכָה אֲשֶׁר לֹא שָׁלַח אֲדֹנִי שָׁם לְבַקֵּשׁ וַאֲמָרוּ אִין וְהַשְׁבִּיעַ אֶת הַמִּמְלָכָה וְאֶת הַגּוֹי כִּי לֹא יִמְצָאָהּ: וְעֲתָה אַתָּה אֲמֹר לֵךְ אֲמֹר לְאֲדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלָיו: וְהָיָה אֲנִי אִלָּךְ מֵאֵתָה וְרוּחַ ה' יִשָּׁאָה עַל אֲשֶׁר לֹא אָדַע וּבִאֲתִי לְהַגִּיד לְאַחָב וְלֹא יִמְצָאָהּ וְהָרַגְנִי וְעַבְדְּךָ יָרָא אֶת ה' מִנְּעָרִי: הֲלֹא הִגַּד לְאֲדֹנִי אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בַּהֲרֹג אֵיזָבֵל אֶת נָבִיאֵי ה' וְאַחָבָא מִנְּבִיאֵי ה' מֵאָה אִישׁ חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וְאֶכְלָפָלִם לֶחֶם וּמַיִם: וְעֲתָה אַתָּה אֲמֹר לֵךְ אֲמֹר לְאֲדֹנֶיךָ הִנֵּה אֵלָיו וְהָרַגְנִי: וַיֹּאמֶר אֵלָיו חַי ה' עֲבָאוֹת אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי הַיּוֹם אֲרָאָה אֵלָיו: וַיֵּלֶךְ עַבְדֵּיהוּ לְקִרְאוֹת אַחָב וַיִּגַּד לוֹ וַיֵּלֶךְ אַחָב לְקִרְאוֹת אֵלָיו: וַיְהִי כִּרְאוֹת אַחָב אֶת אֵלָיו: וַיֹּאמֶר אַחָב אֵלָיו הָאֵתָה זֶה עֹבֵר יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לֹא עֲכָרְתִּי אֶת יִשְׂרָאֵל כִּי אִם אַתָּה וּבֵית אָבִיךָ בַּעֲזָבְכֶם אֶת מִצְוֹת ה' וַתֵּלֶךְ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים: (מלכים א' יח, א-יח)

דבר ה' השלישי לאליהו הוא להראות אל אחאב כדי לתת מטר על פני האדמה. הכתוב מתחיל בזווית התבוננות נוספת בדרכו של אחאב, איך הוא בכבודו ובעצמו, כמלך על ישראל, יורד לחפש חציר לבהמה. כאן מתגלה במלא עוזו הפן האנושי של אחאב, המתעמת עם תיאורו של אליהו הנביא כמלאך בין בני אדם, כדברי עובדיה (הנקרא בפי עצמו עבדו של אליהו, ובפי אליהו כעבדו של אחאב) 'ורוח ה' ישאך אל אשר לא אדע'. ואכן כך נוצר הוויכוח בין אחאב לאליהו, מיהו 'עובר ישראל'. האם אליהו שעצר את הגשם הוא העוכר, כדעת אחאב אשר מזווית מבטו מייצג את עם ישראל ואסונו, או אחאב, שעזב את מצות ה' והלך אחרי הבעלים, הוא העוכר את ישראל וגרם לאסונו.

מפסוק יט עד סוף הסימן ישנו המבחן שעושה אליהו לנביאי הבעל, קריאתו לישראל "עד מתי אתם פסחים על שתי הסעפים", ישראל הקורים "ה' הוא האלהים", הורדת הגשם, שחיטת נביאי הבעל על ידי אליהו, וריצתו של אליהו לפני אחאב.

לכאורה הושגה האידיליה, אבל היא מסתיימת באחת עם סיפורו של אחאב לאיזבל אשתו בתחילת הסימן הבא ובהבטחתה לעשות לאליהו את אשר עשה לנביאי הבעל. שוב נאלץ אליהו לברוח ולצאת למדבר מחוץ לישוב בני אדם. שאלת נפשו למות מזכירה גם את אחד מהנביאים האחרונים, יונה הנביא, שגם שואל נפשו למות כשה' מרחם על נינוה⁴, בניגוד לעמדת הנבואה "הנפש החטאת היא תמות"⁵.

וכך נמשך מסעו של אליהו. אחר ששואל נפשו למות בעקבות אדון הנביאים משה רבינו עליו השלום, בשינויים ניכרים, ניתן לו לאכול עוגת רצפים וצפחת מים, והוא מתבקש ללכת בכוח האכילה ארבעים יום וארבעים לילה אל הר חורב. דומה ולא דומה למשה שלא אכל כלל ארבעים יום ולילה בשעה שעלה לקבל לוחות ראשונות ושניות. נראה שמשה מעצמו מתפשט מהארציות בשעה שעולה למרום ארבעים יום וארבעים לילה, בעוד שאליהו מצטווה בשנית על חזרתו לחיים, ללכת בכוח האכילה שלו ארבעים ולילה אל המערה. ובמקום בו משה הוריד יג מידות של רחמים על ישראל, כשה' סוכך בכפו עליו, מקטרג אליהו על עם ישראל לאחר שמליט הוא בעצמו את אדרתו על פניו. והתשובה שניתנת לו, כי ימשח נביא אחר תחתיו, שידע ללכת יותר כנגד העם החוטא⁶.

סוף סיפורו וחיתום דינו של אחאב המלך (הבולט ביותר מבין מלכי ישראל) מסתיים בירידתו על פי איזבל אשתו לכרם נבות היזרעאלי. מתחילה נוהג אחאב על פי דרכו העממית, ויורד בעצמו לכרם לבקש אותו מנבות בכסף מלא. אמנם בעקבות סירובו של נבות, מציעה לו איזבל המרשעת לעשות 'מלוכה בישראל'. בירידה זו לשאול התחתית נחתם דינו של אחאב, כשאיבד את מעלתו היחידה שהיא הדאגה לשלומו של העם. כדברי חז"ל על דורו של אחאב, שהיו יורדים למלחמה ונוצחים (כדלעיל שם במלחמת ארם) מפני שלא היה בהן דלטורין⁷. שם מגיע קטגורו על ידי אליהו, המלווה אותו לכל אורך הדרך והמבשר לו כאן את סופו במלחמה, בה הוא מתחפש וכאילו מת במקרה אשר קרהו, באופן סתמי ועלוב.

סוף סיפורו של אליהו עצמו הוא בעליה בסערה השמימה, ובחיתום הנבואה בסוף ספר מלאכי:

הִנֵּה אֲנִי שִׁלַּח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא: וְהָשִׁיב לֵב אֲבוֹת עַל בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל אֲבוֹתָם פֶּן אֲבוֹא וְהִכֵּיתִי אֶת הָאָרֶץ חָרָם: (מלאכי ג, כג)

⁴ יונה ד, ג.

⁵ יחזקאל יח, ד.

⁶ כמו שפירש רש"י.

⁷ ירושלמי פרק א דפאה; מדרש שוחר טוב.



נראה כי בעלות אליהו בסערה חי השמימה לא הסתיים תיקונו בגוף ונפש, ואינו מוצא מנוחה לנפשו שלא נפרדה מגופו, שבהסתלקותו כבחיוו הוא יותר מלאך מבן אנוש. ועל כן עתיד הוא לירד בגוף ונפש שלא נתקנו, להשיב לב אבות לבנים. השבה זו בין אבות לבנים תהווה את ההשלמה והמנוחה לגוף והנפש שעלו יחדיו בסערה השמימה.

אפשר שעל כן נקרא בחיתום הנבואה בשם 'אליה', להבדיל משמו בגלגול הקודם 'אליהו'. כי הוי"ו היא החיבור שבין י-ה לו-ה. הקו הממשיך, המחבר וההופך את ה"א האחרונה לה' הראשונה, בסוד תיקון מידת המלכות החוזרת לכתר. ואל-יהו, (אל מידת הדין ביהו) הופך לאליה, דהיינו כשנעשה התיקון אין כאן אלא את ה"א הראשונה משם הויה המתוקן, והיה ה' אחד ושמו אחד.

שער שלישי

• הערות והארות

(על סדר הפסוקים)

• לעיונא:

הערות ותמיהות

• תגובות למערכת

הערות והארות

פרשת יתרו

וישמע יתרו וגו' (יח, א)

א) יעויין באבן עזרא שנקט שיתרו בא אחר מתן תורה, ולפ"ז הקשה למה נכתבה פרשת יתרו קודם מתן תורה.

ותירץ האבן עזרא וז"ל: והיתה ראוייה פרשת בחדש השלישי (יט, א) להיותה כתובה אחר דבר עמלק וכו', ועתה אפשר למה נכנסה פרשת יתרו במקום הזה, בעבור שהזכיר למעלה הרעה שעשה עמלק לישראל, הזכיר כנגדו הטובה שעשה יתרו לישראל.¹ וכתוב ויחד יתרו על כל הטובה (שמות יח ט), ונתן להם עצה טובה ונכונה למשה ולישראל, ומשה אמר לו, והיית לנו לעינים (במדבר י, לא), והטעם שהאיר עיניהם. **ושאול אמר, ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל** (ש"א טו, ו). ובעבור שכתוב למעלה מלחמה לה' בעמלק (שמות יז, טז), שישאל חייבים להלחם בו, כאשר יניח השם להם, הזכיר דבר יתרו, כי הם היו עם גוי עמלק, שיזכרו ישראל חסד אביהם, ולא יגעו בזרעו. עכ"ל.²

ונתבאר יותר ברמב"ן שם וז"ל: ואם כן נצטרך טעם למה מקדים הפרשה הזאת לכותבה בכאן. ואמר ר"א כי היה זה בעבור דבר עמלק, כי כאשר הזכיר הרעה שעשה עמנו עמלק וצוה שנגמלוהו כרעתו, הזכיר שעשה לנו יתרו טובה, להורותינו שנשלם לו גמול טוב, וכשנבא להכרית את עמלק כמצוה עלינו שנזהר בבני הקיני העומדים עמם ולא נסיפם

עמם. הוא דבר שאול שאמר להם כן (ש"א טו, ו). עכ"ל.

ובפשטות הביאור בזה שבימי שאול כאשר יבואו להלחם בעמלק על שעשה רעה לישראל, הרי יהיה איתו הקיני בני יתרו שהחזיקו לו ישראל טובה על ענין אחר, ולכן יהיה צריך להסירם זמ"ז קודם מחית עמלק, וזהו שבא הכתוב ללמד בסמיכות פרשת יתרו לפרשת עמלק.

ב) אמנם נראה שאי"ז ענין מקרי, אלא שבעצם היו עמלק והקיני בגדר "זה לעומת זה" ביחסם לישראל, ובהסרתם זמ"ז בימי שאול היה בירור בין טוב לרע - הטוב לחיים והרע למיתה, ולכן נסמכו הענינים זה לזה בתורה.

דכן משמע בנביא שם (שמואל א' פרק טו) דכתיב: כה אמר ה' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך **בעלותו ממצרים**, עתה לך והכיתה את עמלק וגו', ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל **בעלותם ממצרים** ויסר קיני מתוך עמלק.

וזהו שבא הכתוב להדגיש בכך שנקט אותו הלשון אצל שניהם, **בעלותו ממצרים**, **בעלותם ממצרים**, שבין מה שהרע עמלק לישראל, ובין מה שהטיב

ראשונה, מספר נמי מעשה יתרו שהטיב לישראל ראשונה מעצה חשובה שנתן להם. עכ"ל.
² וכ"כ האבן עזרא בפירוש הקצר: וזאת הפרשה דבקה עם פרשת יבא עמלק להפריש בין מעשה זה וזה.

¹ וכע"ז כתבו תוס' ע"ז כד, ב וז"ל: למ"ד לאחר מתן תורה בא, קצת קשה למה נכתבה פרשה זו לכאן. וצ"ל דלפי שסיפר בביאת עמלק שהרע לישראל

למלחמה.³ הלא תראה כי עמלק בא בעם מועט, לולי תפלת משה היה חולש את ישראל. והשם לבדו שהוא עושה גדולות (איוב ה, ט) ולו נתכנו עלילות (ש"א ב, ג) סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר דור המדבר, שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה, כאשר הזכרתי בדברי משה בפ' ואלה שמות. עכ"ל.

וכ"כ האבן עזרא (בפירוש הקצר) לעיל (יג, יז) וז"ל: והנה לא ראו מלחמה, והיו עבדים תחת יד אחרים, והנה כאשר יצא פרעה אחריהם אין בהם מרים יד. גם עמלק יצא על ישראל במתי מעט ויזנב אחריו והיה נחלש מפניו, לולי משה בחירו. עכ"ל.

ה) ונראה להוסיף ולבאר על דרך זו, שמה שהיו ישראל חלשים ועייפים ויגעם בעת מלחמת עמלק, היה זה משום שהיו עד עתה עבדים מעונים ושפלים, שעבדו בפרך ובעינוי, בלחץ ובמכאובים, במשך שנים רבות מאד, ורק עתה יצאו מיד נוגשיהם ומעניהם.

ולפ"ז יוטעם מה שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, שלפי מה שנתבאר נמצא שמה שעשה כן עמלק בדרך בצאתם ממצרים, הרי זה עיקר רעת עמלק במלחמתו עמם, כי מחמת זה היו אז חלשים ועייפים ויגעם, והיה בזה אכזריות מאין כמוה להלחם עמם באותה שעה⁴, ולכן נצטוינו⁵ למחותו.⁶

⁶ ונראה שנידון זה יש בו נפק"מ לדינא, כי ברמב"ם מבואר שענין מצות זכירת עמלק הוא שזכירת מעשיו תביא להתעוררות השנאה נגדו באופן שנרצה להלחם בו ולקיים מצות מחייתו, ולפ"ז מסתבר שמי שאינו מבין גודל הרעה במה שעשה לנו עמלק, ולמה היא רעה כ"כ עד שמחייבת מחייתו, הרי לא יצא ידי חובת זכירת עמלק כראוי.

דכ"מ ברמב"ם בסה"מ מצוה קפט: הציווי שנצטוינו לזכור את אשר עשה לנו עמלק, שקדם אותנו ברע, ונאמר את זה בכל זמן וזמן ונעורר את הנפשות בדברים להלחם בו, שנקרא את בני האדם לשנאו, כדי שלא ישכח הדבר ולא תחלש שנאתו ולא תמעט בנפשות במשך הזמן; וזה אמרו יתעלה "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כה, יז). ולשון ספרי

הקיני לישראל, הצד השהו שבהם ששניהם עשו כן לישראל בעלותם ממצרים.

ג) והנראה בביאור הענין, דהנה נאמר בפרשת זכור (דברים כה, יז - יח) זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים. [אבן עזרא: ויתכן להיות מלת נחשלים כמו נחלשים, וכן כבש כשב].

ומשמע שעיקר הרעה במעשה עמלק, שעל זה נצטוינו למחותו, הוא מה שנלחם בישראל בשעה שהיו נחלשים, עייפים ויגעם.

ד) ואשר נראה לבאר בזה, דהנה נאמר לעיל (יד, י - יג) ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם וייראו מאד וגו', ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום וגו'.

וכתב האבן עזרא וז"ל: כי אתם לא תעשו מלחמה, רק תראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום.

יש לתמוה, איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם, ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם.

התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים

³ וכע"ז כתב הרמב"ם כמו"נ ח"ג פל"ב, ע"ש.

⁴ והוא כעין מה שהיה עם ניצולי מחנות ההשמדה בשואה, שבסוף המלחמה בצאתם מן השעבוד בהיותם חלשים ועייפים ויגעם מן הצרות, שבו מקצתם לבתיהם, ובכמה מקומות אירע שהרגו בהם שכניהם הגויים מיד עם שובם.

⁵ ובזה גם יוטעם הכתוב בדברים (כג, ד - ה): לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים וגו'. ופירש"י: בדרך - כשהייתם בטירוף. עכ"ל.

ורק שהם לא נלחמו כמו עמלק, וגם לא היה זה מיד בצאתם ממצרים, ולכן לא נצטוינו אלא שלא יבואו בקהל.



החרש ומכשיל העור **שלא ירא מהם** כי לא ידעו ולא יבינו, **על כן "ויראת מאלהיך"** שהוא רואה הנסתרות.⁷

וה"נ נלחם עמלק בישראל כי לא ירא מהם מאחר שהיו חלשים ועייפים ויגעים, ומשום שלא ירא אלקים שהוא נפרע מן העושה רע לאדם שאין יראים ממנו מחמת חולשתו וכיו"ב.

ז) וזהו יסוד ההבדל בין מעשה עמלק למעשה יתרו שבא הכתוב כאן להשימיענו ע"י סמיכות הפרשיות, שעמלק נלחם בהם בחולשתם בדרך בצאתם ממצרים, ואילו יתרו, אדרבה עשה עמהם חסד באותה שעה.

וזהו כונת הכתוב בשמואל שם: פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך **בעלותו ממצרים**, עתה לך והכיתה את עמלק וגו', ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אספך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל **בעלותם ממצרים** ויסר קיני מתוך עמלק.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

שו"ר במחזור ויטרי (מהדורת גולדשמידט מכת"י, ח"א, הלכות שחרית סי' מח, ביאור הקדיש) שפירש להדיא כמו שנתבאר ביסוד רעת עמלק וסיבת המצוה למחותו, וז"ל: משל למלך שפדה את בנו מבית האסורין והיה הבן הולך אצל אמו ובאמצע הדרך פגעו ליסטים אחד תפסו ובזבזו והכהו מכת מרדות, **כששמע המלך חרה לו עד מאד, אמר לו לא די לך הצרות שסבל בני בבית האסורין, אך לאחר שפדיתיו בזרועי ובכוחי הגדול בא עליו אותו ליסטים ובזבזו ואת אנשיו הרג ואת עצמו הכה עד מות**, עמד והשליך הוא חותם שלו ונשבע שלעולם לא יקרא בשמו עד שינקם מאותו צורר, ולאחר שיתנקם יתמלא כס מלכותו ושמו הגדול יתגדל ויתיחד. כך נשבע הקב"ה שלא יתמלא שמו וכסאו עד שינקם מזרעו של עמלק. עכ"ל. וברוך שכיונתי לדעתו הגדולה.

ו) ובזה יוטעם הכתוב שם: ולא ירא אלקים, שפירש רש"י: ולא ירא - עמלק, אלהים, מלהרע לך. עכ"ל. די"ל שהוא כענין הכתוב בויקרא (יט, יד) לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל **ויראת מאלהיך וגו'**, שפירש הרמב"ן: כי יזהיר בהווה, שאדם מקלל

זכור את אשר עשה לך עמלק - בפה, ולא תשכח - בלב. כלומר אמור דברים בפיו שיביאו בני אדם לך, שלא תסור שנאתו מן הלב. ולשון ספרא זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך, כשהוא אומר 'לא תשכח', הרי שכחת הלב אמורה; הא מה אני מקים 'זכור' - שתהא שונה בפיו. הלא תראה, איך עשה שמואל הנביא, כשבא לקיים מצווה זו, שהוא זכר תחילה, ואחר כך ציווה להרגם, והוא אמרו "פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל" (שמואל א' טו, ב). עכ"ל.

וכ"מ ברמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים הלכה ה: ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו. עכ"ל.

(ובמקום אחר הוספתי לבאר ששיטת הרמב"ם היא שאין המצוה בקריאת הפרשה גרידא אלא בזכירת הענין, ונפק"מ שהקורא את הפרשה ואינו מבין כונת התורה בהפלטת רוע מעשה עמלק בכתוב אשר קרך בדרך ויזנב אחריך וגו', הרי לא יצא יד"ח כראוי).

⁷ והוא כענין הכתוב בשמות (כב, כב - כג) כל אלמנה ויתום לא תענון, אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו, וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים. שפירש הרמב"ן: והנכון בעיני כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד מיד אשמע צעקתו, איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום אותו ממך. והטעם, כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעום ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך, כי נוקם ה' ובעל חמה (נחום א ב).

ויבא כענין הזה בכתובים רבים, כגון מה שאמר (משלי כב - כג) אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם, יאמר אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין לו עוזרים ואל תדכא העני אשר בשעריך כי ה' יריב בעבורם, וכן אמר (שם כג י - יא) ובשדה יתומים אל תבוא כי גואלם חזק ה' צבאות שמו, שיש להם גואל חזק וקרוב יותר מכל אדם. אף כאן אמר כי בצעקתו בלבד יושע. עכ"ל.

* * *

בְּעֵבֹר יִשְׁמַע הָעַם בְּדִבְרֵי עֲמֹר

(א) בפרשת יתרו קודם מתן תורה כתוב (פי"ט פס' ט'), "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וגו'". ובפשטות פירוש הפסוק הוא, שה' אומר למשה שיבוא אליו בענן לעיני העם, וידבר עמו כדבר איש את רעהו, ובכך יאמין העם בגדלותו של משה. ולא נתפרש האם העם ישמע רק שהקב"ה מדבר עם משה או שגם ישמע את תוכן הדבור שמדברים ביניהם. עי' העמק דבר.

ויש לעיין היכן מצינו שנתקיים מקרא זה. ובפשטות יש שתי אפשרויות, א', מיד אחר ירידת ה' בענן כתוב (שם. פס' י"ט) "וקול השופר הולך וחזק מאוד משה ידבר והאלוקים יענו בקול", דמשמע בזה שהיה דבור בין משה להקב"ה, שמשה דבר וה' ענהו⁸. ב', אחר הירידה של ה' על ההר מצינו דבור בין ה' למשה, שכתוב (שם. פס' כ') "ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה"⁹.

ובשתי אפשרויות אלו יש קצת קושי. באפשרות הראשונה קשה, שבפסוק של 'הנה אנכי' משמע שה' ידבר עם משה, ובפסוק של 'משה ידבר' משמע להיפך שמשה מדבר לה'. ובאפשרות השנייה קשה, שבפסוק של 'הנה אנכי' משמע שהדבור שה' ידבר עם משה יהא חשוב ויהיה כחלק ממעמד הר סיני, ובדבור שה' דבר עם משה אחר הירידה אינו נראה כחלק חשוב במעמד הר סיני.

עוד יש לעיין, דאדרבה אם מצינו לשון דבור אצל הקב"ה אז מצינו את זה עם כל ישראל ולא דווקא עם משה, דקודם לעשרת הדברות כתוב (פ"כ פס' א') "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר. אנכי ה' אלוקיך וכו'", ואחר כל הדברות כתוב (שם

פס' ט"ו ט"ז) "וכל העם רואים את הקולות וכו' ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות". ומשמע בזה שה' דבר עם כל ישראל, וא"כ יש לעיין במה נתייחד משה משאר העם בכך שה' דבר עמו.

(ב) בהמשך הפסוק של 'הנה אנכי בא אליך וכו' כתוב "ויגד משה את דברי העם אל ה'". ולא נתפרש בפסוק מה היו דברי העם. וברש"י פירש, 'תשובה על דבר זה שמעתי מהם רצונם לשמוע ממך אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך רצוננו לראות את מלכנו' (מכילתא). ובפסוק שאחר כך כתוב "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכו'", ופירש רש"י, 'ויאמר ה' אל משה. אם כן שמזיקין לדבר עמם לך אל העם וכו'.

ולכאנ' לפי דברי רש"י מבואר, שהגם שהיתה תכנית כזו שהקב"ה ידבר בייחוד עם משה, מכל מקום התבטלה התכנית מפני בקשת העם שה' ידבר עמם ממשי. ואתי שפיר מה שמצינו שהקב"ה דיבר עם כל ישראל ולא מצינו דיבור מיוחד עם משה. אלא שכל זה צ"ב, דלאן נעלם כל הענין של 'וגם בך יאמינו'. ועוד צ"ב, דאם בגלל בקשתם נשתנתה התכנית של 'הנה אנכי וכו'', אז למה התורה העלימה בקשתם, הלא בקשתם גרמה לשינוי גדול, והיה צריך לכתוב את בקשתם במפורש בשביל שיובן סיבת השינוי.

ובעיקר טענתם של ישראל צ"ע, דבטענת בני ישראל משמע שאמורים הם לשמוע דבור מפי שליח ומבקשים הם לשמוע מפי המלך, וצ"ע היכן נאמר בפסוק של 'הנה אנכי וכו' שהם אמורים לשמוע מפי שליח, דאדרבה אם אמורים הם לשמוע את הדבור עצמו אז ישמעו הם את הקב"ה מדבר עם משה, ושפיר חשיב ששומעים מפי המלך. ואף אם נאמר שכיון שאינו מדבר אליהם ממש אז לא חשיב מפי המלך, אכתי אינו חשיב מפי שליח. וצ"ע¹⁰.

¹⁰ ובפשטות היה אפשר לומר, דהקב"ה אמר למשה שיזכר עמו, והעם לא יבין מה שיזכר, ואחר כך משה יעביר להם את הדברים. רק שפשט זה דחוק מאוד, דלא מצינו לזה זכר במקרא.

⁸ כאבן עזרא בשם גאון אחד פירש, שבזה נתקיים ה'בדברי עמך'.

⁹ עי' רמב"ן.



'משה ידבר והאלוקים יענו בקול' הוא תיאור למה שאירע בערפל אחר שתי דברות הראשונות.

ואכתי יש לעיין איך במה שנכנס משה לערפל למסור שאר הדברות מתקיים לשון הפסוק 'בעבור ישמע העם בדברי עמך', דדוחק לומר דעם ישראל שמעו את הקב"ה מדבר עם משה את שאר הדברות והוא מסר להם¹², דאם בזה נתקיים ה'בדברי עמך' היה למקרא לפרש דבור זה.

(ה) ונראה לומר בדעת רש"י, דמה שכתוב 'בעבור ישמע העם בדברי עמך', אין הכוונה כפשוטו שהקב"ה ידבר עם משה כדבר איש את רעהו, דדיבור כזה אינו מיוחד דווקא אצל משה שהרי מצינו גם אצל ישראל שדבר עמם פנים בפנים שתי דברות ראשונות. אלא כוונת הפסוק 'בדברי עמך' שידבר עמו ממש בשותפות, והיינו על ידי שמשא מדבר לישראל וה' מסייעו בהגבהת הקול, וכמו שפירש רש"י את הפסוק של 'משה ידבר והאלוקים יענו בקול', ד'בדברי עמך' היינו יחד איתך. וזה הרי התקיים היטב בערפל, וכמו שנתבאר. [והפסוק של 'משה ידבר והאלוקים יענו בקול' הוא הוא התיאור לקיום הפסוק של 'בעבור ישמע העם בדברי עמך'.]

ובזה נתייחד משה משאר העם, דשאר העם הקב"ה דבר עמם כדבר איש אל רעהו, אבל אצל משה הקב"ה דבר עמו בשותפות.

ולפי"ז מובן היטב מה שבקשו ישראל 'אינו דומה שומע מפי שליח לשומע מפי המלך'. דהם שמעו שהקב"ה רוצה לדבר יחד עם משה על ידי שמשא הוא המדבר והקב"ה מסייעו בקול, דזהו בעבור ישמע העם בדברי עמך, ועל זה אמרו אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, דרצו לשמוע את דיבורו של הקב"ה ולא רק את סיועו בקול. והקב"ה הסכים לבקשתם הגם שידע שלא יוכלו לעמוד בזה¹³, וכמו שבאמת מצינו שאחר שתי

(ג) והנה אחר כל מעמד הר סיני כתוב (פרק כ' פס' י"ח) "ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלוקים". ולא נתבאר לשם מה נגש משה לערפל. וברש"י כתב 'ערפל. לפנים משלש מחיצות וכו' ערפל הוא עב הענן שאמר לו הנה אנכי בא אליך בעב הענן'. ומשמע בזה דמה שמשא נגש לערפל הוא בשביל לקיים את מה שאמר הקב"ה למשה 'הנה אנכי בא אליך וכו'', ומבואר בזה דגם רש"י מודה דלבסוף היה קיום ל'הנה אנכי בא אליך בעב הענן וכו''. והיינו, דהגם שהסכים הקב"ה לבקשתם של ישראל לדבר עמם מ"מ לא ביטל את התכנית של 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן וכו'', וסבירא ליה לרש"י דבמה שנגש משה לערפל נתקיים מקרא זה. רק שיש לעיין מה אירע בערפל שבזה גם התקיים המשך הפסוק 'בעבור ישמע העם בדברי עמך'.

(ד) והנה על הפסוק 'משה ידבר והאלוקים יענו בקול', פירש רש"י, 'משה ידבר. כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא 'אנכי' ולא יהיה לך', והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע'. מבואר בדברי רש"י, דבני ישראל שמעו מפי הגבורה רק שתי דברות ראשונות אבל שאר דברות שמעו מפי משה בסיועו של הקב"ה. וצ"ב דהרי רק לאחר כל הדברות כתוב 'דבר אתה עמנו ונשמעה', ומשמע ששמעו כל הדברות מפי הקב"ה.

ועל כרחק צ"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה, וה'דבר אתה עמנו ונשמעה' נאמר אחר שתי דברות ראשונות, ורק נכתב אחר כל הדברות. וכן מפורש במדרש שיר השירים¹¹. ולפי"ז מה שמשא נגש אל הערפל מיד אחר שבקשו ישראל 'דבר אתה עמנו ונשמעה וכו' הוא בשביל להשמיע להם את שאר הדברות. וכן מפורש הוא בפרקי דר"א. והפסוק של

¹² עיי' רמב"ם פ"ח מהל' דעות.

¹³ אחר שבקשו ממשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה', כתוב שמשא רבינו אומר להם שזה היה 'לבעבור נסות אתכם וכו'', ועיי"ש ברש"י. והיינו דמה שהקב"ה הסכים לבקשתם הוא לבעבור נסות אותם.

¹¹ הרמב"ן בשרשים הביא מדרש זה. ולפי מה שפירש רש"י על הפסוק וידבר ה' אלוקים את כל הדברים האלה וכו' דבתחילה אמר הקב"ה כל הדברות בכת אחת, אתי שפיר למה נכתב 'דבר אתה עמנו' אחר כל הדברות, דסוף סוף בתחילה נאמרו כל הדברות. עיי' בשל"ה.

ידבר והאלוקים יעננו בקול'.

הרב אברהם ישעיה לופיאנסקי
ירושלים

* * *

דברות ראשונות בקשו העם ממשה 'דבר אתה עמנו ונשמעה'. ואחר הבקשה נגש משה לערפל, ודיבר להם שאר הדברות כפי התכנית המקורית ש'משה

פרשת משפטים

וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית וגו' (כב, ז)
(א) פירש רש"י: ובא השומר הזה, שהוא בעל הבית, ונקרב וכו'. עכ"ל.

וצ"ב למה הדגיש הכתוב ענין הבית, וגונב מבית האיש וגו' ונקרב בעל הבית וגו', שמחמת זה אינו ברור שבשומר הכתוב מדבר, והוצרך רש"י לפרש שהשומר הוא בעה"ב, ולמה לא אמר הכתוב בפשטות וגונב מן האיש וכו' ונקרב האיש וכו'.

(ב) והנראה בזה ע"פ מש"כ הרשב"ם ז"ל: בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבידה ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבידה, ופירשו רבותינו, ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר.

ולפי פשוטו של מקרא, (שלא נזכר בכתוב שומר חנם ושומר שכר), פרשה ראשונה שכתוב בה "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", מטלטלין הם, ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו.

אבל פרשה שנייה שכתוב בה כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור, ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב. עכ"ל הרשב"ם.

והמבואר בדבריו שלפי פשוטו של מקרא סיבת הפטור בגניבה בפרשה ראשונה, אינה אלא משום שבמטלטלין הכתוב מדבר, וכדכתיב כסף או כלים, וכל המפקיד מטלטלין אצל חברו, הוא על דעת שישמרם בתוך ביתו כשאר חפציו, והרי עשה כן, ולפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו.

ולפ"ז נמצא שכל עיקר הפטור אינו אלא רק כשגונב מביתו, שאז נמצא שהשלים חובתו ולכן הוא פטור

ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני... והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אָזְנוֹ בַּמִּרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעֶלְם (כא ה-ו)

בפשטות לא מצינו רמז לכך שהרצון לעבוד לעולם פסול ושהרציעה היא כעונש עליו, אולם ר' יוחנן בן זכאי בקידושין כב: דרש את המקרא כמין חומר, מה נשתנה אוזן מכל אברים שבתורה? אוזן זו ששמעה.. 'כי לי בני ישראל עבדים' - ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע. הרי שעצם הרצון להישאר עבד פסול, והרציעה היא עונש עליו.

ובפשטות מקור הדברים מהרציעה עצמה שנעשית בדלת, כיצירת חור בגוף העבד וחיבורו לדלת. ויש לראות עוד בלשון הכתוב 'והגישו אדוניו אל האלהים' שלשון 'גישה אל' מתייחס להליכה לב"ד כדי לפתור סכסוך, כגון 'מי בעל דברים יגש אליהם' 'ויגש אליו יהודה' כדי לשטוח טענות, 'כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל השופט' גישה היא עמידה ודרישה תקיפה. לכאורה כשעבד בא להרצע שני הצדדים מרוצים, ואין ביניהם שום ויכוח, שהעבד רוצה להמשיך לעבוד וגם האדון רוצה שינהג כך, ואין מקום לביטוי 'גישה'.

אולם מאחר שהעבד חוטא ברצון הזה, הרי הם כבעלי דברים העומדים בשני צדדים, והאדון מגיש את העבד לבית הדין בתביעה על כך שהוא רוצה להרצע.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *



בשבועה, כי כל עיקר מה שיכול ליפטר בשבועה היינו משום שהוא "בעל הבית", כלומר שהרי גם את חפציו הוא שומר בבית הזה, ואינו מחויב לשמור הפקדון יותר משהוא שומר חפציו.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

על הגניבה, אבל אם לא שמר הפקדון בתוך ביתו כשאר חפציו, הרי לא השלים תנאו, כי לא שמרו כשמירת חפציו, וא"כ לכאורה יתחייב.

ג) ובזה יתיישב מה שנקט הכתוב "וגונב מבית האיש" וגו', דהיינו דוקא כשגונב מביתו, וכמשנ"ת.

ולכן גם נקט הכתוב "ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו", כלומר שיפטר

פרשת תרומה

מן "אֲרוֹן הָעֵדֻת בְּקֹדֶשׁ הַקֹּדָשִׁים" (שמות שם, לד). ואילו מזבח הקטורת ניתן "לפני הפרכת" (ל, ו), מולה ממזרח לה ועדיין "מן חצי המשכן ולפנים", אבל לא פנימה כשולחן אלא "משוך קמעא כלפי מזרח". השולחן אינו סמוך ממש אל צלע צפון, אלא קרוב יותר אל אמצע רוחב ההיכל מאשר אל הצד, שכן הוא "משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה", ולכן לא יכול היה להיאמר, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה'. אלא, "מחוץ לפרכת" במקום שיתאים לצורך עבודתו, היינו בהשאת אמתים וחצי מאחוריו, הרווח המספיק להילוך שני כהנים זה בצד זה ומערכת אחת של לחם הפנים בידי כל אחד מהם (ראה רש"י ליומא שם ד"ה משוך; הרוחב הנצרך להילוך שני בני אדם כתף לכתף נלמד, לפי רש"י למנחות צט, א, מבדי הארון, אשר אורך הארון הפריד ביניהם לאפשר לשני כהנים מכל קצה להיכנס בין הבדים לשאת את הארון, כמשתמע שם צח, ב). ריחוק המנורה מן הכותל שלה נגזר מריחוק השולחן מן הכותל שלו. שכן מן "נכח השלחן" למדנו שלשה דברים: ששולחן ומנורה עומדים על ציר רוחב אחד, במרחק שווה מן הפרוכת; שיהיה חלל פנוי בין השולחן למנורה, ולא יחצוץ מזבח הקטורת ביניהם אלא יורחק מעט מזרחה; ושיתרחק המנורה מן הצלע שלה באותה מידה שהשולחן מרוחק מן הצלע שלו (ראה יומא שם).

שיעור הכתוב הוא אפוא: "ושמת את השלחן", אי שם ברוחב הבית כנגזר מעבודתו, "מחוץ לפרכת"

וְשִׁמַּתְךָ אֶת הַשְּׁלֶחָן מִחוּץ לַפְּרֹכֶת וְאֶת הַמִּנְחָה נֹכַח הַשְּׁלֶחָן עַל צִלְע הַמִּשְׁכָּן תִּימָנָה וְהַשְּׁלֶחָן תִּתֵּן עַל צִלְע צָפוֹן (שמות כו, לה).

רש"י: וְשִׁמַּתְךָ אֶת הַשְּׁלֶחָן – שולחן בצפון משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום משוכה מן הכותל הדרומי שתי אמות ומחצה. ומזבח הזהב נתון כנגד אויר שבין שולחן למנורה, משוך קמעא כלפי המזרח. וכולם נתונים מן חצי המשכן ולפנים. כיצד? אורך המשכן מן הפתח לפרכת עשרים אמה; המזבח והשולחן והמנורה משוכים מן הפתח לצד מערב עשר אמות.

מקורו של רש"י בברייתא יומא לג, ב, מן התוספתא ליומא פרק ב: "שולחן בצפון משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה, ומנורה בדרום משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה. מזבח ממוצע ועומד באמצע ומשוך כלפי חוץ קמעא". ובתוספתא שם נוסף: "וכלם היו נתונים מחצי הבית ולפנים".

נראה שמגמתו של רש"י ליישב גם את הסדר המקוטע לכאורה של הפסוק, אשר פותח במיקום השולחן אך בלי לשייך לו צלע, עובר אל המנורה וצלעה, ושוב חוזר אל השולחן וצלעו; ומדוע לא נכתב בפשטות, 'ושמת את השולחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה ואת המנורה נוכח השולחן על צלע המשכן תימנה'. תשובתו של רש"י היא ששימת השולחן "מחוץ לפרכת" היא צו נפרד, עם השלכות אחרות, מנתינתו "על צלע צפון". כיצד? "מחוץ לפרכת" משמע קרוב לה, מיד בעברה השני

לשולחן, כאילו נדחה ח"ו מאליו אל שמאל. אלא, מקום כבודו "מחוץ לפרכת", ואלמלא בת זוגו יכולנו להעמידו בימין או אפילו באמצע רוחב הבית. אבל משום המנורה שמקומה בדרום, נשאר מקום השולחן "על צלע צפון".

הרב ישעיה לוי

ירושלים

* * *

וְעִשִּׂיתָ לְמִסְךְ חֲמִשָּׁה עֲמֻדֵי שָׁטִים וְכוּ' וַיַּעֲקֹתָ לָהֶם חֲמִשָּׁה אֲדָנִי נְחֹשֶׁת. (כו, לז)

א) מפורש בפרשה שאדני המשכן היו כסף, ואילו אדני החצר היו נחושת, וא"כ יש להעיר למה אדני מסך המשכן, (ר"ל אדני העמודים של מסך פתח המשכן שבמזרח), היו נחושת כאדני החצר, והרי לכאורה עמודי המזרח מכלל המשכן הם, ואדניהם בגדר אדני המשכן הם, וא"כ היה הדין נותן שיהיו כסף כשאר אדני המשכן.

ב) והנראה בזה, דהנה כתב רש"י לעיל (כו, ה) וז"ל: רחבן של יריעות ארבעים אמה כשהן מחוברות, עשרים אמה לחוברת, שלשים מהן לגג חלל המשכן לארכו, ואמה כנגד עובי ראשי הקרשים שבמערב, ואמה לכסות עובי העמודים שבמזרח, שלא היו קרשים במזרח אלא ארבעה עמודים, שהמסך פרוש ותלוי בוויין שבהן כמין וילון. וכו'. זו מצאתי בברייתא דארבעים ותשע מדות. אבל במסכת שבת (צח, ב), אין היריעות מכסות את עמודי המזרח, וכו', והכתוב מסייענו, ונתת את הפרוכת תחת הקרסים, ואם כדברי הברייתא הזאת, נמצאת פרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה. עכ"ל.

ומבואר ברש"י שעמודי המזרח עוביין אמה¹, ועומדין מחוץ לחלל הקרשים, (שחלל הקרשים אורכו שלשים אמה, ומוסף עליו עובי עמודי

סמוך לה, בחצי הפנימי של ההיכל ופנימה יותר ממזבח הקטורת. "וְאֵת הַמִּנְרָה נָכַח הַשְּׁלֶחָן" מרוחקת מן הכותל כפי שמרוחק השולחן, אף שהיא עצמה אינה זקוקה לאותו הרווח. מעתה "על צלע המִשְׁכָּן תִּימָנָה" משמע בהכרח, משוכה אל דרום רק במידה שאני עדיין מקיים בה גם "נָכַח", ותתפרש "צִלְעַת" האמורה על המצודר ולא על הסמוך הגמור. משכך, רשאי המקרא לסיים, "וְהַשְּׁלֶחָן תִּתֵּן עַל צִלְעַת צָפוֹן", כלומר נוטה אל צלע צפון כפי שנוטה המנורה אל "צִלְעַת הַמִּשְׁכָּן תִּימָנָה".

כך לרש"י הדורש מכל ייתור או סטייה תחבירית מוסר או הלכה. ולפי הפשט נפגשו כאן במקרא מגמות סותרות. מחד, סדר הנחת הכלים עוקב אחר סדר הציוויים לעשותם, ולכן מפני שפרשת עשיית השלחן (שמות כה, כג-ל) באה אחר עשיית הארון (שם, י-כב) ולפני המנורה (לא-מ; אולי מפני שהשולחן דומה לארון בתבניתו, חומריו, זרו, ובדיו), מקדים הכתוב את מיקום השלחן אל מיד אחר מיקום הארון (כו, לג-לד) ולפני מיקום המנורה. מאידך, תיאור הנעשה ברוח דרום קודם לעולם לרוח צפון, כגון אצל קרשי המשכן (כו, יח; לו, כג), קלעי החצר (כו, ט; לח, ט), והדגלים והלוויים סביב מחנה השכינה (במדבר ב, י; ג, כט), אולי מפני שדרום הוא ימין (כשמו הנרדף תִּימָן) וצפון הוא שמאל, ככתוב, "צָפוֹן וַיָּמִין אֶתָּה בְּרֹאֲתָם" (תהלים פט, יג); "אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדָמָשֶׁק" (בראשית יד, טו; 'צפן' הוא 'שמל' באותיות מתחלפות), וימין קודמת. לפיכך לא יכול הפסוק להקדים את המנורה ולפתוח, 'ושמת את המנורה מחוץ לפרוכת על צלע המשכן תימנה', או להקדים את צפון ולפתוח, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה'. אלא, פותח הכתוב בשולחן בלי להזכיר את רוחו, עובר אל המנורה ומיקומה בדרום, ורק לבסוף הוא חוזר למקם את השולחן בצפון.

ועוד, אילו פתח הכתוב, 'ושמת את השלחן מחוץ לפרוכת על צלע המשכן צפונה', היה בכך עלבון

¹ היכל היה במזרח, ולא היו שם קרשים אלא עמודים, עובי כל אחד ואחד היה אמה על אמה, וכו'. ע"כ. (ובהמשך הברייתא יש שם ט"ס, יעו"ש).

¹ וכן איתא בברייתא דמידות (הלכה יד לפי סדר הברייתא שבמהדורת הגר"ח קנייבסקי, והובא בילקוט שמעוני פרשת פקודי רמז תכב), ופתחו של



לענין עמודי המזרח) נשנית אליבא דר' יוסי, דס"ל דהמשכן ארכו ל"א אמה.

והנה המלבי"ם לא הביא סמך לדבריו הללו, והרי עיקר דברי הברייתא דמידות בענין זה, נשנו בסתמא, ולא נזכר שם שהוא דברי ר' יוסי, דהכי איתא שם בהלכה י, (לפי סדר הברייתא שבמהדורת הגר"ח קנייבסקי, והובא בילקוט שמעוני, פקודי, רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, וכו'. ע"כ.³

ואשר י"ל בזה, דהנה איתא בברייתא דמידות (במהדורת הגר"ח ק, ובילקוט פקודי רמז תכב), ופתחו של היכל היה במזרח, ולא היו שם קרשים אלא עמודים, עובי כל אחד ואחד היה אמה על אמה וכו', ומקום הקרשים שעמודים שבדרום (צ"ל שעומדים בדרום)⁴ ושבצפון ושבמערב, היה רוחב אמה ולא היה ממידת האהל. ע"כ.

והנה הרי עמודי המזרח עמדו מחוץ לחלל הקרשים, וכמפורש בברייתא שם לעיל (ה"י, ובילקוט שם רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, ואמה במערב, נמצאו שלשים ושתים אמה. נשתיירו שמונה אמות לכסות את הקרשים שבמערב. ע"כ.

וא"כ לכאורה גם מקום עמודי המזרח לא היה ממידת האהל, ולמה נקטה הברייתא לקמן שם שרק מקום הקרשים שבדרום ושבצפון ושבמערב לא היה ממידת האהל.

ועל כרחק מבואר בברייתא, שמקום עמודי המזרח, אף שהיה מחוץ לחלל הקרשים, מ"מ היה ממידת האהל, וכדעת ר' יוסי בריש ברייתא דמלאכת המשכן, שאורך המשכן ל"א אמה.

המזרח אמה)² ושלדעת הגמ' בשבת, אין יריעות המשכן מכסות את עמודי המזרח.

ג) ובביאור מחלוקת הגמ' בשבת וברייתא דמ"ט מידות הנ"ל, כתב המלבי"ם לעיל (ו) דהנה איתא בריש ברייתא דמלאכת המשכן, המשכן ארכו שלשים אמה וכו', ר' יוסי אומר ארכו ל"א אמה, ע"כ.

ובביאור מחלוקת ת"ק ור' יוסי י"ל שלר' יוסי היה מסך הפתח תלוי כלפי חוץ, וא"כ אמה שבין עמודי המזרח (שהיא מן המסך ולפנים), נתקדשה בקדושת המשכן, ולכן נמצא שהמשכן ארכו ל"א אמה, הואיל וגם אמה שבין עמודי המזרח נחשבת מכלל המשכן.

וזוהי שיטת הברייתא דמידות הנ"ל, שיריעות המשכן כיסו גם את עמודי המזרח, הואיל והחלל שבין העמודים הללו נתקדש בקדושת המשכן, די"ל דהברייתא דמידות הנ"ל ר' יוסי היא, דס"ל המשכן ארכו ל"א אמה.

אבל לת"ק בברייתא דמלאכת המשכן, היה מסך הפסח תלוי כלפי פנים, וא"כ אמה שבין עמודי המזרח, (שהיא מחוץ למסך), לא היתה קדושה בקדושת המשכן, ולכן נמצא שהמשכן ארכו שלשים אמה בלבד, הואיל ואמה שבין עמודי המזרח אינה נחשבת מכלל המשכן.

וזוהי שיטת הגמ' בשבת הנ"ל, שאין היריעות מכסות את עמודי המזרח, הואיל והחלל שבין העמודים הללו לא נתקדש בקדושת המשכן. עכת"ד המלבי"ם.

ד) ונראה סמך לדברי המלבי"ם, דהנה יסוד דבריו הוא שי"ל דהברייתא דמידות (שהביא רש"י הנ"ל

³ אמנם בהמשך הברייתא שם הי"ב, (ובילקוט שם, תכב), הובאה דעת ר' יוסי גבי יריעות האהל, ואולי י"ל דשמע שביריעות המשכן הוא מודה למה שאמרו שם לעיל שהן מכסות את עמודי המזרח, יעו"ש.

⁴ וכ"ה במהדורת הגר"ח ק.

² וכן מבואר בברייתא דמידות (ה"י במהדורת הגר"ח ק, ובילקוט שם רמז תכא), נמצאו ב' סדרים (של יריעות המשכן) ארכן ארבעים אמה וכו' בחללו של אהל, ואמה עובי הקרשים שבמזרח, ואמה במערב, נמצאו שלשים ושתים אמה. נשתיירו שמונה אמות לכסות את הקרשים שבמערב. ע"כ.

נתקדש בקדושת המשכן, וכת"ק בריש ברייתא דמלאכת המשכן, שהמשכן ארכו שלשים אמה בלבד, הואיל ואמה שבין עמודי המזרח אינה נחשבת מכלל המשכן.

ונמצא שמקום עמודי המזרח אינו מכלל המשכן אלא מכלל החצר, וא"כ אדניהם אינם בדין אדני המשכן אלא בדין אדני החצר, ולכן היו נחושת כאדני החצר, ולא כסף כאדני המשכן.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ונמצא שברייתא דמידות היא כר' יוסי בזה, והברייתא לשיטתה, שיריעות המשכן כיסו גם את עמודי המזרח, וכמו שביאר המלבי"ם הנ"ל דהיינו משום שהחלל שבין העמודים הללו נתקדש בקדושת המשכן.

(ה) ולפ"ז יש ליישב מה שהערנו לעיל למה אדני מסך המשכן שבמזרח, היו נחושת כאדני החצר, והרי לכאורה הדין נותן שיהיו כסף כשאר אדני המשכן.

דהנה לשיטת הגמ' בשבת הנ"ל, (שכתב רש"י הנ"ל שהכתוב מסייעה), הרי אין יריעות המשכן מכסות את עמודי המזרח, וכמו שביאר המלבי"ם בזה דהיינו משום שהחלל שבין העמודים הללו לא

פרשת תצוה

ולענין כבד כתב הרמב"ם במו"נ (ח"ג סוף פמ"ו) וז"ל: **התאווה אשר מקורה הכבוד**, וכו'. עכ"ל. וכ"כ רבנו בחיי (בפתיחה לפירושו על פרשת ויקהל) וז"ל: **התאווה הנטועה בכבוד יותר מזולתו**. עכ"ל. והטעם לכך שהתאווה מקורה בכבוד, הוא משום שהכבוד הוא משכן הנפש, והנפש היא יסוד הרצון והתאווה, וכמש"כ האבן עזרא בשמות כג, כה וז"ל: **והנפש בכבוד¹**, **והיא המתאווה לאכול**, וככה כתוב **כי תאווה נפשך לאכול בשר** (דברים יב, כ), ותאות המשגל ממנה² עכ"ל. [ולפ"ז נראה לפרש מה שנקרא "כבוד" (על דרך מה שפירש האבן עזרא הנ"ל

וְאֵת הַתִּתֵּי עַל-הַכֶּבֶד, וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלִיֹּת וְגו' (כט, יג)

(א) הנה מכל האברים נבחרו רק כבד וכליות לעלות על המזבח, והדבר צריך ביאור.

(ב) והנראה דהנה לענין כליות כתב האבן עזרא כאן וז"ל: **ויש אומרים כי נקראו "כליות" מגזרת נכספה וגם כלתה נפשי** (תהילים פד, ג), **כי שם כח התאווה למשגל**. עכ"ל.

והרי נאמר בדברים (יב, כג) **והדם הוא הנפש וגו'**, ונמצא שהנפש בכבוד.
² ואמנם מצינו ש"נפש" משמשת בהרבה מקומות בלשון רצון ותאווה, כדכתיב בבראשית (כג, ח) **אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני, ופירש רש"י: נפשכם – רצונכם**, עכ"ל, וכן באיוב (ו, יא) **כי אאריך נפשי, ופירש רש"י: נפשי – הוא יצר תאות אדם בכמה מקומות**, כמו אם יש את נפשכם, עכ"ל, ובתהלים (כז, יב) **אל תתנני בנפש צרי וגו', ופירש רש"י: בנפש צרי – בתאות שונאי, להיות תאותם מתקיימת עלי, עכ"ל**. וכ"כ הרד"ק שם: **בנפש צרי – ברצון אויבי ותאותם**, כמו אם יש את נפשכם. עכ"ל.

¹ י"ל משום שהכבוד הוא עיקר מקום הדם, כדאיתא בגמ' חולין (קט, ב) **כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא שרא לן כבדא, וכו', ופירש רש"י: הכבד – כולו דם הוא קרוש טעם דם לו**. עכ"ל. ובגמ' בכורות (נה, א) **זכרותא דדמא כבדא, כדרכי יצחק דאמר רבי יצחק כבד שנימוח מטמא ברביעית. ופירש רש"י: זכרותא דדמא – עיקר הדם הוי כבד, מטמא – באהל, ברביעית – בתורת דם המת**. עכ"ל. וכן מפורש במדרש תנחומא (שמיני סימן ח) **שלא יטעך יצרך לומר שכל דברים טובים אסר הקב"ה לישראל, אמר הקב"ה כל מה שאסרתי לך התרתי לך כנגדו, כיצד, וכו', אסרתי לך את הדם התרתי לך את הכבד שכולו דם**. עכ"ל.

וכמו שמצינו לענין חלב ודם הנקרבים על המזבח,

שכתב הרד"ק בירמיהו (פרק ז פסוק כב) וז"ל: וצוה בשרפת האמורין להשיב החוטא אל לבו לכוף התאוות הבהמיות, לפי שתולדתם מחלב ודם, ויהיה נזהר שלא יהיה שוגג במצוה כל שכן מזיד. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

שם "כליות"), דהנה מצינו שהנפש נקראת "כבוד", כדכתיב בתהלים (נז, ט) "עורה כבודי" וגו', ופירש הרד"ק: ואומר לנפשי, שהיא הכבוד, עורה לחבר דברי שיר ותודה. עכ"ל. ומצינו עוד שם (קח, ב) "נכון לבי אלהים אשירה ואזמרה אף כבודי", ופירש הרד"ק: **הנפש תקרא 'כבוד'**, כי היא כבוד הגוף³. עכ"ל. וא"כ י"ל שנקרא כבוד על שם שהוא עיקר משכן הנפש, הנקראת כבוד⁴.

ג) ולפ"ז י"ל שענין הקרבן וכפרת החטא שבו, הוא להקריב לפני ה' את הרצון והתאוה לחטא.⁵ ולכן נבחרו להקרבה דוקא כבוד וכליות, שהצד השווה שבהם ששניהם מקורות הרצון והתאוה.

פרשת כי תשא

למרות חטאו בעגל, בלי לחשוש למשנה בסוף מנחות הכהנים ששימשו בבית חונו לא ימשו במקדש, וקל וחומר לדבר אחר (ע"ז), ומקורו מפס' במלכים אצל יאשיהו. הבעיה מחריפה שכן משה משבח את לוי 'תומיך ואוריך לאיש חסידיך.. האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו'

שיבטל רצונו מפני רצונך. כאותה שאמרו בפרק במה אשה (סג, א) כל העושה מצוה כתקנה, אפילו גזר דין של שבעים שנה מתבטל מעליו. עכ"ל.

ב' להפנות רצונו ותאותו לרצות ולהתאוות לה' ותורתו, וכענין מה שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כב הלכה כא) וז"ל: גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירוך בכל עת באהבתה תשגה תמיד. עכ"ל. וכן מצינו בתהלים (סג, ב) אלהים אלי אתה אשחרך צמאה לך נפשי כמה לך בשרי, ופירש רש"י: כמה לך בשרי - לשון תאוה. עכ"ל. ועוד מצינו שם (פד, ג): נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה', ופירש רש"י: נכספה - נחמדה, כלתה - נתאוה, עכ"ל, ובאבן עזרא: נכספה - התאוה וכמעט כלתה מרוב התאוה. עכ"ל.

תפקיד אהרן בחטא העגל

יש בעגל דילמה כפולה בתפקיד של אהרן. מחד, נראה בפס' שחטא, וגם משה אומר 'כי פרוע הוא כי פרעה אהרן' ויותר בפ' עקב ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל בעד אהרן בעת ההיא, משמע שחטא. מאידך, אהרן הוא שנבחר לכהן לה',

³ ובעל המאור בהקדמתו פירש באופן אחר וז"ל: במקומות רבים בכתוב נקראת הנפש החיה "כבוד", כדכתיב לכן שמח ליבי ויגל כבודי, וכתוב עורה כבודי, וכתוב למען יזמר כבוד. כי הבורא אצלה על האדם מכסא כבודו ובה נתן עליו מהודו וכו'. עכ"ל.

⁴ ועל דרך מה שמצינו שמי שהוא בשלום נקרא "שלם", כמו שפירש האבן עזרא עה"כ בבראשית לג, יח "ויבא יעקב שלם" וגו', וז"ל: "ויבא יעקב שלם" - שם התואר, והטעם, שבא בשלום, שלא אירע לו שום מאורע, וכו', עכ"ל.

וכן מצינו בבראשית לד, כא "האנשים האלה שלמים הם אתנו", ופירש רש"י: בשלום ובלב שלם. עכ"ל. ובאבן עזרא שם: "שלמים" - הם בשלום. עכ"ל.

⁵ ומצינו בזה שני ענינים,

א' לבטל רצונו ותאותו מפני רצון ה', וכענין המשנה באבות (פרק ב משנה ד) בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך. וזהו ענין כפרה, כמו שפירש הרע"ב שם וז"ל: ואני שמעתי, שאין זה אלא דרך כבוד כלפי מעלה, והרי הוא כאילו כתוב כדי

הצורה שה' מוליך את ישראל נגמרת, מה צריך לעשות אז.

אהרן עמד מול בעיה רצינית יותר, שגם הפרשנות לאיסור 'לא תעשה פסל' אבדה עם משה. וע"כ אפשר לראות את פעולותיו כשילוב של כל אלו, אבל יותר מזה, בעיקר אחד, שכעת העם הוא המוביל. וכך דבריו למשה אתה ידעת את העם כי ברע הוא, זו התשובה. המשמעות שהעם מוביל היא משמעות העגלים, לא השור הבוגר והמלומד, אלא דוקא העם הצעיר והחלש, א"א שלא להיזכר בדברי ירמיה לא 'יסרתני ואוסר כעגל לא לומד', הפעולה לפי נטייה טבעית וזורמת, בכח מתחדש ופועל. המוטיב העיקרי לפעולה של אהרן היא שהוא מגיב לישראל, כדבר שממילא.

קום עשה לנו, למי זהב, התפרקו, ויצר, ויצא, חג לה' מחר, וישכימו בבוקר. המשותף לכל אלו (בפרט לדרך 1) שכל מריחות הזמן של אהרן נכשלות, בקיצור, העם מתפרע ויוצא משליטה, ואהרן ממשיך אחריו.

חז"ל אמרו בענין זה מספר רב של משלים, שמבטאים באמת את ההתייחסות של אהרן לענין, מחד יש למנוע ומאידך יש להמשיך איתם, ובעיקר במצב כזה אין פירוש ברור מה נכלל בעשיית פסל ותמונה.

בעצם טענה זו משלבת בין שלושת הפירושים, אולם עיקרה בכך שהשילוב הזה עקרוני, והוא מגיע ממצב שבו אין פירוש ברור לתורה.

ירבעם, לעומת אהרן, עשה את אותו דבר, אבל במצב אחר לגמרי. אמנם נאמר לירבעם שה' יניד את ישראל כאשר ינוד הקנה במים, וגם ממלכת ירבעם הונהגה ע"י הילדים ונכשלה. אבל תורה ניתנה. ירבעם פירש מצב כזה כחזרה לתקופה שאין תורה עד שיבא משה, אולם אם דוד מת, התורה קיימת, וע"כ עגליו לחטא נחשבו.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

מתפרש על זמן העגל בו אומר משה 'מי לה' אלי' ובני לוי מתייצבים ומשה מורה להם 'עברו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו' ומשה מפרש 'מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו', זכות זו איך באה ע"י העגל.

מוכרים שלושה דרכי פיתרון

1. אהרן אנוס היה. ז"א נקט אסטרטגיה כדי

למנוע את החטא אלא שנכשל בה¹.

להבנה זו, ההוכחה מכהונתו מחייבת לחפש בין השורות את מה שאהרן ניסה לעשות כדי למנוע את העגל, וכך 'ויצא העגל' ע"י מכשפי ערב רב, 'חג לה' מחר' כדי לדחותם, וכדומה.

2. הקטנת חטא עשיית העגל. שלא נועד

להיות ע"ז, אלא שאחרים טעו בו.

להבנה זו, החלק של אהרן הוא חלק ההיתר שבעשיית דמות. וחטאו של אהרן הוא רק שעל ידו באה מכשלה לישראל.

3. אהרן חטא בעבירה למען ישראל, וע"כ

נבחר לכהן להיות עם ישראל.

גם להבנה זו צריך להמעיט מעט מחטאו כדי להוציאו מחיוב מיתה, אולם מלבד זה יש חטא, ולכן הזכירו חז"ל במקומות רבים שהיה צריך כפרה, אולם חטא זה לא מנעו מכהן.

לכל האפשרויות יש מקורות ומשמעויות במקרא ובחז"ל, ויש עליהם מה להעיר ואקצר.

נ"ל ללמוד ביאור הדברים מירבעם בן נבט. כבר עמד רמב"ן שירבעם בן נבט ראה עצמו כממשיך דרכו של אהרן. בעשיית העגל, בכהונה ממילא, ובשמות בניו נדב ואביה.

נראה שהיסוד המשותף לכל אלה הוא באמת ע"ד רמב"ן וריה"ל שהעגל נתפס כדמות מובילה שאיננה אלוהית, אולם ודאי שזו נכללת באיסור עשיית פסל ותמונה בלי חילוקים. אלא שדברים אלו נאמרו ע"י משה, וליתר דיוק למשה [כמו שעמדו חז"ל שאנכי ה' אלקיך נאמר למשה ולא לכל ישראל] וע"כ ענינם המשותף הוא כאשר

¹ להבנה זו יש קושי מדוע לא מסר נפשו, ותשובת הקושי
הזה הוא שמסירת הנפש לא היתה מועילה, לכן פירשו
חז"ל את ענינו של חור.



לְעֶמְךָ: זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ וּתְדַבֵּר אֱלֹהִים אַרְבֶּה אֶת זֶרְעֲכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲתָן לְזֶרְעֲכֶם וְנָחֳלוּ לָעַלְמִים.

אף תפילתו נענית: "וינחם יהוה על הרעה אשר דבר לעשות לעמו"⁵.

ישראל הלפרין

עורך

* * *

וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם וְגַם מִצָּאֶת חֵן בְּעֵינַי (שמות לג, יב).

"וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם" רומז לפי כמה מפרשים אל "ויאמר אליו אני ה'", וְאַתָּה אֵל אַבְרָהָם אֵל יִצְחָק וְאֵל יַעֲקֹב בָּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמֵי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם" (שם ו, ב-ג), שאל משה לראשונה, ובניגוד לאבות, התוודע הקב"ה בשמו הגדול. לפיכך יתפרש "וְגַם" במובן 'ואפילו': כל כך חיבתני מן האבות עד שביקשת להכניסני תחתם. "מִצָּאֶת חֵן בְּעֵינַי" מקביל אל "וְנָחַ מִצָּא חֵן בְּעֵינַי ה'" (בראשית ו, ח), שאחר שאמר "אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (שם ז), החרוג את נח להצילו ולעשותו התחלה חדשה לאנושות, "כִּי אֲתָךְ רָאִיתִי צָדִיק לִפְנֵי בְדֹר הַזֶּה" (שם ז, א). כן אמר למשה, "הִנֵּיכָה לִי וַיֵּחָר אִפִּי בָהֶם וְאֶכְלֶם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגֹי גָדוֹל" (שמות לב, י), התחלה חדשה לקדושה. ולהלן יאמר, "אֶכְנֶה בְּדֶבֶר וְאוֹרְשֶׁנוּ וְאֶעֱשֶׂה אוֹתָךְ לְגֹי גָדוֹל וְעַצֹּם מִמֶּנּוּ" (במדבר יד, יב).

⁵ גם כאן נדרש בשמות רבה מג, ז. ועוד שם מו, ד. גם זה נדרש בשמות רבה "אמר רשב"י לא זז משה מתפלה עד שקראן הקב"ה עמי..." ועיין פסיקתא רבתי יא ו: "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם (הושע) - והיכן נאמר להם? - כשעשו אותו מעשה קרא אותם 'עמו של משה' - 'לך רד כי שחת עמך'. מיד חגר עצמו בתפלה 'ויחל משה את פני ה' אלהיו ויאמר למה ה' וגו' [...] מה כתב אחריו 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', [לעם] של משה אין כתיב כאן אלא 'לעמו', הוי במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם - 'כי שחת עמך', יאמר להם בני אל חיי..."

'מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם'

"קוּם עִשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לִפְנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מָה הָיָה לוֹ" (לב, א)

"וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, ד)

"וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּךְ רֵד כִּי שַׁחַת עִמָּךְ אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, ז)

לא כפרו בעיקר, אלא ייחסו כח חזק ותפקיד גבוה מדיי למנהיג, למשה 'איש האלהים'.²

הכתוב זועק כי המניע של החטא הוא, שמשה האיש אשר העלנו מארץ מצרים - איננו, אז מוכרחים 'ממצע' אחר - עגל - אשר העלוך מארץ מצרים.

אם כן, היעד של העגל הוא חלופה למשה אשר העלם מארץ מצרים, ולא ידעו מה היה לו.

אף ה' אומר למשה אולי בנימה של תוכחה - לך רד, כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים.

- אלו הם "עמך"³ אשר אתה "העלית מארץ מצרים". לך טפל בהם.

אף משה עונה אחר כך בדרך זו ומתנער:

לְמָה ה' יִחָרָה אַפָּךְ בְּעַמִּי⁴ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: לְמָה יֹאמְרוּ מִצְרַיִם לְאֹמֶר בְּרָעָה הוֹצִיאָם לְהִרְגָם אֲתָם בְּהָרִים וּלְכַלֵּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה שׁוֹב מִחֶרֶן אַפָּךְ וְהִנָּחָם עַל הָרָעָה

² והחטא לא היה בגידה אלא: "סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה" - הרגע בהר סיני ציוויתם "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם: לא תעשו אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", דהיינו אפילו עמי לא תעשו כן. אף הם ודאי לא בגדו בה' לגמרי ופנו לאל אחר. וכן מוכח ממה שאומר להם אהרן - "חַג לָהֶּ מָחָר". ועיין רמב"ן על פרשה זו.

³ כתובים אלו - 'עמך' 'עמך' 'לעמו' זועקים, ראה מה שהביא רש"י על אתר. ועיין שמות רבה מב, ו. עכ"פ למדו חז"ל תיבות אלו כניצוח וויכוח 'למי העם הזה'.

⁴ עמך ולא עמי שאתה הוצאתם ממצרים.

וַיְכַל מֹשֶׁה מְדַבֵּר אֲתָם וַיִּתֵּן עַל פָּנָיו מָסוּחַ (לד, לג)

(א) כתיב "ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה, ובבא משה לפני ה' לדבר אתו יסיר את המסוה עד צאתו ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה, וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו עד באו לדבר אתו" (לד, לג - לה).

ומבואר שהיה משה נותן על פניו מסוה רק לאחר שכיילה לדבר עם ישראל, ואילו בשעה שדיבר עמם הסיר המסוה.

ונמצא שענין המסוה לא היה משום שיראו ישראל מגשת אל משה, (בדכתיב לעיל שם, ל: וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו), דאם איתא, הרי אדרבה, יותר היה לו לתת המסוה על פניו בשעה שנגשים אליו לשמוע מה שידבר עמם. (וכבר כתב האבן עזרא בפירוש הקצר וז"ל: ואם בתחלה פחדו רואיו, הנה כאשר קראם נגשו אליו כל ישראל וסר הפחד. עכ"ל).

וא"כ צריך ביאור מה ענין נתינת המסוה דוקא כשכיילה לדבר עמם.

(ב) ופירש בזה האבן עזרא וז"ל: יש אומרים שהאור היה מתחדש בפני משה בכל עת שהיה בא אל אהל מועד וידבר עם השם, והיה יוצא, והאור עומד כל זמן שהיה מדבר אל בני ישראל דברי השם, ובכלותו ישים המסוה, שידע שיסור האור וישבו פניו כאשר היו, וזה יהיה גרעון למשה, אם יראו ישראל פניו בלי אור, על כן היה משים המסוה. ובבואו לדבר אל השם, יסיר המסוה לקבל האור. עכ"ל.⁶

והמבואר בדברי האבן עזרא, שהקירון לא היה קבוע תמיד, אלא היה מתחדש בכל פעם שהיה משה מדבר עם ה', והיה נמשך כל זמן שהיה משה מדבר אל בני ישראל את דברי ה'. (שבזה פירש

משמיען משה להחליף את האבות בראש אומה בעלת ברית חדשה, אלא חילה את פני ה' לאמור, "זכר לאברהם ליצחק ולישׂראל עבדיך וגו'" (שם לב, יג), ביקש בכל זאת לזקוף את שכר יתרונו לטובת ישראל; "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה" (שם). וכך פשט חינו של משה אל "כל העם אשר אתה (משה) בקרב" (לד, י), "כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך" (לג, טז). ואמנם חל ייחוד חדש והתחלה חדשה, אבל לא של משה מתוך ישראל אלא של ישראל כולם מתוך העמים, "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה" (שם), כי הומר חן של נח בחן של משה.

"עשרה דורות מאדם עד נח, להודיע כמה ארך אפים לפניו. שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול" (אבות ה, ב). נח עצמו שרד מן המבול אבל לא היה כדאי שהעולם יתקיים בשבילו, וגם העולם ראוי היה שלא נברא אף שאם כך לא היה נולד נח, ולכן אמר "ה' אמתה את האדם... כי נחמתי כי עשיתם" (בראשית ו, ז). "עשרה דורות מנח עד אברהם, להודיע כמה ארך אפים לפניו. שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם" (אבות שם). כדאי היה כעס כל עשרה הדורות כדי שיצמח אברהם מתוכם, והוא גילם את כל הטוב השורשי החבוי בתפרכת רשעותם, ולפיכך לא התנחם הקב"ה כביכול על קיומם ולא השמידם. אבל רק משה לבדו זכה להעלות את כל סביבו אל מעלתו שלו.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

* * *

פניו עד שישלים לדבר, ושם המסוה על פניו שלא יפול מעיני חסרי דעת בעבור סור האור ושוב פניו כקדמותם. ואם תסתכל היטב בפרשה תראה כן. עכ"ל.

⁶ וכע"ז כתב האבן עזרא בפירוש הקצר, וז"ל: וקרית עור הפנים היה מתחדש בפני משה מזוהר (כבוד) הכבוד בדברו אתו, על כן היה מסיר המסוה מעל פניו בבואו אל אהל מועד לקבל האור, והיה יוצא ומדבר עם ישראל את אשר יצווה, והיו רואים קרית עור פניו להיות לעד נאמן שהשם דיבר עמו, והיה עומד אור



חמשים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר" וגו', ר"ל בסיבת החמשה), שלפ"ז פירוש הכתוב "כי קרן עור פניו בדברו אתו", הוא שהקירון נהיה בסיבת דברו איתו, כלומר מכח הדיבור האלקי עצמו.

וכן מבואר במדרש תנחומא (כי תשא סימן לז) שאמרו שם, ויש אומרים שבשעה שהיה הקב"ה מלמדו תורה, מניצוצות שיצאו מפי השכינה, נטל קרני ההוד. ע"כ.

(ה) ובזה יתיישב היטב מה שהקירון המתחדש בכל פעם שדיבר משה עם ה', היה נמשך כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל, ומסתלק מאליו בכלותו לדבר עמם.

דהנה מבואר בגמ' מגילה (לא, ב) שארבעה ספרים ראשונים של תורה, משה מפי הגבורה אמרן, ואילו ספר משנה תורה, משה מפי עצמו אמר.

ואמנם זה ברור שאין כונת הדברים כפשוטם, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג הלכה ח): האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה. עכ"ל.

וכתב בזה בספר אהל יעקב (להמגיד מדובנא) בפרשת דברים, וז"ל: שאלתי את פי מו"ר הוא רבינו הקדוש הגאון החסיד מו"ה אליהו מוילנא זצוק"ל, מה ההבדל בין התורה הקדושה ובין משנה תורה, ואמר לי כי הארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, לא כן ספר דברים היו ישראל שומעים את דברי הספר הזה כאשר שמעו דברי הנביאים, אשר אחר שהקב"ה אמר אל הנביא היום, וליום מחר הלך הנביא והשמיע החזון אל ישראל, וא"כ בעת אשר דיבר הנביא אל העם כבר היה נעתק ממנו הדיבור האלקי, כן היה ספר דברים נשמע אל ישראל מפי משה רבינו ע"ה בעצמו. עכ"ל.⁷

"ונתתי", "והפקדתי", "ושלחתי", מי שהיכולת בידו לעשות, אבל במשנה תורה כתיב "יככה ה'", "ידבק ה' בך", משה אמרן מאליו, אם תעברו על מצותיו הוא יפקיד עליכם. עכ"ל. אשר לפי דברי הגר"א יוטעם היטב, שבתורת כהנים אמורין בלשון "ונתתי", "והפקדתי", "ושלחתי", מי

הצורך במסוה דוקא בשעה שנסתלק הקירון, דהיינו מפני כבודו של משה).

אמנם הוא גופא צ"ע, מפני מה היה נמשך הקירון כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל, ובכלותו לדבר עמם היה הקירון מסתלק מאליו.

(וכבר כתב בזה האבן עזרא בפירוש הקצר שם, וז"ל: והיה יוצא ומדבר עם ישראל את אשר יצווה, והיו רואים קרינת עור פניו להיות לעד נאמן שהשם דיבר עמו, וכו', עכ"ל. אך לפ"ז לכאורה לא היה צורך שיימשך הקירון עד שישלים לדבר, שהרי היה די בכך שראוהו בתחילה).

(ג) והנה נאמר לעיל (כט) "כי קרן עור פניו בדברו אתו", והיה מקום לפרש שהאות בי"ת של "בדברו", היא 'בי"ת הזמן', כלומר בי"ת המשמשת לזמן המאורע, (כמו בכתוב לעיל יג, ח: "בצאתי ממצרים"), שלפ"ז פירוש הכתוב "בדברו אתו" הוא בזמן דברו אתו, ולפ"ז יתכן שסיבת הקירון לא היתה מכח עצם הדיבור, אלא מסיבה אחרת.

וכן מצינו באבן עזרא שהקירון לא היה מכח עצם הדיבור האלקי, אלא מכח אור השכינה שהיה משה עומד לפניו בזמן הדיבור, שכן כתב לעיל (כט) וז"ל: ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו הטעם, בדבר אתו השם, וזה בעבור שנראה הכבוד על פניו, על כן הזהירו כזהר הרקיע, עכ"ל, וכן כתב האבן עזרא בפירוש הקצר, (לג), וז"ל: וקרינת עור הפנים היה מתחדש בפני משה מזוהר (כבוד) הכבוד בדברו אתו, עכ"ל.

ולפ"ז עדיין צ"ע למה היה הקירון נמשך כל זמן שהיה משה מדבר עם ישראל (ומסתלק מאליו בכלותו לדבר עמם), והרי בשעת דיבורו עם ישראל, כבר לא היה משה עומד לפני השכינה.

(ד) אמנם י"ל שהאות בי"ת של "בדברו", היא 'בי"ת הסיבה', כלומר בי"ת המשמשת לסיבת המאורע, (כמו בכתוב בבראשית יח, כח: "אולי יחסרון

⁷ ונראה שבזה יוטעם היטב מה שפירש רש"י במגילה שם, על מה שאמרו שם שקללות שבתורת כהנים משה מפי הגבורה אמרן, וקללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן, ופירש רש"י וז"ל: [שבתורת כהנים] משה מפי הגבורה אמרן - ונעשה שליח לומר, כך אמר לי הקדוש ברוך הוא, שהרי אמורין בלשון

היה מכח עצם הדיבור האלקי, משא"כ אחר שכליה לדבר איתם, כבר נעתק ממנו הדיבור האלקי, ונסתלקה סיבת הקירון, עד בואו לדבר עם ה'.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ומבואר מדברי הגר"א, שענין מה שמצינו במדרשים ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה, היינו שלא נעתק ממנו הדיבור האלקי עד כלותו למוסרו לישראל, כלומר שכל זמן שהיה משה מוסר דברי ה' לישראל, אף שכבר לא היה עומד לפני השכינה, מ"מ עדיין היה הדיבור האלקי אצלו כמו בשעה שדיבר עמו ה'.

ונמצא שכל זמן שהיה משה מוסר דברי ה' לישראל, עדיין היתה בו סיבת הקירון, וכמשנ"ת שהקירון

פרשת ויקהל

העדה, לעולם מפורש שם בתחילת הענין, שהנשיאים שדיבר בהם - נשיאי העדה הם, וכגון לעיל (לד, לא) "וכל הנשאים בעדה", וכן במדבר (א, טז) "נשיאי מטות אבותם ראשי אלפי ישראל הם", וכן שם (ז, ב) "נשיאי ישראל ראשי בית אבתם הם נשיאי המטת", ושם (י, ד) "הנשיאים ראשי אלפי ישראל", ושם (כז, ב) "הנשאים וכל העדה", ושם (לא, יג) "וכל נשיאי העדה", ועוד שם (לו, א) "הנשאים ראשי אבות לבני ישראל".

ולא מצינו בשום מקום אחר בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה, שנקט רק "נשיאים" סתם כמו בפרשה זו.

והערה זו לא נתיישרה בדברי רש"י.

ג) והנראה בזה לפי פשוטו של מקרא, דהנה לעיל פסוק כא נאמר: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה'".

ובפשטות משמע שגם רישא דקרא דכתיב: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", במתנדבים להביא תרומה הכתוב מדבר. וכן פירש האור החיים, עי"ש.

והעיר הרמב"ן וז"ל: לא מצינו על המתנדבים "נשיאות לב", אבל יזכיר בהם (ר"ל בשאר מקומות) "נדיבות". עכ"ל. (ויעוי"ש מה שפירש בזה).

והנשאים הביאו את אבני השֹׁהַם וגו' (לה, כז)

א) כתב רש"י וז"ל: "והנשאים הביאו", אמר ר' נתן מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה, אלא כך אמרו נשיאים יתנדבו צבור מה שמתנדבין, ומה שמחסירים אנו משלימין אותו. כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר (לקמן לו, ז) "והמלאכה היתה דים", אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השֹׁהַם וגו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה. ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם, "והנשאים כתיב. עכ"ל.

הרי שהעיר בזה רש"י שתי הערות, א' מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה, ב' למה נחסרה אות משמם. ועל זה כתב דחידא מיתרצתא בחברתה, שכך אמרו נשיאים וכו'.

ומה שהעיר רש"י למה נחסרה אות משמם, ענין ההערה הוא שלא מצינו בשום מקום אחר בתורה שנזכרו הנשיאים בכתיב חסר לגמרי (כמו בפסוק הזה דכתיב "והנשאים"), אלא לעולם נזכרו בתוספת אות יו"ד אחת או אף שני יודין.

ב) והנה עוד יש להעיר בזה, דהנה בכל שאר פרשיות שבתורה שבא הכתוב לדבר בנשיאי

הוא יפקיד עליכם, כי ספר דברים היו ישראל שומעים מפי משה אחר שכבר היה נעתק ממנו הדיבור האלקי, והלך משה והשמיע בעצמו לישראל מה שאמר לו ה' קודם לכן למסור להם.

שהיכולת בידו לעשות, משום שארבעה ספרים הראשונים היו נשמעים מפי הקב"ה בעצמו דרך גרונו של משה, אבל במשנה תורה כתיב "יכנה ה'", "ידבק ה' בך", שמשה אמרן מאליו, אם תעברו על מצותיו



נשיא בהם", לא בנשיאי העדה הכתוב מדבר, אלא באנשים שנשא אותם לבם ללכת.

הרי שמצינו "נשיא" שהוא מלשון 'נשאו לבו', וא"כ ה"נ בכתוב "והנשאם הביאו את אבני השהם" וגו', י"ל שהוא מלשון 'נשאם לבם', וכמו שנתבאר.

ה) ובזה יתיישב כפשוטו הכתוב הנ"ל: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה'", שאמנם גם רישא דקרא דכתיב "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", מיירי במתנדבים להביא תרומה, (ודלא כהרמב"ן הנ"ל), וכמו שמצינו על המתנדבים לשון "נשיאות לב", בפסוק "והנשאם הביאו את אבני השהם", וכמשנ"ת.

ולפ"ז נמצא שבשני מיני מתנדבים הכתוב מדבר בפרשה זו:

א' "כל איש אשר נשאו לבו", והיינו אותם שהביאו הדברים היקרים והמעולים ביותר, כדכתיב "והנשאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן, ואת הבשם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים". (וכמבואר באבן עזרא פסוק כז, שאלו הם הדברים המעולים ביותר, יעוי"ש).

ב' "כל אשר נדבה רוחו אותו", והיינו אותם שהביאו שאר התרומות, וכדכתיב (פסוק כב) "כל נדיב לב הביאו חח וזנום וטבעת וכומז כל כלי זהב וכל איש אשר הניף תנופת זהב לה"¹.

ד) אשר לולי דברי הרמב"ן היה נראה לומר בזה, שאמנם מצינו על המתנדבים "נשיאות לב", והיינו בפסוק הנ"ל "והנשאם הביאו את אבני השהם" וגו', ש"ל שאין הכתוב מדבר בנשיאי העדה, אלא בכל האנשים אשר נשאם לבם, כלומר שמילת "והנשאם" היא מלשון "נשיאות לב".

ומה שנזכרו "הנשאם" בה"א הידיעה, שמשמע שהכתוב מדבר בנשיאים הידועים, י"ל שהוא מפני שהם אותם הידועים לנו מן הכתוב לעיל (פסוק כא) דכתיב "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו".

וביאור הענין, שכשם שמי שנדבה רוחו אותו - נקרא בשם "נדיב", [וכדכתיב (פסוק כב) "כל נדיב לב" וגו'], כן גם מי שנשאו לבו - נקרא בשם "נשיא" [כדכתיב "והנשיאים" וגו'].

וכעי"ז מצינו שפירש הרשב"ם בבמדבר (יג, ב) עה"כ "שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען וכו' איש אחד איש אחד למטה אבתיו תשלחו כל נשיא בהם", וז"ל: "כל נשיא בהם" - עיקר פשוטו כך, כל אלה שנים עשר אנשים תקח מאותם שבישראל שנשא אותם לבם ללכת, שתכריז [לשאל] את העם מי האיש שירצה ללכת לרגל את הארץ, ומאותם שיאמרו ללכת, תקח ותבחר מהם שנים עשר. ולפי שאנשים גיבורים שאינם יראים ורך לבב ראויים ללכת בארץ נכריה וגם להתחזק ולקחת מפרי הארץ, לכך הוצרך להכריז. עכ"ל.

והמבואר מדבריו שלפי פשוטו של מקרא שם "כל

¹ ונמצא שהכתוב קלל ואח"כ פירט, וכדרך המקרא. שתחילה נאמר בדרך כלל: "ויבאו (א) כל איש אשר נשאו לבו (ב) וכל אשר נדבה רוחו אותו" וגו'. ואח"כ חזר ופירט:

(ב) "ויבאו האנשים על הנשים כל נדיב לב הביאו חח וזנום וטבעת וכומז כל כלי זהב וכל איש אשר הניף תנופת זהב לה", וכל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים וערת אילם מאדמים וערת תחשים הביאו, כל חרים תרומת כסף ונחשת הביאו את תרומת ה' וכל אשר נמצא אתו עצי שטים לכל מלאכת העבדה הביאו.

(א) "והנשאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן, ואת הבשם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים". ויוטעם היטב שבהזכרת הכלל נקט לשון פועל, כדכתיב "נשאו לבו", "נדבה רוחו אותו", ואילו

בהזכרת הפרט נקט לשון תואר, כדכתיב "נדיב לב", "והנשיאים".

ומה שהפך הכתוב סדר הדברים שבפרט מסדרן בכלל, כן הוא דרך הכתוב, כמו שמצינו לעיל (יז, ז): "ויקרא שם המקום (א) מסה (ב) ומריבה (ב) על ריב בני ישראל (א) ועל נסותם את ה'", ופירש האבן עזרא וז"ל: ומשפט לשון הקדש, כאשר יזכיר שני דברים, יחל לעולם מהשני, שהוא הקרוב, כמו ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו (יהושע כד, ד), ואח"כ ואתן לעשו [את הר שעייר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים] (שם), וככה הזכיר תחלה מסה, ואחר כך מריבה, ושם לפרש קריאת מריבה - על ריב בני ישראל עם משה. עכ"ל.

וכן מצינו בלשון חכמים, וכגון בברכות (ב, א) דתנן התם מאימתי קורין את שמע בערבין וכו', ובגמ', מאי שנא דתני בערבית ברישא, לתני דשחרית ברישא, תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני

הכתוב בחנוכת המזבח), אלא בכל איש אשר נשאו לבו.

ז) ובזה גם יש ליישב מה שהעיר רש"י שם מפני מה נחסרה אות משמם, כדכתיב "והנשאים", ונתבאר לעיל שלא מצינו כן בשום מקום בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה.

אשר לפי מה שנתבאר י"ל דשאני הכא שאין הכתוב מדבר בנשיאי העדה, אלא באותם שנשאים לבם, ולכן נקט הכתוב "נשאים" בכתיב חסר, ללמד שהוא מדבר במי שנשאים לבם.

ח) ובזה גם יתיישב מאליו מה שהערנו לעיל, שלא מצינו בשום מקום אחר בתורה שדיבר הכתוב בנשיאי העדה, שנקט רק "נשיאים" סתם כמו בפרשה זו, אלא בכל שאר פרשיות שבתורה שנזכרו הנשיאים, הרי מפורש שם בתחילת הענין שבנשיאי העדה הכתוב מדבר.

אשר לפמש"נ קושיא מעיקרא ליתא, כי אמנם בפרשה זו לא מיירי בנשיאי העדה, ולכן שפיר נקט הכתוב "נשיאים" סתם.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ולפ"ז יוטעם היטב מה שנקט הכתוב שתי לשונות חלוקים לתיאור המתנדבים, והוא ע"פ מה שפירש האור החיים עה"כ "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו" וגו', וז"ל: פירוש אומרו "נשאו לבו" ו"נדבה רוחו" וגו', דע כי יש כאן שתי הדרגות במתנדבים, האחד הוא המתנדב ברצון נפשו וכפי יכולתו וערך ממונו, ולזה יקרא "נדבה רוחו" וכו', והשני הוא המתנדב יותר מיכולתו מגודל טוביות לבו, ולזה יקרא "נשאו לבו", פירוש שהלב מנשאהו ומעריכו בערך עשיר יותר ממה שהוא, לתת דבר יקר. עכ"ל.

אשר מבואר מדבריו שלשון "נשיאות לב" ראוי לאותם שהתאמצו יותר מערך ממונם להביא הדברים היקרים, ואילו לשון "נדיבות" (רוח או לב) ראוי לאותם שהביאו כפי ערך ממונם שאר התרומות.

ולפי מה שנתבאר נמצא שכל זה מבואר להדיא במקראות הפרשה, וכנ"ל.

ו) ובזה יתיישב על דרך הפשט מה שהביא רש"י הנ"ל להעיר מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה.

שלפי מה שנתבאר נמצא שבמלאכת המשכן אין הכתוב מדבר כלל בנשיאי העדה, (שבהם דיבר

פרשת פקודי

ונראה ש"כפול" הנזכר ברישא דקרא, בא ללמד עיקר דין כפילותו, כלומר שצריך לכופלו לשניים, וכמו שפירש הרשב"ם לעיל (כח, טז) עה"כ "רבוץ

רְבוּץ הָיָה כָּפּוּל עָשׂוּ אֶת הַחֹשֶׁן זֶרֶת אֲרָפּוֹ זֶרֶת רִחְבּוֹ כָּפּוּל (לט, ט)

צ"ב למה כפל הכתוב מילת "כפול".

וכן מצינו בגמ' נדרים (ב, ב), שהוא דסליק מיניה - ההוא מפרש ברישא, [פירש הר"ן: דאורחיה דתנא לפרושי ברישא, ההיא דסליק מינה], כדתנן במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אין מדליקין כו'. במה טומנין ובמה אין טומנין, אין טומנין כו'. במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה, לא תצא אשה. ע"כ.

זמן קריאת שמע דשכיבה אימת וכו', ואי בעית אימא יליף מבריותו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אי הכי סיפא דקתני בשחר מברך שתיים לפנייה ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפנייה ושתיים לאחריה, לתני דערבית ברישא, תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית, עד דקאי בשחרית, פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית. ע"כ.



אורכו אמה ורוחבו זרת, וכופלו לשניים, נמצא
זרת על זרת מרובע. עכ"ל.

וכ"מ בריטב"א יומא (עג, ב) וז"ל: כי החשן היה ארכו
אמה ורוחבו זרת וכשכופל אותו נעשה זרת על זרת.
עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

יהיה כפול" וז"ל: כפול - כעין כיס, לפי שנותנין
לתוכו האורים והתומים, עכ"ל.¹

ואילו "כפול" דסיפא דקרא, בא ללמד שמידת "זרת
ארכו וזרת רחבו" אינה מידת החושן כולו כשהוא
פתוח, אלא כך היא מידתו לאחר שכופלו. וכונת
הכתוב היא שזרת ארכו וזרת רחבו בהיותו כפול.
(כלומר שבהיותו פתוח, מידתו אמה על זרת,
ובהיותו כפול, מידתו זרת על זרת, כי זרת היא חצי
אמה).

וכמש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' כלי המקדש ה"ו), וז"ל:
כיצד מעשה החושן, אורג בגד מעשה חושב וכו',

פרשת ויקרא

התייחסות ללשון אדם³, וצ"ב מדוע כאן לא נתקשו
בזה.

ונראה לומר, דבפשטות החילוק בין לשון 'אדם'
ללשון 'איש' הוא, ש'אדם' זה שם כללי למין
האנושי, והוא בא בהקבלה למינים אחרים בעולם,
ובמיוחד בהקבלה לבהמה, 'אדם ובהמה', 'בכור
אדם' בהקבלה ל'בכור בהמה', 'מכה אדם' בהקבלה
ל'מכה בהמה'. ובעניני טומאה מצינו שבא בהקבלה
למינים אחרים, 'באדם או בעצם או בקבר וכו' ועוד.
משא"כ לשון 'איש' הוא לשון יותר פרטי, ולרוב בא
ביחס לאישים אחרים, כגון 'איש לקראת רעהו'
'ויפרדו איש מעל אחיו'. ועוד⁴.

ולכך, בפרשת ויקרא ששם אין כל הקבלה לבהמה
או למין אחר כל שהוא, מקשה המדרש מהו לשון
'אדם', כי לכאן היה צריך לפתוח בלשון 'איש'⁵.
לעומת זאת פרשת תזריע שם פותחת התורה

'אדם' או 'איש'

א. ויקרא פרק א' פס' ב'. "דבר אל בני ישראל ואמרת
אלהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן
הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". מקשה
המדרש (ויקרא רבה ב' ט'), מדוע פותחת התורה
בלשון 'אדם' ולא בלשון 'איש'. ועי' ברש"י שגם כן
נתקשה בזה¹. ויש לעיין מהו החילוק בין 'אדם'
ל'איש' שלכך מקשה המדרש את קושייתו.

והנה, מצינו רק עוד פעם אחת שהתורה פותחת
בלשון 'אדם'², והוא בפרשת תזריע (פרק י"ג פסוק
ב'), "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת וכו'".
ובאבן עזרא שם עמד על לשון 'אדם' שבשתי
המקומות הנ"ל. עי' בדבריו. אולם גם ברש"י על
המקום וגם במדרש רבה על פרשת תזריע אין כל

² מצינו הרבה מקומות בתורה שהוזכר לשון 'אדם' מלבד
אצל אדם הראשון, אבל לא מצינו שהתורה פותחת
באדם כהפניה לאדם כדוגמת 'איש כי וכו'.

³ ועי' ספרא.

⁴ הפעם הראשונה שהתורה מזכירה 'איש' הוא רק אחר
שיש 'אשה', 'לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת'
(בראשית ב' כ"ג). וזה משום ששם 'איש' קיים רק
כפרט מתוך כלל.

⁵ 'איש' האמור להיות בפסוק זה הוא לשון פרטי מתוך
הכלל, שהכלל הוא בני ישראל.

¹ וכעין מה שמצינו לעיל כו, ט: "וכפלת את היריעה
הששית אל מול פני האהל", ופירש"י: חצי רחבה היה
תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח. עכ"ל.

² ברש"י הקשה בסתמא 'אדם למה נאמר', ולא נתבאר
אם כוונתו להקשות מדוע לא כתוב איש, או שכוונתו
להקשות מדוע יש צורך בתיבת 'אדם' הלא די שיהיה
כתוב 'כי יקריב מכם'. עי' במפרשי רש"י, ואפשר
שנתכוון לרמז לשני הקשיים. ועי' במדרש תנחומא
(פרשת צו ב') דמקשה בסתמא 'אדם למה נאמר'
וכמו שהובא רש"י.

מקורו בתורת כהנים על אתר (ד, ד): "אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" – ולא בזמן פירוקו. בפשטות בא "אֲשֶׁר פָּתַח וגו'" לאפוקי מזבח הזהב שבתוך אוהל מועד, כמו שפירשו רשב"ם וראב"ע. אבל קשה לרש"י מדוע הפריד "סְבִיב" בין "הַמִּזְבֵּחַ" לתיאורו, ולכאורה הייתה התיבה "סְבִיב" ראויה להיכתב או לפני "עַל" או לאחר "מוֹעֵד". אלא, "אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" הוא תנאי ולא (רק) תיאור. "אֲשֶׁר" כאן משמע 'כאשר', כמו "וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ וגו'" (בראשית ו, ד); "אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת עֶפְרָה הָאָרֶץ וגו'" (בראשית יג, טז; ראה שם אונקלוס ורש"י); ועוד. הדם ייזרק רק כאשר עומד המזבח "פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד" מוקם.

ואולי ניתן עוד לדרוש רמז לשתי מתנות שהן ארבע. זריקה "סְבִיב" יכולה הייתה להשתמע, על כל אחד מארבעה קירות המזבח באמצעו. אבל אי אפשר משום צד דרום החסום בכבש. לפיכך יתקיים "סְבִיב" במתת על הזוויות, אם כרב אם כשמואל בזבחים נג, ב. מתנה אחת שהיא שתיים תינתן "עַל הַמִּזְבֵּחַ" בקרן מזרחית צפונית, הסמוכה למקום השחיטה, ושאליה "הִקְרִיבוּ בְּנֵי אֶהָרָן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם" אחר שהוכנסה העולה ממזרח והובלה אל צפון. ולהשלים את הזריקה "סְבִיב", מתנה כפולה נוספת בקרן מערבית דרומית שהיא "פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד". לא מבעי למאן דאמר "כוליה מזבח בצפון קאי" (זבחים נח, א, ועוד), שלפיו קרן מערבית דרומית היא אמנם הקרובה לפתח, אלא אפילו לר' אליעזר בן יעקב שלדעתו "צפון כולו פנוי" ומזבח בדרום (יומא לז, א), מערבית דרומית היא על כל פנים ברוח הסמוכה לפתח, בניגוד למזרחית צפונית. השווה ויקרא ד, ז, ויומא נט, א.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

* * *

קושי בלשון 'אדם' משום שזה בא בהקבלה ל'נפש' האמורה אצל המנחות, שיש 'אדם' בבני ישראל ויש 'נפש'. ואולי כך סובר רש"י, ועיקר קושייתו הוא מייתור הלשון, וכדלעיל בהערה 1.

בלשון 'אדם' משום שהוא בא בהקבלה למינים נוספים ששייך בהם נגעים, והם בתים ובגדים, שכמו שיש אדם שיש בו נגע כך יש בגד או בית שיש בהם נגעים, והתורה גם מסיימת וכוללת אותם בבקתה אחת (פרק י"ד פס' נ"ד-נ"ו) "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק. ולצרעת הבגד ולבית. ולשאת ולספחת ולבהרת. וכו'".⁶ משום כך לא הוקשה למדרש מהו לשון 'אדם'.⁷

ב. הגמ' בחולין דף ה' ע"א מביאה ברייתא הדורשת את לשון הפסוק 'מִן הַבְּהֵמָה', להביא בני אדם הדומים לבהמה, שמקבלים מהם קרבנות. עיי"ש. וצ"ב רב מדוע הוציאו חז"ל את הפסוק לגמרי מפשוטו.

ונראה לומר, דחז"ל בדרשתם מלבד מה שבאים ליישב את הייתור של תיבת 'בהמה' (שהרי מפורט אחר כך בפסוק מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן), הם מיישבים גם את הלשון 'אדם'. דנתבאר לעיל, דלשון אדם בא בהקבלה לבהמה או למין אחר, וכאן לכאן הרי לא נמצא מין המקביל לאדם. לכך דרשו חז"ל, ש'מִן הַבְּהֵמָה' היינו בני אדם הדומים לבהמה, שבכך כן יש הקבלה לבהמה, שכמו שיש 'אדם' שמקריב, כך גם יש 'הדומה לבהמה' שמקריב.

ואפשר שלכך מסיימת התורה 'תקריבו את קרבנכם' בלשון רבים. שיש כאן שנים שמקריבים, 'אדם' ו'הדומה לבהמה'.

הרב אברהם ישעיה לופיאנסקי

ירושלים

* * *

וְשַׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אֶהָרָן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סְבִיב אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד (ויקרא א, ה).

רש"י: אֲשֶׁר פָּתַח אֶהָל מוֹעֵד - ולא בזמן שהוא מפורק.

⁶ ובתוך פרשת נגעי אדם מצינו לשונות 'איש' ו'אשה', וזה משום ששם זה לא בא בהקבלה לנגעי בית או בגד אלא חלוקות ופרטים בתוך נגעי אדם.
⁷ ולפשוטו של מקרא נראה לומר דגם בפרשת ויקרא אין



דהנה מצינו בדברי כמה ראשונים שכשם שאיסורים דרבנן הם סייג לאיסורים מן התורה, כך ישנם איסורים מן התורה שאינם אלא סייג לאיסורים אחרים, ויסוד זה מפורש בשערי תשובה ש"ג אות פ וז"ל: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו" (ויקרא יח) - כל קירוב בשר אסור כגון הנגיעה בידי אשת איש. ופירוש "לגלות ערוה" - כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר, כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעבירה. נשיבך דבר, הנה במצות הנזיר אשר עיקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק או יתעהו רוח זנונים, אוסרתו התורה מכל אשר יעשה מגפן היין, וכל זה לגדר הרחקה ממשתה היין. וכן אמרו רבותינו במדרש. עכ"ל.¹¹

יש מצוה שהיא העיקר, ויש לה גדרות, כמו הנזיר שיזיר מין ושכר כל ימי נזרו כי היין מרבה התאוה בהסירו הדעת, וכו', והנה השם אסר עליו החומץ ומשרת ענבים וחרצנים וזג וכו', והנה הטעם אם הוא נדר להיות נזיר מן היין לבדו, לא יהיה קדוש לשם שלם רק יהיה עם אלה המצות הנזירות, וכו', ומה נמרצו אמרי הקדמונים (אבות ב, א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, ועוד (אבות ד, ב) כי שכר מצוה מצוה. עכ"ל.

ומה שכתב האבן עזרא שם: ומה נמרצו אמרי הקדמונים הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, עכ"ל, כנראה כונתו שמצוה קלה פירושו מצוה שלא צותה התורה עליה אלא בתורת גדר וסייג למצוה החמורה, שהיא העיקר, וכגון איסור יין לנזיר הוא מצוה חמורה, ואילו איסור חומץ ומשרת ענבים וחרצנים וזג - אינו אלא מצוה קלה, ועל זה אמרו במשנה שם הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, והוא פירוש חדש ונפלא במשנה.

ומהמשך דבריו שם: ועוד כי שכר מצוה מצוה, עכ"ל, נראה שבזה פירש המשנה דבן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה (כבחמורה) ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה, ששכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה, ע"כ, דר"ל "הוי רץ" אף "למצוה קלה" - של סייג, "בורח מן העבירה" - אף אם אינה אלא סייג, "שמצוה גוררת מצוה" ר"ל קיום מצוה קלה של סייג, כגון המנעות הנזיר מכל אשר יעשה מגפן היין, גוררת קיום מצוה חמורה של עיקר, כגון המנעותו מין, כי המקיים הסייג, יקל עליו לקיים

כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ב, יא)

(א) צריך ביאור, מה היא נתינת הטעם בזה, שנאמר עליה "כי" וגו'.

והנראה בזה, דהנה בענין חמץ בקרבנות ישנם שני איסורים נפרדים, שגם מנאום מוני המצוות לשני לאוין: א' איסור להקטיר חמץ על המזבח, שאזהרתו מסיפא דקרא שם "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'"⁸, ב' איסור להחמיץ המנחה, אף בלא הקטרה⁹, ואזהרתו מרישא דקרא שם "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ"¹⁰.

ואשר י"ל שהלאו דחמיץ מנחה, אינו אלא סייג מן התורה ללאו דהקטרת חמץ.

⁸ רמב"ם פ"ה מהל' איסורי מזבח ה"א.

⁹ ואף שהרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קכד) מנה לענין האיסור הב' רק המחמיץ שיירי מנחה, ולא המחמיץ קומץ או כל המנחה קודם קמיצה, וכן בפ"ב מהל' מעשה הקרבנות ה"ד ובעו"מ הביא דין מלקות רק לענין שיירי מנחה, כבר עמדו בזה האחרונים, יעויין קרן אורה מנחות נו, א ובכתבי הגר"ז שם נו, ב, שברור שלדינא ה"ה בכל המנחה, כמבואר בגמ' מנחות נז, א, ורק שהרמב"ם נקט כן משום טעם צדדי, יעוי"ש בדבריהם, וגם הרמב"ם עצמו, במנין המצוות שבפתיחה להל' מעשה הקרבנות, נקט המחמיץ מנחה סתם. וכן הרס"ג באזהרותיו מנה המחמיץ מנחה סתם.

¹⁰ ואף שהרמב"ם בספר המצוות (ל"ת צח) כתב שהכתוב "כל המנחה" וגו' גם הוא אזהרה למקטיר חמץ, ואילו אזהרת מחמיץ מנחה הביא שם (ל"ת קכד) מקרא דויקרא ו, י: "לא תאפה חמץ חלקם" וגו', מ"מ ברור שהכתוב "כל המנחה" וגו' הוא גם אזהרה למחמיץ מנחה, כמבואר בגמ' מנחות נז, א, וכ"כ המנ"ח במצוה קל"ה יעוי"ש, ומה שנקט הרמב"ם קרא ד"לא תאפה" וגו', הוא משום שהרמב"ם נקט שיירי מנחה, וזה ילפינן רק מהאי קרא.

¹¹ וכבר קדמו בזה האבן עזרא שכתב בפירושו עה"ת עה"כ (במדבר ו, ג) "מין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל" וז"ל: וטעם חומץ יין והמשרה והענבים - לשום גדר כדי שירחק מן היין כלל. עכ"ל. והרחיב בזה האבן עזרא בספרו יסוד מורא פ"כ וז"ל:

את האיסור הזה לנזיר, אשר אף על פי שעיקר האיסור אינו אלא שתיית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העיקר גם כל דרמי לה. ונמצא, שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצוות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורים, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו. וכו'. עכ"ל.¹²

(ב) והנה כע"ז מצינו לענין חמץ בפסח, שמבואר בר"ן בריש פסחים, (דף ב, א מדפי הרי"ף) שאיסור

והאריך בזה המסילת ישרים (פרק יא) וז"ל: ונדבר עתה מן העריות וכו', כי אין בכלל האיסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו. ומקרא מלא הוא (ויקרא יח) לא תקרבו לגלות ערוה. ואמרו ז"ל (ש"ר פ' טז) אמר הקדוש ברוך הוא, אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה, הריני תופשה ואין לי עון, הריני מגפפה ואין לי עון, או שאני נושקה ואין לי עון. אמר הקדוש ברוך הוא, כשם שאם נדר נזיר שלא לשנות יין, אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין, אף אשה שאינה שלך, אסור ליגע בה כל עיקר. וכל מי שנוגע באשה שאינה שלו, מביא מיתה לעצמו וכו'. והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה, כי המשיך

העיקר, ונמצא "ששכר מצוה מצוה", כי השכר על קיום המצוה הקלה, הוא לזכות לקיום המצוה החמורה, "ועבירה גוררת עבירה" ר"ל העובר על מצוה קלה של סייג, כגון נזיר הנכשל בכל אשר יעשה מגפן היין, גוררת עבירה חמורה, כלומר שיעבור אף על מצוה של עיקר, כגון שישתה יין, כי העובר על הסייג סופו שיעבור על העיקר (שהרי משום כן הוצרך לסייג), ונמצא "שכר עבירה עבירה", כי העונש על העבירה הקלה, הוא שיבוא לעבור גם עברה חמורה. ועיין כמה שכתב בענין זה הפמ"ג בפתיחה כוללת ¹² (ח"א אות יז), וע"ע בספר לקח טוב להג"ר יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ח) שהאריך בענין זה והביא כמה דוגמאות לסייג מן התורה.

ונראה להוסיף עוד, שכע"ז מצינו לענין מצוות המלך, דכתיב "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וכו' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז), ופירש רש"י: לא ירבה לו סוסים - וכו', כדי שלא ישיב את העם מצרימה - שהסוסים באים משם. עכ"ל. (וע' רמב"ן שם שדחה פירוש רש"י, וע"ע חינוך מצוה תצט שכנראה בא ליישב פירוש"י). וביתר ביאור כתב הרלב"ג שם: רק לא ירבה לו סוסים וכו', ולא ישיב את העם מצרימה וגו' - רוצה לומר שבזה יהיה נשמר שלא ישיב העם מצרימה, כי אם הותר לו להרבות סוס ישלח לו אנשים לקנותם משם כי שם נמצאים מאד וכו', והנה אם יעברו האנשים האלה למצרים יעברו על מצות השם יתברך, כי הוא צוה לישראל שלא יוסיפו לשוב בדרך הזה עוד. עכ"ל. הרי שלא ד"ל לא ירבה לו סוסים, אינו אלא סייג מן התורה ללא ד"ל תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד".

וכע"ז מצינו לענין נקימה ונטירה, דכתיב "לא תקום ולא תטור את בני עמך" וגו' (ויקרא יט, יח), ופירש

רבנו יוסף בכור שור וז"ל: לא תטור - אף לא תטור האיבה בלבך, וכו', שהנטירה מביאה אותך לידי נקימה. עכ"ל. הרי שלא דנטירה אינו אלא סייג מן התורה ללא דנקימה.

וקצת בדומה לזה מצינו לענין תמורה, דכתיב "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (ויקרא כז, י), וכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' תמורה הלכה יג וז"ל: יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש וכו', ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממנו וכו', וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. עכ"ל. ובמו"נ (ח"ג פרק מו מהדורת הרב קאפח) ז"ל: ועל דרך הסייג נקבע דין התמורה, כי אילו הותר להחליף הרע בטוב, יחליף הטוב ברע ויאמר שזה יותר טוב, ולכן דן בכך כי הוא ותמורתו יהיה קדש. עכ"ל. הרי שמלבד העשה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", מבואר ברמב"ם שגם עצם איסור תמורה של רע בטוב, אינו אלא סייג מן התורה לאיסור תמורה של טוב ברע, ורק שמשום כן גם קנסה תורה בשניהם. (אמנם שם אינם לאוין נפרדים).

(וע"ע בספר המצוות להרמב"ם עשה קפט ול"ת נט דמשמע שסבר שמצות עשה דזכור את אשר עשה לך עמלק ולא דלא תשכח, שניהם אינם אלא סייג מן התורה למצות מחית עמלק).



אבל האי דלא קרב מיניה, לא, עכ"ל, וכע"ז כתבו תוס' שם דלכך צריך ריבוי ללחם הפנים שאסור להחמיצו, משום שלחם הפנים אין ממנו לאישים.

ולפי הנתבאר יוטעם למה לולי הילפותא סלקא דעתן דדוקא בנקמצות אמר רחמנא, שמהן קרב למזבח, דהיינו טעמא משום שכל עיקר סיבת האיסור היא משום סייג להקטרה, ולכן ס"ד דלא נאסר חימוץ אלא במנחה שיש ממנה למזבח, כי רק במנחה כי האי יש מקום שיגזור בה הכתוב סייג שלא להחמיצה, שמא יבוא להקטיר כולה על המזבח, כלומר גם החמץ שבה.

ובאמת שגם מסקנת הברייתא שם מוטעמת יפה לפי מה שנתבאר, דהנה הקשה השפת אמת שם, דמאחר שכל עיקר ההו"א להוציא לחם הפנים מכלל איסור מחמץ מנחה, הוא משום שאינו קרב על המזבח, א"כ איך לפי האמת מרבין ליה מקרא ד"אשר תקריבו", והרי אדרבה, משם משמע שכל האיסור אינו אלא בדבר הקרב על המזבח.

ותירץ השפ"א ע"פ הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (דבורא דנדבה פרשה יב), שכתב שמאחר שבזיכי הלבונה שעם לחם הפנים, הריהם קרבים על המזבח, משו"ה קרינן ביה "אשר תקריבו". עכ"ד השפ"א.

וכע"ז ראיתי שכתב הרמב"ן עה"ת בפרשת צו (ויקרא ז, יד) וז"ל: ואע"פ שאמרו בלחם הפנים שעובר עליו בחמוצו, [היינו] מפני (ש)הלבונה שעליו שהיא ללחם לאזכרה אשה לה'. עכ"ל. (והיינו דמ"אשר תקריבו" מרבין שכל שיש בו צד הקרבה, אף שאינו קרב בעצמו, הריהו בכלל האיסור).

והמבואר בזה, שגם לפי האמת, שאיסור מחמץ נוהג אף במנחה שהיא עצמה אינה קרבה על המזבח, מ"מ התנה הכתוב באיסור זה, שאינו נוהג אלא במנחה שיש בה עכ"פ איזה צד הקרבה על המזבח, כלומר שעכ"פ יש דבר הנוסף על המנחה

בל יראה אינו אלא סייג מן התורה לאיסור אכילה, שהחמירה תורה לעשות סייג שלא ימצא בביתו, שמא יבא לאכלו, וז"ל: ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורין וכו' כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות תשבתו וכו' ואם אתה אומר שחששו שלא יבוא לאכלו וכו' היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא וכו' ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה תורה בו לעבור עליו בכל יראה ובבל ימצא. עכ"ל.

ואשר לפי דבריו יש לפרש שזוהי כונת הכתוב בזה: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם - כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא", שפירושו שכרת דאכילה דכתיב בסיפא דקרא, הוא הסיבה לאיסור בל יראה דרישא דקרא, והיינו דכתיב "כי כל אוכל וגו' ונכרתה", שהוא לשון נתינת טעם. (שו"ר שכ"כ) החת"ס בשם רבו הגה"ק ר' נתן אדלר זצ"ל, לפרש כן הכתוב הזה ע"פ הר"ן.

ואשר י"ל שגם לענין חמץ במנחה, הרי האיסור להחמיץ מנחה אינו אלא סייג מן התורה לאיסור להקטיר חמץ, שאם יחמיץ המנחה, שמא יבא להקטירה, ולפ"ז יש לפרש שזוהי כונת הכתוב בזה: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ - כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", שאיסור הקטרת חמץ הוא הסיבה לאיסור החמצת המנחה.¹³

(ג) ובזה יוטעם היטב מה שמבואר בגמ' מנחות (נו, א) שלא נאסרה החמצת מנחה אלא במנחות שיש מהן דבר הקרב על המזבח, שכן אמרו בגמ' שם, אשר תקריבו למה לי, [כלומר שהכתוב שם "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ", יש בו יתור, דהול"ל למיכתב "כל המנחה לא תעשה חמץ", ולמה לי "אשר תקריבו לה'"], מיבעי ליה לכדתניא, אשר תקריבו וכו' - רבי עקיבא אומר לרבות לחם הפנים לחימוץ, ע"כ, ופירש"י: דלא תימא בנקמצות אמר רחמנא, שמהן קרב למזבח,

גזר הכתוב סייג בכל המנחה שלא יחמיצה שמא יבוא להקטירה, שהרי סוכ"ס אף המקטיר שייך מנחה עובר בלא תקטירו.

¹³ ואף שגם שייך המנחה אסור להחמיץ, הרי זה ילפין מקרא אחרינא ד"לא תאפה חלקם" וגו', וגם י"ל שמאחר שקומץ המנחה עולה על המזבח, שוב כבר

עולה על המזבח, שמא יבוא להקטיר גם החמץ שבה.¹⁴

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ונקרב על המזבח, ואשר על ידו נחשבת המנחה עצמה כקרבן שיש ממנו למזבח.

אשר לפי הנתבאר יוטעם היטב, דהיינו טעמא משום שכל עיקר איסור חימוץ אינו אלא סייג להקטרה, ולכן לא נאסר חימוץ אלא במנחה שיש ממנה עצמה למזבח או שעכ"פ דבר המצטרף אליה

פרשת צו

מבחינתו יש הבאת חלב והבאת דם, והחלב והדם מובאים לפני ה' בצורה נאותה. אולם למה שקורה אח"כ לבשר הקרבן, הן החלק שנשרף על המזבח והן החלק שניתן לכהנים, הנתק מבחינת המקריב איננו רק טכני, שהוא סיים את עבודתו כאן, אלא גם עקרוני, המקריב לא הקריב בשר, אלא נפש שבכללה חלב ודם, אחרי שהאיברים מובאים למזבח בנפרד הם נעשים בשר בלבד, ודיני פקיעה ועיכול שיש עליהם, אינם שייכים אליו אלא למזבח.

מכ"ש שאין למקריב שייכות לקבלת הכהנים את הבשר, הננו יודעים מבני עלי מה קורה כשיש שייכות, ונער הכהן תוקף את המקריב ומבקש בשר כאן ועכשיו.

פרשת צו, מסופרת מנקודת המבט של 'שולחן גבוה' כלומר מצד ה' המקבל את הקרבנות, מה הוא עושה אתם.

הסוגיא הראשונה שאיתה המזבח מתמודד היא סוגיית הדשן, התקבלה נפש אבל השאירה אחריה הררי אפר.

[כאן קראו חז"ל בשני שלבי הפינאי שבפרשה נקודה עקרונית של 'תרומת הדשן', כקרבן ותרומה. כלומר, כשם שבכל המשך הפרשה היוצא מן המזבח יוצא למטרה מסוימת, כך היוצא כאן יוצא למטרה מסוימת, שבמסגרתו הקרבן שלאחר

פרשת צו לעומת פרשת ויקרא

החילוק שמפורש בתורה בין ויקרא לצו הוא שבויקרא הדברים הם לבני ישראל ואילו בצו הם נאמרים לכהנים, אולם משמעות החילוק הזה אינה ברורה. באמת הרבה מהדינים בצו יש בהם אריכות שאינה צריכה להיאמר לכל בני ישראל, אולם דינים מסוימים, כגון דיני אכילת שלמים שאסורים לטמאים, אינם נוגעים לכהנים יותר מלישראל, וברור שהם נאמרים לכהנים כדי שילמדו את ישראל, כמבואר בספר דברים שהכהנים מורים את התורה לישראל בטומאה וטהרה, א"כ אין סיבה עקרונית שלא יאמרו בויקרא.

בנוסף, יש פרשה שלימה של דיני הכהנים והקרבנות מצידם, היא פרשת אמור, ואין הפרטים בשתייהן שונים, שבאמור העיקר הם דיני הכהנים ודיני הקרבנות באים אגב, ואילו בצו נאמרו בעיקר דיני הקרבנות. אולם עדיין נראה שהחלוקה הזו אינה ממצה.

כמו כן, צריך לפרש את פרשיות הדשן, מנחת החביתין, והרחבת החלב והדם.

והנה פרשת ויקרא מדברת עם המקריב, על הבאת הקרבן. ומבחינת המקריב מסתיימת ההקרה בהבאת הנפש לפני ה', בחלב ודם, המקריב מתעלם ממה שקורה עם בשר הקרבן אחרי הקרבתו,

לא הוצרך הכתוב להוציאן מכלל האיסור, כמו שתי הלחם.

¹⁴ משא"כ לחמי תודה שנחשב שאין מהם למזבח כלום, (וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל, עי"ש, וכן מוכח בגמ' שם, ואכמ"ל), ממילא אין בהן עיקר סיבת האיסור, ולכן



הבשר גם ביום השלישי אלא שאסור בכך ועונשו חמור. אולם בתודה העיקר הוא הארוחה הגדולה, וכמש"א המפרשים, שהיא מאפשרת הודאה רבתי לה' בתוך עם רב.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

חלוקת המנחות

כבר עמד רמב"ן שההלכה מנוגדת לפשט, ואמר שהבינו חז"ל שכולן בלולות בשמן וחריבות, ואי"ז מספיק שברור ששם המנחה משתנה ואינו שווה בכולן. ובסו"ד כתב שהקבלה תכריע.

ונראה שדין הפרשה ע"פ טירחת הכהן. אולם מרגע שהעבודה היא זכות אי"ז כן, אלא גם החלק שהכהן עובד הוא זכות, ואז האכילה שווה בכל.

ונראה שלמדו חז"ל כן בפסוק בדברים 'ושרת בכל אוות נפשו.. 'חלק כחלק יאכלו.. שמרגע שהשירות הוא בכל אוות הנפש, אז גם החלוקה משתנה.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו (ו, יג)

(א) "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה סלת מנחה תמיד מחציתה בבקר ומחציתה בערב, וכו', והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם לה' כליל תקטר".

ופירש"י: זה קרבן אהרן ובניו - אף ההדיוטות מקריבין עשירית האיפה ביום שהן מתחנכין לעבודה, אבל כהן גדול בכל יום, שנאמר מנחה

הסיום מונח לצד המזבח, משמעות העמידה לצד המזבח היא סגירת המעגל של הקרבת העולה בפרשת ויקרא, שם מבואר שהקרבן עומד על ירך המזבח צפונה (בעולת צאן), ואילו בפרשה העמידה לצד המזבח היא של התקבלות הקרבן, כאן מקומו של האדם כמקריב, מונצח ומתקבל, מקום העמידה אצל המזבח.

מתקבל על הדעת שמשמעות הענין היא כשל קרבן יסוד (שמצינו בממצאי המזבח בהר עיבל), כלומר עמידה קבועה לפני ה' של הקרבן המתקבל. וע"כ אחז"ל שהיו נבלעים במקומם, כלומר שנעשו חלק מיסוד המזבח.

השלב השני של הפינוי, שמתואר כנעשה בבגדים אחרים, הוא השלב הבסיסי והמחויב שא"א שהמקדש יתמלא דשן].

הסוגיא השניה היא האכילה, כאן פתחה התורה בסדר ההפוך מהזבחים, ודברה ראשונה על המנחות, על הקרבנות שמתחילה חלק הנפש שבהם פחות וענינם יותר בארוחה שמביאם מביא לפני ה', [כשחלק הנפש נמצא רק בדרש, ונרמז בכתוב 'נפש כי תקריב קרבן מנחה'].

במנחות נזכרה אכילת הכהנים כבר בויקרא משום שהיא מגוף הקרבן, שאין משמעות לארוחה שלא עושים כלום עם שייריה, אולם העובדה שהיא נאכלת במקום קדוש, ואינה נאפית חמץ, היא החידוש של מה שהמזבח קובע בה.

בשם מה זו המשמעות של אכילת כהנים?

בשם קרבן עשירית האיפה, שענינו קרבן שבט הכהונה, כמבואר במק"א, בשמו עבודת הכהנים נמצאת בחידוש מתמיד של התקדשות, ומכחה אכילת הכהנים היא המקום שגבוה מאכיל.

ומכאן להלכות אכילת חטאת ואשם, עור העולה וחלוקת המנחות והזבחים.

אכילת שלמים שאצל הבעלים אף היא כן. כאן התחדש שיש קרבן תודה, ומשמע שעיקר ההבדל בו הוא באכילה, שהשלמים הם קרבן אכילת בשר, הרוצה לאכול בשר סתם, היה רוצה לאכול את

ב) והנראה בזה, שהגם שחז"ל דרשו דין מנחת חינוך דכהן הדיוט מדרשא, [כי לולי הדרשא הו"א שבאמת הוא רק במנחת חביתין של כהן גדול], מ"מ אחר שנדרשת הדרשא, הריהי מתיישבת גם בפשוטו של מקרא [שלכאורה רק בכהן גדול הכתוב מדבר, וכמש"כ הרשב"ם], ורק שדין מנחת חינוך של כהן הדיוט ביום חינוכו, יסודו בדין מנחת חביתין של כהן גדול בכל יום. וכמו שיתבאר לקמן.

דהנה בשמיני למילואים שנתחנכו בו בני אהרן לכהונה, נאמר לקמן (י, ד - ז): ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דוד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה, ויקרבו וישאם בכתנתם אל מחוץ למחנה כאשר דבר משה, ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו ולא תמתו ועל כל העדה יקצף ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה אשר שרף ה', ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמתו כי שמן משחת ה' עליכם ויעשו כדבר משה.

ואיתא בתורת כהנים שם: ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עזיאל דוד אהרן ויאמר אלהם קרבו שאו את אחיכם - מכאן אמרו, הכהנים³ אין מטמאין למתים, שהרי אלעזר ואתמר כהנים היו ולא נטמאו להם. מי נטמאו להם, הלויים. ע"כ.

² שאמרו בגמ' שם, והאי הכהן המשיח להכי הוא דאתא, האי מיבעי ליה לכדתניא זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו וכו', בניו אלו כהנים הדיוטות [פירש"י: דכשכהן הדיוט נתחנך לעבודה, באותו יום היה מקריב עשרון], אתה אומר כהנים הדיוטות או אינו אלא כהנים גדולים [פירש"י: דהכי קאמר, קרבן זה יקריבו בני אהרן לדורות, כל כהן גדול שיעמוד], כשהוא אומר והכהן המשיח תחתיו מבניו, הרי כהן גדול אמור [פירש"י: דהכי קאמר קרא, הכהן המשיח שיעמוד מבני אהרן תחתיו לאחר מותו, יעשה אותה], הא מה אני מקיים בניו, אלו כהנים הדיוטות. ע"כ.

³ כן היא גירסת הראשונים שם. ע' פירוש הראב"ד על התו"כ, וכ"ה ברמב"ן בספר המצוות ל"ת קסג - קסה, וכ"מ בדברי הראשונים שהובאו לקמן.

תמיד וגו' והכהן המשיח תחתיו מבניו וגו' חק עולם וגו'. עכ"ל.

וכתב הרשב"ם: זה קרבן אהרן ובניו - לפי הפשט בני אהרן הכהנים הגדולים העומדים תחתיו,¹ וחכמים דרשו על כהן הדיוט כשעושה עבודה ראשונה צריך חינוך במנחה. עכ"ל הרשב"ם.

וכל זה מבואר בתורת כהנים, וכן בגמ' מנחות נא, ב.²

והנה חז"ל לא הוציאו המקרא מידי פשוטו, שעדיין עיקרו מדבר במנחת חביתין של כהן גדול, שהוא מביא בכל יום, (וע' בספר המצוות להרמב"ם עשה מ' שהביא בכלל מצוה זו רק מנחת חביתין), ורק שהוסיפו לדרוש מן הכתוב גם מנחת חינוך של כהן הדיוט, שהוא מביא ביום חינוכו.

וא"כ צ"ב איך ייכללו שני ענינים חלוקים בכתוב אחד שמשמעו מורה על ענין אחד.

וכבר העיר על זה המלבי"ם וז"ל: באשר רודפי הפשט לא נחה דעתם לחלק הכתוב לגזרים, שמש"כ "זה קרבן אהרן ובניו", קאי רק על תחילת המאמר, (והוא בכל הכהנים ביום חינוכם בלבד), ושכל המאמר מן "מנחה תמיד" ואילך, נמשך למטה על "והכהן המשיח יעשה אותה". (והוא בכהן גדול בלבד בכל יום). עכ"ל המלבי"ם.

¹ ואף שכתוב "ביום המשח אותו", דמשמע שהוא דין מנחת חינוך שאינה אלא ביום שנתחנך לכהונה, וכדרשת חז"ל דלהלן, ולא מנחת כהן גדול שבכל יום כמש"כ הרשב"ם לפי פשוטו, כבר פירש הראב"ע וז"ל: ורבים אמרו כי זה הבי"ת תחת מ"ם, והטעם: מיום המשח אותו זהו חייב תמיד להקריב מנחתו. עכ"ל.

ויסודו בספרא שאמרו שם: "ביום המשח" - מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם, או אינו אומר "ביום המשח" - ביום שנמשח מביא עשירית האיפה ומפסיק, תלמוד לומר "מנחה תמיד", הא מה אני מקיים "ביום המשח", מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם. ע"כ.

ונתבאר יותר בחזקוני וז"ל: "ביום המשח אותו", בי"ת במקום מ"ם, פירוש מיום המשח אותו חייב הוא להקריב מנחה זו, דוגמא, "ביום משחו אותם" (להלן זלו), שפירשו, מיום משחו אותם, עכ"ל החזקוני.



נמשח בשמן המשחה אלא כהן גדול ולא כהנים הדיוטים, ורק בני אהרן יצאו מן הכלל ונמשחו ככהן גדול.⁵

ובספר מגילת ספר על הסמ"ג למהר"ב קאזיס (לאוין רלד) תירץ, שכונת החזקוני שכן הוא אף לדורות בכל כהנים הדיוטים, שלעולם דינם ככהן גדול ביום חינוכם לעבודה, הגם שאינם נמשחים בשמן המשחה, כי י"ל שגם מה שהיו בני אהרן בדין כה"ג, היה זה מחמת עצם חינוכם לעבודה, ולא מחמת משיחתם בשמן המשחה דוקא.

וביאר שם שלשון החזקוני "שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול", אין משמעו משיחה בשמן דוקא, אלא הוא לשון מינוי וגדולה, ור"ל ביום שנתחנכו לכהונה.⁶ עכ"ד המגילת ספר.⁷

ובאמת כן הוא משמעות לשון החזקוני, שהוא לדורות, שכן כתב: שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול, שהרי מצינו אלו שהוזהרו ביום משיחתן בכל דיני כה"ג, עכ"ל, כלומר שממה שמצינו באלו, נלמד לשאר כהנים הדיוטות. (ובאמת שגם בלשון התו"כ עצמו משמע שהוא לדורות, ולכן נתקשה בזה הקרבן אהרן לפי הבנתו בדברי הדעת זקנים מבעלי התוס' ⁸).

והקשו הראשונים והרי כהנים הדיוטים היו, שנטמאים לשבעה קרובים (לר' עקיבא חובה ולר' ישמעאל עכ"פ רשות) מדכתיב "לה יטמא", כדאיתא בסוטה ג, א.

וביישוב דברי התו"כ כתב החזקוני שם וז"ל: "ומפתח אהל מועד לא תצאו", כדין כהן גדול שנא' בו כי נזר שמן משחת אלקיו עליו. וזו היא ששינו בתורת כהנים, ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן, אבל לא לאלעזר ואיתמר, מכאן שאין הכהנים מטמאים [ל]מתים וכו'. (ע"כ התו"כ). וכי כך אנו צריכין ללמוד מכאן, והלא כמה פרשיות נתפרשו בתורה על אזהרת טומאת כהנים, ועוד, אלעזר ואיתמר כהנים הדיוטים היו, למה לא נטמאו לאחיהם, שמצינו שאמר משה למישאל ולאלצפן קרבו שאו את אחיכם. אלא הכי הוי פירושה, מכאן אמרו חכמים שאין כהנים ביום משיחתן מטמאין לשום מת, שאף כהנים הדיוטות ביום משיחתן יש להם דין כהן גדול, שהרי מצינו אלו שהוזהרו ביום משיחתן בכל דיני כה"ג. עכ"ל החזקוני. (וכ"ה בדעת זקנים מבעלי התוספות שם).⁴

ג) והנה הקרבן אהרן על התו"כ שם הביא דברי החזקוני ובעלי התוספות הנ"ל בשם 'חידושי צרפת', והקשה על פירושם, דאם כן למה הוצרך התו"כ ללמד זאת לדורות, והרי לדורות בלא"ה אין

וכ"מ בספורנו במדבר ג, שמה שנצרכו למשיחה הוא מאחר שנולדו קודם שנבחר אהרן לכהן ולכן לולי המשיחה לא היו הם כהנים כלל.

⁶ וכמו שמצינו בכתוב בשמות כט, כט: ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם, ופירש"י: למשחה - להתגדל בהם, שיש משיחה שהיא לשון שררה, כמו (במדבר יח ח) לך נתת למשחה, (תהלים קה טו) אל תגעו במשיחי.

⁷ וע' רמב"ן לעיל ח, סוף לה.

⁸ והנה על דברי התו"כ התמוהים הללו, כבר עמד הרמב"ן בספר המצוות ל"ת קסג - קסה, וז"ל: אבל המתקן בכל הענין הזה הוא שהכתוב הזה שנאמר לאהרן ולבניו ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרעו ולא תמותו וכו' ואינה מצוה לדורות ולא דרשו ממנו בתלמוד ולא בספרא ולא למדו בו דורות כלל אבל היתה הוראת שעה שלא יתאבלו ולא יספדו להם ולא יבכו כלל דכתיב ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה לא אתם מפני שהיה להם יו"ט ויום מועד ושמחה בימי המלוואים וכן נמי שמר אותם מן הטומאה לאחיהם שנאמר ויקרא משה אל מישאל

⁴ והוסיף בדעת זקנים שם עוד וז"ל: וכן פי' הרב בכור שור גבי ראשיכם אל תפרעו דאע"ג דכהנים הדיוטים לא הוזהרו על פריעה ופרימה, דמטמאין הן לקרוביהן, ביום משחתם הרי הן ככהנים גדולים. ונ"ל דהיינו האי דקאמר בסיפיה דקרא כי שמן משחת קדש עליהם. עכ"ל. (וגם הרשב"ם כתב כהבכור שור, עי"ש, אך שניהם לא כתבו כן אלא לענין פריעה ופרימה, אבל בדעת זקנים הביא סמך מדבריהם למה שכתבו הוא והחזקוני אף לענין איסור הטמאות למתים שהיה להם כמבואר בתו"כ).

⁵ וצורך משיחה בהם ביאר הרמב"ן בשמות כח, א עה"כ "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן", וז"ל: וטעם "נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן", שלא יחשוב כי בהמשח האב לכהנו, יהיו הבנים האלה כהונים, אבל להם בעצמם יכהן. והנה יצא פנחס ושאר הנולדים, שלא נתכהנו רק אלה הארבעה הנמשחים עמו ומולדתם אשר יולידו אחרי כן. עכ"ל. (וע"ע בזה ברמב"ן במדבר ג, ד).

להשוות זאת לענין מנחת חינוך בפרשת צו, ואולי כוונתו לרמוז למה שנתבאר, וז"ל: ותירץ הרב אהרן הכהן דהכי פירוש מת"כ (ר"ל מדרש תורת כהנים), "מכאן אמרו אין הכהנים ביום משיחתן מטמאין למתים", שאף כהני הדיוטות ביום משיחתן יש להן דין כהן גדול וכו'. דה"נ כתיב "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו ביום המשח אותו" - "אותם" היה לו לומר, אלא להגיד לך שכל אחד ואחד ביום משיחתו הרי הוא כאהרן כהן גדול. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקוד

און. וגם הם לא הקריבו באותו היום. וכו'. ואפשר שיהיה זה כל ימיהם כאלעזר ואיתמר שיהיה דינם כמשוח מלחמה בעבור שנמשחו בשמן המשחה, ויהיה זה טעם: כי שמן משחת ה' עליכם. עכ"ל. הרי שדעת הרמב"ן היא שכל עיקר דין כהן גדול שמצינו אצל אלעזר ואיתמר, לא היה אלא הוראת שעה משום שמחת המילואים (כפירוש הראשון על התורה וכדבריו בספח"צ), או לכל היותר דין שנהג בהם כל ימיהם משום שנמשחו בשמן המשחה, (כפירוש השני על התורה), אך מ"מ לא היה זה אלא דין בהם בלבד ולא דין לדורות, שהרי לדורות אין כהנים הדיוטים נמשחים בשמן המשחה. ונמצא ששיטת הרמב"ן היא כעין מה שהבין הקרבן אהרן הנ"ל בדברי החזקוני ובעלי התוס' הנ"ל, שאמנם היה להם דין כהן גדול, אבל אינו דין לדורות. (ורק שלפי הבנתו בשיטתם הרי"ז כעין פשרה בין ב' פירושי הרמב"ן, שאמנם היה זה משום משיחתם, אלא שלא היה לכל ימיהם כי אם רק ליום משיחתם בלבד, אך זה לא משום הוראת שעה ומצד שמחת המילואים, אלא משום יום משיחתם). אבל לפי מה שפירש המגילת ספר הנ"ל בדבריהם, (וכן משמעות לשון החזקוני עצמו), הרי לשיטתם הוא דין לדורות, שאינו תלוי במשיחה דוקא, אלא בחינוך כלדו, ודלא כהרמב"ן. (ומה שהקשה הקרבן אהרן שם דאם כן למה הוצרך התו"כ ללמד זאת לדורות, והרי לדורות בלא"ה אין כהנים הדיוטים נמשחים בשמן המשחה, ע"כ, עדיין צ"ע לפי הרמב"ן).

⁹ אך יש להעיר על זה ממה דאיתא בגמ' מנחות עח, א אמר רב חסדא כהן גדול המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האפה אחת להמשחו ואחת לחינוכו מר בר רב אשי אמר שלש ולא פליגי הא דעבד עבודה כשהוא כהן הדיוט הא דלא עבד עבודה כשהוא כהן הדיוט, ע"כ, ואם איתא דכל עיקר דין מנחת כהן ביום חינוכו אינו אלא משום תורת כה"ג שיש בו באותו היום, א"כ אם הוא בלא"ה מביא מנחה מדין כה"ג, למה יצטרך עוד מנחה, ויל"ע.

(ד) ולפ"ז י"ל שדין מנחת חינוך של כהן הדיוט ביום חינוכו, הרי אמנם יסודו בדין מנחת חביתין של כה"ג, שהרי גם כהן הדיוט הריהו ביום חינוכו בדין כהן גדול, ולכן הוא חייב באותו היום במנחת חביתין כדין כהן גדול בכל יום.⁹

ובזה יוטעם היטב איך תתישב דרשת חז"ל ללמוד דין מנחת חינוך מפרשת חביתין כהן גדול.

שוב ראיתי בפירושו עה"ת של רבנו חיים פלטיאל (תלמיד חבר למהר"ם מרוטנבורג) שכתב כדברי החזקוני (ובעלי התוספות) הנ"ל בתירוצו הקושיא על התורת כהנים בפרשת שמיני, אך הוסיף

ואל אלצפן וגו' שאו את אחיכם ואם היה בשאר הזמנים האחים הם החייבים להטמא להם במצות עשה. ולשון ספרא ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עוזיאל דוד אהרן אמרו הכהנים אינם מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר לא נטמאו להם מי נטמאו להם ליום, שלא רצה יתעלה שיטמאו הכהנים ויצאו מן המקדש ביום הראשון לכהונתם וכן לא רצה בפריעת ראשם ובקריעת בגדיהם לא הורשו כלל בדבר מכל דברי האבילות אלא באנינות שאין אנינות אלא בלב ולא יתבטל בו מצוה מן המלואים שכבר קרבו הקרבנות ובלילה יאכלו אותם. והנה עשה הכתוב דין בני אהרן שנמשחו בשמן המשחה כדין משוח מלחמה לדורות שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא לקרובים ואינו מקריב און אבל מפני שהחמיר בהן מיתה באמרו ולא תמותו והחמיר בהן עוד שאם יעשו כן יהיה עונש כל העדה באמרו יתברך ויתעלה ועל כל העדה יקצוף, נראה שזה דין מחודש בימי המלואים ואינו נוהג בהן בשאר הזמנים והכלל שהיה הכל הוראת שעה. עכ"ל.

וכע"ז כתב בפירושו על התורה כאן (אך כאן לא הביא דברי התו"כ) וז"ל: והנה משה הזהיר כאן לאהרן שלא יפרע ושלא יפרום כי היא מצוה נוהגת בו לדורות, שהוא הכהן הגדול. אבל בניו שהיו משאר הכהנים, לא היו רשאים להקריב ביום הזה כי היו אוננין, ואון שעבד חלל, והיו חייבים להטמא לאחיהם, וכן היו רשאים או חייבין לפרוע ולפרום, ומשה הזהירם מכל זה הוראת שעה. ולכן צוה אל מישאל ואלצפן שיטמאו למתים הם, ולא הכהנים, וצוה להם שלא יפרעו ושלא יפרומו כאביהם, ולא יבכו כלל. וזה טעם: ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה - ולא אתם. והנה הכל שלא לערבב שמחתו של מקום, והחמיר בזה להיות להם חיוב מיתה אם יערבבו השמחה כלל. וכו'. והנה בני אהרן הכהנים המשוחים, אף על פי שהם כהנים הדיוטים, עשה דינם בימי המלואים כדין משוח מלחמה לדורות, שהוא אינו פורע ואינו פורם ולא מיטמא לקרובים ככהן גדול (בבלי הוריות ג, ב - ד, א), אבל אינו מקריב

לעיונא *

מדור הערות ותמיהות

פרשת יתרו

"וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֲלֵה וּזְבָחִים לָאֱלֹקִים" (יח יב)
למה הדגש על הלקיחה ולא על ההקרבה?

פרשת תרומה

"וַיִּנְתֶּנָּה עַל-הַשְּׁלֶחַן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי תְּמִיד" (כח ל)
"וְהָעֹלָה אֶת-גִּרְתֶּיהָ וְהָאִיר עַל-עֶבֶר פְּנֵיהָ" (שם לז)
היאך קדם איסור האיחור לעצם החיוב שטרם נכתב?

מדוע לחם הפנים בלשון נוכח [למשה],
והנרות בלשון נסתר [לכהנים או לאהרן]?

* * *

פרשת תצוה

מה משמעות כפילות שמות השבטים בבגדי אהרן, פעם באפור ופעם בחושן?

פרשת כי תשא – ויקהל – פקודי

(א) וַיִּמְלֹא אֹתוֹ... (שלושה פסוקים!): (לד) וְלַחֹרֶת נָתַן בְּלָבוֹ הוּא וְאַהֲלִיאֵב בֶּן-אַחִיסָמֶן לְמִטָּה-דָּן: (לה) מִלֵּא אֹתָם... (פסוק אחד ארוך): (שמות לה)
(ב) רָאָה קִרְאֹתִי בְּשֵׁם בְּעֶלְאֵל בֶּן-אוּרִי בֶן-חֹזֶר לְמִטָּה יְהוּדָה: (ג) וְאַמֵּלֵא אֹתוֹ... (שלושה פסוקים!): (ו) וְאֲנִי הִנֵּה נֹתֵתִי אֹתוֹ אֶת אַהֲלִיאֵב בֶּן-אַחִיסָמֶן לְמִטָּה-דָּן... (שמות לא).
(כב) וּבְעֶלְאֵל בֶּן-אוּרִי בֶן-חֹזֶר לְמִטָּה יְהוּדָה עָשָׂה אֶת כָּל-אֲשֶׁר-עָנָה ה' אֶת-מֹשֶׁה: (כג) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קִרְא יְקוֹק בְּשֵׁם בְּעֶלְאֵל בֶּן-אוּרִי בֶן-חֹזֶר לְמִטָּה יְהוּדָה:

* עורך המדור: הרב חיים מצגר. תשובות לשאלות הנ"ל והערות לגיליון הבא (ספרים ויקרא ובמדבר) ניתן לשלוח לכתובת: w0583247462@gmail.com

בפרשת כי תשא שבחו של בצלאל, בפרשת ויקהל שבח שניהם, בפרשת פקודי שבחו של אהליאב.

מאי האי?

וְאַתּוּ אֶהְיָא בֶן-אֲחִיסָמֶן לְמִשֶּׁה-בֶּן-חֲרֹשׁ
וְחֹשֶׁב וְרָקִים בְּתַכְלִית וּבְאַרְגָּמֹן וּבְתוֹלַעַת הַשָּׁנִי
וּבְשֵׁשׁ: (שמות לח)

פרשת ויקהל

בשאר מלאכת המשכן?

מדוע בעמודים אלו קיימו את מצוות הציפוי בצורה מינימאלית של ראשים וחשוקים, ולא ציפוי מלא כפשוטו?

וְאַת-עֲמֻדָיו חֲמִשָּׁה וְאַת-וִוִּיהֶם וְצִפָּה רָאשֵׁיהֶם
וְחֹשְׁקֵיהֶם זָהָב וְאֲדָנִיהֶם חֲמִשָּׁה נְחֹשֶׁת: (שמות לו לח)

מדוע לא כתוב את החומר של עמודי המסך וויהם [עצי שיטים וכסף], כשם שכתוב

פרשת פקודי

[בפרשת במדבר היו רק שני בנים - אלעזר ואיתמר, ואלעזר קיבל את התפקידים החשובים יותר.]

אֲשֶׁר פָּקַד עַל-בִּי מֹשֶׁה עֲבַדְתָּ הַלְוִיִּם בֶּיֶד
אֵיתָמָר בֶּן-אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן: (לח כא)

מדוע איתמר ולא שלושת אחיו הגדולים ממנו?

פרשת ויקרא

שלמי עז, פר העלם דבר, חטאת עולה ויורד. מה פשר העניין?

ברוב הקרבנות שבפרשה הוזהר בפירוש שיהיו תמימים, מלבד הקרבנות הבאים:

פרשת צו

מה בהר ומה במדבר? הלא לכאורה מדובר על נבואה אחת במקום אחד!

אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה בְּהָר סִינַי בְּיוֹם צִוּתוֹ
אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת-קֶרְבָּנֵיהֶם לַה'
בְּמִדְבָּר סִינַי: (ויקרא ז לח)

מאמרי תגובה

הרב יוסף אביב"י

ירושלים

אין מלך בלא עם על פי שיטת הגר"א

תגובה למאמר 'היש מלך בלא עם?' \ הרב מרדכי הלפרין *

במאמרו "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשל בנו" – היש מלך בלא עם? שהתפרסם בגיליון העשירי של כתב העת (עמ' 10), הציג הרב מרדכי הלפרין קושיה על דברי רבינו בחיי בשני מקומות, לפיהם 'אין מלך בלא עם' ולכן קודם שנברא העולם לא היה ניתן לקרוא לקב"ה מלך, מהפסוק בתהלים "מלכותך מלכות כל עולמים וממשלתך בכל דור ודור", ופירש הרד"ק "כל עולמים – בכל הזמנים" היינו שמלכות ה' מתפרשת גם על הזמן לפני שהיו נבראים. דברים אלו מפורשים בפיוט הקדום 'אדון עולם' בו נאמר "בטרם כל יציר נברא אזי מלך שמו נקרא". בתגובה כתב הרב יוסף אביב"י את המאמר הקצר הבא, בו הוא מביא את דברי הגר"א המיישבים סתירה זאת.

* * *

הסתירה שהעלה הרב מרדכי הלפרין נפתרת בדברי הגר"א שלימד כי שתי בחינות הן. וזו לשונו:

ענין לאה ורחל.

כבר כ' שהן זו"ן שבנוק'.

והענין, כי שתי בחי' במלכותו ית'.

א', מצד שאנו ממליכין אותו,

שזהו תכלית כל העבודה,

וזהו בחי' נוק'.

אבל בחי' שנית, כשנתגלה מלכותו בעולם מצד אותות,

כמו במצרים,

ולע"ל,

והוא גאותו של הקב"ה,

ונק' ג"כ ענו בידוע, וכמ"ש כ"מ שאתה מוצא גדולתו כו'.

(ביאור ספרא דעניעותא, ליקוטים, דף לז ע"ג-ע"ד)

הקדמה

הגר"א כתב פירושים לספרים קדמונים, אך לא כתב ספר מסודר כפי שעשו ר' חיים ויטל, ר' משה חיים לוצאטו ומקובלים נוספים. הם הרצו את מהלך ההאצלה מראשו לסופו, בצורה מסודרת. משום כך, כדי להבין את שיטתו של הגר"א בקבלה יש לאסוף את הפסקאות שהוא כתב ולסדר אותן לפי מהלך האצילות.

כתיבתו של הגר"א קשה יותר מכל מקובל אחר, כי הוא כתב בחסכנות גדולה. חצי משפט שכתב הגר"א שקול לפסקה ארוכה שכתב מקובל אחר. משום כך, יש לחלק כל משפט לחלקיו, ולדייק בכל מילה ומילה שכתב הגר"א.

כדי להבין את דברי המקובלים, ודברי הגר"א בכללם, יש להבין קודם כי לפי דרכם ולפי חשיבתם - אין ראייה חד ממדית של האלוקות ושל עולמנו. יש ספירות שונות, הנהגות אחדות, התגלויות נבחנות זו מזו. כל הספירות וכל ההנהגות וכל ההתגלויות קשורות יחד במערכת אחת כוללת, אבל יש הבחנה בין ספירה לספירה ובין הנהגה להנהגה ובין התגלות להתגלות.

ביאור דברי הגר"א

א. טעם האצילות הוא גילוי שמו יתברך

שיטה מיוחדת לו לגר"א, והיא שונה מכל אשר לימדו המקובלים לפניו.

המקובלים לימדו כי יש חסרון בספירות - וכמה שיטות בדבר - והאדם המקיים מצוות ומתפלל יכול לתקן את החסרון שבספירות. תיקון החסרון והשלמת הספירות גורם להמשכת השפע מהאצילות אל האדם.

הגר"א סובר אחרת, והוא מלמד כי האצילות היא שלמה - אין בה פגם ואין בה חסרון.

הגר"א אינו מזכיר את המשכת השפע כלל. לפי הגר"א, עיקרה של האצילות הוא גילוי שם ה' לישראל, נתינת תורה לישראל וכן גילוי אותות ומופתים. כל הפעולות הללו נובעות מהחלטה של הקב"ה וללא מעשה כלשהו של האדם.

נמצינו למדים, כי לפי המקובלים סדר האצילות עוסק במשפטו של הקב"ה - הדרך שבה הוא שופט את ישראל על מעשיהם, האם הם מקיימים את המצוות או לא, והוא מחליט מהו השפע והגמול המגיע אליהם. לעומת זאת, לפי הגר"א, סדר האצילות אינו עוסק במשפטו של הקב"ה אלא במה שקודם למשפט - בנתינת התורה עצמה לישראל. שהרי תחילה התגלה ה' למשה בסנה והודיע שמו, לאחר מכן התגלה ה' לישראל בסיני ונתן להם תורה, ורק אחר כך ה' שופט את ישראל.

כל אלה, ועוד דברים רבים נוספים, הם גילוי מלכותו של הקב"ה - הוא מגלה את מלכותו. כי הוא ית' מחליט לגלות את שמו, כי הוא ית' מחליט לתת תורה. יש לוח זמנים לכל ההתגלויות הללו, והקב"ה קבע את לוח הזמנים לכל ששת אלפי שנה.

סדר זה מפורט בתשע ספירות ראשונות. הן מנהיגות והן מגלות לפי הכלל 'יש מלך בלא עם'. כלומר, המלך מולך לבדו, הוא מחליט לבדו. הקב"ה ריבון לבדו, בין אם יש עם שמקבל מלכותו ובין אם אין עם שמקבל מלכותו. כך הקב"ה קבע סדר זמנים: אלפיים תוהו, אלפיים תורה, ואלפיים ימות המשיח. ובכל זמן הוא מגלה את שמו ונותן תורתו וקובע אימתי יתגלה שמו לכל העמים כולם.

ב. עבודת האדם בספירת מלכות

אם כך, מהי אפוא עבודת האדם?

לפי הגר"א, עבודת האדם היא בספירת מלכות לבדה. כלומר, בהשראת השכינה בישראל. השראת השכינה תלויה במעשי ישראל, בתפילותיהם ובקבלתם את מלכותו ית'. עבודת האדם נוהגת לפי הכלל 'אין מלך בלא עם'.

משפט זה נמצא בספר הישר המיוחס לרבנו תם: "ואחרי אשר התבאר כי לא נברא העולם לצורך, נאמר כי נברא לסיבה גדולה, והיא עבודת הבורא יתברך. כי כאשר המלך לא יקרא מלך עד אשר יהיה לו עם, כמו שנאמר ברב עם הדרת מלך, כמו כן שם הבורא לא נקרא בורא עד אשר יהיה לו נברא" (שער ראשון). משפט זה נמצא גם בראש ספר עמק המלך: "יתברך שמו הגדול קודם כל דבר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות כי אין מלך בלא עם, שנ' ברוב עם הדרת מלך" (שער ראשון, פרק ראשון, דף א ע"א).

גם הגר"א מביא את המשפט 'אין מלך בלא עם': 'וראשית המחשבה הוא סוף המעשה, הוא למלוך על כל המעשים, כמ"ש דאין מלך בלא עם, והוא מלכות, שבה אין מעשה כלל, רק המנוחה, והיא שבת שבו מלך, וז"ש ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו. לכן היא קשורה בתחתונים, שאין מלך בלא עם כנ"ל, שהוא שם ההצטרפות' (ביאור תיקונים מזוהר חדש פט ע"ד, דף נ ע"ב).

את המשפט 'אין מלך בלא עם' מעמיד הגר"א כיסוד לקבלת ישראל את מלכותו של ה'. זאת עבודת ישראל - שלמותה של ספירת מלכות, השראת שכינה, וקבלת מלכותו ית'.

ג. שתי קומות

צירוף כל דברי הגר"א מעמיד את סדר האצילות כבניין של שתי קומות שלמות:

א. הקב"ה מחליט לבדו - לגלות את שמו, לתת תורה ומצוות, ועוד. כלומר, הוא מולך על ישראל ועל העולם כולו.

ב. ישראל ממליכים את הקב"ה - בקיום תורה ומצוות, בתפילה, בהשראת שכינה. כלומר, הם מקבלים עליהם את מלכותו ית'.

הגר"א ממשיך וכותב כי בחינה ראשונה - הקב"ה מולך ומחליט לבדו, חשובה יותר מהבחינה השנייה - ישראל מקבלים את מלכותו ית'.

את כל אלה כורך הגר"א יחד בפסוק: 'השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו טז).

תשע הספירות הראשונות הן הנהגת 'שמים' - שלמות גמורה, בלא פגם, תוכנית של הקב"ה לגלות את שמו. תוכנית שהוא לבדו יצר והוא לבדו מיישם.

הספירה האחרונה היא הנהגת 'ארץ' - השראת השכינה שאותה תלה הקב"ה בעבודת בני האדם, 'לעבדה ולשמרה'.

השמים והארץ יחדיו הם מערכת אחת של ההנהגה האלוקית השלמה, מערכת הספירות שבאצילות.

אדון עולם אשר מלך

תגובה למאמר 'היש מלך בלא עם?' \ הרב מרדכי הלפרין *

לכבוד מערכת פשוטות המתחדשים

אחדשה"ט

בגליון שעבר, חודש טבת תש"פ, תמה רבי מרדכי הלפרין על נוסח הפיוט 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא', והלא אמרו רבותינו כי 'אין מלך בלא עם', וא"כ כיצד יתכן שם מלכות בשעה שעדיין לא נבראו היצורים. הרב הכותב נר"ו ביקש לחלק בין מלכותא דארעא - הנזקקת לעם לצורך המלוכה, לבין מלכותא דרקיעא שאינה תלויה בדבר אחר, והביא כן בשם הרי"ף מליובאוויטש. אלא שהקשה מדברי רבינו בחיי שכתב בהדיא שגם במלכות שמים שייך ענין זה דאין מלך בלא עם, וממילא אין לחלק כנ"ל, והניח בצע"ג.

והנה הערה יקרה זו, היא מפתח גדול לעניינים גדולים השייכים בתורת הסוד, וכבר עמדו עליה רבותינו זללה"ה לדורותיהם, והאריכו בה טובא בעניינים עמוקים ונפלאים. חביבות מיוחדת יש לי להערה זו, הואיל ושמעתי כבר בימי עלומי מפי מו"ר הגר"ד כהן שליט"א ראש ישיבת חברון, במסגרת ה'ועדים' על ספר דרך ה' להרמח"ל [כפי זכרוני הדל, סיפר ראש הישיבה כי בצעירותו הוא הציע את הקושיא לפני הגר"י הוטנר זצ"ל, אך אינני זוכר כיצד יישבה]. ומשכך, כאשר ראיתי את המאמר בגליון הקודם העירוני רעיוני לסדר בקצרה את יסודי התירוצים שנתבארו בדברי רבותינו, והנני מציעם לפניכם, לכבודו של ידידי העורך שליט"א. מפני שמסגרת נפלאה זו מיועדת למאמרים העוסקים בעיקר דרכי הפשט, לא ראיתי להרחיב במה ששייך יותר לענייני קבלה וחסידות, אלא באתי בקצירת האומר [אחרי בקשת ההורמנא, אבקש להאיר לפני חכמי המערכת הי"ו, שמא היה ראוי קודם פרסום מאמר החותם בצע"ג, לעיין ולחפש מעט אם כבר עמדו בו ראשונים (חיפוש מהיר באוצר החכמה יראה כי למעלה ממאה ספרים עמדו בנושא זה), ובפרט בענין כזה שעיקרו שייך לתחום הנסתר, ואשר יבחרו יקרבון]. ובכן:

א. בראשית ימי החסידות כבר עמד עליה הרה"ק מזיטאמיר בספרו אור המאיר (בדרוש לשבועות). הוא מביא כי בהמשך הפיוט מפורש כי באמת לא נקראה מלכותו יתברך עד שנבראו העולמות - 'לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא', וכמאמר הקדמונים אין מלך בלא עם. ומעתה הכריח כי דוקא תואר מלך בשלימות הוא תלוי בנבראים, וזה מה

* גיליון עשירי, טבת תש"פ, עמוד 12.



שנתחדש אחר הבריאה, שאז הקב"ה נקרא מלך במלוכה על עם קרובו. אבל באמת עצם ענין המלכות שייך גם בלא עם, אלא שאינו נשלם מבלעדיו [ומה שאמרו שאין מלך בלא עם, הענין הוא שאין המלכות נשלמת בלא העם].

ב. ובדומה לזה כתב בליקוטי מהרי"ל (רבי יהודה לייב מזאקילקוב, תלמידו של הנועם אלימלך). וזה לשונו, 'הקב"ה וברוך שמו אין צריך לשום הסכמה, כי היה הוה ויהיה, ומפני זה היה מלך אפילו קודם בריאות העולם, רק לא היה אדם שיקרא מלך. וזהו לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, היה קראו מלך, אבל מלך היה ג"כ קודם, ודו"ק'. היינו, המהרי"ל מבאר כי המאמר 'אין מלך בלא עם' ניתן הוא להתפרש בשני פנים. במלך בשר ודם, יסודה של המלכות הוא הסכמת העם, ועל כן בלא עם אין מלך כלל וכלל. משא"כ במלכות שמים, ההשלמה הנעשית על ידי העם, היא רק מה שבפועל נקרא מלך על ידיהם, אבל עצם המלכות היא גם קודם [גם הרב הכותב נר"ו חילק בין מלכות דרקייעא למלכותא דארעא, אלא שלדבריו במלכות שמים לא אמרין כלל שהמלכות תלויה בעם, ועל זה שפיר הקשה ממה שרבינו בחיי כתב כן גם כלפי מלכות השי"ת, ולדברי המהרי"ל ניחא].

ובזה יש לפרש את הטעם שפותחים את התפילה באדון עולם. שהרי עתה אנו באים לקבל עלינו עול מלכות שמים ולעמוד לפני המלך, שבזה מתעלה ומתגלית מלכות שמים, ודו"ק.

ג. הרב הכותב הביא שכחילוקו (בין מלכותא דרקייעא למלכותא דארעא) כתב הריי"ץ שניאורסון. אך המעיין בקטע שציטט יראה הרעיון הוא לחלק בין עצמותו ית' שהוא כל יכול ושייך שיהיה מלך גם בלא עם, לבין גילוי מלכותו בפועל שזה ודאי על ידי המקבלים, ובבחינה זו אין מלך בלא עם. דהיינו, גילוי האור האלקי משתלשל במדרגות רבות, אשר השלמתם היא על ידי מדת המלכות, ודוקא במדרגות אלו שייך הכלל של 'אין מלך בלא עם'. משא"כ הפיוט אדון עולם מכון כלפי עצמותו יתברך, 'שהוא למעלה מענין הדרגות' וכלשונו ז"ל, ובבחינה זו של כל יכול שייכת מלכות גם בלא עם, וע"ש היטב.

ודומה כי כבר קדם לו להריי"ץ בזה, סבו, האדמו"ר האמצעי, 'ולכאורה איך יתכן לשון מלוכה כשהוא לבדו ממש, אלא זהו ענין המחשבה דאנא אמלוך שהיא בעצמותו ממש שנקרא מלכות דאין סוף' (עטרת ראש, שער ראש השנה).

ד. גם הגאון המקובל בעל לשם שבו ואחלמה עמד בקושיא זו בספר הכללים (ח"ב ל"ד ב'). שם מפרש שתואר מלכותו יתברך לפני הבריאה הוא לשון המלכה ועצה, והשבח והתהילה שבזה הוא מה שהקב"ה הוא סיבת הכל. ולפי זה פירוש הפיוט הוא כזה, 'אדון עולם אשר מלך' - כאשר נמלך, דהיינו שנתגלה ברצונו יתברך שמו להמציא את הבריאה, היה גילוי רצון זה סיבה לכל הבריאה כולה, שהרי יכולת הקב"ה בחפצו קשורה, ועיין שם עוד באורך רב.

ה. ופשטות כוונת הפיוט היא לומר שהמלכות היתה 'בטרם כל יציר נברא', היינו קודם בריאה ויצירה, אבל מלכות דאצילות נשלמה כבר. וביותר שהרי כתב הנפש החיים (שער ב' פרק י"ז) 'בחינת שרש נשמות כלל ישראל יחד - מלכות דאצילות, לזאת נקראת כנסת ישראל', וא"כ אע"פ שעדיין הוא קודם בריאה ויצירה, מכל מקום שפיר נשלמת מלכותו על ידי עם קרובו, ששורש נשמותיהם הוא כבר באצילות (ועומד בי זכרון רחוק כי כעין זה שמעתי מהגר"ד כהן, ואין אני בטוח בדבר). [וממלכות דא"ס וא"ק אין להקשות, וכדביאר שפיר הלשם (שם) שמזה אילה"ק כיון שענין המלכות אחד הוא, ומלכות דא"ס נשלמת במלכות דאצילות ואור אחד הם, ולכן רק מהפיוט יש להקשות].

ושו"ר כי מעין זה פירש מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל (ימלא פי תהלתך, תפילה עמ' ס"ב), 'שעדיין לא היה בריאה ויצירה אלא אצילות, ונקרא מלך על האצילות'. והוסיף לבאר עפ"ז את המשך הפיוט 'ולעת נעשה בחפצו כל, שכבר יש אנשים, אזי מלך שמו נקרא בפועל, שאנשים קוראים לו מלך, אבל בכח כבר היה מלך קודם, אלא דבפועל לא היה מי שיקרא לו מלך'. וכעין פירושו של האור המאיר דלעיל.

ו. יקר בעיני לחתום בדבריו של מורנו ורבנו הגר"מ שפירא זצ"ל. הרב זצ"ל נשאל על ידי שומעי לקחו שכיון שמלכות שמים היא מחייבת את מציאות הנבראים, כיון שאין מלך בלא עם, אם כן תקשי לך דנמצא ח"ו שיש הכרח בבריאת העולם, והלא העיקר הרביעי הוא שרצונו יתברך הוא לבדו המקור לכל, ללא כל הכרח (הבאתי את הקושיא במלואה כיון שצעירים רבים מתקשים בה). וביאר הרב זצ"ל על פי האמור בתפילה 'טוב יצר כבוד לשמו', 'הקב"ה עשה עמנו טובה כל כך גדולה, עד שהוא יצר את הבריאה באופן שהוא יהיה זקוק לנו, ואנחנו נברא כדי להשלים את מלכותו יתברך. אצלו יתברך אין שום הכרח ליצור את הדבר שנקרא כבוד, כל מה שאנחנו תופסים כהכרח, זה במסגרת העולם שנברא ונוצר ברצונו'.

והוסיף שם המו"ל בהערה, שעל כך נתייסד השבח אדון עולם, 'שקודם הבריאה לא היה צורך אצל ה' בנבראים, היות ועדיין לא נתייסד חוק זה שהמלכות צריכה נבראים, רק מעת שבחפצו עשה כל, נתחדשה שבכל המלכות שיקרא מלך בפי הנבראים', ודפח"ח [וע"ע להרמח"ל בדרך השם (ח"ד פ"ד ב'), ובדעת תבונות (סי' נ"ח)].

בברכת התורה

חיים אשר ברמן



כתב עת למקרא

מוסף פסח

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

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

פסח כשר שמח ובריא!

ממערכת פשטות המתחדשים

תוכן עניינים

מאמרים על פסח ויציאת מצרים

שהתפרסמו בעשרת הגיליונות הראשונים

יציאת מצרים כיסוד התורה כולה	– הרב אליהו מאיר פייבלזון 112.....
”זבח פסח הוא לה’ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל”	– הרב רפאל ספייער 118.....
בענין פשט הכתובים בחיוב אכילת מצה	– הרב יצחק שילת 127.....
שלוש התגלויות ביציאת מצרים	– הרב שמואל וולך 128.....
חלוקת עשרת המכות	– הרב מרדכי פראנק 135.....
חג הפסח וחג המצות – ליל ההולדת וימי הזיכרון	– הרב אריה מאיר 142.....
ביאור דברי הרמב”ן בענין קביעת מזוזה וזכר ליציאת מצרים	– הרב ישראל מאיר בריסקמן 147.....
סוס פֶּרֶעָה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו	– הרב שלמה לאבל 151.....

הרב אליהו מאיר פייבלזון

ראש ישיבת פתחי עולם

ירושלים

יציאת מצרים כיסוד התורה כולה

יציאת מצרים לעומת בריאת העולם ומעמד הר סיני

מפורסם וידוע שהתורה הקדושה מניחה את יציאת מצרים כיסוד המרכזי לכל היהדות כולה. נקודה זו עלתה לדין אצל גדולי רבותינו כבר מאות בשנים, במפורש או במובלע. בדרך כלל הציבו זה מול זה את המקום שיציאת מצרים תופסת בתורה מול המקום שתופסת בריאת העולם. בחינה זו מראה בקלות שבריאת העולם והרעיונות שהיא מובילה אליהם מופיעים בתורה מעט מאד, יחסית לגאולת מצרים. על הקושי הזה הועלו על ידי גדולי חכמינו תשובות שונות.

הרמב"ן בסוף פרשת בא, מאריך לבאר שיציאת מצרים היא בירור כל יסודות האמונה: "וכאשר ירצה האל בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשינוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל ביטול הדעות (הכופרות) האלה כולם".

בנוסח אחר כתב ריה"ל בספר הכוזרי. שם הוא מדבר על כך שמקור הידיעה המוחשית והמוחלטת שלנו על מציאות ה', הוא ההתגלות ההיסטורית לחברת בני אדם המספרת על כך לבניה דור אחר דור.

במילים אחרות, ריה"ל והרמב"ן מעמידים את יציאת מצרים כמקור ידיעה.

יש מן הטעם לציין כאן את דברי ראב"ע בפירושו לפסוק הפותח את עשרת הדברות¹:

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִפֶּיַת עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי: (שמות כ, ב)

שם הוא כותב: "שאלני רבי יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך". ראב"ע האריך שם מאד בתשובתו, וכללות דבריו קרובה לדברי ריה"ל ורמב"ן, שביציאת מצרים נודעה מציאותו השלימה של האלוקים גם לאלו שאינם מסוגלים לדעתו בדרך העיון. בתוך הדברים הזכיר שם נקודה נוספת, שהתורה כולה מחויבת רק לישראל מפני הטובה המיוחדת שעשה הקב"ה להם ביציאת מצרים.

¹ פירושו לשמות כ, ב.

אפשר להעלות שאלה נוספת, אולי קשה יותר. מהו המקום שיציאת מצרים תופסת ביחס למעמד הר סיני וקבלת התורה? גם כאן התשובה תהיה קלה וברורה. יציאת מצרים היא האירוע, או סדרת האירועים, הנוכחים ביותר בחיי היהדות, ואילו מעמד הר סיני מקבל מקום שולי הרבה יותר. במובן מסוים, נקודה זו היא קשה יותר להבנה. מה יכול להיות יותר מרכזי בתורה מאשר נתינת התורה עצמה? בהשקפה ראשונה, כאן לא תועיל לנו תשובתם של הרמב"ן וריה"ל, שהרי ההתגלות במעמד הר סיני יש בה בירור מספיק של יסודות האמונה. כך כתב הרמב"ם²: "משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שענינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר". הדברים מבוארים כבר בדברי חז"ל³:

"כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת פִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ"⁴.

על שאלה זו אפשר להשיב שמעמד הר סיני, למרות הגילוי הנפלא שהתרחש בו, אין בו די, משום שקשה להעביר אותו לדורות הבאים. יציאת מצרים כסיפור של גאולה וכסיפור מרובה פרטים, מתאים יותר לסיפור לבנינו ולבנותינו הקטנים, וכך להשאירו נוכח בתודעת העם לדורות רבים. ההבנה הזו, עולה מתוך פסוקי התורה עצמה:

... כִּי אֲנִי הַכְּבֹדִתִּי אֶת לְבֹי וְאֶת לִב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתֵּי אֱלֹהִים בְּקִרְבִּי: וְלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵךְ וּבִנְךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתֵּי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה': (שמות י, א-ב)

הא למדת שיש עניין מיוחד בסיפור הרחב ומלא הפרטים דייקא, כדי להשריש את הידיעה בישראל.

לשונות גאולה ולשונות גלות

כדי לפתוח מבט נוסף על הסוגיה, ברצוני לעיין בפסוקי התורה בתחילת פרשת וארא:

לֵכֶן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדָתָם וְגִאֲלַתִּי אֶתְכֶם בְּזִרְעֵי נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדִלִים: וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם: (שמות ו, ו-ז)

פסוקים אלה הם חלק מהצהרה מקדימה של יציאת מצרים. כביכול, בורא העולם שולח את משה לעם ישראל, ומודיע להם על הגאולה העומדת להתרחש. מופיעות כאן ארבע לשונות של

² פרק ח מהלכות יסודי התורה, הלכה א.

³ הובאו ברש"י על התורה, דברים ד, לה.

⁴ דברים ד, לה. לפשוטו של מקרא, יל"ע אם הפסוק הזה מתייחס למעמד הר סיני או ליציאת מצרים.

גאולה - והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי - שהזכירו חז"ל כסיבה לתקנת ארבע כוסות בליל הסדר. כנראה חז"ל ראו בפסוקים אלה מבט כולל ומקיף על כל יציאת מצרים, ומצאו את ארבע הלשונות מבטאים את יציאת מצרים ומהותה. צריכים אנו לעיין במשמעותן של הלשונות הללו, כל אחת לעצמה, ואיך הן מצטרפות למבנה שלם, שייתן לנו אולי הגדרה ליציאת מצרים ולמשמעותה בתורה כולה.

גלות מצרים נגזרה על ישראל עוד בימי אברהם אבינו, והיא נכללה בברית שנכרתה בינו לבין הקב"ה על העתיד המובטח לזרעו של אברהם⁵. הגזירה על הגלות הנוראה נוסחה שם במילים הבאות:

... יָדַע תָּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעִי בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: (בראשית טו, יג)

נראה לעיניים שגלות מצרים כוללת בתוכה שלוש גזירות, שנמנו בכתוב לפי סדר חומרתם: גרות, עבדות ועינוי. גרות איננה מחייבת עבדות, והעינוי הוא תוספת על העבדות. הזכרת גלות מצרים על כל נוראותיה בברית בין הבתרים, מלמדת שזו הדרך שעם ישראל צריך לעבור כדי להגיע אל ייעודו. אלא שאין מפורש בכתוב באיזה אופן מהווה הגלות את הבסיס לחזון העתיד.

ביטול כל חלקי הגלות בגאולת מצרים

קל להבין שבשורת הגאולה ממצרים כוללת, לפני הכל, את ביטול גזירות הגלות. לכן נראה ששלוש הלשונות הראשונות של הגאולה מכוונות כדי לבטל את שלוש גזירות הגלות. ביחס לשתי הלשונות הראשונות, הדברים נראים פשוטים. "והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים", מתאים לומר שמדובר כאן על ביטול גזירת העינוי, כמובן הפשוט של המילה סבלת. [יש בעניין זה מקום עיון, ואולי פירוש המילה סבלות איננו סבל ועינוי אלא משא, עיין שמות ה, ד].

"והצלתי אתכם מעבדתם", כאן מתבטלת גזירת העבדות.

"וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים": כדי להבין נכון את משמעות המושג גאולה, עלינו להתבונן במשמעותה של גרות. הגר הוא אדם שאין לו קרוב ומודע, ואין מגן על זכויותיו. סתם אדם, החי בארצו, יש לו קרובי משפחה וידידים שיעמדו לימינו אם מישהו יפגע בו שלא בצדק. מי שיוצא להילחם באדם כזה, צריך לקחת בחשבון שהוא עלול לקנות לו את קרוביו כאויבים וכיריבים. לעומת זאת הגר הוא אדם שאין מחיר לפגיעה בו. מכאן מגיע המושג 'גאל הדם' בתורה⁶. גואל הדם הוא מי שנזעק לנקום על הרג קרובו שלא כדין, שלא יהיה דמו נשפך כמים, בלי מחיר.

כאשר מפקיעים את עם ישראל מהגרות במצרים, נעמד הקב"ה בכבודו ובעצמו לתבוע את העוול שעשו להם המצרים. זה קורה על ידי שני דברים. על ידי הזרוע הנטויה, שהיא גילוי היד

⁵ בראשית טו.

⁶ במדבר לה יט.

האלוקית בעולם בבואה להגן על ישראל, ועל ידי השפטים הגדולים, אלו העונשים שקבלו מצרים כגמול הסבל שגרמו לישראל. משני היבטים אלה עולה המסר החרیف, לישראל עצמם ולאומות כולם: ישראל יצאו כבר מחזקת גרות, ושוב לא יוכלו אחרים להציק ולהרע להם מתוך מחשבה שאיש לא יתבע את עלבונם.

כביכול, את העינוי והעבדות אפשר היה להפסיק בדרכים רבות אחרות. פרעה היה יכול כבר בפעם הראשונה להסכים להוציאם לחרות. אפשר גם להעלות על הדעת סוג של הפיכה צבאית במצרים, שהייתה מביאה לשחרור העבדים. בכל האופנים הללו, היו מתקיימות שתי הלשונות הראשונות. היינו יוצאים מסבלות מצרים, וניצלים מעבודתם. אבל כדי שיציאת מצרים תהיה גאולה, חייב להיות מאבק גלוי ומפורש בין הקב"ה לבין מי שמצר לישראל, מאבק שבו נעשה משפט במצרים.

אפשר להרגיש את תחושת הגאולה במילים הכתובות לפני קריעת ים סוף, אחרי הגאולה עצמה: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יֵצְאוּ בְּיַד רָמָה"⁷, וברש"י שם: "בגבורה גבוהה ומפורסמת". על כל פנים, שלוש הלשונות הראשונות כוללות את ביטול כל הגזירות שנגזרו על ישראל עוד מימי אברהם.

גאולת מצרים כיסוד הביטחון

אלא שכאן הייתה עולה שאלה גדולה. האם עם ישראל יצא לגלות מצרים רק כדי לצאת משם ולבטל את הגלות? חייב להיות שבגלות טמונה מגמה להוביל את עם ישראל למקום גבוה יותר. בברית בין הבתרים נראה בפשטות, שבגלות מצרים יש משום תשובה לשאלת אברהם, "בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה"⁸.

לשם זאת הגיעה הלשון הרביעית, שהיא בעצם מטרת הגלות, והמשמעות העיקרית של יציאת מצרים.

וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבָלוֹת מִצְרַיִם: (שמות ו, ו)

יציאת מצרים נועדה ליצור את היחס בין הקב"ה לישראל. בגאולת ישראל ממצרים נקבעה בתודעה של העם הידיעה כי ד' הוא אלוקינו, שדאג לנו והוציא אותנו מתחת סבלות מצרים. בידיעה הזו בא לידי ביטוי עיקר הקשר בין העם היהודי לאביו שבשמים.

בליל הסדר, במרכזה של ההגדה, אנחנו מספרים לילדינו על ההבטחה האלוקית. "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא". בסיפור יציאת מצרים חשוב לנו לשים את סיפור הגלות והגאולה כקיום ההבטחה של ברית בין הבתרים. אין אנחנו מסתפקים בתיאור היציאה והניסים

⁷ שמות יד, ח.

⁸ בראשית טו ח.

שהתרחשו בה. אין אנו מעוניינים רק במה שאנו יכולים להסיק מיציאת מצרים על המציאות, על יסודות האמונה שהתבררו שם. אנו רוצים להציג את יציאת מצרים כדרך קיום בעולם. החיים לאור הסיפור הזה, אמורים ליצור אופי אחר של קיום.

אין די בסיפור על הבטחה שהייתה ועל קיומה. ככל שהעבר היה גדול ומפליא אין בו די. המגמה היא לבנות את ההווה ואת העתיד לאורו של העבר.

"והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם".

סיפור יציאת מצרים נועד לכונן סוג אחר של קיום בעולם. בעוד שדרכו של עולם, אדם ואומה מכוננים את קיומם על תנאי השטח, ועל כלים וכוחות טבעיים שיש בידם, העם היהודי רואה את יסוד קיומו בהבטחה ובאהבה האלוקית. היא, ההבטחה, יסוד קיומנו.

טבעו של אדם, כיחיד וכחברה, שהוא מוטרד מהעתיד. האדם איננו מסוגל לומר לעצמו את האמת הפשוטה והאכזרית, שעתידו שלו פשוט איננו ידוע. בדרך כלל בני אדם פותרים את הבעיה על ידי איסוף כמה שיותר נתוני מציאות, ועל ידי שיקול דעת וסברה על העתיד הצפוי. אין בכך שום חסרון. שכלו של האדם מאפשר לנו לקבל תמונה די טובה של המציאות, ולהבין מתוכה את מפת הנתונים, ברמה גבוהה של סבירות. העניין הוא, שהנתונים אינם מסוגלים לתת לאדם וודאות, וכפי הנראה, ברמה הנפשית האדם זקוק לוודאות. אם לא בשביל להתקיים, אז לפחות בשביל לפעול. מהי הדרך לפתור את הבעיה הזו? כאן האדם מרשה לעצמו לדלג על הפער של הסבירות. אם ההיגיון מאפשר לראות את העתיד בתשעים ותשעה אחוזים (במקרים טובים, בדרך כלל הסבירות היא נמוכה יותר), אפשר לקפוץ משם, די בקלות, למאת האחוזים. בעניין הזה יש מקום לצטט את לשונו של הרמח"ל ב'מאמר הקיווי'⁹:

"תקות אמת היא הבטחון של אמת שבוטחים בהשגחה. וכל שאר בטחונות בהשתדלות, הם בטחונות של שקר. ובטחון בה' הוא בטחון אמת, שנאמר 'יִידַעַתְּ כִּי אֲנִי ה' אֲשֶׁר לֹא יִבָּשׁוּ קַיִי'".¹⁰

חשוב לשים לב לדיוקם של דברים. הרמח"ל אינו אומר, וכנראה אין ברצונו לומר, שההשתדלות היא שקר. במשנת רמח"ל יש להשתדלות האדם ערך אמיתי, והצורך בהשתדלות הוא חלק ממעלת האדם וחשיבותו¹¹. אין כאן גם שום כוונה לזלזל בתבונתו של האדם, וביכולתה לגבש מדיניות-פעולה ראויה. אבל הביטחון בהשתדלות, הניסיון הדמיוני לבנות וודאות על ההשתדלות, ועל הטבע בכלל – הוא שקר מוחלט. רק הביטחון בהשגחה, באהבה האלוקית ובהבטחה, היא שעמדה לאבותינו ולנו, והיא שראויה לעמוד גם לאדם הפרטי מישראל, מאז גאולת מצרים.

⁹ נדפס בספר אוצרות רמח"ל, מהדורת רח"פ עמ' רמ"ו.

¹⁰ ישעיהו מט, כג.

¹¹ עיין בספר דרך ד', חלק ד, פרק ה, סעיף ב.

אין הכוונה שהביטחון בד' נותן לאדם וודאות על העתיד. ידועים דברי בעל החזו"א בזה¹², שאין הבטחון אלא הידיעה שהכל בידי שמים, ומן הראוי להוסיף גם, שהכל לטובה. כל שיתרחש נובע מאותה אהבה אלוקית שהתגלתה ביציאת מצרים. למרות שאינני יודע את העתידות בלי נבואה מפורשת, יכול אני לחיות בוודאות שלימה שאני נמצא בידיים טובות, ועל וודאות זו אנחנו מעמידים את חיינו.

תודעת גאולה

כאשר שואל אברהם בברית בין הבתרים, "בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה"¹³, באה אליו התשובה במחזה הנבואה, "יָדַע תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה"¹⁴.

לפי דרכנו, יכולים אנחנו לפרש ששאלתו של אברהם לא הייתה חסרון כלשהו באמונה. כל מה שכרוך במה שבורא העולם מבטיח לו, מקבל אבי המאמינים באמונת אומן. "וְהָאֵמֶן בַּד' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צִדְקָה"¹⁵. שאלתו של אברהם 'במה אדע' הייתה, במה אוכל לדעת שאני וזרעי נעמוד תמיד בעמדה הנכונה כדי שיהיה בנו די כח ורצון להילחם על ארץ הקודש ועל הברית הכרוכה בה. אברהם יודע שאין כוונת הבורא לתת להם את הארץ במתנה, אלא הוטל עליהם להילחם ולכבוש את הארץ, ובלי מלחמתם לא יזכו בה [אולי נודע לו הדבר במלחמתו עם ארבעת המלכים, שהתרחשה לפני ברית הבתרים]. שמא בדור מן הדורות יחשבו בני, חלילה, שטוב להם בטומאת ארץ העמים, או שגם בארץ הקודש הם יכולים לחיות ככל הגויים? איך יצא לפועל החזון האלוקי, שתלוי בעמידתם של בני אדם במשך דורות רבים? על זה משיב לו הבורא, שהיווצרות האומה הישראלית על ידי גלות ויציאת מצרים תיצור בעם ישראל לדורותיו תודעה מיוחדת. תודעת עם של גאולה, עם שלא המציאות הטבעית היא יסוד קיומו, אלא זיכרון ההבטחה האלוקית.

לפי הבנה זו, יציאת מצרים היא באמת המאורע שמכונן את הווייתו של היהדות. מציאותו של עם המכונן את חייו על אמונתו בהבטחה, זהו התוכן העיקרי של התורה כולה.

[לאחר כתיבת רוב הדברים הללו, מצאתי בספר כלי יקר, תחילת פרשת וארא, את ההקבלה בין לשונות הגאולה לגזירות הגלות, ולמרות הדמיון בין הדיבורים, רב יותר החילוק].

¹² אמונה ובטחון פרק ב.

¹³ בראשית טו ח.

¹⁴ שם שם, יג.

¹⁵ שם שם, ו.

הרב רפאל ספייער
ירושלים

”זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל”¹

זכר למכת בכורות, שלא מתו בכורי ישראל?

א.

שנינו במשנה בערבי פסחים (פ"י מ"ה) וכן מובא בהגדה כתשובה לשאלת מה נשתנה:

”רְבֵן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁלֹּא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלּוּ בְּפֶסַח, לֹא יֵצֵא יָדֵי חוֹבְתּוֹ, וְאֵלּוּ הֵן, פֶּסַח, מִצֵּה, וּמְרוֹר. פֶּסַח, עַל שֹׁם שֶׁפֶּסַח הַמָּקוֹם עַל בְּתֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם. מִצֵּה, עַל שֹׁם...”

כך גם אומרת התורה לענות:

”וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעִבְדָּה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל” (שמות יב, כו – כז).

מבואר שקרבן פסח אינו זכר יציאת מצרים אלא לזכר ההצלה ממכת בכורות - שעלולים היו כל בכורי ישראל למות כמו בכורי המצרים, וה' בחסדו דילג על בתי בני ישראל.

התשובה על קרבן פסח טעונה הסבר:

א. מדוע קרבן פסח בא על מכת בכורות ולא על יציאת מצרים. הרי עיקר חג הפסח הוא זכר ליציאת מצרים. ומכת בכורות לכאורה רק פרט בה.

ב. מה היתה ההוא אמינא שה' לא ידלג על בתינו? הרי סיבת הריגת בכורי מצרים היא על כך שלא שלחו את בני ישראל, אם כן מדוע עונש זה יהיה גם על בכורי ישראל. מדוע אמורים למות גם בכורי ישראל?

ואם תשיב, שניתנה רשות למשחית להשחית ואינו מבדיל בין צדיק לרשע. תשובה זו תחדד את שאלה א' - שאם כן קרבן פסח כלל אינו על יציאת מצרים, אלא על מאורע מסוכן שהיה במצרים, שהמשחית הבדיל בין בתי בכורי מצרים לבתי ישראל. ואין זה קשור ליציאה עצמה - ולא היתה הו"א שיציאת מצרים תגרום לנו להיכלל בפרשיה.

ובכלל, תשובה זו אינה מספקת, מדוע שהמשחית לא יבדיל בין בכורי ישראל לבכורי מצרים, והרי אם להבדיל בין בכורים לאחרים יודע, בין מצרים לישראל לא יידע להבדיל? וכי עד כדי כך ישלח ה' משחית המשתולל ויהרגו כל בכורי ישראל בשביל כך? (ועוד, שכבר בכמה מכות מצוינת ההבדלה בין ישראל למצרים).

¹ נערך ע"י יה"ל מתוך שיעור.

ב.

מטרת היציאה 'ויעבדני'

כדי לענות, נחזור לעת עומד משה לפני פרעה ודורש - "שִׁלַּח עָמִי וַיַּעֲבֹדְנִי":

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו שִׁלַּח אֶת בְּנֵי וַיַּעֲבֹדְנִי וְתִמְאַן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אֲנִכִּי הִרְגָּה בְּכֶרֶךְ: (שמות ה, כד)
 "וַיֹּאמְרוּ אֵל פֶּרְעֹה כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁלַּח אֶת עַמִּי וַיַּחֲגֹּז לִי בַּמִּדְבָּר... אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים
 נִקְרָא עָלֵינוּ נִלְכָּה נָא דְרֹךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה' אֱלֹהֵינוּ כֹּן יִפְגְּעֵנוּ בַּדֶּבֶר או
 בַּחֲרֹב: (שמות ה)

"שִׁלַּח עָמִי וַיַּעֲבֹדְנִי" (שמות ח, טז. י, ג)

עד כמה ה'יעבדוני' הוא באמת נימוק היציאה?²

זאת ועוד, כשמשה עומד לפני פרעה הוא אומר "כֹּן יִפְגְּעֵנוּ בַּדֶּבֶר או בַּחֲרֹב", לכאורה נשמע שכביכול מדבר בשפתו של פרעה שפה אלילית 'אם לא נעבוד ונפייס אותו, הוא ישתולל ויפגענו'.

אבל בעיון אמיתי נראה שדברים אלו כנים לגמרי: כעת עם ישראל חייב לעבוד את ה' ואם לא, אזי יפגענו בדבר או בחרב. ויבואר להלן.

אכן במובן הפשוט 'כֹּן יִפְגְּעֵנוּ' אזיל גם על המצריים³.

עכ"פ צריך לברר מה הם ה'דבר וחרב', והיכן מצאנו בתורה שהתרחשו:

במקרא בכורים עונים "וַיִּוְצְאוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה וּבְמָרָא גָדֹל וּבְקִאֲתוֹת וּבְמִפְתִּיחַ", ובהגדה דורשים מקרא זה - "בְּיַד חֲזָקָה - זו הַדֶּבֶר... וּבְזֹרַע נְטוּיָה - זו הַחֲרֹב..."⁴.

ואם כן, מצאנו את ה'דבר וחרב' מתאים למכת בכורות, לחרב ולדבר של המשחית אשר 'השתולל' במצרים בלילה הזה. וכן מסופר על המצרים "כִּי אָמְרוּ כָלֵנוּ מֵתִים" (יב, לג), דהיינו שהמוות רק מתחיל בבכורות ועלול להמשיך בבן שני ושלישי עד ש'כולנו מתים'. לכן "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ" (שם). והיינו "וַיִּוְצְאוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה".

מדרש זה, 'יד חזקה - זו הדבר, זרוע נטויה - זו החרב' חוזר על עצמו על פסוק אחר, אבל שם לכו"ע אזיל על עם ישראל:

"חִי אֲנִי נֶאֱמַר אֲדָהּ אִם לֹא בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה וּבְחִמָּה שְׂפוּכָה אֶמְלֹךְ עָלֵיכֶם:" (יחזקאל כ, לג)

² האם זה רק תירוץ, כמו אצל המן שאומר לאחשוורוש "ואת דתי המלך אינם עושים" - דמפקי לכולא שתא בשה"י פה"י (מגילה יג ע"ב). שבאמת הקב"ה רוצה להוציא את בני"י ממצרים - בגלל שזכר ברית אבות ושומע צעקתינו, ונימוק זה הוא רק תירוץ לפרעה. או שזה סיבה אמיתית. ראה בהמשך. אע"פ שזדאי מעורב כאן גם רמאות 'שלושה ימים'. (ובאמת אף אחד לא האמין לזה, אף המצריים. אלא שזו היתה רמאות פנימית כדי לאפשר לשחרר אותם. פרעה היה מודע לה. אכן היתה מטרה נוספת והיא 'לנצל את מצרים' ע"י שאילת כלים).

³ וי"א רק על המצריים. עיין רש"י ומפרשים על אתר.

⁴ ספרי דברים פסקא ש"א.

ועיין ספרי במדבר פיסקא קט"ו: "בִּיד חֲזָקָה - זוּ הַדָּבָר וְכוּ' וּבִזְרוּעַ נְטוּיָה - זוּ הַחֶרֶב וְכוּ'". ומבואר להדיא הנ"ל - שבני ישראל היו באמת בכלל סכנה זו של "פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדָבָר אוּ בְּחָרֶב". ולכן נזדקקו ל - "וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים ... וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית".

כלומר, יש הנהגה כזאת, כשעם ישראל לא מעוניין להיות עם ה' ולא מקבל את ההזמנה, כמו ביציאת מצרים, אזי היד החזקה והזרוע הנטויה [הדבר והחרב] עלולה לבא עליהם להעניש.

ג.

המבט העולה מן החומש (לעומת הכתוב בספר יחזקאל)

מן התיאור בפרשת יציאת מצרים שבחומש [ספר שמות] עולה כי בני ישראל לא היו כ"כ קשיי עורף לצאת ממצריים, ולא מודגש שקיעתם בע"ז. כבר מיד בהתחלה, כשמגיעים משה ואהרן ומדברים אל העם ועושים האותות לעיניהם כתוב:

וַיֹּאמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ: (ד, לא)

וגם אחר כך כשבנ"י לא שומעים למשה, פעמיים, בשניהם החומש מלמד זכות:

(אע"פ שלמעשה החומש מסתיר משהו ולא מספר הכל ומתעלם בכוונה ממה שנתבאר בספר יחזקאל. ואכן יש סיבה ללימוד הזכות שבחומש. יתבאר להלן)

א. התלונה הראשונה של שוטרי ישראל כלפי משה ואהרן, אשר עטופה בלימוד זכות:

"וַיָּבֹאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲקֹקוּ אֶל פְּרַעְיָה לֵאמֹר לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ ... וַיֹּאמֶר נְרָפִים אַתֶּם נְרָפִים ... וְעַתָּה לָכֹו עֲבַדוּ וְתָכֶן לֹא יִנָּתֶן לָכֶם וְתָכֶן לְבָנִים תִּתְּנוּ: וַיֹּרְאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתָם בָּרַע לֵאמֹר לֹא תִגְרְעוּ מִלְּבַנֵּיכֶם דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ: וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶהֱרֹן נֹצְבִים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת פְּרַעְיָה: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבְאִשְׁתֶּם אֶת רִיחְנוּ בְּעֵינֵי פְרַעְיָה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לְתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לְהַרְגֵנוּ:"

מסופר כאן בדרך של לימוד זכות: שאך הם יוצאים מעם פרעה וחוטפים על הראש ורואים את בנ"י ברעה, פוגשים את משה ואהרן. כביכול מובן מדוע הם מתפרצים כלפי משה ואהרן.

דהיינו, שהתורה טורחת להקדים לפני כן, שהשוטרים צועקים לפני פרעה, והמצב רק מחמיר, וראו את בנ"י ברעה - וזה לימוד זכות עליהם שרק עתה ראו אותם ברעה.

ב. וכמובן הפעם השנייה היא, כשהתורה מלמדת זכות מדוע לא שמעו אל משה:

"וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֹר רוּחַ וּמִעֲבֹדָה קָשָׁה" (ו, ט).

דעל פי פשוטו זהו קושי העבודה שמצרים לוחצים אותם. וכן אונקלוס מתרגם "וְלֹא קָבִילוּ מִן מֹשֶׁה מַעֲזִיק רוּחַ וּמִפּוֹלְחָנָא דְהִיּוּהִי קָשִׁי עֲלֵיהוֹן".

אכן בת"י דרש "וְלֹא קָבִילוּ מִן מֹשֶׁה מִקְפִּידוֹת רוּחָא וּמִפּוֹלְחָנָא נּוֹכְרָאָה קָשִׁיָא דִּי בִידִיהוֹן", ויתבאר להלן שמפורש כן בספר יחזקאל, אך את הידוע לנו מיחזקאל התורה מעלימה ומסתירה.

עב"פ, לפום ריהטא מפסוקי החומש עולה שמה שמה נוכח לראות הוא – שבמצב זה של בני ישראל, דבריו לא משכנעים דיים. זה מה שאנחנו יודעים מהחומש⁵.

מלבד זאת, מאז שהתחילו המכות להכות במצרים, לא מוזכר התנגדות לצאת. ולא עולה שום טענה כלפי עם ישראל.

כמו כן, שקיעת ישראל בע"ז במצרים, כמעט ולא הוזכרה בחומש, עובדה זו רמוזה רק פעמיים: א. "ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם"⁶ (במדבר טו, לט).

ב. "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם" (ויקרא יז, ז).

המקום הראשון המפורש שבני ישראל עבדו עבודה זרה במצרים הוא הפסוק ביהושע, כשיהושע מוכיח את העם לפני מותו: "ועתה יראו את ה' ועבדו אתו בתמים ובאמת והסירו את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנָהָר ובמצרים ועבדו את ה'" (יהושע כד, יד).

ד.

הפרשה ביחזקאל

ואמרת אליהם כה אמר אדני ה' ביום בחרתי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני ה' אלהיכם: ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות: ואמר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו אני ה' אלהיכם: וימרו בי ולא אבו לשמע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים: ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים: ואוציאם מארץ מצרים ואבאם אל המדבר: וכו' (יחזקאל כ, ה- י)

בעיון בפרשה זו ביחזקאל עולה הסתכלות אחרת, ונראה כביכול שהחומש הסתיר משהו ולא סיפר הכל והתעלם בכוונה ממה שנתבאר בספר יחזקאל.

נראה פסוק פסוק איך יחזקאל מתייחס למה שהיה ונראה את השוני. ההבדל גדול מאוד.

ראשית נזהה את הזמן עליו מתנבא יחזקאל:

"ואמרת אליהם כה אמר אדני ה' ביום בחרתי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני ה' אלהיכם: ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות: (שם פסוקים ה-ו)

⁵ הן אמת, אנחנו יודעים מהמוזכר אח"כ, בקריעת ים סוף, שלמפרע היתה התנגדות של בני"י לצאת - "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים", אבל לא כתוב למה ההתנגדות הובילה. וברגע שהתחילו המכות כלל לא מוזכר התנגדות לצאת.

⁶ לכאן ע"פ פשוטו אזיל על עריות (עיין רש"י). ודרשו רבותינו (ספרי שלח קטו) "אחרי לבבכם, זו המינות, אשר אתם זנים, זו ע"ז".

מהו היום הזה, איפה בחומש כתוב 'ביום בְּחָרִי' שה' נודע להם 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם' וכו'?
כתובים אלו הם כמעט מילה במילה בפסוקי תחילת פרשת 'וארא':

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה': וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בָּאֵל שְׁדֵי
וְשָׁמִי ה' לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם: וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ
מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ: וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִידִים אֶתְּכֶם
וְאָזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי: לָכֵן (לשון שבועה) אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת
מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מִמַּעַבְדֵּיהֶם וְגִאֲלֹתִי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם
לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻתְּכֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת
מִצְרַיִם: וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִוְרֶשֶׁה אֲנִי ה':" (שמות ו, ב - ח)

אך בחומש מתואר מייד, אך ורק:

"וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֹר רוּחַ וּמַעֲבָדָה קָשָׁה:" (שם פסוק ט)

לעומת הכתוב ביחזקאל:

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ וּבְגָלוּלֵי מִצְרַיִם אֶל תִּשְׁמְאוּ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: וַיִּמְרוּ
בִּי וְלֹא אָבוּ לִשְׁמֹעַ אֵלַי אִישׁ אֶת שְׁקוּצִי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ"
(שם פסוקים ז - ח)

- להדיא כפי שתירגם ת"י! דבריו הופכים ע"פ ספר יחזקאל לפשש"מ. בעצם מסופר כאן
שהיתה התנגדות, לא השליכו את הע"ז.

ולא עוד, אלא שעלתה מחשבה לפני ה' לשפוך חמתו על ישראל ולכלותם:

וַיֹּאמֶר לְשִׁפְףִי חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפְרַיִם בְּהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם: וְאַעֲשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבָלְתִּי
הַחֵל לְעֵינַי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הֵמָּה בְּתוֹכָם אֲשֶׁר נִודַעְתִּי אֲלֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:
וְאוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְאַבְאֵם אֶל הַמִּדְבָּר: (שם פסוקים ז - י)

- זאת אומרת, בתחילת וארא עם ישראל ניצל משואה! והפסוק בחומש לא מתאר זאת. או שמא
כן - 'פן יפגענו בדבר או בחרב' (לעיל). ותו לא!

ה.

'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

בהכרח אין כאן אמת ושקר. אלא קיימות שתי צורות הסתכלות: הסתכלות של דין והסתכלות
של רחמים. ושתיהן אמת. אפשר ללמד זכות ואפשר ללמד חובה, יש מימנים ויש משמאילים.

והיינו, שבחומש לפני ההידרדרות היתה 'שנאה כבושה' ע"י לימוד הזכות שנעשה בזכות
הפסח, ורק אח"כ שהגיעו לארץ וחטאו, כש'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל', חזרו
לתבוע הראשונות. ובפרט שחטאו בענין זה, ככתוב שם ביחזקאל "הַבְּדִרְךָ אֲבוֹתֶיכֶם אֶתְּכֶם

נְטִמָּאִים" וכו', "אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נְהִיָּה כְּגוֹיִם" וכו'. [ושם מיד הכתוב, אם לא ביד חזקה וכו', ועי' ספרי במדבר פיסקא קט"ו, ביד חזקה זו הדבר וכו' ובזרוע נטויה זו החרב וכו', והיינו כנ"ל פרק ב. כמין חומר].⁷

ועיין ויקרא רבה (ז), 'קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, מיום שיצאו ישראל ממצרים ועד שנה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל' וכו'. (אמנם בירמיהו הוזכר להם כזכות, 'זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבְתָּ וכו').

נמשיל לחתן ביום חתונתו אשר מעביר על כל נדנוד חטא אשר ייצא תחת ידי הכלה, אבל לאחר תקופה ארוכה שכבר האשה בגדה בו, אזי כל המעשים מתחילת דרכם נפתחים לפרשנות אחרת, וכביכול אומר לה 'עכשיו במבט למפרע, כבר מהחופה לא התנהגת כראוי כלל. אמנם אז הסברתי ותירצתי מעשייך, אבל כעת...'. כמו כן כאן, לאחר שהגיעו לארץ וזנו אחרי אלהים אחרים, אפשר לפרש את הכל אחרת - ה'קוצר רוח ועבודה קשה' עומד תחת הסתכלות אחרת, מבט של דין. ה'עבודה קשה' משתמע כעת 'פולחן נוכרי'.

ו.

קרבן פסח ועניין החיפזון

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכּוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתִּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגִידַת אֲזוּב וּטְבַלְתֶּם בָּדָם אֲשֶׁר בְּסֶף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בְּסֶף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעֵבֶר ה' לִנְגַף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וַפֶּסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחִית לָבֹא אֶל בְּתִיכֶם לִנְגַף: (שמות יב, כא - כג)

נחזור לשאלה שפתחנו בה, מפני מה צריך את קרבן פסח בשביל מכת בכורות. אלא כפי שנתבאר, מי שלא הקריב קרבן פסח - חוזר אליו הדין של 'פן יפגענו בדבר ובחרב', וימות יחד עם המצריים.

ועתה נשאר לנו לברר עניין קרבן פסח, מדוע הוא אות ומונע את הנגף. מה סגולתו שנאמר בו "וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וַפֶּסַחְתִּי עֲלֵכֶם".

אלא שהמקריב קרבן פסח אומר: 'אנחנו רוצים לצאת לעבוד את ה'.' "מִשְׁכּוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן" - "משכו מע"ז. וכך כל הצורה של קרבן פסח בחפזון הוא לאמור: 'אנחנו מוכנים לצאת מיד'. [מאידך, מי שלא רוצה לצאת לעבוד את ה', הרי הוא בכלל - "שִׁלַּח אֶת בְּנֵי וְיַעֲבֹדֵנִי וְתִמָּאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אֲנִי הֵרַג אֶת בְּנֵךְ בְּכֶרֶךְ". גם עם ישראל מצווים בזה].

⁷ בנביאים אנו מוצאים לשונות חמורים מאוד שלא מצאנו בתורה, במיוחד בספר יחזקאל. הקב"ה מדבר כביכול כעין בעל המביא את אשתו הסוטה לבית המקדש, ה' מדבר בקנאה ובכעס של בגידה גמורה. זעם זה נגד עבודה זרה הוא זעם של אהבה ולכן קריאת דברים אלו על חטאי ע"ז, רלוונטי תמיד, אף בימנו, אע"פ שאין יצרא דע"ז, אעפ"כ, פסוקים אלו נוטפים אהבה עזה. קינאת הבעל לאשתו היא קנאה של אהבה. "עזה כמוות אהבה". וזו גם הסיבה שחטא עבודה זרה הוא הכי חמור, משום שזה בגידה.

וזה תוכן ה'חפזון'⁸ אשר ממנו נובעים הרבה הלכות בפסח מצרים ובפסח דורות.

כך הדין שיאכלו את הפסח עם מצות, שלא הספיקו להחמיץ הלחם, כממהרים לצאת. ומצינו בכמה מקומות בתנ"ך שסעודה פתאומית שלא היה זמן להכינה, אופים מצות [בבראשית אצל לוט (יט, ג), בשופטים אצל גדעון (ו, יט) ובשאל אצל בעלת האוב (שמואל א, כח, כד)].

וזהו עניין שאר מצוות פסח מצרים: "וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נֶעְלִיכֶם בְּרָגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפָזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה" (שמות יב, יא)

ולמעשה - 'וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפָזוֹן', שיאכלוהו במהירות, ולא ישהו הרבה בתוך אכילתם, וכל זה כאדם שנחפז לצאת.

מצוות צלי, יתכן שגם היא עניין חיפזון - 'על כרעיו ועל קרבו' - אין זמן לנתחו ולבשלו אז צולח על האש כולו יחד על כרעיו ובקרבו [ואולי אף האיסור לדורות 'וְעַצֶּם לֹא תִשְׁבְּרוּ-בּו' (שם מו) הוא משום כך].

יתכן שהוא גם עניין מרור, שלא הספיקו להמתיק את הירק שאוכלים עמו ע"י בישול, וכן בגמ' אסרו לבשל מרור בגלל שהוא נמתק [ועי' תלמוד פרק שביעי דשבת (דף ע"ד ע"ב), דשלקי ליה שבעא זימני, ורש"י שם].

ועומק העניין הוא: שהיציאה מארץ הגולה צריכה להיעשות בחפזון, להתנתק מעולה ושלא ידמו בעונה. ככתוב בירמיהו (נ, כח): "קול נָסִים וּפְלִטִים מֵאֶרֶץ בָּבֶל לְהַגִּיד בְּצִיּוֹן וכו', היינו ישראל שברחו מפני החרב שבאה, והלכו לציון. ולקמן שם (נא, ו): "נָסוּ מִתּוֹךְ בָּבֶל וּמִלְטוּ אִישׁ נַפְשׁוֹ אֶל תִּדְמוֹ בְּעֹנָה" ועוד שם (שם מה ג-נ): "צֵאוּ מִתּוֹכָהּ עַמִּי וּמִלְטוּ אִישׁ אֶת נַפְשׁוֹ מִחֶרֶן אֶף ה' ... פְּלִטִים מִחֶרֶב הִלְכוּ אֶל תַּעֲמָדוֹ ... וִירוּשָׁלַם תַּעֲלֶה עַל לְבָבְכֶם:"

וכן בישעיהו (מח, כ): צֵאוּ מִבָּבֶל בְּרָחוּ מִכַּשְׂדִּים וכו', ובזכריה (ב, י - יא): וְנָסוּ מֵאֶרֶץ צָפוֹן ... הוּא צִיּוֹן הַמְּלִטִי יוֹשֶׁבֶת בַּת בָּבֶל.

ומצינו גם כע"ז בבראשית (יט, טו) "וַיֹּאצִּצוּ הַמְּלָאכִים בְּלוֹט ... פֶּן תִּסָּפֶה בְּעֹן הָעִיר וַיִּתְמַהֲמָה וַיִּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ ... בַּחֲמַלְתָּ ה' עָלָיו ... אֶל תִּבִּיט אַחֲרֶיךָ".

ואם כן, נמצאנו למדין כי מלבד החפזון של מצרים אשר דוחקים את בני ישראל לגרשם מרוב פחדם, והוא הזכרת ההיפוך הגמור שהיה לפרעה שכ"כ פחד עד שגירשם, [וכמו שכתוב (שמות ו, א): "עַתָּה תִּרְאֶה אֲשֶׁר אֲעֲשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַחֶם וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשׁ מֵאֶרֶצוֹ", ובתהלים (קה, לח) "שְׁמַח מִצְרַיִם בְּצִאתָם" וכו']. כן היה 'חפזון דישראל', שלא יתפסו בעוון המצריים ובשערי טומאתם. ויובן עפ"ז מה שמצינו בתלמוד בפרק ראשון דברכות (דף ט' ע"א)

⁸ דאי לאו הכי, וכי מה עניין יש לעשות זכר ל'חפזון'.

הן אמת שסיבה נוספת יש בזה, דנראה שכך הוא הדרך בשעת שמחה, להזכיר הצער והדוחק שעדיין היה ביציאה, שאכלו לחם עוני, והוא גם ממה שנאמר עליו 'לחם עוני', כעין שאמרו בתלמוד בפרק שלישי דקדושין (דף ס"ו ע"א), אבותינו היו אוכלים מלוחים וכו' והעלו מלוחים על שולחנות של זהב וכו', והיינו שרואה את הצער בדבר, ושמח שעכשיו הוא ברוח, ומתוך כך מודה לה'.

שנחלקו אי חפזון דמצרים או חפזון דישראל. דמ"ד 'חפזון דמצרים' - היינו כנ"ל ההיפוך מצד פרעה. ומ"ד 'חפזון דישראל' - הדחיפות שאם לא ייצאו עתה תאבד הפנימיות הזאת ותחזורנה חלילה המניעות.

במכילתא מבואר עוד חיפזון שלא מובא בגמ': 'חיפזון דשכינה' - קול דודי הנה זה בא מדלג על הקרים מקפץ על הגבעות (שיר השירים ב, ח). שזה עניין החיבה של ה' כלפי עם ישראל ש'חושק בישראל'. והיינו כנ"ל הצורך להתנתק ממצרים ולהידבק בשכינה. ולזה שייך המשך המכילתא, יכול אף לעתיד לבא יהא בחפזון ת"ל כי לא בחפזון תצאו. [אבל עי' לקמן מה שנתבאר על פסוק זה].

ז.

ליל פסח - קפיצת דרגה בחדש ה'

ובעומק נוסף: שבעצם כפי שראינו בספר יחזקאל בני ישראל לא היו ראויים לצאת, אלא שעשה עמם ה' חסד וציוה אותם בקרבן פסח, ובאותו לילה עשו פסח ונעשו על ידי כן ראויים, ועל כן הוצרכו לצאת בחפזון שלא יתעכב הדבר, ויחזרו לדרגתם הקודמת.

אמנם כל זה בשעת היציאה וההיפרדות מארץ מצרים, אבל אח"כ, כל המשך היציאה הוא בנחת, שאחר שבאו לסוכות, ובאו להם ענני כבוד, אין להיחפז, אלא אדרבא ראוי לילך בנחת, הוא שכתוב "וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא ... וַיִּסַּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר" - להתיחד שם ישראל עם ה', ויראו נפלאותיו, ואז יבואו לארץ בלא פחד. הוא שכתוב בישעיהו (נב, יב): "כִּי לֹא בַחפְזוֹן תֵּצְאוּ וּבִמְנוּסָה לֹא תֵלְכוּן כִּי הִלֵּךְ לִפְנֵיכֶם ה' וּמֵאַסְפֶּכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". כמו כן כאן, עמוד הענן ההולך לפניכם, ומצינו בו גם מאסף כשהדבר נצרך, ככתוב, 'ויסע מלאך וכו' ויעמד מאחריהם'.⁹

ובעומק העניין ביארו המקובלים (עיין פרי עץ חיים שער חג המצות פ"א), שהקב"ה העלה אותם בבת אחת בליל ט"ו לדרגה גבוהה מאוד, אשר היתה כקפיצה, גבוה הרבה מעל לדרגתם הרגילה.¹⁰ אבל אח"כ לא נשארו בגובה מדרגתם, והיה צריך את מ"ט היום כדי להשקיע בעבודת ה' ולהגיע לדרגה זו באמת.

⁹ עיין ברמב"ם פרק שביעי מהל' חמץ ומצה, שלכתחילה מיסב כל הסעודה כדברי המשנה. אלא שהעמידו החיוב במצה ויין [שאין להכריח אדם להסב כל רגע ורגע].

והטעם שהעמידו עיקר הדין במצה ויין, ביין מבואר לפי שארבע כוסות תקנו דרך חירות, [אלא שנסתפקו היכן עיקר החירות], אבל במצה לכאורה אף שהיא זכר לגאולה, הרי כל עניינה היא החפזון והעונות, שהוא היפך הסיבה, וכדקשה תוס'. ולפי מה שביארנו כאן, יש לבאר שאף שעשיית המצה נעשתה מתוך הדחק, מ"מ אכילתה היתה בסוכות כשכבר 'לא בחפזון תצאו' שכבר באו להם ענני כבוד, וכנגד זה נאכל בהסיבה, כדרך בני מלכים. ואמנם עיקר שייך לסוכות, ולא לפסח, אבל רמזו בהסיבה. [ועי' שמות רבה פ"כ, 'ויסב אלהים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה']. לעומת זאת, ברמב"ם (שם) לא הזכיר חיוב הסיבה בקרבן פסח. וגם דבר זה מתבאר לפי מה שכתבנו, שהוא בשעת חפזון.

¹⁰ משמע שהחפזון היה כביכול גם מצד הקב"ה, שהוציאנו בחפזון, כי אם לא נצא מיד, שמא לא ייצאו כמו שמובא בספרים שכבר היו במ"ט שערי טומאה. עיין בזוהר חדש (ריש פרשת יתרו): "דודאי ישראל כד הוו במצרים, אסתאבו, ואתטנפו

'זכרתי לך חסד נעורייך' אינו לגמרי שלם, באמת לא היו לגמרי במדרגה הזאת (לפי המתבאר מספר יחזקאל), אלא שהם עלו לזה בליל ט"ו, אחרי כל המכות וכו', שאמר להם הקב"ה עשו קרבן פסח ודם מילה ובזה 'מספיק'. כפי שחז"ל אומרים על הפסוק וְאַעֲבֹר עָלֶיךָ וְאַרְאֶךָ מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ וְאָמַר לָךְ בְּדָמֶיךָ חַיִּי וְאָמַר לָךְ בְּדָמֶיךָ חַיִּי" (יחזקאל טו, ו). וזה קאי על התקופה שהיו ערומים מן המצוות כמבואר שם - "וְאֵת עֶרְוַת עֲרֵיכֶם" (שם פסוק ז).

ויותר מזה אמרו חכמים, שהיה יותר ראוי שימותו ישראל, וה' הרג את המצרים תחתם, כמו שכתוב בישעיהו (מג, ג): "נִתַּתִּי כְּפָרֶךָ מִצְרַיִם", וברש"י שם מביא מדרש: 'נתתי כפרך מצרים'. והם היו לך לפדיון שבכוריהם מתו ואתה בני בכורי נצלת והייתם חייבים כליה כמו שנאמר (ביחזקאל כ) ואומר לשפוך חמתי עליהם בארץ מצרים'.

כתוב כאן ברש"י שעם ישראל היה חייב כליה יותר מהמצרים. שאמנם גם המצריים לא רצו לשלח אותנו, אבל כל עוד שעם ישראל לא מבקש ורוצה לצאת, התביעה עליו בלבד, ולא תהיה תביעה על המצרים. רק אחר שבני ישראל מבקשים לצאת אזי התביעה עוברת למצרים¹¹. דהיינו שהיה שלב שהיה אפשר להסתכל ולומר שצריך להרוג רק את בכורי ישראל, אלא שהקב"ה עשה את המצרים בביכול ככופר.

זהו גם תוכן קרבן פסח של דורות, שאנו מודים על שמשך לבבנו אליו לעשות הפסח, ושקיבל זאת כמספיק בשביל להוציאנו.

גרמיהון בכל זיני מסאבו, עד דהוו שראן תחות ארבעים ותשע חילי דמסאבותא. וקב"ה, אפיק יתהון מתחות פולחן כל שאר חילין. ובספר חסד לאברהם (מעין שני נהר נו) "ודע שיש מסורת קבלה ביד רז"ל שישראל נתלכלכו כל כך בשיקוצי מצרים עד שבע"פ נכנסו בהיכל מ"ט שאם ח"ו היו מתעכבים יותר היו נכנסין בהיכל נ' ושוב לא היה להם תקנה עולמית וזהו סוד אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו משם עדיין אנו ובנינו ובני בנינו היינו משועבדים לפרע במצרים ולכן נכתב נ' פעמים יציאת מצרים בתורה, מספר כתיבת יד". ויש שפקפקו על קיום שער הנ' של טומאה, עיין ביאור הגר"א משלי (טז, ד): "והיינו כי לס"א אינו רק מ"ט שערי טומאה, שער הנ' אין לו". גם באר"י לא נמצא שער נ' דטומאה.

ולכן חיפזון זה הוא הודאה לה' אשר 'תפס' אותנו בזמן והוציאנו ממצרים, שלא נתחרט ושלא נשקע שם. ¹¹ קרבן פסח כביכול אמר 'אתם תעשו משהו אחד קטן מצידכם' וזה יספיק! (אע"פ שהם מתלוננים לפני ואחרי) וכשעשו אותו, מיד המצרים נהרגים וישראל יוצאים. "אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּגִפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֵת בְּתִינוּ הָצִיל". דהיינו שהקב"ה לקח את מעט הזכויות שהיו לעם ישראל וראה שבאמת עם ישראל רוצה (אפי' לילה אחד) לצאת וממילא המצרים צריכים למות שהרי הם אלו שלא נותנים להם לצאת.

הרב יצחק שילת

ראש ישיבת ברכת משה – מעלה אדומים

ירושלים

בענין פשט הכתובים בחיוב אכילת מצה

פסחים דף קכ ע"א:

"אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים, בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים, מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצות... תניא כוותיה דרבא ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' א-לקיך, מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, יכול אף לילה הראשון רשות, ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו, אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין, ת"ל בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה".

לכאורה פשט הכתובים אינו מתאים עם ההלכה שהחיוב לאכול מצה הוא רק בלילה הראשון, משתי סיבות:

א. הרי לא כתוב רק "בערב תאכלו מצות", אלא: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (שמות יב, יח). אם כן, הרי שלפי הפשט חובה לאכול מצות בכל שבעת הימים, אלא שבליילה הראשון נוספה עליה חובה לאכול מצה עם קרבן פסח, "ומצות על מרורים יאכלוהו", ומשבטל הפסח בטלה חובה זו ונשארנו עם החובה הרגילה לכל שבעת הימים.

ב. בפרשת הפסח שבספר דברים נאמר במפורש "ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז, ח). מה הפשט של כתוב זה? היו שהציעו לפרש שפסוק זה הוא המשך לפסוק שלפניו. אחרי שנאמר בפסוק הקודם "ופנית בבקר והלכת לאהליך", המוסב על בוקר ט"ז, מכאן ואילך ששת ימים תאכל מצות. אבל פירוש זה קשה מאד, כי אינו מסתדר עם המשך הפסוק, שנאמר שם "ששת ימים... וביום השביעי עצרת" משמע שהיום השביעי הוא אחרי ששת הימים, כמו "כי ששת ימים עשה ה'... וביום השביעי שבת וינפש", ואם "ששת ימים" מתחיל מא' דחיה"מ יוצא שהעצרת היא ביום השמיני, ואם כן יצא שפשט נמשך שמונה ימים.

בדקדוק לשון הכתוב נראה שיש ליישב את שתי הקושיות. באשר לקושי הראשון – יש לשים לב ללשון הכתוב. אילו שבעת הימים היו שווים בחיוב אכילת מצות, היה מתבקש שיהיה כתוב:

'בראשון (ר"ל: בחדש הראשון) מארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', כמו שנאמר לגבי איסור חמץ: "מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות יב, טו). אבל הכתוב שינה בלשונו וכתב: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד" וגו', משמע שהאכילה בארבעה עשר בערב שונה מהאכילה בשאר הימים.

גם מהוראת התורה לגבי אכילת קרבן פסח יש ללמוד שלאכילת המצה בערב הראשון יש מעמד מיוחד כשלעצמה, ולא רק כחלק מקרבן הפסח. כי בניגוד לפסח שני שכתוב בו: "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), דהיינו שאכילת המצה והמרור באה בשביל הקרבן, בפסח ראשון כתוב: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות, על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח; פיסקנו לפי הטעמים), כלומר: צריך לאכול את הפסח צלי אש, ולאכול מצות, על מרורים יאכלוהו (את הפסח), דהיינו שאכילת המצות בלילה הזה היא גם חלק ממצות אכילת הפסח (כי לא לחינם היא נמצאת כאן בין הפסח למרור ולא אחרי המרור), וגם מצוה עצמאית שאינה תלויה בקרבן פסח (אלא שכאשר יש קרבן שתי המצוות מתקיימות ביחד באכילת כזית אחד), מה שאין כן המרור שהוא רק חלק ממצות אכילת הפסח ("על מרורים יאכלוהו"), וכאשר אין קרבן אין מצות מרור. וכך פירש הרמב"ן את "צלי אש ומצות" (בפירושו השני שכתב שהוא יותר נכון).

כדי לנסות ליישב את הקושי השני, עלינו להבין כיצד פירשו חז"ל את הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו". תוכן המצווה "שבעת ימים מצות תאכלו" הוא שאם אתם רוצים לאכול פת – תאכלו מצות, ולא חמץ, כיוון שחמץ נאסר עליכם. (וכך נראה בפשט הפסוק, שמסמך את מצוות אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ "שבעת ימים מצות תאכלו... כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא". שב"ש). אם כן, זהו בעצם איסור עשה לאכול חמץ.

לפי זה נראה לענ"ד להבין את הפסוק הקשה "ששת ימים תאכל מצות" כך: ששה ימים מתוך השבעה שנזכרו מקודם ("לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות", טז, ג) – תאכל מצות, כלומר: יש לך איסור לאכול חמץ, "וביום השביעי עצרת לה' א-לקיך לא תעשה מלאכה" – ביום השביעי נוסף לך עוד איסור, האיסור לעשות מלאכה.

לפי זה, מה שהגיעו אליו חכמים באמצעות מידת "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל", הלומדת מההשוואה בין "ששת ימים תאכל מצות" ל"שבעת ימים" שיום אחד יצא מן הכלל לומר שאין חובה לאכול בו מצה, והוא מלמד על כל השבעה שגם בהם אין חובה לאכול – מתאים עם מה שהבנו מפשט הפסוק "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי... לא תעשה מלאכה" שמצות אכילת המצות כל שבעת הימים היא רק מניעת אכילת חמץ.

הרב שמואל וולך

גילה – ירושלים

שלוש התגלויות ביציאת מצרים

בפרשת יציאת מצרים מתגלה ה' למשה ג' פעמים שבהם הוא מעמיד את אופני התגלותו ביציאת מצרים.

הפרשיות הם - ההתגלות בסנה (ג, א), בדרך ממדין (ד, כא) וגילוי שם הוויה (ו, ב).

ברצוני לנסות לשמוע בכל אחת מההתגלויות אלו עניין אחר שהולך להתברר במערכה. ה' מעמיד בכל אחת מההתגלויות יסוד אחר שעומד בבסיס המערכה נגד מצרים, כך שעם הניצחון על פרעה שלושה גילויים שונים.

התגלות ראשונה - בסנה

ה' מתגלה למשה בלבת האש ואומר ששוועת ישראל, צרתם ודוחקם עלתה לפניו, וכעת הוא יורד להצילים ולהעלותם אל ארץ ישראל:

וַיֹּאמֶר ה' רְאֵה רָאִיתִי אֶת עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֵת צַעֲקָתָם שִׁמְעֵתִי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו כִּי יִדְעֵתִי אֶת מִכְאֲבָיו: וְאֵרֵד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וְלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאֶרֶץ הַהִוא אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנָעִי וְהַיִּבּוּסִי: וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלֶּחֶץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם: וְעַתָּה לָכֵן וְאֲשַׁלַּחְךָ אֶל פְּרֹעֶה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם: (שמות ג, ז – ט)

בהמשך מצווה ה' על משה לילך לזקני ישראל ולספר להם על הפקידה והיציאה ממצרים אל ארץ זבת חלב ודבש. משה נשלח גם לפרעה:

וְשִׁמְעוּ לְקוֹלִי וּבֹאֲתָ אִתָּה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאָמַרְתָּם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָה לַה' אֱלֹהֵינוּ: (שמות ג, יח)

למרבה הפלא, משה מצווה לספר לישראל סיפור אחד ולפרעה סיפור אחר.

לישראל מספר משה על יציאה ממצרים לצמיתות ועל עליה לארץ זבת חלב ודבש. לפרעה לעומת זאת, מצווה משה להציג בקשה לצאת דרך שלשת ימים במדבר לזבוח לאלהי העבריים, כשהמשמעות הברורה היא שאחר שיעבדו את אלוהיהם יחזרו למצרים.

נקודה נוספת שיש לשים לב אליה היא שעל פי פרשה זו משה אינו מצווה להציג זאת כדרישה מאת ה' אל פרעה לשחרר את ישראל, אלא לומר ש'אלהי העבריים' נגלה אלינו ואנחנו דורשים לצאת לעבוד אותו. ה' לא ציווה דבר לפרעה, אלא ישראל מציגים דרישה אישית שלהם.

ומה שנראה בביאור פרשה זו, שהדרישה הראשונה שישראל דורשים היא זכויות בני אדם. הם מבקשים שלמרות היותם עבדים, תינתן להם האפשרות לחיים רוחניים ותרבותיים עצמאיים. יש להם אל משלהם: 'אלהי העבריים', וברצונם לעבוד אותו.

ישראל מבקשים מפרעה לא שחרור מהעבודה הרוחנית על המופרזים שתכליתם ביטול כל כבוד, עצמאות וחיים¹ מישראל. העבדות הייתה מצויה בימים ההם ואף בזמנים מאוחרים בהרבה, אך החטא המיוחד של המצרים היה העינוי וההתעמרות בישראל שחרגה מעבודת עבד רגילה. המצרים בהתעמרותם דרסו את קומתם של ישראל בעינוי ושללו מהם את היכולת לקיים חיים נפשיים ואישיים.

החריגה של שיעבוד מצרים משיעבוד רגיל של עבד נובע ממטרתה הראשונית של העבדות שם. העבדות שהמצרים נשתעבדו בנו לא הייתה לצורך כלכלי, רק כדי להיעזר בכוח העבודה, אלא כדי לשבור את רוחם של ישראל. כפי שמפורש בתחילת ספר שמות שהעבדות הייתה 'התחכמות' למען ענותו בסבלותם ולשבור את רוחם. וכמו שתיארו חז"ל שערי המסכנות פיתום ורעמסס לא היו נצרכות להם למצרים אלא היו נהרסות כשהבניה הושלמה. וכן דברי חז"ל שעבודת הקטן לגדול ועבודת האיש לאשה. העבדות לא הייתה אלא לשם שלילת העצמיות ודיכוי המוחלט של ישראל. וזאת בשונה מעבדות רגילה שבה יש כבוד בסיסי לעבד ומקום לביטוי עצמי שלו².

תִּכְבֹּד הָעֶבֶדָה עַל הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ בָהּ וְאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׁעוּ בְּדַבְרֵי שָׁקֶר: (שמות ה, ט)

לדידו של פרעה החירות, אפילו החירות הפנימית והרוחנית, היא שקר ואסור ליתן לישראל להידרדר אליה.

ועל כן מבקשים הם שלושה ימים, שרק כך תוכל להתברר הדרישה המינימלית זו.

כשה' נלחם במצרים, הוא מתגלה כעומד לצד החלש, כנגד ההתעמרות והעינוי. ה' מרחם על העני ונכה הרוח ומושיעו בעת צרתו.

וכמו שרואים בפסוקים רבים בתורה, אנו מחויבים ביותר לעמוד לצד המסכן כתוצאה מיציאת מצרים "כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם"³.

וכן פרשת משפטים פותחת בדיני העבדות כיוון שזהו המסר הבסיסי העולה מיציאת מצרים. וכמאמר הנביא ירמיה:

וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי כְּרַתִּי בְרִית אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בַּיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֵאמֹר: מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תִּשְׁלַח אִישׁ

¹ וכדברי משה ליתרו חותנו "אֲלֶכָה נָא וְאֶשׁוּבָה אֶל אֲחִי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדֶם חַיִּים" (שמות ד, יח).

² בדומה לכך, עבד כנעני יוצא בראשי איברים, כי יש גבול של יחס אנושי כלפיו שאם הוא נחצה כבר אין זכות להשתעבד בו.

³ שמות כב, כ; דברים י, יט ועוד.

את אחיו העבְרִי אֲשֶׁר יִמְכַר לָךְ וְעַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוֹ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ וְלֹא שָׁמְעוּ אֲבוֹתֶיכֶם אֵלַי וְלֹא הָטוּ אֶת אָזְנָם: וְתָשְׁבוּ אִתָּם הַיּוֹם וְתַעֲשׂוּ אֶת הַיָּשָׁר בְּעֵינַי לְקַרְא דְּרוֹר אִישׁ לְרֵעֵהוּ...: (ירמיה לד, ח – טו)

הרי לנו שדרישה זו לשחרור עבדים מגיעה מהיום בו התערב ה' בנעשה במצרים ודרש את החירות.

וכן במצוות השבת בלוחות שבפרשת ואתחנן:

לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה אֲתָהּ וּבִנָּהּ וּבְתֵקָהּ וְעַבְדְּךָ... לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ כָּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת: (דברים ה, יד – טו)

התגלות שניה - בדרך ממדין

ה' מתגלה למשה בדרך ממדין למצרים:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּלִבְתָּךְ לָשׁוּב מִצְרִימָה רְאֵה כָּל הַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שִׁמַּתִּי בְיָדְךָ וְעָשִׂיתָם לִפְנֵי פְרַעֲה וְאֲנִי אַחֲזֶק אֶת לְבָבוֹ וְלֹא יִשְׁלַח אֶת הָעָם: וְאָמַרְתָּ אֶל פְּרַעֲה כֹה אָמַר ה' בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל: וְאָמַר אֵלָיךְ שְׁלַח אֶת בְּנִי וַיַּעֲבֹדְנִי וְתִמְאַן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנִי בְכֹרְךָ: (שמות ד, כא)

כאן משה הוא שליח מאת ה' לדרוש מפרעה **בשם ה'** את השחרור.

וכאן גם לא מודגש שהיציאה היא לשלושה ימים. אלהי ישראל (ולא אלהי העבריים) **מצווה** 'שלח את עמי'. ה' מופיע כאבי העם ודורש את שחרורו. בפרשה זו ה' מופיע כגואלם של ישראל, בניו, עומד לצדם ומושיעם מכל צרה וצוקה.

או הנסה אֱלֹהִים לָבוֹא לְקַחַת לוֹ גֹּי מִקֶּרֶב גֹּי בְּמִסַּת בָּאֲתָת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כָּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: (דברים ה, לד)

כאן ה' גילה שישראל הם עמו ומרעיתו ושהוא מחויב להם. וכפי שאנו אומרים בברכות קריאת שמע אחר הזכרת יציאת מצרים בוקר וערב:

עֲזַרְתָּ אֲבוֹתֵינוּ אֲתָהּ הוּא מַעֲוֹלָם מִגֵּן וּמוֹשִׁיעַ לְבָנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם ... מִמִּצְרַיִם גָּאֲלָתָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ. וּמִבֵּית עַבְדִּים פָּדִיתָנוּ. כָּל בְּכוֹרֵיהֶם הִרְגָתָ. וּבְכוּרְךָ גָּאֲלָתָ. וַיֵּם סוּף בִּקְעֵתָ. וַיִּזְדִּים טַבַּעֲתָ. וַיִּדְיִדִים הָעֵבֶרֶתָ. וַיִּכְסּוּ מֵיִם צָרִיחָם. אַחַד מֵהֶם לֹא נֹתַר: עַל זֹאת שִׁבְחוּ אֱהֹוָה וְרוֹמְמוֹ אֵל. וְנִתְּנוּ יְדִידִים זְמִירוֹת שִׁירֹת וְתִשְׁבָּחוֹת...:

ובערב אנו אומרים:

הַמַּעֲבִיר בְּנֵינוּ בֵּין גְּזָרֵי יָם סוּף. אֶת רוֹדְפֵיהֶם וְאֶת שׁוֹנְאֵיהֶם בְּתַהוֹמוֹת טַבַּע. וְרָאוּ בְּנֵינוּ גְבוּרָתוֹ. שִׁבְחוּ וְהוֹדוּ לְשִׁמּוֹ:

שכל תוכן ברכות אלו הוא העמידה של ה' לצד ישראל בניו.

הצבת הדרישה בפועל לפני פרעה

עד כאן ראינו שתי אמירות שמשו נצטווה להעמיד בפני פרעה, מעתה יש להתבונן איזה מהדרישות מציב משה לפרעה.

ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר: ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח:

ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב. (שמות ה, א - ג)

מבואר שבתחילה באו משה ואהרן לפרעה כשבפיהם הטענה מהפרשה השניה, ציווי מאת ה' לשלח את עמו ישראל.

פרעה מתיחס לבקשה זו בזלזול: "מי ה' אשר אשמע בקלו ... לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח!"

מיד אחר כך באה הבקשה מהפרשה הראשונה: אלהי העברים נקרא עלינו, תן לנו לעבוד אותו. (ביחוד שאנחנו מפחדים שהוא יתנקם בנו בדבר או בחרב.)⁴

לבקשת החירות הזו פרעה לא מתייחס בזלזול כלל. אלא מיד הוא מצווה לשבור יותר את רוחם של ישראל "ואל ישעו בדברי שקר".

אחר שרק הורע לישראל ואחר שבקשתם נתקלה באטימותו של פרעה, שוטרי ישראל כועסים על משה ואהרן שהבאישו את ריחם בעיני פרעה ועבדיו. משה שב אל ה' בטענה כי:

מאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה...: (שמות ה, כג)

ציווי ה' נופל על אוזניים ערלות, התחושה היא שאין יכולת לפעול לשחרורם, ושהמציאות אדישה לגמרי לזוועות שמתרחשות בקרבה.

אז עונה ה' למשה:

...עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו: (שמות

ו, א)

כעת מתחיל מהלך חדש, בו הקב"ה לא ידפוק על השולחן, אלא יהפוך אותו.

טענתם של שוטרי ישראל, אותה הביא משה להשם, אכן מוצדקת. באמת אין אפשרות לשנות את המציאות המצרית על ידי בקשה או דרישה. שינוי של מציאות כה אטומה יכול להיות רק

⁴ וכפרוש הרמב"ן.

על ידי נייער ושידוד כל המציאות, נייער המגלה את זהותו של בורא העולם המקיים אותו בכל עת, והוא הדורש את הצדק מיד עושי עוול.

התגלות שלישית - שם הווייה

בתחילת פרשת וארא נוספת קומה בגילוי האלוקי. זהו גילוי שם הוי"ה.

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי הוֹי"ה: וְאַרְא אֶל אֲבֹרָהֶם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשְׁמִי הוֹי"ה לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם: (שמות ו, ב - ג)

העולם החזק⁵ והקשוח של המצרים עושה שריר ומשדר שיש לו קיום נפרד מהצדק, בו יכולים המצרים להרוג ולאבד והמציאות תשתוק. אין כוח במציאות להתנגד למעשיהם. דם התינוקות שקע ביאור, והאדמה כיסתה על הדם הנשפך עליה.

בעת מתגלה ה' במקיים את ההווייה.

גילוי שם 'הווייה' יכול להתגלות רק בפירוק המציאות הקיימת, זו המתיימרת להתקיים לכשעצמה, מחוץ לתביעות הצדק. את המציאות הזו צריך לאתחל ולנער. מכות מצרים באות לטלטל את המציאות המצרית ולהראות שתביעת הצדק תנצח את המציאות האטומה והמרושעת שיצרו המצרים, כי השם יתברך, אדון הארץ.

הצורה בה מתגלה ההתערבות האלוקית היא כמעוררת את תביעת הצדק החבויה ונעלמת במציאות האטומה. כך, מכת הדם תעורר את כל הדם ששקע ביאור לצוף ולא להניח⁶, פיה כבשני הלבנים שבהם נשתעבדו בני ישראל יעלה השמימה וירד כשחין פורח על כל ארץ מצרים⁷.

העולם יפגוש את אדוניו, ולנצח יתגלה שיש מי שעומד מאחורי המציאות הנראית, מישהו שאכפת לו.

המכות לא נועדו להראות שהשי"ת חזק יותר מפרעה, אלא שהוי"ה הוא זה שעומד מאחורי המציאות. הגילוי הזה אפשרי רק כשהקב"ה מפרק את המציאות במכותיו.

וזו התכלית השלישית הנצבת ביציאת מצרים, היא גילוי שמו יתברך:

וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יְדֵי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם:

(שמות ז, ה)

⁵ לכן המוות הוא לבכורים, חוזקם של המשפחות. "ובכורך גאלת", שלה' אין מלחמה בחוזקם של ישראל ועל כן קדש כל רחם ונהגו ישראל צום לבכורים בערב פסח כיוון שבכל שנה הבכורים צריכים לברר האם כוחם היה כחלק מהמערכת האלוקית.

⁶ מהרב מיכאל בר.

⁷ מהרב יוסי וידר.

וכמו שאומר משה לפרעה:

לִמְעַן יֵדַע כִּי אֲנִי כֹה' אֱלֹהֵינוּ: (שמות ת, ו)

לִמְעַן יֵדַע כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: (שמות ת, יח)

בְּעִבּוֹר הָרָאִתָּה אֶת כַּחַי וּלְמַעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ: (שמות ט, טז)

ובנחמיה:

וְתָתֵן אֶתֶּת וּמִפְתִּים בְּפִרְעָה וּבְכָל עֲבָדָיו וּבְכָל עַם אֶרֶצוֹ כִּי יִדְעֶתָ כִּי הִזִּידוּ עֲלֵיהֶם וַתַּעַשׂ לָךְ

שֵׁם כְּהִיּוֹם הַזֶּה: (נחמיה ט, י)

הרב מרדכי פראנק

ירושלים

חלוקת עשרת המכות

דם צפרדע כינים – מטה משה ומטה אהרן

לך אֵל פֶּרַעַה בִּבְקָר הִנֵּה יֵצֵא הַמִּיָּמָה וְנִצְבָּתָה לִקְרָאתוֹ עַל שְׂפַת הַיָּאֵר וְהַמָּטָה אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לִנְחָשׁ תִּקַּח בְּיָדָךְ:

כֹּה אָמַר יְהוָה בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי יְהוָה אֲנֹכִי מִכָּה בַּמָּטָה אֲשֶׁר בְּיָדִי עַל הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהְפְּכוּ לָדָם:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵל מֹשֶׁה אָמַר אֶל אֶהֱרֹן קַח מִטָּף וְנִטָּה יָדֶךָ עַל מִימֵי מִצְרַיִם עַל נְהַרְתָּם עַל יְאֻרֵיהֶם וְעַל אֲגַמֵּיהֶם וְעַל כָּל מִקְוֵה מִימֵיהֶם וַיְהִי דָם וַהֲיָה דָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְעַצְמָם וּבְאֲבָנֵיהֶם:

וַיַּעֲשׂוּ בֶן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וַיָּרֶם בַּמָּטָה וַיָּךְ אֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לְעֵינֵי פֶרַעַה וּלְעֵינֵי עַבְדָּיו וַיִּהְפְּכוּ כָּל הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לָדָם. (שמות ז, טו – כ בדילוגים)

יש לעיין בפסוקים אלו בכמה שאלות:

- א. למה אמר לו 'המטה אשר נהפך לנחש' ולא 'אשר נהפך לתנין' כלשון הכתוב לעיל?
- ב. למה אמר 'הנה אנכי מכה' והלוא אהרן הכה?
- ג. יש כאן סתירה שמתחילה אמר שיכה על המים ושוב אמר לנטות מטהו לעבר כל מימי ארץ מצרים?
- ד. למה לא הוזכר שנטה אהרן ידו על כל מימי מצרים כאשר נצטווה?
- ה. מה משמע 'וַיַּעֲשׂוּ בֶן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן' והלוא רק אהרן עשה?
- ו. הנה להלן במי מריבה אמר ה' למשה 'והמטה אשר הכית בו את היאור תקח בידך', ומבואר שהיה המטה הלז ביד משה ואילו כאן מבואר שהיה זה מטהו של אהרן?

ונראה לחדש ששני מטות יש כאן: מטה משה שבו עשה המופתים לישראל והוא הנהפך לנחש, ומטה אהרן שבו עשה את המופת לפרעה ונהפך לתנין. ובמכת דם נעשו שני מעשים, האחד

הכאה על היאור והוא נעשה על ידי משה, והשני נטיית המטה על כל מימי מצרים והוא הנעשה ע"י אהרן. וכבר עמד על חידוש זה בכלי יקר⁸.

ומה שהוצרכו שניהם לזה הוא כיון שנעשו שני המעשים בעת ובעונה אחת והוצרכו להתחלק בעשייתם. משה היכה את היאור לפני פרעה שהוא המעשה העיקרי והחשוב, ואהרן עשה את המעשה המשני שהוא הכאת מימי מצרים הנגררים אחר היאור [וזה שלא כהבנת הכלי יקר שכתב בהיפך זה].

ולא נתפרש שעשה כן אהרן, אבל הוא נלמד מן הנאמר 'ויעשו כן משה ואהרן'. ולא פירש הכתוב אלא את מעשה משה בהיותו המעשה העיקרי הנעשה לעיני פרעה ועבדיו.

מעשה שנתברר לנו שעיקר מכת דם על ידי משה נעשתה, שומה עלינו להבין למה צפרדע וכינים נעשו על ידי אהרן. ואפשר שאף שחשיבות המכה הייתה בהכאת היאור, אך עכ"פ רוב המכה הייתה בהכאת כל מימי מצרים. וכיון שאהרן עשה את רוב המכה, נמשך מזה שאף הצפרדע והכינים נעשו על ידו, כי חטיבה אחת המה כנודע מדברי רבי יהודה שחילק את המכות ל'דצ"ך, עד"ש, בא"ח'. ומה גם שמעשה הצפרדע דומה למעשה אהרן בדם ולא למעשה משה, שהרי לא את היאור היכה אלא נטה מטהו על כל מימי מצרים.

ונמצא ששלוש המכות הראשונות במטה אהרן נעשו, שלשת האמצעיות נעשו בלא מטה - דהיינו או מאליהן או בשחין בידי משה ואהרן בלי מטה, ושלשת והאחרונות נעשו במטה משה בלא אהרן כלל. ובוודאי שיש כאן סדר עולה בחומרת המעשים מן הקל אל הכבד.

והמייחד את שלשת המכות הראשונות כחטיבה אחת היא עובדת היותם בבחינת מטרד, ואין בהם נטילת חיים מכל סוג שהוא. על כן אופיים הוא יותר בבחינת אזהרה והתראה לבאות, ולא מכות של ממש.

ערוב דבר שחין – והפליתי ביום ההוא

שלש המכות האמצעיות הללו מתייחדות בהיות ענין ההפלאה שבין מצרים לישראל ענין מרכזי בהם, למען הודיע שה' פועל בקרב הארץ. ונראה שכיון שטבע הערוב להתפשט וללכת ממקום למקום, על כן יש כאן נס גלוי במה שלא בא אל ארץ גושן. וכל שכן הדבר והשחין שהם מחלות מדבקות, אשר בטבען מתפשטות מאד.

והנה לשונות הפסוקים בשלשת המכות הללו ילמדונו על מרכזיות ענין ההפלאה.

שבערוב הוא אומר:

והפִּלִּיתִי בַּיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גִּשׁוֹן אֲשֶׁר עָמִי עָמַד עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הָיִית שָׁם עָרֹב לְמַעַן תִּדְעוּ
כִּי אֲנִי יְדֹד בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: וְשִׁמְתִּי פָּדַת בֵּין עָמִי וּבֵין עַמִּי לְמַחֵר יִהְיֶה הָאֵת הַזֶּה: (שמות ח, יח-יט)

⁸ פירושו לשמות ז, כט.

ובדבר הוא אומר:

והפלה ידוד בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר:
ויעש ידוד את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וממקנה בני ישראל לא מת אחד:
וישלח פרעה ונהנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה ולא שלח את העם:
(שמות ט, ד-ז בדילוג)

ובשחין הוא אומר:

ולא יכלו החרטמים לעמוד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטמים ובכל מצרים.
(שמות ט, יא)

ובוודאי שבא הפסוק לתת ציור ברור אודות מכה זו, שהיה עיקרה השפלת המצריים באופן בזוי כל כך שאי אפשר היה להם לעמוד בפני משה, בהיות שישראל לא לקו בשחין, והייתה בושא גדולה למצרי לעמוד לפני ישראל.

וביאור זה יש בו כדי להטעים משמעותה של מכה זו, שלא היה זה מטרד בעלמא למצרים ללקות בשחין, כי אם כן אין להבין מה מעלת מכת שחין שהיא באה אחר הערוב והדבר, שהן מכות קשות הפוגעות באדם וברכשו, אלא עיקרה של מכה זו להשפיל המצרים מאד ביחס לישראל, ולהפלות הפלאה ברורה ביניהם בהיפוך היוצרות, שאם עד כה היו ישראל שפלים ונדכאים בפני המצרים אזי עתה נהיה הדבר להיפך ממש.

נמצאנו למדים שמכות אלו הן הציר המרכזי בסדרת המכות, ובאות הן להפוך את היוצרות בין ישראל למצרים ולקיים את האמור על ה' שהוא מגביה שפלים ומשפיל גאים⁹.

הבחנה חשובה נוספת בשלוש מכות אלו נוגעת לכך שאין המטה מופיע בהן כלל. שתי המכות הראשונות מבין השלוש נעשו על ידי ה' ישירות, בלא תיווכם של משה ואהרן. ואילו המכה השלישית היא ממש להיפך, שנעשתה ממש על ידי משה ואהרן, בפיה כבשן שזרקו על פני ארץ מצרים והפך לאבק פורח אבעבועות. ואין לנו בכל המכות דבר כזה, כי כולם נעשו על ידי מטה האלוהים, כלומר בפעולה אלוהית ממש, שרק באופן סמלי יוצאת לפועל בהכאה של מטה על הארץ או השמים.

וסוד הענין מתבאר יפה על פי מה שקדם לנו. שכיון שעיקרן של מכות הערוב והדבר להראות את ההפלאה שעושה ה' בין מצרים לישראל עמו הנבחר, על כן אינו מתאים שישראל עצמם יעשוהו. כי אדם קרוב אצל עצמו, וגילוי הבחירה של ה' בעמו צריך להיות מצידו ולא מצד העם הנבחר לו. ולעומת זאת מכת שחין נעשתה לגמרי על ידי משה ואהרן, ידיהם ממש, כי היא באה לאחר שכבר נתבררה הבחירה האלהית בישראל. ועניינה של ההפלאה במכת השחין היה רק עבור ישראל, שיכירו את שפלות המצרים לעומת רוממותם הם, ועל כן בדין היה שתבוא מכה זו מידיהם ממש.

⁹ ברכה אחרונה מברכות קריאת שמע.

חושך

לכאורה אין זו מכה משמעותית כל כך, שהרי אין בה נזק מתמשך אלא מטרד קשה לשעתו שאינו גובה חיי אדם, וכמוה כצפרדע וכינים. ואם כן לכאורה הייתה מתאימה יותר למכות הראשונות, הקלות יותר, ולא לשימה בסוף כל תשעת המכות [שהרי מכת בכורות לעצמה עומדת ואינה חלק מסדרת המכות הקודמות לה].

ואם באנו למצוא את השייכות לארבה שלפניה, הרי זה מה שהארבה עצמו הייתה בו בחינת חושך, שהרי נאמר בו שהחשיך את עין כל הארץ. אך עדיין אין בזה כדי להניח את הדעת בביאור הימצאותה של מכה מינורית זו במקום מרכזי כל כך.

כמדומה שכאשר נעיין בלשון הכתובים נמצא את פתרון החידה הזאת, וכה נאמר במכה זו:

וַיֵּט מֶשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַשָּׁמַיִם וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשֶׁת יָמִים: לֹא רָאוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְלֹא קָמוּ אִישׁ מִתַּחַת יָדוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְלִכְלֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אֹרֶךְ בְּמוֹשְׁבֵיהֶם: (שמות י, כב-כג)

הוא אומר שיש כאן סימליות ברורה של חושך למצרים ואורה לישראל, ויש כאן אמירה ברורה לישראל שתיכף עתידים הם לצאת מאפלת מצרים לאור הגאולה.

אמנם לכאורה היה מקום להקשות שלדברינו נמצא שאף חושך היא מכה שעיקרה הפלאה בין מצרים לישראל ואם כן שייכת היא לקבוצת עד"ש. ברם יש חילוק מהותי בין הדברים, כי בשונה ממכות עד"ש, אין עניין ההפלאה כאן בתור ביטוי לכוחו של ה' אשר יכול להפלות בין ישראל למצרים בדברים אשר לפי דרך הטבע היו צריכים להתפשט אנה ואנה, שהרי אין רבותא בדבר שיהיה מקום אשר לא הוחשך, שאין בטבעו של החושך להתפשט למקום אחר שיש בו אור, אלא כדברינו שתוכן מכה זו הוא ביטוי מוחשי ליציאת ישראל מאפילה לאורה.

כינים שחין חושך

שלוש מכות אלו, המסיימות את השלשות של דצ"ך עד"ש בא"ח, מתאפיינות בכך שאין בהן הודעה למשה ולא התראה לפרעה, ואף לא בקשה מאת פרעה לסיים את המכה, אלא מעצמן הלכו כלעומת שבאו. עוד מאפיין להם והוא שאין בצידן נזק ניכר של אבדן חיי אדם או בהמה או צומח והם בעיקרם מטרד זמני חמור. [ואם יטען הטוען שאף דם וצפרדע אין בהם אלא מטרד אף אתה אמור לו שהעדר מים הוא סכנה מוחשית לחיים וסביר מאד שמכה זו גבתה קרבנות בנפש שמתו בצמא, ואף הצפרדע אף שאין בה סכנה מכל מקום גרמה לנזקי ממון חמורים שהרי לבד מהרעש הגדול הרי נכנסה לכל מקום כגון תנורים ובצקים ובזה השחיתה את מאכליהם והמאיסה את תנוריהם].

וכאשר נתבונן נמצא שלמכות אלו יש אופי של סיכום לשתי המכות שקדמו להן, ואין בהן תכלית עצמית של הוצאת ישראל ממצרים. מכות אלו נסמכות על המכות שלפניהן בכדי ליצור בירור סופי של המסר העולה משתי המכות שלפניהן.

בכּינים הודו פרעה והחרטומים שאצבע אלהים היא¹⁰, כי בדם וצפרדע ניסו החרטומים להוציאם ועלתה בידם, ורק בכינים נכשלו¹¹. נמצא שהכינים הביאו לכך שפרעה ועבדיו הכירו ביד ה' השולטת עליהם והודו למפרע שאף הדם והצפרדעים, אצבע אלהים המה.

כאשר נבקש את המייחד שבשחין, נמצא שהוא משפט הסיכום שבו מתואר כי לא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה. והיינו שההפלאה בין ישראל למצרים הגיעה לשיא מעלתה, בכך שלא יכלו המצרים לעמוד בפני הישראלים לגודל שפלותם ומאיסותם מחמת השחין.

החושך הוא ביטוי סופי לברד והארבה שלפניו, כי הברד והארבה עניינם חושך למצרים בהשחתת ואבדן הארץ על כל יבולה ועציה, וכדברי עבדי פרעה לאחר הברד "כִּי אֶבְדָּה מִצְרַיִם"¹². ובאמת כבר בארבה רמז ענין החושך, והוא האמור בו "וַתְּחַשֶּׁךְ הָאָרֶץ"¹³. והחושך מטיב לבטא את מצב הארץ השרויה בבוקה ומבולקה, נטולת תקוה ושגשוג ואורה, ונמצא שהוא סיכום הן לשתי המכות שלפניו והן לכלל שמונה המכות. וכבר זכרנו שהוא מבטא גם את הגאולה המשמשת ובאה לישראל בבחינת יציאה מאפלה לאורה. ונמצאנו למדים שמכה זו היא החוליה המקשרת בין שמונה המכות שהן אבדן מצרים, למכת בכורות שהיא גאולת ישראל.

דצ"ך עד"ש בא"ח

ועל פי דרכנו למדנו שקבוצות המכות עולות משלב לשלב, וכאשר יתבאר להלן. השלב הראשון הוא תגובה למה שאמר פרעה 'לא יִדְעֹתִי אֵת ה''¹⁴. ועל זה באו לו שלוש המכות הראשונות, שאין בהם נזק ניכר אלא רק מוכיחות שאלהי ישראל הוא בעל כח העושה בעולמו כרצונו. ואף תגובת פרעה מותאמת לעניין זה, שבמכת דם לא שת לבו כלל אליה, במכת הצפרדעים כבר הכיר בה' וביקש ממשה שיעתיר לה' להסיר ממנו הצפרדעים, ובמכת כינים כבר הכיר על פי דברי החרטומים שאלהי ישראל עליו ועל אלהיו, שהרי הודו החרטומים שרק הוא בעל היכולת לזה ואילו הם בכל אלוהיהם ולהטיהם אינם יכולים לעשותה.

השלב השני בא להראות את ההפלאה בין מצרים לישראל, והוא בא בתגובה למה שאמר פרעה 'וְגַם אֵת יִשְׂרָאֵל לֹא אֶשְׁלַח'¹⁵, כי מעתה שכבר הכיר פרעה וידע את ה', באה העת ללמדו שאלהי ישראל בחר בישראל להיות לו לעמו הנבחר. לימוד זה הוא על ידי שיראה שהמכות הפוגעות בו ובעמו אינן פוגעות כלל בישראל, אף על פי שטבען להתפשט ממקום למקום. ואף כאן ניתן להיווכח בדפוס הנזכר לעיל; במכה הראשונה, **ערוב**, אין פרעה שת לבו כלל אל ההפלאה בין

¹⁰ שמות ח, טו.

¹¹ והיינו מן הסתם מפני שמחמת קוטנם אינם יכולים לעשות בהם להטים ככבריות גדולות יותר.

¹² שמות י, יז.

¹³ שמות י, טו.

¹⁴ שמות ה, ב.

¹⁵ שם.

מצרים לישראל, עד שהוא קורא למשה ומבקשו שיישארו ישראל לזבוח בארץ, ובקשה זו מלמדת על אי הבנתו את הצורך בהבדלת ישראל מתוך מצרים. במכה השנייה שהיא **דבר** כבר נתן לבו לשלוח לראות האם אכן לא מת ממקנה ישראל עד אחד, מה שמוכיח שכבר החל להפנים את ענין ההבדלה בין מצרים לישראל. ובמכה השלישית שהיא **שחין** באו הדברים לידי גמר, כאשר נתבאר לנו לעיל בכך שלא יכלו המצרים כלל לעמוד במחיצה אחת עם ישראל, שזהו ביטוי סמלי לכך שאי אפשר כלל שידורו במחיצה אחת.

השלב השלישי בא לאבד את מצרים ולבטל את כל כוחם וגבורתם על ידי הטלתם בתוך חורבן, בוקה ומבולקה שיש בה כדי לבטל את כל ישותם המדינית כמעצמה עולמית. החורבן נוצר על ידי **הברד** ולאחריו **הארבה** שבא להשלים את כילוי מה שהותיר הברד. ובא הדבר לידי ביטוי שלם ב**חושך** כאשר קדם לנו ביאור העניין הזה. ואף כאן אפשר לזהות את הדפוס הנזכר לעיל¹⁶, שלאחר הברד אמרו לו עבדיו לפרעה, "**הִטָּרֵם תִּדַּע כִּי אֶבְדָּה מִצְרַיִם**", ומדברים אלו ניתן ללמוד שפרעה עצמו טרם הפנים את חורבן הארץ, ולעומת זאת בארבה נאמר: "**וַיִּמְהַר פֶּרַעַה לְקָרָא לְמִשֵּׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר חֲטֹאתִי לַה' אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם, וְעַתָּה שָׂא נָא חֲטֹאתַי אֲךָ הַפֶּעַם וְהִעֲתִירוּ לַה' אֱלֹהֵיכֶם וַיִּסַּר מֵעָלַי רַק אֶת הַמָּוֶת הַזֶּה**", ניתן להרגיש את בהלתו העצומה מחורבן הארץ, כאשר הוא ממחר לקרוא להם, מה שלא נמצא כן בשאר המכות. פרעה אף מכנה את הארבה '**הַמָּוֶת הַזֶּה**'. ונמצא שעתה הפנים פרעה את העובדה שארצו במצב של אבדן וחורבן. וכבר ביארנו שהחושך בא להשלים את הסמליות שבמצב, שמצרים שרויה באפלה ולישראל אור במושבותם.

סיכומו של דבר, תחילה בא ה' להראות למצרים את עצם מציאותו וכוחו, לאחר מכן לימדם שבחר בעמו ישראל והמה נעלים ונבדלים לו מן המצרים, ולאחר מכן הראם ולימדם שהם עצמם כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו וכאפס וכאין הם אל מול גבורת אלהי ישראל, המאבד את כל ארצם וממיט עליהם חורבן.

ובסגנון שונה קצת יש לומר: כאשר בא להילחם עם מצרים על מנת שיוציאו את ישראל לחירות, אזי תחילה יש לו ללמדם מי הוא, כדי שידעו מיהו הנלחם בהם, וזה ענין דצ"ך. לאחר מכן הפלה בין ישראל למצרים כדי שידעו תכלית ומטרת מלחמתו בהם, שהיא עבור ישראל, וזה ענין עד"ש. ורק בסוף באה המלחמה עצמה דהיינו באח"ב שבהם הפיל חורבן גדול על ארץ מצרים על אלהיה ועל כל היושבים בה.

מכת בכורות

מכה זו אינה שייכת לקבוצה מקבוצות המכות שלפניה, אלא לעצמה היא עומדת בהיותה הגאולה בעצמה, שבה הופרשו ישראל מתוך מצרים וגורשו מתוכם. אכן כאשר נתבונן בה

¹⁶ אלא שאינו מובהק כל כך כבשתי הקבוצות הראשונות, היות ובברד כבר הגיע פרעה לידי תשובה שלמה, כאשר כתב בזה הרב אלחנן סמט.

נמצא שהיא כוללת בקרבה את כל שלושת ההיבטים הנזכרים בתשע המכות שלפניה¹⁷, כי יש בה הכרת פרעה בשליטת ה' על מצרים, וזה מתבאר ממה שאמר פרעה למשה ואהרן "וּבִרְכָתָם גַּם אֲתִי"¹⁸, לאמר שהכיר הכרה שלמה בכך שה' קובע את גורלם של מצרים [שזהו ענין דצ"ך], וכן יש בה הפלאה מוחלטת בין ישראל למצרים, כאשר אמר משה בפירוש "לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל"¹⁹ [שזהו ענין עד"ש], וכמובן שיש בה חורבן ואבדון למצרים [כענין בא"ח], שהרי לא היה בית אשר אין שם מת. והמצרים עצמם חששו שמכה זו הינה כיליון מוחלט עליהם כפי שנאמר "כִּי אָמְרוּ כָלֵנוּ מֵתִים"²⁰. ובוודאי שלא לחינם נעשתה מכה זו בחצי הלילה, כי אף היא יש בה ביטוי של חושך ואבדון גמור למצרים וכעין מכת חושך, והרי זה מתאים לחצי הלילה שהוא שיא חשכת הלילה. ובאותה שעה ממש לבני ישראל היה אור במושבותם, בהיותם בבתיים באורה ושמחה, חוגגים את חג הפסח ואוכלים מזבחי ה'.

¹⁷ אכן באמת יש בה שייכות לקבוצה האחרונה יותר מלשתי הקבוצות הראשונות, שהרי עיקרה אבדון וחורבן על מצרים.

¹⁸ שמות יב, לב.

¹⁹ שמות יא, ז.

²⁰ שמות יב, לג.

חג הפסח וחג המצות – ליל ההולדת וימי הזיכרון

מה למצה בערב הפסח?

ידוע הדבר כי שמו של החג בפינו הוא חג הפסח, אך בתורה לא נקרא כך, אלא אך ורק בשם 'חג המצות'. עוד יודעים הכול כי עיקר חג הפסח הוא ליל הסדר, בעוד שעיקר זמן היציאה ממצרים היה ביום, ככתוב "היום אתם יוצאים" ולזמן זה שייך גם עניין המצה כמבואר בתורה "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" וכן "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות", הרי שהמצה היא זיכרון ליציאה ממצרים.

למרות זאת הקדימה התורה את אכילת המצה לערב יחד עם אכילת הפסח כנסמכת אליה, ויותר מכך דרשו חז"ל מן הפסוק "בערב תאכלו מצת" שחיוב אכילת מצה הוא דווקא בלילה הראשון. ואמנם דבר זה צריך עיון, כי לכאורה הוא סותר את פשטי המקראות, אך יש לכך רמז בתורה, במה שציוותה התורה לאכול מצה עם קרבן פסח. וכן בכל הלכות פסח הדגישה התורה את עניין הערב פעמים הרבה, לאמור כי הוא עיקר וכי הוא הזמן המעולה בו מתרחש הכל. אם כן עלינו להבין מה עניינה של המצה לערב הפסח ולחגיגת הפסח.

שתי חגיגות

וראשית נראה לבאר ששתי חגיגות יש כאן, חגיגת הפסח שעניינו הקרבת קרבן פסח ואכילתו. והוא מתחיל משלהי י"ד זמן השחיטה וההקרבה (שזמנם קודם לזמן כניסת חג המצות, המתחיל בכניסת ליל ט"ו), ומסתיים בחצות הליל בתום אכילת הקרבן. ועניין החג הוא חזרה על חגיגת הפסח המקורית בליל מכת בכורות, בה שבר ה' את כוח מצרים, ואת בני ישראל הבדיל מתוכם, ופסח עליהם ולא הרגם עם המצרים, ואנחנו מצידנו נכנסנו עם ה' בברית באכילת הקרבן. ומעשה הפסח אפשר את היציאה ממצרים למחרת היום.

וישנו חג המצות, המתחיל בזמן בו המצה מונחת על השולחן בעקבות חגיגת הפסח, כנאמר "על מצת ומררים יאכלוהו" כלומר בליל ט"ו, ואורכו שבעה ימים עם דגש עיקרי על היום הראשון "היום אשר יצאתם ממצרים". עיקרו הוא הזיכרון לדורות של יציאת בני ישראל בפועל ממצרים כאשר "משארתם צרורות בשמלתם על שכמם", והוא מזכיר את צורת היציאה.

ואולם למרות כל זאת הוקדמה אכילת המצה ללילה הראשון, והוא הפך להיות עיקר גם לחג המצות, שעיקר חיוב מצה הוא בלילה זה, אף שמצד השתלשלות העניינים עיקר עניין המצה שייך ליום. כך שלמעשה שתי החגיגות הללו נסמכות ונקשרות האחת בשנייה. את אופי הקשר הזה נדרשים אנו להבין לעומקו.

התבוננות בפרשיות התורה

לאור שאלות-הנחות אלו ננסה להבין את מערכת הפרשיות הענפה והמורכבת של הפסח והמצות בפרשת בא. פרשת בוא מחולקת לכמה פרשיות: בפרשה הראשונה (י"ב א'-כ') ה' מדבר אל משה ומוסר לו את דין קרבן פסח ואכילת מצה. ובפרשה השנייה מדבר משה לעם ישראל וחוזר על דברי ה', אבל בשינויים רבים, ואינו מוסר את דין מצה (שם פסוקים כ"א-כ"ט). פרשה שלישית היא מכת בכורות ושילוח בני ישראל ממצרים. פרשה רביעית – יציאת בני ישראל ממצרים (ל"ז-מ"ב). פרשה חמישית – עוד כמה מהלכות הפסח (מ"ג-נ"א). פרשה שישית – נפתחת במצוות פטר רחם, עוברת לדין אכילת מצה וסיפור יצ"מ וחוזרת לפטר רחם (פרק י"ג).

וננסה לבאר את הדברים.

בפרשת דברי ה' נמסרת תמצית תוכן כל החגים שיחוגו בני ישראל במצרים, כאשר המסגרת היא חודש האביב-החודש הראשון בו ישנם שלבים שונים מראשית החודש עד שמגיעים לרגע המכונן, הוא ליל הפסח. הפסוק המסיים את טקס הפסח הוא ציווי לעשות זיכרון לגאולת מצרים בכל הדורות "והיה היום הזה לכם לזיכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו" ומיד אח"כ "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מיום הראשון עד יום השביעי".

ובפרשה זו היה ניתן לפרש שהזיכרון לדורות אינו כולל את חג הפסח, אלא רק את חג המצות. כלומר, שהדרך בה עלינו לזכור את היום הזה היא ע"י אכילת מצות שבעת ימים.

אך משה אינו מפרש כך, בחוזרו על דברי ה' לעם הוא קורא לעם להקריב את הפסח ואינו מזכיר כלל את עניין המצות, שכן הוא מדבר לעם עוד לפני שיצאו, לפני שנשאו על שכמם את בצקם, ושם הוא מצווה שכאשר יגיעו לארץ "ושמרתם את העבודה הזאת" והוא מגדיר את מטרת העבודה כדרך לספר לבנינו ולהעביר את הזכרון "והיה כי תבאו .. ושמרתם את העבודה הזאת: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם: ואמרתם וגו'". הרי שבהכרח ציווי ה' בתחילה על זיכרון הדורות חל גם על עבודת הפסח אך מתוך התייחסות לכלל ענייני "היום הזה", הכולל את חג המצות יחד עם חג הפסח, שכן היום כולל גם את עבודת הערב וגם את אירועי המחרת, בו יתברר כי יצא העם עם עוגות מצות כמתואר אח"כ.

נמצא אם כן שהקב"ה בדיבורו למשה דיבר על שני אירועים, נס הלילה ושחרור היום, הטומנים בחובם משמעויות שונות, אולם כרך אותם ביחד לומר כי אינם נפרדים אלא הם בעלי משמעות עוקבת ואחידה. ככתוב "על מצת ומרורים יאכלוהו". לא בכדי היה הלל כורכן אלא בכדי לסמן עובדה זו.

מתוך זה ניתן להבין את קביעת חז"ל כי עיקר חיוב מצה הוא בליל הפסח, ודרשו מן הפסוק "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" מהלשון **בראשון** ולא "מהראשון עד" וכו' שמשמע שאז העיקר, ויש לכך יסוד בכל מבנה הפרשה השמה את הדגש על היום הראשון כעיקר, ועל הערב כעיקר יותר עיקרי, הערב הוא הסיבה לכל והיום הוא התוצאה, שבעת הימים הם רק נספחי היום הראשון וכמו שכתוב

"ושמרתם את המצת כי בעצם היום הזה יצאו", וגם אח"כ בפרשת היציאה (פסוקים ל"ז-מ"ב), אזי מודגש היטב, "בעצם היום הזה יצאו... ליל שימורים הוא" כלומר הדגש הוא על היום הזה, ותמיד חוזרים ללילה שהוא הרגע המכונן, אין לספר על היום בלא שנספר על הלילה.

נראה כי הנושא בפסח הוא הראשית, וככל שניתן לחוות יותר את הראשית שם הוא עיקר הדגש של המצווה, בנקודת הראשית שהיא ערב הפסח, שנראה בהמשך שהיא גם ראשית מבחינה עקרונית יותר ולא רק בכך שזה מוקדם יותר בזמן.

המצה כמסמלת את רגע החירות

אחרי פרשיות הפסח בא תיאור מכת בכורות ושילוח בני ישראל ממצרים (פסוקים כ"ט-ל"ו), ואזי מתוארת היציאה (פסוקים ל"ז-מ"ב) וסיפור המצה מתואר בשני שלבים: בפרשת השילוח נאמר "וישא העם את בצקו טרם יחמץ" ואח"כ בפרשת היציאה "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים.. וגם צידה לא עשו להם" כלומר שאפו את הבצק שהוציאו משם בלא יכולת להשהותו כראוי. כך שהלחם הזה מייצג את תודעת היציאה לשלביה, את הרגע שלפני, הנשיאה של הבצק שלא הספיק לתפוח, והרגע שאחרי, אפיית הלחם בתור בני חורין היוצאים בחיפזון, זו תמונת העבד המשולח שאינו יוצא מעדנות אלא נלחץ לצאת כדי לתפוס את מצב הרוח הרגעי שאפשר את השחרור.

כמו הכל התרחש בלילה

עוד נקודה חשובה היא שכאשר מתוארת היציאה התורה אומרת שיצאו "בעצם היום הזה" ואחר כך משנה וקובעת "ליל שימורים הוא" רק כאן כאשר הם יוצאים מתברר כי ישנו יום מסויים שהוא היום הגדול, ולמרות זאת חוזרת התורה ומסכמת מיד כי העיקר הוא הלילה-ליל השימורים. כאן עולה הפרדוקס במלא עוזו, התורה מתארת את היציאה בתחילה כהשתלשלות ישירה מהלילה, כאילו אין פער בין הלילה ליום, אך בסוף היא מדגישה כי יצאו הם בעצם היום ואזי אומרת "ליל שימורים הוא" לכאורה כוונת התורה היא שהיום הוא ליל שימורים! שמא ניתן לנו לראות את ייחודו של הלילה כבסיס לייחודו של היום כולו, שבאמת מה שקרה ביום צומח מתוך הלילה, ונחשב כהתרחשות הלילה.

הפרשיות שאחרי היציאה

הפרשה הבאה (מ"ג-נ"א) משלימה את פרשת הפסח במצוות ודינים צדדיים יותר אך הם אלו הנותנים לפסח משנה תוקף של חוק וערך חמור, כמו הדגשה כי נתמלאו הדינים, וכי כמותם יתמלאו גם לדורות. יש כאן גם את המטרה ליתן רווח בין פרשה לפרשה, בין תיאור היציאה הניסי ליציאה באופייה הריאלי ולדיבור אל היוצאים מנקודת המבט של בני חורין.

אח"כ ישנו פסוק בודד החוזר על יציאת בני ישראל ממצרים בעצם היום הזה על צבאותם, כחוזר על הביטוי צבא, אך שונה הביטוי כאן מנוסחתו בפרשת היציאה, שכאן נאמר 'צבאות' בסתם, כדרך התורה לכנות את בני ישראל במקומות רבים, אבל שם נאמר הביטוי יוצא הדופן 'צבאות השם'. נראה שמקודם היה זה חלק מעניין הלילה הניסי, ושבסופו התורה שבה

ומסכמת "ליל שמורים הוא" ולכן ישראל באותו מעמד הם "צבאות ה'" ואילו כאן מדובר על היציאה ה"ריאלית".

ואז בפרשה האחרונה (פרק י"ג פסוקים א'-ט"ז) מצוה ה' את משה על הבכורים ומשה חוזר על מצוותו לבני ישראל. וראו זה פלא, רק כעת, בסיום הפרשה, אומר משה לבני ישראל את דין חג המצות. ונראה לפרש שזהו חג שניתן ליוצאים, שכבר מבינים את טעמה של חירות-טעם המצה, וניתן לדבר עכשיו על זאת. עם זאת הוא מבליע גם דיבור על עבודת הפסח "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה", גם אם בקריאה פשוטה היה ניתן לומר כי הדבר נסוב על המצות שאח"כ, אזי ברור לקורא המעמיק כי הכוונה לעבודת הפסח, אך היא מתוארת כבאה בנשימה אחת עם המצה, כתיאור התורה עד כה את הסיפור כולו. אלא שלעיל היה המשקל העיקרי על הפסח, והמצה נטפלה לו, ואילו כאן שם משה רבינו את המשקל העיקרי על המצה.

וכך גם בהמשך, בדין סיפור יציאת מצרים, מקבלת ההגדה צביון אחר מבתחילה. אין היא תגובה לשאלה של הילד אלא חינוך יזום, שהמסר שלו גם הוא מסר בוגר "בעבור זה עשה ה' לי" כלומר יש כאן הבנה של הטקס והמצוה כסיבה ליציאה, לא כמקודם שהמסר היה זיכרון גרידא לנס, יש כאן הפנמה של היחס שמתקיים כאן בין הקב"ה לעמו "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח", שכן כעת הם כבר עם משוחרר ועצמאי וניתן לראות את העניין לא רק כנס חד צדדי אלא כברית הדדית.

ומה שמעניין ביותר, אין אזכור בפרשה זו למילה שמירה, שהיא מילת מפתח בפרשיות שלפני היציאה, כגון "ושמרתם את המצת" "ליל שימורים הוא" חוץ מ"ושמרתם את החוקה הזאת למועדה" שאין בה שום משמעות יתר, השמירה אינה נושא אלא למה שקשור בלילה ובפסח, הוא כתוב גם על המצה אך זו אמורה שם בתור המשך של עבודת הפסח והשלמה שלו, השמירה קשורה למתח שנמצאים בתוכו, לדרמה שכבר אינה נמצאת אחרי היציאה, הרי ששוב, גם אזהרת שמירת המצה קשורה ללילה ולסיפור שבו, אך חג המצות ככלל אינו בהכרח כרוך בפן הזה והוא גם מתקיים בפני עצמו, כזיכרון ולא כשמירה. עד כאן דנתי בפרטי משמעות פרשיות התורה ומתוכם אנסה כעת להבין את פשר הלילה הזה ואת היחס שבין הפסח למצה:

הפסח כרגע הלידה

גם הפסח וגם המצה מאופיינים בחיפזון, אך הפסח נחגג כטקס שמטרים את המאורעות ויוצר אותם, והוא מצווה להיחגג במכוון בדרך החיפזון, סעודה שכולה אומרת: אנו מזומנים לצאת וממהרים לצאת. גם הצורה של הסעודה, סעודה ביתית של כבש שלם על האש ללא שבירת עצמות המאפיינת אכילה חפזונית של הולכי דרכים הקצובים בזמן בלא ישוב דעת.

גם המצה שאוכלים עליה את הפסח היא בוודאי חלק מהחיפזון הזה, שאמנם עדיין לא חוו אותו בצורת יציאה בפועל אך כעת חוגגים את האופי הזה של החיפזון כטקס ובשל כך מטרימים את אכילת המצות, כביכול החיפזון הכמו מעושה של הלילה בפסח הוא המקור לחיפזון היום שהוליד את המצה, עם ישראל מצווה בפסח להציב את עצמו כאילו הוא גאול, עמדה היוצרת ומולידה את קיומו. כך טעם המרור של העבר המר מצטרף בחגיגת הפסח אל טעם העתיד – המצה בו יצאו למחרת, חגיגת הפסח היא הציר הקושר את העבר והעתיד, את המעבר בן הרגע

מגלות לגאולה, בו ישנם שתי הטעמים יחדיו, טעם החירות וטעם מר השעבוד, שכן זהו הרגע של ההתחוללות, של הלידה. של מר חבלי הלידה עם טעם החיים החדשים הבוקעים.

חג המצות כזיכרון וכזמן הלידה

כעת נבין את מקום שתי החגיגות בהם פתחנו, חג המצות הוא זיכרון העבר באמצעות התנהגות המשמרת זיכרון, כבכל חג. ואילו חגיגת הפסח שנאמרה עוד בהיותנו עבדים אינו אלא טקס של סיפור, של העמדת עצמינו כמכוננים ויוצרים את קיומנו החדש מתוך הנס, כך פסח מצרים כולו כמו נועד עבור העתיד, וזו הדרך בה עושים אותו כל שנה, חייב אדם לראות את עצמו, להעמיד את עצמו בתוך המתח של ההתרחשות, וכמו להוליד את עצמו מחדש. ניתן לומר כי חג המצות הוא הזיכרון שמוגדר בזמן, אך כהמשך וכפיתוח של הרגע המכונן הוא ליל השימורים, שהוא עוד אינו מוגדר כיום, אין לו מסגרת זמן מלאה והוא רק אירוע שכולו התרחשות-חיפזון, אירוע המתרחש אמנם בזמן אך הוא עצמו מתרחש מעבר לזמן, כך גם אין פער בין הלילה ליום, ומרוץ החיפזון נמשך עד אמצע היום, אך גם הוא כמו בטל לעבר הלילה, מתרחש מעבר לכללי הזמן הרגילים, הוא מתנהל באותו חיפזון מפתיע וניסי השייך ללילה. בלילה הרי אין הערכה וחלוקה של זמן כמו ביום, ומה שמתרחש בו הוא אינו עומד בכללי הזמן הרגיל, הלילה הוא זמן החלום ומה שמתרחש כאן הוא מעין חלום, אך כזה שמתברר כמציאות שהלא הוא מתרחש בסוף "בעצם היום הזה".

ליל שימורים

זה משמעו של ליל שימורים-משומר ובא מששת ימי בראשית, לילה אותו ה' שומר כבר מראש הבריאה, עבור אותה התרחשות שהיא מעבר לכללי הבריאה והטבע-ליל הולדת עמו, שכמו לידה אין הוא מתרחש בזמן, אלא בתהליך אינטנסיבי שנמצא מעבר לזמן הרגיל, ורק לאחר שהוא מתרחש אנו מגדירים שהוא קרה ביום מסויים, אשר היא נקודת ההתחלה של שנות הרך הנולד. זו נקודת התחלה החורגת מהזמן, היא לידת הזמן הישראלי המיוחד.

לילה זה אינו נחגג לדורות כזיכרון העבר אלא כהעמדת עצמנו בתוך העתיד, יצירת המעבר משעבוד המרור לחירות המצה, ולפיכך מצווים אף אנו בשימור, השימור עניינו לעמוד בתוך המתח של ההתרחשות מתוך מודעות אליה, כפי שרבה דורש ללתות את החיטים של המצות כדי שיהיה ממה לשמר ולקיים את "ושמרתם את המצות", שכן השימור הרגיל (חשש חימוץ) אינו באמת דורש ערנות מיוחדת שהרי גם בצקות של נכרים מותרים בפסח, כל זה קשור רק לחובת מצה שהיא לשמה, השייכת רק בלילה ראשון, הוא לילה הסיפור, ליל הפסח, ליל השימורים, שימורו של הקב"ה הוא גם שימורנו שלנו, אנו שומרים את הלילה הזה כזמן לידתה של תודעתנו הישראלית עבור השנה כולה ועבור בנינו. גם הסיפור כה חשוב בלילה זה שכן הוא העמדת עצמנו בתוך ההתרחשות שכביכול מתרחשת מחדש עבור דור העתיד.

מאותה סיבה נחשב הלילה הזה כנקודת ראשית, כפי שביארנו למעלה את טעם היות חובת המצה בליל ראשון בלבד, אך זה אינו רק משום שהוא התחלה בפועל, אלא נקודת ראשית מבחינה מהותית, זה רגע ההתחוללות בו הכל בוקע מן האין אל היש, ולפיכך הוא עיקרו של החג כולו, החג בו הכל מתחיל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן
ליקווד

ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה זכר ליציאת מצרים

(א) כתב הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז) וז"ל:

מצות רבות זכר ליציאת מצרים, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים. כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכו'. עכ"ל.

והקשה הגרי"ז בכתבים עה"ת (פרשת בא), היכן מצינו יציאת מצרים במזוזה, והרי אין בה אלא פרשיות של שמע והיה אם שמוע, ובשניהם לא נזכרה יציאת מצרים.

(ב) ותירץ הגרי"ז ע"פ מש"כ הרמב"ן בדבריו ו, ד עה"כ שמע ישראל ה' אלקינו וגו', וז"ל:

ואתה צריך להתבונן בזה, כי שינה הכתוב כאן לומר "ה' אלהינו", ולא אמר "אלהיך" כמו שאומר בכל מקום, "שמע ישראל אתה עובר היום וגו', כי ה' אלהיך" (להלן ט, א - ג), "שמע ישראל אתם קרבים היום וגו', כי ה' אלהיכם" (להלן כ, ג - ד), וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל יזכיר "ה' אלהיכם" או "ה' אלהיך", וגם בכאן אמר "ואהבת את ה' אלהיך". אבל הזכיר ביחוד "ה' אלהינו", כי עשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות לעשות לו שם תפארת¹. והנה דל"ת אחד גדולה, לרמוז על מה שכתוב (ישעיה סג, יב) "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם". עכ"ל.

הרי שבפסוק ראשון של שמע מרומז שעשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות, והיינו מופתי יציאת מצרים וקריעת ים סוף. עכ"ד הגרי"ז.

אמנם ביאור הגרי"ז לכאורה הוא קצת דוחק, שהרי לפי דבריו ענין יצי"מ אינו מפורש בכתוב שמע ישראל וגו', אלא רק מרומז, וגם הוא ענין שע"פ הסוד, וא"כ איך נאמר שהקונה מזוזה וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה ביצי"מ, והרי רמז וסוד הללו אין כל אדם מישראל יודעם ומכוון להם.

¹ ישעיה סג, יד: "כבהמה בבקעה תרד רוח ה' תניחנו כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת". וכתב הרמב"ן בשמות ו, ב: והנה הענין, שהאבות היה גלוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה ונהג עמהם בה, ועם משה יתנהג ויוודע במדת הרחמים שהוא בשמו הגדול, כטעם "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" (ישעיה סג, יב), וכתוב (שם, שם, יד) "כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת". עכ"ל. וברמב"ן דברים לד, יב: "והמורא הגדול" - מדת הרחמים, כענין שכתוב (ישעיה ח, יג) "אותו תקדישו והוא מוראכם", ולזה מתכוונים בספרי במכת בכורות ובקריעת ים סוף, כי כתוב במ (שם סג, יד) "לעשות לך שם תפארת". עכ"ל.

(ג) ונראה לבאר דברי הרמב"ן באופן אחר, די"ל שהרמב"ן לשיטתו בפרשת יתרו (שמות כ, ב) שכתב שם וז"ל:

"אנכי ה' אלהיך" – הדבור הזה מצות עשה. אמר "אנכי ה'" – יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלהים להם, כלומר הווה קדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלהים להם שחייבים לעבוד אותו.

ואמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על החדוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו, ותורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר (לעיל ט, יד) "בעבוד תדע כי אין כמוני בכל הארץ". וזה טעם "אשר הוצאתיך", כי הם היוודעים ועדים בכל אלה. וטעם "מבית עבדים" – שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, נה). וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (ברכות יג, ב) קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכו'.² עכ"ל הרמב"ן.

(ד) אשר נראה בביאור דבריו שם, שכונתו לפרש שהפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" נחלק לשני חלקים, באופן שהכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" הוא המשך הכתוב "אנכי ה'", ואילו הכתוב "מבית עבדים" הוא המשך הכתוב "אלקיך", כלומר כאילו כתוב "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ואנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים". (דרישא דסיפא דקרא - קאי ארישא דרישא, וסיפא דסיפא - קאי אסיפא דרישא).

וכמו שמצינו ברמב"ן לקמן (כד, יב) עה"כ "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", וז"ל: "ואשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה. ושיעור הכתוב, "ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם". עכ"ל. (והוצרך לפרש כן משום שהרי רק הלוחות נכתבו ע"י ה').

וכע"ז מצינו ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) "אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן", שפירש וז"ל: אבני שהם לאפוד, ואבני המלואים לחשן, עכ"ל. ובדעת זקנים שם: כיצד, אבני שהם לאפד, כדכתיב ולקחת את שתי אבני שהם וכתוב ושמית את שתי האבנים על כתפות האפוד, ואבני מלואים לחשן, כדכתיב ומלאת בו מלואת אבן וגו', וכי האי גונא מצינו הרבה מקראות מתפרשים, "המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ".³ עכ"ל.

² והמשך דבריו שם: וכך אמרו במכילתא (בפסוק הבא) "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" למה נאמר, לפי שהוא אומר "אנכי ה' אלהיך", משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות, שאם מלכותי אינכם מקבלים, גזירותי אינך אתם מקיימין. כך אמר המקום לישראל "אנכי ה' אלהיך", "לא יהיה לך", אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשקבלתם מלכותי קבלו גזרותי, כלומר אחר שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אלהיכם מארץ מצרים, קבלו כל מצותי. עכ"ל.

³ "מי כה" אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" (תהלים קיג, ה - ו), וכתב האבן עזרא: אמר רבי משה וכו' כי כן הפירוש, המגביהי לשבת - בשמים, המשפילי לראות - בארץ, וכמוהו אבני שוהם - לאפוד, ואבני מלואים -

(ה) ובזה ביאר הרמב"ן ששני חלקי הפסוק באים להורות על שני דינים נפרדים הנכללים במצוה זו, וכלשון הרמב"ן שם:

יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו (א) כי יש ה', (ב) והוא אלהים להם. כלומר (א) הווה קדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, (ב) והוא אלהים להם שחייבים לעבוד אותו. עכ"ל.

הדין הראשון הוא "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים", וענינו הוא ידיעת ה' ויחודו מכח מופתי יציאת מצרים. כלומר שיציאת מצרים שהוכיחה לעינינו את מציאות ה' ויכולתו ורצונו והשגחתו ויחודו, מחייבת אותנו להאמין שיש הוי"ה, שהוא השם המורה על כל הענינים האלו [וכלשון הרמב"ן שם: ואמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ וכו']. וזוהי כונת הכתוב, שמאחר ש"הוצאתיך מארץ מצרים" וראית בעיניך את מציאותי ויכולתי [וכלשון הרמב"ן שם: וזה טעם "אשר הוצאתיך", כי הם היודעים ועדים בכל אלה], מזה תדע ש"אנכי ה'".

והדין השני הוא "אנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים", וענינו הוא קבלת מלכות שמים מאחר שהוציאנו מבית עבדים, [כי "אלקיך" פירושו מלכך ואדוניך, כמש"כ רש"י במדבר (טו, מא): "אני ה' אלהיכם" וכו' - על כרחכם אני מלככם, וכו'. עכ"ל. וכמש"כ רש"י בראש השנה (לב, א): "אני ה' אלהיכם" - הוא לשון אני אדון לכם. עכ"ל]. כלומר שהואיל והוציאנו מעבדות לחירות, הרי"ז מחייב שנקבל אותו עלינו לאדון ונהיה לו לעבדים. [וכלשון הרמב"ן שם: שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים]. וזוהי כונת הכתוב, שמאחר ש"הוצאתיך מבית עבדים", לפיכך "אנכי אלקיך" ואתה עבדי.

(ו) ובזה יתיישבו דברי הרמב"ן בפרשת בא באופן נפלא, דהנה הדין השני הנ"ל שפירש הרמב"ן בפרשת יתרו, דהיינו החיוב שיהיה השם לנו לאלקים ואנו עבדיו, הרי זהו ענין קריאת שמע, וכמש"כ הרמב"ן שם על דין זה: וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (ברכות יג, ב) קבלת מלכות שמים, עכ"ל⁴, והרי פסוק ראשון של שמע, הוא שקראוהו רבותינו קבלת מלכות שמים (כמבואר בגמ' ברכות שם, עי"ש), ואמנם הרי דין זה מפורש הוא בפסוק ראשון של שמע לפי פשוטו של מקרא, שהרי נאמר שם "ה' אלקינו" [דומיא ד"אנכי ה' אלקיך"], וכמו שפירש רש"י בברכות (כא, א) וז"ל: קבלת מלכות שמים - כדאיתא בקריאת שמע שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, עכ"ל, וזהו שאמרו בגמ' ר"ה (לב, ב) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד - מלכות,

לחשן. עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: ויש מפרשים, המגביה לשבת - בשמים, ומשפילי לראות - בארץ. עכ"ל. (וע"ע בספר הכתר והקבלה שמות יב, טו שפירש כמה פסוקים בתורה על דרך זו).

⁴ ומבואר ברמב"ן דלא כהרמב"ם שכתב בספר המצוות (עשה ב) שמצות יחוד ה' היא שקראוה חכמים "קבלת מלכות שמים", ויתכן שזהו שבא הרמב"ן לאפוקי במה שכתב בהמשך דבריו שם וז"ל: כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם, עכ"ל, כי לדעתו ענין קבלת מלכות שמים הוא קבלת מלכותו עלינו להיותו מלכנו ואנחנו עמו, ודלא כהרמב"ם שענין מלכות שמים הוא ידיעת יחודו, שלפ"ז אינו כנגד העם כלומר להיותו מלכנו, אלא כלפי מלכות שמים כשלעצמה. והבן.

דברי ר' יוסי. ע"כ. (והכי קי"ל, שהוא מן הפסוקים שיוצאים בהם ידי חובת הזכרת פסוקי מלכות בר"ה).⁵

ונמצא שלדברי הרמב"ן בפרשת יתרו, אכן פסוק ראשון של שמע מורה על יציאת מצרים, שהרי רק מכח יצי"מ נתחייבנו בקבלת מלכות שמים, כלומר שיהיה ה' אלקינו ואנו עבדיו, וכמש"כ הרמב"ן שם:

וטעם "מבית עבדים" - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", עכ"ל.

וא"כ הקובע מזוזה בפתחו ונתכוון בענינה [שיש בה פרשת שמע, אשר פסוק ראשון שלה כתוב בו "ה' אלקינו", דהיינו קבלת מלכות שמים] הרי הודה שה' הוא אלקינו ואנו עבדיו, וא"כ ממילא כבר נכלל בהודאתו גם שהוציאנו מעבדות לחירות, שהרי כל עיקר מה שהוא אלקינו, אינו אלא מאחר שהוציאנו מעבדות לחירות.⁶

(ז) ולפ"ז מדוקדק היטב לשון הרמב"ן בפרשת בא שכתב וז"ל:

כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה וכו', מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות, עכ"ל.

אשר לפמשנ"ת יוטעם היטב מה שנקט הרמב"ן שהוציאנו מעבדות לחירות, ולא נקט בסתמא שהוציאנו ממצרים, שהרי עצם יצי"מ אינה מחייבת שיהיה אלקינו, אלא מחייבת רק ידיעת מציאותו, יכלתו והשגחתו וכו', (דהיינו הדין הראשון שנאמר בעשרת הדברות בפרשת יתרו, וכמשנ"ת לעיל בדברי הרמב"ן שם, שזה ענין "אנכי ה' וכו' אשר הוצאתיך מארץ מצרים"), ורק מה שהוציאנו מעבדות לחירות הרי"ז מחייב שיהיה אלקינו, (דהיינו הדין השני שנאמר שם, וכמשנ"ת לעיל בדברי הרמב"ן, שזה ענין "אנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים"), ונמצא שמי שמכיר שה' הוא אלקינו, ממילא הודה בענין זה דוקא, שהוציאנו מעבדות לחירות.

ולענ"ד הוא אמת לאמיתה של תורה ביישוב דברי הרמב"ן ממה שהקשה עליו הגרי"ז.

⁵ ובזה יש לבאר מה שמצינו בירושלמי ברכות (פרק א הלכה ה) מפני מה קורין (שתי) פרשיות הללו בכל יום, וכו', ר' לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן, "אנכי ה' אלהיך" - "שמע ישראל ה' אלהינו", וכו'. ע"כ.

והנה הרמב"ן בפרשת ואתחנן (דברים ו, ד) עה"כ "שמע ישראל" וגו', גם הוא כתב שהיא מצוה שבאה לבאר מצות "אנכי ה' אלקיך", אך שם כתב כן לענין סיפא דקרא ד"ה' אחד", ולפ"ז אינו כמו שנתבאר בירושלמי הנ"ל שהוא לענין "ה' אלקינו". [וז"ל הרמב"ן שם: "שמע ישראל ה' אלהינו (ה' אחד)" - גם בזה מצוה שיבאר. כי בדבור "אנכי ה' אלהיך" יהיה היחוד, וכמו שאמרו (מכילתא בחדש ה) רבי נתן אומר מכאן תשובה למינים שהם אומרים שתי רשויות הן, שכשעמד הקב"ה על הר סיני ואמר "אנכי ה' אלהיך" מי מיחה כנגדו, אבל בא לבאר המצוה הזו, עכ"ל]. ואמנם בירושלמי שם מבואר להדיא שאינו לענין סיפא דקרא ד"ה' אחד", ודלא כהרמב"ן, כי לענין "ה' אחד" דרשו בירושלמי שם שהוא כנגד דיבור אחר, שכן אמרו שם, "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" - "ה' אחד". ע"כ.

⁶ וכן מבואר ברמב"ן (שמות יג, ט) עה"כ "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", וז"ל: שיעורו - והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים למען תהיה תורת ה' בפיך. ופירושו שתכתוב על ירך ועל בין עיניך יציאת מצרים ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצותיו ותורותיו כי הוא אדוניך הפודך מבית עבדים. עכ"ל.

הרב שלמה לאבל
ירושלים

סוס פִּרְעָה בִּרְכָבוֹ וּבִפְרָשָׁיו

סוס ורכב על הים

בשירת הים נאמר:

(א) אֲזַי יִשִּׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה' וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאָה גָאָה סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם:

(ב) עֲזִי וְזִמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וַאֲנֹהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמָמְנָהוּ:

(ג) ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ:

(ד) מִרְכַּבַּת פִּרְעָה וַחֲיִלּוֹ יָרָה בָיָם וּמִבְּחַר שְׁלָשָׁיו טָבְעוּ בָיָם סוּף:

ולכאורה עיקר שירת הים היה על הצלת בני ישראל מהמצרים על ידי נס קריעת ים סוף. הישועה הגדולה שנקרע הים ועברו ישראל בתוכו בחרבה, ומאידך כשהמצרים נכנסו חזר הים לאיתנו והמצרים כולם טבעו, וראו ישראל את המצרים מתים, וכמו שנאמר:

(ל) וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שִׁפְתַּי הַיָּם:

(לא) וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיֵּרָאוּ הָעַם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבִמֹּשֶׁה עֲבָדוּ:

אם כן השירה הייתה צריכה להיות על הצלת ישראל ומיתת המצרים, וכמו שאנו אומרים בברכת 'ואמונה כל זאת' בתפילת ערבית: 'המעביר בניו בין גזרי ים סוף ואת רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו את גבורתו שבחו וכו', ובמקום זה מתחילה השירה בדבר מיתת הסוסים והרוכבים, שזו הייתה גאוות ה' – "סוס ורכבו רמה בים". ויש לתמוה, מדוע חשוב לציין אם הסוסים טבעו או ניצלו, ומה לנו אם נפלו המצרים לים יחד עם הסוס שרכבו עליו או בלעדיו.

וכן יש לתמוה בהמשך, שמדגיש את גבורת ה' שהוא איש מלחמה, "מִרְכַּבַּת פִּרְעָה וַחֲיִלּוֹ יָרָה בָיָם", וכי הייתה המלחמה עם המרכבות או עם המצרים, ומה יש להזכיר המרכבות. ורק בהמשך מדבר על המצרים עצמם (ז) וּבִרְבִּי גֵאוֹנָה תִּהְרַס קִמְיָה תִּשְׁלַח חֲרֹנֶה יֹאכְלֵמוֹ פֶּקֶשׁ וְכָל הַהִמְשָׁךְ.

ובסוף השירה, שנכתב מעין סיכום ושיטה אחרונה, נאמר שוב:

(יט) כִּי בָא סוּס פִּרְעָה וּבִפְרָשָׁיו בָּיָם וַיִּשָּׁב ה' עֲלֵהֶם אֶת מִי הַיָּם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבֶשֶׁת בְּתוֹךְ הַיָּם.

גם בשירה המקוצרת של מרים והנשים נאמר רק "שירו לַה' כִּי גָאָה גָאָה סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם", ומשמע שעניין הסוס ורכבו היה עיקרה של השירה.

העיסוק המשמעותי בסוס ורכב פרעה מופיע גם בתיאור התורה למעלה:

(כג) וַיִּרְדּוּ מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם כָּל סוּס פְּרָעָה וְכָבוּ וּפָרָשָׁיו אֶל תוֹךְ הַיָּם
(כד) וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקָף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעֵמּוּד אֵשׁ וְעָנָן וַיִּהְיֶה אֵת מַחֲנֵה מִצְרַיִם:
(כה) וַיִּסֹּר אֶת אַפֵּן מִרְכַּבְתָּיו וַיִּנְהָגוּ בְּכַבֵּדָת וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחָם
לָהֶם בְּמִצְרַיִם:

וברש"י: "כל סוס פרעה - וכי סוס אחד היה אלא מגיד שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. בעמוד אש וענן - עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט ועמוד אש מרתיחו, וטלפי סוסיהם משתמטות. ויסר את אפן מרכבתיו - מכח האש נשרפו הגלגלים והמרכבות נגררות וכו'".

הרי שהייתה כאן מלחמה מיוחדת עם הסוסים והמרכבות, שנשרפו הטלפים וגלגלי המרכבות. וצריך להבין מה העניין במלחמה בסוסים, עד שנצרך להדגיש שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. ועוד, שבין כך נכנסו המצרים לים עם הסוסים והמרכבות, וטבעו כולם וצללו תהומה, ומה היה הצורך בנס המיוחד הזה.

והנה לפני זה נאמר:

(ט) וַיִּרְדּוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיִגּוּ אוֹתָם חֲנִים עַל הַיָּם כָּל סוּס רֶכֶב פְּרָעָה וּפָרָשָׁיו וְחִילוֹ עַל
פִּי הַחִירָת לִפְנֵי פֶּעַל צָפוֹ:
(י) וּפְרָעָה הִקְרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וַהֲגָה מִצְרַיִם נִסְעָה אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד
וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה':

והקשה האבן עזרא: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם, ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם? התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה וכו'".

ועדיין צריך להבין ממה יראו כל כך בני ישראל, הרי חמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים¹. וכיוון שהכינו עצמם למלחמות והצטיידו בנשק למלחמה עם עמי ארץ כנען, למה לא יכלו להילחם עם המצרים.

ומה שנראה לבאר בזה בס"ד, דמצינו שהמצרים היו העם החזק ביותר באותה תקופה, ויש להבין מה היה מקור כוחו וסיבת עוצמתו.

הנה בספר בראשית אנו נפגשים עם בעלי חיים מבויתים שמשחר האנושות השכיל האדם להשתמש בהם לצרכיו. זמן קצר לאחר בריאת האדם מצינו בהבל שהיה רועה צאן, ובאברהם נאמר (בראשית פרק יב) וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וַחֲמֹרִים וְעֶבְדִּים וְשִׁפְחֹת וְאֶתְנַת וְגַמְלִים:

¹ שמות יג, יח.

כשהלך אברהם לעקידת יצחק הוא חבש את חמורו ולא נסע בעגלה, ואף לא רכב על סוס, אף שהוא בהמת הרכיבה העיקרית. וכמו שמצינו גבי בלעם בפסיקתא זוטרית²: "ותאמר האתון אל בלעם. מלמד שאמרו שרי מואב לבלעם למה לא רכבת על סוס טוב כי רכבת על האתון הזה. אמר להם הסוס שלי בשדה הוא והאתון למשא והסוס לרכיבה. אמרה לו האתון הלא אנכי אתונך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה בין למשא בין לרכיבה אין לך זולתי. ושמא תאמר מזמן קרוב אני לך אני לך אלא מעודך עד היום הזה".³

הרי שהיה בזיון לרכב על חמור, שהיה מיועד כפי הנראה רק לעניים ופשוטי עם. ויש לתמוה טובא שהרי האבות חיו בעשירות מופלגת כמלכים, וכדברי הרמב"ן⁴: "אבל היו האבות כלם כמלכים, ומלכי גוים באים לפנייהם וכורתים עמהם ברית". והשאלה ששאלו את בלעם, למה לא רכבת על סוס טוב נשאלת גם על אברהם אבינו.

ושוב במסע אליעזר לחפש אשה ליצחק נאמר (בראשית פרק כד), "וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגַּמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקֶם וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶם נְהָרִים אֶל עִיר נָחוּר": ואם לקח כל טוב אדוניו מדוע לא לקח סוס ועגלה, ובפרט שרכיבה אינה מתאימה לאשה משום צניעות, וכדאיתא במסכת פסחים⁵ "תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ... [רש"י: לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה], ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים, התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא." ואם כן מדוע לא לקח בשבילה סוס ועגלה.

וביעקב אבינו נאמר (בראשית פרק ל) "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֶאֱן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וְעֶבְדִּים וּגְמָלִים וְחֻמְרִים": ובכל זה בולטת היעדרות הסוס. ושוב במתנת יעקב לעשו מצינו שנתן לו כמה מיני בעלי חיים מבויתים, אך לא סוסים.

והתשובה לכל זה היא בתכלית הפשטות - לאבות הקדושים לא היה סוס ולא עגלה, כי סוס לרכיבה - היינו ביות הסוס ואילופו לשימוש האדם ברכיבה ובמשא, טרם היה בימים ההם, וגם עגלה לא הייתה עוד, וכמו שיתבאר לפנינו.

הפעם הראשונה שאנו פוגשים סוס בתורה היא בימי יוסף במצרים: (בראשית פרק מז יז) "וַיָּבִיאוּ אֶת מִקְנֵיהֶם אֶל יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בְּסוּסִים וּבְמִקְנֵה הַצֹּאן וּבְמִקְנֵה הַבָּקָר וּבְחֻמְרֵם וַיִּנְהֲלֵם בְּלֶחֶם בְּכָל מִקְנֵיהֶם בְּשָׁנָה הַהִיא": והמשמעות היא שהסוס היה נפוץ מאוד, עד שתפס מקום בראש בין בעלי החיים האחרים שנתן להם יוסף לחם תמורתם. וכן בהמשך במכת דבר נאמר (שמות פרק ט ג) "הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בְּשָׂדֶךָ בְּסוּסִים בְּחֻמְרִים בְּגַמְלִים בְּבָקָר וּבְצֹאן דָּבָר כִּבְד מְאֹד": שוב זכה הסוס למקום הראשון.

² מדרש לקח טוב על במדבר, פרשת בלק [מתחיל בדף קכו עמוד א]

³ וכן הוא בעוד מדרשים ובגמ' ע"ז ד, ב בשינוי לשון.

⁴ פירושו לבראשית כה, לד.

⁵ ג, א.

מפשטות הכתובים משמע שמלבד במצרים לא היו סוסים בנמצא, ועל כל פנים באזור ארץ ישראל. אם כן יש אפילו להניח שהסוס הוא המצאה מצרית. הם בייתו את הסוס, לרכיבה ואז לכלי מלחמה. ובהמשך נפוץ שימוש על פני כל הארץ, ושימש את האנושות ככלי תחבורה עיקרי.

ומצינו גם לאחר מכן שמקור הסוסים בעולם היה מצרים, וכמו שנאמר בפרשת המלך (דברים פרק יז טז) "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס". וברש"י שם כתב בתוך דבריו "...שהסוסים באים משם, כמה שנאמר בשלמה, ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה (מלכים א' י כט)".

גם את העגלה ככלי תחבורה מצאנו לראשונה במצרים. אנו פוגשים אותה לראשונה בתורה בימי יוסף במצרים: (בראשית פרק מה יט) "וְאַתָּה צִוִּיתָהּ זֹאת עָשׂוּ קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת לְטַפְּכֶם וְלִנְשֵׁיכֶם וּנְשְׁאֲתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאתֶם":

וכתב רשב"ם: "ואתה צויתה - עתה אני מצוה אותך לקחת עגלות ובהמות למשוך, כי לא היה אדם יכול להוציא מן המלכות עגלה כי אם על פי פרעה, ודוגמא זו בתלמוד אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אלא אם כן נטלה האם שלה".

היינו שעגלות היו רק במצרים. ויש מקום לומר שהמצרים היו אלו שהמציאו את הגלגל, ואת האפשרות לבנות רכב בצורת עגלה רתומה לבהמות. ובזה הקדימו את שאר העולם בקידמה של כמה דורות. וכל כך שמרו על המונופול שלהם עד שאפילו יוסף שהיה שליט במצרים, וניהל למעשה את כל הממלכה, לא הייתה לו רשות להוציא עגלה ממצרים, רק המלך פרעה בעצמו יכול היה לצוות על זה.

והנה לא מצינו שיוסף שלח סוסים יחד עם העגלות להביא את בני ישראל למצרים. ולפי הדברים האלו יש לדייק מלשון הרשב"ם שמה שאמר פרעה 'עתה אני מצוה אותך לקחת עגלות ובהמות למשוך' - בהמות היינו חמורים וכדומה, אבל סוסים לא הרשה פרעה אף בנסיבות כל כך מיוחדות אלה. וגם עגלות לא הרשה פרעה רק לצורך הנשים והטף, ולהביאם מיד מצרימה בחזרה.

ובהמשך כשחזרו בני יעקב אל אביהם נאמר:

(כה) וַיַּעֲלוּ מִמִּצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנָעַן אֶל יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

(כו) וַיִּגְדּוּ לוֹ לֵאמֹר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי הוּא מַשִּׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפֹּג לְבֹו פִי לֹא הָאֲמִין לָהֶם:

(כז) וַיִּדְּבְרוּ אֵלָיו אֶת כָּל דִּבְרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיֵּרָא אֶת הָעֲגָלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשִׂאת אֹתוֹ וְתַחֵי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

וצריך להבין איך ידע יעקב על ידי העגלות בוודאות שעוד יוסף חי, וידועים דברי רש"י שכתב שם, 'סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו, בפרשת עגלה ערופה'.

אבל הרשב"ם מפרש כדרכו על דרך הפשט: "... וגם ראה את העגלות אשר שלח יוסף על פי פרעה, ותחי רוח יעקב, כי שמר את הדבר שסוף יוסף להיות מושל [והעגלות הללו] אינן יוצאות

ממצרים כי אם על פי מושל, כמו שפירשתי למעלה". ועל דרך זה כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות שם.

וכבר נאמר במשלי (פרק כא לא) "סוס מוכן ליום מלחמה וְלֵה' הַתְּשׁוּעָה". ומבלי להיות בקי בתורת המלחמה בכלל ובתורת המלחמות של זמנים קדומים, עובדא היא שכלי המלחמה העקרי בעולם הקדום, עד מלחמת העולם הראשונה, היה הסוס. ובאותה תקופה רק למצרים היו סוסים, ופשוט שהם היו הממלכה החזקה בעולם העתיק, ואיש לא עמד בפניהם.

ובנוסף שיכללו המצרים את המצאת הגלגל והעגלה לצרכים צבאיים, לבנות מרכבות אימתניות נושאות גייסות, מעין הנגמ"ש של ימינו, וזה יחד עם הסוסים והפרשים היה גאוות ועוצמת הצבא המצרי.

וגם לאחר אותו זמן מצינו בפרשת המלחמה בתורה שהסוס והרכב היו עיקר המערך המלחמתי, וכמו שנאמר (דברים פרק כ): "כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וְרָאִיתָ סוּס וְרֶכֶב עִם רַב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם".

ומעתה מובן שאף שבני ישראל יצאו חמושים בכלי זיין ממצרים, לא מצינו שהיו להם סוסים ומרכבות. וכמו שנאמר בשמות פרק יב: (לז) "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֶסֶס סִכְתָּה כְּשֶׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלֵי וכו' ... וַצֵּאן וּבָקֶר מִקְנֶה כְּבֹד מְאֹד: "ופשטות משמעות הפסוקים שלא היה להם אלא בקר וצאן ולא סוסים. ובזה הייתה להם לכל היותר יכולת להילחם עם חרבות וקשתות נגד צבא דומה, וכמו שהתנהלו המלחמות עד עידן מצרים על ידי חרב איש ברעהו, אבל לא הייתה להם שום יכולת להילחם עם הצבא המצרי האדיר שיצא נגדם עם רכב ופרשים.

וכשפרעה רדף אחרי בני ישראל נאמר:

(ו) וַיֹּאסֶר אֶת רֶכְבוֹ וְאֶת עַמּוֹ לָקַח עִמּוֹ:

(ז) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר וְכָל רֶכֶב מִצְרַיִם וְשָׁלָשׁ עַל כֻּלּוֹ:

(ט) וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיגּוּ אוֹתָם חֲנִים עַל הָיָם כָּל סוּס רֶכֶב פָּרָעָה וּפָרָשָׁיו וַחֲיִילוֹ עַל פִּי הַחִירָת לִפְנֵי בַּעַל צֶפֶן:

לכן יראו בני ישראל מאוד, כי לא היה להם שום סיכוי נגד המצרים.

וכאמור מרש"י, כל סוס פרעה - אין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. ועוד לפני הישועה הגדולה שבר ה' את גאון מצרים, שהסוסים, גאוות הצבא המצרי, הוצאו מיד מכלל פעולה כשנשמטו טלפיהם מכח עמוד האש. וכן המרכבות הוצאו מכלל פעולה כשהגלגל, גאוות המצרים ותפארתם, הוסר מהמרכבות, כמו שנאמר ויסר את אופן מרכבותיו, וכדברי רש"י 'מכח האש נשרפו הגלגלים והמרכבות נגררות'.

ואחר כך הייתה התבוסה הסופית של המצרים בעת אשר סוס ורכבו רמה בים. וזה ביאור הפסוק, 'כִּי גָאָה גָאָה סוּס וְרֶכְבוֹ רָמָה בַּיָּם', וכתרגומו, 'ארי אתגאי על גיותניא וגיאותא דיליה היא סוסיא ורכביה רמא בימא'.

שכמה שהמצרים היו גאים על צבאם של סוס ורוכבו, נתגאה וגבר עליהם ה' בעת קריעת ים סוף כשסוס ורכבו רמה בים, ובהמשך ה' איש מלחמה והתגבר גם על המרכבות כשמרכבת פרעה וחילו ירה בים.

ובזה מובן שבעת אשר ראו בניו את גבורתו שבחו והודו לשמו, שה' משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שפלים עד מרום, בהדגשה מיוחדת על השפלת ותבוסת הצבא המצרי האימתני של סוס ורוכבו ומרכבות פרעה.

ובזה יש לבאר גם מה שנאמר ביהושע (פרק יא):

(ד) וַיֵּצְאוּ הֵם וְכָל מַחֲנֵיהֶם עִמָּם עִם רֶב כַּחֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם לָרֶב וְסוֹס וְרֶכֶב רַב מְאֹד:

(ה) וַיִּזְעְדוּ כָּל הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ יַחְדָּו אֶל מִי מְרוֹם לְהִלָּחֵם עִם יִשְׂרָאֵל:

(ו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֶתְּנֶנּוּ בְּיָדְךָ וְכָל הָעָם הַזֶּה יִהְיֶה לְפָנֶיךָ וְיִשְׂרָאֵל אֶת סוּסֵיהֶם תַּעֲקֹר וְאֶת מִרְכַּבְתֵּיהֶם תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ:

וכתב ע"ז רד"ק: (בפסוק ט)

"את סוסייהם עקר – להודיע כי מה שאמר לו השם את סוסייהם תעקר דרך מצוה אמר לו, ויש לשאול מה טעם אמר לו מצוה זאת במלחמה זו מה שלא צוה לו במלחמה אחרת ויש לפרש כי במלחמות האחרות לא היו בהם סוס ורכב כי אם בלכידת העיירות היו המלחמות גם חמשת המלכים על גבעון באו ללכדה ולא היו צריכין לסוס ורכב אבל זו המלחמה היתה מערכה שערכו מלחמה עם רב להלחם עם ישראל והיו צריכים לסוסים ולרכב והיו עמיהם לרוב כמה שכתוב וראית סוס ורכב עם רב ממך ולא תמצא שאמר כן במלחמות אחרות וצוה הקדוש ברוך הוא לאבד הסוסים והרכב שהיו הגוים נלחמים בהם ובטחו ברכבם כי רב ולא ידעו כי שקר הסוס לתשועה וישראל בלא רכב וסוס נצחום והפילום חללים כי לה' התשועה לפיכך לא רצה האל ית' שיבזו ישראל להם הסוסים והמרכבות כדי שלא יבטחו בהם גם הם ויחשבו בלבם כי עם הסוסים יעשו המלחמות לפיכך צוה יהושע לעקר הסוסים ולשרוף המרכבות".

ובאמת בכל מלחמות יהושע לא מצינו סוס ורכב, רק במלחמה ההיא. ובהמשך מצינו סוס ורכב ברזל במלחמת סיסרא בספר שופטים. שבאותה העת החלו הסוס והרכב לחדור אט אט לשאר הארצות מחוץ למצרים, וכעבור זמן מצינו בספר מלכים שכבר נפוצו על פני כל הארץ.

וכאמור לבני ישראל באתה העת לא היו סוס ורכב, ולכן היה כאן ציווי מיוחד של אל תירא מפניהם. וכאמור ברד"ק, "לא רצה האל ית' שיבזו ישראל להם הסוסים והמרכבות, כדי שלא יבטחו בהם גם הם ויחשבו בלבם כי עם הסוסים יעשו המלחמות, לפיכך צוה יהושע לעקר הסוסים ולשרוף המרכבות".

אֵלֶּה בְּרֶכֶב וְאֵלֶּה בְּסוּסִים וְאֶנְחֵנוּ בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ נִזְכִּיר:
הִמָּה בְּרָעוּ וְנִפְּלוּ וְאֶנְחֵנוּ קָמְנוּ וְנִתְעוֹדָד: (תהלים כ, ח-ט)