

# להתהלך

לפני אֱלֹהִים  
באור החיים

פסח  
שבועות

נערכו בידי חברים מקשיבים  
מתוך שיעורי

הרב אורי הולצמן

עיר הקודש ירושלים ת"ו  
אדר ב' תשפ"ד

העורכים:  
הרב אליעזר רובנוביץ  
הרב אברהם וינשטיין

For comments related to the book shiurimholzman@gmail.com	להערות בענייני הספר:
RESPONSA RTF (718) 436-2260	052-7615923
1322 47th st Brooklyn N.Y. 11219	holzman923@gmail.com
To listen to the Shiurim on the phone	לשמיעת השיעורים: מערכת קול הלשון
073-2951367	
To subscribe for receiving the weekly articles by E-mail	להרשמה לקבלת המאמרים השבועיים:
shiurimholzman@gmail.com	

עיצוב ועימוד: ארי' יארמיש  
054-8400711  
עיצוב כריכה ושערים: נ. ויסקופף

בְּאֱלֹהִים אֶהְיֶה דֹּבֵר  
בֵּיהוָה אֶהְיֶה דֹּבֵר:

בְּאֱלֹהִים בִּטַּחֲתִי לֹא אִירָא  
מִה יַעֲשֶׂה אָדָם לִי:

עָלֵי אֱלֹהִים נִדְרֶיךָ  
אֲשַׁלֵּם תּוֹדַת לָךְ:

כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת  
הֵלֹא רָגְלִי מִדָּחִי

לְהַתְהַלֵּךְ  
לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים:

(תהלים נו)

# אשת חיל מי ימצא

ספר זה מוקדש  
לעילוי נשמתה של אימי מורתי

מרת יהודית חיה הורוויץ  
בת ר' משה אביש גולדסון  
ע"ה

נפטרה לבית עולמה י"ד תמוז ה'תשפ"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש על ידי בנה  
הרב שמואל הורוויץ

## לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמתן של אימותינו היקרות

מרת ליבה קיילא בת ר' נחום שולזינגר ע"ה  
ומרת גולדה רבקה בת ר' יצחק מרדכי הכהן רוטנברג ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

רובי והלין רוטנברג

## ברכת אהבה וידידות

לכבוד ידידי המופלג הגאון

## הרב דוד אהרן סופר שליט"א

רב שכונת אגן האיילות גבעת זאב

אשר נהניתי ממנו עזרה ותושייה וידיו נכונו עמי אף בספר זה  
ואור ידידותו מאיר את דרכי, בענוות חן ונדיבות לב

ברגשי הוקרה

אורי הולצמן

## ברכת אב

שמחתי באומרים לי על הופעת ספרו החדש של בני בכורי הלן באהלה של תורה מנעוריו בשקידה רבה, יראתו קודמת לחכמתו, הגאון רבי אורי שליט"א.

ב"ה כי זכה וספרו הקודם "להתהלך" על חומש בראשית התקבל באהבה ובחיבה בקרב תופסי התורה ומבקשי יראת ה', ועתה מוסיף והולך בחיבורו החדש על חומש שמות. ואתפלל שגם ספר זה יהיה לתועלת להגדיל תורה ולהאדירה, לעורר הלבבות באורח חיים למעלה למשכיל.

ואברכהו מקרב לב בברכת 'ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה', והברכה אחת היא לך ולנוות ביתך הרבנית תליט"א שתזכו יחדיו לראות בטוב צאצאיכם הולכים בדרכי אבות מתוך בריאות ונחת אורך ימים ושנות חיים וכל טוב סלה.

אליה בולצמן



## יעקב קאפיל שווארץ

רב ואב"ד קהל 'אהלי יעקב' - באיאם

ברוקלין נ"י

ב"ה, ערב חנוכה שנת תשפ"ג

ידידי המופלג מאוד, איש אמונים, אמן אצלו תורה שבכתב ותורה שבעל פה. מוכתר בנימוסין וכולו אומר כבוד לכל אדם, רבי **אורי הולצמן** שליט"א, מיקירי קרתא דירושלם תבנה מהרה. נין ונכד לאותו צדיק לוחם מלחמות ה' רבי משה בלויא זצ"ל. הרבה פעמים כבר ביקר אצלי כאשר הוא בא לכאן להפיץ תורה בין מבקשיה, ומצאתי אותו **'סופר** מהיר מפלש אמנה' - שסופר כל תיבה במקרא, ובא בכך לידי הבנה גדולה במקראות.

גם הפעם לא פסח על ביתי, ונכנס ובא ותלמודו בידו, ספר פרי מחשבתו העמוקה - והוא ספר **'להתהלך** לפני האלוהים באור החיים', על ספר בראשית. ונפלאתי על רוב כשרונו להקיף ולהשכיל בדברי תורה.

ואמנם כל דבריו מיוסדים על מסורות חכמינו ז"ל, לא זו מהם, והם הם עמודי ספרו באמונה ובתמימות. נתתי שמחה בלבי כאשר ראיתי ת"ח יודעים את התורה שבכתב ומחדשים בה בטהרה.

גם אני הקטן האוחז בשיפולי גלימת חכמים, ומברכו ברכת הדיוט שיזכה עוד ועוד להרבות בהבנת התורה, בשמחה וטוב לבב, ויפוצו מעיינותיו חוצה. ויתקיים בו: **"אני ה', נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני".**

בכבוד וידדות

יעקב קאפיל שווארץ



## יצחק לעבאוויטש

רב ור"מ דקהל יראים

וואודרידזש נ.י.

לידי חזי לי ספר יקר ונפלא אשר בשמו יקרא "להתהלך" וחמותי ראיתי אור חדש המאיר עיני המחכים להבין ולהקיף פסוקי התורה ופרשיותיה בהבנה יתירה ע"ד הפשט - וידועים לשון רבינו רשב"ם ריש פ' וישב מה שנתוכח עם זקינו רבן של ישראל רש"י זי"ע בפירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום עיי"ש (ועי' דברי תורה להגה"ק בעל מנח"א זצ"ל מה"ד ד' אות קי"ג קי"ד) ודכירנא למו"ר בעמ"ס למטה יששכר ושאר ישוב זצ"ל שדיבר פעם בקידושא רבא [שאז עסק הרבה בפירושי פשטני התורה\*] שב"ק פ' וישב בכונת דברי הרשב"ם - ופלי' הכונה בהקדם ספה"ק אגרא דכלה בשם תיקוני זוה"ק תיקון י"ג עה"פ (פ' בראשית ג' ח') וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך - בג"ן - סדרים דאורייתא לרוח היום פרשיות התורה הם ער"ה כמספר רוח היום עיי"ש לפי דרכו בקודש - ומו"ר הוסיף דיש עוד לרמז קול ה' מתהלך בתורה בג"ן סדרים לרוח היום לפי הענין שנתחדש בזמן ההוא - מורה להם התורה הדרך הנכון (עי' בספרו שאר ישוב עה"ת על פסוק הנ"ל) - ובזה הסביר כונת רבינו הרשב"ם לפי הפשטות המתחדשים בכל יום - דמתחדש בכל יום דרכים 'לצורך הדור' גם בפשטות התורה וד"ל.

ומקורו בפסוק פ' עקב (ט' י') ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל - ודרכו"ל במד"ר אחרי מות (כ"ב א') ואפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה בסיני שנא' (קהלת א' י') יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא חבירו משיב עליו כבר היה זה לעולמים - ועי' תוס' יו"ט פ"א דאבות מ"א בלשונו הטהור חוצב להבות אש וז"ל אחת היא לאמה כנסת ישראל שקבלוה ברה היא ליולדתה התלמידים בנים הם לה' מה שעתידי תלמיד ותיק 'לחדש' הכל קבל משה וכו' [ועי' בספר שאר ישוב על פרש"י פ' תולדות על פסוק אם יעקב ועשיו].

ובזה נבין כונת רבינו החת"ס זי"ע עה"ת פ' אמור (עמוד נ"ו) עה"פ והוא אשה בבתולי' יקח וגו' ר"ל כי זה הכה"ג לא יסתפק במה שהניחו לפניו הראשונים - כי מחוייב להוסיף אומץ ולחדש סברות בתורה ולתקן תקנות חדשות - והסברות הישנות שחדשו אחרים הם

\* זכרתי ימים מקדם בגעגועין - שמו"ר זצ"ל למד אתנו מדי שבוע חומש רש"י וכו' בדיוק הפשט ובאש קודש [שעד"ז כתב חיבורו על רש"י] כמנהג רבותינו נ"ע - מרביצי תורה ללמד לתלמידים הי"ו - רש"י ורמב"ן וכו' - ולנסות התלמידים לידע מדרגת ידיעתם והבנתם - ע"כ יש לצעוק מרה ככרוביא על הזנחת לימוד חו"ר אצל תלמידי ישיבות כעת שנתרבה דרכי הלומדות ושכלית וכו' וד"ל ואכמ"ל.

בבחי' אלמנה וגרושה וכו' כ"א בתולה מעמיו - כלומר מה שהי' נעלם מעמיו וכו' יראה הוא לחפש אחריו וכו' עיי"ש לשוה"ט ודו"ק.

[ולפום ריהטא קשה קצת דהלא רבינו החת"ס זי"ע בהסכמתו על ספר נפלא כסף נבחר (ק"ס כללים וסוגיות) כותב בזה"ל הספר הזה יהי' מורה דרך ללומדי תורה איך יקבצו יד על יד - א' לאחת עד שיהיו דברי תורה משוננים בפיהם - כל סוגיא שמורה בכל וערוכה וערוכה - וכזה יהי' כל חובר חבר מחוכם - כי החדש אסור מן התורה בכל מקום - ונסתגר בדברים ראשונים אשר כבר הי' לעולמים ובעקבותיהם נלך וכו' עיי"ש ודו"ק. וצריכין לחלק בין הלכה לאסוקי שמעתתא - ובין אגדה ודרחכו"ל במילי דאגדתא וכו' שמשם מקור מוצא לגדרים ותקנות לצורך הדור וצ"ע ואכמ"ל [וכע"ז מחלק בספה"ק ייטב לב בהקדמה עיי"ש דברים מתוקים בד"ה והנה שמתי וכו']. וז"ל רבינו החיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים (אות סב דרשות הר"ן) הנה בחלק הפלפול והמשא ומתן להוראה כמעט רבני ישראל האמתיים בלכתם ילכו דרך הש"ס וכל הגאונים והפוסקים וכו', אך בחלק הדרשות נשתנו אופניהם וסדריהם למיניהם, והיועדים בהם יתנו עדיהם למראה עיניהם, עיי"ש שהאריך בענין זה בהיקף גדול כדרכו בקודש].

אשר ע"כ נתעוררתי לבא בכתובים בשבחו של ת"ח מירושלים עיי"ה"ק הרה"ג מוה"ר אורי האלצמאן נ"ו שזיכו אותו מן השמים להבין ולהשכיל ולהקיף פרשיות התורה ונ"ך - באופן נפלא וכתבם וחרטם עלי גליון בספר הנ"ל - ובזה הפיץ אור חדש על הרבה מאמרי חכז"ל שמובנים יותר על ידי ביאורו בפסוקי התורה - והרבה יסודות הנצרכים להדור יכולים להוציא מביאורים כאלו.

וכמ"פ שהיה בביתי ודברנו בד"ת נוכחתי לדעת כחו בחידושי תורה לפי דרכו בתושב"כ ובתושבע"פ ובגדולי המפרשים וכו' ובעיקר גודל חביבותו לקדושת אה"ק וביאורי המקראות בגבולי הארץ בכל פרטיה - דין רפיש לי' מזקיננו הגה"ק אור עולם בעל לב העברי זצ"ל [חתן דו"ז רבן ומאורן של ישראל' מקאלאמייע זי"ע] - השי"ת יהי' בעזרו בהפצת חלקו בתורה בבריות גופא ונהורא מעליא עדי נזכה כולנו לבגצבב"א.

כו"ח כאור בוקר ה' וישב כ"א כסלו שנתשפ"ג לפ"ק

יצחק בן מוה"ר שלמה לעבאוויטש

חופהקה"י וואורדיזש נ"י.



הערה: מש"כ הרשב"ם שנתוכח עם זקיננו רש"י והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום ע"כ - אין הכונה ח"ו דרש"י התחרט על פירושו - דפירושו בודאי הוא מסיני נצח לדורות וכו' - רק הודה שצריכין לחדש 'עוד' לפי הדור - והבן כי זה ברור - וכאן המקום להעתיק קצת מלשון רבינו הרמב"ן בהקדמתו הנפלאה לפירושו עה"ת כולו להבנת שלהבת אש וז"ל ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתובת פרוש התורה אבל אתנהג כמנהג הראשונים להניח דעת התלמידים יעפי הגלות והצרות הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים ולמשך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים ליועדים חן עיי"ש.

**Avrohom M. Safran**

1504 59th Street  
Brooklyn N.Y. 11219  
917-703-2593



**אברהם מרדכי סאפרין**

1504 רחוב 59  
ברוקלין נ.י. 11219  
917-703-2593

בס"ד

**ירחא תליתאי תשפ"ג לפ"ק**

אל כבוד האי גברא יקרא, פה מפיק מרגליות ופנינים, דורש טוב לעמו תורת אלקים חיים, ומבאר באופן נפלא דאורייתא תליתאי תורה גביאים כתובים, ה"ה מעלת כבוד ידידי אהובי הגאון מו"ה ר' אורי הולצמן שליט"א.

שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה בראותי את הספר מוכן להוציא לאור עולם, הנקרא להתהלך ראיתי ויעלוז לבי ובשמחה גדולה והודיה להשם, כי הדברי תורה והחידושים, הוא מפרי עמליכם, שנלמד ברבים במשך כמה שנים, ובהשכל ודעת נאמרים, למרנן ורבנן די בארעא דישראל ולאחינו שבגולה מעבר לים.

עברתי בין בתרי הספר הזה וניכרת מתוך מעשיו, כל קיום של כלל ישראל מימות עולם, מפורש הדק היטב בביאורים, מתוך פסוקי גביאים וכתובים, ימים טובים חנוכה ופורים על אדני פז מובנים, וכמו שכתב אב"ז הרה"ק רבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל צוק"ל מקאמארנא בספרו נוצר חסד (פ"ג מ"ז) וז"ל: כי צריך לטחון מלין דאורייתא ויעשנו קמח, אחר העיון היטב הדק כקמח ויעמוד על האמת, אם אין קמח' ליטחון מלין דאורייתא, 'אין תורה' בשלימות. ע"כ. ובספרו נתיב מצותיך (נתיב התורה שביל א אות יא), וז"ל: ליקח לך איזה שעות לחדש חדושי התורה ופילפול אמת, ותמיד צריכין למיטחון מלין דאורייתא, להסיר המזג והתבן הקושיית מלין שלימין, דיהון סלת נקיה, וישתכח הלכה סלת נקיה.

ועל כן נקוה שבהדפסת ספר זה יצא לאור מחשבתו מחשבת הקודש של הרב המחבר שליט"א אל הפועל, וכה יוסיף תמיד לעמוד בתורה"ק, ולחדש חידושים מתוקים, מתוך בריאות ונחת והרחבת הדעת, ויהי ד' עמו ויעל, יעלה מעלה מעלה,

כנפש המברכו בכל מילי דמיטב

אברהם מרדכי סאפרין

אברהם מרדכי סאפרין  
בכ"ק אאדמו"ר הרה"צ רבי אלתר יצחק אלימלך זצ"ל מקאמארנא

## מנחם קוריץ

רב ומו"ץ

מח"ס 'שלחן המהרה'

~~

רח' בבא סאלי 19, ביתר עילית

טל' 02-5807816

בס"ד, תאריך: י"א אדר תשנ"ז

הובא לפני ספר רב האיכות "להתהלך" על פסוקי תורתנו הקדושה, אשר נערך על ידי כבוד ידידי המופלג הגאון רבי אורי הולצמן שליט"א, בן כבוד ידידי הגאון רבי משה הולצמן שליט"א מעירנו ביתר.

אשר אני מכיר כבר רבות בשנים כמעמיק מופלא בתורתנו הקד', ועתה התעמק בפסוקי התורה על פי הפשט ופירושי הראשונים, והעלה חידושים מאירים לעיניים בפרשיות תורתנו הקד'.

והספר יש בו תועלת גדולה עד מאד לכל לומדי ומעמיקי הלימוד בחמשה חומשי תורה.

ועלינו להחזיק טיבותא לכבוד המחבר החשוב שליט"א, שטרם ויגע לברר את המקראות על פי דברי רבותינו הראשונים, ולגלות את מטמוני המקראות בדרך פשוטה המובנת לכל אחד.

ויה"ר שיזכה להוציא מחשבתו מן הכח אל הפועל לזכות בהם את הרבים, ויתבדרון שמעתתא בבי מדרשא, וחפץ ה' בידו יצלח.





בס"ד

מוצש"ק וישב

ערב חג האורים תשפ"ג

לכבוד ידידי הגאון הרב **אורי הולצמן** שליט"א, מרבני בית המדרש דורשי ציון.  
זכות היא עבורי לשלוח דברי ברכה לרגל הוצאת ספרו השלישי, מאמרים נפלאים ומאירים על פרשיות ספר שמות. זכינו, והרב יושב ומעשיר את כותלי בית המדרש של דורשי ציון בשש השנים האחרונות, ואף עמד תקופה ארוכה בראשות סניף הכולל בירושלים. שיעוריו בעומק עיון הפשט פותחים לחברים רבים צוהר חדש לעיון המקרא. הבחנות עמוקות וקישורים מפליאים בין פרשיות שונות במקרא, ולאחר ההתבוננות בקשרים וברמזים אלו מוארים יסודות וערכים שהתורה מדגישה את חשיבותם הרבה בכל דור ודור. לימוד תכליתי של המקרא להבנת והכרת ערכי התורה האלוניים באופן עמוק ומופנם. לימוד באופן זה של המקרא המזכיר את לימודו של בן עזאי כמו שדרשו על הפסוק בשיר השירים 'צִנְאֵךְ בְּחֻזְזִים': "בשעה שהיו חורזים בדברי תורה ומדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים והאש מתלהטת סביבותיהם והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני. וכי עיקר נתינתן מהר סיני לא באש היו נתנין, שנאמר 'וההר בוער באש עד לב השמים'. בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו. אזלון ואמרון לרבי עקיבא רבינו בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. הלך אצלו ואמר לו שמעתי שהיית דורש והאש מלהטת סביבך. אמר לו הן. אמר לו שמא בחדרי מרכבה היית עסוק. אמר לו לא, אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה ומתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעיקר נתינתן וכן עיקר נתינתן מסיני לא באש היו נתנין. ה"ד 'וההר בוער באש'" (שה"ש רבה א).

הצורך להעמיד את הלימוד באופן הנכון והמועיל והתכליתי ביותר. לימוד של דבר ה' בכתבי הקודש, לימוד שמביא להכרה בהנהגת הקב"ה ויחודו, לימוד שמחזק את קרבת האלוקים של הלומד. ערכי המקרא המהווים את הבסיס לדרשות חז"ל, את המהות השורשית והגבולות לדרשות שמהם יוצאת התורה שבעל פה, הינו כה מהותי ולא ניתן לנתק את לימוד התורה שבעל פה מלימוד התורה שבכתב. את ערכו העצום של לימוד זה מעצים הרב המחבר בלימוד ספרי המקרא. יה"ר שספר זה יהיה חלק מסדרת הספרים על כל כ"ד ספרי הקודש שיושלמו בשנים הקרובות ויאירו את אור התורה שבכתב לכלל ישראל.

#### אברהם צוויג

ראש רשת הכוללים 'דורשי ציון'

דורשי ציון - ביתר עילית ע"ר | ת.ד. 50054 ביתר עילית 9050101

טל': 02-538-8444 | פקס: 02-5808516 | דוא"ל: [dorshei@dorshei.org](mailto:dorshei@dorshei.org)

חשבון לתרומות: 02-290-73316 מוכר בתרומה לפי סעיף 46. מס' עמותה 580532455

## עם הספר

ברגשי הודיה לבורא עולם ובשמחה רבה הננו מגישים בזה את הספר "להתהלך לפני אלוהים באור החיים" לפני קהל ה' חפצי חכמה ודעת העוסקים בתורת ה'.

הורתו ולידתו של ספר זה מאסופת גיליונות הנערכים מתוך שיעורי הרב אורי הולצמן ויוצאים בס"ד לאור עולם על ידינו מדי שבוע בשבוע בענייני הפרשה והמועדים מזה כחמש שנים. את הגיליונות הללו אספנו כאן תחת קורת גג אחת, ליתן לפני המעינים את ההזדמנות לעמוד על הרעיונות שעלו בגיליונות אלו על פי סדר המקראות. ומכיוון שרבו הגיליונות מלהקבץ לתוך ספר אחד, חילקנו אותם לפי פרשיות ולפי חומשים ולפי מועדי השנה.

זכינו בס"ד בשנת תשפ"ג להוציא לאור את הספרים על חמישה חומשי התורה, וכעת זיכנו הקב"ה להוציא לאור גם את המהדורה הראשונה על המועדים. ואמנם טרם השלמו את כל מלאכתנו שיעודנה נמצאת במחשבה בלבד, אך ראינו לנכון לקבץ אל ספר אחד את הדברים שכבר התפרסמו עד עתה. ובזאת יש לציין, שרבים מן המאמרים המופיעים בספר זה הוכפלו גם בספרים על הפרשיות, ובעיקר בפרשיות של יציאת מצרים; וזה מטבע הדברים שבסיס הכול היא התורה הקדושה, כך שעיקר הלימוד בזמן המועדים מתבסס על פרשיות התורה השונות, באופן שכאשר יצא הספר על התורה היה מתאים להוסיף אליו גם את המאמרים על המועדים בכל פרשה עליה התבסס אותו מאמר.

שמו של הספר "להתהלך" מבטא אולי יותר מכל את מהותו: המעיין בו ימצא כי האדם מתהלך תמיד לפני ה', ודרכו היא דרך של התקדמות והתפתחות תמידית לקראת הטוב השלם. הבנה זו שזורה בכל פרשה מפרשיות תורתנו הקדושה, ואמנם כך היא גם דרכה של תורתנו הקדושה עצמה - ככל שמוסיפים לעיין בה משתנים הדברים ומוסיפים טעם ולקח טוב, ואור החיים הבוקע ממנה מאיר באור גדול על הליכות האדם המתהלך לפני אלוהים; מתוך העיון החוזר והנשנה מאירים הדברים באור חדש, והם נקראים מזווית ראייה חדשה שלא נתגלתה מקודם; היטב חשנו בדבר במהלך עבודתנו על ספר זה: העיון והעיסוק בדברי תורתנו הקדושה האיר לנו פנים חדשות של ממש עד שעמדנו וקראנו: ברקאי! משום כך, מהווה פרסום הדברים שמחה גדולה עבורנו על ההזדמנות להציע את החידושים המאירים הנובעים מתוך תורת הרב אורי הולצמן לפני המעינים, זאת מתוך תקווה שישגרו אלינו את דעתם, הערותיהם ומחשבותיהם לאור הנאמר, ולוואי ויתלבנו הדברים כדרכה של תורה.

סגנון המאמרים מושפע עמוקות מצורת הדפסתם המקורית כגיליונות שבועיים; גיליונות אלו באו לסקור באופן קצר עניינים נכבדים, ולהעניק מבט קל כמעוף הציפור על פרשיות שלמות ופעמים אף חומש שלם. משום כך, פעמים נדמה כי הכותב אינו טורח דיו לפרש שיחתו ולבססה בראיות, ובאמת, כידוע לשומעי השיעורים בעל פה, אין הדבר נובע אלא ממבנהו של הספר, ועוד חזון עמנו להדפיס את אריכות הדברים הנצרכת כפי שהיא באה לידי ביטוי בשיעורים הנמסרים בעל פה. מסיבה זו עצמה עתיד הקורא להיתקל ביסודות שונים החוזרים

על עצמם, פעמים בארוכה ופעמים בקצרה, ואף לגלות שינויים בין מאמר אחד לחברו; אין בכך בכדי להקשות על הקריאה, ואם יבחן הקורא כל מאמר לגופו הוא עתיד בס"ד למצוא בו טעם וחן רב.

דרך הלימוד עליה מתבססים המאמרים היא מתוך הקשבה עמוקה ועדינה לדבר ה' שבספר התורה המסור בידינו. לימוד הפסוקים במהלך השיעורים והחזרה עליהם מתוך רצון כנה להבינם הולידו בקרב השומעים חיבור וקשר עמוק עם מילות התורה; העיון התדיר בדברי חכמינו בתלמוד ובמדרשים העוסקים בפירושי המקראות והנסיון להבינם ולפרשם ייצר חוליה נוספת בשלשלת הזהב הארוכה של לימוד התורה ומסירתה, מימי חז"ל ועד ימינו אנו; מתוך המשמוש בדברי חז"ל צפו ועלו להם ההנגדות והשינויים שבין פרשה לפרשה אותם דרשו חכמינו בדרשותיהם, ונתחדדו הצלילים הדקים הנשמעים מתוך מילות הקודש, ונתעורר הצורך לשלב את הרגשות העמוקים המסתתרים בין קפלי השורות על מנת להבין מה ה' שואל מעמנו, ולחבר את המדרש וההלכות המסורות בידינו אל מקורם בפסוקי התורה. פעמים שנתייסדו השיעורים על מאמר חז"ל הדורש את הפרשה באופן מסוים, כאשר במהלך השיעור לומד הקורא כיצד נובעים דברי חכמינו מעומק פשוטי המקראות באופן נפלא ובהיר, ופעמים שנתייסדו על מהלך רעיוני אחר, ששורשיו נעוצים בתחילת הספר או הפרשה; בפעמים אחרות השיעורים מיוסדים על הקשבה לצלילי המילים והצורה בה משתמשת התורה הקדושה בדבריה.

לנגד עינינו עמדו תמיד דבריהם הקדושים של חז"ל: וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים; בכל מקום היו דברי רבותינו מפרשי התורה הראשונים והאחרונים נר לרגלי מוסר השיעורים ושומעיו כמו גם לרגלי עורכי ספר זה, ואף שלא בכל מקום הבאנו את דברי המפרשים הרי שכל מעיין ימצא בנקל כי כל דברינו מבוססים על דבריהם, על השאלות שהם ז"ל העלו, ופעמים אף על הפתרונות שהם ז"ל מצאו לאותן השאלות.

משום כך, עלינו לציין בפני הקורא כי הלימוד בספר זה חובה עליו להיעשות לאחר ידיעת התורה שבכתב בידיעה עמוקה וקרובה, ובפרט כאשר הדברים עוסקים בפרשה מסוימת - אל ימהר לחרוץ משפט על הרעיונות המובעים בו קודם שיעיין היטב בפסוקי התורה ובמגוון הגדול והרחב של מפרשי התורה הראשונים והאחרונים, אשר רק לאחר ההיכרות עם דבריהם פנינו אנו להעלות את השיעורים על הכתב.

מאליו מובן כי מלאכה כבירה זו לא נעשתה על ידי אדם אחד בלבד. חברים אנו בחבורת ידידים מקשיבים, ומתוך הלימוד בחבורה ומתוך שמיעת השיעורים מפי הרב אורי הולצמן עלו הדברים ונתבררו. תודה עמוקה אנו חבים לרב אורי הולצמן שליט"א המכה על ראשו ואומר לנו גדלו!, ומלמדנו דרך חיים ונתיבים עמוקים בימה של התורה שבכתב. אנו מקווים כי יעלו הדברים לרצון לכבוד תורתנו הקדושה ולכבוד לומדיה די בכל אתר ואתר.

## העורכים

ירושלם ת"ו

## דברי תודה

עם צאת ספר נפלא זה לאור עולם הנני מודה מקרב ליבי לאבי שבשמים שנתן חלקי בתורתו וזיכני לעסוק בפסוקיה הקדושים של תורתנו לפני ידידים וחברים מקשיבים מזה כמה וכמה שנים, עד שבמהלכן עלו בידינו ביאורים בהרבה עניינים, ובס"ד כעת עולים הדברים על שולחן מלכים, ומאן מלכי - רבנן. והנני בזה בתפילה לפניו יתברך כי יאזרני חיל להוסיף ולהתהלך לפניו ולאור באור החיים.

תודתי נתונה לחברי בית המדרש, רבותי, חבריי ותלמידי, אשר מכוחם ובעזרתם נעשתה העבודה הגדולה הזאת לאורך כל השנים; חשקם של שומעי השיעורים להעמיק בפסוקי התורה שבכתב, בדברי נביאינו הקדושים ובפסוקי הכתובים ובמה שדרשו חכמינו ז"ל מתוך עומק הכתובים הוא הוא שהוליד את פרץ היצירה אשר תוצאותיו מונחים לפני הקורא בספר זה.

ספר זה לא נכתב על ידי: הוא פרי יוזמתם של העורכים ברוכי הכישרון - ידידי הרב אברהם וינשטיין שליט"א, וידידי הרב אליעזר רובנוביץ שליט"א. הם נטלו על עצמם את המשימה הגדולה הזאת, ובעמל רב הקשיבו במשך שנים לשיעורים מדי שבוע בשבוע והעלו על הכתב את אשר עלה בידם. סמוך ובטוח אני כי יכולותיהם וכשרונם הרב ניכרים לעיני כל מעיין בספר זה. רגשי תודתי נתונים להם אפוא, יחד עם תודת הקוראים והלומדים העתידים להתבשר מן הברק המתגלה בכתביבתם הנעימה, הברורה והמאירה.

חובה גדולה חב אני להורי שליט"א ולהורי אשתי שליט"א, [כאן המקום להזכיר את נשמת מורתי חמותי מרת אסתר מושקא ע"ה אשר תמיד היה לעיניה את העמל בתורה כמשאת חייה יהי הדברים כאן לזכרה הטוב] אשר מלווים אותי עד היום הזה בכל עת. מאליו מובן כי מאומה מכל מלאכתי לא היה בא לעולם לולא אשתי היקרה חוה שתחיה, אשר כל אשר לי שלה הוא, ומכוח אישיותה בלבד אני צועד בכל יום, ומכוחה צועדים ובאים כל צאצאי היקרים, אשר אף להם אני חב תודה בפני עצמה.

**אורי הולצמן**



## תוכן

.....

### ג' רגלים

- 1 ..... יִרְאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ  
מצות עלייה לרגל בספר דברים
- 9 ..... ג' רגלים ומצות ביכורים

### פרשת החודש

- 19 ..... ועבדת את העבודה הזאת
- 24 ..... וּבִיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבִיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח

### קרבן פסח

- 31 ..... כָּל בֶּן נֹכַר לֹא יֹאכַל בוֹ
- 36 ..... שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת

### ליל הסדר

- 47 ..... לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָהּ
- 52 ..... שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם
- 57 ..... פֶּרֶק עֶרְבֵי פֶסְחִים

### עשר המכות

- 67 ..... עֶשֶׂר הַמִּכּוֹת - מַכַּת הָאָרֶץ וַיּוֹשְׁבֶיהָ

## תוכן

84	וה' נתן קלת וברך
90	שלוש המכות האחרונות ידיעת בני ישראל את ה'
97	וידעו מצרים כי אני ה'
102	כי אני ה' רפאך

## שביעי של פסח

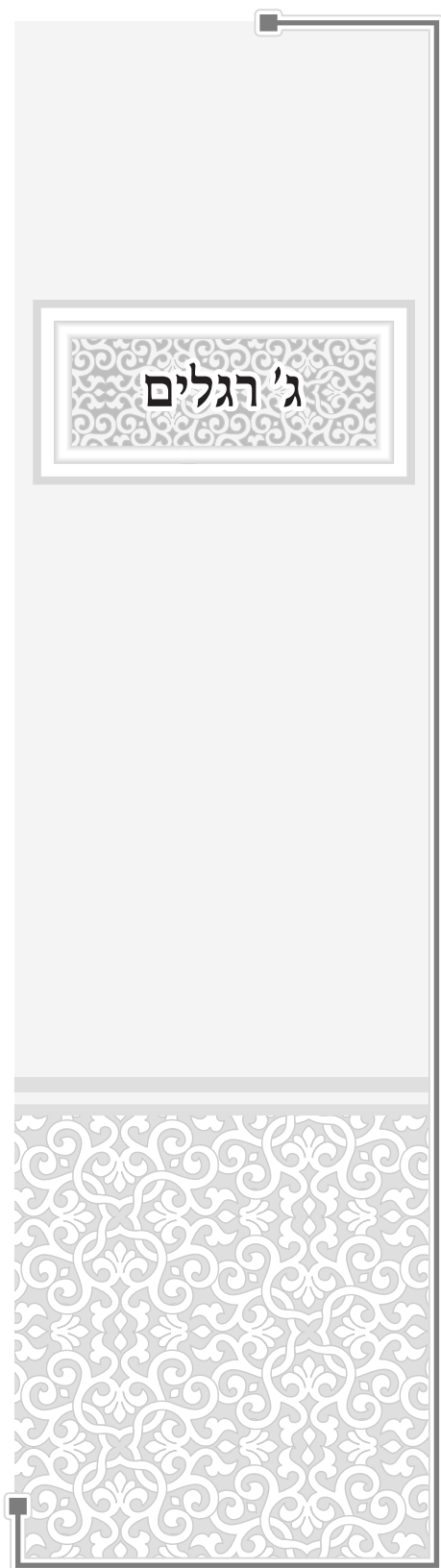
111	וביום השביעי חג לה'
115	אז ישיר: עיון במבנה שירת הים
120	שירת הים וארבע לשונות של גאולה
124	צדק ומשפט מכן כסאו
131	להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות

## שבועות

143	חג הקציר - חג מתן תורה
148	זמן מתן תורתנו
154	מעמד הר סיני במזמורי קבלת שבת
161	ויעמד העם מרחק
167	עבדו את ה' ביראה, וגילו ברעדה
173	רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך
180	פתיחה למגילת רות

## בין המצרים

187	מאמר על תשעה באב ושאר תעניות
-----	------------------------------





## ג' רגלים

### יִרְאָה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ

#### מצות עלייה לרגל בספר דברים

מצות עלייה לרגל מופיעה שלוש פעמים בתורה; פעמיים בחומש שמות, בפרשת משפטים (שמות כג, יד-יט) ובפרשת כי תשא (שם לד, יח-כו), ופעם שלישית בהרחבה יתירה בחומש דברים, בפרשת ראה (דברים טז, א-יז). בפרשת ראה התורה עוסקת בהרחבה בנושא מקום המקדש "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", ומתוך ההקשר הזה מאריכה התורה מאוד במצות ג' הרגלים ובעשיית המצוות לפני ה' בזמן הרגל. ולעומת מה שנראה בפרשיות משפטים וכי תשא שמצות עלייה לרגל היא עוד אחת ממצוות החג, בפרשת ראה נראה שכל מרכזיות החג הוא סביב מצות עלייה לרגל, וכהמשך אל האמור בתחילת הפרשה "לִשְׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וּבִאתָ שָׁמָּה".

ואולם מה שיש להתבונן הוא, שבחומש ויקרא, בספר העוסק במצוות המקדש הכהנים והקרבנות, אין מופיעה בו מצות עלייה לרגל. יש בו אכן אריכות גדולה בפרשת המועדות של פרשת אמור, סביב שאר מצוות החגים, אך דווקא מצות העלייה לרגל וראיית פני ה' אינה מוזכרת בפרשה. גם בחומש במדבר אין מופיעה מצוה זו, אך בו כבר ניתן לראות שיש מהלך אחר ביחס אל המועדים, בכך שהתורה אינה מזכירה בו אלא את קרבנות הציבור בפרשת פינחס, ולא את כל מצוות המועדים; ויש לעסוק ולדון על המהלך של חומש במדבר באופן נפרד. אמנם ההשמטה של מצות עליה לרגל מפרשת המועדות של חומש ויקרא צריכה הרבה ביאור; ובמסגרת המאמר ברצוננו לתת מבט על הנושא הזה, שיאיר באור חדש את כל צורת העמידה לפני ה' בשלושת הרגלים.

#### ספר ויקרא ופרשת ראה

כאשר לומדים את ספר ויקרא מתוך מכוונות אל כניסה לפני ה', אל הקודש פנימה, ניתן לראות כיצד הספר מכווין ומוביל לקראת עבודת יום הכיפורים הנמצאת במרכז הספר, בפרשת אחרי מות. וכפי שהרחבנו במאמרינו לפרשיות ספר ויקרא,<sup>1</sup> קרוב לתחילת ספר

1 ראה מאמרינו לפרשיות חומש ויקרא בקונטרס **מבנה ספר ויקרא**.

## להתהלך - ג' רגלים

ויקרא מופיע חטא נדב ואביהוא שניסו להיכנס ולהתקרב שלא כהלכה, ומשם מתחילה התורה להורות את הדרך בה כן יכול אדם להיכנס לפני ה'. הסדר הזה כולל את פרשיות המאכלות האסורות ואת כל דיני הטומאה וטהרה של פרשיות שמיני תזריע מצורע, ורק אז בפרשת אחרי מות יש סדר שלם ומיוחד עבור הכהן גדול הנכנס מתוך פרישות וקדושה לפני ולפנים אל תוך קודש הקדשים. פרשת עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, היא הציר המרכזי עליו סובב נושא הספר כולו.

ולעומת זאת, כאשר נלמד את ספר דברים מתוך אותה מכוונות, אנו נמצא תנועה אחרת לגמרי. ותחילה יש להראות, שיש דווקא הקבלה בין המצוות שבפרשת ראה אל הסדר של ספר ויקרא, אלא שבכל אחד מן הדברים המקבילים יש גם הבדל וחילוק בינו לבין המקביל אליו בספר ויקרא. בפרשת ראה מתחיל משה רבינו לצוות על המקום אשר יבחר ה' ועל עבודת הקרבנות שיביאו לשם, מה שמקביל לתחילת ספר ויקרא העוסק בעבודת הקרבנות. וכבר כאן ניתן לראות הבדל אחד מהותי שבין החומשים, כי בעוד שבספר ויקרא עיקר עבודת הקרבנות הוא בעבודת ההקרבה מה שמביא מהלך של יראה, בספר דברים הנושא הוא האכילה והשמחה:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשֹׁכְנֵי תְדַרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה. וְהִבֵּאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יִדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם. וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מִשְׁלַח יְדְכֶם אֲתֶם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרִכָּה ה' אֱלֹהֵיךָ. (דברים יב, ה-ז)

וְעֲשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהַדָּם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ, וְדָם זִבְחֶיךָ יִשְׁפֹּךְ עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל. (שם, כז)

עוד ניתן לראות, שבשונה מספר ויקרא בו יש עסק גדול סביב תפקידם של הכהנים, והם אלה שעושים את העבודה בבית ה', בפרשת ראה אין ולו איזכור אחד של הכהנים.<sup>2</sup> בהמשך פרשת ראה, עוד אנו קוראים גם על המאכלות האסורות, ויש שם חזרה על כל הבהמות הטמאות והעופות הטמאים, מה שמקביל אל פרשת המאכלות האסורות של פרשת שמיני. וגם כאן יש הבדל, שבפרשת שמיני התורה כוללת באותה פרשה גם את דיני הטומאה והטהרה, ומה שאין כן בפרשת ראה הפרשה כולה אינה עוסקת אלא במאכלות האסורות, וכמעט שאין איזכור לדיני הטומאה והטהרה מלבד חצי משפט

2 ואדרבה, המצוות שבפרשת אמור נאמרו לכהנים, בפרשת ראה נאמרים לכל ישראל: "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׁיִמוּ קֶרֶחַ בֵּין עֵינֵיכֶם לְמַת" (דברים יד, א). וראה רמב"ן שם.

## יִרְאָה כָּל זְכוּרָה אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ

בסוף פסוק "מִבְּשָׁרָם לֹא תֹאכְלוּ, וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגְעוּ" (דברים יד, ח).  
וכן בסוף פרשת ראה, עוד אנו קוראים על מצות העלייה לרגל של כל ישראל ועל  
ראיית פני ה', מה שמקביל במידה מסוימת אל כניסת הכהן גדול ביום הכיפורים לפני  
ולפנים. וגם כאן יש כמה הבדלים; שאין נכנס לפני ה' רק הכהן גדול, אלא כל הזכרים;  
וממילא גם הכניסה אינה לפני ולפנים כמו הכהן גדול, אלא רק אל המקום אשר יבחר  
ה' דהיינו אל העזרה; וכן אין הכניסה רק פעם אחת בשנה, כי אם שלוש פעמים בשנה:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאָה כָּל זְכוּרָה אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר  
בְּחָג הַמִּצּוֹת וּבְחָג הַשְּׁבָעוֹת וּבְחָג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יִרְאָה אֶת פָּנֵי ה' רִיקָם.

(דברים טז, טז)

ואולם מה שלכאורה נמצא בהרחבה בספר ויקרא ואין לו הקבלה בפרשת ראה, הן  
המצוות של פרשיות של תזריע ומצורע, של כל הטומאות הפורשות מן האדם. והרי  
בספר ויקרא אלה הן שתי פרשיות מרכזיות של טהרת הגוף טרם הכניסה לפני ה', ואילו  
בספר דברים אין אנו מוצאים את הפרשה המקבילה. מה שכן יש בין פרשת המאכלות  
האסורות לבין מצות העלייה לרגל היא פרשת "עשר תעשר" ומצוות השייכות אל  
עשיית הצדקה וחסד עם החלשים; וזהו הבדל נוסף שבין שני החומשים.  
סיכמנו את ההקבלות בטבלה המוצגת:

ויקרא	דברים
א עבודת הקרבת הקרבנות	א עבודת הקרבנות באכילה ושמחה
ב מאכלות אסורים ודיני טומאה וטהרה	ב מאכלות אסורים
ג פרשיות תזריע ומצורע	ג פרשת עשר תעשר ומצוות של צדקה
ד עבודת יום הכיפורים וכניסה לפני עליה לרגל וראיית פני ה' ולפנים	ד עבודת יום הכיפורים וכניסה לפני עליה לרגל וראיית פני ה' ולפנים

## בין ספר ויקרא לפרשת ראה

ונראה, שההבדל היסודי מונח בנקודה האחרונה שהראינו בכל אחד מן החומשים,  
בהבדלים שבין עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים לבין מצות העלייה לרגל של כל  
ישראל בשלושת הרגלים. אם ספר ויקרא מכון כלפי כניסת הכהן גדול לפני ולפנים,

## להתהלך - ג' רגלים

הרי שספר דברים מכוון כלפי כניסת כל ישראל "לְשִׁכְנוּ תִדְרְשׁוּ וּבֵאתָ שָׁמָּה", כשהפסגה היא במצות עלייה לרגל שלוש פעמים בשנה. ושורש ההבדל הוא, האם התורה מדברת על כניסת היחיד כמו הכהן גדול, או על כניסת העם כמו במצות עלייה לרגל.

בשתי צורות יכול אדם לעמוד לפני ה': הוא יכול לעמוד כאדם יחיד, והוא יכול לעמוד כחלק מן הציבור. ספר ויקרא מתחיל עם הפסוק "אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַיהוָה מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבֶּקֶר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת קָרְבְּנֵכֶם" (ויקרא א, ב). זהו סיפורו של היחיד הרוצה להתקרב אל ה'. לא כך הוא ספר דברים: "לְשִׁכְנוּ תִדְרְשׁוּ וּבֵאתָ שָׁמָּה. וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֲלֵיתֶיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂי־רֵיתֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יִדְכֶם וְנִדְבְּרֵיכֶם וְנִדְבְּתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנֵכֶם. וְאֶכְלֶתֶם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמִיחֶתֶם בְּכָל מִשְׁלַח יִדְכֶם אֲתֶם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בִּרְקֶה ה' אֱלֹהֵיךָ". בספר דברים באים לפני ה' כמו ציבור. הפסגה של הספר אינה באדם יחיד שיצליח להיכנס לפני ה', כי אם במה שכל העם יוכלו לבוא ולעמוד לפני ה', כולם יחד, וכל אדם עם משפחתו המורחבת.<sup>3</sup> ומכאן יוצאים כל ההבדלים שראינו.

ספר ויקרא מכווין ומוביל לקראת כניסה אל היכל ה', אל קודש הקדשים, של אדם יחיד המיוחד בטהרה. התנועה של ספר ויקרא היא תנועה של התכנסות ופרישות; פרישות מן הטומאות השונות, ופרישות מן האנשים בחברה המעכבים את העמידה בתנאים המיוחדים. וכך פותחת המשנה הראשונה בתחילת מסכת יומא: "שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין וכו'". בחומש ויקרא, אין כניסה להיכל ה' אלא לשבט הכהנים, ואילו האדם הרגיל מישראל יכול רק להביא את קרבנו אל פתח אוהל מועד אל הכהן, ולהישאר בחוץ.

ספר דברים לעומת זאת, מכווין ומוביל לקראת כניסה ציבורית של כל עם ישראל אל המקום אשר יבחר ה'. בחומש הזה הכהנים אינם מוזכרים; עם ישראל עצמם הם הכהנים, והם האוכלים את קרבנות השלמים על שולחן ה'. בית ה' אינו מקום סגור ומצומצם, אלא מקום המכיל את כל ישראל, ואף מתרחב אל כל העיר ירושלים שכולה היא מקום השכינה לעניין אכילת קדשים ועמידה לפני ה'.<sup>4</sup> וממילא, גם כל התנועה בחומש הזה, אינה של פרישות מהחברה ומן העולם, כי אם להיפך, תנועה של חיבור ועירוב עם החיים והחברה, תנועה של חיים ושמחה.

כעת נוכל להבין גם את שאר ההבדלים שראינו בין החומשים:

- כנגד עבודת הקרבת הקרבנות שבספר ויקרא, בספר דברים עיקר הדגש הוא סביב

3 ראה מאמרנו לפרשת וירא גדולה הכנסת אורחים.

4 ראה מאמרנו לפרשת כי תבוא ועניית ואמרת לפני ה' אלקיך.



עבודת האכילה והשמחה שיש בקרבנות. עבודת ההקרבה עוסקת יותר בתנועה של יראה, תנועה השייכת לאדם היחיד החרד בכניסתו לפני ולפנים לבל יפגום בסדר הכניסה מתוך הטהרה הנדרשת. זה שייך לחומש ויקרא. וכך גם ניתן לראות שהקרבן החשוב והעיקרי של חומש ויקרא הוא קרבן העולה הפותח את הספר, קרבן המביא עמו תנועה של התבטלות לפני ה'.<sup>5</sup> עבודת האכילה והשמחה של חומש דברים לעומת זאת, מביאה מהלך של חיים ושמחה בתנועה של התרחבות והתפשטות אל המשפחה אל הקהילה ואל העם כולו. הקרבן החשוב של ספר דברים הוא קרבן השלמים, קרבן שיש בו אכילת אדם, ושהצורה הראויה לאכול אותו היא בעשיית סעודה גדולה והזמנת חברים ועניים: "וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנִיֹּתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאִמָּהֵיכֶם וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם" (דברים יב, ב).

- כנגד המאכלות האסורות ודיני הטומאה וטהרה שבספר ויקרא, בספר דברים מוזכרים רק המאכלות האסורות ולא הטומאה וטהרה. דיני הטומאה וטהרה בכל מקום מביאים תנועה של פירוד וריחוק בין בני אדם. אדם אינו יודע מה היא רמת טהרתו של הזולת, וצריך לשמור ממנו מרחק אפילו בעת שיחה פשוטה שמא ינתז רוק מפיו. דינים אלו שייכים לחומש ויקרא, היכן שהאדם מתבדל ומקדש עצמו להיכנס לבד אל קודש הקדשים; לא לחומש דברים ששם צריכים עם ישראל להתאחד יחד כדי להיכנס כָּעֵם. ולהלן נעמוד על כך, מה הפתרון שמצאו חז"ל לסוגיית הטומאה והטהרה בזמן העלייה לרגל ההמונית. פרשת המאכלות האסורות לעומת זאת, היא מצוה שניתן לקיים אותה גם בעת חיבור בין בני האדם, והיא נצרכת במיוחד כאשר כל העסק והמצוה הם סביב האכילה לפני ה'.<sup>6</sup>
- וכאן יש חידוש גדול, שכנגד פרשיות הטומאה וטהרה של תזריע-מצורע שבספר ויקרא, בספר דברים נמצאות מצוות מעשר שני ומעשר עני ומצוות של עשיית צדקה. אם בחומש ויקרא המטרה היא הפרישות והטהרה, הרי שבחומש דברים המטרה היא תיקון החברה והאחדות. מצוות אלה של עשיית צדקה, הן מצוות המחברות את העם ומביאות את כולם יחד, ומתוך אחדות זו ניגשת הפרשה למצות עלייה לרגל בשלושת הרגלים.

5 ראה מאמרנו לפרשת ויקרא **קרבן עולה כליל לה'**. ובכל זאת אין מופיעה אפילו לא מצות הראיה בספר ויקרא, כי למרות שהיא קרבן עולה המבטאת יראה, היא נעשית בצורה ציבורית של "יראה כל זכורך".

6 ובע"ה נרחיב על נושא זה במקום אחר.

### כל ישראל חברים ברגל

היאך היא הדרך הראויה לקיום מצות הרגל; האם במהלך של ספר ויקרא, או במהלך של ספר דברים? מצד אחד יש מעלה גדולה בטהרה ופרישות, ובהתבדלות מעמי הארץ כדי להיות זכים ונקיים בעמידה לפני ה', ומצד שני בזמני החגים יש המוניות של אנשים רבים המתקבצים יחד, ובאופן טבעי יש רמות שונות של הקפדה בין האנשים; האם הרגל הוא זמן לטהרה ופרישות, או לחיבור עם ההמון?

כאשר אנו רואים שמצות עלייה לרגל אינה מופיעה בחומש ויקרא, כי אם בחומש דברים בהרחבה רבה, הוי אומר שזמן הרגל צריך להיות במהלך הזה של ספר דברים. גם אם בכל השנה יש מעלה להתקדש בפרישות, לא זו המצוה בזמן הרגל. הרגל הוא זמן של אחדות. אחדות בעם ישראל, ואחדות בין ישראל לאביהם שבשמים. הרגל הוא זמן של שמחה וחגיגה, ואפילו של נפילת מחיצות. הגמרא במסכת יומא מתארת:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: "ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה".  
(יומא דף נד, א)

ועוד תיארו על שאר כלי המקדש:

מלמד שמגביהין אותו [השולחן] ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם: "ראו חיבתכם לפני המקום".  
(חגיגה דף כו, ב)

וכך גם המחיצות ההלכתיות שבין הקודש והחול, מקבלות פנים אחרות בזמן הרגל. אם בכל השנה יש גדרים של טומאה וטהרה, והרחקות של חברים מעמי הארץ, אמרו חכמים: "טומאת עם הארץ ברגל כטהרה שוינהו רבנן, דכתיב 'וּיֹאסֹף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים' (שופטים כ, יא), הכתוב עשן כולן חברים" (גדה דף לד, א). הדין הזה שבזמן הרגל כל ישראל חברים, אכן יש בו טעם, וכמו שכותב הרמב"ם:

טומאת ע"ה ברגל כטהרה היא חשובה שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל, לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה, משעבר הרגל חוזרין לטומאתן.  
(רמב"ם פי"א מהל' מטמאי משכב ומושב ה"ט)

ואולם אין הטעם הזה "שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל" טעם גמור; שהרי כשעובר הרגל, ההלכה היא שהכול חוזר לטומאה למפרע. והמשנה במסכת חגיגה (פ"ג מ"ז)

מתארת ש"משעבר הרגל, היו מעבירין על טהרת עזרה", ומסביר הרע"ב: שהיו "מעבירין את הכלים ממקומן להטבילן ולטהר את העזרה מטומאת עמי הארץ שנגעו בהן ברגל". הרי שהטעם הזה שהכול מטהרין עצמן ברגל אינו טעם גמור, אלא יש הלכה מיוחדת שרק בזמן הרגל סומכים על החזקה הזו, ומיד כשנגמר הרגל חוזרים הכללים הרגילים כיצד לחשוש ולהתרחק מטומאת עמי הארץ.

את החידוש הזה הסמיכו חז"ל על הפסוק בספר שופטים, שבאופן מעניין מופיע בתוך סיפור פילגש בגבעה: "וַיֵּאָסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים" (שופטים כ, יא). ואולם כבר בפרשת ראה שבחומש דברים, יש מקור אל הגישה הזאת שכך היא הצורה לעלות לרגל. מצוה זו אינה נעשית אלא באופן הזה שכל ישראל עולים יחד חברים זה עם זה, לא בדרך של פרישות אישית וטהרה המתוארות בחומש ויקרא. האדם של ספר ויקרא המתקרב לה', נמצא מאוד עם עצמו. אין הוא יכול להיות עם משפחה וחברים למשך שבוע שלם בשמחה וחגיגה; זהו המהלך של ספר דברים הכולל את כל עם ישראל יחד, ורק בספר דברים מרחיבה התורה מאוד במצות העלייה לרגל.

ואולם אין הכוונה שבזמן העלייה לרגל אין כלל סדרי טהרה, שהרי כבר דרשו חז"ל: "אמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר 'ובנבלתם לא תגעו'" (ראש השנה דף טז, ב); הרי שבעצם כולם ממילא טהורים בזמן הרגל. אכן נשים לב, שאמנם ההלכה הזאת העוסקת בדיני הטומאה והטהרה שייכת לחומש ויקרא ומופיעה בפרשת שמיני, היא מופיעה פעם נוספת, בקצרה ממש, בפרשת ראה, במשפט הקצר "וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ"; ורש"י הביאה פעמיים בשני המקומות (ויקרא יא, ח, דברים יד, ח). ההלכה הזאת שיוסדה בחומש ויקרא, היא המאפשרת את המהלך של ספר דברים, ועליה סמכו חז"ל כשאמרו בצורה גורפת שכל ישראל בחזקת טהורים ברגל. המהלך של ספר ויקרא הוא הבסיס שעליו נשען המהלך של ספר דברים, אם כי בצורה קצת פרדוקסלית, במובן מסוים, תנועת העלייה לרגל של ספר דברים באה לשלול את התנועה של ספר ויקרא.

זמני הרגלים, הם שלוש פעמים בשנה אולי המרכזיים ביותר בשנה, המשקיפים על פני השנה כולה ומשליכים עליה, הם אינם זמנים של פרישות וטהרה עילאית, אלא דווקא זמנים של חבירות וידידות וחיבורי מרעות. גם אם בכל השנה יש בני עלייה מועטים המפרישים עצמם מן הציבור להתעלות בקדושה ובטהרה, לא זו היא העבודה של שלושת הרגלים. הרגל הוא זמן של פגישת המוני בית ישראל, כולם, לא רק בגלל

7 וכן כותב הרמב"ם: "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר" (פ"ז מטומאת אוכלין ה"י).

## להתהלך - ג' רגלים

---

שהם התעלו להיות קדושים וטהורים במדרגת הפרושים, אלא כי זו היא מהות החג: "כל ישראל חברים ברגל!"

אמר רבי יהושע בן לוי: "ירושלם הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו" (תהלים קכב, ג), עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים. מעתה אפי' בשאר ימות השנה?!  
אמר רבי זעירה ובלבד בשעה "ששם עלו שבטים". (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו)

## ג' רגלים

### ג' רגלים ומצות ביכורים

בשלושה מקומות צייתה התורה על הבאת הביכורים לבית ה': פעמיים בספר שמות, בפרשיות משפטים וכי תשא, בהן מופיע הפסוק: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך", ובפרשת כי תבוא, מרחיבה התורה ומפרטת את צורת קיום המצוה:

והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצה אשר ה' אלקיך נתן לך ושמרת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכון שמו שם. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ולקח הכהן הטנא מידה והניחו לפני מזבח ה' אלקיך. וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך. ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך. (דברים כו, א-יא)

בשתי הפעמים הראשונות בספר שמות, מופיעה מצות הביכורים יחד עם שלושת הרגלים. כך נאמר בפרשת משפטים:

שלוש רגלים תחג לי בשנה: את חג המצות תשמור שבועת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם. וחג הקציר בכורי מעשיה אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספה את מעשיה מן השדה. שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'. לא תזבח על חמץ דם זבחי ולין חלב חגי עד בקר. ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו. (שמות כג, יד-יט)

וכן חוזרת הפרשה על עצמה בפרשת כי תשא במסגרת חידוש הברית אחר חטא העגל:

שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלקי ישראל. כי אוריש גוים מפניה והרחבתי את גבולה ולא יחמוד איש את ארצה בעלתה לראות את פני ה' אלקיך שלש פעמים בשנה. לא תשחט על חמץ דם זבחי ולין חלב

## להתהלך - ג' רגלים

לְבָקֶר זָבַח חֵג הַפֶּסַח. רֵאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמָתָה תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי  
בְּחֵלֶב אֱמוֹ. (שמות לד, כג-כו)

ובאמת, שהתיאורים בחז"ל על צורת קיום מצות העליה לרגל וקיום מצות הביכורים דומים מאוד זה לזה. בספר תנא דבי אליהו (פרק ח) מתארים חז"ל את העליה לרגל של אלקנה אבי שמואל:

עלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לה' צבאו-ת בשילה וגו'. עלה אלקנה ואשתו ובניו ובני ביתו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו היו עולים עמו... ואמר להם שיעלו כולם עמו. וכשעולים עמו בדרך היו לנים ברחובה של עיר, והיו מתקבצים האנשים לבד והנשים לבד. שכן האיש היה מדבר עם האיש והאשה עם האשה וגדול עם הקטן. והיתה המדינה מרגשת, והיו שואלים להם: להיכן תלכו? ואומרים להם: לבית האלוקים שבשילה שמשם תצא תורה ומעשים טובים, ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך ביחד? מיד עיניהם משגרות דמעות, ואומרים להם: נעלה עמכם. וכן אמר להם עוד הפעם עד שעלו עמו לשנה הבאה חמישה בתים, ולשנה האחרת עלו עמו עשרה בתים. ולשנה האחרת הרגישו כולם שצריך לעלות והיו עולים עמו כמו שישים בתים. ובדרך שהיה עולה שנה זו אינו עולה לשנה האחרת, עד שהיו כל ישראל עולים.

אלקנה היה לן ברחובה של עיר כדי לפרסם את העלייה לרגל, ועל ידי כך זכה והצליח לחבר את כולם יחד **עד שהיו כל ישראל עולים** לרגל. ובאופן דומה, מתארים חז"ל במשנה מסכת ביכורים (פ"ג) את טקס העלאת הביכורים לירושלים:

כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד, ולנין ברחובה של עיר, ולא היו נכנסין לבתים. ולמשכים היה הממונה אומר "קומו ונעלה ציון אל ה' אלקינו".

כמו שעשה אלקנה בעלייה לרגל, כך עשו בכל שנה ושנה בזמן העלייה לבית ה' להביא את הביכורים: לנים ברחובה של עיר כדי לקרוא לכולם לבוא ולהצטרף לעלות לבית ה' להבאת הביכורים. מצות הבאת הביכורים לבית ה' כרוכה וקשורה עם סדרת שלושת הרגלים, ולכן גם סדרה התורה את כולם יחד במקבץ אחד.

1 בירושלמי מבואר "שלא היו נכנסים לבתים מפני אוהל הטומאה". אכן נראה, שדברי הירושלמי אינם רק על הקפידא המיוחדת שלא להיכנס לבתים, אבל מה שהיו לנים ברחובה של עיר זה היה כדי לפרסם את העליה לבית ה' כמו שעשה אלקנה.

שלושת הרגלים עם מצות הביכורים כולם חלק ממערכת אחת: המפגש בין הקב"ה וישראל בבית ה'. ושני שלבים יש במפגש הזה: השלב הראשון הוא שלב **ההתראות**, עצם העמידה לפני ה' יחד עם הביטול לפניו, ושלב שני פנימי יותר הוא שלב הדיבור והשית. בשלושת הרגלים בא האדם במפגש הראשוני לפני ה' כמו שכתוב: **"יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ"**, ואילו במצות הביכורים בה כבר בא האדם ומדבר עם הקב"ה: **"וְעֲנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וכו'"**, דיבור של אמירת תודה ודיבור של שירה. עיקר המצוה בשלושת הרגלים הוא עצם ההתראות: **"ליראות את פני ה'"**, ובכדי שלא תהיה הראיה ריקנית נצטוינו גם להביא קרבן עולה, הוא קרבן הראיה, כדי לבטא את השלב הראשון בקשר עם הקב"ה בעבודת הביטול לפני ה'; במצות הביכורים לעומת זאת, את עבודת הביטול והתמסרות לפני ה' אין עושים עם קרבן על ידי הקרבת החיים, אלא על ידי מצות ההשתחויה, שיש בה רק את סמל הביטול לפני ה', אך אין בה את הקרבת החיים בפועל.<sup>2</sup> גם בספר דברים יש להראות שסדרת שלושת הרגלים ומצות הביכורים מחוברות זו לזו. בפרשת ראה פותחת התורה את מערכת המצוות של ספר דברים במקבץ של מצוות, שהוא מפרשת "עשר תעשר"<sup>3</sup> ועד לסוף פרשת ראה בסדרת שלושת הרגלים. המסגרת של המקבץ הזה היא: **מעשר שני** מצד אחד ו**שלושת הרגלים** מן הצד השני. ובמקביל אל הפתיחה הזאת, בסוף מערכת המצוות עומדות בפרשת כי תבוא שתי מצוות: **ביכורים ומעשר שני**, כמסגרת של חתימה למערכת המצוות. נמצא אם כן, שאל מול פרשת "עשר תעשר" עומדת במקביל מצות וידוי מעשר, ואילו מול סדרת שלושת הרגלים עומדת במקביל מצות הביכורים:

עשר תעשר	שלושת הרגלים	מערכת המצוות	ביכורים	וידוי מעשר
(1)	(2)	(3)	(2)	(1)

נמצא, שהתורה כביכול פרסה את המקבץ הזה של שלושת הרגלים עם הביכורים, וסידרה את שלושת הרגלים בפתיחת מערכת המצוות של ספר דברים ואת מצות

2 על כל עניין ההשתחויה הרחבנו במאמרינו על מזמורי תהלים מזמור צה **קונטרס לכו נרננה**. והנה, אמנם שחז"ל למדו מדרשה להביא עם הביכורים קרבן שלמים, את הדין הזה לומדים מן הפסוק **"ושמחת בכל הטוב"**, דהיינו כדי להשלים דווקא את מצות השמחה לפני ה', ולא בשביל היראה והביטול.

3 מקבץ המצוות הזה הוא פירוט אל ההקדמה של תחילת פרשת ראה שמונה בה התורה את רשימת הקרבנות: **"והבאתם שְׁמֵה עֲלֵתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יִדְכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכוֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם"**, וכפי שהראינו במאמרנו לפרשת ראה **הישכם אוהבים את ה' אלוֹקֵיכֶם**.

## להתהלך - ג' רגלים

הביכורים בחתימתה.

בכל המקומות האלה, כשמופיעה מצות הביכורים, הרי היא באה בתור חתימה למערכת של מצוות. כך בפרשת משפטים, חותמת מצות הביכורים את מערכת המצוות מתחילת פרשת משפטים. וכן שוב במעמד חידוש הברית אחר חטא העגל בסוף פרשת כי תשא. וכן בפרשת כי תבוא חותמת מצות הביכורים את מערכת המצוות של ספר דברים ומהווה חתימה אף לכלל מצוות התורה ממעמד הר סיני. מצות הביכורים מוצגת בתור פסגת העבודה ותכלית כל המצוות, וכאשר בארנו כמה פעמים בעבר שבה בא האדם במפגש של דיבור ושיח עם הקב"ה.

ובעומק העניין יש לחדש ולהוסיף, שאף בשלושת הרגלים עצמם יש בכל אחד את עניין מצות הביכורים, והם תחילת קיום למצות הבאת הביכורים. כשסידרה התורה את הפסוק: "וְרָאִיתָ בְּכֹרֶיךָ אֶדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֶלְקֶיךָ" מיד אחר שלושת הרגלים, הרי כוונת הכתוב היא שבשלושת הרגלים עצמם יש תחילת קיום להבאת ראשית ביכורי האדמה לבית ה'. קרבן העומר בחג הפסח נקרא בפרשת ויקרא בשם 'מנחת ביכורים': "וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכֹרִים לַה' אָבִיב קְלוֹי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׁ כְּרָמְלִי תִקְרִיב אֶת מִנְחַת בְּכֹרֶיךָ" (ויקרא ב, יד), והנפת העומר לפני ה' היא תחילת התהליך של הבאת הביכורים. לאחר מכן חג השבועות נקרא בפרשת פינחס 'יום הביכורים' מפני שבו מניפים את שתי הלחם לפני ה', והם נקראו בפרשת אמור 'לחם הביכורים': "וְהִנִּיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבְּכֹרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'" (ויקרא כג, כ). ולבסוף בחג הסוכות, חג האסיף, באים ושמחים לפני ה' בנענוע הארבעה מינים. כל מצוות אלו בהנפת הצומח לפני ה' יש בהן את עניין הביכורים, ובפרשת כי תבוא שם מפרטת התורה כיצד לקיים את מצות הביכורים עצמה, וכפי שביארו חז"ל במשנה מסכת ביכורים (פ"ג מ"ו):

עודהו הסל על כתפו, קורא מ"הגדתי היום לה' אלקיך" עד שגומר כל הפרשה. רבי יהודה אומר עד "ארמי אובד אבי". הגיע ל"ארמי אובד אבי", מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו, וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו, וקורא מ"ארמי אבד אבי" עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.

וכמו כן מבואר במשנה (ביכורים פ"א מ"י) שדיני חג הביכורים תלויים בזמני הרגלים, ועיקר זמן הבאת הביכורים הוא בין חג השבועות לחג הסוכות, ורק המביא ביכורים בין שני זמנים אלה - מביא וקורא.





בתחילת ספר שמואל, כאשר מספר הנביא אודות העלייה לרגל של אלקנה אבי שמואל נאמר: "וְעֵלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ מִיָּמִים יָמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה וגו'" (שמואל א א, ג). ואמרו חז"ל בתנא דבי אליהו (פרק ח):

אלקנה היה עולה לשילה ארבעה פעמים בשנה: שלושה מן התורה, ואחת שקיבל עליו הוא בנדבה. שנאמר "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לה' צבאו-ת בשילה".

ויש להתבונן, היכן יש רמז בפסוק לכך שהיה עולה ארבע פעמים בשנה? ובפשטות נראה, שהוציאו זאת חז"ל ממה שמשמע בפסוק שזו הייתה עלייה פרטית לבית ה' שרק הוא עלה מעירו מימים ימימה לבית ה', ולא רק במסגרת המצוה המוטלת על כל ישראל. אכן על פי מה שהתבאר ניתן להוסיף, שאולי יש לכך רמז גם במילת "להשתחוות" המופיעה כאן בפסוק. שהרי לכאורה, במצות העלייה לרגל אין כתוב בשום מקום שהיא כוללת עבודה של השתחוויה; שהרי מצות ההשתחוויה לפני ה' אינה מופיעה בתורה אלא במצות הביכורים: "וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ", והרחבנו על כך במאמרינו הנ"ל על מזמורי תהלים מזמור צה. מדוע אם כן היה אלקנה עולה לרגל "לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה"?

אכן כפי שהקדמנו, מצות הביכורים ומצות העלייה לרגל כרוכות זו בזו ומלמדות אחת על השנייה. אלקנה העמיק לחבר את עבודת שלושת הרגלים אל התכלית של מצות הביכורים, וכיוון שבפסגת המהלך עומדת מצות הבאת הביכורים, הרי שכל שלושת הרגלים מובילים ומכוונים אל התכלית הזו; ואם בביכורים נאמר "וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ", אזי גם תכלית עבודת שלושת הרגלים היא "לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה". וכן גם תקנו חז"ל בנוסח תפילת המוסף של שלושת הרגלים: "וְשֵׁם נְעִלָה וְנִרְאָה וְנִשְׁתַּחֲוָה לִפְנֵיךָ בְּשִׁלָּשׁ פְּעָמִי רְגְלֵינוּ". ועוד הוסיפו חז"ל, והפכו את עבודת ההשתחוויה לעבודה חשובה ועיקרית בבית המקדש בסדר העבודה שבכל יום ויום, וכמו שתיארו באריכות במשנה בסוף מסכת תמיד: "בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות וכו'" וכאשר הראינו במאמרינו הנ"ל על מזמור צה. כל זה מתוך הרחבתה של עבודת הביכורים על פני כל המועדים, ואף על כל סדר העבודה בבית המקדש.

מעתה אולי ניתן להוסיף ולומר, שהפעם הרביעית שהוסיף אלקנה מדעתו, היא הייתה העלייה הנוספת לבית ה' של הבאת הביכורים. אם בכל מקום מסדרת התורה את מצות הביכורים יחד עם סדרת שלושת הרגלים, הרי שמלבד המצוה לעלות לרגל שלוש פעמים מוגדרות בשנה, ישנה עלייה נוספת לבית ה' שאינה בזמן מוגדר, בזמן הבאת הביכורים. את העלייה הנוספת הזו קיבל עליו אלקנה בנדבה, שהרי אין מפורש

## להתהלך - ג' רגלים

בתורה שיש מצוה לעלות אלא למי שמביא עמו ביכורים; אלקנה אמנם, הפך את העלאת הביכורים לבית ה' לעוד עלייה לרגל פעם רביעית בשנה מתוך נדבת הלב והחיבור שלו לבית ה'. וכך היא לשון המשנה "כיצד מעלין את הביכורים?" וכו' מלשון "עלייה לרגל".



עבודת ההשתחויה לפני ה' מוזכרת לראשונה בתורה בפרשת העקידה: כשנפרד אברהם אבינו מנעריו הוא אומר להם: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כב, ה). כפי שהראינו במאמרנו לפרשת וירא **אלוקים יראה לו השם לעולה**, סיפור העקידה הוא השורש למצות העלייה לרגל, כאשר שלוש פעמים בשנה באים ישראל להיראות לפני ה' ולהיבחר מחדש לקרבן. על העניין הזה מסופר שם: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בזה ה' יראה" (בראשית כב, יד).

אותו "המקום" שעקד בו אברהם את יצחק בנו, מוזכר בספר בראשית פעם נוספת, בתחילת פרשת ויצא, בסיפור חלום יעקב: "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשיתו, וישכב במקום ההוא" (בראשית כח, יא). רש"י על אתר מפרש ומחבר את המקום הזה לסיפור העקידה: "לא הזכיר הכתוב באיזה מקום? אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה, שנאמר בו 'וירא את המקום מרחוק'". באותו הסיפור, אחר שחלם יעקב את חלום הסולם, הוא בנה מצבה וקבע את המקום להיות "בית אל" ואף נדר נדר:

וַיִּשָּׁכֶם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֲבֶן אֲשֶׁר שָׁם מְרֹאשִׁיתוֹ וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצָּק שָׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֱלֹהִים וְאֹלָם לֹוֹ שֵׁם הָעִיר לְרֵאשֻׁנָּה. וַיֵּדֶר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבִגְד לִלְבָּשׁ. וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וַיְהִי ה' לִי אֱלֹהִים. וְהָאֲבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצְבָּה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תֵּתֶן לִי עֲשֹׂר אֶעֱשֶׂרְנֹו לָךְ. (בראשית כח, יח-כב)

במאמרנו על הפרשה **מצות ביכורים - קיום הנדר של יעקב אבינו** הקשינו, היכן באמת קיים יעקב אבינו את נדרו זה? וכבר עמדו על כך חז"ל במדרש (בראשית רבה ע, ז), וראה דבריהם מה שאמרו שם. ושם ביארנו, כי נדרו של יעקב בא לידי קיום על ידי זרעו במצות הביכורים ווידוי מעשר שני. כשבא האדם לבית ה' ומכריז: "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", הרי הוא מודה על מה שאמר יעקב

"וְשִׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לְאֱלֹקִים". וכשנזכר האדם את הביכורים אל הכהן הוא אומר: "וְעָתָה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'" כלשון שאמר יעקב: "וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עֹשֶׂר אֶעֱשֶׂה לְךָ". וכן כשמתודה האדם על קיום מצות מעשר שני כתיקונה, בזה הוא מכריז על השלמת קיום הנדר שאמר יעקב: "וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עֹשֶׂר אֶעֱשֶׂה לְךָ", שהכוונה בזה ללכת בדרכי החסד והצדקה ולדאוג לחלשים. וראה במאמרו שם בהרחבה.

שתי הפעמים שמקום המקדש מוזכר בספר בראשית, הן השורש לשתי המצוות היסודיות שעליהן מושתתת כל עבודת בית המקדש: העליה לרגל והביכורים. פרשת העקידה היא השורש למצות העלייה לרגל, ואילו פרשת חלום יעקב ונדרו היא השורש למצות הבאת הביכורים לבית ה'. אכן יש להדגיש, שהשורש לעבודת ההשתחויה לפני ה' המופיעה במצות הביכורים, נמצא כבר בפרשת העקידה כאשר הקדמנו, ומפני שההשתחויה היא עבודת היראה והביטול הבאה לפני שלב השמחה ושייכת היא לפרשת העקידה.



במאמרו על מזמורי תהלים מזמור צה (מאמר ג) בארנו, שהמזמור הזה הקורא לכולם: "לְכוּ נִרְנְנָה לַה' נִרְיֶעָה לְצֹר יִשְׁעֵנוּ. נִקְדְּמָה פָּנֵינוּ בְּתוֹדָה בְּזִמְרוֹת נִרְיֶעַ לֹ", ולאחר מכן: "בָּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרַעַה נִבְרַכָּה לְפָנֵי ה' עֲשֵׂנוּ", מתכתב ומתחבר עם מצות הביכורים המופיעה בפרשתנו וכפי שמתארים אותה חז"ל במשנה (ביכורים פ"ג):

הקרובים מביאים התאנים והענבים, והרחוקים מביאים גרוגרות וצימוקים. והשור הולך לפניהם, וקרניו מצופות זהב, ועטרה של זית בראשו. החליל מכה לפניהם, עד שמגיעים קרוב לירושלים. הגיעו קרוב לירושלים, שלחו לפניהם, ועיטרו את ביכוריהם. הפחות, הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם "אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום". החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס, עד שמגיע לעזרה. הגיעו לעזרה ודיברו הלויים בשיר "ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת איבי לי". .. וקורא מ"ארמי אבד אבי" עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.

כשם שמצות הביכורים כוללת את שתי צורות עבודה: א. אמירה לפני ה' של דברי הודאה ושירה, וב. השתחויה לפניו, כך במזמור צה בתהלים מופיעים שני עניינים

## להתהלך - ג' רגלים

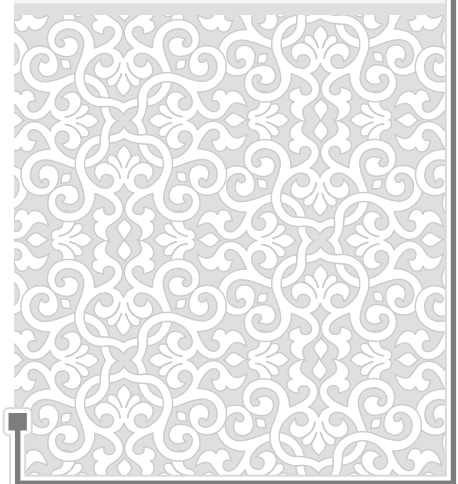
אלו: "לכו נרננה לה' וגו', ובאו נשתחוה ונכרעה וגו'". שם חידשנו, כי כשנאמר במזמור הפסוק: "נקדמה פניו בתודה בזמרות נריע לו", הרי שעיקר כוונת המשורר הוא למצות הביכורים שבה בא האדם לפני ה' ומודה על שמירת הברית והחסד שהביא אותנו אל הארץ המובטחת. ועל העניין הזה נאמר במזמור הבא, מזמור צו: "שאו מנחה ובאו לחצרותיו. השתחוה לה' בהדרת קדש וגו'", וכמו שנאמר במצות הביכורים: "והנחתו לפני ה' אלקיך, והשתחווית לפני ה' אלקיך".

על פי הדברים האלה יש להוסיף, שהפסוק: "נקדמה פניו בתודה", עומד במקביל אל מצוות: "יראה כל זכורך את פני האדון ה'", ו"ולא יראו פני ריקם". כשעולים לבית ה' לרנג ולזמר לפניו, מקיימים בזה כפי שבארנו את פסגת התכלית של מצות העליה לרגל, ואף בעלייה זו אין עולים בידיים ריקניות. על כך אומר המשורר: "נקדמה פניו בתודה בזמרות נריע לו", וכן במזמור הבא: "שאו מנחה ובאו לחצרותיו".

בפ"א מהלכות חגיגה ה"א כותב הרמב"ם כיצד לקיים את מצות הראיה: "הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג וביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה וכו'". כמה נאה ומתאים שאף במצות הביכורים מתארת המשנה את צורת קיומה: "החליל מכה לפנייהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה. הגיעו לעזרה ודיברו הלויים בשיר 'ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת איבי ל'". כשם שבמצות הראיה, יש להיראות בעזרה עם הקרבן בידו, כך במצות הביכורים צורת קיומה היא בביאה לתוך העזרה עם המנחה בידו, וזהו ממש קיום הפסוק: "שאו מנחה ובאו לחצרותיו".

אכן יש חילוק מהותי בין קרבן הראיה להבאת הביכורים; כי קרבן הראיה בא לבטא את היראה והביטול לפני ה', ולכך מביאים קרבן עולה שכולו עולה כליל לה', וכן גם חובתו היא בדרך של איסור לאו: "ולא יראו פני ריקם". הביכורים לעומתו, כל כולו אינו בא אלא לסמל את השמחה בה' והקירבה אליו, וכל צורת הבאתו היא בדרך של הבאת מנחה בנדבה לקרב הלבבות ולשמוח יחד, וכמו שנאמר: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך". ונוסיף עוד לפי זה, שבמצות הראיה לא נצטוו אלא הזכרים בלבד כמו שכתוב: "יראה כל זכורך וכו'", ואילו בעלייה לבית ה' לקיים את מצות השמחה בביכורים נאמר: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך"; כולם כלולים בשמחה ולא רק הזכרים. ובדרך זו גם מתארים חז"ל את העלייה לרגל של אלקנה אבי שמואל: "עלה אלקנה ואשתו ובניו ובני ביתו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו היו עולים עמו".

# פרשת החודש





## פסח - פרשת החודש

### ועבדת את העבודה הזאת

חכמינו תקנו לקרות בשבת שלפני חודש ניסן את פרשת החודש, הכוללת את מצוות חג הפסח - הקרבת קרבן הפסח, איסור אכילת חמץ ומצוות אכילת מצה ומרור, וחג שבועת ימים.

כשנעיין בסדר הכתובים בפרשת בא נמצא כי הציוויים הללו מופיעים שם וחוזרים על עצמם בכמה פרשיות שונות. במסגרת הקצרה של מאמר זה ננסה לעמוד על פשר הדברים וליתן טעם בסדר הכתובים.

נביט אפוא בפסוקי הפרשה:

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁהָ לְבֵית אֲבֹתָ שֶׁהָ לְבֵית... אִישׁ לְפִי אָכְלוּ תִכְסּוּ עַל הַשֶּׁה... וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וַנִּתְּנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמַּשְׁקוּף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אוֹתוֹ בָּהֶם. וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְיָם יֹאכְלֶהוּ. אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבָשָׂל מִבָּשָׂל בְּמִים כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כִּרְעִיו וְעַל קֶרְבּוֹ... וְכָכָה תֹּאכְלוּ אוֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נַעֲלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אוֹתוֹ בַּחֲפֹזֹן פֶּסַח הוּא לֵה'...

מצוות אכילת קרבן פסח

... וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אוֹתוֹ חֹג לֵה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ. שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ אֹהַ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִבֵּיתְכֶם כִּי כָל אֶכָל חֲמֵץ וְנִכְרַתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל... אֹהַ אֲשֶׁר יֹאכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבָדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצּוֹת כִּי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּעֲרַב תֹּאכְלוּ מִצָּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֹשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בַּעֲרַב. שְׁבַעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵיתְכֶם כִּי כָל אֶכָל מִחֻמָּצָת וְנִכְרַתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאֶרֶץ. כָּל מִחֻמָּצָת לֹא תֹאכְלוּ בְּכָל מוֹשְׁבֵיתְכֶם תֹּאכְלוּ מִצּוֹת.

הזיכרון לדורות: מצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ

(שמות יב, ג-כ)

הפרשה מורכבת משני חלקים, החלק הראשון כולל את ציווי ה' על הקרבת קרבן הפסח. נבחין, כי בשונה מכל הקרבנות שהוזכרו בתורה - כגון אצל נח והאבות וכן בקרבנות

## להתהלך - פסח

שבספר ויקרא, בפרשה זו לא נזכר כלל שהקרבת עולה לה' על ידי עבודת הדם וההקטרה, אלא עבודתו נעשית בכך שהוא נאכל על ידי הבעלים. ואף שבוודאי המשמעות הכללית היא שיש כאן העלאת קרבן לה', אבל מכל מקום עיקר הדגש כאן הוא על מצוות האכילה ועליה בלבד, עד שהשורש א.כ.ל מופיע כאן לא פחות משבע פעמים! אין כאן מזבח, והדם ניתן אף הוא על בית מקום האכילה. נשים לב גם כי קרבן פסח אינו מכונה בשום מקום בתורה בתואר 'קרבן' כלל, ורק לעניין פסח שני מצאנו שהוא נקרא קרבן (ראה במדבר פרק ט, והדברים יתבארו במקום אחר). הדבר בוודאי צריך תלמוד.

החלק השני של הפרשה מתאר את מצוות זכרון חג הפסח לדורות, "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן". הציפייה הטבעית של הקורא היא למצוא בציווי הזכרון לדורות את אותו הציווי שתפס מקום מרכזי כל כך בפסח מצרים שבפסוקים הקודמים, אולם לא כך הם פני הדברים. קרבן הפסח נעדר מכאן לגמרי, ואת מקומו תופסים חיוב אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ, ציוויים הנכפלים כאן שוב ושוב, כאשר השורש א.כ.ל מופיע בהקשר זה שבע פעמים.

כעת, נביט בפרשה הבאה העוקבת לפרשה זו, ומתארת את מסירת ציווי ה' אל העם על ידי משה:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מִשְׁכּוֹ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח. וּלְקַחְתֶּם אֲגֵדַת אֲזוּב וּטְבַלְתֶּם בְּדָם אֲשֶׁר בַּסֵּף וְהַגַּעְתֶּם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הָדָם אֲשֶׁר בַּסֵּף וְאִתְּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר. וְעֵבֶר ה' לִנְגֹף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הָדָם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יָתַן הַמִּשְׁחָת לְבֹא אֶל בְּתִיכֶם לִנְגֹף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדֶּבֶר הַזֶּה לְחַק לָהּ וּלְבִנְיָהּ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָתַן ה' לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתִינוּ הָצִיל וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּ: וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כִּן עָשׂוּ:

מצוות הנתינה מדם קרבן הפסח

הזיכרון לדורות: מצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ

(שמות יב, כא-כח)

משה מוסר כאן לעם את ציווי ה', ודבריו כוללים, במקביל לציווי ה', שני חלקים: החלק הראשון עוסק במצוות קרבן הפסח, אלא שבניגוד בולט ללשון הכתוב בציווי ה', כאן לא נזכרה האכילה ולו פעם אחת! עיקר דבריו כאן הם על אודות עבודת הדם, שפרטיה מופיעים כאן באריכות יתירה בתוספת פרטים שלא הוזכרו בפרשה הקודמת בציווי ה',



## ועבדת את העבודה הזאת

כגון טבילת האזוב בדם. על נקודה זו כבר עמד הרמב"ן: "והוסיף בזאת הפרשה ביאור בנתינת הדם שתהיה באגודת אזוב וטבילה בסף שלא נאמר למעלה בפירוש, אבל שם נאמר סתם ולקחו מן הדם" (רמב"ן שמות יב, כא). ובאמת שהדבר תמוה, שכן השומע את דברי משה עשוי להבין שאין הקרבן הזה נאכל כלל, אלא כולו לה' כקרבנות עולה, ועיקר עבודתו היא בדם.

החלק השני עוסק במצוות זכרון הפסח לדורות, ושוב יש כאן שינוי מהותי בין דבר ה' לדברי משה, בעוד ציווי ה' על זכרון הפסח לדורות עסק במצוות החמץ והמצה בלבד, מצווה כאן משה על זכרון מצוות זבח הפסח, ודווקא מצוות החמץ והמצה לא נזכרו כאן כלל ולו במילה אחת! זבח הפסח גם מתכנה כאן בשם **'עבודה'**, מילה הטעונה במשמעות של ביטול מפני ה'.



נראה, כי היסוד הגדול של אכילת קרבן הפסח הוא בעובדה זו עצמה, שתיתכן אכילה שהיא עבודה לפני ה'. אין המדובר כאן על ביטול החיים אל מול ה' כמו בהעלאת קרבנות עולה, אלא להיפך, על קיום החיים לפני ה'. האכילה היא החידוש הגדול של הברית עם ה' הבאה לידי ביטוי בקרבן הפסח. כפי שנראה בהרבה מקומות במקרא, עניין יסודי הוא שדבר ה' מעמיד מיד בתחילה את הנקודה העיקרית בשיאה ובטהרתה. ואכן דבר ה' כאן נוגע באופן ישיר בנקודה הזו: **"וְאֶכְלְתֶּם אֹתוֹ... פֶּסַח הוּא לָהּ!"** עבודה רבה ועצומה נדרשת על מנת לכוון חיים שכאלה, חיים המפכים בכל כח עזותם וחיוניותם, ועם זאת הם חיים של קדושה, של עבודה לפני ה'. לאכול - אבל כישראלי ולא כמצרי. עבדי פרעה אינם מסוגלים לתפוס לגמרי חירות שכזו, הרואה בקיום החיים לכשעצמם עבודת ה' שלימה, ולכן הקרבן תופס אצלם משמעות יתירה. לעומת זאת, בציווי על הזיכרון לדורות כבר אין מופיע קרבן הפסח כלל, שכן הציפיה היא לתהליך עתידי ולהתקדמות הדרגתית עד שתהיה האכילה לפני ה' וקיום החיים עיקר העבודה, ומשכך - בא הזיכרון לידי ביטוי לדורות באכילת המצה בלבד, שהיא סמל לאכילה של קדושה לפני ה'.

כאשר מביא משה את הדברים אל העם קודם היציאה ממצרים עדיין אין מקום להעמיד את הדברים באופן זה, הוא אף אינו מספר להם כלל בשלב הזה שהם עתידים לצאת ממצרים, ודבריו מכוונים אל אנשים הנמצאים עדיין במצב של עבדות. וגם באופן כללי, דבר הנביא אל ישראל בא תמיד באופן מרוכך יותר ובהדרגה. הנקודה העדינה הזו של קיום החיים לפני ה' טעונה לימוד עמוק, ויישומה קשה. ולכן, במסירת הדברים לעם מדובר עדיין על **עבודה** במובן של זבח והעלאת קרבנות. כאן תופסת עבודת הדם

## להתהלך - פסח

את המקום המרכזי והאכילה אינה נזכרת עדיין, וגם הזיכרון לדורות מכוון אל הקרבן, כי היסוד והבסיס לעבודת ה', מתחיל אכן בהבנה פשוטה התופסת את ביטול החיים כהכרחי לעבודת ה', ורק תפיסה גבוהה יותר של חירות [הכרוכה בתהליך ארוך של לימוד לדורות] היא המסוגלת לתפוס מציאות של קיום החיים מתוך קדושה לפני ה'. ואכן, כאשר נמשיך אל סוף פרשת בא, לאחר תאור היציאה ממצרים, כאשר פסקו ישראל מלהיות עבדים, תופיע הפרשה הבאה, שהיא אחת מארבע פרשיות שבתפילין. שם יפרע משה את חובו, ויגלה לישראל בני החורין את היסוד הגדול, כי הקדושה השלימה באה דווקא על ידי האכילה, אכילת המצה בקדושה וקיום החיים לפני ה'. נביט נא:

וַיִּדְבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: קִדְּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶדָם וּבְבִהֵמָה לִי הוּא:

ציווי ה' על קידוש הבכורות

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם: זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי בַחֲזָק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ. הַיּוֹם אַתֶּם יֵצְאִים בַּחֲדָשׁ הָאֵלֶּיב. וְהָיָה כִּי יִבְיֵאֶה ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִי וְהַיְבוֹסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְתֶת לָהּ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ וְעַבְדְּתָם אֶת הָעַבְדָּה הַזֹּאת בַּחֲדָשׁ הַזֶּה. שְׂבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֵּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה'. מִצֹּת יֵאָכֵל אֶת שְׂבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּהּ. וְהַגְדַּת לִבְנֵה בַיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבְרָה זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם: וְהָיָה לָּהּ לְאוֹת עַל יָדָהּ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עֵינֶיהָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיהָ כִּי בְיַד חֲזָקָה הוֹצֵאתָ ה' מִמִּצְרַיִם: וְשִׁמְרָתָ אֶת חֲזָקָה הַזֹּאת לְמוֹעֵד מִיָּמִים יָמִימָה: (שמות יג, א-י)

הזיכרון לדורות: קרבן הפסח

ציווי ה' כולל כאן משפט אחד בלבד על קדושת הבכורה. לעומת זאת, מאמר משה אל העם כולל בתוכו אריכות אודות הזיכרון לדורות באכילת המצה ואיסור החמץ, וקדושת בכורה לא נזכרת בדברי משה כאן כלל, עד הפרשה הבאה. והדברים צריכים תלמוד - מהי השייכות של מצוות בכורה למצוות חמץ ומצה?

אולם לאור מה שנתבאר לנו נבין, כי התביעה לקדושת הבכורה היא תביעה לקדושת האדם. וכאן, לאחר היציאה לחירות, מייסד להם משה לישראל כי הקדושה השלימה אותה תובע הקב"ה היא קדושת החיים, קדושה של חג ושמחה ואכילה לפני ה', זהו יסודה של הקדושה בת החורין בצורתה המושלמת, חיים לפני ה', חיים של בני חורין.

## ועבדת את העבודה הזאת

---

אכילת המצה נתכנתה כאן 'עבודה', תואר שקודם לכן ניתן להקרבת קרבן הפסח. כאן אנו משיגים כי בדרגה השלימה האכילה עצמה היא העבודה. רק לאחר השגת הקדושה הזו תיתכן קדושת הבכורה, רק אז תיתכן הקריאה "לִי הוּא". רק לאחר שנתבאר היסוד של קדושת החיים באכילת המצה מבאר משה את הפרשה שלאחריה, פרשת "והיה כי יביאך", פרשת קדושת הבכורה, קדושת האיש הישראלי.

---

1 ראה באבן עזרא שפירש כך, שהעבודה האמורה כאן היא המצה. אמנם יש שפירשו באופנים אחרים.

## וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח

בהפטרה לפרשת החודש אנו קוראים בפסוקים בספר יחזקאל פרק מה-מו. נבואה זו היא המשך לנבואת הנביא יחזקאל על מראה בית המקדש מפרק מ' ואילך. במאמר זה ברצוננו לגעת בנקודה אחת העולה בפסוק - "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹקִים שֶׁעַר הַחֹצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שְׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח" (יחזקאל מו, א), אך ראשית יש לתת סקירה כללית על נבואת מראה הבית כולה.

נכוננו עמנו הדברים להראות בהרחבה, כי סיפור המקדש שראה יחזקאל בנבואתו, מבוסס על סיפור הבית אשר בנה שלמה שבספר מלכים, ומשלים אליו. עוד עמנו להראות, כי עבודת המקדש שבספר מלכים מקבילה אל עבודת המשכן עליה למדנו בספר שמות. כפי אשר ביארנו פעמים רבות כי הפסוק - "וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֲנָן וַכְּבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן", הוא הפסוק המלמד על תוכנו של המשכן בספר שמות כולו. בדומה לכך, בספר מלכים (פרק ח פס' יא) - אחר שמעלה שלמה את הארון אל קודש הקדשים - מופיע הפסוק - "וְלֹא יָכֹלוּ הַכֹּהֲנִים לַעֲמֹד לְשֶׁרֶת מִפְּנֵי הָעֲנָן כִּי מָלֵא כְבוֹד ה' אֶת בֵּית ה'".

תיאור צורת הבית שבספר מלכים מביא עמו את החוויה של היות הבית מקום סגור וחתום, מקום אשר אין לו דרך כניסה. הנביא פותח בפרק ו (פס' ב-ה) את תיאור הבית בפסוקים אלו:

וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לַה' שְׁשִׁים אַמָּה אָרְכוֹ וְעֶשְׂרִים רָחְבוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ. וְהָאוֹלָם עַל פְּנֵי הַיֵּכָל הַבַּיִת עֶשְׂרִים אַמָּה אָרְכוֹ עַל פְּנֵי רָחֵב הַבַּיִת עֶשְׂרִים אַמָּה רָחְבוֹ עַל פְּנֵי הַבַּיִת. וַיַּעַשׂ לַבַּיִת חֲלוֹנֵי שְׁקָפִים אֲטָמִים. וַיְכֹן עַל קִיר הַבַּיִת יָצִיעַ סָבִיב אֶת קִירוֹת הַבַּיִת סָבִיב לַהֵיכָל וּלְדָבִיר וַיַּעַשׂ צִלְעוֹת סָבִיב.

בשונה מספר יחזקאל בו נקרא האולם "אולם השער", בספר מלכים אין מסופר אודות השער כלל. כן מסופר שיש לבית חלונות, אבל גם הם - "חֲלוֹנֵי שְׁקָפִים אֲטָמִים". וכן המילה 'סביב' הנוכחת מאד בפסוק ה, מורה על היות היציע משמש כחומה סביב

המקדש הסוגרת אותו מכל צד. הלומד את ספר מלכים בלבד בדרך הפשט יוכל לחשוב, כי לכל הבית הגדול והמפואר הזה כלל אין לו פתח כניסה [מלבד מה שמופיע שם בפס' ח' - "פֶּתַח הַצֶּלַע הַתִּיכָנָה אֶל כְּתֵף הַבַּיִת הַיְמָנִית וּבָלוּלִים יַעֲלוּ עַל הַתִּיכָנָה וּמִן הַתִּיכָנָה אֶל הַשְּׁלֵשִׁים", אשר ביארו בו המפרשים שהוא פתח קטן צדדי שיש לאחת הצלעות, וממנו אפשר להיכנס גם לשאר הצלעות. אבל דרך כניסה ישירה אל הבית אינו מופיע בספר מלכים]. כל זה מורה על היות המקדש שבספר מלכים מקום נבדל וסגור, מקום אשר אליו אין כניסת ודריסת רגל אדם.

לעומת זאת, בספר יחזקאל נפתחת הנבואה בפסוקים - "בְּמִרְאוֹת אֱלֹקִים הֵבִיאֵנִי אֶל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיְנִיחֵנִי אֶל הַר גְּבוּהָ מְאֹד וְעָלִיו כְּמַבְנֵה עִיר מְנֻגָּב. וַיְבִיא אוֹתִי שָׁמָּה וְהָיָה אִישׁ מִרְאֵהוּ כְּמִרְאֵה נְחֹשֶׁת וּפְתִיל פְּשִׁתִּים בְּיָדוֹ וְקִנְיָה הַמֶּדֶה וְהוּא עֹמֵד בַּשַּׁעַר" (שם מ, ב-ג). הגם שנמצא המקדש על הר גבוה מאד ועשוי כמבנה עיר, דברים המסמלים את היותו מקום נשגב ונבדל, עם זאת כאן מספר הנביא כי בכל זאת יש לו שער. עדיין לא למדנו שהשער פתוח, אך עצם העובדה שיש לו שער כבר מורה על היות למקדש דרך כניסה מן החוץ אל הפנים. כאן גם מסופר אודות איש אחד, דבר המוכיח את היות המקדש מקום גם למין האדם.

באותו אופן נפתח תיאור מראה הבית עצמו בפסוק - "וְהָיָה חוֹמָה מִחוּץ לַבַּיִת סָבִיב סָבִיב" וכו' (שם, ה), ונחתם בפסוק - "לְאַרְבַּע רוּחוֹת מְדָדוּ חוֹמָה לּוֹ סָבִיב סָבִיב" (שם, זב, כ), כהמשך לספר מלכים מתואר הבית כמקום סגור ונבדל. אלא שמיד אחר הפסוק הפותח את מראה הבית, מתאר הנביא - "וַיָּבֹא אֶל שַׁעַר אֲשֶׁר פָּנָיו דֶּרֶךְ הַקְּדִימָה וַיַּעַל בְּמַעְלוֹתָיו וַיֵּמַד אֶת סֵף הַשַּׁעַר" (שם מ, ו), כאן שוב מסופר אודות השער המורה על דרך הכניסה.

בפרק מד (פסוקים א-ב) הנביא מעצים את המסר של ספר מלכים, אשר המקדש הינו מקום סגור ונבדל המיועד לה' לבדו - "וַיֵּשֶׁב אֹתִי דֶרֶךְ שַׁעַר הַמִּקְדָּשׁ הַחִיצוֹן<sup>2</sup> הַפְּנֵה קִדִּים וְהוּא סָגוּר. וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' הַשַּׁעַר הַזֶּה סָגוּר יִהְיֶה לֹא יִפְתָּח וְאִישׁ לֹא יָבֹא בּוֹ כִּי ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל בָּא בּוֹ וְהָיָה סָגוּר", חמש פעמים מופיע בפסוקים אלו בביטויים שונים הענין של סגירה. רש"י על המקום מביא את דברי חז"ל במסכת מידות (פ"ד מ"ב), - "שני פשפושין היו לו לשער הגדול אחד בדרום ואחד בצפון, שבדרום לא נכנס בו אדם מעולם עליו מפורש על ידי יחזקאל 'השער הזה יהיה סגור'". לפני שהנביא מלמד את הדרך הראויה

1 וכן לאורך הפרקים המילה **סביב** נוכחת מאד.

2 הוא שער ההיכל (רד"ק).

## להתהלך - פסח

להיכנס דרך השער, צריך קודם להעצים ולהפנים את המסר אשר המקדש במהותו הינו מקום סגור ונבדל. דבר זה בא לידי ביטוי, על ידי אשר ישנו שער מיוחד הנשאר סגור וחתום בסגירה הרמטית עולמית, הוא השער המיוחד לה' לבדו.

בפרק מו (פס' א) הנביא מלמד כי שער החצר<sup>3</sup> כן משמש להיות דרך כניסה אף לבני אדם - "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹקִים שְׁעַר הַחֹצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יְהִי סָגוּר שֵׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיט יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח", כאן התחדשה כניסת האדם אל המקדש. בין פרק מד לפרק מו מלמד הנביא את סדר הכניסה אל המקדש, שזה אינו שייך אלא על ידי תיקון המעשים מצד האדם. אחר שבפסוקים הראשונים בפרק מד העצים הנביא את המסר של ספר מלכים [ספר שמות], מתחיל הנביא להורות את הדרך הראויה להיכנס להיכל ה' [ספר ויקרא]. הנביא מסדר שוב את סדר המצוות של ספר ויקרא כתנאי לכניסה אל המקדש.

הנביא פותח בפסוק - "וַיִּבְאֵנִי דֶרֶךְ שְׁעַר הַצִּפּוֹן אֶל פְּנֵי הַבַּיִת וְאָרָא וְהִנֵּה מָלֵא כְבוֹד ה' אֶת בֵּית ה' וְאָפֵל אֶל פְּנֵי", מצד אחד יש כאן שער, אבל מצד שני "הִנֵּה מָלֵא כְבוֹד ה' אֶת בֵּית ה'" - אין כניסה. מיד לאחר מכן - "וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' בֶּן אָדָם שִׁים לְבָךְ וְרָאָה בְּעֵינֶיךָ וּבְאָזְנֶיךָ שָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר אָנִי מְדַבֵּר אֵתְךָ לְכָל חֻקֹּת בֵּית ה' וּלְכָל תּוֹרֹתָיו וְשָׁמַע לְבָךְ לְמַבּוֹא הַבַּיִת בְּכָל מוֹצָאֵי הַמִּקְדָּשׁ", כאן נאמר כי למקדש יש דרך כניסה על ידי שמירת החוקים והתורות<sup>4</sup>.

יש לראות אשר בפסוקים הראשונים (ז-יד) מאריך הנביא בהרחקת בני הנכר, ערלי הלב וערלי הבשר מגשת אל הקודש ומהקרבת הקרבנות. רק אלו הראויים, והמנוקים מעוון, יכולים הם לגשת אל הקודש ולהקריב הקרבנות. מפסוק טו עד סוף הפרק<sup>5</sup>, מורה הנביא את המצוות שבספר ויקרא רובם מפרשת קדושים ואמור<sup>6</sup>. ניתן אם כן לומר,

3 יש להבחין בין שער ההיכל הסגור עולמית לבין שער החצר הנפתח ביום השבת וביום החודש.

4 במאמרנו לפרשת ויקרא עמידה לפני ה' [קונטרס מבנה ספר ויקרא], הראינו את מבנה ספר ויקרא הסולל את דרך כניסת האדם אל הקודש פנימה. מתחילה לא ניתנה לאדם אלא את דרך העבודה מבחוץ היא עבודת הקרבנות. הראינו כי נדב ואביהו לא הסתפקו בעבודה חיצונית זו, חפצים הם היו בקשר פנימי עם ה', אלא שהם בקשו להיכנס פנימה אל קודש הקדשים, בזמן שעדיין היתה העבודה מיועדת להיעשות בחוץ. אחרי מות נדב ואביהו, מכאן ואילך עובר חומש ויקרא ללמדנו איזוהי כן הדרך הנכונה לדרישת קירבת ה', שהיא על ידי תיקון האדם, פרישה מטוּמאה וממאכלות אסורות, וסדר המצוות של פרשת קדושים אמור. המעיין בפסוקים בספר יחזקאל יראה את אותו המבנה.

5 מומלץ לפתוח את הנביא ולעיין בפסוקים.

6 זהו גם הפטרת פרשת אמור.

כי בעוד שספר מלכים מקביל אל העבודה של ספר שמות, ספר יחזקאל מקביל אל העבודה של ספר ויקרא.



אחר שלמדנו את סדר הכניסה אל היכל ה' בפרק מד, בפרק מו נפתח שער הכניסה לבית המקדש - "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹקִים שְׁעַר הַחֲצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שְׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח"<sup>7</sup>. ניתן לראות כי השער הינו בעצם **שער סגור**, אלא שיש לו פתיחה **ביום השבת וביום החודש**. המקדש עודנו מקום נבדל וסגור, גם לאחר שניתנה הרשות להיכנס, אין זו אלא בימים מיוחדים.

נראה כי בפסוק - "וּבַיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח", יש רמז ברור אל אותם הזמנים אשר בהם ניתנה הרשות לאדם להתקרב אל ה' בספר שמות ובספר ויקרא. הפסוק - "יִהְיֶה סָגוּר שְׁשֶׁת יָמֵי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשַּׁבָּת יִפְתָּח" מקביל אל המסופר בסוף פרשת משפטים בפסוק (שמות כד, טז) - "וַיִּכְסֹּהוּ הָעָנָן שְׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן". ואילו הפסוק "וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח" מקביל אל המסופר בפסוק הפותח את ספר ויקרא (ויקרא א, א) - "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֵהָל מוֹעֵד לֵאמֹר", שהרי דיבור זה נאמר ביום הקמת המשכן הוא ראש חודש ניסן, כאשר הראינו פעמים רבות שפסוק זה מתחבר לסיום ספר שמות המתאר את יום הקמת המשכן.

שתי קריאות אלו בשבת ובראש חודש ניסן, הן השורש והפתח לכניסת האדם אל המקדש פנימה. שני אלו - השבת והחודש, משמשים יחד בשני תפקידים ומשלימים זה לזה, השבת מצד אחד והחודש מצד שני. השבת מביאה עמה את הקומה הראשונה בקשר עם הקב"ה, בה על האדם לציית לקול ה' ולשמור מצוותיו [כפי אשר הראינו פעמים, כי השבת משמשת כבסיס לקבלת המצוות<sup>8</sup>]. החודש מביא עמו את הקומה השנייה, בה ישראל נעשים שותפים עם הקב"ה על ידי שמירת המצוות וההליכה בדרכיו. כי בשונה מהשבת הקבועה ועומדת, ישראל הם הקובעים את החודש והמועדים. כל כניסה להיכל ה' מלווה בשני יסודות אלה.

על פי הדברים האלו נוכל להבין עוד, מדוע פרשת קרבן הפסח נפתחת דווקא במצות החודש. עיקר עבודת הפסח הינה על ידי האכילה לפני ה', כפי שאמרו חז"ל (משנה פסחים פ"ז מ"ד) "שֶׁלֹא בָא מִתְחַלְתּוֹ אֶלָּא לֶאֱכֹלָה". האכילה לפני ה', היא החידוש הגדול

7 פתח זה אינו אלא לנשיא בלבד, אבל שאר עם הארץ נכנסים ויוצאים דרך שער הצפון ושער הנגב.  
8 ראה מאמרנו לפרשת בשלח **לחם מן השמים**, ומאמרנו לפרשת כי תשא **אך את שבתותי תשמורו**.

## להתהלך - פסח

---

של הברית עם ה', המבטא את היות החיים שלנו בעצמם חיים קדושים, חיים של עבודה לפני ה'°. מתאים אם כן, שפרשת קרבן הפסח תפתח במצות החודש, מצוה המורה על ברית השותפות של ישראל עם הקב"ה.



קרובן בסח



## כָּל בֶּן נֹכַר לֹא יֹאכַל בּוֹ

בפרשת לך לך, כאשר הקב"ה בא בברית עם אברהם אבינו, הוא אומר אליו את הדברים הבאים:

והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריה לדורותם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריה: ונתתי לך ולזרעך אחריה את ארץ מגרית את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלהים: ויאמר אלהים אל אברהם: ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריה לדורותם: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריה המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתכם והייה לאות ברית ביני וביניכם. (בראשית יז, ז-יא)

נקל להבחין, כי הברית המוקמת כאן היא עם אברהם ועם זרעו, בדגש על זרעו. "ביני ובינך ובין זרעך אחריה לדורותם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריה". גם הבטחת הארץ מכוונת אף לזרעו של אברהם, והם המצווים בשמירת הברית ובמילה. נשים לב כי מילת 'זרעך' נשנית כאן לא פחות מחמש פעמים, והיא חוזרת על עצמה בכל פסוק ופסוק.

מפתיע איפה לקרוא את הפסוקים הבאים:

ובן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם; יֶלֶד בֵּית וּמִקְנֵת כֶּסֶף מִכָּל בֶּן נֹכַר  
אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרְעֶךָ הוּא: הַמּוֹל יְמוֹל יֶלֶד בֵּיתָהּ וּמִקְנֵת כֶּסֶף וְהִתָּה בְרִיתִי  
בְּבָשָׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם: וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יְמוֹל אֶת בָּשָׂר עֶרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה  
הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמִּי אֶת בְּרִיתִי הַכִּי. (שם, יב-יג)

ועוד שם:

וַיִּקַּח אֲבָרָהָם אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֶת כָּל יְלִידֵי בֵיתוֹ וְאֶת כָּל מִקְנֵת כֶּסֶף כָּל זָכָר  
בְּאֻנְשֵׁי בֵית אֲבָרָהָם וַיְמַל אֶת בָּשָׂר עֶרְלָתָם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱתוֹ  
אֱלֹהִים. (שם, כג)

## להתהלך - פסח

והפרשה מסיימת בתאור התמציתי<sup>1</sup>:

בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה נִמּוֹל אֲבֹרָהֶם וַיִּשְׁמְעָל בְּנוֹ: וְכָל אֲנָשִׁי בֵּיתוֹ יִלְיֵד בְּיַת וּמִקְנֵת  
כָּסֶף מֵאֵת בֶּן גִּכְר נִמּוֹלוּ אֹתוֹ.  
(שם, כו-כז)

התורה עוברת כאן מזרע אברהם אל בני הנכר, ומעמידה את הברית עם זרע אברהם ככזו שכוללת אף את בני הנכר, ילידי בית אברהם, ומעתה ועד המשפט המסיים את הפרשה מתייחסת התורה אל בני הנכר כחלק מעורב בברית. נראה גם כי התורה מתייחסת בפירוש למעבר הזה, ומדגישה: "אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא". כלומר, על אף כל האמור לעיל בדבר הברית עם זרעך, גם אשר אינו מזרעך הוא בכלל הברית.  
הלא דבר הוא!

אם נבחין עוד, נראה כי המילה המרכזית התופסת את תשומת הלב בהקשר של בני הנכר היא בְּיַת. אין אנו עוסקים עוד בזרע אברהם, כי אם באנשי בְּיַת אֲבֹרָהֶם. אם מתחילה דיברה התורה על הזרע, הרי בהקשר של בני הנכר מדובר תמיד על בני הבית. לא פחות משש פעמים חוזרת התורה על עניין ה"בית" בהקשר זה.

נראה איפה, כי אף שהברית הוקמה עם זרע אברהם וכפי שהדגישה התורה, מכל מקום אין הכוונה לזרע יוצאי חלציו, כי בית אברהם אינו תואר המוקנה לצאצאיו בלבד, אלא לכל מי שהולך בדרכיו ומתחנך באווירת בית אברהם. בהקשר הזה, נוקטת התורה במונחים "בְּיַת" ו"בְּיַת אֲבֹרָהֶם", כדי לייחס את כל בני הנכר הללו כזרעו של אברהם, הבאים עימו בברית<sup>2</sup>.



מעתה נבוא לפרשת בא. בו נצטוונו במצות קרבן הפסח, אשר המבטלו חייב כרת, כמו המבטל את מצוות ברית המילה. פסח ומילה הן שתי מצוות עשה היחידות שיש בהן כרת.

1 במקום אחר נאריך לבאר, שפעמים רבות התורה מדגישה נקודות מרכזיות בפרשה על ידי איזכורן בתחילת הפרשה או בסופה.

2 מצינו בדברי חז"ל שהם מפרשים את המונח "בית" כמתייחס אל הדרך והחינוך. כך למשל לגבי "בית עשו" במסכת עבודה זרה י, ב "א"ל: אתינא לעלמא דאתי? א"ל: אין. א"ל, והכתוב: לא יהיה שריד לבית עשו? בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי: לא יהיה שריד לבית עשו - יכול לכל? ת"ל: לבית עשו, בעושה מעשה עשו. נתבאר כאן איפה שהמונח בית עשו אינו מתייחס לצאצאיו יוצאי חלציו, כי אם לאנשי ביתו ההולכים בדרכו.

## כָּל בֶּן נֶכֶד לֹא יֹאכֵל בּוֹ

הטעם לכך, מאחר שאלה הן המצוות שבהן באנו בברית עם הקב"ה, ואם ברית המילה היא פרטית לכל אדם, הרי קרבן הפסח הוא קרבן הברית הכללי לאומה כולה, ובדם הפסח כרת ה' ברית עם ישראל בליל היותו לעם ויציאתו לחירות. מאליו מובן איפה, שמי שאינו שומר את הברית ממילא הוא נכרת ממנה. כך אנו קוראים בפסוקים הבאים מיד לאחר היציאה ממצרים, ברגע הגדול שבו צועד עם ישראל לקראת היותו לעם:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֶכֶד לֹא יֹאכֵל בּוֹ. וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִמִּקְנֵת כֶּסֶף וּמִלֶּה אֹתוֹ אִזּוֹ יֹאכֵל בּוֹ. תוֹשֵׁב וְשֹׁכֵר לֹא יֹאכֵל בּוֹ. בְּבֵית אֶחָד יֹאכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. כָּל עֵדֹת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ.

ומוסיפה התורה:

וְכִי יִגּוֹר אִתָּה גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לֹה' הַמּוֹל לֹ' כָּל זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאֶרֶץ וְכָל עֶרֶל לֹא יֹאכֵל בּוֹ. תוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָאֶזְרַח וְלִגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם.

(שמות יב, מג-מט)

ניכר מאוד שהפרשה הזו נאמרה בסמיכות יתירה אל היציאה ממצרים, מיד לאחר הגאולה. הווי אומר, זהו הדבר הראשון והעיקרי שיש לדבר על אודותיו תיכף עם היות ישראל לעם. גם הכותרת שהתורה מעניקה לפרשה זו היא מאוד משמעותית: "זאת חֻקַּת הַפֶּסַח". כלומר, זוהי חוקתו וזהו עניינו של קרבן הפסח. אלא שלכאורה אין אנו עוסקים כאן אלא בפרטי דינים לכאורה, הנוגעים בזהות האוכלים של הקרבן. ויש להבין: וכי הנידון אם עבד או גר רשאים לאכול מן הקרבן הוא משמעותי עד כדי כך שנוכל להגדירו כ"חוקת הפסח"? יש גם להבין מה החידוש בכך שגר חייב במצוות, ומדוע הקדים הכתוב את העבד אל הגר, והלא לכאורה הגר שבא להסתפח אל נחלת ישראל הוא חשוב ונעלה יותר מן העבד, והוא מחוייב במצוות הפסח הרבה יותר מן העבד.

תמיהה גדולה יש כאן גם על האמור בפסוק מו: "בְּבֵית אֶחָד יֹאכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה". לכאורה, אין לפסוק זה שום שייכות לא לפניו ולא לאחריו, ואין האמור כאן נוגע לפרשה זו בכלל. העיסוק בזהות האוכלים מן הקרבן ובדיני העבד והגר נקטע באמצעו בהלכות אחרות שלא ממין העניין. גם עיקרי הדינים הללו, שיש לאכול את הבשר בבית אחד ושאין להוציא את הבשר מן הבית טעונים באור. יש כאן הד לדיני הקדשים, שאסור להוציא את בשרם מן המקדש או מירושלים. עוד טעון באור הפסוק

שלאחריו: "כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ". מה הוא בא ללמדנו ומה נתחדש בו? יש לציין גם, כי את הכתוב "זאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֶכֶד לֹא יֹאכַל בּוֹ", תרגם אונקלוס: "דא גזירת פסחא כל בר ישראל דישתמד לא ייכול ביה", ובעקבותיו הלכו כל הפרשנים. כלומר, בן הנכר אינו מי שאינו מזרע ישראל, אלא הוא ישראל משומד. ויש לעיין, מה הכריחם שלא לפרש בן נכר כפשוטו: אדם נכרי שאינו מזרע ישראל כלל? לאור מה שראינו בפרשת הברית של אברהם אבינו, נראה שיש כאן משמעות גדולה לשאלת בני הניכר בקרבן הפסח ולדיני הגירות והמילה של העבד והגוי. שכן, בקרבן הפסח נכנס עם ישראל לברית עם הקב"ה, וגם כאן - כמו בפרשת לך לך - עומדת לפנינו השאלה: מי נכנס בכלל הברית הזו, ועם מי כרת ה' את הברית? האם רק עם צאצאים ביולוגיים של אברהם יצחק ויעקב? ומי שנולד למשפחת אברהם - האם הוא משתייך אל הברית באופן טבעי, ללא אפשרות שינוי? נשים לב שברית המילה מוזכרת כאן פעמיים, לגבי העבד ולגבי הגר.

וגם כאן, מצאה התורה להעמיד במרכז, באופן ברור, את הקריאה שקראנו בפרשת לך לך. זרע אברהם הוא מי שהולך בדרכו של אברהם. ובמילות התורה: כל מי שמשתייך אל בֵּית אֲבֹרָהֶם, הרי הוא בכלל הברית, ועליו לאכול מבשר קרבן הברית, קרבן הפסח. העבד, שגדל בבית אדוניו הישראלי וספג אל תוכו את החינוך של בית אברהם הרי הוא חלק מן הבית, וממילא הוא מל ובא בברית<sup>3</sup>. הגר, שבא מן החוץ, הוא שני לו. וכן להיפך: גם מי שנולד כחלק מעם ישראל, יכול לאבד את מקומו הטבעי ולהפוך ל"בֶּן נֶכֶד" אם לא יצעד בדרך בני ביתו של אברהם אבינו. הבית, איפה, הוא הנקודה המרכזית עליה מושתת כל קרבן הפסח. האווירה והחינוך בביתו של אברהם אבינו ובביתו של כל אדם מישראל היא זו הקובעת מיהו הנכנס בברית, ולא ההשתייכות המשפחתית בלבד.

לאור זאת נבין ששני חלקים ישנם בפרשה זו: החלק הראשון מדבר על אודות בית ישראל, עם ה' הבאים בברית. רק מי שהוא חלק מן הבית ומן האומה נכלל בברית, ובהתאם לכך בן הנכר וכן התושב והשכיר אינם אוכלים ממנו, לעומת העבד הגדל אצל אדוניו והולך בדרכי בית אברהם, וממילא עליו להיכלל בברית. את ההבנה הזאת מסכמת התורה באמירה "בְּבֵית אָחִיךָ יֹאכַל לֹא תוֹצִיא מִן הַבֵּית מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה, וְעַצֶּם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ". לדעתנו נראה, כי הטעם שקטעה התורה את הרצף בהלכות אלו, הוא כדי להעמיד את הצורה השלמה של קרבן הפסח, הנאכל בבית

3 ומכאן נבין את עניין הגירות של העבדים, הבא ממילא כתוצאה מן העובדה שהם משתייכים לבית האדון הישראלי. ובמקום אחר נאריך בזה.

אחד. כלומר, הקרבן הזה נועד לבית אחד, ולכל מי שמשתייך אל הבית הזה, ולו בלבד. רק המשתייך לעדת ישראל שייך אל קרבן הפסח, אל הברית.<sup>4</sup> וכאן בא החלק השני, "וְכִי יִגְדֹר אֶתֶּךָ גֵּר וְעֶשְׂהוּ פֶסַח לֵה". ישנו מצב בו מתלווה אל בית ישראל אדם מן החוץ, שלא גדל בבית ואין הוא מהווה חלק ממנו באופן טבעי. וגם לו, גם לו יש מקום בבית, אם ילך בדרכיו. "תֹּרָה אַחַת יִהְיֶה לְאֶזְרָח וְלִגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם". והדברים מפורשים בנבואת ישעיה:

וּבְנֵי הַנֶּכֶד הַנְּלֻיִם עַל ה' לְשִׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם ה' לִהְיוֹת לוֹ לְעֹבְדִים כָּל שְׁמֵר שְׁפָת מַחֲלָלוֹ וּמַחֲזִיקִים בְּבְרִיתִי: וְהִבִּיאֹתִים אֶל הַר קֹדְשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תַּפְלָתִי עוֹלְתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תַּפְלָה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים. (ישעיה נ, 1-2)

לא רק זרע ישראל זכאים להחזיק בבריתו של אברהם אבינו, אלא גם בני הנכר. כאשר הם מחזיקים בבריתו של אברהם הרי הם נעשים חלק מבית אברהם<sup>5</sup>, ואף מקום יש להם בבית ה', בית המקדש. וכך הם דברי הרמב"ם בתשובה לגר ששאלו כיצד עליו לברך בברכות המייחסות את ישראל כזרע אברהם יצחק ויעקב:

ועיקר הדבר, שאברהם אבינו הוא שלמד כל העם והשכילים והודיעם דת האמת וייחודו של הקדוש ברוך הוא, ובעט בעבודה זרה והפר עבודתה, והכניס רבים תחת כנפי השכינה, ולמדם והורם. וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה', כמו שכתוב בתורה: כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו'.

לפיכך, כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המיוחד שמו של הקדוש ברוך הוא כמו שהוא כתוב בתורה, תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובניו הם כולם, והוא החזיר אותם למוטב. כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלמודו, כך החזיר כל העתידים להתגייר בצואתו שצוה את בניו ואת בניו אחריו. נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר.

לפיכך, יש לך לומר אלקינו ואלקי אבותינו. שאברהם ע"ה הוא אביך.<sup>6</sup>

4 אמנם עדיין יש לנו לעיין מה עניין האמור "ועצם לא תשברו בו" לכאן.

5 עוד בעניין זה ראה במאמרנו ויקומו וילכו יחדיו, על אברהם ונעריה בפרשת העקדה.

6 שו"ת הרמב"ם סי' רצ"ג. וראה מאמרנו לפרשת יתרו מחלוקת הכוזרי והרמב"ם.

## קרבן פסח

### שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת

שתי מצוות עשה עיקריות ישנן בחג הפסח: הקרבת קרבן הפסח ואכילת המצות. לכשנתבונן בפרשיות התורה, נשים לב שישנה חלוקה בין הפרשיות השונות איזו מצוה מבין השתים עיקרית יותר בעבודת חג הפסח. בפרשת בא, בה נצטוו ישראל לראשונה במצוות חג הפסח, ישנן שלוש פרשיות: פרשת "החודש הזה לכם", פרשת "משכו וקחו לכם צאן" ופרשת "קדש לי כל בכור".<sup>1</sup> אולם את הפרשה הראשונה, פרשת החודש, יש לחלק לשנים: הציווי על פסח מצרים והציווי על פסח דורות. כך שבעצם יש כאן ארבע פרשיות. בתוך ארבע פרשיות אלה, יש מעבר בין שימת הדגש על עבודת הקרבן בחג הפסח, לבין שימת הדגש על מצוות אכילת המצות, וכאשר יתבאר.

כשציווה ה' את משה בפרשת החודש על מצוות הפסח, ישנה חלוקה ברורה בין פסח מצרים לבין פסח דורות:

בפסח מצרים הדגש הוא על הקרבן, ואילו אכילת המצות אינה אלא טפילה אל הקרבן כמו שנאמר "וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלִילָה הַזֶּה צָלִי אֵשׁ וּמִצֹּת עַל מִרְדֵּי יֶאֱכָלְהוּ" (שמות יב, ח). אולם כשעובר הכתוב לפסח דורות, יחד עם זאת גם עוברת עבודת החג למצות אכילת המצות: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻגַת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ. שְׁבַעַת יָמִים מִצֹּת תֹּאכְלוּ אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ שְׂאֵר מִבְּתֵיכֶם..." גם אם נפרשת שהפסוק "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻג" מתייחס אל האמור למעלה ממנו, אין מוזכר בפסוק מפורש עניין הקרבן. אולם בעינינו נראה יותר, שהפסוק הזה פותח את הקטע הבא ומתייחס אל מצות המצות הנאמר בפסוק הבא. והרי שבפסח דורות אין מוזכרת רק מצות אכילת המצות ואילו הקרבן אינו מוזכר כלל.

כאשר בא משה לצוות את בני ישראל על מצוות הפסח, הוא עושה זאת בשתי פעמים: בפרשת "משכו וקחו לכם", ובפרשת "קדש לי כל בכור":

בפרשת "משכו", מצווה אותם משה אך ורק על הקרבן ועל עבודת הדם שנעשית בו, וכלל אינו מזכיר לא את אכילת הפסח ולא את אכילת המצות. בפרשה זו גם מצווה

1 פרשת "כל בן נכר לא יאכל בו" מצווה על הלכות הקרבן ואינה שייכת לנושא המאמר.



משה את ישראל לדורות: "וְהָיָה כִּי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן ה' לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת" (שם, כה), דהיינו שישמרו ישראל את מצוות הקרבת קרבן הפסח לדורות, ועל הקרבן נאמרה מצות ההגדה לבן: "וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם. וְאָמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לָה'..." (שם, כו-כז).

ולחילופין בפרשת "קדש", שם מצווה אותם משה על איסור אכילת חמץ, ויחד עם זאת מצווה אותם לדורות על מצות אכילת המצות: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה... וְלֹא יֹאכַל חֻמֶּץ... וְהָיָה כִּי יִבְיֵאֶף ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי... וְעֲבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה. שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי חַג לָה'. מִצוֹת יֹאכַל אֶת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא יִרְאֶה לָךְ חֻמֶּץ וְלֹא יִרְאֶה לָךְ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּךְ" (שם יג, ג-ז). המפרשים נחלקו מהי "העבודה הזאת" האמורה כאן, אם עבודת הפסח או מצות אכילת המצות [ויבאר להלן], אך גם אם נפרש שהכוונה היא לקרבן הפסח, אין הוא מפורש בפסוק, והתורה כביכול העלימה אותו מן הפרשה. וכן מצות ההגדה לבן נאמרה כאן על אכילת המצות המוזכרת בפרשה: ו"הַגְּדַת לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בָּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שם, ח), ואילו הקרבן אינו מוזכר בפירוש בפרשה.

הרי שישנה חלוקה והפרדה בין שתי מצוות אלה של חג הפסח; ובמקום שנאמר הקרבן אין בו את אכילת המצות, ובמקום שיש את אכילת המצות אין את הקרבת הקרבן ואכילתו. כך יש להראות גם בשאר מקומות שבתורה שבהם מוזכר חג הפסח, שאין שתי המצוות האלה הולכות יחד: בפרשת משפטים וכי תשא מוזכר רק "חג המצות": "אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצוֹת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" (שמות כג, טו. ושם לד, יח). ובפרשיות אמור ופינחס, על אף שאכן מוזכרות שתי המצוות באותה הפרשייה, אך נראה בפסוקים שהן בכלל בשני תאריכים נפרדים, זה ב"ד ניסן וזה בט"ו, ואין קשר בין המצוות. כך נאמר בפרשת אמור: "בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לָה'. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לָה' שְׁבַעַת יָמִים מִצוֹת תֹּאכְלוּ" (ויקרא כג, ה-ו). וכן בפרשת פינחס: "וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לָה'. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חַג שְׁבַעַת יָמִים מִצוֹת יֹאכַל" (במדבר כה, טז-יז). ובפרשת בהעלותך, בפרשת פסח שני, ברור שעיקר הפרשה הוא על הקרבן, ובכל זאת מוזכר שם כמו בפרשת בא "עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֶהוּ" (שם ט, יא).

בפרשה אחת אמנם, התורה כן כורכת וקושרת את שתי המצוות יחדיו, קרבן הפסח עם המצות, והיא פרשת חג הפסח של פרשת ראה:

שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לָה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בַּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָה ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרָיִם לַיְלָה. וְזָבַחְתָּ פֶסַח לָה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר

ה' לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם. לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם  
עֲנִי כִּי בַחֲפוּזוֹן יֵצֵאת מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם  
כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּה שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא יִלִּין מִן הַבֶּשֶׂר  
אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבֵי בָיִת הָרָאשׁוֹן לְבָקֶר. לֹא תֹכַל לִזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד  
שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ. כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לִשְׁכֹּן  
שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֵי כְבוֹד הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרַיִם. וּבִשְׁלֵת  
וְאֶכְלֵת בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ וּפְנִיתְּ בַבֶּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֶיךָ. שֵׁשֶׁת  
יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.

(דברים טז, א-ח)

כאן ניתן לראות, כיצד מצוות קרבן הפסח ומצוות אכילת המצה כרוכות וקשורות יחד,  
עד כדי כך שהתורה עוברת מפסח למצה וחזרה לפסח ושוב מצה וכן הלאה. וכן בפסוק ג  
מדגישה התורה פעמיים - "לא תאכל עָלָיו חֶמֶץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי",  
שהמצות נאכלות על הקרבן. לא כמו שנאמר בפרשת בא ובהעלותך "צִלִּי אֲשׁ וּמִצּוֹת עַל  
מִרְרִים יֹאכְלֶהוּ" ו"עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֶהוּ", שם העיקר הוא הפסח שנאכל על המצות  
והמרורים, כאן הדבר להיפך: המצות נאכלות על הפסח. גם בהיסתכלות על המצות  
כמצוה העיקרית והחשובה, היא נאכלת על גבי הקרבן. וכן בפסוק ד, החלק הראשון של  
הפסוק נקשר למצות המצה "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּה שִׁבְעַת יָמִים", ואילו החלק  
השני מצווה בדיני הקרבן "וְלֹא יִלִּין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבֵי בָיִת הָרָאשׁוֹן לְבָקֶר";  
נראה שיש קשר בין תחילת הפסוק לסופו. מהו?

עוד צריך להבין בפסוק ה "לא תוכל לזבוח אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ  
נָתַן לְךָ", מדוע צריך ה' לצוות ציווי מיוחד על הדבר הזה; ולמה היה מקום לאדם לחשוב  
שאפשר לזבוח את הפסח בכל מקום? ומה התשובה לאדם שרוצה לעשות כן: "כִּי אִם  
אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרְבֵי... וּבִשְׁלֵת וְאֶכְלֵת  
בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ, וּפְנִיתְּ בַבֶּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֶיךָ", כלומר, שאחר שתעשה  
את הפסח ותגמור לאכול, אז תפנה בבוקר ותלך לאוהלך. פשיטא! מה חידש לנו בזה?  
כיון שאת הקרבן הוא הקריב במקומו, והבשר נאכל בזמנו, ודאי שיכול האדם לפנות  
ולשוב לביתו. ואז בפסוק ח, שוב מופיעה מצות אכילת המצות "שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת  
וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה"; ובפסוק הזה קשה גם השאלה  
שעמדו עליה חז"ל<sup>2</sup>, מדוע נאמר רק ששֶׁת ימים תאכל מצות, והלא את המצות אוכלים

2 ראה רש"י שם.

שבעה ימים? וכל הפרשה הזאת אומרת דרשני.

במאמרנו לפרשת החודש **ועבדת את העבודה הזאת**, עמדנו לבאר את החלוקה בפרשת בא בין הפרשיות השונות, ובמאמר הנוכחי, ברצוננו להתמקד על פרשה זו של חג הפסח שבפרשת ראה.



שתי מצוות אלה, הפסח והמצה, מספרות כל אחת על תנועה אחרת בעבודת החג. הקרבן מספר על העבודה סביב המקדש, ואילו המצה מספרת על העבודה בתוך החיים. בקרבן הפסח יש חידוש גדול: שהמרחב הפרטי של האדם נהפך כביכול למקום המקדש. כך נצטוונו "בְּבֵית אֶחָד יֹאכַל לֹא תוֹצִיא מִן הַבֵּית מִן הַבֶּשֶׂר חוּצָה" (שמות יב, מו), ומבואר במשנה (פסחים פ"ז מ"ה) שבשר שיצא חוץ לחבורתו נפסל מדין "יוצא", כמו קדשים שיצאו חוץ למחיצתם. וכן לשון הרמב"ם (פ"ט מקרבן פסח ה"ב): "בשר הפסח שיצא חוץ לחבורתו בין בזדון בין בשגגה נאסר באכילה, והרי הוא כבשר קדשי קדשים שיצא חוץ לעזרה או בשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומות ירושלים שהכל כטריפה, ולוקין על אכילתו כמו שביארנו במעשה הקרבנות". הרי שביתו של אדם נעשה ממש מקום של קדושה לעניין קרבן הפסח. המצה לעומתו, היא הלחם שאוכל האדם, ומספרת על העבודה בעצם החיים, באכילה ושתיה. ובסמוך יתבאר יותר עניין המצה.

בכל פרשיות התורה, ישנה הבדלה מכוונת בין שתי העבודות האלה של החג; בין הפסח והמצות, ובין עולם המקדש והקרבנות לעולם החיים הרגילים של האדם. אכן בספר דברים כפי שבארנו בעבר<sup>3</sup>, בו יש חיבור בין הפנים והחוץ ובין הקודש והחול, שם כורכת התורה וקושרת את שני המצוות האלה יחדיו; אין חיי המקדש מנותקים ממה שחי האדם וחווה ביום יום, אלא אדרבה, קדושת המקדש פורצת ומקרינה ומשפיעה קדושה על עצם מציאות החיים.

בעולם הקרבנות אנו מוצאים בכל מקום מחיצות והבדלות בין הקודש והחול, גם במרחב המקום וגם במרחב הזמן. כשם שבשר שיצא חוץ למחיצתו נפסל ב"יוצא", כך בשר שנתווטר לאחר זמנו נפסל ב"נותר". כאשר בספר דברים מביאה התורה מהלך של הקרנת הקדושה מחוץ למחיצות, בא הדבר לידי ביטוי גם בעבודת חג הפסח ובקרבן הפסח. אומרת התורה: "לֹא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עֲנִי"; בפרשה זו, איסור אכילת החמץ ומצות אכילת המצות יוצאים מתוך דיני הקרבן; כשם

3 ראה מאמרנו לפרשת כי תבוא ועניית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ.

שבקרבות נאמר "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה" (ויקרא ב, יא) משום שלחם ה' אינו חמץ אלא מצה, כך על הפסח אין לאכול חמץ כי אם מצות. בזמן שמביא האדם את קרבן הפסח, כל הלחם בבית צריך להיות רק מצה, מפני שאסור לאכול חמץ סביבות הקרבן. קדושת הקרבן מקרינה ומשפיעה על כל מרחב ביתו של האדם, עד כדי כך שכל הבית נהפך למקום של אכילת קדשים.<sup>4</sup>

גם במרחב הזמן, אין קדושת הקרבן מצטמצמת ליום הקרבתו בלבד, אלא מתפרסת על פני כל שבועת ימי החג, והלחם בכל החג נאכל **על הקרבן** כמו שנאמר: "שבֹּעַת יָמִים תֹּאכַל עִלָּיו מִצֹּת". המצות הנאכלות בחג הפסח, דומות במהותן ללחמי התודה הנאכלות על הזבח<sup>5</sup>, רק שבחג הזה כל מה שאוכל האדם בביתו נחשב כנאכל על הקרבן. וכאן מוסיפה התורה קומה נוספת: "וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גְּבֻלְךָ שְׁבַעַת יָמִים"; שלא רק שאסור לאכול חמץ על הקרבן, אלא אפילו שיהיה החמץ בתוך הרשות אסור מפני קדושת הקרבן המתרחבת ברשות כולה, והופכת את המרחב כולו למקום של קדושת המקדש.

וכאן באה התורה ונותנת שתי הסתייגויות:

...וְלֹא יִלִּין מִן הַבָּשָׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרְבֹךָ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לִבְרֹךְ.  
לֹא תֹכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד שְׁעָרֶיהָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָּךְ.

לאור כל מה שהתבאר, כי קדושת הקרבן מתפרסת ומתרחבת במימד המקום והזמן, היה מקום אולי לאדם לטעות: שמא עצם הקרבן פסח בעצמו אף הוא נמצא במהלך הזה, ויהיה אפשר לאוכלו זמן נוסף לתוך החג? וכן: אולי יהיה מותר לאדם לשחוט אותו בביתו מחוץ לגבולות המקדש, שהרי כעת למדנו שהבית עצמו נהפך כביכול למקום המקדש? לכך מזהירה התורה מיד שדיני הקרבן עצמו לעולם לא השתנו; הקרבן לעולם נשאר בתוך עולם הקרבנות, ויש בו איסורי "נותר" ו"שחוטי חוץ" כמו כל שאר הקרבנות, וכל מה שנאמר לא נאמר אלא בעניינים שמסביב לקרבן: איסור אכילת החמץ ואכילת המצה, אבל לא בקרבן עצמו.

אומרת התורה לאותו אדם שחשב לזבוח את הפסח בביתו: אמת, השכלת להבין את

4 ומה שנאמר בפסוק הטעם "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר" וגו', יש עמנו לבאר שהכל עניין אחד. ונרחיב על כך בפעם אחרת.

5 וראה טור (או"ח סי' תע"ה) שהביא בשם הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שג' המצות כנגד שלושת מיני לחמי תודה של מצה.

סוד חיבור המקדש אל הבית, אבל אין לקחת את זה רחוק מדאי עד כדי זביחת הפסח עצמו בשערים. אלא כיצד בא הדבר לידי ביטוי? את הפסח תזבח ותאכל במקומו ובזמנו בערב, ואילו בבוקר, אז תלך ליישם את חיבור המקדש והקרבת אל הבית והחיים: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו ופנית בבקר והלכת לאהלך". הפסוק "ופנית בבקר והלכת לאהלך", אינו רק היתר לחזור הביתה אחר אכילת הפסח, אלא זו היא ההדרכה כיצד לקחת את מצות הקרבן ולחבר אותה אל הבית והחיים.

אומרת התורה בפסוק הבא, כיצד יבוא הדבר לידי ביטוי? "ששת ימים תאכל מצות וגו'". לפי הפשט, "ששת ימים" הכוונה היא לששת הימים האחרונים של הפסח; כלומר, שמלבד היום הראשון שבו נמצא האדם בירושלים וכבר נאמר לו שיש לאכול מצות על הקרבן, כשתיקח עמך הביתה את קדושת הקרבן, כל השבוע הזה יהיה "שבוע של קרבן" ותמשיך לאכול את המצות על הקרבן לעוד ששה ימים אפילו כשאתה נמצא בביתך בשערים. הציווי הנוסף הזה, נאמר כביכול אחר שחזר האדם לביתו, שימשיך לאכול את המצות על הקרבן בשאר ימי החג. וחותמת התורה את הפרשה עם "וביום השביעי עֲצַרְתָּ לָהּ אֱלֹקֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה"; היום הזה הוא היום האחרון של ששת הימים הנוספים של אכילת המצות, אולם הוא היום השביעי של החג כולו.<sup>6</sup>



כשציווה ה' את משה בפרשת "החודש הזה לכם" על פסח מצרים ופסח דורות, הוא חיבר לפסח מצרים את עבודת הקרבן ולפסח דורות את עבודת המצות. אין הכוונה שיצווה משה את ישראל לדורות רק על אכילת המצות, כי מצות אכילת המצות היא השלב השני לחבר את קרבן הפסח לתוך החיים. אלא כל עוד עדיין לא יצאו ישראל ממצרים ונמצאים הם תחת שיעבוד פרעה, לא היה מתאים לדבר עימם אלא על השלב הראשון, וכאשר בארנו במאמר הנ"ל לפרשת החודש, עי"ש. אך לדורות, רצה ה' שיצווה אותם גם על אכילת המצות, היא העבודה העליונה יותר בחג. גם בתוך עבודת הקרבן בעצמה ישנם שני חלקים: מצות השחיטה וזריקה, ומצות האכילה. השלב הראשון והבסיסי ביותר בעבודת הקרבנות הוא בשחיטה ועבודות הדם, והשלב השני הוא במצות אכילת הקרבן על שולחן גבוה. כשציווה משה את ישראל של אותו הדור על מצות הפסח, הוא

6 ובמקום אחר יבואר מדוע הוזכר רק "ביום השביעי".

## להתהלך - פסח

ציווה אותם מתחילה רק על עבודת השחיטה ונתינת הדם על המשקוף ושתי המזוזות, היא השלב הראשוני והבסיסי של הקרבן; ובאותו המעמד הוא ציווה גם לדורות על העבודה הזאת של הקרבן.

רק מאוחר יותר מסופר בתורה, שציווה משה את ישראל לדורות על מצות אכילת המצות בפרשת "קדש לי כל בכור", והוא פתח את הציווי בלשון "וְעַבַּדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". האבן עזרא מפרש ש"העבודה הזאת" היא מצות אכילת המצות המוזכרת בפסוק הבא: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצַּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה'". אכן קשה לברוח מכך שהפסוק הזה מתקשר גם אל הנאמר בפרשת "משכו וקחו לכם" בהקשר של הקרבן: "וְהָיָה כִּי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן ה' לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת. וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֶבֶדָה הַזֹּאת לָכֶם..." וכן מפרש רש"י ש"העבודה הזאת" זו פסח. מהי אם כן כוונת הכתוב: הקרבן או המצה?

עוד נשים לב, שבפסוק הזה עבודת הפסח מתייחסת אל החודש כולו: "וְעַבַּדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". ובכן, כאן טמונה הנקודה: "העבודה הזאת" היא עבודת הפסח כמו שנאמר לעיל, אלא שבפרשה הזאת אין עבודת הפסח מצטמצמת ליום אחד בלבד, אלא מתרחבת ומתפרסת על פני מרחב הזמן כולו; החודש כולו נקרא החודש של הקרבן. וכיצד? את זה אומרת התורה בפסוק הבא: "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצַּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה'"; על ידי מצות אכילת המצות כל שבעת הימים. הקרבן והמצה באמת כרוכים וקשורים יחדיו, וכל מהות המצה היא למשוך ולשייך את כל שבעת ימי החג אל הקרבן. כאשר שבוע שלם מתוך החודש הוא חג, הרי זה נותן משמעות אל החודש כולו, שכן במהלך הזה הקדושה נמצאת בתנועת התפשטות על פני מרחב הזמן.

כעת נבין היטב את הדברים שאמר משה לישראל בפרשת "קדש":

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאֲתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים כִּי בַּחֹק יָד הוֹצִיאָהּ אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ. הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בַּחֹדֶשׁ הָאֵבִיב. וְהָיָה כִּי יִבְיֹאֵה ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִיטִּי וְהַיְבוֹסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְתֶת לָהּ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ וְעַבַּדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה. שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצַּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה'. מִצּוֹת יֵאָכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָהּ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָהּ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּהּ. וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בִּצְאוֹתִי מִמִּצְרַיִם. (שמות יג, ג-ח)

יש כאן מעבר מצמצום החג ל"יום הזה" בלבד, לפריסתו על פני החודש כולו. משה פותח את דבריו ב"זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה" ואומר להם "הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בַּחֹדֶשׁ הָאֵבִיב", ובפסוק

## שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלֶיךָ מִצֹּת

הבא הוא מצווה אותם ב"ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה"; וכפי שבארנו, זה נעשה על ידי מצות אכילת המצות שבעת ימים.

מתוך הציווי הזה, בפרשת ראה פותחת פרשת הפסח עם הפסוק "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה". הפסוק הזה מתכתב עם הדברים שאמר משה לישראל בפרשת "קדש", רק שכאן זה כבר עם המהלך החדש, שלא רק "זכור את היום הזה", אלא "שמור את חדש האביב" כולו<sup>7</sup>. ובאופן נפלא, כלל לא מוזכר כאן באיזה תאריך בחודש יש לקיים את הפסח. כל מהות הפרשה היא חיבור הקרבן עם המצות כאשר הארכנו לבאר. וכן בשאר המקומות בתורה, כשמופיע "חודש האביב" בעניין חג הפסח, הוא נאמר בהקשר של אכילת המצות. כך נאמר בפרשיות משפטים וכי תשא: "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרַיִם" (שמות כג, טו, ושם לד, יח). ובאמת לכשנתבונן נראה, ששתי הפרשיות האלה, פרשת "קדש" ופרשת הפסח שבפרשת ראה, ממש מקבילות הן זו לזו:

פרשת "קדש"	פרשת ראה
זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה	שְׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב
הַיּוֹם אֲתֵם יֵצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב	כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם
וְלֹא יֵאָכֵל חֶמֶץ	לֹא תֹאכַל עָלֶיךָ חֶמֶץ
וְהָיָה כִּי יֵבִיאָךְ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי... וְעַבַּדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה	וְזָבַחְתָּ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בִּמְקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם
שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לַה'	שִׁשֶּׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה <sup>8</sup>

7 בדומה ל"זכור את יום השבת" שנהפך ל"שמור". וראה מאמרנו לפרשת ואתחנן **זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו**.

8 הפסוק הזה מופיע בסוף הפרשה, אלא שסידרנו אותו לפי הסדר של פרשת "קדש". ויש לעיין מדוע באמת סדר הפסוקים שונה.

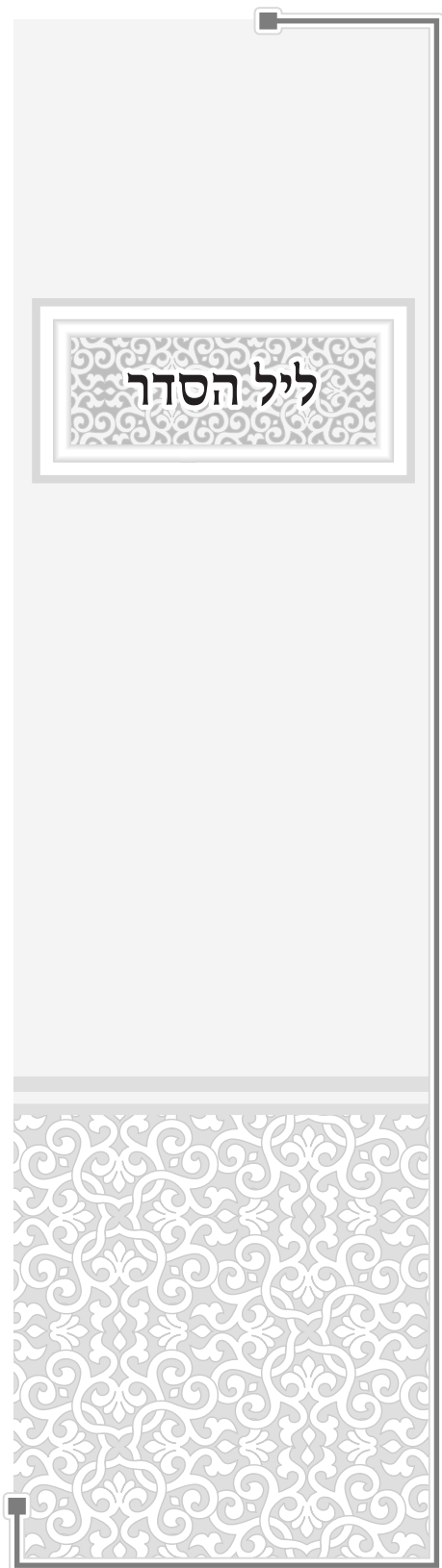
## להתהלך - פסח

פרשת "קדש"	פרשת ראה
מצות יֹאכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּהּ	שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עֲנִי... וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּהּ שִׁבְעַת יָמִים
וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֲבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם	[לֶחֶם עֲנִי: לֶחֶם שְׁעוֹנִים עָלָיו דְּבָרִים הַרְבֵּה]

כפי שראינו לעיל את הכפל במצות אכילת המצה בפרשת ראה, כך מופיע גם בפרשת "קדש": "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לָהּ". מִצֹּת יֹאכֵל אֶת שִׁבְעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּהּ שְׂאֹר בְּכָל גְּבֻלָּהּ". ונראה, כי פרשת "קדש" באמת נכתבה כביכול על בסיס הפרשה בפרשת ראה, רק עם הבדל אחד; כי בפרשת ראה כתבה התורה את מצות החג בצורתה המתוקנת של חיבור הקרבן עם המצות, ואילו בפרשת "קדש" ציווה משה את ישראל על המצות בלבד, וכל מה ששייך לקרבן לא הוזכר אלא ברמז. לכך אמר להם רק "וְעִבַּדְתָּ אֶת הָעֶבֶדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה" ולא פירש להם שהכוונה היא לקרבן הפסח. וכן יש הבדל בין שתי הפרשיות בפסוק "שִׁשֶּׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לָהּ אֱלֻקִּיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", שבפרשת "קדש" נאמר - "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לָהּ". וזה שוב מאותו הטעם, כי בפרשת ראה כפי שבארנו לעיל, כל ההקשר הוא שאף אחר שישוב האדם לביתו מן הקרבן, יש לו עוד ששה ימים לאכול מצות מלבד יום הקרבן. אולם בפרשת "קדש" הקרבן עצמו נעלם מן הפרשה, ועל כן אומר הכתוב "שִׁבְעַת יָמִים" תאכל מצות, כיון שטרם דובר על יום הקרבן.

הרי למדנו, שהפסח והמצה כרוכים זה בזה, ומלמדים כל אחד על תנועה אחרת בעבודת החג; הפסח מסמל את עבודת המקדש והקרבנות, ואילו המצה מושכת ומחברת את קדושת הקרבנות על פני מרחב החיים במימד המקום והזמן. המצה היא כמו הלחם הקרב על הזבח וכעין לחמי התודה הבאים עמו; מצד אחד היא לחם של חול שאין בה קדושה, ומאידך היא הלחם שעל הקרבן ואסורה להיות חמץ כמו לחמי ה'. בכך יש סמל, כי החיים שלנו בעצמם אינם חיים של חול, אלא חיים של עבודה וקדושה, וקדושים בקדושת המקדש.







## פסח - ליל הסדר

### ליל שמרים הוא לה'

כאשר לומדים את פרשיות יציאת מצרים, קשה שלא להתרשם מן התיאורים הדרמטיים, היציאה הפתאומית בחיפזון באמצעו של לילה, והניסים העצומים המלווים אותה. ברצוננו להתמקד במרכיב אחד הנוכח כאן, הגורם לנו להתבונן על נסי הפרשה כולה באור חדש:

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַה' הִכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם  
וַיָּקָם פְּרָעָה לַיְלָה הוּא וְכָל עֶבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם  
וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ.  
... לַיִל שְׁמָרִים הוּא לַה' לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַה' שְׁמָרִים  
לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם.  
(שמות יב, כט-לא)  
(שם, מב)

התורה מדגישה כאן מאוד כי היציאה אירעה בלילה. החזרה המתמדת על כך מלמדת אותנו כי נקודה זו היא בעלת משמעות מכריעה להבנת הסיפור כולו; פתיחת הפרשה בכותרת "וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה" וסיומה במילים "לַיִל שְׁמָרִים הוּא לַה'" מלמדים אותנו כי מהותה של הפרשה סובב סביב הלילה. גם פרעה קם בלילה, וגם למשה ולאהרן הוא קורא בלילה. יש כאן מעין שרשור, חזרה משולשת וקצבית על המונח **לילה**, באופן המעורר את תשומת לב הקורא.

וכך לשון התורה בספר דברים, כאשר משה רבינו מצווה את מצוות הפסח לישראל לדורות, שם אנו מוצאים:

שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וְעֲשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ. כִּי בַּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָהּ ה'  
אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם, לַיְלָה!  
וְלֹא יֵלֵין מִן הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר תִּזְבַּח בְּעֶרֶב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן לִבְקָר... שֶׁם תִּזְבַּח אֶת  
הַפֶּסַח בְּעֶרֶב, כִּבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד צֵאתָ מִמִּצְרַיִם. וּבִשְׁלֹתָ וְאָכַלְתָּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר  
יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ, וּפָנִיתָ בִּבְקָר וְהִלַּכְתָּ לְאֵהֳלֶיהָ.  
(דברים טז, א-ז)

שוב אנו נוכחים בהדגשה כי היציאה ממצרים היתה בלילה. אולם כאן ישנה אמירה

## להתהלך - פסח

משמעותית אף יותר: התורה אינה מזכירה כאן באיזה יום התרחשה היציאה ממצרים. היא מסתפקת באזכור כללי בלבד - **חודש האביב**, ואילו התאריך **ארבעה עשר לחודש הראשון** נעדר מכאן לגמרי. לעומת זאת היא טורחת לחזור ולהדגיש את שעת היציאה: "שם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעֶרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם". כלומר, מועד היציאה ממצרים הינו פשוט **בערב כבוא השמש**, בלילה!

מלבד זאת, גם לגבי מצוות הפסח לדורות, מדגישה התורה פעמיים: מצוות זביחת הפסח הינה **בערב**. אין להלין מן הבשר לבוקר. "וּפְנִיתָ בִּבְקֹר וְהִלַּכְתָּ לְאֵהָלֶיךָ". עם בוקר, מסתיימת מצוות הפסח.

לנקודה האחרונה ישנן גם השלכות עד הלכה למעשה, בדברי חכמים במשנה, לגבי זמן שחיטת התמיד של בין הערביים בערבי פסחים: "בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמנה ומחצה... והפסח אחריו". קרבן הפסח הוא הקרבן היחיד הקרב לאחר קרבן התמיד של בין הערביים; הסיבה לכך נעוצה באמור: מצוות קרבן הפסח היא בלילה דווקא, בערב.

ה"לילה" חוזר ומופיע בהתמדה לאורך כל סיפור היציאה ממצרים, קריעת ים סוף, ואף ההליכה במדבר. כך נאמר בקריעת ים סוף:

וַיְהִי הָעֶנָן וַיְחַשְׁךָ וַיֹּאֲרֶה אֶת הַלַּיְלָה, וְלֹא קָרַב זֶה אֶל זֶה כָּל הַלַּיְלָה. וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הָיָם, וַיּוֹלֶךְ ה' אֶת הָיָם בְּרוּחַ קָדִים עֶזְרָה כָּל הַלַּיְלָה.

(שמות יד, כ-כא)

לגבי קריעת ים סוף ישנה הדגשה יתרה שכל הנס אירע בלילה דווקא. ועם הגיע אור הבוקר חדלו הניסים:

וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וָעָנָן וַיִּהְיֶה אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם... וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הָיָם וַיֵּשֶׁב הָיָם לַפְּנוֹת בִּקְרֹא לְאִיתָנוּ.

(שם, כד-כז)

כלומר, שיאו של הנס - מיתת המצרים בים - אירע בעוד לילה, באשמורת הבוקר שהיא האשמורה האחרונה של הלילה. הנס נמשך רק בעוד לילה; לפנות בוקר, טרם עלות השחר, שב הים לאיתנו.

לגבי ההליכה במדבר חוזרת התורה כמה פעמים על ציון העובדה שהיא נמשכה ללא הפסק, גם בשעות הלילה:

וה' הִלֵּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לְנַחֲתָם הַדֶּרֶךְ, וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר

לָהֶם, לָלֶכֶת יוֹמָם וְלַיְלָה! לֹא יָמִישׁ עֲמוּד הָעֲנָן יוֹמָם, וְעֲמוּד הָאֵשׁ לַיְלָה, לִפְנֵי  
הָעָם.

וּבַעֲמֹד עָנָן אָתָּה הָיִלָּה לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבַעֲמֹד אֵשׁ לַיְלָה.  
הַהֵלֵל לִפְנֵיהֶם בַּדֶּרֶךְ לְתוֹר לָכֶם מְקוֹם לַחֲנֻכָּתְכֶם, בָּאֵשׁ לַיְלָה.

(שם יג, כא-כב)

(במדבר יד, יד)

(דברים א, לג)



כל זה מוביל אותנו אל הבנה יסודית, שנתבארה כמה פעמים במאמרינו השונים; ניסי  
יציאת מצרים נעשו על ידי הקב"ה בעצמו. ישראל עמדו מן הצד וצפו בניסים העצומים  
המתרחשים בעבורם, ללא כל מעורבות מצידם; בזרועו הנטויה בא ה' על ישראל  
והוציאם ממצרים, ואת העמדה הסבילה של ישראל ניתן לסכם במשפט אחד של משה  
רבינו: "ה' יִלְחֶם לָכֶם, וְאַתֶּם תַּחֲרִשׁוּן" (שם יד, יד).

משום כך מתנהלת כל היציאה ממצרים בלילה: הלילה הינו זמן של חוסר שליטה  
עבור האדם. החושך מונע ממנו לפעול, והעייפות מכריעה אותו על משכבו עד אור  
הבוקר. בזמנים הקדומים היה הלילה זמן בו לא יצאו האנשים מן הבתים והדממה שלטה  
בכל; אנו מוצאים כי הלילה נחשב לזמן של חוסר ביטחון ואף של סכנה. הלילה נתון  
לשליטתם של מזיקים שונים, כל זאת מפני חוסר שלטונו של האדם בזמן זה והעמדה  
הפאסיבית המוחלטת בה הוא נתון בחשיכה.

הלילה הינו אפוא הזמן לשלטון האלוקי; אין לבני ישראל כל אמירה שהיא על אודות  
היציאה ממצרים; הם מובלים ביד האלוקים וביד נביאיו, בעוד הם עצמם חסרי כל  
תגובה. כל הניסים מתרחשים בלילה: פלאי קריעת הים זמנם הוא בלילה בלבד, עם בוא  
הבוקר - זמן שליטתו של האדם, שב הים לאיתנו; נס קריעת ים סוף חורג מתחומו של  
האדם, ומשום כך הוא מתרחש אך ורק בלילה. כך גם בניסי המדבר: בני ישראל מובלים  
ביד אלוקית נעלה ונעלמת, אשר טבע האדם לנוח בלילה ולמצוא בו מקום לינה אינו  
תופס לגביה. ההליכה מתמידה ביום ובלילה, לאורו של ה' ההולך לפניהם בעמוד אש  
להאיר להם.



כאשר אנו משווים בין תיאורי התורה ביציאת מצרים לבין תיאורי ספר יהושע בכניסה  
לארץ ישראל, אנו מוצאים ניגודים ברורים: כאמור, בניסי יציאת מצרים הלילה הינו  
מרכיב מרכזי ומשמעותי ורוב הניסים נעשים בו דווקא. המסע במדבר ממשיך אף הוא

## להתהלך - פסח

גם בשעות הלילה, לאורו של עמוד האש. אולם בניסי הכניסה לארץ בימי יהושע לעומת זאת, משמש הלילה אך ורק ללינה ומנוחה, והניסים מתרחשים אך ורק במהלך היום. כך אנו מוצאים בנס בקיעת הירדן:

**וַיִּשְׁכְּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר. וַיִּסְעוּ מִהַשְּׁטִימ, וַיָּבֹאוּ עַד הַיַּרְדֵּן, הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיְלִינוּ שָׁם טָרָם יַעֲבְרוּ.**  
(יהושע ג, א)

ישראל נוסעים רק בשעות היום. הם משכימים בבוקר ונוסעים ובאים עד שפת הירדן. בבואם לשם אין הם אצים לחצותו; ההיפך הוא הנכון. הם מסדרים לעצמם מקום לינה למנוחה ושינה טרם יעברו בו. כל זאת - בשעה קשה בה הם ניצבים מול אויביהם, עמי כנען! רק למחרת עם בוקר הם עתידים להתחיל בהכנות למעבר. כך אנו מוצאים גם בהמשך, לאחר חציית הירדן:

**וַצֻּוּ אוֹתָם, לֵאמֹר: שָׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמַּצֵּב רִגְלֵי הַכְּהֲנִים, הָכִין שְׁתֵּים עָשָׂרָה אֲבָנִים. וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם, וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בְּמִלּוֹן אֲשֶׁר תָּלִינוּ בוֹ הַלֵּילָה.**  
(שם ד, ג)

יהושע מצווה ליטול אבנים מן הירדן; בניגוד גמור למצוות הפסח בעת היציאה ממצרים, אין כאן חיפזון. הלילה אינו זמן לפעולות אלא עת מנוחה ושינה. יש ללון מקודם מקום לינה מסודר, ורק לאחר מכן לטפל בהצבת האבנים במקומם. כך אנו מוצאים גם בעת הקפת חומות יריחו:

**וַיִּסֵּב אֲרֹן ה' אֶת הָעִיר הַקָּף פַּעַם אַחַת. וַיָּבֹאוּ הַמַּחֲנֶה, וַיְלִינוּ בַּמַּחֲנֶה. וַיִּשְׁכְּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר, וַיִּשְׂאוּ הַכְּהֲנִים אֶת אֲרֹן ה'.**  
(שם ו, יא-יב)

זאת ועוד: החיפזון השולט בליל היציאה ממצרים מלמד גם הוא על חוסר שליטתו של האדם; כאמור, ניהול העניינים נתון לגמרי בידי ה'; בני ישראל אף אינם מכינים צידה לדרך, עניין זה מסור לידי ה' העתיד להוריד עבורם לחם מן השמים בדרך נס ופלא:

**וַיֹּאפּוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֲגֹת מִצּוֹת, כִּי לֹא חֲמִץ. כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהַתְמַהֵּמָה, וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.**  
(שמות יב, לב)

אולם בניגוד גמור, אנו מוצאים בכניסה לארץ ישראל:

**עָבְרוּ בְּקֶרֶב הַמַּחֲנֶה, וַצֻּוּ אֶת הָעָם, לֵאמֹר: הִכִּינוּ לָכֶם צִדָּה! כִּי בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה, לָבוֹא לְרִשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ.**  
(שם א, יא)



בניסי הכניסה לארץ ישראל אנו מוצאים את יד ה' הגלויה בכמה מאורעות שמחוץ לגדר הטבע, אולם יש בהם מקום גם לפעולותיהם של ישראל. כך מלמדים הכתובים בספר יהושע: בעצם מהלך התרחשות הנסים יידרשו ישראל לבצע פעולות רבות, ועמדתם לא תהיה פאסיבית לגמרי. כך גם מלמדת התורה בספר דברים, כאשר משה מצווה את ישראל על המלחמה בעמי כנען עם בואם לארץ: על ישראל להילחם בהם בעצמם, כדרך שנלחמו בסיחון ובעוג; ה' אמנם ילחם להם כדרך שעשה במצרים, אולם הוא ידרוש מישראל מעורבות פעילה.

ואכן, חיי ארץ ישראל העתידיים לבוא יתאפיינו בשליטת האדם: נסי ה' לא יהיו גלויים כבתחילה. הברית בין ה' ובין ישראל אשר מתחילה, ביציאת מצרים, באה לידי ביטוי רק בגבורת ה' ונפלאותיו - עתידה לדרוש כאן מישראל את פעילותם ומעורבותם; חיי ארץ ישראל יטילו את האחריות על שכמם של בני ישראל.

משום כך, אנו מוצאים שכל נסי הכניסה לארץ מתרחשים בנחת, ולא במנוסה. ניהול העניינים נמצא תחת שליטתו של האדם; המסעות כמו גם הנסים מתרחשים ביום, בעת האור, זמן פעילותו ושליטתו של האדם. עם בוא הלילה אין ממשיכים עוד במסע; בני ישראל לנים במקום לינה מסודר כדרך האדם, מכינים לעצמם צידה לדרך, ובאופן כללי מתנהלים תחת שליטה עצמית. בכך מונח היסוד לחיי ארץ ישראל: חיים של אחריות וברית פעילה בין ה' וישראל.

## שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם

כאשר קוראים את סיפור יציאת מצרים, ניתן לראות כיצד עניין הלילה מודגש מאוד בסיפור היציאה, והוא יוצר את המסגרת סביב הסיפור. בשלושה פסוקים בזה אחר זה, התורה פותחת את תיאור מכת בכורות שהביאה את פרעה לשחרר את בני ישראל ממצרים עם מילת "לילה":

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה, וְה' הִכָּה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פְּרֹעֶה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר...  
וַיָּקָם פְּרֹעֶה לַיְלָה, הוּא וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בֵּית אֲשֶׁר אֵין שָׁם מָת.  
וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה, וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עַבְדוּ אֶת ה' כְּדַבַּרְכֶּם...

וכן בסוף הפרשייה הזו, סוגרת התורה את סיפור היציאה עם הפסוק:

לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָהּ לְהוֹצִיָּאם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם,  
הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לָהּ שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם.

במסגרת המאמר, ברצוננו לעמוד על הפסוק הזה "ליל שְׁמֵרִים הוא לָהּ" וגו' שנכתב בצורה כפולה מעין שירה, ולהבין את המשמעות הטמונה בו. במאמרנו לימי החנוכה והיה לעת ערב יהיה אור הראינו, כיצד בבריאה הראשונית כשנחלקת היממה ליום ולילה, היה זמן הלילה זמן מת כביכול שאין בו שום תנועה; זמן של העדר ותווה ובוהו. כאשר גאולת ישראל נעשית דווקא מתוך עומק הלילה, "בַּחֲצִי הַלַּיְלָה", בזמן שכל העולם ישן ומורדם, הרי יש בזה סמל שהגאולה הזאת נעשתה כל כולה בידי שמים וללא שותפות כל שהיא מצד האדם. התורה מדגישה בשלושה פסוקים בזה אחר זה, שהסיפור כאן של גאולת מצרים היה **בלילה**, מהלך אלוקי, נשגב, שבני ישראל לא היו בו אלא 'כחומר ביד היוצר ברצותו מרחיב וברצותו מקצר'. התורה גם מספרת את סיפור היציאה ממצרים באופן כזה שבני ישראל הושלכו מתוכה בעל



כורחם מבלי לתת להם שום מקום של בחירה: "וְתַחֲזֹק מִצְרִים עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ כָלָנוּ מֵתִים".

עם זאת, סיפור היציאה מחולק בעצם לשתי פרשיות, עם הפסק של **פתוחה** ביניהן; בפרשייה הראשונה התורה מספרת את מה שקרה ב"חצי הלילה", הגאולה האלוקית שבני ישראל לא היו שותפים בה, ואילו בפרשייה השנייה התורה מספרת את מה שכן נטלו בני ישראל חלק ביציאתם ממצרים: "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֶסֶס סִכְתָּה" וגו'. בפרשייה הזאת נאמר - "וַיְהִי בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". אם הפרשייה הראשונה מספרת את הגאולה האלוקית של הלילה, הפרשייה השנייה מספרת את הגאולה שהייתה בשותפות בני ישראל שהייתה ביום. שתי הפרשיות האלה, מקבילות לפרק א ופרק ב של בראשית, כאשר הפרשיה הראשונה מספרת את הסיפור ממבט אלוקי, ואילו הפרשיה השנייה מספרת את הסיפור מן המבט של העם היוצא ממצרים [ויש עמנו להרחיב על כך].

במאמרנו לחג הסוכות **בחודש השביעי תחוגו אותו** בארנו, ששני החלקים האלה של הגאולה מחולקים לפי המועדים פסח וסוכות: פסח בתחילת השנה; הוא השלב הראשון כשהעולם מונהג במהלך שמימי. וסוכות בצאת השנה; הוא השלב השני כאשר נעשים בני האדם שותפים בהנהגה. פסח אם כן הוא החג של הלילה, ואילו סוכות הוא החג של היום, ועליו נאמר "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" כמסופר בפרשייה השנייה "וַיִּסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֶסֶס סִכְתָּה".

אחר שתי הפרשיות האלה, חותמת התורה את סיפור היציאה במעין הפתיחה, עם הפסוק של הלילה: "לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָהּ" להוציאם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, הוא הַלֵּילָה הַזֶּה לָהּ שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם". בעינינו נראה, שהפסוק הזה חותם את הפרשה, נחלק לשני חלקים, ומקביל הוא במידה מסוימת לשתי הפרשיות שראינו; החצי הראשון של הפסוק כנגד הפרשייה הראשונה: חלקו של הקב"ה שעשה לבני ישראל שהוציאם ממצרים, והחצי השני כנגד הפרשייה השנייה: חלקם של בני ישראל שעושים הם לָהּ לדורות. נשים לב, שבחלק הראשון של הפסוק אין נוכח אלא שמו של הקב"ה: "לֵיל שְׁמֵרִים הוּא לָהּ" להוציאם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם"; אפילו במקום שהיה מתאים לומר 'להוציא את בני ישראל מארץ מצרים', התורה מעלימה את שמם ואומרת רק "לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" מבלי לציין במי מדובר. בחלק השני של הפסוק לעומת זאת, נוכחים הקב"ה ובני ישראל גם יחד: "הוּא הַלֵּילָה הַזֶּה לָהּ שְׁמֵרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם".

קיום מצוות חג הפסח בכל התורה נקרא בלשון **שמירה**. שמונה פעמים בפרשה משתמשת התורה בהקשר של מצוות הפסח בלשונות: **לְמִשְׁמֶרֶת, וּשְׁמֶרְתָּם, שְׁמֵרִים,**

**וְשִׁמְרָתָּ.** וכן בפרשת ראה נפתחת פרשיית חג הפסח עם הפסוק: "שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹקֶיךָ" (דברים טז, א). על עצם משמעות **השמירה** יש להרחיב במאמר נפרד, אך זאת יש לראות שעבודת הפסח מתקיימת על ידי השמירה. זהו שאומרת כאן התורה - "הוא הַלֵּילָה הַזֶּה לַה' שְׁמָרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם"; כי אמנם שבליל פסח מצרים היו בני ישראל פאסיביים לגמרי בזמן שהוצאו ממצרים, אך לדורות הופך הלילה הזה להיות לילה של שותפות בין ה' ובני ישראל כשומרים בני ישראל את הלילה.

כן אמנם יש להבחין ולחלק, כי שותפותם של בני ישראל ביציאת מצרים הייתה **ביום** ועליה חוגגים את חג הסוכות כפי שהקדמנו, ואילו כאן בפסוק התורה מדברת על תנועה שונה במקצת, על שותפותם של בני ישראל אפילו **בלילה** החשוך. להבחנה זו ישנה משמעות רבה כדי להבין את שלבי התהליך בברית השותפות בין הקב"ה ובני ישראל, במשל של היום והלילה. ושלושה שלבים יש בדבר.

**השלב הראשון**, הוא המסופר בתחילת הבריאה במעשה בראשית. כפי שבארנו במאמר הנ"ל לימי החנוכה, החושך מסמל את התוהו ובוהו, העדר ואי קיום המציאות. כשחילק ה' את היממה למחצה יום ומחצה לילה, הרי שהוא השאיר כביכול מחצית מזמן הבריאה מחוץ לגבולות המציאות, כאשר רק היום הוא זמן של עשייה וקיום, ואילו הלילה כאילו מת ואינו קיים.

**השלב השני**, הוא המסופר בפרשת בא, וכאשר נוכחנו לראות את שני חלקי הפרשה בסיפור היציאה ממצרים. במהלך הזה, הרי שכלפי בני האדם הלילה עודנו זמן של העדר, זמן של שינה, ורק היום הוא זמן חיים ועשייה; ואולם כלפי הקב"ה, אין הדבר כן; העולם כולו אמנם ישן ומורדם, אך אצל הקב"ה הלילה דווקא מתעורר לחיים, ובזמן הזה מוביל הקב"ה שינויים בעולם. כשמוביל הקב"ה בעולם מהלכים של שידוד מערכות הטבע, עושה זאת ה' באישון לילה והרחבנו על כך במאמר הקודם **ליל שימורים הוא לה'** [עי"ש]. הניסים האלה הינם במהלך של הארת הלילה על ידי הקב"ה, וכמו שנאמר בקריעת ים סוף - "וַיְהִי הָעֶנָן וַהַחֹשֶׁךְ וַיָּאֵר אֶת הַלַּיְלָה" (שמות יד, כ); הלילה הופך להיות זמן של תנועה ופעילות.

תיאור מכת בכורות וגאולת מצרים נפתח בטעמי מקרא מיוחדים המעוררים את הקורא להיכנס לתוך הדרמה: "וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וְה' הָפָה כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְגו'". מתוך התרדמה של בני האדם, פתאום קם הלילה לתחיה. שני הפסוקים הבאים נפתחים ב- "וַיִּקָּם פָּרְעֹה לַלַּיְלָה... וַיִּקְרָא לַמֶּשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַלַּיְלָה..." הלילה נכנס לפעילות. על השלב הזה נאמר בפסוק החותם את הפרשה - "לֵיל שְׁמָרִים הוּא לַה' לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם"; הקב"ה שומר את הלילה ומאיר אותו להוציא את בני ישראל מארץ מצרים. האבן עזרא

כותב בדרך אחת, שיש מפרשים את המושג 'שימורים', "כטעם שומרי החומות; שלא ישנו [בליל פסח], רק יודו ויספרו גבורות ה' בצאתם ממצרים. וככה רמזו חז"ל 'הגיע זמן קריאת שמע של שחרית'". האבן עזרא אמנם מפרש את הסיפא של הפסוק, אך זאת אנו למדים מדבריו שעניין השימורים הוא **לשימור** את הלילה ולהפכו לזמן של עשייה וחיים. **השלב השלישי**, בו כבר בא האדם ומאיר את הלילה. אחר שהתחיל הקב"ה בליל יציאת מצרים להאיר את חשכת הלילה בהנהגה ניסית, אומר ה' לבני ישראל שלדורות רוצה הוא שבני ישראל בעצמם הם אלו שיהפכו את הלילה לזמן של אור וחיים: "הוא הַלִּילָה הַזֶּה לָהּ, שְׁמֹרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם"; אותו הלילה שהיה משומר רק לה' ביציאת מצרים, שיהא משומר לדורות אף על ידי בני ישראל, וזאת על ידי קיום מצוות הפסח בליל הסדר.

מהות מצוות ליל הסדר, היא להפוך את הלילה לזמן של חיים. בלילה הזה מתאספת המשפחה כולה יחד, עורכים את שולחן ומסבים עליו. המצוות העיקריות בליל הסדר הן מצוות של אכילה ושתייה לפני ה': **פסח, מצה ומרור, ושתיית ד' כוסות**, ועליהן אומרים את ההגדה ומספרים את גבורות ה' ונפלאותיו. זהו שכותב האבן עזרא: "כטעם שומרי החומות; שלא ישנו, רק יודו ויספרו גבורות ה' בצאתם ממצרים. וככה רמזו חז"ל 'הגיע זמן קריאת שמע של שחרית'". גם בליל יציאת מצרים, ציווה ה' את בני ישראל, שבזמן שהעולם כולו נכנס לישון הם יערכו את השולחן ויעשו את הסדר. הלילה יהיה זמן של אור.

פרשיית קרבן הפסח נפתחת עם המצוה המיוחדת: "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁ חֲדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה". על אף שלפי הפשט, המצוה כאן היא למנות את חדשי השנה החל מחודש ניסן, חז"ל למדו מכאן גם את מצות קידוש החודש. בזמן גאולת מצרים כאשר הלילה מקבל משמעות מיוחדת, הרי שגם הלבנה שבאה להאיר את הלילה מקבלת חשיבות, ונצטוונו לקדש את החודש עם מולדה של הלבנה החדשה. רש"י מפרש את הנאמר "שְׁמֹרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם": משומר ובא מן המזיקין, כענין שנאמר "ולא יתן המשחית" וגו'. וכן אמרו חז"ל בגמרא פסחים על מצות הארבע כוסות:

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה? והתניא: לא יאכל אדם תרי [בזוגות], ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי. אמר רב נחמן: אמר קרא ליל שימורים - ליל המשומר ובא מן המזיקין...

(פסחים קט,ב)

## להתהלך - פסח

---

על אף שוודאי ישנה שמירה עילאית בלילה הזה, בעינינו נראה, שעיקר השמירה מן המזיקין היא מפני שהלילה הזה אינו קרוי 'לילה'. המזיקין נמצאים במקומות של חוסר סדר ואנדרלמוסיה. כאשר הלילה מואר והופך הוא לזמן של סדר וחיים הרי הוא כמו יום, וממילא משומר הוא מן המזיקין.

## פסח - ליל הסדר

### פרק ערבי פסחים<sup>1</sup>

#### מבנה מסכת פסחים

פרק י' של משניות מסכת פסחים, מוקדש כולו אל הלכות עריכת ליל הסדר. בהסתכלות ראשונה, מסכת פסחים מובנית לפי הסדר הכרונולוגי של סדר הכניסה אל החג, כאשר הפרק הראשון מתחיל בדיני בדיקת חמץ לפני החג, והתנא מלווה את האדם עם הזמן של ביעור חמץ בבוקר של י"ד ניסן ועם סדר עשיית קרבן הפסח בין הערביים; ובסוף המסכת, בפרק האחרון, מסדר התנא את הלכות ליל הסדר, את קיום מצות הפסח מצה ומרור, ואמירת ההגדה וההלל. אכן יש לציין, שכבר בפרק ב' יחד עם דיני ביעור חמץ ואיסור אכילתו בפסח, מלמדת המשנה גם מקצת מדיני ליל הסדר, את הלכות המצה, המרור, ומקצת מדיני הפסח. וכך מופיע שם במשניות ה, ו, ז, ח:

**מצה** ה. אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחיטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל...

**מרור** ו-ז. ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, ובעולשין, ובתמכא, ובחרחבינא, ובמרור...

**פסח** ח. ...אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות, אבל סכין ומטבילין אותו בהן...

ומתוך כך צריך לומר, שמלבד המבנה הזה של המסכת יש בו גם מבנה רעיוני, אשר על כן סידרה המשנה את הלכות ליל הסדר בצורה כזו, שמקצתן מופיעות בפרק ב, ושאר ההלכות ועיקרן מופיעות בפרק י.

אם נתבונן במשניות אלה שבפרק ב, נשים לב שעל אף שהמשנה מדברת על הפסח המצה והמרור, היא כמעט ולא מזכירה אותם בשמם; כך לדוגמא פותחת משנה ה: "אלו שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח", אשר ודאי הכוונה היא לצאת ידי חובת מצה, אולם

1 מתוך סדרת המאמרים על המשניות.

## להתהלך - פסח

המילה "מצה" לא מוזכרת במשנה. וכך גם במשנה הבאה במצות מרור: "ואלו ירקות שאדם יוצא ידי חובתו בפסח", אולם מצות "מרור" אינה מוזכרת במשנה. ובמקום אחר ברצוננו לעמוד בהרחבה על המשניות האלה של פרק ב שבאופן מעורר תמיהה נכתבו בין הלכות ביעור חמץ, וכאן אין ברצוננו אלא לציין אל הנקודה הזאת, שעל אף שהתנא מתייחס אל מצוות הסדר, פסח מצה ומרור, אין הם מופיעים עם כל מלוא המשמעות שלהם, ואפילו אינם מוזכרים בשמם. בפרק י לעומת זאת, מעמיד התנא את מצוות ליל הסדר במלוא משמעותן, וכמו שמופיע במשנה ה:

רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו;

ואלו הן: פסח, מצה, ומרור.

פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים.

מצה - על שום שנגאלו אבותינו במצרים.

מרור - על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים.

אל מול האמור בפרק ב שהאוכל: חיטים, שעורים, כוסמין, שיפון ושיבולת שועל, "יצא ידי חובתו", וכן את הירקות: חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא ומרור, "יצא ידי חובתו", כאן בפרק י בא רבן גמליאל ואומר שלא! "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו! ואלו הן: פסח, מצה, ומרור". המשנה הזו מתכתבת עם המשנה בפרק ב, ששם התנא בדווקא לא אמר "פסח מצה ומרור", וכאן בפרק י אומר רבן גמליאל שלא די רק לאכול את החיטה והשעורה וכו' אלא צריך גם לומר "פסח מצה ומרור". אם בתחילת המסכת מצוות החג הופיעו בצורתן המעשית גרידא וללא המשמעות הפנימית שלהן, בפרק האחרון של המסכת מקבלות המצוות תוכן ומשמעות; וללא הבנת עומק המצוה, אף לא יוצאים בה ידי חובה.

ומתוך כך נראה, שהתנא במסכת פסחים בנה וערך את המסכת באופן המוביל את האדם צעד אחר צעד, מקיום מצוות החג בצורה המעשית נטולת תוכן, אל קיום מצוות החג מלאים במשמעות ותוכן פנימי. וניתן להוסיף ולומר, שזה גם הסדר הכרונולוגי של סדר הכניסה אל החג, כאשר בתחילה מתעסקים הרבה בביטול והרחקת החמץ, אך עם כניסת החג ובפרט בפסגה של ליל הסדר, מסבים יחד כולם סביב השולחן, ואז מתחילים לחוות את המצוות, לדבר עליהן, ולהעמיק במשמעותן. הפסח מצה ומרור של פרק ב אם כן, הם צורת קיום מצוות החג באופן הראשוני מתוך ההקשר של הרחקת החמץ וביטולו המוחלט; ואילו הפסח מצה ומרור של פרק י, הם צורת קיום מצוות החג בצורה

השלימה והראויה לפני ה', מתוך ההסיבה עם בני החבורה ודברי התורה והשיח העולים מתוך הסעודה המשותפת. פרק י של מסכת פסחים הוא פסגת המסכת, והוא מתאר את קיום החג על ידי מצות האכילה לפני ה', אכילה המביאה לדברי תורה, וכאשר יתבאר.

### ד' כוסות של יין

ליל הסדר ערוך על הסדר של שתיית ארבע כוסות של יין, וכך גם סידר התנא את פרק י של מסכת פסחים על סדר ארבע כוסות הללו. ויש להדגיש, שעל אף מרכזיותן של ארבע הכוסות של יין בליל הסדר, בפרק ב לא הזכיר התנא דבר מעניין היין, ורק בפרק י סידר התנא את כל הפרק על סדר היין. וכך נפתחת המשנה הראשונה בפרק:

ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך. ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

ומיד אחר משנה זו, ממשיכה משנה ב "מזגו לו כוס ראשון" וכו'. ובמשנה ד "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל את אביו" וכו'. ובמשנה ז "מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו. רביעי, גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר".

היין במקרא, לרוב יש לו התייחסות שלילית, כמו שנח השתכר מן היין וקרה לו מה שקרה, וכן לוט השתכר וקרה לו מה שקרה. אולם בספר דברים, אנו מוצאים שהתורה מתייחסת אל היין בצורה חיובית, במצות אכילת מעשר שני "וַיִּתֶּנָּה הַכֹּהֵן כָּל אֲשֶׁר תֹּאמַר נִפְשָׁךְ בִּבְקָר וּבִצְאָן וּבִיַּיִן וּבִשְׂכָר וּבְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נִפְשָׁךְ וְאָכַלְתָּ שֶׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׂמַּחְתָּ אֹתָהּ וּבִיתְךָ" (דברים יד, כו). כאשר מסדרים חז"ל את ליל הסדר על ארבע כוסות של יין, יש כאן את אותו מהלך של אכילה ושמחה לפני ה' שאותו אנו מוצאים במצות מעשר שני. היין פותח את הלב ומרחיב את הדעת. כאשר עורך האדם את השולחן ומסדר את הסעודה על היין, היין הופך את השיח לשיח מרומם ועמוק בדרכי היראה ועבודת ה', וכמו שכתוב שם בפסוק על מטרת מצות מעשר שני "לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים" (שם, כג).

זו כל מטרת ליל הסדר, להיות לילה של שיח וסיפור יציאת מצרים, ושל לימוד תורה. על אף שעניין לימוד התורה אינו מופיע אלא בספר דברים שבו נאמר פעמים רבות "ודברת בם", "ולמדתם אותם את בניכם", "למען תלמד ליראה" ועוד, ישנו מקום אחד בארבעת החומשים הראשונים שבו כן יש איזכור אל לימוד התורה, והוא בפרשת "קדש" ל' כ' בְּכֹר" (שמות יג). שם, כאשר מצווה משה את בני ישראל על קיום מצוות ליל הסדר ואת הפסוק המיוחד "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעָבוּר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְצֵאתִי

## להתהלך - פסח

מִמְצָרִים" (שמות יג, ח) הוא הפסוק המרכזי בליל הסדר, אומר משה בסוף הפרשייה: "לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ" (שם, ט). סעודת ליל הסדר היא סעודה סביב סיפור נפלאות ה', סעודה של לימוד תורה ויראת שמים כמצות מעשר שני.

גם בסוגיות הגמרא, כל הלכות קידוש והבדלה על היין מופיעות בפרק הזה של מסכת פסחים. לאורך מסכת שבת, אין המשנה והגמרא עוסקות בדיני קידוש והבדלה, כי אם במסכת פסחים מתוך ההקשר של היין בליל הסדר. היין בליל הסדר, הוא המקור וההשראה אל כל מצות קידוש על היין בשבתות ומועדים, והוא נותן לסעודה צורה שתהא סעודה על היין כליל הסדר, מלאה בתוכן ובדברי תורה.

### לא יאכל עד שיסב

במשנה הראשונה של פרק י כפי שציטטנו לעיל, התנא מונה שלוש הלכות בדיני האכילה בליל הסדר: א. בעניין זמן האכילה. ב. בצורת האכילה. ג. בסדר האכילה:

זמן האכילה ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך.

צורת האכילה ואפילו עניי שבישראל לא יאכל עד שיסב.

סדר האכילה ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

את סעודת ליל הסדר יש להתחיל רק בלילה משתחשך, ואין לאכול בה אלא מתוך הסיבה, ויש לערוך אותה על סדר של ארבע כוסות של יין. האם יש קשר בין שלוש הלכות אלו? האם יש קשר בין זמן האכילה אל מצות הסיבה, ובין מצות הסיבה לשתית ארבע הכוסות? ויש להוסיף ולחדד, שבשלמא הדין הראשון והשלישי, ניתן להבין שכאן בתחילת הפרק הוא מקומם; שאין להתחיל בסעודה עד שתחשך, ושאת הסעודה עורכים על סדר ארבע כוסות כמו שממשיך התנא לאורך הפרק למנות את סדר ארבע הכוסות של יין. אך מדוע שייכת לכאן מצות הסיבה שאותה מקיימים תוך כדי האכילה והשתיה? מקומה של הלכה זו הוא לכאורה בהמשך הפרק כאשר יגיע התנא אל שתיית ארבע הכוסות ואל אכילת הפסח והמצה; ולמה הקדים התנא ופתח את הפרק עם ההלכה הזו?

אולם יש להראות, שאכן יש קשר מהותי בין שתי ההלכות הראשונות של הפרק. ותחילה יש לציין אל דברי התוספות רבי עקיבא איגר במשניות על משנה זו. כי הנה התוספות (פסחים דף צט, ב ד"ה ואפילו עני) כתבו שיש מחברים את האמור "ואפילו עני שבישראל" אל למעלה, כך: "לא יאכל עד שתחשך, ואפילו עני שבישראל", והביא התוספות יום טוב על המשניות את דבריהם. וכתב על כך רבי עקיבא איגר:



ובספר ברית שלום על התורה כתב בפרשת בא בשם החכם מוה"ר יעקב זצ"ל, דיש לפרש לפי מה דאיתא ריש ברכות (דף ב,ב) "משעה שעני נכנס לאכול פתו". ופרש"י "עני שאין לו נר אוכל מבעוד יום". ולזה קאמר הכא דאפילו עני שבישראל שאין לו לקנות נר ובכל השנה אוכל מבעוד יום, אפילו הכי בליל פסח לא יאכל עד שתחשך. (תוספות רבי עקיבא איגר למשניות פסחים פ"י מ"א)

ועתה יש להוסיף על דבריו, כי שם בתחילת מסכת ברכות (דף ב,ב), הגמרא מביאה שיטות רבות של התנאים "מאימתי קורין את שמע בערבית", ובין הדעות השונות מביאה הגמרא את שיטותיהם של רבי חנינא ושל רב אחאי זו לצד זו:

רבי חנינא אומר: משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח.

רב אחאי ואמרי לה רב אחא אומר: משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב.

וכפי שמפרש שם רש"י (בד"ה נכנסין להסב), שיטת רב אחאי היא השעה המאוחרת מבין כל השיטות. הרי שהעני, מלבד מה שהוא אוכל מוקדם כשעוד יש מעט אור, הוא גם אינו מיסב בסעודתו כדרך שעושים רוב בני האדם כאשר הלילה יורד ומחשיך. ואם כן, לשתי ההלכות הראשונות של הפרק ישנו רעיון משותף הבא לידי ביטוי בשני הדברים האלה: "לא יאכל אדם עד שתחשך, ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". אך כעת יש לעמוד ולהבין, מהו המשותף בין שני דברים אלה.

## מצות הסיבה

מצות ההסיבה לפי פשוטו, מסמלת את הישיבה בדרך חירות כלשון השולחן ערוך (או"ח תע"ב ב') "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות", וכמו שמובא בירושלמי "אמר רב לוי: ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות" (ירושלמי פסחים פ"ה ה"א). וכמו כן הלכות רבות בליל הסדר יוצאות מתוך אותו עניין של "דרך חירות", וכמו שמביא הרמ"א (או"ח תע"ג א') ש"בעל הבית לא ימזוג רק אחר ימזוג לו דרך חירות (מהרי"ב)", ומקורו מלשון המשנה שלאורך הפרק נאמר "מזגו לו כוס ראשון" וכן בכוס שני ושלישי (פרישה או"ח תע"ג). ולפי זה, כל המעלות האלה לכאורה אינן נוהגות אלא בליל הסדר, בלילה המיוחד שבו אנו באים באופן מיוחד לבטאות את החירות. אולם מאופן מעורר פליאה, בתוספתא של מסכת ברכות אנו מוצאים את הברייתא הבאה:

כיצד סדר הסעודה?

אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלים ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולן.

## להתהלך - פסח

נכנסו כולן ונתנו להם לידיים, כל אחד ואחד נוטל ידו אחת.  
מזגו להם את הכוס, כל אחד ואחד מברך לעצמו.  
הביאו להם פרפראות, כל אחד ואחד מברך לעצמו.  
עלו והסיבו ונתנו להם לידיים, אף על פי שנוטל ידו אחת נותן לשתי ידיו.  
מזגו להם את הכוס, אף על פי שבירך על הראשונה מברך על השניה.  
הביאו לפנייהם פרפראות, אף על פי שבירך על הראשונה מברך על השניה,  
ואחד מברך לכולן.  
הבא אחר שלש פרפראות, אין לו רשות ליכנס. (תוספתא ברכות פ"ד ה"ח)

הברייתא הזאת אין לה שום הקשר אל ליל הסדר, ואף על פי כן אנו מוצאים בה סדר דומה של מזיגת הכוס, נטילת הידיים והסיבה. ויש להוסיף, שאמנם בתוספתא הכותרת של הברייתא היא "כיצד סדר הסעודה" וכך גם מופיע בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו), אולם בגמרא בבלי (דף מג,א) מצוטטת הברייתא בכותרת "כיצד סדר הסיבה". ומלבד הברייתא הזאת, עוד ישנה ברייתא נוספת בתוספתא של מסכת ברכות (פ"ה ה"ה) "כיצד סדר הסיבה" לעניין מקומות הישיבה של הגדול והקטן, ואף היא מובאת בגמרא מסכת ברכות (דף מו,ב).

ועל כן נראה, שההסיבה בדרך חירות היא תנועה בנפש האדם בצורת ישיבתו לאכילה. העניי שבשרא, אינו אוכל אלא אכילה קיומית, והאוכל אינו משמש אלא בתפקיד אחד של קיום הגוף. כשנתנו חז"ל בהלכות קריאת שמע זמן "משעה שהעני נכנס לאכול פתו", מלבד הטעם העיקרי שהעני אוכל בשעה זו כי עדיין יש מעט אור ואין לו שמן להדליק נר, טמון בטעם הזה גם תנועת נפש שהעני מוגבל בזמן ואין לו את החירות לאכול יותר מכדי קיומו.

אל מול צורת אכילתו של העני, ניצבת צורת אכילתו של האדם הבן חורין העורך שולחן ומיסב סביבו. מלבד מה שהאוכל מזין את הגוף, הוא גם משמש כמסגרת של התוועדות עם בני המשפחה והחבורה, של ידידות ושל שית. וככל שתהיה הסעודה גדולה וחשובה יותר, אף תנועת ההסיבה תהיה גדולה יותר. כי אם אדם רק אוכל ארוחת ערב עם בני ביתו, עדיין יכול להיות בה מסגרת מסוימת של זמן ואכילה לשם קיום; אולם כאשר האדם עורך סעודת מצוה או סעודה של שמחה, אזי חלק בלתי נפרד מן הסעודה הם הדברים העולים ממנה והתוכן הנאמר בה. זו היא מהות מצות ההסיבה, שתהיה הסעודה סעודה של התוועדות ושית, כאשר האוכל רק יוצר את המסגרת שמתאספים סביבו, אך אינו הנושא העיקרי בשולחן.

שני דברים בסעודה הופכים ומסמלים את החירות שבהסיבה, הם: א. היין. ב. עניין

הזמן. היין כפי שהרחבנו לעיל פותח את הלב ומרחיב את הדעת, וכאשר הנושא של הסעודה הוא סביב תורה ורוח, היין מוסיף ומביא את האדם לידי עבודת ה' ויראת שמים. אולם דבר נוסף חשוב שיהיה בסעודת ההסיבה, והוא חוסר מגבלת הזמן. כאשר האדם כבול בחבלי הזמן, הוא אוכל מה שצריך ופונה חזרה אל עסקיו; אך כאשר אין מעליו עול של זמן, ראשו פנוי ולבו פתוח לענייני השיח והידידות שבסעודה.

שעות היום, הם השעות שבהם האדם עסוק במלאכתו וטרוד במטלותיו, ואילו בלילה לבו פנוי ואין מעליו מגבלה של זמן. את הסעודות הגדולות והחשובות כמו שמחת חתן וכלה עושים בלילה, שאז ניתן להסב כדרך בני חורין ולשמוח אל תוך הלילה ללא מגבלת זמן. כאשר העני נכנס לאכול את פיתו, הוא עושה זאת בשעה הראשונה של תחילת הלילה כשעוד יש חיבור מסוים אל אור היום; מבחינה סימבולית יש בכך לסמל שאכילה זו היא בתנועה של אכילה ביום, רק שבפועל העני היה עסוק במלאכתו ביום ולא היה יכול לאכול עד שסיים את מלאכתו; אבל ברגע הראשון שרק יוכל לאכול את פתו בעוד יש מעט אור, הוא יאכל כדי לקיים נפשו. שאר בני אדם הנכנסים להסב לעומת זאת, אינם מתיישבים לאכול אלא דווקא כשהסתיים היום והתפנו מכל עיסוקיהם, וכעת יכולים להסב.

את סדר ליל הסדר של פסח מלמדים חז"ל שאין לעשות אלא בלילה: "לא יאכל אדם עד שתחשך, ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", כי ההסיבה אינה אלא בלילה כשהלב פנוי. כשמספרים חז"ל בהגדה את ה"מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית!", הם מעבירים את הרעיון הזה, שצורת ההסיבה כתיקונה היא בתנועת נפש אצל האדם באופן שאין עליו מגבלה של זמן, ועד שהיו התלמידים צריכים לבוא ולומר להם "הגיע זמן קריאת שמע של שחרית".

וכמו כן סידרו חז"ל את סעודת ההסיבה על ארבע כוסות של יין, כי ההסיבה המושלמת אינה אלא על היין הפותח את הלב ומרחיב את הדעת. כל כוס יש לה מטרה לעצמה, כאשר הכוס הראשונה של הקידוש היא היין שלפני הסעודה הפותח את הלב, ואחריו יש את הכוס השנייה שהוא היין של הסעודה, והכוס השלישי הוא היין של ברכת המזון, והרביעי הוא כוס של הלל. כשאמרו במשנה "בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה" (פסחים פ"י מ"ז), אין זה אלא מפני שהכוסות הראשונות הם כוסות של הסעודה, ואילו הכוס הרביעי הוא כוס נוסף אחר הסעודה וחששו בו שמא ישתכר. כעת מבינים אנו היטב כיצד כל שלוש ההלכות במשנה א משתלבות יחד

## להתהלך - פסח

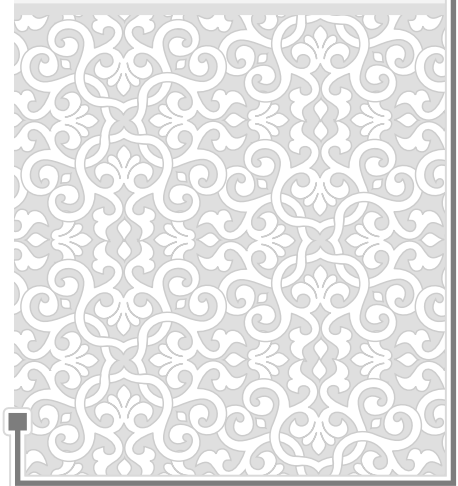
---

ומובילות אל אותו הרעיון; שתהא סעודת ליל הסדר סעודה של הסיבה, סעודת בני חורין על היין, שאינם מוגבלים בזמן וליבם פנוי ופתוח לשיח וסיפור נפלאות ה':

ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך. ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

אם בפרק ב של מסכת פסחים האוכל את החיטה ושעורה וכו' יצא ידי חובתו, הרי שבפרק י אינו יוצא ידי חובה עד שיקרא לה בשמה "מצה". אכילת החיטה והשעורה היא אכילת העני שאינו אוכל אלא כדי קיום הגוף, אולם אכילת ה"מצה" היא אכילה של בן חורין היודע לספר "מצה - על שום שנגאלו אבותינו במצרים". יש כאן מהלך במבנה מסכת פסחים, ההופך את ה"לחם עוני" אל ה"לחם שעונים עליו דברים הרבה".

# עשר המכות





## עשר המכות - מכת הארץ ויושביה

שתי פעמים מתאר דוד המלך ע"ה בספר תהלים את המכות שהביא הקב"ה במצרים: הפעם האחת היא בפרק "משכיל לאסף" (תהילים ע"ח), בו מוכיח המשורר את ישראל על שלא שמעו בקול ה' ולא גמלוהו כטובותיו אשר גמל להם, והכתובים מתארים והולכים כל מהלך יציאת מצרים, ואת המכות אשר הפלה ה' במצרים:

אֲשֶׁר שָׁם בְּמִצְרַיִם אֶתֹתָיו וּמוֹפְתָיו בְּשֹׁדָה צִעֹן. וַיַּהַפֵּךְ לָדָם יְאִרֵיהֶם וְנִזְלִיָּהֶם  
כָּל יִשְׁתִּיּוֹן. יִשְׁלַח בָּהֶם עֶרֶב וַיֹּאכְלֵם וַצִּפְרִידֵעַ וַתִּשְׁחִיתֵם. וַיִּתֵּן לַחֲסִיל יְבוּלָם  
וַיְגִיעֵם לְאַרְבָּה. יִהְיֶה בְּבֶרֶד גִּפְנֵם וְשִׁקְמוֹתָם בַּחֲנָמַל. וַיִּסְגֹּר לְבֶרֶד בְּעִירָם  
וּמִקְנֵיהֶם לְרֹשְׁפִים. יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מַלְאָכָיו  
רָעִים. יַפְלִס נְתִיב לְאַפּוֹ לֹא חֲשָׂה מַמּוֹת נַפְשָׁם וְחִיתָם לְדִבְרֵי הַסִּגִּיר. וַיֵּה כָּל  
בְּכוֹר בְּמִצְרַיִם רְאשֵׁית אוֹנִים בְּאַהֲלֵי חָם. (תהילים עח מג-נא)

בפרק זה הוזכרו שבע מכות, בסדר הזה: דם, ערוב, צפרדע, ארבה, ברד, דבר, מכת בכורות.

הפעם השנית היא בפרק "הודו לה' קראו בשמו" (תהילים ק"ה), בו קורא המשורר לישראל להודות לה' ולהודיע עלילותיו, מראשית הנהגתו את ישראל בתקופת האבות ועד הוצאת העם ממצרים לארץ ישראל. גם שם מתוארים בין השאר מכות מצרים והאותות אשר שם בהם:<sup>1</sup>

שִׁלַּח מִשֶּׁה עֲבָדוֹ אֶהְרֹן אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ. שָׁמוּ בָם דִּבְרֵי אֶתֹתָיו וּמוֹפְתֵים בְּאַרְצָיִם חָם.  
שִׁלַּח חֲשָׁה וַיַּחֲשֶׂה וְלֹא מָרוּ אֶת דִּבְרֹוֹ. הִפָּךְ אֶת מִימֵיהֶם לָדָם וַיָּמָת אֶת דִּגְתָּם.  
שָׂרָץ אֲרָצָם צִפְרִידָעִים בְּחִדְרֵי מַלְכֵיהֶם. אָמַר וַיָּבֵא עֶרֶב כְּנִים בְּכָל גְּבוּלָם. נָתַן  
גִּשְ�מֵיהֶם בְּרֹד אֵשׁ לְהַבּוֹת בְּאַרְצָם. וַיֵּה גִפְנֵם וַתֵּאֱנָתָם וַיִּשְׁבֹּר עֵץ גְּבוּלָם. אָמַר  
וַיָּבֵא אֲרָבָה וַיִּלֶּק וַאֲיֵן מִסִּפֶּר. וַיֹּאכַל כָּל עֵשֶׂב בְּאַרְצָם וַיֹּאכַל פְּרִי אֲדָמָתָם. וַיֵּה  
כָּל בְּכוֹר בְּאַרְצָם רְאשֵׁית לְכָל אוֹנָם. (תהילים קה כו-לו)

1 בסוף המאמר הובאו שני המזמורים בשלימותם.

## להתהלך - פסח

גם בפרק זה הוזכרו שמונה מכות, אך בסדר שונה: חושך, דם, צפרדע, ערוב, כינים, ברד, ארבה, מכת בכורות.

הרבה יש להתבונן בשני הפרקים הללו, בהבדלי עניינם ושינויי סגנונם, אך תחילה לכל יש להיפלא, מדוע לא הוזכרו בהם כל עשר המכות בשלמותן, אלא בכל אחד מן הפרקים נשמטו כמה מכות: בפרק ע"ח - בולט העדרם של מכות כינים, שחין וחושך [-המכה האחרונה בכל אחת משלש הקבוצות: דצ"ך עד"ש בא"ח] שלא נמנו כאן בין שאר המכות. ואילו בפרק ק"ה, אמנם חזרו ונמנו מכות 'כינים' ו'חושך' בין שאר המכות, אולם מכות דבר ושחין לא הוזכרו ביניהם.

כמו כן יש להבין מדוע שינה המשורר את סדר המכות, ולא הביאם לפי סדר התרחשותם כמבואר בתורה. בפרק ע"ח - הוקדמה מכת ערוב לפני צפרדע, ומכת ארבה לפני ברד, ואילו מכת דבר נדחתה לסוף סדר המכות. בפרק ק"ה - מכת חושך היא המוזכרת ראשונה, ומכות ערוב וכינים מחליפות מקומן.

הן אמת כי בדרכי המליצה והשיר עשויים הכללים להשתנות, כי יש שבכדי להשלים את יופי הדברים, מתהפך הסדר והלשון משתנה ממקורו - הכל לפי ענין השיר. שכן רק כאשר הכתוב בא לתאר מאורע בדרך סיפור מעשה, הריהו מקפיד לסדר את הדברים לפי סדר התרחשותם, והכתוב מדגיש את החלקים והפרטים שבסיפור לפי גודל משקלם בכלל המאורע, אבל כאשר הכתובים באים לתאר דברים דרך שירה, הרי מטבעו של השיר שאינו מבטא כי אם צד מסויים או נקודת הבטה מסויימת על הדברים, והריהו מסדר את הדברים לפי הסדר הראוי מצד עניינו של השיר, וכן מדגיש יותר את הפרטים שיש בהם משקל רב לעניינו זה. אכן דבר זה גופו צריך תלמוד, מהו עניינו המיוחד של כל שיר ומזמור, אשר למענו הוצרך המשורר להפך את סדר תוכנו. וביותר יש לתמוה כאמור, על המכות החסרות, מפני מה ראה להשמיטם - מקצתם בפרק זה ומקצתם בפרק זה - ולהוציאם מכלל מזמור השיר.



הנראה לבאר בכל זה, כי שני הפרקים הללו - פרק "משכיל לאסף" ופרק "הודו לה' קראו בשמו" - עוסקים בשני צדדים שונים במשמעותם של עשר המכות, כשכל פרק מיוחד לענין אחר, ומביע רעיון שונה בעניינו, וזהו שורש ההבדל בין שני הפרקים, כאשר בכל אחד מהם לא הובאו אלא המכות התואמות ומדגישות את עניינו, בסדר הנכון לו ובסגנון לשון מיוחד משלו.

בכדי להעמיד את הדברים הללו על בוריים, יש להקדים ולבאר, כי עשר המכות



שהביא הקב"ה במצרים היו מכוונות כלפי שתי מטרות מקבילות, כאשר מלבד המטרה הפשוטה להעניש את 'המצריים', דהיינו העם המצרי, על שנשתעבדו בבני ישראל, היתה בהבאת המכות גם מטרה נוספת: להכות את 'ארץ מצרים', כלומר להעניש את הארץ עצמה ולעשות בה שפטים.

בעומקו של ענין זה שמעתי מפי הרה"ג רבי משה מינצברג שליט"א (ראה מאמרו להשתחוות למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות שהתפרסם בקובץ מאורות ירושלים תשרי תשס"ו), כי שתי הארצות - ארץ ישראל וארץ מצרים - עומדות זו לעומת זו, ומערכה ניטשת ביניהם; ארץ ישראל היא ארץ אשר "עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", להשיג עליה ולתת בה מטר השמים בעתו, והרי היא ארץ שבעצם מהותה בולט הדבר ומודגש, שהיא זקוקה ונתונה להשגחת ה' עליה תדיר, לעומתה עומדת ארץ מצרים, שהיא כביכול 'ארץ טבעית' שמימיה מסופקים על ידי היאור דרך קבע, ואינה זקוקה לגשמי השמים, ולכן יש בה מקום לטעות ולתעות, כאילו אינה נתונה להשגחתו יתברך. וכפי שהכתוב מעיד (דברים יא, י):

כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת, למטר השמים תשתה מים, ארץ אשר ה' אלוקיך דרש אתה, תמיד עיני ה' אלוקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

דבר זה שימש כיסוד לטענתו של פרעה בהכחשת מציאות ה', באמרו (יחזקאל כט, ג): "לי יאורי ואני עשיתיני", וכפי שהוא קרוי בפי הנביא (שם) "התנים הגדול הרבץ בתוך יאִריו", מכיון שהארץ והיאור נתפסים בעיני האדם כנתונים לגמרי למערכת טבע מחוייבת מאלה, אשר כביכול אינה תחת ידו יתברך להרע או להטיב.

זו היתה אפוא אחת המטרות המרכזיות בהבאת המכות על מצרים, להראות ולהוכיח לפרעה ולעבדיו שביד ה' כל מערכות טבע הארץ, ויש בכוחו לקלקל ולהשחית את הארץ כרצונו. לכן, מלבד אשר באו המכות על המצרים להכותם, באו המה גם לקלקל ולשבש את הארץ עצמה ואת מה שהיא מסמלת, ולהפכה למקום שאין דרך הטבע שולטת בו, אלא אנדרלמוסיה וחורבן מתחוללים בקרבו. הרבה מבוארים הדברים בכתובים, כי תכלית המכות היתה להודיע כי ה' אלוקי ישראל מלך על כל הארץ, שליט יחיד ומיוחד על כל חלקי הבריאה וכוחותיה.

שני הענינים הללו התבטאו באופן כללי בעשרת המכות שהביא הקב"ה על מצרים,

אולם יש מן המכות שצד אחד משתקף בהם יותר, ויש מן המכות שהצד האחר הוא המשתקף בהם יותר, ומאידך יש מהן ששני הצדדים משתקפים בהם כאחד. וכפי שנראה בלשון הכתובים, בכל מכה ומכה מתייחסת התורה לכל ענין בנפרד, והכתוב מציין בכל אחת את מידת היותה 'מכת הארץ', ואת מידת היותה 'מכת יושבי הארץ'.

לאחר שיתבאר עניינה של כל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים, נשוב לספר התהילים, וניווכח כי לעומת פסוקי התורה המתייחסים כאמור לכל חלקי הסיפור ופרטיו - הרי שבפרקי התהילים מכוון כל פרק כנגד ענין מסוים אחד שבמכות, ובכל פרק מתוארים הדברים לפי עניינו של אותו הפרק, ובסגנון הייחודי התואם לו.

פרק "הודו לה'" (קה) - עניינו ומגמתו הוא ארץ ישראל, תחילתו בהבטחת הארץ לאבות - "זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור; אשר כרת את אברהם ושבועתו לישחק; ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם; לאמר לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם". וסופו בנתינת ארץ ישראל בפועל - "כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו; ויוציא עמו בששון, ברנה את בחיריו; ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו". ובגופם של דברים, מתאר המשורר את קורות התקופה שבין הבטחת הארץ לנתינתה, ובכלל זה הוא מתאר את מכות מצרים ואת יציאת ישראל משם, במקביל לנחלתם את ארץ ישראל. לפיכך בפרק זה, עיקר תיאור המכות נסוב על הכאת ארץ מצרים, הארץ 'הטבעית' כביכול, ואת הכפירה וההכחשה בה היא דוגלת, להשפיל את גאונה ולהודיע ליושבים בה כי אין מנוס מפני האלקים, אשר בידו כל מחקרי ארץ. לעומתו פרק "משכיל לאסף" (ע"ח) תכלית עניינו הוא דברי תוכחה ומוסר לישראל, לעבדו וללכת בדרכיו תחת אשר גמלנו ונקם באויבינו. שם מתוארים המכות בסגנון ובסדר שונה, כמכות המכוונות אל העם המצרי, כעונש סבל ועינוי תחת עינויים את ישראל. והוא דין ומשפט לכלל העם המצרי על שנשתעבדו בהם, כמו שהבטיח הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי". ועתה נפרש לשונות הכתובים בכל מכה ומכה, בתורה ובשני פרקי התהילים.



במכת דם מצינו בכתובים את שני העניינים - הן 'מכת הארץ' והן 'מכת האדם':  
על 'מכת הארץ' נאמר: "הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם, והדגה אשר ביאר תמות ובאש היאר". הכתוב מציין את הכאת הארץ, כשהדגה תמות והיאור יבאש, ונמצא היאור מתקלקל וטבעו משתבש. וכן נאמר בהבאת המכה בפועל:

קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים על נהרותם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם, והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים... ויעשו כן וגו'... ויך את המים אשר ביאר וגו'... ויהפכו כל המים אשר ביאר לדם, והדגה אשר ביאר מתה ותבאש היאר... ויהי הדם בכל ארץ מצרים.

כל אלה הכתובים מלמדים על מכת הארץ, היאור, העצים והאבנים, וכל ארץ מצרים. מאידך מתארים הכתובים גם צד 'מכת האדם' שנכלל במכה זו: "ונלאו מצרים לשתות מים מן היאר". וכן נאמר בהבאת המכה בפועל - "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאר". זוהי מכת יושבי הארץ, שלא יכלו לשאוב מים מן היאור לשתות, להם ולמקניהם. אולם בפרקי התהילים, שם הוזכרו שני הצדדים האלה בכל פרק לפי עניינו: בפרק ק"ה העוסק ב'ארץ מצרים', הוזכרה מכת דם רק מצד ענין הכאת הארץ שבה: "הפך את מימיהם לדם וימת את דגתם" [יש להעיר, שלפי פשוט הכתובים, מיתת הדגים האמורה במכת דם, אין עניינה שלא היה להם דגים למאכל, אלא משום שהדגה היוותה סמלה של מצרים, וכפי העולה מתוך הכתוב (יחזקאל כט, ל) - "הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרבץ בתוך יאריה אשר אמר לי יאורי ואני עשיתיני, ונתתי חחים בלחייך והדבקתי דגת יאורך בקשקשותיך וגו'... ונטשתיך המדברה אותך ואת כל דגת יאוריך... וידעו כל יושבי מצרים כי אני ה'"].

ואילו בפרק ע"ח שעניינו הכאת האדם, וענשם של בני העם המצרי, הוזכרה מכת דם רק מצד 'הכאת האדם' שבה: "ויהפוך לדם יאוריהם ונזליהם בל ישתיו".



מכת צפרדע, עיקר עניינה הוא שיבוש וקלקול הארץ, שנתמלאה צפרדעים, ואכן לא ייחסו הכתובים לצפרדעים שום פעולה של היזק כלפי לאדם, אלא את התפשטותם בכל הארץ: "ואם מאן אתה לשלח, הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים", ומשמע שנאמר "את כל גבולך", למדנו שהארץ היא הניגפת להמלא בצפרדעים; "ושרץ היאר צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך, ובבית עבדיך ובעמך ובתנורך ובמשארותיך" - הרי שוב שהצפרדע יעלה ממקומו במימי היאור, ושרץ ויעלה בכל פינה שאתה פונה בארץ. כלומר כל הארץ, תחת היותה מקום ראוי לשוב בני אדם, תהפוך למקום שהצפרדע שורץ בו. וכן הוא אומר: "והעל את הצפרדעים על ארץ מצרים, ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים".

והנה אף לאחר שכבר הזכיר הכתוב "ובבית עבדיך ובעמך" [כלומר 'בבית עבדיך

ובבית עמר' חזר והזכיר עוד: "ובכה ובעמך ובכל עבדך יעלו הצפרדעים". ויש לדקדק הני תרי למה לי, למה הוצרך לכפול ענין זה שנית. ונראה שכוונת הכתוב כאן לומר, כי אכן מכה זו מתייחסת במובנים מסויימים גם לעם עצמו, שגם 'בו' יעלו הצפרדעים. אמנם מאחר שעיקר המכוון כאן הוא הכאת הארץ, לכן אף בזאת נקט הכתוב לשון "יעלו הצפרדעים", ולא לשון של עינוי וסבל כדרך שמצינו במכות אחרות. היוצא מדברינו הוא, שגם כאן אנו מוצאים את שני העניינים, אם כי לא במידה שווה, אלא הכאת הארץ היא המטרה העיקרית, ואילו מטרת הכאת העם טפלה לו.

בזו המידה מוזכרת מכת צפרדע גם בשני פרקי התהילים: בפרק ק"ה מתוארת המכה מצד חלקה העיקרי, הלא היא הכאת הארץ: "שרץ ארצם צפרדעים בחדרי מלכיהם" כלומר התפשטותם הכללית של הצפרדעים המגעת עד חדרי המלכים וטירותם, והוא מקביל להאמור בתורה - "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך". ולכן גם נתייחד כאן פסוק שלם למכת הצפרדע, כיון שמטרתה העיקרית של מכה זו היתה 'הכאת הארץ' השייכת לעניינו של פרק זה.

לעומת זאת בפרק ע"ח, שם הוזכרה מכת צפרדע מצד חלקה הנוסף, דהיינו הכאת האדם, ואף הסמיכה הכתוב אל הערוב יחדיו: "ישלח בהם ערוב ויאכלם וצפרדע ותשחיתם" - כאשר הכתוב מדגיש ששלחם "בהם" - "ותשחיתם", המוסב על העם שלקה בהם.



מכת כנים - עיקר המכוון בה הוא הכאת הארץ: "נטה את מטך והך את עפר הארץ והיה לכנים בכל ארץ מצרים"; וכן הוא אומר - "ויעשו כן... ויך את עפר הארץ... כל עפר הארץ היה כנים בכל ארץ מצרים". זוהי תוצאת המכה, וכדאיתא במדרש חז"ל, שיעקב הורה ליוסף שלא יקברנו במצרים, לפי שארץ מצרים כולה עתידה להפוך לכינים. אלא שבדרך אגב, כפרט מתוך הסיפור, מוסיף הכתוב בקצרה "ותהי הכנם באדם ובבהמה", ומשמע שאין זו אלא תוספת קלושה על המכה, שאינה חשובה לעומת עיקר עניינה - הפיכת אדמת הארץ למופת כנים.

לפיכך רק בפרק ק"ה הוזכרה מכה זו, והכתוב מתאר: "כינים בכל גבולם" - כי אכן 'גבול מצרים' הוא זה שהוכה בכנים, בלא שום התייחסות לעינוי האדם שנכרך בכך. ואילו בפרק ע"ח - לא הוזכרה מכת כנים כלל, שכן הכאת הארץ אינה שייכת לעניינו של פרק זה, ואילו חלק העינוי שהיה במכה זו, אינו חשוב דיו להיות מוזכר לעצמו בפרק זה.



מכת ערוב בעיקרה מכוונת כלפי האדם, שהחיות היו טורפות ומביאות מוות ושכול ביושבי הארץ, אולם בנוסף לזה יש בה ענין הכאה לארץ עצמה, כאשר המקום מאבד מהגדרתו כמקום ישוב, ונהפך למקום פרא שחיות השדה מתרוצצות בו. ולכן במכה זו הקדים הכתוב את 'האדם' לפני 'המקום': "הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב" [בשונה ממכת צפרדע שהכתוב פתח תחילה ב'בתי מצרים' ובדרך 'לא זו אף זו' הוסיף 'בך ובעמך']. וכמו שפירש רש"י "הנני משליח בך את הערב - מגרה בך; לשון גירוי ושיסוי הנופל על מכת האדם". אכן בנוסף לכך נאמר - "ומלאו בתי מצרים את הערב וגם האדמה אשר הם עליה, והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עמד עליה לבלתי היות שם ערב". והכתוב מתייחס להכאת הארץ ולהפלת ארץ גושן. וכן אנו מוצאים גם בהמשך הכתובים: ענין אחד - "ויבא ערב כבד ביתה פרעה ובית עבדיו" וענין נוסף - "ובכל ארץ מצרים תשחת הארץ מפני הערב".

ואכן מכת 'ערוב' מתוארת בפרק ק"ה בקצרה: "אמר ויבא ערב, כנים בכל גבולם"; הכתוב מפרש שבא הערוב, אך אינו מפרש משמעותו שהיה הורג וממית באנשי מצרים, והדבר נראה תמוה, שכן בשלמא בכינים - נתבאר שעיקר המכה היה בהפיכת העפר לכינים, ולא בהיות הכינים באדם ובבהמה, אבל בערוב, מבלי להזכיר את הרג האנשים הרי העיקר חסר מן הספר. אלא לפי האמור יתבאר היטב, משום שכאן אין הכתוב מתייחס למכת האדם כי אם להכאת הארץ, דהיינו קלקול המקום שנגרם על ידי ביאת הערוב. ואין המשורר נדרש כאן לחלקה הראשון של המכה, על אף חשיבותו ומשקלו הרב [כמו"כ יש לדקדק בפרק ק"ה, שנקט המשורר לשון "אמר ויבא ערב" וכן להלן "אמר ויבוא ארבה", שכן כשהכתוב מדבר על הפיכת המקום למשובש ומקולקל, הרי זה כאילו יצירה חדשה, ועולה יפה לשון "אמר", שהוא לשון יצירה במאמר פיו של הקב"ה]. לעומת זאת בפרק ע"ח, מוזכרת רק מכת האדם לגבי הערוב: "ישלח בהם ערב ויאכלם", תוך שהכתוב מדגיש - ישלח "בהם". ועיקר כוונתו הוא לציין את הנזק שעשה הערוב בהם - "ויאכלם". כמו"כ לשון השיסוי והגירוי "ישלח בהם" [כלשון התורה - 'משליח בך' ופירש"י שם] הובא רק בפרק זה.

והנה, על כך שהקדים הכתוב את הערוב למכת הצפרדע (בפרק עח), ולמכת הכינים (בפרק קה), נראה לבאר, כי מאחר שהענין מסופר כבר בתורה, הרי שמדרך המליצה ויופי הדיבור הוא, להביא את לשון התורה ולהשתמש בביטוייה המקוריים, ואין המשורר נוטה להשתמש בלשונות אחרים כשיכול בנקל לנקוט לשון שדברה בו תורה. לפיכך,

## להתהלך - פסח

כיון שבמכת ערוב מצא המשורר בתורה ביטוי העולה יפה לכל המכות שנגרמו על ידי בעלי חיים, לפיכך הקדים את הערוב, כדי לכלול את כל המכות הללו תחת לשון אחד - "ישלח בהם ערוב ויאכלם צפרדע ותשחיתם"; וכן "אמר ויבא ערוב, כנים בכל גבולם". שכן שני הלשונות הללו - "ישלח" ו"אמר ויבוא" - מופיעים בתורה במכת ערוב, שכן נאמר: "הנני משליח בך את הערוב", ונאמר: "ויבא ערוב כבד ביתה פרעה". ואחר ביטוי זה נגררות שאר המכות שאף הם בכלל "ישלח בהם", ובכלל "אמר ויבוא".



מכת דבר היא מכה שכל עניינה הכאת האדם ואיבוד רכושם, ולא הכאת הארץ, כי אין המיתה תלויה בארץ ואין הארץ מתקלקלת על ידה [ואולי היה מקום לייחסה במידה קלושה גם לארץ - כעין מה שנאמר "ארץ אוכלת יושביה". אך דבר זה לא נתפרש בכתוב, ואפשר שרמז לדבר מצינו: "וישם ה' מועד לאמר, מחר יעשה ה' הדבר הזה בארץ", כשתיבת "בארץ" באה להדגיש צד נוסף זה. אולם פשוט כי עיקר עניינה של מכה זו מכוונת כלפי האדם לבדו].

מכה זו אכן לא הוזכרה בפרק ק"ה, העוסק בעניינים הקשורים אל הארץ ואינו נדרש למכות המכוונות לאדם לבדו, אולם בפרק ע"ח הוזכרה מכת דבר לבסוף, בכרוך עם מכת בכורות, בהיות שתי המכות דומות בעניינן, ואף ראויות להימנות יחדיו בשל צורתן המיוחדת של פרק זו, כאשר יבואר עוד להלן.



מכת שחין היתה בעיקרה מכוונת כלפי האדם והבהמה, שהרי אין השחין ענין למקום עצמו אלא ליושבי המקום. והן אמנם שאף בה נאמר: "וזרקו משה השמימה וגו'... והיה לאבק בכל ארץ מצרים", הרי שאין המטרה העיקרית אלא: "והיה על האדם ועל הבהמה לשחין פֶּרֶח". להכות את האדם בשחין רע הפורח בגופם.

הנה לפי זה אכן מבואר מה טעם לא הוזכרה מכת שחין בפרק ק"ה, משום שאין בה מכה לארץ, אך לפלא הוא שגם בפרק ע"ח לא הוזכרה זו, למרות שמצד עניינה היתה ראויה להימנות בין שאר המכות המכוונות כלפי האדם. וצ"ע.



מכת ברד - מצינו בה שני העניינים: הן הכאת הארץ - "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד, אשר לא היה כמוהו במצרים, למן היום הוסדה ועד עתה". הרי שהברד מיוחס לארץ, והכתוב מפליג בפלאי הברד הזה שאינו מוכר כלל בארץ מצרים [ונראה כי הטעם שניתן בזה דגש רב זה, יסודו בכך שבארץ מצרים אין גשמים יורדים תדיר, וכל שכן שהברד הוא מאורע נדיר עד מאד, ובא הדבר להוכיח כי השלטון על הארץ בידי שמים הוא, ואשר בידו ית' להמטיר עליהם אף גשמי קללה כחפצו]. וכן נאמר: "וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה, וימטר ה' ברד על ארץ מצרים" - גם כאן מתאר הכתוב את הברד כמכת הארץ, ש'ארץ מצרים' מוכה בברד.

מאידך, חלוקה השני של המכה אף היא מפורשת בתוקף: "כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ"; וכן הוא אומר: "כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה, וירד עליהם הברד ומתו". וכן בביאת המכה בפועל - "על האדם ועל הבהמה ועל כל עשב השדה בארץ מצרים". ומכיון שמכת ברד חלוקה לשני הצדדים, הרי היא מוזכרת הן בכה והן בכה: בפרק ק"ה - "נתן גשמיהם ברד, אש להבות בארצם". במקרא זה תיאר הכתוב את מציאות ירידת הברד בלבד, ועדיין לא הזכיר שהברד המית את האנשים, או הכה את הצומח, אלא "נתן גשמיהם ברד", שכן דבר זה עצמו מהוה קללה לארץ, שמערכת הגשמים הופיעה והמטירה עליהם ברד, והוא מקביל ללשון הכתוב: "וימטר ה' ברד על ארץ מצרים, ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד כבד מאוד אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי". כיוצא בזה מצויין הדבר בחלקו השני של הפסוק: "אש להבות בארצם" - מקביל ללשון "ותהלך אש ארצה", כאשר הדגש הוא על האש הניתנת בארצם, צורה של שיבוש הארץ והפיכתה לבלתי ראויה לקיום חיים.

ואמנם הפסוק אחריו בא להשלים את תיאור מעשה הברד ותוצאותיו, אך אין הוא מזכיר את הרג הבהמות או האנשים, אלא מתייחס רק לנזקים הכרוכים אחר הארץ: "ויך גפנם ותאנתם וישבר עץ גבולם" - שבירת העצים בכל גבול מצרים, כלומר בכל תחום ארץ מצרים, וכן לשון "גפנם ותאנתם" האמור כאן, מקביל לתיאור ישיבת ארץ ישראל - "איש תחת גפנו ותחת תאנתו", שהוא ענין המתייחס לישיבת עם בארצו.

אולם בפרק ע"ח, שם נקט הכתוב לשון התואם את חלק מכת האדם שבברד: "ויהרג בברד גפנם וגו'... ויסגר לברד בערים ומקניהם לרשפים". כאן כבר הוזכרו הבהמות שאין מיתתם מיוחסת לארץ, אלא כנזק לרכוש האדם, ואף הכאת הצומח הוזכרה כאן בלשון 'הרג', כנגררים אחר הרג הבהמות ומשמישים יחדיו כמכת האדם, מקנהו ויבולו.



מכת הארבה אף היא כללה את שני הענינים, אמנם נראה כי עיקר מטרת המכה היתה הכאת הארץ, על ידי שני חלקי המכה המבוארים בכתוב: "ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ, ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ". אכן בכדי להבין היטב עניינה של מכת ארבה, נרחיב מעט בביאור הדברים כאן, ויהיה הדבר לנו לעיניים להלן.

על גדלה ועצמתה של מכת הארבה במצרים, מעיד הכתוב: "כבד מאד, לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן", וכבר הקשו הראשונים כי בספר יואל, מסופר עוד על ארבה כבד שהיה בימים ההם, ובו נאמר (יואל ב, ב) - "כמוהו לא נהיה מן העולם ואחריו לא יוסף" והרי הסתירה בולטת. ועיין רש"י כאן שכתב: "ואחריו לא יהיה כן - ואותו שהיה בימי יואל, שנאמר 'כמוהו לא נהיה מן העולם', למדנו שהיה כבד משל משה, כי אותו של יואל היה על ידי מינין הרבה, שהיו יחד ארבה, ילק, חסיל, גזם, אבל של משה לא היה אלא של מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה". ובפירושו הטור על התורה הביא לפירש"י בשינוי מועט, כי אותו ארבה בימי יואל היו בו כמה מינים שבאו זה אחר זה, וככתוב שם "יתר הגזם אכל הארבה ויתר הארבה אכל הילק ויתר הילק אכל החסיל", וזהו חומר הארבה שבימיו, שהיו באים ומכלים את היבול בזה אחר זה, בעוד שבימי משה באו הכל בבת אחת. ועיין רמב"ן שהקשה על פירושו מדכתיב אף בארבה של מצרים "ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה", ובאחרונים כתבו ליישב שיטת רש"י, שמכל מקום היה הארבה עיקר ושאר כל המינים טפלים לו, לפיכך לא הוזכר אלא הארבה.

והנה במקרא מצינו כמה שמות לארבה: ארבה, ילק, גזם, חסיל, חרגול, חגב, סלעם וגובי. ונראה שכל אלה השמות המרובים, משמשים ככינויים לפי הענין על שם פעולותיו השונות של הארבה: 'גזם' - על שם שגזם את העצים, 'חסיל' - מלשון "כי יחסלנו הארבה", 'ילק' - יש מפרשים משום שהוא לוקק, ויש מפרשים שהוא מלשון 'ליקוי', לפי שמלקה את הצומח. ושמו 'ארבה' ניתן לו על שם שורש חומרת מכתו, שעיקר כוחו הוא בריבוי העצום, שהוא מופיע באלפיו וברבבותיו, והולך ומתרבה עד מאד. ועצם בואו כמחנה גדול ורב - זהו תוקפה של מכת הארץ.

וכיון ששמות הארבה הם על שם פעולותיו, הרי שבכל מקום הוזכר השם הראוי לו לפי עניינו. במצרים - נקרא המין כולו רק בלשון 'ארבה', כי במצרים לא היה עיקר מטרתו כדי לאכול ולכלות את הצומח, שהרי את כל העץ כבר הכה הברד קודם לכן, אלא עיקר מטרתו היה כמו שכתוב: "וכסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ". ואמנם הארבה הוסיף מכה על מכתו - "ואכל את יתר הפלטה הנשארת לכם מן הברד",



אך עיקר עניינו היה להחשיך את הארץ, ומשמע שהוא בא כהקדמה למכת חושך. ואכן המין תחת השם 'ארבה', מתואר ביואל כמחנה צבא אדיר, וכגוי עצום בארץ אשר אין איש עומד בפניו: "חילי הגדול אשר שילחתי בכם, כי גוי עלה על ארצי עצום ואין מספר, שניו שני אריה ומתלעות לביא לו". זהו 'הארבה' הנקרא על שם ריבוי, ואכן כשהמטרה היא להחשיך ולהילחם, הרי כשהוא בא במין אחד, הריהו בולט יותר כחיל וצבא שלם, מאשר אילו בא במינים מעורבים, לפיכך לא מצינו במצרים כי אם מין 'הארבה', אשר אכן אינו קרוי כי אם על-שם 'הארבה', משום שזו היתה מטרתו, בריבוי הופעתו והתעצמותו. משא"כ הארבה בימי יואל, שעיקר מטרתו היתה לאכול את כל הצומח ולכלות את יבול הארץ - "שם גפני לשמה ותאנתי לקצפה חשף חשפה והשליך הלבניו שריגיה" - על כן קוראו הכתוב בשמות המינים האחרים, הגזם הילק והחסיל, המבטאים את ענין אכילתו את הצומח, והכאת הארץ ברעב.

ואולם, אף למה שנתבאר כי מטרת הארבה היתה בעיקרה להכות את הארץ על ידי 'חילו הגדול', מכל מקום גם ענין 'הכאת העם' התקיים במכת הארבה, הן בכיסוי עין הארץ, שבנוסף על ענין הכאת הארץ - המוחשית ונשללת מאורה - יש בו גם משום עינוי העם, והן בחלק אכילת הנשאר מן הברד, אשר מלבד ענין הכאת הארץ, בהיותה מתרוקנת ומתקלקלת, יש בה גם עניין הכאת העם ברעב. הרי שגם כאן אנו מוצאים שני העניינים שבמכה, כאשר הכאת הארץ היא המטרה העיקרית, ומטרת הכאת העם טפלה לו.

ואכן מכת 'ארבה' מתוארת בפרק ק"ה: "אמר ויבא ארבה, וילק אין מספר". וההדגשה היא על היות הארבה 'אין מספר', ועדיין לא תיאר הכתוב את מעשה הארבה, אלא אמר שהופיע ובא בהמונו, והוא כמשנ"ת כי עצם ביאתו היוותה מכה לארץ, ובמיוחד בכסותו את כל מלוא העין [וצ"ע למה הוזכר כאן לשון 'ילק' בעוד שאין הענין כאן בהכאת הצומח, והרמב"ן הקשה מזה על פירש"י, ובנחלת יעקב כתב ליישב שלא נקט 'ילק' אלא לתפארת המליצה].

עוד בא הכתוב אחריו לתאר את מעשה הארבה: "ויאכל כל עשב בארצם ויאכל פרי אדמתם" עשב הארץ ופרי האדמה הם ביטויים נפוצים במקרא, המייחסים את הצומח לארץ שבה גדלו. כמו שנאמר בפרשת 'והיה אם שמוע' - "ונתתי עשב בשדך", וכן - "והאדמה לא תתן את יבולה". והרי הכתוב מתייחס לכל הצומח כנטפלים אל הארץ ונידונים עמה.

לעומת זאת בפרק ע"ח, אין הכתוב מתייחס להופעתו של הארבה או לכמותו, אלא לאכילתו את הצומח בלבד, ואף הצומח אינו נידון כענין השייך לארץ, כי אם כנטפל אל

## להתהלך - פסח

האדם: "ויתן לחסיל יבולם, ויגיעם לארבה". כלומר, את פרי עמלם ואת יגיע כפיהם אכל החסיל, שזרעו לריק וכל פרי גידולם נשחת ונאכל. והלא היא מכת האדם וקניינו.



מכת חושך בעיקרה היא הלקאת הארץ, ובדרגה קשה ביותר, שכן בהעדר האור מאבדת כל הארץ את משמעותה. וכדרך שבבריאת העולם, ברא ה' בראשונה את האור, כי מבלעדי האור אין הבריאה נחשבת כקיימת כלל - כך כשחזרה הארץ לחושך אפלה, הרי זה כאילו חדלה מלהתקיים. והן אמת שבנוסף לזה היתה בה גם מכה לאדם, כאשר "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש תחתיו", מ"מ אין זה אלא תולדת המכה, שעיקר עניינה הוא הכאת הארץ והשבתת כל פעולתה.

לפיכך לא הוזכרה מכת חושך בפרק ע"ח, משום שעיקר עניינה היא מכה לארץ. ועד כדי כך קשה היא לארץ, שבפרק ק"ה אף הובאה מכה זו ראשונה: "שלח חושך ויחשיך". משום שבה התבטאה 'הכאת הארץ' יותר מן הכל, ומאותו הטעם שהוזכרה ראשונה בפרק העוסק בהכאת הארץ - כך גם נשמטה ולא נמנתה בפרק העוסק בהכאת האדם, לפי שאין מכה זו שייכת לעניינו.



מכת בכורות - אין לה התייחסות מיוחדת אל הארץ, כדרך שנתבאר גבי מכת 'דבר', כי אין המיתה תלויה בארץ או משפיעה עליה. ומצד עניינה לכאורה היה לה להימנות בין המכות רק בפרק ע"ח, העוסק בהכאת האדם, ויש להבין מדוע אכן הזכירה המשורר גם בפרק ק"ה, העוסק בענין הכאת הארץ.

והנראה בזה כי לאמתו של דבר, תיאור המכות בפרק ק"ה מסתיים במכת חושך, האחרונה מבין המכות המכוונות אל הארץ. כי הנה כבר נתבאר כי מחמת קושי המכה וביטוי הכאת הארץ שיש בה, הוזכרה מכת חושך ראשונה בסדר המכות "שלח חושך ויחשיך", ואולם הפסוק מסיים "ולא מרו את דברו". והרבה נתחבטו המפרשים מהו זה שנקט הכתוב לשון רבים, יעויין בדבריהם. ונראה כי ביסוד הדברים, מקומו של הפסוק הוא באחרונה, אחר הזכרת כל המכות לפי סדר התרחשותם, והוספת הכתוב "ולא מרו את דברו" עולה על כל המכות [ומשמעותו שמכיון שכל המכות מתוארים מצד הכאת הארץ, ששינה ה' את טבע המקום וקלקלו והשחיתו, וכדרך שנתבאר גבי "אמר ויבא ערב" וכד', לפיכך מציין הכתוב שלא מרו את דברו, אלא מלאו אחר רצונו]. ומשום כך,

לשון הכתוב על פי סדרו בסוף המכות - נותר כצורתו, אלא שהקדימו המשורר להזכירו ראשון מפני כובד מכתו לארץ, וכמשנ"ת.

ואם כן, בפרק זה נכתבה מכת בכורות אחר סיכום הדברים "ולא מרו את דברו", כלומר מחוץ למסגרת שאר כל המכות שנמנו לפניה.

לפי זה יראה, כי הן אמת מכת בכורות לא היתה צריכה להימנות בפרק ק"ה, לפי שאין בה כל ענין להכאת הארץ, אמנם מכה זו מיוחדת היא, כי בעוד שכל המכות שקדמו לה היתה מטרתם "למען שתי אותותי אלה בקרבך", ולשם כך אף הכביד הקב"ה את לב פרעה כדי להפליא בו ובעבדיו את המכות, הרי שמכת בכורות שהביאה לידי התוצאה הסופית - יציאת העם מתחת סבלות מצרים - חוץ מהיותה מכה כשלעצמה, הרי היא מהוה חלק מן היציאה, וכפי שמצינו שכבר בהתראתו הראשונה של משה את פרעה, הזהירו "הנה אנכי הורג את בנך בכורך" בהיות זו 'מכת היציאה'. ואכן מכה זו לא הוזכרה כאן מצד ה'מכה' שבה, אלא מצד היותה חלק מן היציאה היא מוזכרת כאן, שאי אפשר שיתארו הכתובים את כל קורות עם ישראל במצרים ובמדבר, מבלי לתאר את מכת בכורות המהוה חלק בלתי נפרד מיציאתם ממצרים. ולכן היא מוזכרת בנפרד, לאחר שפסק מלמנות את המכות ופתח בענייני יציאתם ממצרים.

ולפיכך גם לא ייחד הכתוב לשון מיוחדת לתיאור מכת בכורות, לפי שאין מקום לתארו בלשון ההולמת את עניין תיאור המכות בפרק ק"ה, אלא לשון המקרא הזה דומה מאד לפסוק המקביל לו בפרק ע"ח. ששם נאמר "ויוך כל בכור במצרים, ראשית אונים באהלי חם", וכאן נאמר "ויוך כל בכור בארצם ראשית לכל אונם". ואולם בכל זאת נראה כי לא נפטר לשון המקרא בלא כלום, ובמקום "כל בכור במצרים" שעשוי להתפרש אף על העם המצרי [כמו: "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים"], שינה כאן הכתוב ואמר "כל בכור בארצם", על מנת לייחס במידת האפשר את עניינה של מכה זו אל הארץ, העולה יפה עם עניינו של כלל הפרק.

ואכן בפרק ע"ח שם כן מנויה מכת בכורות כמכה בין המכות, וכאמור.



אולם הנותר לנו לבאר, הוא סדר המכות שבפרק זה, מה טעם הוקדם הארבה לפני הברד, ומדוע נדחתה מכת דבר ממקומה להימנות דווקא בכורך עם מכת בכורות. והנראה בזה, שכאשר נדקדק בכתובים שבפרק ע"ח, יעלה לפנינו סדר נפלא בפירוט המכות בזו אחר זו, כי מאחר שהפרק הזה עוסק בהכאת האדם, מונה הכתוב את המכות מן הקל את הכבד: תחילה - המכות שהביאו רק לידי נזק או סכנה לאדם: דם, צפרדע,

## להתהלך - פסח

וערוב. לאחר מכן עולות המכות דרגה בהתקרבותם אל האדם, כאשר הם מכים את הצומח: ארבה, וברד. וכפי שהעלנו לעיל בהכאת הצומח כבר נופל לשון הריגה ["ויהרוג בברד גפנם"], ואולם מכת הארבה נמנתה תחילה, משום שהכתה רק את הצומח בלבד ולא את הבהמות, לעומת הברד שכבר העמיד גם את הבהמות בסכנת מיתה [ובכל זאת, עדיין לא היתה המכה הזו מכוונת באופן ישיר אל הבהמות, שהרי אף הוזהרו המצרים להצילם והירא את דבר ה' אסף את מקנהו]. ואך באחרונה מונה הכתוב את המכות שיש בהם הריגת נפש ממש, ואף זאת לא לפני הקדמה תקיפה: "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה, משלחת מלאכי רעים", וחרון האף היה כה גדול עד כדי ש"פּלס נתיב לאפו", ואף "לא חשך ממות נפשם, וחיתם לְדָבַר הסגיר" - שכבר פגע בהם בנפשות, והרג במקניהם, ולא זו בלבד אלא "ויך כל בכור במצרים, ראשית אונים באהלי חם". זו היתה המכה שמיצתה את הדין כליל, לא עוד מכות המיוחסות אל האדם בדרגות קרבה שונות, אלא הכאת האדם עצמו ובשרו, ומעתה יבואר כי מצד סדר זה באה מכת דבר בדרגת חומר אחת לפני מכת בכורות, ולכן ראויה היתה להיעקר ממקומה ולהיזכר בסמיכות למכה האחרונה.



שוב התבוננתי בכתובים ואראה, כי את שני העניינים שהתבטאו בעשרת המכות, מצינו גם בנבואת יחזקאל על עתידה של מצרים (כט, ח - הפטרת פרשת וארא): "לכן כה אמר ה' אלוקים הנני מביא עליך חרב, והכרתי ממך אדם ובהמה, והיתה ארץ מצרים לשממה וחרבה, וידעו כי אני ה' יען אמר יאר לי ואני עשיתי". בפסוקים אלו, כאשר הנביא מתנבא על חורבן ארץ מצרים, כגמול על טענת פרעה שהוא עשאה ולא ידע את ה', הריהו אומר שיביא ה' חרב ויכרית אדם ובהמה ותהיה מצרים לשממה מעמה - הרי הכרת והאבדת האנשים אמורה כאן. ושוב מוסיף הכתוב ואומר: "לכן הנני אֵלֶיךָ ואל יאריך ונתתי את ארץ מצרים לחרבות חרב שממה ממגדל סִינָה ועד גבול כוש" - כאן פונה הפורענות "אליך ואל יאריך" ולא אל העם "עֲלֶיךָ", והכתוב מדבר על הארץ לגבולותיה שתהיה לשממה, כשהפורענות מכוונת כלפי הארץ עצמה. וכן בהמשך הכתובים: "לא תעבור בה רגל אדם ורגל בהמה לא תעבר בה, ולא תשב ארבעים שנה... ונתתי את ארץ מצרים שממה בתוך ארצות נשמות ועריה בתוך ערים מחרבות תהיין שממה ארבעים שנה". הרי ששני ענייני הפורענות הללו, הכאת יושבי הארץ לצד הכאת הארץ עצמה, התקיימו במצרים מתחילתה ועד סופה, מתחילת פורענותם בשעבודם את ישראל, ועד סופה כאשר יפרע ה' מהם, בבואו לשפוט תבל בצדק ועמים במישרים.

אבל בישראל מה הוא אומר: "כה אמר ה' אלקים בקבצי את בית ישראל מן העמים אשר נפצו במ ונקדשתי במ לעיני הגוים וישבו על אדמתם אשר נתתי לעבדי ליעקב; וישבו עליה לבטח ובנו בתים ונטעו כרמים וישבו לבטח בעשותי שפטים בכל השאטים אתם מסביבותם וידעו כי אני ה' אלקיהם".

## תהלים מזמור עח

מִשְׁכִּיל לְאֶסֶף הָאֲזִינָה עָמִי תוֹרָתִי הָטוּ אֲזַנְכֶם לְאִמְרֵי פִי. אֶפְתָּחָה בְּמִשְׁלַל פִּי אֲבִיעָה חִידוֹת מִנִּי קֶדֶם. אֲשֶׁר שָׁמְעֶנּוּ וַנִּדְעֶם וַאֲבוֹתֵינוּ סִפְרוּ לָנוּ. לֹא נִכְחַד מִבְּנֵיהֶם לְדוֹר אַחֲרוֹן מִסִּפְרֵיהֶם תִּהְיוּ ה' וְעֲזֹזוּ וַנִּפְלְאוֹתֵינוּ אֲשֶׁר עָשָׂה. וַיָּקֶם עֲדוֹת בִּיעָקֵב וְתוֹרָה שָׁם בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוָּה אֶת אֲבוֹתֵינוּ לְהוֹדִיעָם לְבְנֵיהֶם. לְמַעַן יֵדְעוּ דוֹר אַחֲרוֹן בְּנִים יוֹלְדוּ יִקְמוּ וַיִּסְפְּרוּ לְבְנֵיהֶם. וַיִּשְׁימוּ בְּאֵלֶּיךָ כֶּסֶלֶם וְלֹא לִשְׁכָחוֹ מַעֲלָלֵי אֵל וּמַצּוֹתַי יִנְצְרוּ. וְלֹא יִהְיוּ כְּאֲבוֹתֵם דוֹר סוֹרֵר וּמִרְהָ דוֹר לֹא הָכִין לְבוֹ וְלֹא נִאֲמְנָה אֶת אֵל רֹחוֹ. בְּנֵי אֲפִרַּיִם נוֹשְׁקֵי רוּמֵי קֶשֶׁת הִפְכוּ בְּיוֹם קָרֵב. לֹא שָׁמְרוּ בְּרִית אֱלֹקִים וּבְתוֹרָתוֹ מֵאֲנֹו לָלֶכֶת. וַיִּשְׁכָּחוּ עֲלִילוֹתֵינוּ וַנִּפְלְאוֹתֵינוּ אֲשֶׁר הִרְאָם. נִגַּד אֲבוֹתֵם עָשָׂה פֶּלֶא בְּאָרֶץ מִצְרַיִם שֹׂדֵה צֶעַן. בָּקַע יָם וַיַּעֲבִירֵם וַיַּצֵּב מִיַּם כְּמוֹ גֵּד. וַיִּנָּחֵם בְּעֵנָו יוֹמָם וְכָל הַלַּיְלָה בְּאוֹר אֵשׁ. יָבִקַּע אֲרָיִם בַּמִּדְבָּר וַיִּשְׁקַךְ כְּתֵהֲמוֹת רֶבֶה. וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסָּלַע וַיּוֹרֵד כְּנֶהְרוֹת מַיִם. וַיּוֹסִיפוּ עוֹד לַחֲטֹא לוֹ לְמִרוֹת עֲלִיּוֹן בְּצִיָּה. וַיִּנְסוּ אֵל בְּלִבָּבָם לְשֹׁאֵל אֶכֶל לִנְפָשָׁם. וַיִּדְבְּרוּ בְּאֵלֶּיךָ אֲמָרוּ הֵיוּכָל אֵל לַעֲרֹךְ שְׁלֶחַן בַּמִּדְבָּר. הֵן הִכָּה צוֹר וַיִּזְוִבוּ מִיַּם וַנִּחָלִים יִשְׁטַפּוּ הֵגֶם לָחֶם יוּכַל תֵּת אִם יָכִין שָׁאֵר לַעֲמוֹ. לָכֵן שָׁמַע ה' וַיַּתְעֲבֹר וַאֲשֶׁר נִשְׁקָה בִּיעָקֵב וְגַם אֵף עָלָה בְּיִשְׂרָאֵל. כִּי לֹא הֶאֱמִינוּ בְּאֱלֹהִים וְלֹא בָטְחוּ בִּישׁוּעָתוֹ. וַיִּצּוּ שְׁחָקִים מִמָּעַל וּדְלָתֵי שָׁמַיִם פָּתַח. וַיִּמָּטֵר עֲלֵיהֶם מִן הַלַּיְלָה וַיִּדְגּוּ שָׁמַיִם נָתַן לָמוֹ. לָחֶם אֲבִירִים אֶכֶל אִישׁ צִידָה שְׁלַח לָהֶם לִשְׂבַע. יִסַּע קִדִּים בְּשָׁמַיִם וַיִּנְהַג בְּעֵזוֹ תִּימָן. וַיִּמָּטֵר עֲלֵיהֶם כַּעֲפָר שָׁאֵר וַיַּחֲזֹל יָמִים עוֹף כָּנָף. וַיִּפֹּל בְּקֶרֶב מִחֲנֵהוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּנְתּוֹ. וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁבְּעוּ מְאֹד וַתֵּאָוֶתֶם יְבֹא לָהֶם. לֹא זָרוּ מִתֵּאָוֶתֶם עוֹד אֶכְלָם בְּפִיהֶם. וְאֵף אֱלֹקִים עָלָה בָּהֶם וַיִּהְרַג בְּמִשְׁמַנֵּיהֶם וּבַחֲזִירֵי יִשְׂרָאֵל הִכְרִיעַ. בְּכָל זֹאת חָטְאוּ עוֹד וְלֹא הֶאֱמִינוּ בַּנִּפְלְאוֹתֵינוּ. וַיִּכָּל בַּהֲבֵל יְמֵיהֶם וּשְׁנוֹתָם בְּבִהְלָה. אִם הִרְגָם וַדֵּרְשׁוּהוּ וְשָׁבוּ וְשָׁחֲרוּ אֵל. וַיִּזְכְּרוּ כִּי אֱלֹקִים צוֹרֵם וְאֵל עֲלִיּוֹן גָּאֵלָם. וַיִּפְתּוּהוּ בְּפִיהֶם וּבְלִשׁוֹנָם יִכְזְבוּ לוֹ. וְלָבָם לֹא נָכוֹן עִמּוֹ וְלֹא נִאֲמְנוּ בְּבְרִיתוֹ. וְהוּא רַחוּם יִכַּפֵּר עֲוֹן וְלֹא יִשְׁחִית וְהִרְבָּה לְהָשִׁיב אָפוֹ וְלֹא יַעֲרִיר כָּל חַמָּתוֹ. וַיִּזְכֹּר כִּי בְּשֶׁר הִמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יִשׁוּב. כִּמָּה יִמְרוּהוּ

במדבר יעציבוהו בשימון. וישובו וינסו אל וקדוש ישראל התוו. לא זכרו את ידו יום אשר פדם מני צר. אשר שם במצרים אתותיו ומופתיו בשדה צעון. ויהפך לדם יאריהם ונזליהם בל ישתיו. ישלח בהם ערב ויאכלם וצפרדע ותשחיתם. ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה. יהרג בברד גפנם ושקמותם בחנמל. ויסגר לברד בעירם ומקניהם לרשפים. ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים. יפלו נתיב לאפיו לא חשה ממות נפשם וחייתם לדבר הסגיר. ויהי כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם. ויסע כצאן עמו וינהגם כעדר במדבר. וינחם לבטח ולא פחדו ואת אויביהם כסה הים. ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו. ויגרש מפניהם גוים ויפילם בחבל נחלה וישכן באהליהם שבטי ישראל. וינסו וימרו את אלקים עליון ועדותיו לא שמרו. ויסגו ויבגדו באבותם נהפכו כקשת רמיה. ויכעיסוהו בבמותם ובפסיליהם יקניאוהו. שמע אלקים ויתעבר וימאס מאד בישראל. וישט משכן שלו אהל שכן באדם. ויתן לשבי עזו ותפארתו ביד צר. ויסגר לחרב עמו ובנחלתו התעבר. בחוריו אכלה אש ובתולתיו לא הוללו. כהניו בחרב נפלו ואלמנתיו לא תבכינה. ויקץ פישן ה' כגבור מתרונן מיו. ויהי צרי אחר חרפת עולם נתן למו. וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר. ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב. ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם. ויבחר בדוד עבדו ויקחהו ממכלאת צאן. מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו ובישראל נחלתו. וירעם כתם לבבו ובתבונות כפיו ינחם.

### תהלים מזמור קה

הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו. שירו לו זמרו לו שיחו בכל נפלאותיו. התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי ה'. דרשו ה' ועזו בקשו פניו תמיד. זכרו נפלאותיו אשר עשה מפתיו ומשפטיו פיו. זרע אברהם עבדו בני יעקב בחיריו. הוא ה' אלקינו בכל הארץ משפטיו. זכר לעולם בריתו דבר צנה לאלף דור. אשר פרת את אברהם ושבעתו לישחק. ויעמדה ליעקב לחק לישראל ברית עולם. לאמר לה אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם. בהיותם מתי מספר כמעט וגרים בה. ויתהלכו מגוי אל גוי מממלכה אל עם אחר. לא הניח אדם לעשקם ויוכח עליהם מלכים. אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו. ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר. שלח לפנייהם איש לעבד

נִמְכַּר יוֹסֵף. עָנוּ בְּכָבֶל רִגְלוֹ בְּרֹזֶל בָּאָה נִפְשׁוֹ. עַד עַתָּה בָּא דְבָרוֹ אֲמַרְתָּ ה' צְרַפְתָּהוּ. שְׁלַח מֶלֶךְ וַיִּתִּירָהוּ מִשַּׁל עַמִּים וַיַּפְתָּחָהוּ. שָׁמוּ אָדוֹן לְבֵיתוֹ וּמִשַּׁל בְּכָל קִנְיָנוֹ. לְאִסּוֹר שָׁרְיוֹ בְּנִפְשׁוֹ וּזְקִנְיוֹ יַחֲכֶם. וַיָּבֹא יִשְׂרָאֵל מִצְרַיִם וַיַּעֲקֹב גֵּר בְּאֶרֶץ חָם. וַיִּפָּר אֶת עַמּוֹ מְאֹד וַיַּעֲצֵמָהוּ מִצְרָיו. הִפָּךְ לִבָּם לִשְׂנֹא עַמּוֹ לְהַתְנַכֵּל בְּעַבְדּוֹ. שְׁלַח מֹשֶׁה עֲבָדוֹ אֶהְרֹן אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ. שָׁמוּ בָם דְּבָרֵי אֱתוֹתָיו וּמִפְתֵּיִם בְּאֶרֶץ חָם. שְׁלַח חֹשֶׁה וַיַּחֲשֶׁה וְלֹא מָרוּ אֶת דְּבָרָיו. הִפָּךְ אֶת מִימִיָּהֶם לָדָם וַיָּמָת אֶת דָּגָתָם. שָׂרֵץ אֲרָצָם צִפְרִדָּעִים בְּחִדְרֵי מַלְכֵיהֶם. אָמַר וַיָּבֹא עָרֵב כְּנִים בְּכָל גְּבוּלָם. נָתַן גִּשְׁמֵיהֶם בָּרֶד אֲשֶׁר לְהַבּוֹת בְּאֲרָצָם. וַיֵּה גִפְנֵם וּתְאֵנֵתָם וַיִּשְׁבֵּר עֵץ גְּבוּלָם. אָמַר וַיָּבֹא אֲרֶבָּה וַיִּלַּק וַאֲיִן מִסִּפֵּר. וַיֹּאכַל כָּל עֵשֶׂב בְּאֲרָצָם וַיֹּאכַל פְּרִי אֲדָמָתָם. וַיֵּה כָּל בְּכוֹר בְּאֲרָצָם רֹאשִׁית לְכָל אוֹנֶם. וַיּוֹצִיָּאם בְּכֶסֶף וַיִּזְהַב וַאֲיִן בְּשִׁבְטָיו כּוֹשֵׁל. שָׁמַח מִצְרַיִם בְּצֵאתָם כִּי נָפַל פִּחְדָם עָלֵיהֶם. פָּרַשׁ עֲנֹן לְמִסָּה וְאֲשֶׁר לְהֵאִיר לַיְלָה. שָׂאֵל וַיָּבֹא שָׁלוֹ וְלֶחֶם שָׁמַיִם יִשְׁפִּיעֵם. פָּתַח צוּר וַיִּזְוֹבוּ מֵיֵם הִלְכוּ בְּצִיּוֹת נֹהָר. כִּי זָכַר אֶת דְּבַר קִדְשׁוֹ אֶת אֲבֹרָהֶם עֲבָדוֹ. וַיּוֹצֵא עַמּוֹ בְּשִׁשּׁוֹן בְּרָנָה אֶת בְּחִירָיו. וַיִּתֵּן לָהֶם אֲרָצוֹת גּוֹיִם וַעֲמַל לְאֻמִּים יִירָשׁוּ. בַּעֲבוּר יִשְׁמְרוּ חֻקָּיו וְתוֹרֹתָיו יִנְצְרוּ הִלְלוּ-יָהּ.

## פסח - עשר המכות

### וה' נתן קלֹת וּבָרָד

מכות מצרים מחולקות בין פרשיות וארא ובא, שבע בפרשת וארא, ושלוש בפרשת בא. וכפי שבארנו במאמרנו על **שלוש המכות האחרונות**, באמת ישנה חלוקה בתוך המכות בין שבע הראשונות ושלוש האחרונות; בשבע המכות הראשונות המסר שבהן היה מכוון כלפי המצרים, וכמו שאומר ה' אל משה בפרשת וארא - **"וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'** בְּנֹטָתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם" (שמות ז, ה), ואילו בשלוש המכות האחרונות אומר ה' למשה שהן עבור בני ישראל - **"וּלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֶךָ וּבֶן בְּנֶךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אוֹתוֹתִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה'"** (שם י, ב). לפי החלוקה הזאת, מכת ברד היא המכה השביעית והאחרונה שהמסר בה מכוון כלפי המצרים. ובאמת שבסוף הפרשה, אחר המכה הזו, סוף סוף הגיע פרעה להכרה בשם ה' והודה ואמר - **"חָטָאתִי הַפֶּעַם, ה' הַצַּדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי הָרָשָׁעִים"** (שם ט, כז). נבין לפי זה, את הדברים שאמר ה' לפרעה במכה הזו, מה שאין אנו מוצאים בשאר המכות:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וְהִתְיַצַּב לִפְנֵי פְרֹעֶה וְאָמַרְתָּ אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִים שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיַּעֲבֹדֵנִי. כִּי בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת כָּל מַגֵּפְתִּי אֶל לְבָהּ וּבַעֲבֹדֶיהָ וּבַעֲמָהּ בַּעֲבוּר תִּדְעֶה כִּי אִין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ. כִּי עַתָּה שֹׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְאֶה אוֹתָהּ וְאֶת עַמָּהּ בַּדָּבָר וְתִכָּחַד מִן הָאָרֶץ. וְאוֹלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֲמֻדָּתִי בַּעֲבוּר הָרֹאשֶׁתָּה אֶת כָּחִי וְלִמְעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ. עוֹדָה מִסְתּוֹלֵל בְּעַמִּי לְבַלְתִּי שְׁלָחָם. הִנְנִי מִמְטִיר כֶּעָת מֶחֶר בָּרָד כָּבֵד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא הָיָה כְּמוֹהוּ בְּמִצְרַיִם לְמֹן הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד עַתָּה. וְעַתָּה שֹׁלַח הָעַז אֶת מִקְנֶה וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהּ בַּשָּׂדֶה כָּל הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִמְצָא בַּשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֹף הַבִּיטָה וַיֵּרֶד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ.

מה הם **"כָּל מַגֵּפְתִּי"** הנאמרים כאן? ומהי כל האריכות שאומר לו ה' **"כִּי עַתָּה שֹׁלַחְתִּי"**

1 אמנם ראה רש"י שכתב **"שמכת בכורות** שקולה כנגד כל המכות". וצ"ע. וי"ג **"שמכת ברד** שקולה כנגד כל המכות".



את יְדֵי וְאֶף אוֹתָהּ וְאֶת עֲמָךְ בְּדֶבֶר וּתְכַחֵד מִן הָאָרֶץ. וְאוֹלָם בְּעֶבּוֹר זֹאת הָעֲמֻדָּתִיךָ בְּעֶבּוֹר הָרֹאשׁוֹת אֶת כְּחִי וְלִמְעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ". מה מיוחד במכה זו יתר על המכות הראשונות?

בהמשך הפרשה, כשנתן ה' את המכה למצרים מתואר - "וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת מַטְהוֹ עַל הַשָּׁמַיִם וְה' נָתַן קֶלֶת וּבָרַד וַתִּהְלֶךְ אֵשׁ אֲרָצָה וַיִּמָּטֶר ה' בָּרַד עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם. וַיְהִי בָרַד וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת בְּתוֹךְ הַבָּרַד כִּבְדֹּ מְאֹד אֲשֶׁר לֹא הָיָה כְּמֹהוּ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲזֵ הָיְתָה לְגוֹי. "מלבד הברד, הביא ה' גם קולות חזקים, אשר בהמשך קורא להם פרעה - "וְרַב מְהִיֵּת **קֶלֶת אֱלֹקִים** וּבָרַד". כך מפרש האבן עזרא את מה שנאמר "כָּל מִגְפָּתִי": בעבור הקולות והברד והמטר והאש שהתחברו.

במסגרת המאמר ברצוננו לבאר, כי מכה זו האחרונה בסדרה, לא הייתה רק עוד מכה להעניש את המצרים, אלא מכה זו הייתה מיוחדת שנעשתה בדרך של התגלות אלוקית. הברד שירד על המצרים לא היה ברד רגיל, אלא היה בו שילוב של **אש ומים**. יחד עם הברד הוציא ה' גם קולות אדירים שהחרידו את כל מצרים. כשבא ה' להופיע בעולם בצורה אלוקית, הרי גילוי זה בא יחד עם שלושת הדברים האלה: **אש, מים וקולות אלוקים**. מכת ברד נעמדת בשורה אחת יחד עם קריעת ים סוף, מלחמת חמשת מלכי כנען ומלחמת סנחריב. בכל אחת מן המלחמות האלה נלחם ה' בגויים בדרך של גילוי כבודו. העולם כולו ראה וצפה בשם ה' המופיע על העולם. בכל אחת מן מלחמות, כפי שנאמר בפסוקים ובחז"ל, הופיעו בהם גם קולות האלוקים והברד.

### קריעת ים סוף:

וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעֶמּוֹד אֵשׁ וְעָנָן וַיִּהְיֶה אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם.

(שמות יד, כד)

וכותב התרגום יונתן בן עוזיאל:

והוה במטרת צפרא בעידנא דאתיין חיילי מרומא לשבחא, ואודיק ה' ברוגז עלוי משריתהון דמצראי בעמודא דאישתא למירמי עליהון גומדין דאישא ובעמודא דענגא למירמא עליהון ברדין ושעמם ית משריית מצראי [ויהי באשמורת הבוקר, בזמן שבאים צבא המרום לשבח לפני ה', השקיף ה' ברוגז על מחנה מצרים בעמוד אש - להשליך עליהם חצים של אש, ובעמוד ענן - להשליך עליהם ברד, ועשה מהומה במחנה מצרים].

## להתהלך - פסח

הרי שהפסוק הזה כולל בתוכו את שלושת הדברים: האש, המים וקולות האלוקים. **עמוד האש** - הוא האש, **עמוד הענן** - הוא המים, ומה שמסיים הפסוק "וַיָּהֲמָם אֶת מַחֲנֵה מִצְרָיִם" - הם הקולות, וכמו שכותב שם רש"י בשם פרקי רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי:<sup>2</sup> כל מקום שנאמר בו מהומה הרעשת קול הוא, וזה אב לכולן "וַיָּרַעַם ה'" בקול גדול ביום ההוא על פְּלִשְׁתִּים וַיָּהֲמָם" (שמואל א ז, י). ובעצם, דברי התרגום יונתן בן עוזיאל מבוססים על הפסוקים בתהלים מזמור יח: "מִנְּגִינָה נִגְדָּו עֲבָיו עֲבָרוּ בְּרֹד וַנְּחַלֵּי אֵשׁ. וַיָּרַעַם בְּשָׁמַיִם ה' וַעֲלִיּוֹן יִתֵּן קֹלוֹ בְּרֹד וַנְּחַלֵּי אֵשׁ. וַיִּשְׁלַח חֲצִיּוֹ וַיִּפְּצֵם וַיִּבְרָקִים רַב וַיָּהֲמָם".<sup>3</sup>

### מלחמת חמשת מלכי כנען:

וַיָּהֲמָם ה' לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּכֶם מֶכָּה גְדוֹלָה בְּגִבְעוֹן וַיִּרְדָּפֶם דָּרָה מֵעֵלָה בֵּית חוֹרֶן וַיִּכֶם עַד עֲזָקָה וְעַד מִקְדָּה. וַיְהִי בִּנְסֻם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵם בְּמוֹרֵד בֵּית חוֹרֶן וְה' הִשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדוֹלוֹת מִן הַשָּׁמַיִם עַד עֲזָקָה וַיָּמָתוּ, רַבִּים אֲשֶׁר מָתוּ בְּאַבְנֵי הַבֶּרֶד מֵאֲשֶׁר הִרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּחֶרֶב. (יהושע י, י-יא)

במדרש משנת רבי אליעזר [המיוחס לרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי]<sup>4</sup> מופיע, שאבני הברד שהשליך ה' על חמשת המלכים, הן אותו הברד שהביא ה' על המצרים:

כיון שנתפלל משה לא ירדו עוד אבני ברד, ואותן אבנים שכבר ירדו לא הגיעו לארץ אלא היו תלויין ועומדין באויר, שנאמר "ומטר לא נתך ארצה": "לא ירד מן השמים" לא נאמר, אלא "לא נתך", מלמד שהיו עומדין באויר. ואימתי נפלו? בימי יהושע, שנאמר "ויהי בנוסם מפני ישראל וה' השליך עליהם אבנים גדולות". נמצאו שתלויין באויר אחת וארבעים שנה. אף הקולות היו תלויין באויר. היכן יצאו? בימי יהורם, שנאמר "וה' השמיע אל מחנה ארם קול רכב וקול סוס". נמצאו תלויין באויר כחמש מאות שנה. ולא

2 וראה בהערה בסמוך מעלת דברי רבי אליעזר בנו של ריה"ג באגדה.

3 כשנאמר בשירת הים - "וַיִּבְרָב גְּאוֹנָךְ תִּהְרַס קִמְיֹךְ תִּשְׁלַח חֲרֹנֶךָ יֹאכְלֵמוּ כֶּקֶשׁ", רש"י (שמות טו, ה) מפרש ע"פ המכילתא שהכוונה היא שהיו כמו קש בתוך המים - "הולכין ומטורפין עולין ויורדין". אכן לפי דברינו נראה יותר הפשט כמו שכותב התרגום "שִׁיִּצִינוּ כְּנוֹרָא לְקֶשֶׁא", וכן האבן עזרא - "ויאכלמו כקש לפני אש, כי החרון חום דומה לאש". הפסוק הזה חוזר ומתייחס אל האש שעמו השקיף ה' על מחנה מצרים.

4 "ר' יוחנן אומר משום ר' אלעזר בר' שמעון: כל מקום שאתה מוצא דבריו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בהגדה, עשה אוזניך כאפרכסת" (חולין פט, א).

עשה לנו הקב"ה כל הנפלאות הללו אלא כדי לספרן ולחוותן מדור אל דור,  
שנ' ולמען תספר.

(משנת רבי אליעזר פי"ט)

וכן בגמרא ברכות (דף נד, ב):

מאי אבני אלגביש? תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש. עמדו  
על גב איש זה משה דכתיב "והאיש משה עניו מאד", וכתיב "ויחדלו הקולות  
והברד ומטר לא נתך ארצה". ירדו על גב איש זה יהושע דכתיב "קח לך את  
יהושע בן נון איש אשר רוח בו", וכתיב "ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם  
במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות".

### מלחמת סנחריב:

בספר ישעיהו (פרק ל) מתנבא הנביא ישעיהו על מלחמת סנחריב ומפלתו:

הִנֵּה שֵׁם ה' בָּא מִמֶּרְחֶק בְּעֵר אָפוּ וְכָבֵד מִשָּׁאָה שְׁפָתָיו מִלֵּאוּ זַעַם וְלִשְׁוֹנוּ כָּאֵשׁ  
אֶכְלֶת. וְרוּחוֹ כְּנֶחֱל שׁוֹטֵף עַד צִוָּאר יַחֲצֶה לַהֲנָפֶה גוֹיִם בְּנֶפֶת שָׂוֵא וְרִסֵּן מִתְּעָה  
עַל לִחְיֵי עַמִּים. הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלִיל הַתְּקִדֵּשׁ חֹג וְשִׁמְחַת לֵבָב כְּהוֹלָה בְּחִלְלִי  
לְבוֹא בְּהַר ה' אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל. וְהַשְׁמִיעַ ה' אֶת הוֹד קוֹלוֹ וְנָחַת זְרוּעוֹ יִרְאֶה בְּזַעַף  
אֵף וְלֵהֵב אֵשׁ אוֹכְלָה נֶפֶץ וְזָרֵם וְאָבֵן בָּרֵד. כִּי מִקּוֹל ה' יַחַת אֲשׁוּר בַּשָּׁבֶט יָכֹה.

(ישעיה ל, כז-לא)

"וְהַשְׁמִיעַ ה' אֶת הוֹד קוֹלוֹ" - הרי הקול, "וְלֵהֵב אֵשׁ אוֹכְלָה" - הרי האש, "וְזָרֵם" - הרי  
המים (רש"י), וכן מסיים הפסוק ב-"וְאָבֵן בָּרֵד".

האש והמים הם סמל אל השמים. כך כתב רש"י על הפסוק - "וְיִקְרָא אֱלֹקִים לְרִקְיעַ  
שָׁמַיִם" (בראשית א, ח): "אש ומים שערבן זה בזה ועשה מהם שמים". כשרוצה ה' להופיע  
ולגלות את מעורבותו בעולם, הוא כביכול מוריד לכאן, לארץ, את השמים. האש והמים  
הם שני כוחות המנוגדים זה לזה, אשר רק בשמים הקב"ה "עֹשֶׂה שְׁלוֹם בְּמִרוֹמָיו" (איוב  
כה, ב) ואין הם מזיקין זה לזה כפי שמבארים חז"ל במדרשים<sup>5</sup>. אולם כשרוצה ה' להראות  
את נוכחותו בארץ, הוא כביכול מוריד לכאן את השמים ומצהיר בזאת כי "מִי כֵה" אֱלֹקֵינוּ  
הַמְּבִיָּה לְשִׁבְתָּ. הַמְּשַׁפִּילִי לְרֹאוֹת בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ" (תהלים קיג).

גם במעמד הר סיני נגלה ה' בשלושת הדברים האלה, כמו שמתואר בפרשת יתרו:  
"וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיַת הַבְּקָר וַיְהִי קִלְת וּבִרְקִים וַעֲנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקוֹל שֹׁפָר חָזַק מְאֹד

5 תנחומא ויגש ו. במדבר רבה ב, יג. ילקו"ש שה"ש רמז תתק"פ.

וַיִּחְרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה... וְהָרָא שִׁנֵּי עֶשְׂרִין כָּלֹו מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֶשְׂרִין כָּעֶשְׂרִין הַכֶּבֶשׂ וַיִּחְרַד כָּל הָהָר מֵאֵד" (שמות יט, טז-יח). חז"ל במדרש (ילקו"ש שה"ש רמז תתק"פ) הוסיפו ואמרו: וכן בהר סיני "עביו עברו ברד וגחלי אש". בכל פעם שהיה גילוי כבוד ה' בעולם בצורה של פחד, הופיע ה' באש, במים ובקולות אלוקים.



מכת ברד הייתה שונה משאר תשע המכות, בזה שמאוד קל היה להתגונן מפניה. כל מה שהיה האדם צריך לעשות הוא רק להיכנס הביתה. כך אומר משה לפרעה: "וְעַתָּה שְׁלַח הַעֲזָא אֶת מִקְנֶךָ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָךְ בַּשָּׂדֶה כָּל הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִמָּצָא בַּשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֹף הַבִּיטָה וַיֵּרַד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ". ובעקבות כך: "הִירָא אֶת דְּבַר ה' מֵעַבְדֵי פְרָעָה הַנִּיס אֶת עַבְדָּיו וְאֶת מִקְנֵהוּ אֶל הַבָּתִּים. וְאֲשֶׁר לֹא שָׁם לְבֹו אֶל דְּבַר ה' וַיַּעֲזֹב אֶת עַבְדָּיו וְאֶת מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה".

מכת ברד הייתה המכה האחרונה עם המטרה להביא את המצרים להכרה בשם ה'. זהו שאומר ה' אל פרעה - "כִּי עַתָּה שְׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְאֶף אוֹתָךְ וְאֶת עַמְּךָ בַּדֶּבֶר וַתִּכָּחֵד מִן הָאָרֶץ. וְאוֹלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֲמֻדָּתִי בַּעֲבוּר הָרָאָתָךְ אֶת כָּחִי וְלִמְעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ". כי אם הייתה מטרת המכות רק להכות במצרים, יכל הקב"ה לגמור את הסיפור במכת דבר; ואולם לא זו תכלית המכות, כי אם בשביל שיבואו המצרים וכל העולם לידע את שם ה' - "בַּעֲבוּר הָרָאָתָךְ אֶת כָּחִי וְלִמְעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ". מכת ברד מלמדת, כי אין חפץ להקב"ה בהכאת מצרים, אלא עיקר מטרת המכות היא להחיות אותם ולהביא אותם לידי יראה מפניו.

במאמרנו על שירת הים **צדק ומשפט מכון כסאו**, עמדנו על ההבחנה בין **היד החזקה** לבין **הזרוע הנטויה**; **היד** מסמלת את היד המכה, ואילו **הזרוע** מסמלת את האיום וההרתעה מבלי הצורך להכות. זהו שאומר כאן ה' לפרעה - "כִּי עַתָּה שְׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְאֶף אוֹתָךְ וְאֶת עַמְּךָ בַּדֶּבֶר" וגו', כי אם התכלית הייתה בהכאה, הייתה מכת דבר המכה שבה שלח ה' את ידו והמית, כמו שכתוב בה - "הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה" וגו'. וְאוֹלָם בַּעֲבוּר זֹאת הָעֲמֻדָּתִי" וגו', כי אין התכלית בהכאה והשמדה אלא בהרתעה וחינוך.

עיקר מכת ברד לא היה בשביל המכה שבה, אלא בשביל הגילוי האלוקי הגדול שהופיע ה' בעולם דרכה<sup>6</sup>. לכן מזהיר משה את פרעה והמצרים ומעודד אותם פשוט

6 יש עמנו להראות, שמכת ברד שעשה ה' לעיני הגויים מקבילה למעמד הר סיני שעשה ה' לעיני בני ישראל.

להיכנס הביתה. וכל מה שנדרש היה כדי להינצל הוא רק **יראת ה'**: "הִירָא אֶת דְּבַר ה' מַעֲבָדִי פְרָעָה... וְאֲשֶׁר לֹא שָׁם לְבוֹ אֶל דְּבַר ה'..." הדבר הראשון שהופיע במכת ברד היו הקולות האדירים, ולאורך הפרשה מקדים הכתוב את הקולות אל הברד: "וַיֵּט מֶשֶׁה אֶת יָדָיו עַל הַשָּׁמַיִם וְה' נָתַן קֶלֶת וּבָרַד וַתִּהְיֶה אֵשׁ אֲרָצָה... הֶעֱתִירוּ אֶל ה' וְרַב מֵהִית קֶלֶת אֱלֹהִים וּבָרַד... וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֹשֶׁה כִּצְאָתִי אֶת הָעִיר אֶפְרַשׁ אֶת כְּפִי אֶל ה' הַקִּלּוֹת יִחְדְּלוּ וְהַבָּרַד לֹא יִהְיֶה עוֹד... וַיִּפְרֹשׁ כְּפָיו אֶל ה' וַיִּחְדְּלוּ הַקִּלּוֹת וְהַבָּרַד וּמָטָר לֹא נָתַף אֲרָצָה". עיקר המכה היה גילוי שם ה' האדיר שתכליתו היה להביא את המצרים להכיר ולידע את ה' ושיספרו שמו בכל הארץ.

פרעה באמת הבין את המסר ואמר - "חֲטָאתִי הַפָּעַם ה' הִצְדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי הִרְשָׁעִים", וביקש ממשה שיסיר את המכה מעל מצרים. אומר לו משה: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֹשֶׁה כִּצְאָתִי אֶת הָעִיר אֶפְרַשׁ אֶת כְּפִי אֶל ה' הַקִּלּוֹת יִחְדְּלוּ וְהַבָּרַד לֹא יִהְיֶה עוֹד לְמַעַן תֵּדַע כִּי לֹהֵ הָאָרֶץ". אכן מוסיף משה ואומר לו: "וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֵתִי כִּי טָרָם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ה' אֱלֹקִים". משה הרגיש, שהתשובה של פרעה וידיעתו את שם ה' אינה אמיתית, אלא חיצונית היא ואינה אלא לפי שעה. מכת ברד לא השיגה את מטרתה - "בַּעֲבוּר הָרָאָתָךְ אֶת כְּחִי וְלִמְעַן סִפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ". בפרשה הבאה, פותח ה' ושולח את משה בשליחות חדשה לעוד שלוש מכות, שבהן הוא חוזר לבני ישראל שיספרו הם לבניהם ובני בניהם, והם אלו שידעו את שם ה'.

לעתיד לבוא, עוד יבוא היום שאף הגויים ידעו ויכירו בשם ה', וכמו שמתנבא הנביא יחזקאל (פרק לח) על הפעם הנוספת שעתיד ה' להשתמש באותן אבני אלגביש:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא בָּיוֹם בּוֹא גּוֹג עַל אֲדֹמַת יִשְׂרָאֵל נָאֻם ה' אֱלֹקִים תַּעֲלֶה חֲמָתִי בָאֶפֶי. וּבִקְנֹאתִי בָאֵשׁ עֲבָרְתִּי דְּבַרְתִּי אִם לֹא בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה רָעַשׁ גָּדוֹל עַל אֲדֹמַת יִשְׂרָאֵל. וְרָעֲשׂוּ מִפְּנֵי דְגֵי הַיָּם וְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְחַיֵּית הַשָּׂדֶה וְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָדָמָה וְכָל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה וְנִהְרְסוּ הַהָרִים וְנִפְּלוּ הַמְּדִרְגּוֹת וְכָל חוֹמָה לְאָרֶץ תִּפּוֹל. וּקְרָאתִי עָלָיו לְכָל הָרִי חֲרֹב נָאֻם ה' אֱלֹקִים חֲרֹב אִישׁ בְּאֶחָיו תִּהְיֶה. וְנִשְׁפָּטְתִּי אֹתוֹ בְּדָבָר וּבְדָם וּגְשָׁם שׁוֹטָף וְאֶבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ אֵשׁ וּגְפָרִית אֲמָטִיר עָלָיו וְעַל אֲגָפָיו וְעַל עַמִּים רַבִּים אֲשֶׁר אֹתוֹ. וְהַתְגַּדְּלֹתִי וְהַתְקַדְּשֹׁתִי וְנוֹדַעְתִּי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה'.

7 מלבד מקום אחד - "וַיִּירָא פְרָעָה כִּי חָדַל הַמָּטָר וְהַבָּרַד וְהַקִּלָּת וַיִּסָּף לַחֲטֹא וַיִּכְבַּד לְבוֹ הוּא וְעַבְדָּיו". ויל"ע.

## פסח - עשר המכות

### שלוש המכות האחרונות

ידיעת בני ישראל את ה'

מכות מצרים מחולקות בין פרשיות וארא ובא, שבע בפרשת וארא ושלוש בפרשת בא. נשים לב, כי מכת ארבה המופיעה בפתח פרשת בא מקבלת הקדמה מיוחדת מה שלא מצאנו בשאר המכות:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרֹעֹה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֵת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ. וְלִמְעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵה וּבֶן בְּנֵה אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת אֶתְנִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה'.

(שמות י, א-ב)

בכל שאר המכות אין אנו מוצאים אלא שה' שולח את משה אל פרעה להזהיר אותו על המכה, אך סיבת המכה ברורה, כמו שכתוב בתחילת סדר המכות - "וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרֹעֹה וְהִרְבִּיתִי אֶת אֶתְנִי וְאֵת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרֹעֹה וְנִתַּתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאֹתִי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים. וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנִטְתִּי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם" (שם ז, ג-ה). אין ה' צריך להסביר למשה בכל מכה ומכה מה מטרתה. ממכת ארבה ואילך, נראה, שמלבד המטרה הראשונה של - "לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ" - להעניש את המצרים, ישנה מטרה נוספת<sup>1</sup>; "וְלִמְעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵה וּבֶן בְּנֵה אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת אֶתְנִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה'".

גם בסוף פרשת וארא, נראה בפסוקים, שמכת ברד באה בתור המכה האחרונה. כך אמר ה' לפרעה - "כִּי בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת כָּל מַגְפָּתִי אֶל לְבָבְךָ וּבְעֶבְדֶּיךָ וּבְעֶמְךָ בְּעִבּוֹר יַדְּעֶה כִּי אֲנִי כְּמוֹתִי בְּכָל הָאָרֶץ"<sup>2</sup> (שמות ט, יד). בכל התגלות אלוקית גדולה, נגלה

1 ניתן לפרש גם שיש לקרוא את שני הפסוקים יחד, שעל ידי "שְׁתִּי אֶתְנִי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ, תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵה וּבֶן בְּנֵה" וכו'.

2 אמנם ראה רש"י שפירש פסוק זה על מכת בכורות. וצ"ע.

ה' - באש, במים ובברד<sup>3</sup>. גם במכה הזו, הייתה התגלות אלוהית גדולה לעיני הגויים. ובבחינה מסוימת, מכת ברד היא המכה האחרונה שהשיגה את מטרת המכות אל המצרים. המספר שבע משמש כמספר של דבר שלם. המכה השביעית, בבחינה מסוימת היא המכה האחרונה המשלימה את שש המכות שלפניה, ואילו במכת ארבה ישנה פתיחה חדשה של שלוש מכות נוספות עם מהלך חדש, וכאשר נבאר.



בתחילת פרשת וארא, נגלה ה' למשה עם המהלך החדש של אני ה'! בגילוי הזה אמר ה', כי ברצונו לממש את הברית שכרת עם האבות:

לְכֹן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה', וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְהָצַלְתִּי אֶתְכֶם מִמַּעַבְדֵּתָם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֹרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים. וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים, וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְהָבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה'. (שמות ו, ה-ח)

כפי שבארנו בפרשת וארא<sup>4</sup>, מטרת הגאולה עם הגילוי של אני ה' היא כמו שאומר ה' בפסוק האמצעי - "וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". ה' רוצה את ישראל לו לעם ושהוא יהיה להם לאלוהים, שיכירו אותו ויצרו עמו קשר של ידיעה וחבור. אלא, שתכנית הגאולה בקריאה הראשונה הזו - נכשלה. כשבא משה אל בני ישראל עם בשורת הגאולה, אומרת התורה: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה כֵּן אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה" (שם, ט). חז"ל במדרש מסבירים<sup>5</sup>, כי מה שמנע את בני ישראל מלקבל את בשורת הגאולה, הוא הקשר עם הקב"ה ממנו חששו. אדוקים היו, בעבודה זרה שבידיהם:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכּוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח (שמות יב, כא): אמר להם, משכו ידיכם מעבודה זרה והידבקו במצוות. ר' יהודה בן בתירא אומר: הרי הוא אומר: וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה. וכי יש לך אדם שהוא מתבשר בשורה טובה ואינו שמח?

3 ראה במאמר הקודם.

4 פרשת וארא אמר לבני ישראל אני ה'.

5 על פי הפסוקים ביחזקאל פרק כ, ע"ש.

## להתהלך - פסח

נולד לך בן זכר, רבך מוציאך לחירות, ואינו שמח? אם כן למה נאמר ולא שמעו אל משה? אלא שהיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה.

(מכילתא דרבי ישמעאל בא, פרשה ה)

אחר הסיפור הזה, שולח ה' את משה בשליחות חדשה עם תפקיד מחודש:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר אֲנִי ה', דִּבַּר אֶל פְּרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלָיו... וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רְאֵה נִתְּתִיךָ אֱלֹהִים לְפְרַעְה וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאָךְ. אַתָּה תְּדַבֵּר אֶת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוְךָ וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פְּרַעְה וְשַׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶצוֹ. וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרַעְה וְהִרְפִּיתִי אֶת אֹתֹתַי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרַעְה וְנִתְּתִי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים. וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנִטְתִּי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם.

(שמות ו, כט - ז, ה)

בניגוד אל הפעם הראשונה בה קורא ה' אל בני ישראל - "לכן אמר לבני ישראל אני ה'", ומהם הוא מצפה - "וידעתם כי אני ה' אלקיכם", כאן אומר ה' למשה - "אני ה', דבר אל פְּרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם", הדיבור הוא עם פרעה והמצרים. במהלך הזה, מי שיכיר את שם ה' - הם הגויים, באמצעות העונשים הקשים שיעניש אותם ה' בשביל ישראל - "וידעו מצרים כי אני ה' בנטתי את ידי על מצרים".

לאורך כל פרשת וארא, מלבד הקריאה אל בני ישראל בתחילת הפרשה "וידעתם כי אני ה' אלקיכם", אין מוזכר ולו פעם אחת שמטרת המכות היא בשביל ידיעת בני ישראל את ה'. כן כתוב על פרעה והמצרים - "בזאת תדע כי אני ה'" (שם ז, יז), "למען תדע כי אין כה' אלקינו" (שם ח, ו), "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ" (שם, יח), "בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ" (שם ט, יד), "בעבור הראתך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ" (שם, טז), "למען תדע כי לה' הארץ" (שם, כט). כלומר, כל המכות בפרשת וארא היו מכוונות אל פרעה והמצרים, שהם יכירו בשם ה' ובכוחו הגדול והעצום. אבל בני ישראל, אין ה' מדבר איתם. את צורת ההנהגה הזו, מתאר הנביא בספר יחזקאל (פרק כ) כמה פעמים -

"וַאֲנִי אֶשְׁמַע לְמַעַן שְׁמִי לְבַלְתִּי הַחַל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם".<sup>6</sup>

אילו היו שומעים בני ישראל לדברי משה והיו נענים אל הקריאה הראשונה של ה' אליהם, הרי שסיפור המכות של המצרים לא היה מרכזי כל כך בתהליך היציאה ממצרים.



רק משום שלא היו ישראל מוכנים להכיר ולדעת את ה' בעצמם, פנה ה' לגלות את שמו בעולם לעיני הגויים באמצעות המכות העצומות שהנחית עליהם. נשים לב אל ההבדל בין שתי הפרשיות בהקשר הזה של המכות:

לְכֹן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה', וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֹרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדִלִים. וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים, וַיִּדְעוּתָם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לִיצְחָק וְלִיעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה'. (שמות ו, ח-י)

וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרַעֲהַ וְהִרְבִּיתִי אֶת אֶתְנִי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרַעֲהַ וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתִי אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשִׁפְטִים גְּדִלִים. וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם. (שמות יז, ג-ה)

במהלך הראשון:  
וידעתם כי אני ה'

במהלך השני:  
וידעו מצרים  
כי אני ה'

נקל להבחין בהבדל שבין שתי הפרשיות; בפרשה הראשונה, עיקר הסיפור הוא גאולת ישראל בארבע לשונות של גאולה והבאתם אל הארץ המובטחת, אלא שיעשה זאת ה' "בְּזֹרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדִלִים"<sup>7</sup>. חצי משפט מוקדש אל העניין הזה. אולם בפרשה השנייה, עיקר הסיפור הוא דווקא במכות שיכה ה' במצרים, ואילו עניין יציאת ישראל ממצרים מוזכר רק מתוך ההקשר של המכות. בכל אחד משלושת הפסוקים מופיע לשון אחר של עניין המכות - "וְהִרְבִּיתִי אֶת אֶתְנִי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צִבְאוֹתִי... בְּשִׁפְטִים גְּדִלִים, בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם". כל שבע המכות של פרשת וארא, היו במהלך השני הזה של "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם". סדרת המכות האלה באו אל תכליתן במכת ברד, בה אמר ה' - "כִּי בַּפֶּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלַח אֶת כָּל מִגְפָּתִי אֶל לִבָּךְ וּבְעֶבְדְּךָ וּבְעֶמְךָ". אחר מכת ברד, לראשונה הכיר פרעה בשם ה' והודה במציאותו - "וַיִּשְׁלַח פְּרַעֲהַ וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם חֲטֵאתִי הַפֶּעַם ה' הַצִּדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי הָרָשָׁעִים" (שם, כז).



אילו היו המכות מכוונות אך ורק אל המצרים, הרי שאחר מכת ברד יכול היה ה' להוציא את ישראל ממצרים. אך לא, הקב"ה לא ויתר על המטרה הראשונה של "וַיִּדְעוּתָם כִּי אֲנִי ה'".

7 ה"יד החזקה" כלל לא מוזכרת כאן.

ה' אֱלֹקֵינוּ, ובא להשיג אותה באמצעות שלוש המכות האחרונות. זהו שקורא ה' אל משה בפתח פרשת בא בקריאה נוספת, ונותן לו הקדמה מיוחדת למכת ארבה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהָ כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֶת לֵב עֶבְדִּיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְּי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ. וְלִמְעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנִי בְּנֵה וּבֵן בְּנֵה אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתְּי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעֻתָם כִּי אֲנִי ה'.

מלבד המטרה להעניש את המצרים - "למען שתי אותתי אלה בקרב", עוד מוסיף ה' טעם - "ולמען תספור באזני בנה ובן בנה את אשר התעללתי במצרים ואת אותתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". כאן חזר ה' אל המטרה הראשונה עמה בא הוא לגאול את ישראל, שישראל הם אלו שידעו את ה' ויצרו עמו קשר של ברית. שלוש המכות האחרונות אומר ה', הם בגדר של "התעללתי במצרים" - שיחקתי במצרים, כפירוש רש"י. המכות שהיו מכוונות מטרה כלפי המצרים שידעו הם את שם ה' הסתיימו במכת ברד, ומכאן ואילך ה' משחק בהם כרצונו, ומשתמש בהם בשביל להשיג מישראל את ידיעת ה' אותה הוא מצפה מהם. ידיעה של קשר וחיבור.<sup>8</sup>

אלא, שלמרות שחוזר ה' לדבר עם בני ישראל, בפסוקים האלה ישנה גם אמירה קשה; ה' לא אומר למשה "למען שאתם [-דור יוצאי מצרים] תדעו כי אני ה'", הוא אומר - "למען תספור באזני בנה ובן בנה... וידעתם כי אני ה'". ה' כביכול אומר, אמנם דור יוצאי מצרים הם דור קשה, עליהם אמר המשורר - "אך בעים שנה אקוט בדור ואמר עם תעי לבב הם והם לא ידעו דרכי" (תהלים צה, י), יש לי סבלנות; אולי בעוד דור, ואולי בעוד שני דורות, בסוף בסוף יבואו בני ישראל אל התכלית של "וידעתם כי אני ה'".

כבר בפסוקים האלה יש רמז לכך שדור המדבר אינם ראויים להיכנס לארץ. איתם לא תושג פסגת הקשר של ידיעת ה' בארץ ישראל. חטאי המדבר היו רק ההתגלמות של המצב המקולקל בו הם היו, אולם השורש לכך היה טמון כבר ברגע הראשון בו קרא להם משה לדעת את ה', והם "לא שמעו אל משה מקצץ רוח ומעבדה קשה" - היא העבודה זרה כאשר בארנו לעיל. ובאמת, שגם אחר כל המכות, האותות והמופתים, אומרים בני

8 עדיין צריך לבאר, מה מיוחד בשלוש מכות אלו שיש בהם להביא את ישראל לידיעת ה' יותר משבע המכות הראשונות. וה' יאיר עינינו. קצת יש ליישב, כי במכת בכורות גילה ה' את הבחירה בעם ישראל ב"בני בכורי ישראל". וכן במכת חושך מלמדים חז"ל, כי בתוך בני ישראל עצמם נעשה הבירור מי ראוי להיגאל ומי לא [ראה רש"י שמות י, כב]. אך במכת ארבה טרם ברור לנו מה מיוחד במכה זו. [מכת ארבה אמנם, הייתה מעין הקדמה למכת חושך בה נאמר "ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ" (שמות י, טו)]. המכה הזו גם הייתה השלמה למכת ברד, כמו שכתוב "ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ אשר הותיר הבדד" (שם). מכת ארבה הייתה שילוב של שתי המכות.

ישראל - אותם הכשרים שכן יצאו ממצרים - בפרשת בשלח: "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חֲדָל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבֹד אֶת מִצְרַיִם מִמָּתְנּוּ בַּמִּדְבָּר" (שמות יד, יב). אפילו הכשרים שבהם, לכל אורך תקופת המכות אמרו למשה "חֲדָל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם". גם אחר קריעת ים סוף, מעמד הר סיני והקמת המשכן, דור יוצאי מצרים לא התנתקו ממצרים. בזמן חטא המרגלים, כשנקלעו בני ישראל לשעת משבר לפי סברתם, הדבר הראשון שאמרו היה - "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו נִתְּנָה רֹאשׁ וְנִשְׁוֹבָה מִצְרַיִם" (במדבר יד, ד). גם כאן דורשים חז"ל - "נִתְּנָה רֹאשׁ וְנִשְׁוֹבָה מִצְרַיִם וְנַעֲשֶׂה לָנוּ עֲבֹדָה זָרָה" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח א). החיבור הזה למצרים ולעבודה זרה, הוא שמנע מהם מלהיות ראויים להיכנס לארץ ישראל ולדעת את ה'. זהו עומק המשמעות בדברים המובאים בספרי הקבלה<sup>9</sup>, שהיו ישראל נמצאים במ"ט שערי טומאה, ומתוכם הוציאו ה'.

בהקשר הזה, בשתי המכות האחרונות, עשה ה' בירור אחר בירור בתוך בני ישראל מי הם אלו שכן ראויים להיגאל על אף המצב הקשה בו היו נמצאים. במכת חושך מלמדים חז"ל<sup>10</sup>, שכל אלו שלא רצו לצאת ממצרים מתו בשלשת ימי האפלה. לפי שיטה אחת במדרש<sup>11</sup>, רק אחד מחמשה יצא ממצרים, ואילו ארבעה חלקים מתו במכת חושך. גם במכת בכורות שבסופו של דבר בה יצאו ישראל ממצרים, דרש ה' מבני ישראל שיעשו את קרבן הפסח. שהרי לכאורה יש לשאול, אם כל מה שמעניש ה' את המצרים הוא בשביל שעודם מחזיקים בבני ישראל לעבדים, למה צריכים ישראל לעשות סדר מיוחד של קרבן פסח עם הדם על המשקוף והמזוזות כדי להינצל, והרי לישראל אין את החטא הזה שביד המצרים? אכן התשובה לכך, כי באמת לא היו ישראל שבאותו הדור ראויים להיעשות להם נס הצלה זה, אלמלא מצות קרבן הפסח שקיימו. אף ישראל היו אדוקים בעבודה זרה שבידיהם, ויכול השטן לקטרג "הללו עובדי עבודה זרה והללו

9 ראה זוהר חדש ריש פרשת יתרו - "דודאי ישראל כד הוו במצרים, אסתאבו, ואתנפנו גרמיהון בכל זיני מסאבו, עד דהוו שראן תחות ארבעים ותשע חילי דמסאבותא. וקב"ה, אפיק יתהון מתחות פולחן כל שאר חילין" [ישראל כשהיו במצרים, נטמאו ולכלכו עצמם בכל מיני טומאות, עד שהיו תחת ארבעים ותשעה מיני כוחות של טומאה. והקב"ה הוציא אותם מתחת עבודת כל אלה הכוחות]. אין ספק שהמקור לכל אלו הדברים הוא בספר יחזקאל פרק כ', שם מתאר הנביא את המצב הקשה בו היו ישראל בזמן יציאת מצרים ולאורך דור המדבר, וכן הלאה.

10 ראה רש"י שמות י, כב.

11 ראה רש"י שמות יג, יח. שיטות נוספות ישנן במדרש תנחומא שם, של אחד מחמישים ואחד מחמש מאות ואחד מחמשת אלפים. שורש המחלוקת הוא, עד כמה היה המצב של ישראל במצרים קשה, וכאשר אנו מעמידים.

## להתהלך - פסח

---

**עובדי עבודה זרה**, מה בין אלו לאלו? "בשביל כך נתן להם ה' את מצות קרבן הפסח, היא קרבן של שלמים, בה מצהיר האדם שיש לו שייכות אל יצירת קשר עם הקב"ה. וכן אמרו חז"ל במדרש<sup>12</sup> על הפסוק "מִשְׁכּוֹ וְקָחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח" (שמות יב, כא) "משכו ידיכם מעבודה זרה והידבקו במצוות".

---

12 ראה דברי המכילתא המובאים לעיל במאמר.

## וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'

בפרשת בשלח, פעמיים אומר ה' למשה כי מטרת נס קריעת ים סוף היא בשביל: "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'" (שמות יד, ד. ושם, יח). וכבר עמדו המפרשים לבאר מי הם אלו שידעו את ה'. כי לכאורה כאן ה' הולך להרוג את פרעה וכל חילו עד שלא נשאר בהם עד אחד, ובמה הם ידעו את ה'? וכותב האבן עזרא (שמות יד, ד): "וידעו מצרים: הנשאים, גם הנטבעים לפני מותם כי אני ה'". שני פירושים: האחד, שהמצרים הנשאים במצרים הם ידעו את ה'. והשני, שהמצרים הנטבעים בים ידעו רגע לפני מותם. וצריך להבין, כי לכאורה כשנאמר "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'", הכוונה היא שמצרים כאומה, הממלכה וכל ההנהגה שלה תכיר בשם ה' [ותעבוד אותו], ולא רק שהאזרחים הנשאים ידעו את ה'. ולפי הדרך השנייה באמת יש תימה, מה עניין יש בכך שידעו המצרים הטובעים בים רגע לפני מותם את ה'? ובאמת שבהמשך הפרק, נראה שנוקט האבן עזרא לעיקר את הדרך הראשונה; כי בפעם השניה (בפסוק יח) הוא מפרש רק "וידעו מצרים: הנשאים", ומשמיט את הפירוש השני. הספורנו אף הוא מבאר כדרך הראשונה של האבן עזרא, ומוסיף כמה מילים: "וידעו מצרים: הנשאים במצרים, וישבו אלי, כי לא אחפוץ במות המת". אך גם הדרך הזו צריכה ביאור כאשר הקדמנו. ועוד יש להתבונן כאן, האם באמת הושגה המטרה? האם בעקבות קריעת ים סוף באו המצרים לידי ידיעת ה'?

במאמרנו **וה' נתן קולות וברד**, עמדנו להראות את המסר העולה ממכת ברד, כי אין חפץ ה' להשמיד את מצרים שאם כן היה מכלה אותם במכת דבר, אלא עיקר רצונו להראותם את כוחו ולהשיבם בתשובה. כך אמר ה' לפרעה: "כִּי עֲתָה שְׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְאֶף אוֹתָהּ וְאֶת עַמִּי בְּדָבָר וְתִכָּחַד מִן הָאָרֶץ. וְאֹלֶם בְּעֶבְרָה זֹאת הָעַמְדָּתִיךָ בְּעֶבְרָה הָרְאִיתִיךָ אֶת כְּחִי וְלִמְעַן סֵפֶר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שמות ט, טו-טז). וכתב שם הספורנו, את אותם

1 במדרשים אמנם ישנה שיטה שפרעה כן ניצל, ולומדים זאת מן הפסוק - "וְאֹלֶם בְּעֶבְרָה זֹאת הָעַמְדָּתִיךָ בְּעֶבְרָה הָרְאִיתִיךָ אֶת כְּחִי וְלִמְעַן סֵפֶר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שמות ט, טז). ראה פרקי דרבי אליעזר מג, ומדרש שוחר טוב על תהלים קו, יא. וראה בדעת זקנים מבעלי התוספות על הפסוק "לֹא נִשְׁאַר בָּהֶם עַד אֶחָד" (שמות יד, כח).

הדברים "בעבור הראותך את כוחי: - כדי שתחזור בתשובה, כי לא אחפוץ במות המת. ולמען ספר שמי - ורבים תשיב מעון".

כעת יש להראות, כי ממכת ברד ואילך מתחיל תהליך של שינוי בקרב העם המצרי. הרי בסוף מכת ברד אומר משה לפרעה - "וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֵתִי כִּי טָרָם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ה' אֱלֹקִים" (שם, ל). ויש להבחין, שמשה מזכיר כאן את **פרעה ועבדיו**. לכל אורך סיפור המכות עד מכת ברד, לא פנה משה כי אם לפרעה בלבד, וכן הכתוב לא סיפר אל מה הייתה עמדת פרעה: "וַיִּחְזַק לֵב פְּרָעָה... וַיִּכְבֵּד פְּרָעָה אֶת לְבוֹ" וכו'. אולם ממכת ברד ואילך, אנו מוצאים שהתורה מספרת גם מה הייתה עמדת **עבדי פרעה**. כך בסיום מכת ברד, מספרת התורה - "וַיֵּרָא פְּרָעָה כִּי חָדַל הַמָּטָר וְהַבָּרָד וְהַקָּלֹת וַיִּסָּף לַחֲטֹא' וַיִּכְבֵּד לְבוֹ הוּא וְעַבְדָּיו" (שם, לד). וכן בתחילת פרשת בא - "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹא אֶל פְּרָעָה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבוֹ וְאַתָּה לֵב עַבְדִּיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֵלָה בְּקִרְבּוֹ" (שמות י, א). מה טמון בהבחנה זו?

פרעה היה מלך מצרים, ושם את עצמו כאלוה כמסופר בנביא ובדברי חז"ל. לפני שהביא ה' את המכות על מצרים, הייתה האומה המצרית כפופה ובטלה תחת שליטת פרעה; וכששואלים "מי הם מצרים?" התשובה היא - **פרעה**; פרעה זה מצרים, ומצרים זה פרעה<sup>2</sup>. המכות שהביא ה' על המצרים, העבירו את האומה המצרית בתהליך של התנתקות מהפרעוניות והכבישה תחת המנהיג העליון. תהליך זה התחיל להתממש ממכת ברד ואילך. כשראו המצרים את גדולת ה' וכוחו, והבינו את המסר שהעביר דרך מכת ברד ש'אין חפצו במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחייה', בשלב הזה התחיל הנתק בין פרעה לבין העם. מן הנקודה הזאת ואילך, יספר הכתוב את מה שקורה במצרים בשלושה היבטים: מצד פרעה, מצד עבדיו ומצד העם המצרי.

במכת ברד, כשאומר משה לפרעה: "וְאַתָּה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֵתִי כִּי טָרָם תִּירָאוּן מִפְּנֵי ה' אֱלֹקִים", בעצם זה שהוא פונה גם אל עבדי פרעה, הרי הוא אומר להם שאף הם יש אמירה בעניין. אין הם יותר בטלים לדעת פרעה, אלא הפנייה לפרעה היא פנייה אף אליהם. ועל אף שבמכת ברד נאמר "**וַיִּכְבֵּד לְבוֹ הוּא וְעַבְדָּיו**", כבר במכה הבאה, מכת ארבה, אנו רואים את שינוי הגישה גם אצל עבדי פרעה. אחר שיצאו משה ואהרן מאת פרעה לאחר ההתראה, מספרת התורה: "וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי פְּרָעָה אֵלָיו עַד מָתִי יִהְיֶה זֶה לָנוּ לְמוֹקֵשׁ שְׁלַח אֶת הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹקֵיהֶם הַטָּרָם תִּדַּע כִּי אֲבָדָה מִצְרַיִם" (שם, ז).

2 ובפרט אחר המסופר בסוף פרשת ויגש שקנה פרעה את כל אדמת מצרים לעצמו. וראה מאמרנו לפרשת ויגש וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן.

ופרעה באמת הקשיב להם והתרכך קצת: "וַיּוֹשֶׁב אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן אֶל פְּרֻעָה וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לָכוּ עִבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם מִי וּמִי הַהֲלָכִים" (שם, ח). אולם לבסוף, הכביד פרעה את לבו וגרש אותם מפניו. ומכאן ואילך, היה פרעה עומד לבדו ומכביד את לבו שלא לשלח את בני ישראל. זהו שמספרת התורה אחר מכת חושך: "וַיִּתֵּן ה' אֶת חֹן הָעֵם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם גַּם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָדוֹל מְאֹד בָּאָרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עִבְדֵי פְרֻעָה וּבְעֵינֵי הָעָם" (שמות יא, ג). וכן כשיצאו לבסוף מסופר - "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְדִבְרֵי מֹשֶׁה וַיִּשְׁאַלּוּ מִמִּצְרַיִם כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁמֶלֶת. וְה' נָתַן אֶת חֹן הָעֵם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׁאַלּוּם וַיִּנְצְלוּ אֶת מִצְרַיִם"; כלומר, שהעם המצרי לא ראה את בני ישראל כאויבים ושונאים, אלא דווקא מצאו בני ישראל חן בעיניהם. וניתן גם לומר, שהעם המצרי הרגיש שבוי ביד פרעה שהוסיף להחזיק בבני ישראל ולהביא עליהם את מכות ה'.

בעינינו נראה, שעיקר מה ששילח פרעה את בני ישראל על ידי מכת בכורות, לא היה זה מפני שחש פרעה על בני עמו שמתו בחצי הלילה; אלא עיקר הסיבה הייתה מפאת הלחץ שבא עליו מלמטה מצד העם המצרי ועבדיו. כך מתארת התורה את סיפור היציאה:

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וְה' הִכָּה כָּל בְּכוֹר בָּאָרֶץ מִצְרַיִם...  
וַיָּקָם פְּרֻעָה לַיְלָה הוּא וְכָל עִבְדָּיו וְכָל מִצְרַיִם וַתְּהִי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בֵּית אִשָּׁר אֵין שָׁם מֵת.  
וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמֶר קוּמוּ צֵאוּ מֵתוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' כְּדִבְרֵכֶם...  
וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ כָלֵנוּ מֵתִים...  
וְה' נָתַן אֶת חֹן הָעֵם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּנְצְלוּ אֶת מִצְרַיִם.

נראה מהפסוקים, ובעיקר מהפסוק - "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם" וגו', שהעם המצרי הוא זה שהיה הפעיל העיקרי בהוצאת בני ישראל ממצרים. ועל כן נראה, שגם כל מה שעשה פרעה, לא היה זה אלא מפאת הלחץ שהופעל עליו מכיוון מטה שלא להחזיק יותר בבני ישראל. גם לאחר ששילח פרעה את בני ישראל, מספרת התורה בפרשת בשלח - "וַיִּגַּד לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם כִּי בָרַח הָעָם וַיִּהְיֶה לִבָּב פְּרֻעָה וְעִבְדָּיו אֶל הָעָם וַיֹּאמְרוּ מַה זֹּאת עָשִׂינוּ כִּי שְׁלַחְנוּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִעֲבָדֵנוּ. וַיֹּאסֶר אֶת רֶכְבּוֹ וְאֶת עַמּוֹ לָקַח עִמּוֹ" וגו' (שמות יד, ה). בשלב הזה, עשה ה' הפרדה מהותית בין המצרים של פרעה, דהיינו פרעה וכל חילו, לבין העם המצרי אזרחי מצרים.

כעת אומר ה' אל משה: "וַחֲזַקְתִּי אֶת לֵב פְּרֻעָה וַרְדִּף אַחֲרֵיהֶם וְאֶכְבְּדָה בְּפְרֻעָה וּבְכָל

## להתהלך - פסח

חילו וידעו מצרים כי אני ה'..." (שם, ד) "ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבאו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו. וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו" (שם, יז-יח). נשים לב, שה' מדגיש שלוש פעמים שהעונש כאן הוא על **פרעה וכל חילו**. כלומר, אחר שהפריד ה' בין פרעה וחילו לבין העם המצרי, כאשר יראו מצרים שהעניש ה' רק את פרעה וחילו, זה יביא אותם לראות ולהכיר שוב כי ה' ממית רק את הרשע ואילו אותם, עיקר האומה המצרית, הוא חפץ להחיות ולהשיבם בתשובה. זהו שכותב הספורנו בקצרה: "וידעו מצרים - הנשארים במצרים, וישובו אלי, כי לא אחפוץ במות המת".<sup>3</sup>



עוד יש להתבונן בפרשה זו, מדוע שם ה' את ידיעת מצרים למטרת קריעת ים סוף, ומה עם ידיעת בני ישראל? היכן נעלם ה' **"וידעתם כי אני ה'"** שאמר ה' בתחילת פרשת וארא ובתחילת פרשת בא? ובכן, לאורך הפרשיות של יציאת מצרים, יש מעבר מצד לצד בין הפנייה אל בני ישראל כמו שרצה ה' בתחילת הדרך, לבין הפנייה אל הגויים ואל מצרים. בכל פעם שבני ישראל כושלים ומגלים חוסר עניין, עובר ה' אל המהלך השני, אל המהלך של **"וידעו מצרים"**.

במאמרנו על **שלוש המכות האחרונות** בארנו, שהמכות האחרונות ממכת ארבה ואילך היו מכוונות כלפי בני ישראל **"למען תספר באזני בנך ובן בנך... וידעתם כי אני ה'"** (שמות י, ב). ה' גם הביא על המצרים את מכת בכורות, המכה הסופית שהוציאה אותם ממצרים. האם בני ישראל כשיצאו ממצרים באו סוף סוף לידיעת שם ה'? והתשובה הכואבת היא - **לא!** הכתוב מספר באריכות את יציאתם ממצרים והליכתם במדבר, וישנה מין שתיקה רועמת בכל הנוגע ליחס של בני ישראל כלפי ה' שהוציאם. היה מן המצופה, שאחר שיצאו בני ישראל ממצרים, באותו הלילה או אפילו למחרת, יפצחו בני ישראל בשירה והלל לה' שהוציאם. אך כלום; כל המסופר בתחילת הפרשה אינו לשבחם של ישראל, עד לשירה שאחר קריעת הים.

הפסוק הראשון של הפרשה פותח עם החשש **"פן ינחם העם בראתם מלחמה וישבו מצרימה"**. וכן בפסוק הבא דרשו חז"ל: **"והמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים - אחד"**

---

3 ובאמת שיש להראות שיש מטרה עילאית של ידיעת מצרים את ה', ויש עמנו להרחיב על כך.  
4 גם בתחילת פרשת בא נאמר **"ולמען תספר באזני בנך ובן בנך"**, ומשמע שדור יוצאי מצרים עצמם לא ישיגו את המטרה.



מחמישה או אחד מחמישים או אחד מחמש מאות" (מכילתא). כל זה לסמל את המצב הקשה של בני ישראל שעלו ממצרים. וכן בפרשה הסמוכה כבר מתלוננים בני ישראל ואומרים: "הַמִּבְלִי אֵין קְבָרִים בְּמִצְרַיִם לְקַחְתָּנוּ לְמוֹת בְּמִדְבָּר מֵה זֹאת עָשִׂיתָ לָנוּ לְהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם. הֲלֹא זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לֵאמֹר חֲדַל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת מִצְרַיִם מִמֶּתְנּוּ בְּמִדְבָּר". וכן דרשו חז"ל על הפסוק בתהלים: "אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם לֹא הִשְׁכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ לֹא זָכְרוּ אֶת רַב חֲסָדֶיךָ וַיִּמְרוּ עַל יָם סוּף" (תהלים קו, ז): "דרש רבה בר מרי... מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו: כשם שאנו עולין מצד אחד כך מצרים עולים מצד אחר" (פסחים קיח, ב).

במצב כזה של עם ישראל, אומר ה' "וְאֶפְבֹּדָה בַּפְּרָעָה וּבְכָל חִילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'". חזר ה' אל המהלך השני של ההיוודעות אל הגויים, עליו קורא הנביא יחזקאל (פרק כ) את הפסוק "וְאֶעֱשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הִחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם". אולם למעשה, קריעת ים סוף לא הייתה רק ההתחלה אל המהלך הזה, כי בפועל לא באו הגויים לידי ידיעת ה', ואף לא אחר הזעזוע הגדול של קריעת הים. מיד אחר שירת הים, מספר הכתוב את ההתחלה מחדש עם בני ישראל שיבואו הם לדעת את ה' דרך פרשת המן. כשראו ישראל בני ישראל את נס קריעת הים ושלא נשאר במצרים עד אחד, החלה אצלם ההתעוררות לבוא לידיעת ה', והוא שנאמר - "וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶךְ עֲבָדוּ. אֲזַי שִׁיר מִשָּׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לֵה' וכו'.

לכל אורך ההיסטוריה, מנסה ה' תמיד לעבור מהיות "אל נקמות" להיות "אל דעות", אך המעבר הזה תלוי גם בצד של האנושות שהיא תבוא לידי הידיעה; מטעם זה, נוחל התהליך הזה כישלונות רבים עד שתושג לו ההצלחה. אולם לבסוף, היא בוא תבוא. מאוחר יותר בהיסטוריה הייתה תחילה של ידיעת ה' אל הגויים עם הפלישתים בתחילת ספר שמואל<sup>5</sup>, ולעתיד לבוא מתנבא הנביא ישעיהו - "וְנוֹדַע ה' לְמִצְרַיִם, וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם אֶת ה' בַּיּוֹם הַהוּא, וְעָבְדוּ זָבַח וּמִנְחָה וְנִדְרוֹ נָדָר לֵה' וְשָׁלְמוּ" (ישעיהו יט, כא).

## פסח - עשר המכות

### כִּי אָנִי ה' רִפְּאֵהָ

גאולת מצרים נעשתה עם הגילוי המיוחד והקריאה "אני ה'!" כמסופר בתחילת פרשת וארא. בעבר הרחבנו לבאר<sup>1</sup>, כי שתי דרכי הנהגה יש בגילוי הזה: המהלך האידיאלי עמו פתח ה' לדבר עם בני ישראל, הוא באופן בו יבואו בני ישראל עצמם להכיר ולדעת את שם ה' "וידעתם כי אני ה'", ידיעה של חיבור וקירבה. אלא, שבתחילת הדרך המהלך הזה כשל. התורה מספרת שכשדיבר משה עם בני ישראל הם "לא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה". מיד לאחר מכן, פנה ה' אל המהלך השני, בו מי שיבואו להכיר בשם ה' הם המצרים "וידעו מצרים כי אני ה'", ידיעה מסוג אחר של הכרת גדולתו על ידי המכות הקשות שיטיל בהם בידו הגדולה.

גאולת מצרים נעשתה אם כן בפועל, במהלך השני של ידיעת המצרים את שם ה'. הפרשיות העוסקות ביד ה' שהכתה במצרים, הן בעיקר פרשיות וארא, בא, ותחילת פרשת בשלח עד לסיפור קריעת ים סוף. שלוש פעמים מופיע המשפט "וידעו מצרים כי אני ה'" בפרשיות אלה; אחת בתחילת סיפור היציאה, בפרשת וארא "וידעו מצרים כי אני ה' בנטתי את ידי על מצרים והוצאתי את בני ישראל מתוכם" (שמות ז, ה), ושתי פעמים בהקשר של קריעת ים סוף, בפרשת בשלח "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'" (שם יד, ד), "וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו" (שם, יח). הפסוק הזה שבפרשת וארא והפסוקים שבפרשת בשלח, יוצרים כמין מסגרת סביב סיפור יציאת מצרים, שנעשתה עם ההנהגה הזאת של גילוי שם ה' לעיני הגויים. מיד לאחר קריעת ים סוף ושירת הים, מסופר המעשה של מרה. במרה, לא היה לבני ישראל מה לשתות, ומיד התלוננו הם למשה. משה צעק אל ה', ה' הורה לו עץ, ומשה השליך את העץ למים והמים הומתקו. אז אמר ה' לבני ישראל:

וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהִצַּלְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשִׁמְרָתָ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר שִׁמַּתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ כִּי אָנִי ה' רִפְּאֵהָ.  
(שם טו, כו)

1 ראה מאמרנו לפרשת בחוקותי והקימותי את בריתי אתכם, ומאמרנו לפרשת וארא וידעתם כי אני ה' אלוהיכם.

מיד לאחר שהסתיים הסיפור עם המצרים בקריעת ים סוף, בא הפסוק הזה להעמיד את עם ישראל מול מה שעשה ה' למצרים, ולומר להם: ההנהגה הזו בה נהג ה' עם המצרים, אינה צריכה להיות כך. אומר ה' לישראל: "האם אתם יודעים מדוע הסיפור של המצרים הסתיים בצורה כל כך קשה, עם עשר מכות אל האומה כולה, ופרעה וכל חילו שטבעו בים סוף?! כל זה מפני שהם לא שמעו בקול ה' ולא הלכו בדרך הישרה בעיניו. אם אתם כן תלכו בדרך ה', הרי שכל המכות האלה שראיתם אצל המצרים לא יהיו עליכם, "כי אני ה' רופאך". אותו גילוי של "אני ה'", אינו צריך להתגלות בצורה של הכאת האומות כמו שעשה ה' למצרים, אלא יכולים ישראל לקחת את המכות האלה שראו אצל המצרים למקום של רפואה, ללמוד לשמוע בקול ה' ולשמור מצוותיו. ואז, אותה היד המכה, נהפכת לשמש רק כיד המרתיעה והמכוונת, אשר בכוח ההרתעה מכוונת היא ומדריכה את האדם אל הדרך הישרה.

הסיפור שארע לבני ישראל במרה, מקביל במובן מסוים אל המכה הראשונה שנתן ה' למצרים. כשם שהפך ה' את יאור מצרים לדם ולא היה להם מים לשתות, כך גם כאן נהפכו המים למרים ולא היה לבני ישראל מים לשתות. אכן, בשונה ממה שקרה למצרים שסבלו מן המכה למשך שבעה ימים, כאן כשפנו בני ישראל למשה, הורה לו הקב"ה את העץ, והמים הומתקו על ידו. יחד עם הרפואה של המים, לימד אותם ה' את דרך המצוות והשמיעה בקול ה', היא הרפואה האמתית המביאה את הטוב.

החטא והחולי, התשובה והרפואה, הן מילים נרדפות. השימוש כאן במילת "רִפְאֶה", כוללת שתי משמעויות: האחת - כפשוטו, מלשון רפואה מן החולי. והשנית - מלשון תשובה; כי הקב"ה מרפא את האדם מדרכו הרעה ומדריכו ללכת בדרך ישרה באמצעות המכות. כאן אומר הקב"ה לבני ישראל, כי מקווה הוא שהצורך להשתמש בהנהגה הזו של המכות, היה נקודתי בלבד; אשר מכאן ואילך ישמשו המכות האלה שהטיל ה' במצרים להיות כדוגמא לבני ישראל לבל יחטאו. כך אנו מוצאים פעמיים בספר דברים שמעמיד ה' את מדוי מצרים דוגמא לשכר ולעונש: בפרשת עקב נאמר, שאם ישמעו ישראל בקול ה' "וְהִסִּיר ה' מִמֶּךָ כָּל חֹלִי וְכָל מַדְוֵי מִצְרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעָה לֹא יִשְׁיֶמֶם בְּךָ וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנֵאִיךָ" (דברים ז, טו), ובפרשת כי תבוא נאמר, שאם לא ישמעו ישראל בקול ה' "וְהִשִּׁיב בְּךָ אֶת כָּל מַדְוֵי מִצְרִים אֲשֶׁר יִגְרָת מִפְּנֵיהֶם וְדָבְקוּ בְּךָ" (שם כח, ס).

הקב"ה כאן אומר לישראל, שהוא מעוניין לשוב לצורת ההנהגה האידיאלית של "אני ה'", בה יודעים ישראל את שם ה' בידיעה של קירבה חיבור. במהלך הזה, מקומם של המכות הוא לרפאות את האדם ולהשיבו אל ה'. סמוך לפרשת מרה, החל ה' להמטיר לבני ישראל את המן, שכל תכליתו הייתה, כמו שנאמר "לְמַעַן אֲנַסְנוּ הָיִלָּךְ בְּתוֹרָתִי אִם

## להתהלך - פסח

לא" (שמות טז, ד), "וידעתם כי ה' המוציא אתכם מארץ מצרים" (שם, י), "וידעתם כי אני ה' אלקיכם" (שם, יב); להדריך את בני ישראל אל הדרך הישרה, לדעה את ה' ולשמור מצוותיו.



ההנהגה הזאת בה נוהג ה' עם ישראל ביציאת מצרים, לעתיד לבוא עתיד ה' לנהוג בה גם עם המצרים ושאר אומות העולם. כך מתנבא הנביא ישעיהו:

ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה'. והיה לאות ולעד לה' צבאו-ת בארץ מצרים כי יצעקו אל ה' מפני לחצים וישלח להם מושיע ורב והצילם. ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא ועבדו זבח ומנחה ונדדו נדר לה' ושלמו. ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא ושב ועד ה' ונעמר להם ורפאם. (ישעיה יט, יט-כב)

בפרק הזה, משתמש הנביא באותן הלשונות של יציאת מצרים:

ספר ישעיהו	יציאת מצרים
כי יצעקו אל ה'	ויצעקו בני ישראל אל ה' (שמות יד, י)
מפני לחצים	וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם (שמות ג, ט)
וישלח להם	ועתה לכה ואשלחך אל פרעה (שם, י)
מושיע	ויושיע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים (שם יד, ל)
ורב והצילם	והצילתי אתכם מעבדתם (שם ו, ו)

אלא שלמרבה הפלא, כאן הקב"ה יעשה את כל זה לעם המצרי. בפסוק הבא אומר הנביא "ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא". הפסוק הזה ממש מתכתב עם תחילת פרשת וארא, בו אומר ה' למשה "ושמי ה' לא נודעת לי להם" (שמות ו, ג), ואז בהמשך "לכן אמר לבני ישראל אני ה'... וידעתם כי אני ה' אלקיכם" (שם, ז). הלשון הזו "ונודע", מספרת על ידיעה של קירבה וחיבור. באותה ידיעה שנודע ה' לעם ישראל בזמן

יציאת מצרים, עתיד הקב"ה ביום ההוא להיוודע אל האומה המצרית.<sup>2</sup>  
 בפסוק הבא, אומר הנביא "וְנִגַּף ה' אֶת מִצְרַיִם נֶגֶף וְרָפָא וְשָׁבוּ עַד ה' וְנִעְתָּר לָהֶם וְרַפָּאָם". ברור מתוך ההקשר, שעיקר הדגש כאן הוא על הרפואה, לא על המגפה; אומר הנביא, שאף המכות שיטיל ה' על המצרים יהיו במהלך של "נֶגֶף וְרָפָא". לא מכה המשמידה ומכלה כמו שהיה בזמן יציאת מצרים, אלא מכה המובילה לרפואה "וְשָׁבוּ עַד ה' וְנִעְתָּר לָהֶם וְרַפָּאָם". גם המצרים יבואו לבסוף להכיר את שם ה' המביא את הרפואה ודרך התשובה.



כבר בתחילת ספר שמואל, באו הפלישתים אל ההכרה הזאת, אשר יש דרך להתרפאות מיד ה' המכה בגויים. בתחילת ספר שמואל (ש"א פרקים ד-ו), כשנלחמו הפלישתים בבני ישראל ושבּוּ בידם את ארון ברית ה', בתחילה הכתה יד ה' בפלישתים במכת טחורים, נגפה בהם והמתם:

וַתְּהִי יַד ה' בְּעִיר מְהוּמָה גְּדוֹלָה מְאֹד וַיֵּה אֶת אֲנָשֵׁי הָעִיר מִקֶּטָן וְעַד גְּדוֹל וַיִּשְׁתְּרוּ לָהֶם טַחְרִים... וַיִּשְׁלְחוּ וַיֹּאסְפוּ אֶת כָּל סִרְגֵּי פִלִּשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ שְׁלַחוּ אֶת אַרְוֹן אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל וְיָשֹׁב לְמִקְמוֹ וְלֹא יָמִית אֹתִי וְאֶת עַמִּי כִּי הִיְתָה מְהוּמָה מוֹת בְּכָל הָעִיר כִּבְדָּה מְאֹד יָד הָאֱלֹקִים שָׁם. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא מָתוּ הֵכּוּ בְּטַחְרִים וַתַּעַל שׁוֹעַת הָעִיר הַשָּׁמַיִם.  
 (שם ה, ט-יב)

המכה הזאת שקיבלו הפלישתים, החלה במהלך הראשון שנהג ה' עם המצרים בזמן יציאת מצרים, במכות קשות של הרג וחורבן. הפלישתים אמנם, שלא כמו המצרים, מתוך המכה חזרו בתשובה והצליחו להתרפא מן המגפה. כך מתאר הנביא:

וַיְהִי אַרְוֹן ה' בְּשִׁידָה פִּלִּשְׁתִּים שְׁבָעָה חֳדָשִׁים. וַיִּקְרְאוּ פִּלִּשְׁתִּים לַכֹּהֲנִים וּלְקַסְמִים לֵאמֹר מַה נַּעֲשֶׂה לְאַרְוֹן ה' הוֹדַעְנוּ בְּמָה נִשְׁלַחְנוּ לְמִקְוָמוֹ.  
 (שם ו, א-ב)

2 אכן, כן יש הבדל בין עבודת ה' של הגויים לעבודת ה' של בני ישראל. כי העבודה של הגויים, אומר הנביא שהיא בדרך של הקרבת קרבנות - "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם אֶת ה' בְּיוֹם הַהוּא וַעֲבָדוּ זָבַח וּמִנְחָה וְנִדְרוֹ נִדָּר לֵה' וְשָׁלְמוֹ". לכן גם פותח הנביא בתיאור - "בְּיוֹם הַהוּא יְהִי מִזְבֵּחַ לֵה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבֵּה אֶצֶל גְּבוּלָה לֵה'". העבודה שרוצה ה' מבני ישראל אמנם, היא השמיעה בקול ה' ושמירת המצוות, וכפי שאומר להם ה' בפרשת מרה - "אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהִאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשִׁמְרַתָּ כָּל חֻקָּיו" וגו'.

הפלישתים הלכו לשאול את כוהניהם וקוסמיהם, וקיבלו תשובה:

וַיֹּאמְרוּ אֲמַם מְשֻׁלָּחִים אֶת אַרְוֹן אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל אֵל תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רִיקָם כִּי הָשִׁב  
תְּשִׁיבוּ לוֹ אֲשֶׁם אֲזַ תִּרְפְּאוּ וְנוֹדַע לָכֶם לָמָּה לֹא תִסּוּר יָדוֹ מִכֶּם. (שם, ג)

כאן לראשונה השכילו הגויים להבין, שיש מהלך אצל הקב"ה של רפואה מתוך המכה. נשים לב אל ההקבלה בפסוק הזה לנבואת ישעיה שראינו לעיל: "הָשִׁב תְּשִׁיבוּ לוֹ אֲשֶׁם" - מקביל לעבודת הקרבנות הנדרשת מן הגויים. "אֲזַ תִּרְפְּאוּ" - כמו "וְשָׁבוּ עַד ה' וְנָעֲתַר לָהֶם וּרְפָאֵם". "וְנוֹדַע לָכֶם" - כמו "וְנוֹדַע ה' לְמִצְרַיִם".

ומסיימים כוהני הפלישתים ואומרים להם "וְנִתְּתֶם לְאֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל כְּבוֹד אוֹלֵי יָקַל אֶת יָדוֹ מֵעַלְיֶכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אֲרָצְכֶם" (שם, ה). במקום המהלך של "וְאֶכְבְּדָה בְּפִרְעָה וּבְכָל חֵילוֹ וְיִדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'", כאן אתם בעצמכם "וְנִתְּתֶם לְאֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל כְּבוֹד" בזה שתכירו את שמו. ומזהירים אותם הכוהנים "וְלָמָּה תִּכְבְּדוּ אֶת לְבַבְכֶם כְּאִשֶּׁר כְּבָדוּ מִצְרַיִם וּפִרְעָה אֶת לִבָּם הֲלוֹא כְּאִשֶּׁר הִתְעַלְל בָּהֶם וַיִּשְׁלְחוּם וַיִּלְכוּ". מכות מצרים משמשות כאן בתפקידן האולטימטיבי, להיות אמצעי הרתעה לאות ואזהרה לבל יחטאו. ובאמת, שכבר בתחילת המלחמה, כשראו הפלישתים את ארון ה' מגיע למחנה, הם נבהלו ואמרו "אִי לָנוּ מִי יִצְלִינוּ מִיַּד הָאֱלֹקִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹקִים הַמַּכִּים אֶת מִצְרַיִם בְּכָל מָכָה בְּמִדְבָּר" (שם ד, ח). מכות מצרים עמדו לנגד עיניהם, ובפרט מעשה קריעת ים סוף ["הָאֲדִירִים" - מלשון **מי כמוכה נאדר בקודש**, וכן **בְּכָל מָכָה בְּמִדְבָּר**] - היינו קריעת ים סוף שהתרחשה במדבר. רש"י.<sup>3</sup>] זו היא מטרתם העיקרית של מכות מצרים, להיות סמל ודוגמא לבל יחטאו באי העולם לפני ה'.

חז"ל (בבא בתרא דף יד, א) מספרים, שהדורון הזה, הארגז ששלחו פלישתים, מונח היה בתוך קודש הקדשים בצד ארון העדות! במאמרנו לפרשת בשלח (תש"פ) **צדק ומשפט מכוון כסאו**, בארנו כי כל מהות בית המקדש, היא להיות מקום בו אף הגויים יבואו ויכירו בשם ה'. יש עמנו להרחיב, כי הכרת ה' אל הגויים באה בשני שלבים: בתחילה במהלך של "עז", מהלך של פחד והרתעה - "וְהִלַּת בְּעֵזָה אֶל גֹּוֹה קִדְשָׁהּ. שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּ... תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וְפָחַד בְּגֹדֶל זְרוּעָה יִדְמוּ כְּאֶבֶן". ובשלב השני במהלך של "נכון" - **"מְכוֹן לְשִׁבְתָּהּ פְּעֻלָּתָה ה' מְקֻדָּשׁ ה' פּוֹנֵנוּ יְדִיד"**, בו מכירים הגויים את שם ה', לא

3 וי"מ ששני דברים הם - **הַמַּכִּים אֶת מִצְרַיִם בְּכָל מָכָה** בתוך ארץ מצרים, ובקריעת ים סוף **בְּמִדְבָּר**. מהר"י קרא ורלב"ג.

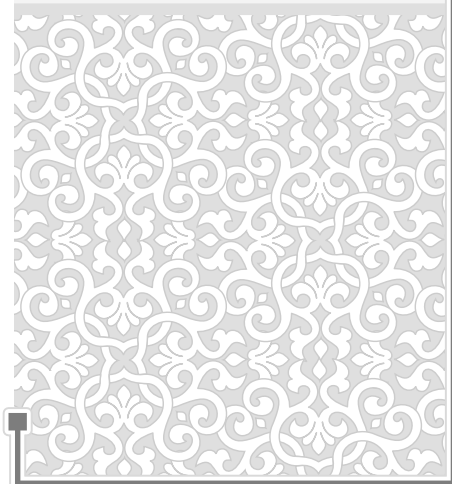
מתוך הפחד והאימה, אלא מתוך רצון פנימי להתקרב לשמוע את דבר ה' וללמוד תורה<sup>4</sup>. הארגז הזה ששלחו הפלישתים בתחילת ספר שמואל, הוא העמוד הראשון בבניין בית המקדש - **עמוד העוז**<sup>5</sup>. כך גם מתאר המשורר את נפילת הארון בידי הפלישתים, בלשון "וַיִּתֵּן לְשִׁבְיָ עֹזוֹ וַתִּפְּאֲרֵתוּ בְיָד צָר" (תהלים עח, סא). הפלישתים היו הגויים הראשונים שעל ידי המכות שהטיל בהם ה' חזרו בתשובה, העמידו את המכות כאמצעי הרתעה, והתרפאו. הארגז הזה המבטא את הכרת הגויים בשם ה' והתקשורת שלו עם העולם, ראוי הוא לעמוד בקודש הקדשים בצד ארון ברית ה'.

4 שלשה שלבים יש בעניין: שלב ראשון של הכאת המצרים והשמדתם. שלב שני של העמדת המכות כאמצעי הרתעה. ושלב שלישי בו מלכות ה' נכונה והעולם בא מרצון לקבל את דבר ה'.  
5 בכוונתנו להרחיב על כך בהקשר לשני העמודים שעשה שלמה בבית המקדש - **יכין ובועז**, מלשון **"עוז"** ומלשון **"נכון"**.





# שביעי של פסח





## שביעי של פסח

### וביום השביעי חג לה'

בגמרא מסכת ערכין (דף י) שאלו חז"ל אודות אמירת ההלל בשאר ימי החג:

מאי שנא בחג (הסוכות) דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא? ומשיבה הגמרא: דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן.

בספר שבלי הלקט (סי' קע"ד) מביא עוד שני טעמים:

ירושלמי בסוכה (פ"ה ה"א): רבי יוסי בי רבי בון בשם ר' בא בר ממל, למה קורן את ההלל כל שבעת ימי החג? כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה. במדרש הרנינו פרשת סוכה: וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו גומרינן את ההלל אבל בפסח אין אנו גומרינן את ההלל אלא יום ראשון ולילו. ולמה? שמואל בן אבא אמר "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז) לפי שנטבעו בו המצרים.

הבית יוסף באורח חיים (סי' ת"צ) הביא את הטעם הראשון של הגמרא בערכין ואת הטעם האחרון של מדרש הרנינו, ואילו הט"ז והמשנ"ב [בעקבותיו] לא הביאו אלא את הטעם האחרון, ובנוסח קצת שונה: "מפני שבשביעי של פסח נטבעו המצריים, אמר הקב"ה: מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?!"

ומוסיף הט"ז: "וכיון שבשביעי אין גומרינן אותו, על כן גם בחול המועד אין גומרינן אותו, שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון". הט"ז התקשה, שהרי הטעם הזה לכאורה אינו שייך אלא לשביעי של פסח ולמה שלא יגמרו את ההלל בשאר ימי הפסח? ועל כן אמר "כדי שלא יהא עדיף מיום טוב האחרון". במסגרת המאמר ברצוננו להציע, שאולי באמת שני הטעמים נצרכים: הטעם של הגמרא נצרך בשביל שאר ימי הפסח, אך אין הוא מספיק לפטור את יום שביעי של פסח על אף שאינו חלוק בקרבנותיו וכאשר יתבאר, ולכן אמרו טעם נוסף המיוחד לשביעי של פסח שאינו שייך באמת לשאר הימים.



חג הפסח נפרס על פני שבעה ימים; ואומרת התורה בפרשת בא "וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם וגו'" (שמות יב, טז). כאשר היום הראשון והאחרון הם מקראי קודש, הרי זה נותן משמעות אל השבוע כולו שהוא שבוע של חג. כאשר קובעת התורה את המועדים, אין היא קובעת אלא יחידה שלימה של זמן דהיינו: יום, שבוע, חודש או שנה. לעולם לא נמצא בתורה חג של חמישה ימים או עשרה ימים וכדומה, כי אם יחידה אחת שלימה של זמן. חג הפסח הוא חג חשוב, והוא מתפרס על פני שבוע שלם. ונראה, שמעיקר הדין היה ראוי שכל שבעת הימים יהיו ימי מקרא קודש ואיסור מלאכה, אלא שאין התורה יכולה לצוות את בני האדם על מצוה כזו, ועל כן די בכך שהיום הראשון והאחרון הם ימי מקרא קודש, וכל הימים שבתוך המסגרת אף הם ימי חג. וכן גם בימי חול המועד יש מקצת איסור מלאכה, כדי לתת משמעות שאף הימים האלה הינם ימי חג ומחברים את היום הראשון והאחרון. וכן הם דברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות שביתת יום טוב ה"א: "חולו של מועד, אף על פי שלא נאמר בו 'שבתון', הואיל ונקרא 'מקרא קדש' והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה, **כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל**".

בשני מקומות אמנם, אנו מוצאים בחג הפסח שהתורה מזכירה רק את היום השביעי ואינה מזכירה את היום הראשון; בפרשת "קדש לי" שבסוף בפרשת בא, ובפרשת חג הפסח של פרשת ראה:

פרשת בא      **שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חַג לֵה'.** (שמות יג, ו)  
פרשת ראה      **שִׁשֶּׁת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת וּבֵיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לֵה' אֱלֹקֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה.** (דברים טז, ח)

בכדי לבאר זאת, יש לציין כאן אל מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין נרות החנוכה (שבת דף כא, ב): "בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך". ואמרו שם בגמרא בדרך אחת: "טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין". ונראה, ששורש מחלוקתם הוא במחלוקת היסודית שלהם אם שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה (חגיגה יב); האם להסתכל על קדושת החג השמימית, או על קדושת החג הבאה מלמטה מן האדם. לפי בית שמאי, החג קדוש ועומד מן השמים שמונה ימים, וכל יום שעובר הרי החג מתמעט והולך. בית הלל לעומתם אומרים, שאת קדושת החג יוצר האדם על ידי חגיגתו, ובכל יום שעובר מוסיף האדם עוד יום לחג.

וכן יש לבאר גם את מה שנחלקו במשנה ברכות (פ"ח מ"א) בסדר ברכות הקידוש:

בית שמאי אומרים, מברך על היום ואחר כך מברך על היין.

ובית הלל אומרים, מברך על היין ואחר כך מברך על היום.

בית שמאי נותנים חשיבות קודמת לקדושת היום היורדת מן השמים, וכפי שהסבירו את שיטתם בברייתא שבגמרא (ברכות נא, ב) "שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא". בית הלל לעומתם נותנים חשיבות קודמת לקדושת היום הבאה על ידי האדם כשהוא מקדש על היין, וכן הסבירו את דבריהם (שם) "שהיין גורם לקדושה שתאמר".

גם בשאר המועדים, לכל חג יש את שתי ההסתכלויות האלה: היום הראשון הוא היום החשוב מצד הקדושה האלוקית, ואילו היום האחרון הוא היום החשוב מצד קדושת החג שיצר האדם. נוכל עתה להבין, מדוע בפרשת ראה, בפרשת חג הפסח, אין מזכירה התורה רק "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַה' אֶלְקֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה מְלָאכָה", ולא את היום הראשון. כפי שבארנו בעבר, המהלך העיקרי של ספר דברים הוא המהלך של בית הלל; היצירה האנושית ושותפותו בבריא. בספר דברים יש חשיבות מיוחדת דווקא ליום השביעי של החג. וכן פרשת "קדש", בארנו במאמרו **שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלֶיךָ מִצֹּת** שהפרשה הזאת נכתבה על בסיס האמור בפרשת ראה ומקבילה אליה.

עם ההבנה הזאת יש להראות, שמלבד הפסוק שבפרשת בא בפרשת "החודש הזה לכם" "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם", אין התורה כוללת בפסוק אחד את שני הימים יחד, אלא כל יום מקבל פסוק לעצמו. כך נאמר בפרשת אמור בשני פסוקים נפרדים: "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָתָּ עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ז), "וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לַה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָתָּ עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (שם, ח). וכן בפרשת פינחס בשני פסוקים: "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָתָּ עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (במדבר כח, יח), "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָתָּ עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ" (שם, כה). ואילו בפרשת "קדש" ובפרשת ראה אין מוזכר כי אם היום השביעי בלבד, וכאשר הראינו.

ונראה לבאר, כי הפסוק בפרשת "החודש", הוא הפסוק הראשון המציג את המהלך של בית שמאי. בפסוק הזה, היום הראשון הוא היום העיקרי של החג ושאר ימי החג נגררים אחריו. מה שחוגגים גם את היום השביעי, אין זה אלא בשביל לחתום את החג ביום של מקרא קודש וכאשר בארנו לעיל. אכן בפרשת "קדש", שם הציגה התורה את המהלך השני של בית הלל, בו היום האחרון הוא היום החשוב והמקודש מצד האדם. ומכאן ואילך, אחר שהציגה התורה את שני המהלכים בחג, בפרשיות אמור ופינחס

## להתהלך - פסח

חילקה התורה את היום הראשון והשביעי לשני פסוקים, כדי לתת חשיבות גם ליום הראשון וגם ליום השביעי שהוא מקודש בפני עצמו.

כעת נוכל לשוב לדין אמירת ההלל. במהלך של בית שמאי שהיום הראשון הוא החשוב והמקודש, הרי שדי באמירת ההלל ביום הראשון של החג לפטור את שאר ימי החג מאמירת ההלל, שכן כל שבעת הימים הם חג אחד ארוך. זו היא כוונת חז"ל בגמרא במה שאמרו שימי הפסח אינם חלוקים בקרבנותיהם וכולו חג אחד ארוך. אכן ישנה הסתכלות נוספת על החג במהלך של בית הלל, ובו היום השביעי הוא היום החשוב והמקודש, וראוי לומר בו הלל יותר מן היום הראשון, ואולי אף לא יהא די בהלל של היום הראשון לפטור את היום האחרון. מעתה, אולי מפני כן אמרו טעם נוסף למה אין אומרים הלל בשביעי של פסח "לפי שנטבעו בו המצרים". ושמא הטעם הזה באמת אינו שייך רק לגבי שביעי של פסח, ואילו שאר ימי החג אינם צריכים את הטעם הזה שכבר נפטרו מן הלל ביום הראשון.

ונראה, כי מה שקשרו חז"ל (סדר עולם רבה פ"ה) את יום השביעי של פסח לקריעת ים סוף, הוא מפני שהבינו חז"ל שמתאים שהשלמת יציאת מצרים תהיה ביום הזה. שהרי, גם בעניין היציאה ממצרים ניתן להסתכל על שני דברים: על מה שהוציא ה' את ישראל ממצרים, ועל מה שישראל עצמם יצאו ממצרים. כאשר חוגגים על הגאולה האלוקית, חוגגים על תחילת התהליך, שכן מצד האלוקים כבר מן הרגע הראשון נחשב הדבר כעשוי. אולם כאשר חוגגים על מעשי האדם, השמחה והחגיגה היא בסוף כשהושלם התהליך. הבינו חז"ל, שאם היום האחרון של החג הוא כנגד שותפותו של האדם, מתאים אם כן שביום הזה הושלמה היציאה.

הספורנו בפרשת ראה כותב בדרך נוספת:

וביום השביעי עצרת: נעצרו בו ישראל יחדיו לעבודת האל יתברך ושרו לו שירה בשביעי של חג המצות, לפיכך נקדש אותו היום.

(ספורנו דברים טז, ח)

כלומר, לא בגלל שקריעת ים סוף הייתה בשביעי של פסח לכך התקדש היום הזה, אלא בגלל השירה ששרו ישראל יחדיו לכך הוא התקדש. דווקא החלק שנטלו ישראל ועשו מעצמם ששרו שירה, הוא שהשפיע קדושה על יום השביעי של פסח.

## אז ישיר: עיון במבנה שירת הים

שירת הים תופסת מקום מרכזי במקרא.<sup>1</sup> המעיין בלשון הכתוב בשירה זו ימצא בה הרבה דברים הצריכים עיון - חזרות, כפילויות, וקשיים בהבנה.

במבט ראשון נראה, כי התאורים על טביעת המצרים חוזרים על עצמם פעמים רבות, בלשונות שונים [”ירה בים”, ”טובעו בים סוף”, ”ירדו במצולות”, ”צללו כעופרת”, ”תבלעמו ארץ”]. אמת הדבר כי מטבעה של שירה הוא שיש בה כפל לשון דרך מליצה, אבל עדיין יש להבין מדוע נכפל העניין פעמים רבות כל כך, שוב ושוב.

גם בסדר הדברים והפרטים שהוזכרו בשירה יש לעיין, מה באור ”תִּשְׁלַח חֲרֹנָךְ יֶאֱכְלֻמוּ כֶּקֶשׁ” ומה שייכות התאור הזה אל טביעת המצרים בים? כמו כן יש לעיין בסדר הכתובים בפסוק שלאחר מכן - ”וּבְרוּחַ אֶפִּיךָ נָעֲרָמוּ מֵיִם נִצְבּוּ כְמוֹ גֵּד נִזְלִים קָפְאוּ תְהוֹמֹת בְּלִבָּיִם” שלכאורה אין מקומו כאן, שהרי כבר באה השירה על טביעת המצרים וירידתם במצולות, ומה הטעם לשוב ולשזור על אודות נס קפיאת המים שאירע קודם לכן?

והנקודה הבולטת ביותר: מעבר בני ישראל בתוך הים בחרבה לא הוזכר כלל בתוך השירה! אמת, כי לאחר השירה, בפסוק ”כִּי בָא סוֹס פִּרְעֹה” נזכר עניין זה - ”וּבְגִי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבֶשֶׁת בְּתוֹךְ הַיָּם”, אבל פסוק זה אינו מכלל השירה עצמה המסתיימת בפסוק ”ה’ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד”, והוא רק כעין הסבר ונתינת רקע בסיום השירה. בוודאי הדבר תמוה מאוד, איך נפקד מן השירה דווקא מקומו של המאורע החשוב הזה, מעבר בני ישראל בים!

ברצוננו להתמקד בנושאים השונים בהם עוסקת השירה ובמבנה החלוקה הפנימית שבה, כפי העולה מתוך הקריאה בכתובים, ולאור מה שמצאנו בחז”ל כי השירה בנויה משני פרקים שונים, אותם היו הלוויים מזמרים בשבתות בבית המקדש; הפרק הראשון - מתחילת השירה ועד הפסוק מי כמוכה, אותו היו מזמרים בשבת אחת, והפרק השני -

1 במקום אחר אנו עתידים להראות, כי כמה וכמה פרקים בספר תהילים עוסקים בעניין הזה של קריעת ים סוף ושירת הים, ונכונו עימנו דברים ארוכים בבאור כל העניין הזה.

## להתהלך - פסח

מ"מי כמוכה" ועד סוף השירה, אותו היו מזמרים בשבת הבאה<sup>2</sup>. לצורך כך, ננסה לקרוא את הכתובים מחדש לפי החלוקה המוצגת כאן:

וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם, וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם.

הישועה מיד מצרים

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם.

היד הגדולה

וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶכֶּה עֲבָדוּ.

האמונה בה'

אֲזַיִשִׁיר מִשָּׁה וּבִנְיִי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה', וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר: אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאָה גָאָה, סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם! עֲזִי וְזִמְרַת יְהוָה, וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה! זֶה אֱלֹהֵי וַאֲנֹהוּ, אֱלֹהֵי אֲבִי וַאֲרַמְמָנְהוּ!

כותרת ופתיחה לשירת הים

וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם, וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם:

ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ: מִרְכָּבַת פָּרְעֹה וַחֲיִילוֹ יְרָה בָיָם וּמִבְּחָר שְׁלֹשִׁי טָבָעוּ בָיָם סוּף: תַּהֲמֹת יִכְסִּימוּ יָרְדוּ בְּמִצּוֹלֹת כְּמוֹ אֲבָן:

החלק הראשון: שירה על טביעת המצרים

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם:

יְמִינָהּ ה' נֶאֱדָרִי בִּכְחַיִּימָהּ ה' תִּרְעַץ אוֹיְבִי: וּבְרַב גְּאוּנָה תַּהֲרֹס קִמְיָה תִּשְׁלַח חֲרֹנָה יִאֲכַלְמוּ פִּקְשׁ: וּבְרוּחַ אַפְיָה נַעֲרָמוּ מִיָּם נִצְבּוּ כְּמוֹ גֵּד נִזְלִים קִפְאוּ תַּהֲמֹת בָּלָב יָם: אָמַר אוֹיְבִי אֲרֹדֶף אֲשִׁיג אֲחַלֵּק שְׁלָל תַּמְלֶאמוּ נַפְשִׁי אֲרִיק חֲרָבִי תוֹרִישְׁמוֹ יָדִי: נִשְׁפָּת בְּרוּחָהּ כְּסֻמוֹ יָם צָלְלוּ כַּעֲזֹפֶת בְּמִים אֲדִירִים:

החלק השני: שירה על היד הגדולה שנראתה בנס קריעת ים סוף

וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶכֶה עֲבָדוּ:

מִי כְמוֹכָה בָּאֱלֹהִים ה' מִי כְמוֹכָה נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ נוֹרָא תַּהֲלֵת עֲשֵׂה פֶלֶא: נְטִיטָה יְמִינָהּ תִּבְלַעְמוּ אֲרָץ: נְחִיטָה בְּחִסְדָּהּ עִם זֶה גְּאֻלָּתָהּ נִהְלֵת בְּעֲזָהּ אֵל נוֹה קִדְשָׁהּ: שְׁמָעוּ עַמִּים יִרְגְּזוּן חֵיל אֶחָז יִשְׁבִּי פִלֶּשֶׁת: אֲזַנְבְּהִלּוּ אֱלֹפֵי אָדָם אֵילִי מוֹאֵב יִאֲחֲזֶמוּ רָעַד נִמְגוּ כָל יִשְׁבֵּי כְנָעַן: תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָהּ וּפָחַד בְּגִדֵּל זְרוּעָהּ יִדְמוּ כְּאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עִמָּהּ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קְנִיטָה: תִּבְאָמוּ וְתִטְעֶמוּ בְּהַר נִחְלָתָהּ מְכוֹן לְשִׁבְתָּהּ פַּעֲלָתָהּ ה' מִקְדָּשׁ אֲדֹנֵי כוֹנְנֵי יָדֶיהָ:

החלק השלישי: שירה על יראת ישראל את ה' ועל הקשר שבין ישראל והקב"ה

ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד!

סיום השירה

2 ראה במסכת ראש השנה לא, א: במנחתא דשבתא מה היו אומרים? אמר רבי יוחנן: אז ישיר ומי כמוך ואז ישיר. וראה בספר סדר היום (סדר עבודה) שהיו אומרים שירת הים בג' פרקים.





סיפור קריעת ים סוף וטביעת המצרים בים מסוכם בתורה בשני פסוקים [למן 'ויושע' ואילך]. כאשר נתבונן בהם נראה כי יש בהם הבחנה על אודות שלשה נושאים שונים, אותם רוצה התורה להדגיש בסיכומה של פרשת קריעת הים. הנושא הראשון - "וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם", מדבר על עצם הישועה בטביעת המצרים, שרדפו אחר ישראל ומצאו את מותם בים. נשים לב כי התורה מייחסת את הישועה לטביעת המצרים. זהו עיקר הנס: הסיבה לקריעת הים היתה כדי להטביע בו את המצרים; ואילו מעבר בני ישראל ביבשה שנוצרה בתוך הים הוא כתוצאה מכך בשלב השני. הנושא השני, "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם" עוסק אף הוא בטביעת המצרים, אך הוא מייחד מבט על "היד הגדולה", כלומר, על הניסים המיוחדים והדרך הפלאית בה נשתלשלו העניינים, ועל האופן המדהים בו נתבטאה מלכות ה' בעולם, בקריעת הים ובטביעת המצרים בו. הנושא השלישי עוסק כבר בתוצאות הנס הגדול הזה, "וַיֵּיכְאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמָּשָׁה עָבָדוּ". כאן אנו עוסקים כבר בקשר המיוחד שבין ישראל לקב"ה שבא לידי ביטוי בכל סיפור קריעת ים סוף, ובהשפעה החזקה שהיתה לנס על ישראל וייחסם לה'.

כאשר משה וישראל פותחים לשורר על הניסים שאירעו, הרי הם מניחים בכותרת השירה את שלושת הנושאים הללו, לאמור: "אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאָה גָאָה, סוֹס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם" - על גאות ה' והיד הגדולה שנראו בניסים המיוחדים הללו, "עֲזִי וְזִמְרַת יְהוָה, וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה" - על עוז וגבורת ה' כאיש מלחמה וישועת ישראל בטביעת המצרים בים, "זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְוָהוּ, אֱלֹהֵי אֲבִי וְאַרְמְמָנָהוּ" - על האמונה בה' והקשר שבין ישראל לקב"ה. זה אלי כנגד וַיֹּאמְרוּ בְה', ואלהי אבי כנגד וּבַמָּשָׁה עָבָדוּ, על האמונה במשה נביא ה', ממשיך דרכם של האבות.

ואכן, השירה עצמה עוסקת בשלושת הנושאים הללו. הפרק הראשון - מתחילת השירה ועד "מי כמוכה" - מחולק לשני חלקים; החלק הראשון מעמיד בכותרתו את הפסוק "ה' אִישׁ מִלְחָמָה, ה' שְׁמוֹ!", והוא עוסק כולו בישועת ה' וטביעת המצרים בים. נשים לב כי הקריאה בשם ה' כאן היא עדיין בלשון נסתת, ["ירה בים"], ויש כאן גם לשון המזכירה את הישועה שארעה ואינה מדברת על ה' כלל, ["טובעו בים סוף", "ירדו במצולות"]. הפסוקים הללו עוסקים בבסיס המאורע אודותיו נסובה השירה כולה, והוא טביעת המצרים בים. זהו הנס וזוהי הישועה שארעה כאן.

החלק השני מעמיד בכותרתו את הפסוק "יְמִינָה ה' נֶאֱדָרִי בְכֹחַ, יְמִינָה ה' תִּרְעָץ אוֹיְבִי!"

כאן השירה היא על היד הגדולה, על הניסים המיוחדים שאירעו בטביעת המצרים בים, מחוץ לגדר הטבע. ההתייחסות כאן אל ה' היא בלשון נוכח ["ימין" "גאון", "חרון", "אפיק"], כמי שנתגלתה מציאותו בעולם הזה על ידי שידוד מערכות הטבע. התגלות ה' בעולם למען בניו, בני ישראל, היא עצומה כל כך עד שאויבי ישראל, המצרים, מכונים כאן "קמין" - כאויבי ה' עצמו, כביכול!

כאן מתארת התורה את השתלשלות המאורעות המופלאים והניסים הגלויים בהם ראה ישראל את היד הגדולה, יד ה'. תחילת הנס היתה באמור "וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקֹף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעָמֹד אֵשׁ וָעָנָן וַיַּהֲרֹג אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם". תחילה פגעו האש והענן באופן ניסי במצרים, ובכך נפתחה מפלתם. על האש הזו שפגעה במחנה מצרים משוררים משה וישראל "תִּשְׁלַח חֲרֹנָה יֹאכְלֵמוּ כֶקֶשׁ"<sup>3</sup>.

כשהיטה משה את ידו על הים נקרע הים והפך לחרבה בדבר ה', "וַיִּבְרוּחַ אֶפְיָה וַעֲרְמוּ מִיָּם נִצְבּוּ כְמוֹ גִּד נִזְלִים קָפְאוּ תְהוֹמוֹת בָּלֵב יָם". באופן ניסי, ראו בכך המצרים הזדמנות לרדוף את ישראל אל תוך הים, ולהשיגם שם! "אָמַר אוֹיֵב: אֲדַדְּךָ, אֲשִׁיג, אֲחַלֵּק שְׁלָל! תִּמְלֹאמוּ נַפְשִׁי, אֲרִיק חֲרָבִי, תוֹרִישְׁמוֹ יָדִי!" אולם הדבר לא עלה בידם, שכן יד ה' הגדולה נתגלתה כאן והפכה עליהם את הים בדרך נס, כפי שנאמר "וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם וַיִּשָּׁב הַיָּם לַפְּנוֹת בָּקָר לְאִיתָנוּ, וּמִצְרַיִם נָסִים לִקְרָאתוֹ! וַיִּנְעַר ה' אֶת מִצְרַיִם, בְּתוֹךְ הַיָּם". על כך משוררים משה וישראל "נִשְׁפָּתָה בְּרוּחְךָ כְּסֶמֶךְ יָם, צָלְלוּ כְּעוֹפֶרֶת בְּמִיָּם, אֲדִירִים!" בכל החלק הזה הנקודה המודגשת היא התאור של יד ה' הגדולה, המכוונת את המאורעות באופן פלאי מחוץ לגדר הטבע.



בכך מסתיים הפרק הראשון של שירת הים, כפי שחלקוהו חז"ל. פרק זה עסק בעיקר הנס שהוא בטביעת המצרים בים, משני היבטים, ההיבט הראשון עסק בעצם הישועה שאירעה בטביעת המצריים, והחלק השני עסק ביד ה' הגדולה שנתגלתה בהשתלשלות הפלאית של המאורעות. מעבר ישראל ביבשה בתוך הים לא נזכר כאן, שכן עיקר השירה לא היתה על כך, אלא שזו היתה הדרך הנפלאה בה נקט ה' לצורך ישועת ישראל.<sup>4</sup> הפרק השני - למן "מי כמוכה" ועד סוף השירה - עוסק בתוצאה של הניסים הללו,

3 יעויין בפירוש רש"י ואבן עזרא.

4 אמנם אין בכך משום ביאור שלם מדוע לא נזכרו ישראל כלל בחלק זה של השירה, ועדיין הדבר צ"ע.

"וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶכֶה עֲבָדוּ", האמונה בה' והקשר המתחזק שבין ישראל והקב"ה. ה' בחר בישראל, והוא מנצח למענם את כל שאר האומות העומדים בדרכו, כפי שנאמר "ה' יִלְחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרֹשׁוּ". הכותרת כאן היא "מִי כְמֹכָה בְּאֵלִים ה' מִי כְמֹכָה נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ נֹרָא תְהִלַּת עֲשֵׂה פֶלֶא". האלים, כל האומות העצומות והאדירות, אינן עומדות בפני כוחו של ה', שבחר בישראל מכל העמים להנחילם את ארץ אבותיהם לירושה, למען השראת שכינתו בתוכם בבית המקדש.

הפסוק בן ארבעת המילים המופיע כאן "נְטִיתָ יְמִינְךָ תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ", הקצר ביותר מכל פסוקי השירה, אינו מהווה חלק מנושא הפרק הזה. הוא אף אינו מנוסח בסגנון של השירה - אין בו כפל לשון מליצי כמו בכל שאר הפסוקים, וגם מבנהו הקצר מלמד אותנו כי הוא מהווה רק סיכום למאורעות הנס וטביעת המצרים בים כפי שהובעו בפרק הראשון. מכאן ואילך משוררים ישראל על הקשר המיוחד המתהווה בין ישראל לאביהם שבשמים, ועניין זה הוא הנושא של הפרק השני המכונה "מי כמוכה" בלשון חז"ל.

כאן משוררים משה וישראל על הקשר המיוחד שבין ישראל והקב"ה, והתכלית הנפלאה אשר מייעד להם ה', "נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֶה גְּאֻלְתָּ נְהִלְתָּ בְּעֶזְרְךָ אֶל נֹה קִדְשְׁךָ". נשים לב אל הלשוניות: חסד, ועוז. כנגד שני הנושאים שעסק בהם הפרק הראשון, חסד ה' בישועת ישראל וטביעת המצרים, ועוזו של ה' וידו הגדולה בהשתלשלות הניסים הפלאית. בדרך אלוּקִית זו מוביל ה' את ישראל בהם בחר בישראל מכל העמים, כאשר כל הגוים נאחזים בפחד מפניו.

השירה מסתיימת בקריאה "ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד!" ימלוך - לעתיד. כאשר יבואו ישראל לארצם ויירשו את כל הגוים בשם ה', אזי תבוא התכלית של כל הניסים הללו, ומלכות ה' וגילויו בעולמו יבואו אל שלימותם ותיקונם.



נשים לב, כי ההבחנה בשלושת הנושאים בהם עוסקת שירת הים שהצגנו, יוצרת שלושה חלקים בשירה - כאשר החלק הראשון כולל שלושה פסוקים, החלק השני כולל חמישה פסוקים, והחלק השלישי שבעה. מה נפלא הוא הדבר להבחין כי הדבר מקביל אחד לאחד אל פסוקי ברכת כהנים שבספר במדבר, שם נאמר; "כֹּה תִּבְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אָמֹר לָהֶם: יִבְרַכְךָ ה' וַיִּשְׁמְרְךָ! יָאֵר ה' פְּנֵינוּ אֱלֹהֵינוּ, וַיִּחַנֶּנּוּ! יֵשׂא ה' פְּנֵינוּ אֱלֹהֵינוּ, וַיִּשֶׁם לָנוּ שְׁלוֹם!" (במדבר ו, כג-כו). הברכה הראשונה יש בה שלוש תיבות, והיא עוסקת בברכת ה' והגנתו על ישראל, במקביל לישועת ה' בטביעת המצרים בים, הנושא הראשון שבשירה. הברכה השנייה יש בה חמש תיבות, והיא עוסקת בהארת הפנים המיוחדת

## להתהלך - פסח

שנוהג בה ה' לישראל, במקביל לגילוי יד ה' הניסית שבקריעת ים סוף, הנושא בחלק השני שבשירה. ואילו הברכה השלישית מדברת על הקשר המיוחד שבין ה' לישראל ושימתו את השלום עליהם, במקביל לנושא השלישי שבשירה, והדברים מאירים!



נסכם איפוא בקצרה את מה שעלה בידינו עד כאן: שירת הים מחולקת לשני חלקים עיקריים: מ"אז ישיר" ועד "מי כמוכה", ומן "מי כמוכה" ואילך. חלוקה זו, לבד מכך שהיא מזכרת בדברי חז"ל (ראש השנה לא, א), היא מאופיינת גם בהבדלים ברורים מבחינת תוכנה: החלק הראשון עוסק בטביעת המצרים בים, בהצלת ישראל מידיהם ובידו הגדולה של ה' שנתגלתה בנס קריעת ים סוף, ואילו החלק השני עוסק בתוצאה של הנס המופלא של קריעת הים: הקשר המיוחד שבין הקב"ה לישראל, השראת השכינה שבתוכם, במקדש ובחיי ארץ ישראל.

השירה מכוונת לפי זה אל פסוקי ההקדמה (שמות יד, ל-לא): החלק הראשון העוסק בטביעת המצרים וההצלה מידיהם מכוון כנגד האמור "וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הָהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׂפַת הַיָּם". המשך השירה העוסק ביד ה' הגדולה מכוון כנגד האמור "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם". ואילו החלק השני של השירה העוסק בקשר המיוחד שבין ה' לישראל מכוון כנגד האמור "וַיֵּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בָּהֶם וּבַמֶּשֶׁה עֲבָדוּ".



## שירת הים וארבע לשונות של גאולה

ברצוננו להתבונן שוב במרכיביה של שירת הים, אולם הפעם מתוך מבט כללי יותר המכוון אל כל מערכת היחסים בין ה' לישראל מתחילת ספר שמות. לשם כך עלינו ללמוד פעם נוספת את דברי ה' אל משה בתחילת פרשת וארא:

לְכוּ, אָמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אֲנִי ה'! וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם, וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדָתָם.

והוצאתי והצלתי

וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשַׁפְטִים גְּדֹלִים, וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם, וְהִייתִי לְכֶם לֵאלֹהִים, וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת

וגאלתי ולקחתי והבאתי

מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יְדֵי לָתֶת אֶתָּה לְאַבְרָהָם  
לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב, וְנָתַתִּי אֶתָּה לָכֶם מוֹרָשָׁה, אֲנִי ה'!  
וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה כֵּן אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְּצֶר רוּחַ וּמִעֲבֹדָה קָשָׁה  
(שמות ו, ב-ט)

חז"ל<sup>1</sup> לימדונו כי נאמרו כאן ארבע לשונות של גאולה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי. כאשר אנו מתבוננים בפרשה אנו מוצאים כי יש כאן בעצם שתי דרגות שונות: הלשון "והוצאתי" הינה פעולת ה' המקדימה את ההצלה - "והצלתי", והלשון "וגאלתי" הינה פעולת ה' המקדימה את לקיחת ישראל לעם - "ולקחתי".

לשונות הגאולה "והוצאתי והצלתי" עוסקות בקומה הראשונית והבסיסית של יציאת מצרים: עצם היציאה ממצרים וההצלה מן השעבוד והעבדות. אין מדובר כאן עדיין על יותר מכך. השלב הגבוה, הפנימי והעמוק היותר הינו השלב של "וגאלתי ולקחתי"; כאן אנו שומעים נימה של חיבור וקשר מיוחד; ה' יתגלה לעיני ישראל "בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", הוא ייקח אותם לו לעם והם ידעו כי הוא ה', והשלב הסופי יהיה בהבאתם לארץ ישראל.

במאמרנו לפרשת וארא<sup>2</sup> הארכנו עוד בניתוחה של פרשה זו, ובמשמעותה של הלשון "אני ה'" החוזרת כאן ארבע פעמים. אין ספק כי בפרשה זו מונחת התשתית למערכת היחסים העתידה להתרקם בין ה' וישראל; ההיכרות וההתוודעות עם שם ה' עתידה להוליך את ישראל צעד אחר צעד, למין היציאה ממצרים וקריעת ים סוף, ועד השראת השכינה בתוכם בבניין המשכן ובציווי הקדושה שבספר ויקרא.

בכך בארנו את הסיבה לכך שבני ישראל סירבו להטות אוזן לדברי הניחומים שבפיו של משה: מלבד הנחמה וההבטחה לגאולה היתה בפיו של משה גם קריאת השכמה, הנושאת בקרבה מחויבות עצומה; בני ישראל נקראים כאן לבוא בברית עם הקב"ה, לקבל על עצמם את נוכחותו בקרבם ולמצוא בנפשם את הנכונות להתקדש בקדושתו; אכן, בקשה גדולה היא זו מן הנתונים תחת השעבוד, בקוצר רוח ועבודה קשה. קריאתו של משה לבני עמו נכשלה אפוא: אין הם שומעים לדבריו. אולם הקב"ה אינו מוותר על תכניתו. בוא יבוא עם בני ישראל בברית, אף אם הדבר ידרש להיעשות בדרך ארוכה. וכך אנו קוראים בהמשך פרשת וארא:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה... וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרָעָה, וְהִרְפֵּיתִי אֶת אֶתְּי וְאֶת מוֹפְתֵי

1 ילקוט שמעוני פרשת וישב, קמז.

2 ראה במאמרנו לפרשת וארא אמור לבני ישראל: אני ה'.

## להתהלך - פסח

בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פֶּרֶעַה! וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם, וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים. וַיִּדְּעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה', בְּנֻטִּיתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם. וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם! (שם ז, א-ה)

ה' מדבר אל משה פעם נוספת, בגישה שונה. בני ישראל לא היטו את אוזנם, לפיכך נדחות לעת עתה הלשונויות "וגאלתי ולקחתי"; השעה אינה כשרה לכך. מעתה עתידה הגאולה להתמקד בחלק של "ההוצאתי והצלתי", דהיינו - בפעולת ההצלה מן השעבוד גופה. הקב"ה יתגלה לעיני מצרים בשפטים גדולים, באותות ומופתים<sup>3</sup>, ולא לעיני ישראל. אימתי יבוא השלב בו יתקיימו הלשונויות "וגאלתי ולקחתי והבאתי"? היכן תתגלה זרועו הנטויה של ה' לעיני בני ישראל בעצמם? היכן מתוודעים ישראל לשם ה' ומכירים בידו הגדולה ובזרועו הנטויה, באהבתו אליהם ובברית שכרת עמם? כל זה אירע בקריעת ים סוף:

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְינוּ בָּהּ וּבַמֶּשֶׁה עֲבָדוֹ. (שם יד, לא)

כאן בא קוצר הרוח של בני ישראל לידי תיקון; כאן, בקריעת ים סוף, הכירו בני ישראל בה' והאמינו בו. כאן התממשה ההבטחה "וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשַׁפְטִים גְּדֹלִים, וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם, וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹקִים, וַיִּדְּעֻם כִּי אֲנִי ה'". "היד הגדולה" מקבילה אל ה' "זרוע הנטויה", "וידעתם כי אני ה'" מקביל אל "ויראו העם את ה' והאמינו בה'". בני ישראל שומעים אל משה ומאמינים בו; נסללה הדרך אל השראת השכינה בישראל.



3 יש לשים לב בעיקר אל ההקבלה בין הלשון האמורה כאן "וְהָרַבִּיתִי אֶת אֹתוֹתִי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם... וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם, וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשַׁפְטִים גְּדֹלִים. וַיִּדְּעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֻטִּיתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם", לבין הלשון האמורה בתחילת פרשת וארא "וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשַׁפְטִים גְּדֹלִים, וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם, וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹקִים, וַיִּדְּעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם". ישנה כאן הקבלה מלאה: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה" האמור שם בישראל, נאמר כאן אצל המצרים: "ונתתי את ידי במצרים", "בנטותי את ידי על מצרים". "השפטים הגדולים" האמורים שם בישראל נאמרו כאן על מצרים - "והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים". ואפילו ידיעת ה' שנאמרה שם "וידעתם כי אני ה' אלוֹקֵיכֶם", נאמרה כאן על מצרים: "וידעו מצרים כי אני ה'". הקבלה מלאה זו מלמדת אותנו כי מאחר שפניית משה אל ישראל לא הצליחה [מחמת קוצר הרוח והעבודה הקשה], משתנית הגישה, והאותות והמופתים והזרוע הנטויה מכוונים אל מצרים, אשר מתוך המכות עתידים להכיר את שם ה'. רק מתוך כך, בשלב שני, יזכו בני ישראל לחזות בזרוע הנטויה ויבואו בעצמם לידיעת ה' וקירבתו, כפי שאכן אירע בקריעת ים סוף.

## שירת הים וארבע לשונות של גאולה

כאשר אנו מתבוננים בשירת הים אנו מוצאים הקבלה מלאה אל שתי הקומות האלה. תחילת השירה עוסקת בטביעת המצרים בים ובהצלת ישראל מידיהם; עניין זה מקביל אל הלשונות "והוצאתי והצלתי" - הקומה הראשונה והבסיסית ביחסי הקב"ה וישראל, והוא מכונן אל הפסוק "ויושע ה' את ישראל מיד מצרים". אולם החלק השני של השירה, למן "מי כמוכה" ואילך, עוסק כאמור בקשר ובברית שבין ה' וישראל. וכך נאמר בו:

וגאלתי, ולקחתי נְחִיֹּת בַּחֲסֶדֶךָ עִם זֹה גְּאֻלְתִּי, נְחִלְתָּ בְּעֶזְךָ אֶל נִוְה קִדְשֶׁךָ... עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֹה קְנִיָּתִי.  
והבאתי תַּבְּאֵמוֹ וְתַטְעֵמוֹ בְּהַר נְחִלְתֶּךָ מִכֹּחַ לְשִׁבְתֶּךָ פְּעֻלְתֶּךָ ה'  
וידעתם כי אני ה' מִקְדָּשׁ, אֲדֹנָי כּוֹנֵנִי יְדִידִי! ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד! (שמות טו, יא-יח)

בחלק זה של שירת הים משוררים ישראל על השראת השכינה בתוכם, על הקשר הפנימי והעמוק שבינם לבין הקב"ה, על היותם עמו של ה' ועל זכייתם להכיר את שמו ולהתוודע אליו. כאן מתקיימות לשונות הגאולה "וגאלתי ולקחתי", ובכך עוסקת השירה. מדובר כאן על הגאולה - "עם זֹה גְּאֻלְתִּי", ועל הלקיחה לעם - "עם זֹה קְנִיָּתִי". מדובר כאן על חיי ארץ ישראל - "תַּבְּאֵמוֹ וְתַטְעֵמוֹ בְּהַר נְחִלְתֶּךָ", כנגד הבטחת ה' בפרשת וארא "והבאתי אתכם אל הארץ".

שיאה של שירת הים בא לידי ביטוי בפסוקי החתימה: "מִקְדָּשׁ, אֲדֹנָי כּוֹנֵנִי יְדִידִי! ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד!" כאן משוררים ישראל על התכלית הנשגבת של היציאה ממצרים; כאן מכירים הם כי ה', שהוציאם ממצרים בשפטים גדולים ולקחם לו לעם - עתיד להשרות שכינתו בתוכם, לבנות לו בית בקרבם, ומתוך כך עתידים הם, העבדים לשעבר, להכיר את שם ה' ולהתקדש בקדושתו. ה' ימלוך עליהם, ומתוקף מלכותו תואצל עליהם הוד שכינתו. בכך מכוונים ישראל לבניין המשכן, שם נאמר: "וְשִׁכְנֹתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹקִים! וַיֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֵיהֶם, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁכְנִי בְּתוֹכָם. אֲנִי ה' אֱלֹקֵיהֶם!" (שמות כט, מה-מו).

בכך בא לידי תיקון קוצר הרוח של ישראל: אף שמתחילה, בהיותם תחת עוצם השעבוד, לא היה ליבם פנוי להכרת שם ה' וידיעתו, הרי שמשעה שנגלה עליהם ה' באותות ומופתים וגאלם, האמינו ישראל בה' ובמשה עבדו!

## צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מִכּוֹן כְּסָאוֹ

בגמרא מסכת ראש השנה (דף לא,א) מחלקים חז"ל את שירת הים לשני חלקים; מתחילת השירה ועד "מִי כְמוֹכָה בְּאֵלִים ה'", ומ"מִי כְמוֹכָה" עד הסוף. החלק הראשון של השירה מספר על גדולת ה' שהעניש את המצרים והטביעם בים, ואילו החלק השני מספר על עתידם של בני ישראל בכניסתם לארץ ובניין המקדש.<sup>1</sup>

עם הבנת החלוקה הבסיסית הזאת, נשים לב, כי בכל החלק הראשון של השירה כלל אין איזכור למעברם של ישראל ביבשה בתוך הים. הכתוב מתאר אך ורק את גדולת ה' שהרג את המצרים בים - "ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ. מִרְכַּבַּת פָּרָעָה וַחֲיִילוֹ יָרָה בֵּינָם וּמִבְחָר שְׁלֹשִׁיו טָבְעוּ בַיָּם סוּף. תַּהֲמֹת יִכְסִימוּ יִרְדּוּ בַמַּצּוֹלֹת כְּמוֹ אֶבֶן. יִמְיִנָּה ה' נֶאֱדָרִי בְכֹחַ יְמִינָהּ ה' תִּרְעַץ אוֹיֵב" (שמות טו, ג-ו). ואילו מה שבני ישראל עברו בתוך הים ביבשה אינו מוזכר ולו במילה אחת.

הדבר הזה בולט במיוחד בשלושת הפסוקים המתארים את קריעת הים ושובו על המצרים - "וּבְרוּחַ אֶפִּיךָ נִעְרְמוּ מִיָּם נִצְבּוּ כְמוֹ גִּד נִזְלִים קָפְאוּ תַהֲמֹת בְּלֹב יָם. אָמַר אוֹיֵב אֲרֹדֶף אֲשִׁיג אַחֲלֶק שְׁלָל תִּמְלָאמוּ נִפְשֵׁי אֲרִיק חֲרָבִי תוֹרִישְׁמוּ יָדִי. נִשְׁפָּת בְּרוּחְךָ כְּסָמוּ יָם צָלְלוּ כְעוֹפְרֹת בְּמִים אֲדִירִים" (שם, ח-י). לפחות כאן היה ראוי להזכיר את בני ישראל שנכנסו לים, אחריהם רדף פרעה. אבל לא, בחלק הזה של השירה כתוב רק שפרעה רודף... אבל אחרי מי?? לא כתוב.

את אותה ההערה, יש לשאול גם על החלק השני של השירה, רק הפוך. אם החלק הראשון של השירה מספר כולו על גדולת ה' שהרג את המצרים הרשעים, הרי שבחלק השני המביא את התקווה והתפילה על העתיד, אין מוזכר ולו פעם אחת על העניין הזה, שיעשה ה' דין ברשעים וישמיד אותם. כן כתוב על הפחד הגדול שאנו מייחלים שיטיל ה' על הגויים - "שְׁמַעוּ עַמִּים יִרְגְּזוּן חֵיל אַחַז יִשְׁבִּי פִלֶּשֶׁת. אֲזַנְבְּהֶלוּ אֱלֹפִי אֲדוֹם אֵילִי מוֹאֵב יֵאֲחַזְמוּ רַעַד נִמְגּוּ כָל יִשְׁבֵּי כְנָעַן. תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָהּ וַפָּחַד בְּגֹדֹל זְרוּעֶךָ יִדְמוּ כְּאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עֲמָךְ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנְיָתְךָ" (שם, יד-טז). אולם השמדת הגויים הרשעים אינה

1 ראה מאמרנו עיון במבנה שירת הים.



נמצאת בחלק הזה של השירה.

גם כאן, הדבר הזה בולט במיוחד לגבי "יְשִׁבִי כְנָעַן", שעתידי גורלם להיות כגורל המצרים - בהשמדה; עליהם עתידים ישראל להצטוות במצות "לא תחיה כל נשמה". ואף על פי כן, אין הכתוב מייחל לדמות אותם אל המצרים שמתו, אלא מחבר אותם הכתוב אל שאר העמים ולאלופי אדום; בהם מספר הכתוב רק על בהלה, פחד ואימה שיטיל עליהם ה'. וגם זה, רק "עַד יַעֲבֹר עֲמָךְ ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קְנִיָּה", שרק יתנו לעם ישראל לעבור והכול טוב. מילה אחת אין מוזכרת על הריגתם והשמדתם של יושבי כנען, וכאשר היה לבסוף.



במאמרנו על **שלוש המכות האחרונות**, העמדנו את שני המהלכים עמהם בא ה' להוציא את ישראל ממצרים. המהלך הראשון, האידיאלי והרצוי, הוא בדרך בה יבואו בני ישראל עצמם להכיר ולדעת את ה'. המהלך השני, הוא שקרה לבסוף, שלא שמעו בני ישראל אל ה' ופנה ה' לגלות שמו ולהיוודע לעיני הגויים. שם הראינו, כי אילו היו ראויים ישראל להיגאל עם המהלך הראשון, הרי שסיפור המכות לא היה מרכזי כל כך בתהליך הגאולה. עיקר הגאולה היה סביב הצלת עם ישראל וחיבורם אל ה', ולא בהענשת המצרים. אכן, מאחר שלא זכו ישראל להיגאל בצורה כזו, עבר ה' אל המהלך השני שעיקרו בהענשת המצרים ונטיית ידו עליהם. בדרך זו ידעו מצרים כי אני ה'.

הבה נתבונן שוב בשלושת הפסוקים המביאים את המעבר אל המהלך השני של הענשת פרעה והמצרים:

וְאֲנִי אֶקְשֶׁה אֶת לֵב פְּרָעָה וְהִרְבֵּיתִי אֶת אֹתֹתַי וְאֶת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם.	המעבר למהלך החדש
וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרָעָה וְנִתַּתִּי אֶת יָדִי בַּמִּצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאֹתַי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בְּשִׁפְטִים גְּדֹלִים.	נתינת יד
וַיִּדְעוּ מִצְרָיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם.	נטיית יד

(שם ז, ג-ה)

במהלך השני יש דגש מיוחד על **יד ה'**. בשני הפסוקים, משתמשת התורה בשתי לשונות של **נתינת יד ונטיית יד**. ולעומת זאת, במהלך הראשון בתחילת פרשת וארא כתוב רק - "וְגִאֲלֹתִי אֶתְכֶם בְּזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים" (שם ו, ו). הכתוב משתמש בביטוי של '**זרוע נטויה**', ואילו ה'**יד**' אינה מוזכרת במהלך הזה. ההשתמשות ב'**יד**' היא מהות המעבר אל מהלך השני של הכאת המצרים.

ובכן, מה ההבדל בין ה'יד החזקה' וה'זרוע הנטויה'? רש"י על הפסוק הנ"ל - "בְּנִטְתִּי אֶת יָדִי עַל מְצָרִים" כותב: "את ידי - יד ממש להכות בהם". ודברי רש"י צריכים ביאור, האם כוונתו ליד גשמית? אתמהה. נראה, שכוונת רש"י לפרש את ה'יד' המוזכרת כאן, שהכוונה לכף היד. שכן בגמרא במנחות (דף לז,ב) כשדנה הגמרא לגבי מקום הנחת תפילין, אומרת הגמרא - "'על ירך' זו גובה שביד. אתה אומר זו גובה שביד, או אינו אלא על ירך ממש? אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש, מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד". ומסביר שם רש"י בד"ה "ירך ממש - כף". הרי שכשכתוב **"יד ממש"** הכוונה היא לכף היד.<sup>2</sup>

אם כן מעתה, יש להבחין בין ה'יד החזקה' שהיא כף היד, לבין ה'זרוע הנטויה' שהיא הזרוע. היד משמשת להכאה, זהו שאומר רש"י; "את ידי - יד ממש להכות בהם". לכן משתמש הכתוב בלשון **'יד חזקה'**, מפני שהיא מכה בחוזק. ה'זרוע הנטויה' לעומתה, היא הרמת היד לפני ההכאה. הזרוע הנטויה אינה חייבת להכות, יכולה היא לעמוד במקומה, לאיים ולהרתיע. מעתה, עיקר תפקיד היד הוא להכות, ואילו הזרוע עיקר תפקידה הוא להטיל אימה ולהרתיע.<sup>3</sup>

זהו עיקר תוכן המעבר מן המהלך הראשון אל המהלך השני בהקשר הזה של המכות. במהלך הראשון, עיקר תפקיד המכות היו בשביל להטיל אימה ולהרתיע - "וְנִגְאַלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים". ואילו במהלך השני תפקיד המכות הוא להעניש ולהכות במצרים - **"וְנִתַּתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צְבָאתִי אֶת עַמִּי בְּנִי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשִׁפְטִים גְּדֹלִים"**.

כעת נשוב לעניין השירה. שני המהלכים האלה הם בעצם שני חלקי השירה. החלק הראשון של השירה פותח עם הפסוק - **"וַיִּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם"** וגו' (שם יד, לא). כשהעניש ה' את המצרים בים סוף, הוא השתמש עם ה'יד הגדולה' - יד המכה, יד המענישה - **"יְמִינָהּ ה' נֹאֲדָרִי בְּכַחַּ יְמִינָהּ ה' תִּרְעַץ אוֹיֵב"** (שם טו, ו). אולם בחלק השני של השירה, מייחלים ישראל אל המצב בו לא ישתמש ה' כי אם רק בזרוע הנטויה - **"תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָהּ וּפָחַד בְּגִדְלֵי זְרוּעָהּ יִדְמוּ כָאֵבָן"**. כשיראו הגויים את זרוע הגדולה נטויה, תאחז בהם האימה והפחד, וידמו כאבן. אמנם כי את המצרים היה צריך ה' להעניש, עיקר המכוון הוא לא להגיע למצב של ענישה, כי אם למצב של פחד והרתעה.

2 מידידי הרב מאיר לעבוויטש שליט"א.  
3 הזרוע משמשת גם לחבק. התכלית הסופית היא שאף הגויים יצטרפו למלכות ה', לא מתוך פחד ואימה, אלא מתוך חיבור ורצון. וראה בסוף המאמר.  
4 במקום "יָרְדוּ בְּמִצּוֹלָת כְּמוֹ אֵבָן", יהיה "יִדְמוּ כָאֵבָן".

גם בספר תהלים<sup>5</sup>, כשמהלל המשורר על קריעת ים סוף, משתמש המשורר בשתי לשונות - "אַתָּה דָּכַאתָ כְּחָלָל רָהֵב, בְּזָרוּעַ עֶזְרָתְ אוֹיְבֶיךָ" (תהלים פט, יא). החצי הראשון של הפסוק מדבר על הריגת המצרים - "אַתָּה דָּכַאתָ כְּחָלָל רָהֵב" - כנגד החלק הראשון של השירה, ואילו החצי השני של הפסוק מדבר על הפחד שמטיל ה' על האויבים ומפזרם - "בְּזָרוּעַ עֶזְרָתְ אוֹיְבֶיךָ" - כנגד החלק השני של השירה. מאוד מדוקדק, שבחלק השני משתמש המשורר בלשון "בְּזָרוּעַ עֶזְרָתְ", שהיא רק מפזרת את האויבים ולא הורגת אותם.

מעתה נבין, כי בחלק הראשון של השירה, אין ישראל מתפארים בניצחונם על ידי השמדת הגויים. כשמגלה ה' את גדלו בצורה כזו, הדבר הראוי הוא להלל ולפאר את גדולת ה' וידו החזקה שעושה דין ברשעים, אך לא לערב בזה את שמחת ישראל על הנס שנעשה להם בקריעת הים, שאז כביכול שמחים ישראל בהשמדת האומה המצרית. בדומה למה שאמרו חז"ל (סנהדרין לטב), לגבי שירת המלאכים "מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני?" מטעם זה אין שמחתם של ישראל על מעברם בים סוף מוזכרת בחלק הראשון של השירה.

אל העניין הזה מוקדש החלק השני של השירה - "נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֹ גָאֲלָתָ נְהַלְתָּ בְּעֶזְרְךָ אֶל נֹה קְדֹשְׁךָ" (שמות טו, יג). בחלק הזה של השירה באמת אין איזכור להשמדת הגויים. בחלק הזה, עיקר הדגש הוא על הפחד שמפחדים הגויים כשמגלה ה' את שמו בעולם בשביל ישראל. בדבר הזה, כן יש תפארת לעם ישראל כשעומדים הגויים מורתעים משם ה', ובכך אף הם נכנסים תחת סדר השליטה של ה' בעולם דרך עם ישראל.



בית המקדש תופס מקום מרכזי דווקא בחלק השני של השירה. כבר בפסוק הראשון הפותח את החלק השני של השירה, יש רמז אל המקדש, בו נאמר - "מִי כָמֹכָה נֶאֱדָר בְּקִדְשִׁי". וכן שני הפסוקים העוסקים בבני ישראל; האחד בתחילת החלק השני על מעברם בים סוף - "נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֹ גָאֲלָתָ נְהַלְתָּ בְּעֶזְרְךָ אֶל נֹה קְדֹשְׁךָ" (שמות טו, יג), והשני בסוף השירה על כניסתם לארץ - "תִּבְאִמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהַר נִחְלָתְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלָּתָ ה' מְקֻדֶּשֶׁת ה' כֹּונְנוּ יְדִידְךָ" (שם, יז); שני הפסוקים מספרים דבר אחד - בני ישראל נמצאים בדרך אל בית המקדש.

5 מזמורים רבים בספר תהלים מבוססים על המסר הזה העולה מן השירה, ובכוונתנו להרחיב בכך במאמר נפרד.

## להתהלך - פסח

בין שני הפסוקים האלה, נמצאים שלושה פסוקים המספרים על הפחד שהטיל ה' על הגויים:

נְחִיתָ בַּחֲסָדָה עִם זֶה גָּאֲלָתָה נְהַלְתָּ בְּעֶזְהָ אֶל נִוָּה קִדְשָׁהּ. שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגְּזוּן חֵיל אֲחֻזַּת יִשְׂרָאֵל פְּלִשְׁתִּים. אֲזַנְבְּהֵלוּ אֱלֹפֵי אֲדָוָה אֵילֵי מוֹאָב יֵאָחֲזוּמוּ רָעַד נִמְגּוּ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּנְעָן. תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וּפָחַד בְּגִדְלֵךְ זְרוּעָה יִדְמוּ כְּאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עִמָּה ה' עַד יַעֲבֹר עִם זֶה קִנִּיתָ. תִּבְאָמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהָרֵי נִחְלָתָה מְכוֹן לְשִׁבְתָּהּ פַּעֲלָתָה ה' מִקְדָּשָׁהּ כֹּונֵנוּ יְדִיָּהּ.

מהו אם כן הקשר, בין בית המקדש אל הפחד והאימה שמטיל ה' על הגויים? במאמרנו לפרשת שופטים **לעשות בהם משפט כתוב** הרחבנו לבאר<sup>6</sup>, כי בית המקדש, עיקר תכליתו הוא להיות מקום של צדק ומשפט, ואילו הכהן תפקידו להיות המורה תורה ומשפט לישראל ולעולם כולו. כשמייחלים ישראל לתיקון העולם בחלק השני של השירה שלא יצטרך ה' להשמיד את הגויים כי אם רק להרתיע אותם, הרי שחלק בלתי נפרד מזה הוא גם - ללמד את הגויים את דרך המשפט<sup>7</sup>. כאשר הגויים מורתעים מפני פחד ה' ומהדר גאונו, הרי הם נכנעים לפניו ומקבלים סדר ממשלתו עליהם<sup>8</sup>. עוד בארנו שם את הפסוקים במזמור קמט שבתהלים, בהם אומר המשורר, שלעתיד לבוא יהיו ישראל, המכונים **קהל חסידים**, שותפים בהבאת המשפט אל העולם:

הִלְלוּ-ה' שִׁירֵי לֵה' שִׁיר חֲדָשׁ תִּהְלְתוּ בְּקֹהֶל חֲסִידִים... רֹמְמוֹת אֶל בְּגִדֵּי וְחָרֵב פִּיפִיּוֹת בִּידָם. לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם תּוֹכַחַת בְּלֹאֲמִים. לְאֲסֹר מַלְכֵיהֶם בְּזָקִים וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בְרָזֶל. לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב הַדָּר הוּא לְכָל חֲסִידָיו הִלְלוּ-ה'.

ארבעה שלבים יש כאן בתפיסת החרב פיפיות בידי החסידים: א. "לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם". ב. "תּוֹכַחַת בְּלֹאֲמִים". ג. "לְאֲסֹר מַלְכֵיהֶם וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בְרָזֶל". ד. "לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב". השלב הראשון, הוא באמת להרוג ולנקום. אך מכאן ואילך, אין צריך רק לעשות בהם תוכחה, ואח"כ רק מאסר. עד שלבסוף, "לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב" - אף

6 מומלץ לעיין במאמר ההוא, הוא מתכתב עם הדברים המתבארים במאמרנו זה.

7 כשאומר ה' "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", יש רמז לעניין המשפט.

8 מי שילמד את הגויים את דרך המשפט, הם ישראל. מטעם זה תיקונם של אומות העולם תלוי במצב של בני ישראל; אם הולכים ישראל בדרך ישרה, הרי שגם הגויים יכולים ללמוד מהם ולהיות כפופים תחתיהם. אבל אם אין ישראל הולכים בדרך נכונה, הרי שדין הגויים הוא לאבדון, מפני שאין מי שילמד אותם תורה משפט, וכפי שקרה לעם המצרי עם דור יוצאי מצרים.

הגויים ייכנסו תחת סדר המשפט הכתוב בתורה. זהו המצב האידיאלי בו יש תפארת לישראל - "הָדָר הוּא לְכָל חֲסִידָיו". לכן, יחד עם התפילה של - "תִּפְּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וּפָחַד בְּגֹדֶל זְרוּעֶךָ יִדְמוּ כְּאֶבֶן", מייחלים ישראל גם ל-"מִקְדָּשׁ ה' כּוֹנֵן יָדֶיךָ"<sup>9</sup>. יש להראות, כי הלשון "מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ", וכן "מִקְדָּשׁ ה' כּוֹנֵן יָדֶיךָ", מספר על המהלך הזה של היות המקדש מקום של צדק ומשפט המביא אף את הגויים להכיר בשם ה'. כן לשון הכתוב - "צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כְּסָא" (תהלים פט, טו), וכן - "צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כְּסָא" (שם צז, ב). מלכות ה' עומדת על כנה, בזמן שאין ישראל שרויים במצב של מלחמה מול הגויים אותם צריך להשמיד, אלא כל הגויים מכירים בעוצמת עם ישראל המביאים עמהם את שם ה' ונכנעים תחתיהם. ממזמור צג בתהלים מספר על המצב הזה לעתיד לבוא - "ה' מֶלֶךְ גָּאוֹת לְבַשׁ לְבַשׁ ה' עֵז הַתְּאָזֵר אֶף תִּכּוֹן תִּבְּל בֶּל תִּמּוֹט. נִכּוֹן כְּסָאָךָ מֵאֵז מַעוֹלָם אָתָּה". המזמור הזה יוצא מתוך הפסוק החותם את שירת הים - "ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד" (שמות טו, יח), ומבוסס הוא על גילוי שם ה' שהתגלה בקריעת ים סוף.<sup>10</sup>

נבין לפי זה דבר נפלא. כשרצה דוד המלך לבנות בית לה' כמסופר בספר שמואל (שמואל ב ז), אמר לו ה' - "הֲאֵתָה תִּבְנֶה לִי בֵּית לְשִׁבְתִּי... כִּי יִמְלְאוּ יָמַי וְשִׁכַּבְתָּ אֶת אֲבֹתַי וְהִקִּמְתִּי אֶת זֶרְעֶךָ אַחֲרַיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּינֹתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בֵּית לְשִׁמִּי וְכִנְנֹתִי אֶת כְּסֵא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם". לא מפורש בפסוקים מה הייתה הסיבה בגינה לא רצה ה' שדוד עצמו יבנה את בית המקדש. אולם בספר דברי הימים, כשמצווה דוד את שלמה בנו על בניין המקדש, אומר לו דוד - "וַיֹּאמֶר דָּוִיד לְשִׁלְמֹה, בְּנִי אֲנִי הִנֵּה עִם לְבָבִי לְבָנוֹת בֵּית לְשֵׁם ה' אֱלֹקֵי. וְהִנֵּה עָלִי דָּבָר ה' לֵאמֹר דָּם לְרֹב שִׁפְכָתָ וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בֵּית לְשִׁמִּי כִּי דָמִים רַבִּים שִׁפְכָתָ אֶרֶץ לִפְנֵי. הִנֵּה בֵּן נוֹלָד לָךְ הוּא יִהְיֶה אִישׁ מְנוּחָה וְהִנְחוֹתִי לוֹ מִכָּל אוֹיְבָיו מִסָּבִיב כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשְׁלוֹם וְשָׁקֵט אָתָּה עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו. הוּא יִבְנֶה בֵּית לְשִׁמִּי וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבָן וְאֲנִי לוֹ לֶאֱב וְהִכִּינֹתִי כְּסֵא מַלְכוּתוֹ עַל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם" (דברי הימים א כב, ז-י).

היכן מרומז בדבר ה', כי הבעיה היא בשביל ששפך דוד דמים הרבה? אכן, דוד הקשיב טוב לדברי ה'. ה' השתמש באותה הלשון של "מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ": "הֲאֵתָה תִּבְנֶה לִי בֵּית לְשִׁבְתִּי... וְהִכִּינֹתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ... וְכִנְנֹתִי אֶת כְּסֵא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם"<sup>11</sup>. דוד

9 עם זאת, עיקר תכלית השירה היא לפאר את גדולת ה' בשני המהלכים: בהריגת המצרים ובהטלת הפחד על הגויים. עניין הדרכת הגויים בדרך הצדק והמשפט אינו מפורש בשירה.

10 ב"נכון כסאך מאז" יש רמז ל"אז ישיר".

11 אמנם שכאן הלשון "כוֹנֵן" מתייחס למלכות דוד, יש להרחיב בכך שמלכות דוד היא חלק בלתי נפרד מבית המקדש, וכמו שאמרו "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד". מלכי בית דוד

המלך מבין מדברי ה', כי הוא עודנו אינו נמצא במהלך האידיאלי של שליטה על הגויים באמצעות ה'זרוע' - האיום וההרתעה בלבד; דוד עודנו שייך למהלך של החלק הראשון של השירה בו השליטה על הגויים באה על ידי הריגה והשמדה. זהו שאמר לו ה' בתוך הדברים - "וְאֵהִי עִמּוֹ בְּכָל אֲשֶׁר הִלַכְתָּ וְאַכְרַתָּ אֶת כָּל אִיבֵיךָ מִפְּנֵי וְעָשִׂיתִי לְךָ שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאֶרֶץ". בכדי לנצח את האויבים, היה צריך ה' להכריז את הגויים לפני דוד ולהשמידם.

לא זה המצב המתקן של בית המקדש. מלכות דוד אינה 'נכונה' די בשביל שיהא הוא ראוי לבנות את בית המקדש. רק מתוך מצב של - "תִּבְאֲמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהָרַחֵלְתְּכֶם מִכּוֹן לְשִׁבְתְּכֶם פַּעֲלֶתָהּ", אפשר לגשת ל-"מִקְדָּשׁ ה' כֹּונֵנוּ יְדִיד". זהו שאומר דוד לשלמה - "וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה' לֵאמֹר דָּם לְרֹב שִׁפְכָתָּ וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בֵּית לְשָׁמִי כִּי דָמִים רַבִּים שִׁפְכָתָּ אֶרֶץ לְפָנָי". בית המקדש צריך להיבנות מתוך מצב של מלכות 'נכונה', מצב של מנוחה ושלוה של ישראל עם אומות העולם - "כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשָׁלוֹם וְשִׁקְטָא אֲתָן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו. הוּא יִבְנֶה בֵּית לְשָׁמִי וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן וְאֲנִי לוֹ לֶאֱבִי וְהִכִּינוֹתִי כֶּסֶף מַלְכוּתוֹ עַל יִשְׂרָאֵל עַד עוֹלָם".

כשבנה שלמה המלך את בית המקדש, ארבע פעמים מופיע הלשון "מִכּוֹן לְשִׁבְתְּכֶם" בתפילתו (מלכים א ח). שם אמר שלמה, כי בית המקדש הוא המקום דרכו מתקשר הקב"ה עם העולם כולו; מבית המקדש יוצא הצדק והמשפט, ואפילו הגויים מגיעים אליו ומכירים בשם ה' ויראים ממנו - "וְגַם אֶל הַנִּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל הוּא וְבֹא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שְׁמוֹ. כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת שְׁמוֹ הַגָּדוֹל וְאֶת יְדֵי הַחֲזָקָה וְזָרְעוֹ הַנְּטוּיָה וְבֹא וְהִתְפַּלֵּל אֶל הַבַּיִת הַזֶּה. אָתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם מִכּוֹן שִׁבְתְּךָ וְעָשִׂיתָ כְּכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא אֲלֶיךָ הַנִּכְרִי לְמַעַן יֵדְעוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת שְׁמוֹ לִירְאָה אֹתְךָ כְּעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל וְלִדְעַת כִּי שְׁמוֹ נִקְרָא עַל הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי" (שם, מא-מג).

לעתיד לבוא אומר הנביא ישעיהו, כשיבוא העולם לתיקונו, יגיע המצב בו אפילו את ההרתעה כבר לא יצטרכו, הגויים מעצמם יעלו להר ה' ויבואו ללמוד תורה ומשפט:

וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נִכּוֹן יִהְיֶה הָרַבִּי ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂא מִגְבָּעוֹת וְנִהְרָו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הָרַבִּי ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵינוּ יַעֲקֹב וְיִרְנֶנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶּה בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבְרֵי ה' מִירוּשָׁלַם. וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לַעֲמִים רַבִּים וְכִתְּתוּ חֲרֻבוֹתֵם לְאִתִּים וְחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמִזְמֹרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֲרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה. (ישעיהו ב, ב-ד)

## שביעי של פסח

### לְהַגִּיד בְּבֹקֶר חֲסֵדָה וְאַמוּנָתָהּ בַּלֵּילוֹת

#### החסד והאמונה

בגמרא מסכת ברכות (דף יב,א) אמרו חז"ל:

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו. שנאמר "לְהַגִּיד בְּבֹקֶר חֲסֵדָה וְאַמוּנָתָהּ בַּלֵּילוֹת". (תהלים צב, ג)

ופירש רש"י, שהברכה על החסד היא על העבר, ובברכת האמונה מדבר בה אף על העתיד. וז"ל:

שנאמר להגיד בבקר חסדך - וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא, שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם. וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריךנו על במות אויבינו כל אלה הנסים התדירים תמיד.

הבוקר לפי דרך זו הוא משל אל הגאולה, והלילה אל החושך והגלות. בבוקר מודים ומשבחים את ה' על החסד שעשה עמנו שגאל אותנו מן הצרות, ובלילה מתחזקים באמונה ובהבטחה שהבטיח לנו ה' שלא יעזוב אותנו ושיגאלנו מכל צרה. ובאמת שיש לעיין בכוונת רש"י; כי לכאורה בשתי הברכות ישנם את שני העניינים, את האמונה על העתיד ואת ההודאה על העבר. כך הרי מופיע בתחילת ברכת אמת ויציב:

...אֱמֶת אֱלֹקֵי עוֹלָם מְלֻכָּנוּ, צוּר יַעֲקֹב מִגֵּן יִשְׁעָנוּ, לְדֹר וָדֹר הוּא קָדִים וְשִׁמּוֹ קָדִים, וְכִסְאוֹ נָכוֹן, וּמְלָכוּתוֹ וְאַמוּנָתוֹ לְעַד קִדְמָת, וּדְבָרָיו חַיִּים וְקִדְמִים, נְאֻמָּנִים וְנִחְמָדִים לְעַד וּלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים. עַל אֲבוֹתֵינוּ וְעַלֵּינוּ, עַל בְּנֵינוּ וְעַל דוֹרוֹתֵינוּ, וְעַל כָּל דּוֹרוֹת יִרְעֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיהָ. עַל הָרָאשׁוֹנִים וְעַל הָאַחֲרוֹנִים,

דָּבָר טוֹב וְקִיָּם לְעוֹלָם וָעֶד, אֱמֶת וְאֱמוּנָה, חֵק וְלֹא יַעֲבֹר. אֱמֶת שְׁאֵתָהּ הוּא ה' אֱלֹקֵינוּ וְאֱלֹקֵי אֲבוֹתֵינוּ, מִלְּכֵנוּ מֶלֶךְ אֲבוֹתֵינוּ, גּוֹאֲלֵנוּ גּוֹאֲלֵ אֲבוֹתֵינוּ, יוֹצְרֵנוּ צוֹר יְשׁוּעָתָנוּ. הוֹדֵנוּ וּמַצִּילֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָהּ, אֵין אֱלֹהִים זֹלָתָהּ. עֲזָרַת אֲבוֹתֵינוּ אֵתָהּ הוּא מֵעוֹלָם, מִגֵּן וּמוֹשִׁיעַ לְבָנֶיהָם אַחֲרֵיהֶם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, בְּרוֹם עוֹלָם מוֹשְׁבָהּ, וּמוֹשְׁפָטֶיהָ וְצִדְקָתָהּ עַד אֶפְסֵי אֶרֶץ. אֲשֶׁרִי אִישׁ שִׁישְׁמַע לְמִצְוֹתֶיהָ וְתוֹרָתָהּ וּדְבָרָהּ יֵשִׁים עַל לְבוֹ. אֱמֶת אֵתָהּ הוּא אֲדוֹן לְעַמָּהּ, וּמֶלֶךְ גִּבּוֹר לְרִיב רִיבָם. אֱמֶת, אֵתָהּ הוּא רֹאשׁוֹן וְאֵתָהּ הוּא אַחֲרוֹן, וּמַבְלָעָדֶיהָ אֵין לָנוּ מֶלֶךְ גּוֹאֲלֵ וּמוֹשִׁיעַ. מִמְּצָרִים גָּאֲלָתָנוּ ה' אֱלֹקֵינוּ וכו'.

כל המשפטים האלה על האמונה לעלמי עד, מדברים על העתיד, ושיכולים ישראל להאמין בה' ולסמוך עליו שעוד יגאלם. וכך גם לקראת סוף הברכה, אחר איזכור הניסים שעשה ה' במצרים משבחים ואומרים:

בְּרָכוֹת וְהוֹדָאוֹת לְמֶלֶךְ אֵל חַי וְקַיִם, רֵם וְנִשְׂא, גָּדוֹל וְנוֹרָא, מְשֻׁפָּל גֵּאִים, וּמִגְבִּיָּה שְׁפָלִים, מוֹצִיא אֲסִירִים, וּפּוֹדֶה עֲנָוִים, וְעוֹזֵר דָּלִים, וְעוֹנֶה לְעַמּוֹ בְּעֵת שׁוּעָם אֱלֹיוּ.

כל דברי השבח מכוונים לקראת המשפט האחרון, שהקב"ה "עונה לעמו בעת שוועם אֱלֹיוּ" וכדאי הוא לסמוך עליו בעת צרה. וכך היא גם חתימת הברכה בדרך של תפילה על העתיד:

צוֹר יִשְׂרָאֵל, קוֹמָה בְּעֲזָרַת יִשְׂרָאֵל, וּפְדָה כְּנָאֲמָה יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל, גּוֹאֲלֵנוּ ה' צָבָא-וּת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. בְּרוּךְ אֵתָהּ ה' גָּאֵל יִשְׂרָאֵל.

וצריך להבין מה הייתה כוונת רש"י כשכתב ש"ברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא", ורק ב"ברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות"? וה' יאיר עינינו. וכמו כן צריך להבין, מה ראה רש"י בברכת אמת ואמונה יותר מברכת אמת ויציב, שיש בה דיבור אף על העתידות? כי לכאורה המבנה של ברכת אמת ואמונה מקביל בתחילתו אל ברכת אמת ויציב, שקודם מספרים על האמונה בהקב"ה שמציל אותנו בכל דור ודור [ודווקא בברכת אמת ויציב יש הרחבה יתירה סביב עניין האמונה], ואחר כך מספרים על ניסי יציאת מצרים:

אֱמֶת וְאֱמוּנָה כָּל זֹאת וְקִיָּם עָלֵינוּ, כִּי הוּא ה' אֱלֹקֵינוּ וְאֵין זֹלָתוֹ, וְאֶנְחָנוּ יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ, הַפּוֹדֵנוּ מִיַּד מְלָכִים, מִלְּכֵנוּ הַגּוֹאֲלֵנוּ מִכַּף כָּל הָעָרִיצִים, הָאֵל הַנִּפְרָע לָנוּ מִצְרֵינוּ, וְהַמְשַׁלֵּם גְּמוּלָה לְכָל אוֹיְבֵי נַפְשָׁנוּ, הָעוֹשֶׂה גְּדוּלוֹת עַד



אֵין חֶקֶר, וְנִפְלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר, הַשֵּׁם נִפְשָׁנוּ בְּחַיִּים, וְלֹא נָתַן לְמוֹט רִגְלָנוּ,  
הַמְדְּרִיכָנוּ עַל בְּמוֹת אוֹיְבֵינוּ, וַיֵּרָם קִרְנָנוּ עַל כָּל שׁוֹנְאֵינוּ. הָעוֹשָׁה לָנוּ נִסִּים  
וְנִקְמָה בַּפֶּרֶעַה וְכו'.

ואם נסתכל על סוף הברכה, אדרבה, ברכת אמת ויציב חותמת בתפילה על העתיד כפי  
שהראינו לעיל, ואילו ברכת אמת ואמונה אינה חותמת אלא בברכת השבח על העבר:

...מְלִכּוּתָהּ רָאוּ בְּנֵיהָ, בּוֹקֵעַ יָם לִפְנֵי מֹשֶׁה, זֶה אֶ-לֵי עֲנוּ, וְאָמְרוּ "ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם  
וָעֶד". וְנֹאמַר "כִּי פָדָה ה' אֶת יַעֲקֹב וּגְאָלוֹ מִיַּד חֲזָק מִמֶּנּוּ". בְּרוּךְ אַתָּה ה' גֹּאֵל  
יִשְׂרָאֵל.

ודברי רש"י צריכים בעינינו ביאור, ומצוה ליישבם, וה' יאיר עינינו. ואחר העיון, היה  
נראה בעינינו להציע דרך נוספת בביאור דברי הגמרא, ויהי רצון שנזכה לכוון לדבר  
אמת.

### שני עניינים בשירת הים

כפי שהרחבנו במאמרנו על שירת הים עיון במבנה שירת הים, השירה מחולקת אל שני  
חלקים עיקריים המסוכמים בשני הפסוקים המקדימים את השירה (שמות יד):

האמונה וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם, וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל  
שֹׁפֶת הַיָּם.

הישועה וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם, וַיֵּירָאוּ הָעָם אֶת ה',  
וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶךְ עֲבָדוּ.

כאשר מציל ה' את ישראל מיד צריהם, יש לראות תמיד שני דברים בהצלה: א. יש את  
עצם הישועה, שישאל היו בצרה וה' גאל אותם ממנה והושיע אותם. ב. ויש את מה  
שזה מסמל, את החביבות ואת הברית שבין הקב"ה וכנסת ישראל. שני הפסוקים האלה  
המקדימים את שירת הים, מדברים על שני הדברים האלה; הנושא בפסוק הראשון הוא  
בני ישראל מול מצרים: ה' הושיע "אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם", "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם"  
מתים על שפת הים. ולעומתו בפסוק השני הנושא הוא היחס והברית שנוצרו בין הקב"ה  
וישראל בעקבות הנס: ישראל ראו "אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם", "וַיֵּירָאוּ הָעָם  
אֶת ה'", ואף "וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּלֶךְ עֲבָדוּ".

בפסוק הראשון, כאשר הנושא הוא עצם הישועה, אין משנה אלא התוצאה הסופית:  
האם יש מצרים, או אין מצרים. כל מה שהיה באמצע וכיצד הדברים התגלגלו לא תופס

מקום. בפסוק הזה, אין מזכיר הכתוב אלא שה' הושיע את ישראל מיד מצרים, בכך ש"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם", ואילו מה שהים נקרע לשנים ובני ישראל עברו בתוכו בחרבה, אינו שייך אל החלק הזה של הסיפור. בפסוק השני לעומתו, כאשר הנושא הוא החביבות שהראה ה' אל בני ישראל בקריעת הים, שם מודגש שהישועה נעשתה בדרך של ניסים גדולים: "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם". כאשר רואים בני ישראל, שה' לא רק מציל אותם ומושיעם מיד צר, אלא אף עושה זאת בדרך של שידוד מערכות הטבע ושינוי סדרי בראשית - במיוחד בעבורם, זה מסמל אצלם את היחס המיוחד שנותן ה' אל ישראל ואת החביבות שיש לו אליהם. וזה מה שמביא את ישראל ליראת שמים ואמונה בה'.

וכפי שהארכנו להראות במאמר הנ"ל על מבנה שירת הים, השירה כולה מובנית על הנאמר בשני פסוקים אלה. שני הפסוקים הפותחים את השירה משוררים על שני עניינים אלה: "אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאָה גָאָה סוֹס וָרֶכֶב וְרָמָה בָּיָם" - כנגד עצם הישועה בטביעת המצרים, ו"עֲזִי וְזִמְרַת יְ-הוָה יִהְיֶה לִּי לִישׁוּעָה, זֶה אֱלֹהֵי וְאֶנְהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמְמָנְהוּ" - כנגד היחס המיוחד שהראה ה' בניסים הגדולים, והברית שנוצרה בקריעת הים. וכך המשך השירה מדברת בחלק הראשון על עצם הישועה בטביעת המצרים: "ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ. מִרְכַּבַּת פָּרֹעַ וַחֲיִלּוֹ יָרָה בָּיָם וכו'". ולאחר מכן מדברת השירה על ה"יד הגדולה" שעשתה את הניסים הגדולים: "יְמִינָהּ ה' נֶאֱדָרִי בְכֹחַ יְמִינָהּ ה' תִּרְעָץ אוֹיְבִי וכו'". ובחלק האחרון מדברת השירה על היחס המיוחד בין הקב"ה וכנסת ישראל, המביא לידי קבלת עול מלכות שמים: "נְחִיתָ בְּחֶסֶדְךָ עִם זֶה גְּאֻלְתָּ... תִּבְאֲמוּ וְתִטְעַמּוּ בָהֶר נַחֲלֶתְךָ... ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד" (שם).

### ברכות גאל ישראל

שתי הברכות של "גאל ישראל" מברכות קריאת שמע, שביום ושבלילה, מבוססות על שירת הים, ובדגש על שני פסוקים מרכזיים שבשירה: הפסוק "מִי כָמֹכָה בָּאֱלֹהִים ה' מִי כָמֹכָה נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ נוֹרָא תְהִלַּת עֲשֵׂה פֶלֶא", והפסוק "ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד". אכן אם נעיין היטב נבחין, שבברכת הלילה ישנו פסוק נוסף המוזכר בשלוש מילים, הוא הפסוק "זֶה אֱ-לֹהֵי וְאֶנְהוּ, אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמְמָנְהוּ" המוזכר בקצרה במילים "זֶה אֱלֹהֵי עָנִי", ומיד ממשיכים "וְאָמְרוּ: ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד". ובעינינו, הנקודה הזאת מסמלת את ההבדל הגדול שבין שתי ברכות "גאל ישראל", שביום ושבלילה, כי חלוקים הם בשני העניינים האלה שהקדמנו.

ברכת אמת ויציב שאומרים בבוקר מדברת בעיקר על עצם הישועה, שהציל ה' את

ישראל מיד המצרים והוציאם לגאולה; ואילו ברכת אמת ואמונה שאומרים בלילה מדברת בעיקר על היחס המיוחד שגילה ה' ועל הקשר המיוחד שנוצר בין הקב"ה וכנסת ישראל בנס קריעת ים סוף. ובכדי לחדד את הדברים, נוכל להקביל את ברכת אמת ויציב אל הפסוק הראשון "וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שִׁפְתֵי הַיָּם"; ולעומתה ברכת אמת ואמונה מקבילה אל הפסוק השני "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיֵּרָאוּ הָעַם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבַמֶּשֶׁה עֲבָדוּ". ומטעם זה, רק בברכת אמת ואמונה מופיע גם הפסוק "זֶה אֱ-לֹהֵינוּ וְאֵלֵינוּ, אֱלֹהֵינוּ אֲבִי וְאֶרְמְנֵנוּ" שכולו מדבר על הברית והקשר שנוצר מתוך הגילוי הגדול של קריעת ים סוף.

### ברכת אמת ויציב

וכך יש להראות לאורך כל אחת מן הברכות, כיצד כל ברכה מתואמת אל המהלך שעליה היא מדברת. ברכת אמת ויציב כפי שהקדמנו, מדברת על הקומה הראשונה של עצם הישועה, על הקב"ה שהוא "מלך גואל ומושיע". וזהו הדבר הראשון שאומרים בברכת אמת ויציב, ומעמידים בצורה חזקה ותקיפה עם חמש עשרה לשונות של קיום, ש"אֱמֶת אֱלֹהֵינוּ עוֹלָם מְלָכֵנוּ, צוּר יַעֲקֹב מֶגֶן יִשְׁעֵנוּ וכו'". וכך חוזרים ואומרים "עַל הָרָאוּנוּ וְעַל הָאֲחֵרוּנוּ דָּבָר טוֹב וְקִיָּם לְעוֹלָם וָעֶד, אֱמֶת וְאַמוּנָה חֶק וְלֹא יַעֲבֹר, אֱמֶת. שְׁאֵתָהּ הוּא ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵלֵינוּ אֲבֹתֵינוּ, מְלָכֵנוּ מֶלֶךְ אֲבֹתֵינוּ, גּוֹאֲלֵנוּ גּוֹאֵל אֲבֹתֵינוּ, יוֹצְרֵנוּ צוּר יִשְׁעֵתָנוּ, פּוֹדֵנוּ וּמַצִּילֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמָה, אֵין אֱלֹהִים זולָתָהּ".

כשמזכירים את העבר בברכת אמת ויציב, מזכירים את חסדי ה' שגאל אותנו והושיע אותנו מידי הצרים, ואף כשמדברים על העתיד מדברים על ההבטחה שמובטחים אנו שיוסיף ה' להציל אותנו ולהושיע אותנו מיד צר. וכך ממשיכה הברכה "עֲזָרָת אֲבֹתֵינוּ אֵתָהּ הוּא מֵעוֹלָם, מֶגֶן וּמוֹשִׁיעַ לְבִנְיָהֶם אַחֲרֵיהֶם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, בְּרוּם עוֹלָם מוֹשִׁבָּה וּמִשְׁפָּטִיךְ וְצִדִּיקָתָהּ עַד אֶפְסֵי אֶרֶץ... אֱמֶת אֵתָהּ הוּא אֲדוֹן לְעַמָּהּ וּמֶלֶךְ גִּבּוֹר לְרִיב רִיבָם. אֱמֶת אֵתָהּ הוּא רֹאשׁוֹן וְאֵתָהּ הוּא אַחֲרוֹן וּמַבְלִעֲדִיךְ אֵין לָנוּ מֶלֶךְ גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ".

וכן כשמזכירים את ניסי יציאת מצרים, מזכירים אותם מתוך ההקשר הזה של עצם הגאולה, על הריגת המצרים והצלת ישראל: "מִמִּצְרַיִם גָּאֻלְתָּנוּ, וּמִבֵּית עֲבָדִים פָּדִיתָנוּ. כָּל בְּכוֹרֵיהֶם הִרְגָתָ, וּבְכוֹרֶךָ גָּאֻלְתָּ. יָיִם סוּף בְּקַעְתָּ, וְזֵדִים טִבַּעְתָּ, וַיִּדְיִים הִעֲבַרְתָּ, וַיִּכְסּוּ מַיִם צְרִיָּהֶם, אַחַד מֵהֶם לֹא נוֹתַר". וממשיכים: "עַל זֹאת שִׁבְחוּ אֱהוֹבִים וְרוֹמְמוֹ אֱ-ל. וְנִתְּנוּ יָדִידִים זְמִירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת, בְּרָכוֹת וְהוֹדָאוֹת לְמֶלֶךְ אֵל חַי וְקַיָּם, רָם וְנֹשָׂא, גָּדוֹל וְנוֹרָא, מְשַׁפִּיל גָּאִים, וּמַגְבִּיָּה שְׁפָלִים, מוֹצִיא אֲסִירִים, וּפּוֹדֶה עַנּוּיִם, וְעוֹזֵר דָּלִים,

**וְעוֹנָה לְעִמּוֹ בְּעֵת שְׁעָם אֱלֹהֵינוּ.** הקב"ה מוכר כאן בתור האלוקים הדואג לחלשים ומציל עשוק מיד עושקו. אין הנושא כאן כל כך הקשר המיוחד בין הקב"ה וכנסת ישראל; ועל אף שבכל זאת ישנן כמה לשונות של ידידות וחיבה, עיקר הדגש הוא על כך שישאל היו בצרה והקב"ה מציל את האסירים, את הענוים ואת הדלים, וכך הוא גם עתיד לענות לעמו בעת שועם אליו.<sup>1</sup>

וכך בסוף הברכה אומרים: **"שִׁירָה חֲדָשָׁה שֶׁבָּחוּ גְּאוּלִּים לְשִׁמְךָ עַל שְׁפַת הַיָּם"**; השירה היא על הגאולה שארעה **"עַל שְׁפַת הַיָּם"**, אשר הכוונה בזה היא אל הפסוק **"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם"**, היא הקומה הראשונה שהזכרנו על עצם הישועה שהציל ה' את ישראל והרג את המצרים. ובאותו עניין גם חותמים את הברכה בתפילה על הגאולה כפשוטה **"צוֹר יִשְׂרָאֵל, קוֹמָה בְּעֶזְרֵת יִשְׂרָאֵל, וּפְדָה כְּנָאֲמָךְ יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל, גְּאֻלָּנוּ ה' צְבָאוֹ-ת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. בְּרוּךְ אַתָּה ה' גֹּאֲלֵ יִשְׂרָאֵל"**.

### ברכת אמת ואמונה

אחר שבבוקר אומרים את ברכת אמת ויציב על עצם הישועה, בברכת אמת ואמונה של הלילה מדברים על הקומה הגבוהה יותר של היחס המיוחד והקשר שנוצר בקריעת ים סוף, היוצא מן הפסוק השני **"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיֵּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְרוּ בְּה' וּבְמֹשֶׁה עֲבָדוּ"**. וכך פותחים את הברכה באמירת **"אֱמֶת וְאַמוּנָה כָּל זֹאת וְקִיָּם עֲלֵינוּ, כִּי הוּא ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵין זֹולָתוֹ, וְאַנְחֵנוּ יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ"**,<sup>2</sup> ומתוך הברית הזו ממילא הקב"ה הוא **"הַפּוֹדֵנוּ מִיַּד מְלָכִים, מְלָכֵנוּ הַגּוֹאֲלָנוּ מִכַּף כָּל הָעָרִיצִים, הָאֵל הַנִּפְרָע לָנוּ מִצְרַיִם, וְהַמְשַׁלֵּם גְּמוּלָה לְכָל אוֹיְבֵי נַפְשֵׁנוּ"**. נשים לב, שמלבד הפדיון וההצלה בשני המשפטים הראשונים, מדובר כאן גם על הפרעון והנקמה באויבים בשני המשפטים האחרונים, מה שלא מצאנו בברכת אמת ויציב. והברכה ממשיכה לספר על הניסים הגדולים והנפלאות הגדולות שעושה לנו ה' מה שלא מופיע באמת ויציב, ועל כך שה' לא רק מציל אותנו, אלא אף מרומם אותנו ומגביה אותנו מעל האויבים: **"הַעוֹשֶׂה גְּדוּלוֹת"**

1 בנוסח ספרד אומרים **"ועונה לעמו ישראל בעת שועם אליו"**. אולם לדברינו נוסח אשכנז מדויק יותר **"ועונה לעמו בעת שועם אליו"**, כי אין הנושא כאן כל כך היחס המיוחד שיש לעם ישראל, אלא זה שעם ישראל היו בצרה וה' מושיע את הנזקקים.

2 בברכת אמת ויציב מזכירים את ה' אלוהי העולם **"אֱמֶת אֱלֹהֵי עוֹלָם מְלָכֵנוּ"**, ולעומת זאת בברכת אמת ואמונה מזכירים את ה' אלוהי ישראל **"כִּי הוּא ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵין זֹולָתוֹ, וְאַנְחֵנוּ יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ"**. והחילוק הוא כפי שאנו אומרים, שרק בברכת אמת ואמונה מדגישים את החיבה המיוחדת בין ישראל לאביהם שבשמים, ואילו בברכת אמת ויציב הקב"ה מושיע את ישראל בגלל שהם חלשים וזקוקים לישועה, וזה שייך לכל אדם באשר הוא הפונה לה' וזועק לעזרה.

**עד אין חקר, ונפלאות עד אין מספר.** השם נפשונו בחיים, ולא נתן למוט רגלנו. המדריכנו על במות אויבנו, וירם קרננו על כל שונאינו.

ומתוך ההקשר הזה, כשמזכירים את ניסי יציאת מצרים מדברים על הניסים הגדולים שהיו שם, מה שלא ראינו בברכת אמת ויציב: "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה, **אותות ומופתים** באדמת בני חם. המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישאל מתוכם לחרות עולם". הניסים והנפלאות כפי שבארנו לעיל, מסמלים את החיבה המיוחדת שמראה הקב"ה כלפי בני ישראל, ואת הקשר המיוחד שביניהם. וכך גם כאשר מזכירים את קריעת ים סוף, בברכת אמת ואמונה נקראים בני ישראל בתואר "בנים", מה שלא מופיע בברכת אמת ויציב: "המעביר **בניו** בין גזרי ים סוף, את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע. וראו **בניו** גבורתו, שבחו והודו לשמו... מלכותך ראו **בניך** בוקע ים לפני משה זה א-לי ענו". במקביל אל האמור בברכת אמת ויציב שבני ישראל שרו על **שפת הים**, דהיינו כשראו את המצרים מתים על שפת הים, כאן מדברים על השירה של בני ישראל שראו את **גבורות ה' "וראו בניו גבורתו** שבחו והודו לשמו", הוא האמור בפסוק **"וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים וגו'"** שהביאם לידי אמונה וקבלת עול מלכות שמים. וכך גם בחתימת הברכה, מדברים על הגאולה בדרך נס ומיד מי שיותר חזק: **"ונאמר, כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו.** ברוך אתה ה' גאל ישראל".<sup>3</sup>

### פירוש ה"אמונה"

ועתה נראה לחדש, שזו היא כוונת הגמרא שעמה פתחנו: "כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר **להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות**". החסד היא הקומה הראשונה של עצם הישועה, והאמונה היא הגבורה שמראה הקב"ה בדרך שהוא עושה את החסד.

הרי הפירוש המילולי של המילה "אמונה" היא - **חוזק**, כמו **"ויהי ידיו אמונה עד בא השמש"** (שמות יז, יב) אשר מפרש שם הרשב"ם את פשט הכתוב: **"אמונה" - קיימין בחוזקן.** וכן **"ותקעתיו יתד במקום נאמן" - מקום חזק.** כאשר הקב"ה עושה את החסד לישראל בדרך של ניסים וגבורות, זהו ביטוי של ה"אמונה". ואל העניין הזה גם כיוונו חז"ל במילת "אמונה" בברכת אמת ואמונה, כמו שאומרים **"אמת ואמונה כל זאת וקיים**

3 עווד דקדוקים רבים יש להראות בין שתי הברכות, וכאן לא עמדנו אלא על עיקרי הדברים: "תן לחכם ויחכם עוד". וראה בטבלה המוצגת להלן.

## להתהלך - פסח

עָלֵינוּ וכו'". האמונה שהאמינו בני ישראל בה' בזמן קריעת ים סוף, היא ההישענות עליו והביטחון שהייתה להם במה שראו את ידו הגדולה משדדת מערכות במיוחד עבורם, מה שמבטיח להם שהקב"ה תמיד ישמור עליהם ויגן בעדם בשביל הקשר המיוחד שיש לו עמם. מטעם זה, משתמשים חז"ל במקומות רבים במושג "אמונה" כדי לסמל את ההבטחה, כי על ידי הגבורות שעושה הקב"ה בעולם בעבורנו, סמוכים אנו ובטוחים שיקיים הבטחתו, היא הברית והקשר המיוחד שיש בין הקב"ה וכנסת ישראל.

הבוקר הוא הזמן הראשון ביום, אשר מתרכזים בו בחדש הפשוט והטובות שעושה ה' בבחינה המעשית, שכך היא דרכו של זמן היום להתרכז בעולם המעשה. הלילה לעומתו, הוא הזמן להתרכז בבחינה העמוקה של הדברים, ובמה שהחסד שעושה עמנו ה' מסמל את הברית ואת הקשר שבין הקב"ה וכנסת ישראל, שכך דרכו של הזמן הפנוי בלילה שהאדם מעמיק ומתבונן בעומק הדברים ובמשמעותם הפנימית. וכבר הרחבנו בעבר בעניין הלילה, שהוא הזמן המיוחד להתבונן בעולם הפנימי של הדברים המתרחשים<sup>4</sup>.

וכך הוא הסדר בפסוק "לְהִגִּיד בְּבֹקֶר חֲסִדָּךְ, וְאֶמוּנָתְךָ בַּלַּיְלוֹת".

ברכת אמת ויציב	ברכת אמת ואמונה
אֶמֶת וַיְצִיב וְנָכוֹן וְקִים וַיִּשֶׁר וְנֶאֱמַן וְאֶהוּב וְחָבִיב וְנַחֲמָד וְנָעִים וְנוֹרָא וְאֲדִיר וּמִתְקָן וּמְקַבֵּל טוֹב וְיִפָּה הַדָּבָר הַזֶּה עָלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד.	אֶמֶת וְאֶמוּנָה כָּל זֹאת וְקִים עָלֵינוּ
אֶמֶת אֱלֹהֵי עוֹלָם מִלְכָּנוּ צוּר יַעֲקֹב מִגֵּן יִשְׁעָנוּ, לְדֹר וָדֹר הוּא קִים וְשָׁמוּ קִים וְכִסְאוֹ נָכוֹן וּמִלְכוּתוֹ וְאֶמוּנָתוֹ לְעֵד קִימָת. וּדְבָרָיו חַיִּים וְקִימִים נֶאֱמָנִים וְנַחֲמָדִים לְעֵד וּלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים.	
עַל אֲבוֹתֵינוּ וְעָלֵינוּ עַל בְּנֵינוּ וְעַל דּוֹרוֹתֵינוּ וְעַל כָּל דּוֹרוֹת זֶרַע יִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ. עַל הָרָאוּשׁוֹנִים וְעַל הָאֲחֵרוֹנִים דָּבָר טוֹב וְקִים לְעוֹלָם וָעֶד אֶמֶת וְאֶמוּנָה חֵק וְלֹא יַעֲבֹר.	

4 ראה מאמרנו לימי החנוכה כי נר מצוה ותורה אור, ומאמרנו על פרק ערבי פסחים.

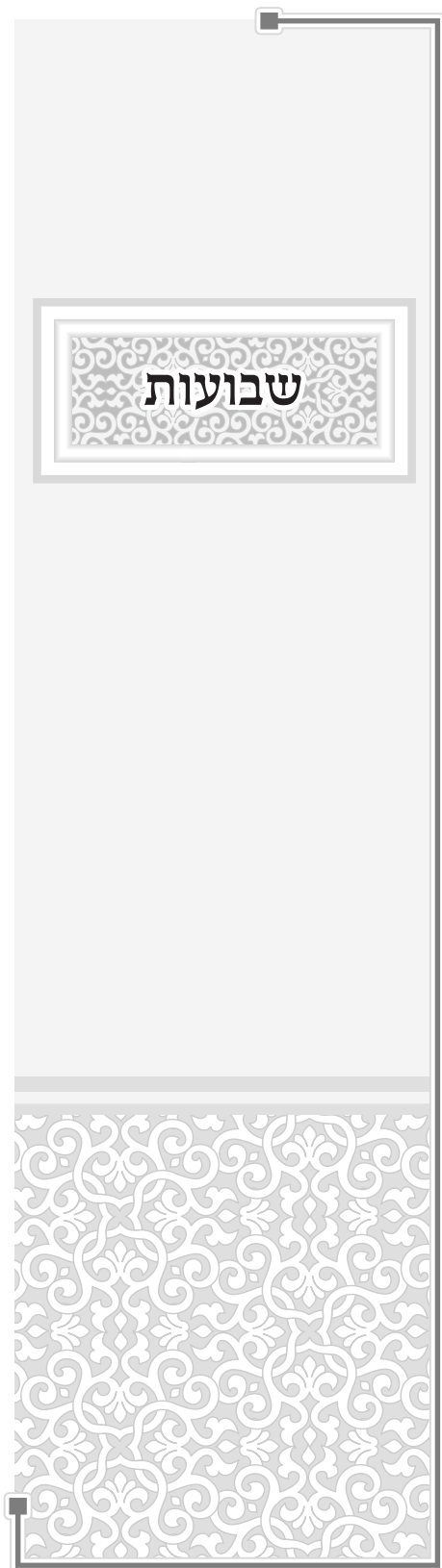
## להגיד בבקר חסדה ואמונתה בלילות

ברכת אמת ואמונה	ברכת אמת ויציב
<p>כי הוא ה' אלקינו ואין זולתו ואנחנו ישראל עמו. יזכרנו צור ישועתנו. פודנו ומצילנו מעולם שמך. אין אלקים זולתך.</p>	<p>אמת שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו. מלכנו מלך אבותינו. גואלנו גואל אבותינו. פודנו ומצילנו מעולם שמך. אין אלקים זולתך.</p>
<p>הפודנו מיד מלכים מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים. הא-ל הנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל איבי נפשנו. העשה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר. השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלנו, המדריכנו על במות איבינו וירם קרננו על כל שונאינו.</p>	<p>עזרת אבותינו אתה הוא מעולם מגן ומושיע לבניהם אחריהם בכל דור ודור. ברום עולם מושבך ומשפטיך וצדקתך עד אפסי ארץ. אשרי איש שישמע למצותיך ותורתך ודברך ישים על לבו. אמת אתה הוא אדון לעמך ומלך גבור לריב ריבם. אמת אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע.</p>
<p>העשה לנו נסים ונקמה בפרעה אותות ומופתים באדמת בני חם. המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם. המעביר בננו בין גזרי ים סוף, את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע.</p>	<p>ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדינו. כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת. יום סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת. ויכסו מימ צריהם אחד מהם לא נותר.</p>
<p>וראו בניו גבורתו שבחו והודו לשמו.</p>	<p>על זאת שבחו אהובים ורוממו אל ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות למלך אל חי וקדם. רם ונשא גדול ונורא משפיל גאים ומגביה שפלים מוציא אסירים ופודה עניים ועוזר דלים ועונה לעמו בעת שונם אליו.</p>

## להתהלך - פסח

ברכת אמת ואמונה	ברכת אמת ויציב
<p>ומלכותו ברצון קבלו עליהם,  משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה  רבה ואמרו כלם:  מי כמכה באלם ה' מי כמכה נאדר בקדש  נורא תהלת עשה פלא.</p>	<p>תהלות לא-ל עליון ברוך הוא ומברך,  משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה  רבה ואמרו כלם:  מי כמכה באלם ה' מי כמכה נאדר בקדש  נורא תהלת עשה פלא.</p>
<p>מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה.  זה אלי ענו.  ואמרו:  ה' ימלך לעולם ועד.</p>	<p>שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת  הים.  יחד כלם הודו והמליכו.  ואמרו:  ה' ימלך לעולם ועד.</p>
<p>ונאמר כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק  ממנו.  ברוך אתה ה' גאל ישראל.</p>	<p>צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה  כנאמך יהודה וישראל.  גאלנו ה' צבאו-ת שמו קדוש ישראל.  ברוך אתה ה' גאל ישראל.</p>







## חג הקציר - חג מתן תורה

חג השבועות נקרא בתורה 'חג הקציר', אשר בהבנה הפשוטה באים לחגוג את תחילת הקציר כמו שנאמר - "וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בְּשָׂדֶךָ". לעומת זאת, התקבל בכלל ישראל וכך מופיע בחז"ל כי בחג השבועות חוגגים את **זמן מתן תורתנו**. במאמר זה ברצוננו לתת מבט על העניין, וליישב את אשר נראה כסתירה לכאורה.

בחג השבועות קוראים אנו את מגילת רות. מגילת רות, מלבד היותה במובן הפשוט ספר היוחסין של דוד המלך, עוד כוללת היא בתוכה את היסודות החשובים עליהם נבנית מלכות בית דוד. אחד היסודות הגדולים למלכות בית דוד הוא - גילוי שם ה' בתוך המציאות הטבעית. ישנו מהלך, אשר הקב"ה בעצמו מגלה את שמו בעולם על ידי שבירת כללי הטבע. במהלך זה, העולם מכיר את מציאות ה', דווקא על ידי שבירת המציאות. כך היה גילוי שם ה' ביציאת מצרים, ועל זה חוגגים אנו את חג הפסח. מלכות בית דוד מביאה עמה מהלך חדש, מהלך של גילוי שם ה' בתוך המציאות מבלי לבטל את סדרי העולם. בשונה מן המהלך הראשון בו הקב"ה בעצמו מגלה את שמו, כאן דווקא האדם הוא זה שמגלה את שם ה' מתוך החיים הטבעיים. אינה דומה ההיכרות עם ה' הבאה רק מצד הקב"ה, להיכרות הבאה מצדו של האדם. בשביל שהאדם הוא זה שיגלה ויכיר את שם ה', מתחייב שיהיה לו קשר קרוב ואישי עם הקב"ה. זה היה חידושה של חנה אם שמואל שגילתה את שם ה' צבאות בתחילת ספר שמואל, וזה סיפורה של מלכות בית דוד כולה.

בשעה שעמדו ישראל במלחמה עם הפלישתים בשמואל א' פרק י"ז, היה גלית הפלישתי מחרף ומתפאר - "אֲנִי חִרְפְּתִי אֶת מַעֲרָכוֹת יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה". הנביא מתאר את תגובת שאול וכל ישראל לדברי הפלישתי - "וַיִּשְׁמַע שָׁאוּל וְכָל יִשְׂרָאֵל אֶת דְּבָרֵי הַפְּלִשְׁתִּי הָאֵלֶּה וַיַּחֲתוּ וַיִּרְאוּ מְאֹד". בשעה שבא דוד אל המערכה, שוב קרה אותו האירוע - "וַיִּרֶץ הַמַּעֲרָכָה וַיָּבֹא וַיִּשְׂאֵל לְאַחִיו לְשָׁלוֹם. וְהוּא מְדַבֵּר עִמָּם וְהִנֵּה אִישׁ הַבְּנִים עוֹלָה גְלִית הַפְּלִשְׁתִּי שָׁמוֹ מִגַּת מַמְעָרְכוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיְדַבֵּר כְּדִבְרֵי הָאֵלֶּה וַיִּשְׁמַע דָּוִד. וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּרָאוּתָם אֶת הָאִישׁ וַיִּגְסוּ מִפְּנֵי וַיִּירְאוּ מְאֹד". מוסיף הנביא ומספר - "וַיֹּאמֶר אִישׁ יִשְׂרָאֵל הֲרֵאיתֶם הָאִישׁ הָעֹלֶה הַזֶּה כִּי לַחֲרָף אֶת יִשְׂרָאֵל עָלָה וְהִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר יָכְנוּ

יַעֲשֶׂרְנוּ הַמֶּלֶךְ עֹשֶׂר גָּדוֹל וְאֵת בֵּיתוֹ יִתֵּן לוֹ וְאֵת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חֶפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל". את הדברים האלה שמע דוד, והבין את הסיבה לפחד הגדול השורר בעם - "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הָאֲנָשִׁים הָעֹמְדִים עִמּוֹ לֵאמֹר מֶה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר יִכֶּה אֶת הַפִּלְשְׁתִּי הַלֵּז וְהַסִּיר חֶרֶף מֵעַל יִשְׂרָאֵל כִּי מִי הַפִּלְשְׁתִּי הָעָרַל הַזֶּה כִּי חָרַף מַעֲרֻכֹת אֱלֹקִים חַיִּים". דוד שומע את בני ישראל מדברים על חרפת ישראל, כביכול זו היא חרפה לבני ישראל בלבד, אשר במהלך כזה, בשביל להסיר את החרפה צריך לשכור מישהו ולנסות לשכנע אותו עם "עֹשֶׂר גָּדוֹל וְאֵת בֵּיתוֹ יִתֵּן לוֹ וְאֵת בֵּית אָבִיו יַעֲשֶׂה חֶפְשִׁי בְּיִשְׂרָאֵל" בשביל שיסכים לסכן עצמו למען האחרים. דוד לעומת זאת צועק, ש"לא זה הסיפור!" - "כִּי מִי הַפִּלְשְׁתִּי הָעָרַל הַזֶּה כִּי חָרַף מַעֲרֻכֹת אֱלֹקִים חַיִּים!" במהלך כזה אין מקום לפחד, ואין להעלות על הדעת שום תגמול וטובת הנאה, מדובר כאן במי שבא לחרף את שם ה' הנקרא על בני ישראל. שאול המלך מנסה לשכנע את דוד שלא ללכת - "וַיֹּאמֶר שָׂאוּל אֶל דָּוִד לֹא תוּכַל לָלֶכֶת אֶל הַפִּלְשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי נָעַר אֶתָּה וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מְנַעֲרִיו", דוד מספר לו אודות הארי והדוב שהכה, ואז הוא מסיים את דבריו - "גַּם אֶת הָאָרִי גַם הַדּוֹב הָכָה עִבְדְּךָ וְהִיָּה הַפִּלְשְׁתִּי הָעָרַל הַזֶּה כְּאֶחָד מֵהֶם כִּי חָרַף מַעֲרֻכֹת אֱלֹקִים חַיִּים". דוד המלך פוגש את הקב"ה בתוך מערכות ישראל.

מלכות בית דוד מגלה כי העולם אינו עומד לעצמו, הקב"ה חי ונוכח בתוך המציאות, ועם ישראל הם אלה שנבחרו להנכיח את שמו בעולם. במבט הזה, המפגש עם עם ישראל הוא בעצם מפגש עם הקב"ה. החידוש הזה הוא חידושו של בועז במגילת רות, וכאשר מופיע במשנה בברכות (פ"ט מ"ה) - "וְהִתְקִינוּ, שְׂיֵהָא אָדָם שׂוֹאֵל אֶת שְׁלוֹם חֲבֵרוֹ בְּשֵׁם, שְׁנֵאמַר וְהִנֵּה בָּעַז בָּא מִבֵּית לָחֶם, וַיֹּאמֶר לְקוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם, וַיֹּאמְרוּ לוֹ, יִבְרַךְךָ ה'". כאן נוסדה דרכה של מלכות בית דוד.

על העניין הזה חוגגים אנו את חג השבועות. בזמן מתן תורה נבחרו ישראל להיות אלו המגלים ומנכיחים את שם ה' בעולם על ידי הליכתם בדרך התורה והמצוות. הקב"ה כרת עמם ברית על הדבר הזה, והבטיח להם את ארץ ישראל להיות המקום בו תתקיים אותה הברית.

מן המבט הזה, נוכל להבין את הקשר בין חג הקציר וחג מתן תורה. הרי מצד אחד יש כאן מציאות טבעית פשוטה שהארץ נתנה את יבולה וראוי לשמוח בה, אולם מצד שני בעבור בני ישראל השמחה עם הארץ היא בעצם שמחה על הברית עם הקב"ה, שהרי הקב"ה נתן להם את הארץ להיות מקום לקיום הברית. לכן במצוה זו במיוחד, הקב"ה מצווה בתורה רק את הציווי הפשוט לחגוג בשעת הקציר, ואילו בני ישראל מעצמם מגלים את העומק במצוה זו שעניינה לשמוח בעצם הברית והקשר עם הקב"ה. כאשר

משכילים ישראל לראות בחג הקציר את חג מתן תורה, בכך מקיימים ישראל את חלקם בברית לגלות את שם ה' מתוך החיים הטבעיים.

נמצא, כי בחג הפסח חוגגים אנו את הגילוי שגילה הקב"ה את שמו בעולם על ידי שידוד מערכות הטבע בניסים שעשה. בחג השבועות לעומת זאת, חוגגים אנו את הברית אשר אנחנו מגלים את שמו בעולם מתוך המציאות הפשוטה והטבעית, על ידי שנתן לנו את דרך התורה ללכת בה, ואת ארץ ישראל להיות המקום בו נקיים את הברית.



לא רק בחג השבועות מודים אנו על התורה וארץ ישראל. בכל פעם שאדם אוכל ומברך ברכת המזון שוב הוא מודה על הארץ ועל התורה. כך אמרו חז"ל במסכת ברכות (מט, א) בהלכות ברכת המזון:

**כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו.**

בשעת האכילה, בא האדם במפגש עם המציאות הקיומית הכי בסיסית בחיי הטבע, ושם נצטוונו לגלות את שם ה' ולהכיר כי הוא הנותן לחם לכל חי. חז"ל מלמדים אותנו, כי אמנם בתורה אין מפורש להודות לה' רק על הארץ הטובה וכמש"כ - "וּבִרְכָתָּ אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", אין די לאדם בכך, עוד מחוייב האדם להודות גם על הברית והתורה.

כאשר התורה כותבת להודות ולברך "עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", עיקר ההודיה היא דווקא על הברית והקשר שיצר עמנו הקב"ה דרך הארץ, ובכל פעם שבא האדם במגע עם הלחם, שוב הוא חווה את קיום הברית והחיבור עם הקב"ה, וראוי לו לברך ולשבח על דבר זה. זו הייתה דרכה של מלכות בית דוד, לראות את נוכחות ה' בתוך החיים הטבעיים. מתוך הבנה זו הוסיפו חז"ל לחדש, כי גם עניין **מלכות בית דוד** הוא חלק מהותי בברכת המזון, ולכן - "כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו".



התורה והארץ הם שני צדדים של אותה המטבע ועניינם אחד, והוא - עצם הברית אשר בחר ה' בישראל לשאת את שמו ולהביא את נוכחותו לעולם דרך קיום התורה. הקב"ה

נתן לישראל את הארץ להיות המקום בו יקיימו ברית זו. ניתן לראות עניין זה בבירור בברכה שנייה של קריאת שמע, ברכת אהבה רבה (אהבת עולם). הרי לכאורה יש בברכה זו דבר המעורר שאלה; הברכה פותחת בעניין האהבה והתורה אשר הקשר שלהן לקריאת שמע ברור מאוד, שהרי שם נאמר - "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ... וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מְצֹנֶה הַיּוֹם עַל לְבָבִי. וְשָׁנַנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם" וגו', אלא שתוך כדי הברכה, עוברת הברכה לנושא אחר לכאורה לעניין קיבוץ גלויות - "וְהִבְיָאֲנוּ לְשָׁלוֹם מֵאֶרֶב עַנְפוֹת הָאָרֶץ וְתוֹלִיכֵנוּ קוֹמְמִיּוֹת לְאֶרֶצֵּנוּ", ומה פשר העניין? אכן, בקריאת שמע ישנן שתי פרשיות. הפרשה הראשונה אכן עוסקת בברית האהבה, ובעיקר סביב עניין התורה. הפרשה השנייה אף היא עוסקת בברית האהבה, אלא שכאן מן הצד השני של המטבע - בעניין הארץ. ברכת אהבה רבה אם כן, היא ברכה על עצם הברית, ולכן מזכירים אנו בה את שני צדי הברית - התורה מצד אחד והארץ מן הצד השני.

מטעם זה, אנו נמצא במקומות רבים, שהתורה שהיא דבר ה' תזכיר את עניין הארץ, ואילו חז"ל בעומק בינתם יוציאו משם דווקא את עניין התורה, ואין בכך סתירה כלל וכלל כי שניהם עניין אחד. זהו סוד העניין בחג השבועות, וכך ראינו גם במצות ברכת המזון.

בדומה לעניין הזה נמצא בפרשת חיי שרה. אברהם שולח את אליעזר למצוא אשה ליצחק, ואמר לו - **"ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וְאֲשֶׁר דָּבַר לִי וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזָרְעֶךָ אֶתְּןָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מִלְּאֹכֹו לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי מִשָּׁם".** אליעזר לעומת זאת, כאשר הוא חוזר ומספר את הסיפור הוא משנה ואומר - **"וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנָיו יִשְׁלַח מִלְּאֹכֹו אֶתְּךָ וְהִצְלִיחַ דְּרָכְךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי" וגו'.** האם יש כאן סתירה?

אכן הן הן הדברים. מדובר כאן בקשר של ברית בין הקב"ה ואברהם. תוכן הדברים של אברהם הם - **הקב"ה אשר עמו אני נמצא בקשר של ברית, אלא שכאשר אברהם מדבר, אין מתאים לו לומר - ה' אשר התהלכתי לפניו, אדרבה הוא ידבר על חלקו של ה' בברית על מה שה' עשה בעבורו - "אֲשֶׁר לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וְאֲשֶׁר דָּבַר לִי וְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזָרְעֶךָ אֶתְּןָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת".** אליעזר מתרגם את דברי אברהם ומדבר על הצד השני של הברית, החלק של אברהם - **"ה' אשר התהלכתי לפניו",** והם אותם הדברים בדיוק.

ראיה לדבר, יעקב אבינו מברך את יוסף בפרשת ויחי - **"וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹקִים אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְנוּ אֲבֹתֵי לְפָנָיו אֲבִרְהָם וַיַּצְחֶק הָאֱלֹקִים הָרַעָה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם**

### חג הקציר - חג מתן תורה

---

הַזֶּה. הַמִּלֶּאכָה הַגָּאֵל אֶתִּי" וגו'. כאשר הוא מדבר על אבותיו הוא מדבר על חלקם בברית אשר התהלכו לפני ה', אולם כאשר הוא מדבר על עצמו, אז הוא מדבר על דווקא חלק ה' בברית - האלוקים הרועה אותי וגו'.<sup>1</sup>

וכך גם בעניין התורה והארץ הן שני צדדים של אותה הברית, רק תלוי מי מדבר - הקב"ה או בני ישראל.

---

1 וראה מאמרנו לפרשת חיי שרה כי חסדך לנגד עיני והתהלכתי באמתך.

## זמן מתן תורתנו

בחג השבועות חוגגים עם ישראל את מעמד הר סיני וקבלת התורה, וכמו שתיקנו אנשי כנסת הגדולה לומר בתפילה "את יום חג השבועות הזה **זמן מתן תורתנו**". והשאלה הגדולה הנשאלת בפי כל היא, שבתורה שבכתב אין איזכור לכך שביום הזה שמחים על קבלת התורה; רק בתורה שבעל פה כפי שחיברו חז"ל בתפילה וכן מובא בגמרא בפסחים (דף סח,ב) קשרו חז"ל את יום חג השבועות אל השמחה על קבלת התורה, ומדוע במקרא אין אנו מוצאים איזכור וחיבור בין מעמד הר סיני לחג השבועות? וראה מאמרנו לחג השבועות (תשע"ט) **חג הקציר חג מתן תורה** מה שכתבנו בזה. ועדיין, אחר כל מה שנאמר, השאלה עדיין עומדת בעינה; כי בסופו של דבר, כשפותחים את התורה וקוראים על חג השבועות אין מוצאים ולו פעם אחת את עניין קבלת התורה.

ובאמת שניתן לשאול את השאלה בצורה הפוכה: הרי כנגד כל אירוע מכונן בהיסטוריה של עם ישראל קבעה התורה חג לזיכרון; על הנס הגדול של יציאת מצרים קבעה התורה את חג הפסח, על הנהגת ישראל במדבר קבעה התורה את חג הסוכות, וראוי היה לנו גם למצוא בתורה קביעת חג לזיכרון כנגד מעמד הר סיני. ובאמת שכך עשו חז"ל כשחיברו את חג השבועות למעמד קבלת התורה, אך מדוע בתורה עצמה אין אנו מוצאים את קביעת הזמן המיוחד לזיכרון מעמד הר סיני. והשאלה הזאת מקבלת משנה תוקף, כאשר אומרת התורה בפרשת ואתחנן:

רַק הַשְּׁמֹר לְךָ וּשְׁמֹר נֶפֶשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּאֶמֶר ה' אֵלֵי הִקְהֵל לִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַעֵם אֶת דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּ לִירְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֵת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּ. (דברים ד, ט-י)

והרי הרמב"ן שם בפירושו לתורה ובהשגות לספר המצוות (ל"ת ב) באמת מוציא מן הפסוקים האלה מצות לא תעשה גמורה שלא לשכוח את תיאור מעמד הר סיני. מדוע אם כן, לא קבעה התורה במפורש מועד מיוחד סביב המאורע הזה? ובאמת שיש לראות דבר הפלא ופלא: והוא, שכאשר נעבור על סדר התנ"ך, נוכל



לראות כי הסיפור של מעמד הר סיני יורד ונעלם כביכול מתוך סיפור ההיסטוריה של עם ישראל. ואמנם שבחומשים: שמות, ויקרא ותחילת דברים, יש עסק שלם סביב מתן התורה ונתינת המצוות, אך לאורך התנ"ך במקומות שהתורה או הנביא מסקר את ההיסטוריה של עם ישראל, ישנה כמין השמטה מכוונת של מעמד הר סיני. ותחילה יש להראות, כיצד בפרשת ואתחנן, במקום שכן מזכירה התורה מעמד הר סיני, היא מעמידה את שני המאורעות של יציאת מצרים ושל מעמד הר סיני זה לצד זה ואומרת:

כִּי שָׁאַל נָא לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנַי לְמַן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם  
עַל הָאָרֶץ וּלְמַקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קָצָה הַשָּׁמַיִם הִנֵּהיָה כְּדָבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ  
הַנִּשְׁמָע כְּמֹהוּ.

מעמד הר סיני -

הַשְּׁמָע עִם קוֹל אֱלֹהִים מִדְּבַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כְּאֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֵתָּה וַיְחִי.

יציאת מצרים -

אוֹ הַנִּסָּה אֱלֹהִים לְבוֹא לִקְחַת לּוֹ גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמִסֹּת בָּאֵתָּה וּבְמוֹפְתִים  
וּבְמִלְחָמָה וּבִיד חֲזָקָה וּבְזִרְעוֹ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה'  
אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינַיָה.

(דברים ד, לב-לד)

ושוב מיד בסמוך:

אֵתָּה הָרֵאָתָּ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ.

מעמד הר סיני -

מִן הַשָּׁמַיִם הַשְּׁמִיעָה אֶת קוֹלוֹ לְיִסְרֹה וְעַל הָאָרֶץ הָרָאָה אֶת אִשׁוֹ הַגָּדוֹלָה וּדְבָרָיו  
שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ.

יציאת מצרים -

וַתַּחַת כִּי אָהַב אֶת אֲבֹתֶיהָ וַיִּבְחַר בְּזִרְעוֹ אַחֲרָיו וַיּוֹצֵאָה בְּפָנָיו בְּכַחוֹ הַגָּדֹל  
מִמִּצְרַיִם.

(שם, לה-לז)

מעמד הר סיני יש לו מקום ומעמד חשוב לעצמו ואין הוא נכלל בתוך הסיפור של יציאת מצרים, ואף על פי כן במקומות שיש התייחסות לסיפור ההיסטורי של עם ישראל אנו מוצאים תמיד את יציאת מצרים, ואילו מעמד הר סיני מושמט ואינו מוזכר [מלבד מקום אחד עליו נעמוד בהמשך הדברים]. ומקורות רבים יש לאורך התנ"ך המראים את הנקודה הזאת, ולא נציין כאן אל חלק מהם.



בפרשת עקב, בפרשת היראה, נאמר:

וַיִּדְעָתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוֹסֵר ה'  
אֱלֹהֵיכֶם אֶת גְּדֻלּוֹ אֶת יְדוֹ הַחֲזָקָה וְזִרְעוֹ הַנְּטוּיָה. וְאֵת אֲתֹתָיו וְאֵת מַעֲשָׂיו

## להתהלך - שבועות

אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לַפְרָעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אֶרֶצוֹ. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרֶכְבּוֹ אֲשֶׁר הִצִּיף אֶת מִי יָם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרֹדְפָם אַחֲרֵיהֶם וַיֹּאבְדֻם ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בְּמִדְבָּר עַד בְּאֶחָם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדַתּוֹ וּלְאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיָּאב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתַּבְלָעֵם וְאֶת בְּתִיָּהֶם וְאֶת אֶהֱלִיהֶם וְאֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל. כִּי עֵינֵיכֶם הִרְאִיתָ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה. וּשְׁמֹרְתֶם אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם לִמְעַן תִּחְזְקוּ וּבְאַתֶּם וִירְשֶׁתֶם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. וּלְמַעַן תִּאָּרִיכוּ יָמִים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לְתֵת לָהֶם וּלְיִזְרָעֵם אֶרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ. (דברים יא, ב-ט)

בפסוקים האלה יש סיכום של גלויי כבוד ה' שעשה ה' לדור המדבר שאמורים להביא את האדם לידי יראת ה' ושמירת המצוות, ודווקא המעמד הגדול של הר סיני אינו מופיע ברשימה.

וכן בפרשת כי תבוא, במצות הביכורים, מספר מביא הביכורים בקצרה את ההיסטוריה של עם ישראל עד הביאה לארץ, ואילו מעמד הר סיני אינו מסופר:

וְעֲנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרֶשׁ שָׁם בְּמַתִּי מִעֹץ וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוֹם וָרֹב. וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה. וַנִּצְעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ. וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמֶרְא גָדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתֵּיִם. וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ. (דברים כו, ה-ט)

וכן בסוף התורה, בסוף פרשת וזאת הברכה, כשמסכמת התורה את מעשיו של משה רבינו נאמר:

וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים. לְכָל הָאֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שָׁלְחוּ ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לַפְרָעָה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אֶרֶצוֹ. וּלְכָל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכָל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל. (דברים לד, י-יב)

וכאן הפלא כפול ומכופל; כי לכאורה עיקר תפקידו של משה הוא להיות מוסר התורה לעם ישראל, ומעמד הר סיני הוא מאורע מרכזי בסיפור חייו של משה. ואמנם, כאן בסיכום חייו, בחרה התורה להזכיר רק את פעולותיו ביציאת מצרים ולא את תפקידו

ומקומו במעמד הר סיני וקבלת התורה. כן אמנם יש לציין, שרש"י באמת כותב ש"ולכל היד החזקה" זה - "שקיבל את התורה בלוחות בידיו". ואילו האבן עזרא והרמב"ן מפרשים את "ולכל המורא הגדול" שהוא - "מעמד הר סיני". אולם לפי פשוטו של מקרא היד החזקה והמורא הגדול הוא ביציאת מצרים, כמו שראינו לעיל בפרשת ואתחנן - "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באתות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדלים" וגו', ובפרשת הביכורים - "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדל ובאתות ובמופתים". ונראה שכל אלו המפרשים באמת הרגישו את החסר הגדול של מעמד הר סיני בקורות חייו של משה רבינו, וחיפשו היכן הוא מרומו. אולם לפי פשוטו של מקרא, אף כאן ישנה השמטה מכוונת של מעמד הר סיני כמו בשאר המקומות.

ובסוף ספר יהושע, כשמחדש יהושע את הברית עם ישראל, הוא חוזר ומספר את כל מה שעברו ישראל מאז תרח אבי אברהם ועד שנכנסו לארץ, ושוב את מעמד הר סיני הוא משמיט:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻעַ אֶל כָּל הָעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תָּרַח אָבִי אֲבִרְהָם וְאָבִי נָחוֹר וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְאַקָּח אֶת אַבְרָהָם אֶת אֲבִרְהָם מֵעֶבֶר הַנָּהָר וְאוֹלָהּ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וְאַרְבֶּה אֶת זֶרְעוֹ וְאֶתָּן לוֹ אֶת יִצְחָק. וְאֶתָּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וְאֶתָּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שְׁעִיר לְרִשְׁתָּ אוֹתוֹ וַיַּעֲקֹב וּבְנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם. וְאַשְׁלַח אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וְאָגַף אֶת מִצְרָיִם כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ וְאַחֵר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם. וְאוֹצִיא אֶת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרָיִם וַתֵּבֹאוּ הַיָּמָה וַיַּרְדְּפוּ מִצְרָיִם אֲחֵרֵי אֲבוֹתֵיכֶם בָּרֶכֶב וּבַפָּרָשִׁים יָם סוּף. וַיִּצְעְקוּ אֶל ה' וַיִּשְׁם מֶאֱפֶל בֵּינֵיכֶם וּבֵין הַמִּצְרָיִם וַיָּבֵא עָלֵינוּ אֶת הַיָּם וַיִּכְסְהוּ וַתֵּרָאִינָה עֵינֵיכֶם אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרָיִם וַתִּשְׁבּוּ בַּמִּדְבָּר יָמִים רַבִּים. וְאַבִּיא אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ הָאֱמֹרִי הַיּוֹשֵׁב בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּלָּחְמוּ אִתְּכֶם וְאֶתָּן אוֹתָם בְּיָדְכֶם וַתִּירָשׁוּ אֶת אֶרֶץ וְאֲשִׁמִּידֶם מִפְּנֵיכֶם. וַיָּקָם בָּלָק בֶּן צְפּוֹר מֶלֶךְ מוֹאָב וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא לְבָלָעַם בֶּן בְּעוֹר לְקַלֵּל אֶתְכֶם. וְלֹא אָבִיתִי לִשְׁמַע לְבָלָעַם וַיִּבְרָה בְּרוּךְ אַתְּכֶם וְאַצֵּל אֶתְכֶם מִיָּדוֹ. וַתַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן וַתֵּבֹאוּ אֶל יְרִיחוֹ וַיִּלָּחְמוּ בָכֶם בְּעָלֵי יְרִיחוֹ הָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהַגְּרָגָשִׁי הַחִוִּי וְהַיְבוֹסִי וְאֶתָּן אוֹתָם בְּיָדְכֶם. וְאַשְׁלַח לְפָנֵיכֶם אֶת הַצִּרְעָה וַתִּגְרָשׁ אוֹתָם מִפְּנֵיכֶם שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי לֹא בַחֲרָבָה וְלֹא בַקֶּשֶׁתָּהּ. וְאֶתָּן לָכֶם אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא יִגְעַת בָּהּ וְעָרִים אֲשֶׁר לֹא בְנִיתֶם וַתִּשְׁבּוּ בָהֶם כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נִטְעַתֶם אֶתֶם אֹכְלִים.

(יהושע כד, ב-יג)

וכן בפרקי התהלים המסקרים את סיפור עם ישראל כגון מזמור עח ומזמורים קה-קו, מדלג המשורר על המאורע של מעמד הר סיני. וכן במזמור קיד "בצאת ישראל ממצרים" וכו', המספר על הניסים שנעשו לישראל ביציאת מצרים ובמדבר, אין בו איזכור מפורש למעמד הר סיני. ואמנם חז"ל בגמרא (פסחים קיח,א) מצאו רמז בפסוק "ההרים רקדו כאילים גבעות ככני צאן" למעמד הר סיני, אולם גם לפי דבריהם המעמד לא נכתב מפורש כמו שאר הניסים, רק ברמז. וגם מה שמוזכר, עיקרו מספר על הגילוי הגדול של כבוד ה' והופעתו בבריאה, ולא מוזכר בו עניינים מסירת התורה. וכן במזמור סח המספר במפורש על מעמד הר סיני, עיקר הדגש הוא על הופעת ה' בעולם, ולא על מתן התורה: "אֶרֶץ רָעֵשָׁה אֶף שָׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹקִים זֶה סִינֵי מִפְּנֵי אֱלֹקִים יִשְׂרָאֵל" (תהלים סח, ט).

ואמת, שאולי ניתן לתת בכל מקום ומקום תשובה מקומית, אך התמונה הכללית בראיית כל המקורות יחד היא [והבאנו רק מקצתם], שיש כאן מהלך עקבי ויסודי של העלמת המאורע הזה של מעמד הר סיני. וכעת, אל כל המקורות האלה, ניתן לצרף גם את שמחת חג השבועות כפי שפתחנו בראש המאמר, שבתורה שבכתב אין איזכור לחגיגתו בתור "זמן מתן תורתנו".



אכן אמנם, במקום אחד כן מופיע מעמד הר סיני מפורש בתוך סיפור ההיסטוריה של עם ישראל בדיוק כמו שהיינו מצפים לראות בכל אחד מן המקורות המצוטטים לעיל, והוא בספר נחמיה במעמד כריתת ברית האמנה:

אֲתָהּ הוּא ה' הָאֱלֹקִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשָׁמָּה שָׁמוֹ אַבְרָהָם. וּמִצֵּאתָ אֶת לָבָבוֹ נֹאמָן לִפְנֵיהֶם וְכָרוֹת עָמּוֹ הִבְרִית לָתֶת אֶת אֶרֶץ הַכְּנָעֲנִי הַחֲתִי הָאֲמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי וְהַגְּרָזִי לָתֶת לְזֵרְעוֹ וְתָקַם אֶת דְּבָרֶיהָ כִּי צָדִיק אָתָּה. וַתֵּרָא אֶת עֲנִי אֲבֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם וְאֵת זַעֲקָתָם שָׁמַעְתָּ עַל יַם סוּף. וַתִּתֵּן אֹתוֹת וּמִפְתִּים בְּפִרְעֹה וּבְכָל עַבְדָּיו וּבְכָל עַם אֶרֶצוֹ כִּי יָדַעְתָּ כִּי הִזִּידוּ עֲלֵיהֶם וַתַּעַשׂ לָהֶם שֵׁם כְּהִיּוֹם הַזֶּה. וְהֵימָּה בָקַעְתָּ לִפְנֵיהֶם וַיַּעֲבְרוּ בַתּוֹךְ הַיָּם בַּיַּבֶּשֶׁה וְאֵת רַדְפֵיהֶם הִשְׁלַכְתָּ בַּמַּצּוֹלֹת כְּמוֹ אֲבָן בְּמִים עֲזִיִּים. וּבַעֲמוּד עָנָן הִנַּחְתָּם יוֹמָם וּבַעֲמֹד אֵשׁ לַיְלָה לְהָאִיר לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר יֵלְכוּ בָּהּ. וְעַל הַר סִינֵי יָרַדְתָּ וּדְבַר עֲמָהֶם מִשְׁמַיִם וַתֵּתֵן לָהֶם מִשְׁפָּטִים יִשְׂרָאֵל וַתּוֹרֹת אֲמַת חֻקִּים וּמִצְוֹת טוֹבִים. וְאֵת שַׁבַּת קִדְשָׁה הוֹדַעְתָּ לָהֶם וּמִצְוֹת וְחֻקִּים וַתּוֹרָה צִוִּיתָ לָהֶם

בַּיּוֹם הַהוּא עָבְדָהּ. וְלָחֶם מִשָּׁמַיִם נָתַתָּה לָהֶם לִרְעֹכָם וַיִּמֵּי־מִסְלַע הוֹצֵאתָ לָהֶם  
לְצִמָּאָם וַתֹּאמֶר לָהֶם לָבוֹא לִרְשֵׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתָ אֶת יָדְךָ לָתֵת לָהֶם.

(נחמיה ט, ז-טו)

ונראה אם כן, שיש קשר מהותי בין מהפכת התורה שבעל פה של עזרא הסופר אל הסוגיה  
הזו; ורק בדורם של עזרא ונחמיה החזירו אנשי כנסת הגדולה את סיפור מעמד הר סיני  
וקבלת התורה חזרה לתוך הסיפור ההיסטורי של עם ישראל. אנשי כנסת הגדולה הם  
אלו שתיקנו לומר בתפילה "את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו" וחיברו את חג  
השבועות לשמחה על קבלת התורה.

אלא שעתה, אותה השאלה שהתרכז סביב חג השבועות "מדוע אין שמחת קבלת  
התורה מוזכרת בתורה", היא רק גדלה והתעצמה שבעתיים: מדוע באמת לאורך התנ"ך  
מעלימים את המאורע הזה מפרקי ההיסטוריה של עם ישראל, ומה השתנה בימי עזרא  
ונחמיה ואנשי כנסת הגדולה שכן החזירו חז"ל את המעמד הזה חזרה לתוך הסיפור של  
עם ישראל.<sup>1</sup>

סֹד ה' לִירְאָיו וּבְרִיתוֹ לַהֲדִיעֶם

1 וראה במאמר הבא מעמד הר סיני במזמורי קבלת שבת.

## מעמד הר סיני במזמורי קבלת שבת

במאמר הקודם **זמן מתן תורתנו**, עמדנו על הבחנה חשובה בתנ"ך; אשר לא זו בלבד שבתורה שבכתב לא נקבע זמן מיוחד ומועד לחגוג בו את מעמד הר סיני וקבלת התורה, אלא שבכל התנ"ך מעמד הר סיני נעלם מתוך הסיפור ההיסטורי של עם ישראל. וגם במקומות שכן יש איזכור אל המאורע הזה [כגון בתהלים סח], עיקר הדגש הוא על גילוי שם ה' שהופיע דרך המעמד האדיר, אך לא על המעמד של נתינת התורה והמצוות לישראל. ואולם כפי שהראינו שם, ישנו מקום אחד שכן מופיע מעמד הר סיני בתוך סקירת ההיסטוריה של עם ישראל, הוא בספר נחמיה בפסוקים: "וְעַל הַר סִינִי יִרְדְּתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשְׁמַיִם וְתַתֵּן לָהֶם מִשְׁפָּטִים יִשְׁרָיִם וְתוֹרוֹת אֱמֻנָה חֻקִּים וּמִצְוֹת טוֹבִים. וְאַתָּה שִׁבֵּת קִדְשְׁךָ הוֹדַעַתָּ לָהֶם וּמִצְוֹת וְחֻקִּים וְתוֹרָה צִוִּיתָ לָהֶם בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדְּךָ" (נחמיה ט, יג-יד).

ושם עמדנו בשאלה, מדוע הושמט ונעלם מעמד הר סיני מפרקי ההיסטוריה של עם ישראל לאורך התנ"ך, ומה השתנה בימי עזרא ונחמיה שכן חזר המעמד הזה אל הסיפור של עם ישראל ואל התודעה של העם? וכך אנו רואים גם במה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילת חג השבועות לומר "זמן מתן תורתנו" שהוסיפו את מעמד נתינת התורה בתוך מערכת המועדים. ובמסגרת מאמר זה, אין אנו הולכים ליישב את השאלה הזו, רק להעלות הצעה ולהוסיף נדבך בדברים שהתחדשו בס"ד. כי מלבד האזכור הזה של מעמד הר סיני בספר נחמיה, נראה לכאורה שישנו מקום נוסף בתנ"ך המתאר את מעמד הר סיני ונתינת התורה לישראל מזווית נוספת. ולא רק בפסוק אחד או בפרק אחד, אלא מקבץ שלם של מזמורים בספר תהלים מסקר את תיאור מעמד הר סיני ואת הנהגת ה' בעולם שהתגלה דרכו; הוא סדרת המזמורים של **מזמורי קבלת שבת!**

### מזמור צט

המזמור שמדבר בצורה המפורשת ביותר על מעמד הר סיני, הוא מזמור צט. וכך נאמר שם:

ה' מֶלֶךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֵשֶׁב כְּרוּבִים תִּנּוּט הָאָרֶץ. ה' בְּצִיּוֹן גָּדוֹל וְרֵם הוּא עַל כָּל הָעַמִּים. יוֹדוּ שְׁמֶךָ גָּדוֹל וְנוֹרָא קְדוֹשׁ הוּא. וְעַז מְלֶכְךָ מִשְׁפָּט אֶהֱבָה אֶתְּהָ כּוֹנֵנֶת מִיִּשְׂרָאֵל מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בִּיַּעֲקֹב אֶתְּהָ עָשִׂיתָ. רוֹמְמוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ וְהַשְׁתַּחֲוֹו לַהֲדָם רִגְלָיו קְדוֹשׁ הוּא. מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בִּכְהֻנָּיו וְשִׁמְאוֹל בִּקְרָאֵי שְׁמוֹ קְרָאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם. בְּעֲמוּד עָנָן יִדְבֹּר אֲלֵיהֶם שְׁמָרוּ עֲדֹתַי וְחֹק נִתֵּן לָמוֹ. ה' אֱלֹהֵינוּ אֶתְּהָ עֲנִיתָם א-ל נִשְׂא הָיִיתָ לָהֶם וְנָקָם עַל עֲלִילוֹתָם. רוֹמְמוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ וְהַשְׁתַּחֲוֹו לָהֶר קְדָשׁוֹ כִּי קְדוֹשׁ ה' אֱלֹהֵינוּ.

הפסוק "בְּעֲמוּד עָנָן יִדְבֹּר אֲלֵיהֶם" מתייחס אל האמור בפרשת מתן תורה "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעָבַת הָעָנָן בְּעֶבְרִי יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עַמֶּךָ וְגַם בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם" (שמות יט, ט). וכשנאמר בהמשך הפסוק "שְׁמָרוּ עֲדֹתַי וְחֹק נִתֵּן לָמוֹ", נראה שהכתוב כולל במשפט אחד את נתינת העדות והחוקים באותו דיבור מתוך הענן יחד עם שבחם של משה ואהרן ששמרו את מצוות ה'. וכך מתפרש הפסוק: "בְּעֲמוּד עָנָן יִדְבֹּר אֲלֵיהֶם, עֲדֹתַי וְחֻקֵּי נִתֵּן לָמוֹ, וְהֵם שְׁמָרוּ אוֹתָם", רק שכן היא דרך השירה לשלב ולשזור את המילים אחת בשנייה באופן המוציא את שתי המשמעויות כאחד.

וכן הפסוק שלפניו "מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בִּכְהֻנָּיו וְשִׁמְאוֹל בִּקְרָאֵי שְׁמוֹ קְרָאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם", מתכתב עם המתואר במעמד הר סיני "וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יִדְבֹּר וְהָאֱלֹקִים יַעֲנֵנוּ בְּקוֹל" (שמות יט, יט). וכן הוא מתכתב גם עם האמור בפרשת ואתחנן "כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו" (דברים ד, ז) אשר מיד אחריו מתאר משה אל בני ישראל את מעמד הר סיני ומזהיר אותם "רַק הַשְׁמָר לָךְ וְשִׁמֹּר נִפְשֶׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בְנֶיךָ. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחָרֵב וְגו'". (שם, ט-י). וגם שמואל הנביא אשר מכאן לומדים שהוא שקול כמשה ואהרן, הוא קיום מה שאמר לו הקב"ה למשה "וְגַם בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם", וכמו שכותב שם רש"י: "וגם בך - גם בנביאים הבאים אחריו". שמואל הנביא הוא רבן של נביאים, והוא האב לנביאים הבאים אחרי משה ועומדים לישראל לדורות.

ואם הגענו עד הלום, אף שני הפסוקים, שבאמצע המזמור ובסופו "רוֹמְמוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ וְהַשְׁתַּחֲוֹו לַהֲדָם רִגְלָיו קְדוֹשׁ הוּא..." רוֹמְמוֹ ה' אֱלֹהֵינוּ וְהַשְׁתַּחֲוֹו לָהֶר קְדָשׁוֹ כִּי קְדוֹשׁ ה' אֱלֹהֵינוּ" מתכתבים עם תיאור מעמד הר סיני. כי אמנם ודאי שכשנאמר "הָדָם רִגְלָיו" ו"הָרָה קְדָשׁוֹ" הכוונה היא אל בית המקדש, עם זאת הפסוקים האלה מתכתבים עם התיאור של סוף פרשת משפטים. וכבר כתב הרמב"ן בהקדמה לפרשת תרומה, שתכלית המקדש הוא להיות המשך לגילוי של מעמד הר סיני, אם כן לא ייפלא שהתארים שנאמרו על

## להתהלך - שבועות

בית המקדש ייאמרו תחילה על הר סיני. וכך מתואר במעמד הר סיני של סוף פרשת משפטים: "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֵל ה' אֶתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֹק... וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רִגְלֵיו כִּמְעֵשֶׂה לְבַנְת הַסִּפִּיר וּכְעָצָם הַשָּׁמַיִם לְטֹהֵר" (שמות כד). אם כן, כשנאמר למשה אהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל להשתחוות לכיוון ההר, בעצם נאמר להם את האמור בפסוק הזה "וְהִשְׁתַּחֲוּ לָהֶם רִגְלָיו".

וכן הפסוק שלפניו "וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהָב אֶתָּה כּוֹנֵנֶת מִיִּשְׂרָאֵל מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בִּיעֲקֹב אֶתָּה עֹשִׂית", מתייחס ומתכתב עם המצוות של פרשת משפטים שניתנו יחד עם מעמד הר סיני, לומר שנתנית התורה לישראל הייתה נתינה של מישרים, משפט וצדקה. וכך אמרו חז"ל במדרש, בתחילת פרשת משפטים:

ואלה המשפטים וגו' (שמות כא, א): זה שאמר הכתוב "וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהָב", כל העוז והגבורה והשבח להקב"ה הן. אמר דוד "לך ה' הגדולה והגבורה וגו'" (דברי הימים א' כט, יא), עוז של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא; את מוצא מי שהוא שהוא בעל זרוע אינו עושה דבריו במשפט, אבל מעביר על המשפט, אבל הקדוש ברוך הוא הוא בעל זרוע ואוהב משפט. "אתה כוננת מישרים": אמר ר' אלכסנדר שני חמרים היו מהלכין בדרך, והיו שונאין זה את זה, רבץ לו חמורו של אחד מהם, ראה אותו חבירו, ועבר, משעבר אמר כתיב בתורה "כי תראה חמור שונאך וגו' עזב תעזב עמו" (שמות כג, ה), מיד חזר וטען עמו. התחיל לשיח בלבו אמר 'כך היה פלוני אוהבו ולא הייתי יודע?!' נכנסו להם לפונדק ואכלו ושתו. מי גרם להם שעשו שלום? על ידי שהביט זה בתורה. "אתה כוננת מישרים וגו'": איזה זה? זה משפט.

(תנחומא משפטים א)

## מזמור צז

ומתוך כך, נוכל לשוב גם אל המזמורים הקודמים ולראות בהם את תיאור מעמד הר סיני והתגלות ה' בעולם על ידי הבאת המשפט לעולם. וכך נאמר במזמור צז, הוא המזמור המקביל אל מזמור צט:

ה' מֶלֶךְ תִּגְלַת הָאָרֶץ יִשְׁמְחוּ אֵימִים רַבִּים. עָנָן וְעַרְפֶּל סָבִיבוּ צִדֵּק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כְּסָאוֹ. אֵשׁ לִפְנֵי תִלְהָ וּתְלַהֵט סָבִיב צָרִיו. הָאִירוּ בְּרָקִיו תִּבְלֵ רַגְלָתָהּ וַתַּחֲלֵ הָאָרֶץ. הָרִים כְּדוֹנָג נִמְסוּ מִלִּפְנֵי ה' מִלִּפְנֵי אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ. הִגִּידוּ הַשָּׁמַיִם צִדִּיקוֹ



וְרָאוּ כָּל הָעַמִּים כְּבוֹדוֹ. יִבְשׁוּ כָּל עֲבָדֵי פֶסֶל הַמִּתְהַלְלִים בְּאִלִּילִים הַשְׁתַּחֲוִּי לֹא כָּל אֱלֹהִים. שְׁמֵעָה וְתִשְׁמַח צִיּוֹן וְתִגְלָנָה בְּנוֹת יְהוּדָה לְמַעַן מִשְׁפָּטֶיהָ ה'. כִּי אַתָּה ה' עָלִיוֹן עַל כָּל הָאָרֶץ מְאֹד נִעְלִיתָ עַל כָּל אֱלֹהִים. אֲהַבִּי ה' שְׁנָאוֹ רָע שֹׁמֵר נַפְשׁוֹת חֲסִידָיו מִיַּד רָשָׁעִים יִצְיִלֵם. אִוֵּר זָרַע לַצַּדִּיק וְלִישְׂרֵי לֵב שְׁמַחָה. שֹׁמְחוֹ צַדִּיקִים בִּיהִנֶּה וְהוֹדוּ לְזִכְרֵךְ קֹדֶשׁ.

כשאנו קוראים את התיאור "עֲנֵן וְעָרַפֶּל סָבִיבֻּ צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כְּסָאוֹ. אֲשֶׁר לִפְנֵי תֵּלָךְ וְתִלְהֵט סָבִיב צִרְיוֹ. הָאִירוּ בְּרָקִיו תִּבֵּל רָאֲתָהּ וּתְחַל הָאָרֶץ", הרי זה ישר מתחבר ומתכתב עם התיאור בפרשת יתרו: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיַת הַבְּקָר וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֵל שֹׁפָר חָזַק מְאֹד וַיַּחֲרֹד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמִּחָנֶה... וְהָרַסִּי עֵשׂוֹן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֵשׂוֹן כַּעֲשׂוֹן הַכֹּבֶשֶׁן וַיַּחֲרֹד כָּל הָהָר מְאֹד" (שמות יט), וכן "וּמִשְׁחָה נִגַּשׁ אֶל הָעָרַפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹקִים" (שמות כ). ועוד יש לעמוד בפירוט על כל אחד מן הפסוקים ולבאר בהקשר למתן תורה.

### מזמור צה

וכך גם בתחילת סדרת המזמורים, במזמור צה, נאמר הפסוק: "כִּי הוּא אֱלֹקֵינוּ וְאֶנְחֲנוּ עִם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יְדֹ הַיּוֹם אִם בְּקִלּוֹ תִשְׁמְעֵנוּ", המשחזר את המסר העיקרי שאמר ה' לישראל במעמד הר סיני:

אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי. וְעַתָּה אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקִלִּי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֶגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ. וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכֶת כְּהָנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ וְגו'.  
(שמות יט)

כל מה שנשא והביא ה' את ישראל אליו, אינו אלא בעבור קיום הברית התלוי ומותנה בעניין השמיעה בקול ה': "אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקִלִּי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי" אז - "וְהִיִּיתֶם לִי סֶגְלָה מִכָּל הָעַמִּים... וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכֶת כְּהָנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ", ואם לאו - אזי אין יכולה הברית להתקיים. המסר הזה הוא האמור במזמור צה: "כִּי הוּא אֱלֹקֵינוּ וְאֶנְחֲנוּ עִם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יְדֹ הַיּוֹם אִם בְּקִלּוֹ תִשְׁמְעֵנוּ".

וכפי שהארכנו לבאר במאמרים על מזמור זה<sup>1</sup>, שכאשר מעמיד ומתנה הקב"ה את הקשר עם ישראל ב"אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקִלִּי", יש בזה קריאה גם לשאר אומות העולם

1 קונטרס לכו נרננה.

## להתהלך - שבועות

שכל מי שיצטרף וילך בדרך ה' וישמע בקולו אף הוא ייקרא "עמו וצאן מרעיתו". וכך הראינו את המסגרת של סדרת מזמורי קבלת שבת, שבתחילת הסדרה, במזמור צה, רק בני ישראל אומרים "כי הוא אֱלֹהֵינוּ וְאַנְחֵנוּ עִם מְרֵעֵינוּ וְצֹאן יָדוֹ", אולם לעתיד לבוא כל הארץ עתידים לומר כן, וכמו שמופיע במזמור ק הנפתח ב"מִזְמוֹר לַתּוֹדָה הָרִיעוּ לַה' כָּל הָאָרֶץ"; שם אומרים כולם: "דָּעוּ כִּי ה' הוּא אֱלֹהִים הוּא עֲשָׂנוּ וְלוֹ אֲנַחְנוּ עִמּוֹ וְצֹאן מְרֵעֵינוּ", וכמו שאמרו שם במדרש:

מזמור לתודה הריעו לה' כל הארץ: אמר ר' יעקב בשם ר' אבהו בשם ר' אחא, "מזמור לתודה", אמר הקדוש ברוך הוא "יודו בי כל האומות ואני מקבלם", שנאמר "בי נשבעתי יצא מפי צדקה דבר ולא ישוב כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון" (ישעיה מה, כג); בזמן שלי תכרע כל ברך תשבע כל לשון ואני מקבלם. (מדרש שוחר טוב על תהלים ק)

הברית של מעמד הר סיני אמנם התחילה עם בני ישראל, אך תכליתה לבסוף להגיע אל כל הארץ דרך בני ישראל שיביאו את שם ה' לעולם. וכך אומר ה' אל בני ישראל במעמד הברית: "וְעַתָּה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֶגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ"; התכלית היא להביא את כולם להיות חלק מן הברית ושיתקיים הפסוק "הָרִיעוּ לַה' כָּל הָאָרֶץ", אלא שבני ישראל הם אלה שנבחרו מבין העמים להוביל את המהלך. וכך מפרש הרב שמשון רפאל הירש את המשפט הזה:

כי לי כל הארץ: היחס שעליכם ליצור עתה ביניכם וביני, אינו יחס חריג וחד פעמי, אלא הוא ראשית חידושו של היחס הנורמאלי שצריך להיות בין כל הארץ וביני. על פי ייעודם, הרי כל בני האדם וכל העמים הם שלי, ואני מחנכם להיות לי. (רש"ר הירש שמות יט, ה)

וחוזר היסוד הזה על עצמו גם בסוף התורה, בפרשת כי תבוא, כמסגרת סביב נתינת המצוות לישראל. וכך נאמר שם:

את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטייו ולשמע בקלו. וה' האמירה היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו. ולתתה עליו על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיתה עם קדש לה' אלקיה כאשר דבר. (דברים כו, יז-יט)

הרי שסדרת מזמורי קבלת שבת משחזרים את תיאור מעמד הר סיני ואת הברית שכרת ה' עם ישראל על השמיעה בקולו ושמירת המצוות, הוא המעמד שהביא ה' לבריא את

הבשורה של הנהגת העולם על אדני הצדק והמשפט.

### אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקִלִּי

על פי הבחנה זו, ברצוננו להעלות הצעה בשאלה שעמה פתחנו: "מדוע נעלם מעמד הר סיני מתוך הסיפור ההיסטורי של עם ישראל לאורך התנ"ך?"

בעניין סגולת עם ישראל, ישנה כידוע מחלוקת בין רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי לבין הרמב"ם, וכאשר הרחבנו במאמרנו לפרשת יתרו **מחלוקת הכוזרי והרמב"ם**. הכוזרי שם את סיפור יציאת מצרים בתור יסוד המחויבות בעבודה לפני ה', ועל כן רק זרע בני ישראל שיצאו ממצרים הם העם סגולה שנבחרו בעבור היותם בני אברהם יצחק ויעקב. הרמב"ם לעומת זאת, שם את בריאת העולם בתור יסוד המחויבות לפני ה', וכל באי עולם מחויבים בכך בשווה. ואולם, בני ישראל נבחרו באופן מיוחד בעבור שהם אלה השומעים בקול ה' והולכים בדרך התורה, אבל אם יבוא גוי ויקבל על עצמו את תרי"ג המצוות ואת דרך ה' הרי כמוהו ככל אדם מישראל ואין ביניהם כלום. ובמקומות רבים הארכנו והראינו בתנ"ך את שני המהלכים מיוצגים על ידי הדמויות השונות: את סגולת ישראל בעבור היותם הזרע הנבחר, ואת סגולת ישראל בעבור היותם שומעים בקול ה'. ובאמת שניתן לחלק באופן כללי את פרקי ההיסטוריה של עם ישראל לפי שני המהלכים האלה; אשר מזמן יציאת מצרים ועד סוף תקופת בית ראשון כולל תקופת גלות הבית הראשון, היא הייתה תקופה במהלך של בעל הכוזרי ובמהלך של סגולת ישראל שיצאו ממצרים. ניתן לראות זאת בבירור, במה שהמאורע החשוב ביותר של עם ישראל בתקופה זו הוא בניין בית ראשון שבו הגיעו ישראל לשיאם, נמנה לפי השנים שמזמן יציאת ממצרים, לומר שבניין הבית הראשון הוא השלמה לתהליך של יציאת מצרים: "וַיְהִי בְשִׁמּוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְיֵצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשָׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זֶה הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי לְמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיְבִן הַבַּיִת לַה'" (מלכים א' ו, א).

מתקופת בית שני לעומת זאת, במהפכה הגדולה של אסתר המלכה ושל עזרא הסופר שהכניסו את עניין לימוד התורה אל העם והביאו את ישראל להתעורר בתשובה, נכנסו עם ישראל אל המהלך החדש של הרמב"ם, אל המהלך של "היום אם בקולו תשמעו"; הכול לפי מעשיו של אדם, וסגולת עם ישראל היא בשביל הליכתם בדרך התורה ושמיעתם בקול ה'. על פרק הזמן הזה של מגילת אסתר ותחילת תקופת בית שני אמרו חז"ל בגמרא מסכת שבת: "אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב 'קימו וקבלו היהודים', קיימו מה

שקיבלו כבר" (שבת דף פח,א). באותה קבלת התורה מאהבה ארע המעבר מן המהלך הראשון של יציאת מצרים שבו הייתה התורה כפויה על ישראל בלי לאפשר להם בחירה, אל המהלך השני שהיחס בין הקב"ה וישראל תלוי בבחירה של עם ישראל ובמעשיהם. אולם באמת, עם הקריאה הזו של "היום אם בקולו תשמעו" פתח ה' את הדיבור עם בני ישראל במעמד הר סיני "וְעַתָּה אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמְרֶתֶם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתִם לִי סֻגָּלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָל הָאָרֶץ", ובה טמון המסר העיקרי שרצה הקב"ה להעביר דרך מעמד הר סיני, אלא שבתקופה הראשונה של עם ישראל הם לא היו מוכנים לכך, ועל כן המתין להם הקב"ה עד התקופה המתאימה כשתבוא התעוררות מצד העם לקבל את התורה מאהבה.

ואם כן שמה ניתן לחדש, שלכל אורך תקופת עם ישראל עד סוף בית ראשון, לא היה יכול המסר הזה לקבל את מלוא המשמעות שלו, כיון שעוד היו ישראל שייכים אל המהלך הראשון של בחירת עם ישראל בזכות השורשים שלהם ובמהלך של יציאת מצרים, ועל כן הוא הושמט ונעלם עד שיהיו ישראל ראויים להכיל אותו. אולם מתחילת תקופת בית שני של עזרא ונחמיה, יכול מעמד הר סיני לשוב במלוא המשמעות אל תוך הסיפור של עם ישראל יחד עם הקריאה התובענית של "היום אם בקולו תשמעו". בספר נחמיה אנו מוצאים לראשונה את הפסוקים "וְעַל הַר סִינִי יִרְדָּתָּ וְדִבַּר עִמָּהֶם מִשְׁמַיִם וַתֵּתֵן לָהֶם מִשְׁפָּטִים יְשָׁרִים וְתוֹרוֹת אֱמֻת חֻקִּים וּמִצְוֹת טוֹבִים", כי בתקופתו חזר מעמד הר סיני אל תוך ההיסטוריה של עם ישראל.

אולם גם בתוך התקופה הראשונה של עם ישראל, היו חלונות של מנהיגים בעם ישראל שהנהיגו במהלך של הרמב"ם. ומלבד משה ואהרן מנהיגי עם ישראל הראשונים שכללו הכול, הראשון שפתח והתחיל ליישם את המהלך הזה של חיבור העם לתורה והבאתם אל ההבנה שהיחס של הקב"ה אליהם תלוי במעשיהם, היה שמואל הנביא וככל אשר יש להראות ולהרחיב בספר שמואל. מבין כל מנהיגי ישראל, נבחר שמואל הנביא להיות שקול כמשה ואהרן, ועליו משורר המשורר בתהלים תוך כדי תיאור מעמד הר סיני ומסירת התורה: "מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וְשִׁמְּוֵאל בְּקִרְאֵי שְׁמוֹ קָרְאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם".

## ויעמד העם מרחק

במעמד הר סיני מתגלה הקב"ה לעיני ישראל. לראשונה מתרחש בעולם גילוי של מציאות ה': ישראל שומעים את דבר ה' בעצמם, ומקבלים את עשרת הדברות הכתובים על לוחות הברית. במעמד זה נכרתת הברית בין ה' וישראל: הם מקבלים על עצמם לעשות את כל אשר דבר ה', והוא מכריז עליהם כממלכת כהנים וגוי קדוש. ישראל מצטווים להכין את עצמם שלוש ימים קודם המעמד: "והיו נכנים ליום השלישי! כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם, על הר סיני" (שמות יט, יא). ה' בכבודו עתיד לירד על ההר, לעיני כל איש ואיש מבני ישראל.

זכות יוצאת דופן היא זו, אשר לכמותה לא זכה ולא יזכה אדם מעולם: "השמע עם קול אלקים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה, ויחי?" (דברים ד, לג). בדרך הטבע נחשב מאורע מעין זה לבלתי אפשרי; מה היא תגובתם של ישראל לנוכח הגילוי העצום הזה הנוחת עליהם מלמעלה? כיצד מתייחסים העבדים לשעבר אל המעמד החדש - **ממלכת כהנים**? האם כריתת הברית עם ה' והקרבה המיוחדת אותה מראה הקב"ה כלפיהם מתקבלת אצלם בטבעיות?

נתבונן נא בפסוקי הפרשה:

והגִּבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב, לֵאמֹר: הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקֶצֶהוּ, כֹּל הַנֹּגֵעַ בְּהָר, מוֹת יוּמָת. לֹא תֵגַע בּוֹ יָד! כִּי סָקוֹל יִשְׁקַל, אוֹ יָרֵה יִיָּרֶה. אִם בְּהִמָּה אִם אִישׁ, לֹא יִחְיֶה!  
(שמות יט, יב-יג)

ישראל נדרשים להכנה מיוחדת לקראת המעמד. אולם גם לאחר ההכנה נראה כי בעצם אין להם כל אפשרות למשש את נוכחות ה'; ה' עתיד אכן לרדת על ההר, אולם לישראל אין כל יכולת להיות נוכחים שם ואף לנגוע בקצה ההר. הנוגע בהר לא יחיה, מילים המעלות בזיכרון את הפסוק "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ). בסופו של דבר, אין לאדם אפשרות לראות את הנוכחות האלוקית ולהיות עד לה בפועל; "ויתיצבו בתחתית ההר" (שם יט, יז). גם לאחר ירידת ה' לעיני כל העם על ההר - עדיין נותרים ישראל בריחוק גמור, ומציאות ה' שבראש ההר נותרת מנוגדת במהותה למציאות

## להתהלך - שבועות

האדם העומד למטה, בתחתית.

כי אכן, לנוכח מציאות ה' הנאדרת שבראש ההר אין משמעות לקיומו של האדם. "אם בְּהִמָּה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה". מן המבט האלוקי אין הפרש בין האדם לבין הבהמה: זה כמו זה אינם חשובים למאומה בחייהם כבמותם. התגובה האפשרית היחידה לנוכח מציאות ה' הינה התבטלות מוחלטת, יראה והכנעה.



בניסוח זה מתארת התורה את ירידת ה' על ההר:

וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיַת הַבָּקָר וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים וַעֲנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר  
חָזַק מְאֹד וַיִּחָרֵד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה... וְהָרָסִי עֲשֹׂן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד  
עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כְּעֹשֶׁן הַכֶּבֶד וַיִּחָרֵד כָּל הָהָר מְאֹד. (שם, טז-יח)

התגובה היחידה שאנו שומעים כאן מכיוונו של העם הינה חרדה. ואמנם, כך היא מידתה של התגלות ה': היא מעוררת חרדה פלאית בלב האדם, הניצב משתאה אל מול נוכחות ה' הכבירה.

הדבר מתחדד ביותר כאשר אנו משווים את האמור כאן אל התיאור שבספר דברים:

וְהָהָר בָּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חָשָׁה עָנָן וַעֲרָפֹל. (דברים ד, יא)

בפשוטם של דברים יש כאן חוסר התאמה. הלא בפרשת יתרו נאמר כי ההר הואר בברקים ואש, וכיצד הפך התיאור הזה ל"חושך ענן וערפל"?! על מדוכה זו עמדו כבר רבותינו הראשונים, ובתוכם הרמב"ן.

אולם כשנהרה עוד בדבר נמצא שמציאותם של ברקים ואש אינה מחייבת מציאות של אור דווקא. אמנם כאשר אדם מדליק אש בביתו היא מפיצה אור סביבה, וכך קורה גם כאשר מבריק הברק תאורה פתאומית למלוא האופק; אולם כאשר פורצת אש בעוצמה אדירה חסרת גבולות, לעיני המתבונן מרחוק אין מתגלית כי אם איבכת עשן סמיכה המיתמרת ועולה מן המרחק. ניתן אולי לדמות קצת את הדבר להתפרצות געשית אדירה, אשר על אף לשונות האש הכתומות הפורצות ממנה מעת לעת - המחזה העיקרי הניכר למתבונן ממרחק בטוח אינו האש, כי אם העשן הסמיך המתפרץ ומכסה את כל הסביבה למרחק עצום, בעוד האש מתערפלת בתוך עננת העשן. אך פתי יקרב אל האש בשעה כזו: אש שורפת ומכלה היא, וסכנה להימצא בסביבתה. על מנת לצפות בה יש לתפוס עמדה ממרחק הגון.

בני ישראל עמדו ממרחק; אחוזי חרדה הם עומדים וצופים במתרחש, והאש - אף שהיא קיימת שם, אינה מאירה להם; הם צופים בחושך, ענן וערפל. מנקודת מבטם שבתחתית ההר, הרי ראש ההר המתנשא מעליהם אפוף בתימרות עשן ערפיליות; "וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֵשֶׁן הַכֶּבֶד" הברקים המבזיקים ולשונות האש הפורצות אינם תורמים להבהרת המחזה, אלא אדרבה, לערפולו והסתרתו. האש שבראש ההר מאיימת עליהם לכולתם.

כל התיאור הזה מצייר לפנינו את עמדתם של ישראל נוכח גילוי ה': חרדים ומפוחדים הם נעמדים ממרחק, צופים במחזה אותו אין הם רואים בבירור ואף אינם מבינים בבירור; אחת יודעים הם: ה' בכבודו מתגלה לעיניהם!

אפילו הציווי המיוחד לכהנים, שבפרשה הבאה אנו עתידים ללמוד כי הם נקראו אל ההר יחד עם משה ואהרן<sup>1</sup>, מופיע כאן באופן של שלילה: "וְגַם הַכֹּהֲנִים הִנְגָּשִׁים אֶל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרָץ בָּהֶם ה'... וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֵל יְהוָה לְעֵלֶת אֶל ה' פֶּן יִפְרָץ בָּם" (שם, כב-כד). ההיתר המיוחד לגישת הכהנים, נתפרש כאן בדרך של הגבלות מיוחדות החלות אף עליהם.



ניתן לראות, כי התורה מאריכה בתיאור ההסתרה בה הופיע ה' לעיני ישראל. דווקא ההתגלות המפורסמת ביותר מצידו של ה' מתוארת כאן כאפופת ערפל, מרוחקת מעיני האדם והשגתו.

לאור האמור, תגובת העם אל המחזה הנגלה לעיניהם הינה אופיינית:

וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֶת הַשֹּׁפָר וְאֶת הַהָר עָשָׁן. וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנְעוּ, וַיַּעֲמֵדוּ מֵרָחֵק. וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה: דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה! וְאַל יִדְבֹּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים, פֶּן נָמוּת! וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם: אֵל תִּירְאוּ! כִּי לְבַעֲבוֹר נִסּוֹת אֲתֶכֶם בָּא הָאֱלֹהִים, וּבַעֲבוֹר תִּהְיֶה יִרְאַתוֹ עַל פְּנֵיכֶם, לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ. וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֵק, וּמֹשֶׁה נָגַשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים. (שם כ, טו-יח)

ישראל אינם מסוגלים לתפוס את המתרחש. אחת הם יודעים: המחזה הנורא הינו מעבר ליכולת השגתם. כל הקורה על ההר נמצא מעבר לגבולו של האדם, במקום שאם יתקרב

1 ראה בתיאור המקביל, שמות כד, א: "וְאַל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ה' אֲתָה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֵק". וראה במאמר הבא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה.

אליו - ימות. "וְאֵל יִדְבָּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים, פֶּן נָמוּת!".

ראוי היה להם לישראל להתקרב, מתוך שמחה על הזכות הגדולה שנפלה בחלקם; אולם הם אינם פועלים כך. הם מבקשים ממשה רבינו שינגיש אליהם את הדברים שנאמרו על ההר. תגובתו של משה אל בקשתם אף מאוששת את תחושתם הקודמת: הוא אף אינו מבקש מהם להתקרב, הוא אינו מצפה מהם להבין את הדברים מן המרחק בו הם עומדים, להיפך: "כִּי לְבַעֲבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם בְּאֵל הָאֱלֹקִים, וּבַעֲבוֹר תִּהְיֶה יִרְאַתוֹ עַל פְּנֵיכֶם, לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ!" חוסר ההבנה של ישראל, יראתם ועמידתם ממרחק אינם בגדר תוצאה בלתי רצויה. זו עצמה כל מטרת ההתגלות! ה' נתגלה לעיני ישראל - אולם התגלותו היתה בחושך ענן וערפל, באופן כזה שרק הגביר את חרדתם והשתאותם של ישראל; הם לא היו אמורים כלל לשמוע את דברי ה' ולהבינם, אלא להיות נוכחים במעמד בלבד, מרחוק. משה לבדו מסוגל לגשת אל הערפל.

בכך ניתן לבאר את הקושי שישנו בפסוק "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְפִידִם". חז"ל פירשו כי הקולות האמורים כאן עוסקים בקולו של ה' המשמיע את עשרת הדברות, ואת הלשון "רואים את הקולות" דרשו שהיא מתייחסת אל קולו של ה', וכלשון רש"י על אתר: "רואים את הקולות - רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר. את הקולות - היוצאין מפי הגבורה". טעם הפירוש הזה הינו ברור: הלא התיאור על אודות קול השופר וחרדת העם כבר הופיע לפני עשרת הדברות, וקשה להניח כי הוא נכפל כאן שנית לחינם. לפיכך דרשו חז"ל כי הקולות האמורים כאן עוסקים בקול הגבורה, אותה ראו ישראל בדרך נס ופלא.

אולם בדרך הפשט יש לפרש עוד, כי התורה חוזרת ומתארת כאן את אותם הקולות שתוארו בתחילה: הקולות והברקים וקול השופר, ולא את קול ה' בעשרת הדברות. ניתן להוכיח זאת מהשוואת לשונות הפסוקים: כאן נאמר "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשָׁן", כמעט מילה במילה כפי שנאמר בתיאור הקודם: "וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקוֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד... וַיַּעַל עָשָׁנוּ כְּעָשָׁן הַכִּבְשָׁן". בפשוטו של מקרא נראה אפוא כי עמידת העם מרחוק האמורה כאן הינה מפני אותה חרדה עצמה שתוארה מקודם, מחמת הקולות והברקים.

אם נבאר כן, נוכל להבין גם את לשון התורה "רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת" על פי פשוטו: אף שישראל ראו את האש והלפידים ושמעו את הקולות ואת השופר - מכל מקום ממקום עמדתם המרוחק לא היה ניתן להם לשמוע בבירור ולהבין את אשר הם שומעים; מפוחדים היו, ונרעדים מפני האש ובליל הקולות האדירים; אף אם שמעו את הקולות, אין להגדיר זאת כשמיעה במלוא מובנו של המושג. מעמדת צפייתם המרוחקת



נתערבלו האש והעשן, הרעמים וקול השופר, ונעשו לבליל אחד של מחזה מטיל אימה; הם עמדו מרחוק וצפו בדממה במתרחש, ווודאי שלא היו מסוגלים לשמוע ולהקשיב. ניתן להשוות זאת שוב לאדם העומד וצופה בהתפרצות געשית ממרחק גדול, אשר אף אם יגונבו לאזניו כמה התפוצצויות - מכל מקום עמדתו הינה של צופה ולא של שומע. כך היה גם ייחסם של ישראל לנוכח התגלות ה' על ההר; ממרחק גדול נצבו ישראל והתבוננו בהתרחשות הפלאית.

**הראייה** הינה אם כן, בהקשר זה, ביטוי לעמדה מרוחקת, להסתכלות חיצונית שאינה יורדת אל פנימיות הדבר עצמו. ישראל אכן לא שמעו את הקולות כי אם ראו אותם ממרחק בלבד. וזאת היא בקשתם ממשה רבינו: "דַּבֵּר אֲתָה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה!" יש בהם רצון פנימי לשמוע; להיות חלק מן ההתרחשות, להבין את דבר ה' ולקיים עמו קשר פנימי ועמוק. אולם הם נמנעים מקירבה יתירה: הם נעזרים בתיווכו של משה על מנת שיתאפשר להם לעמוד מרחוק, ולשמוע את הדברים רק דרך כלי שני. עדיין אין הם שותפים מלאים!



פרשת מתן תורה שבפרשת יתרו מתארת אפוא כולה את התבטלותם של ישראל מפני ה'. הם נרתעים ועומדים מרחוק, אף אינם שומעים כלל את דבר ה', ממקום עמדם המרוחק ניתן בקושי לשמוע את הקולות, ועל הבנת והפנמת תוכן דברי ה' בעצמם אין כלל מה לדבר. כל עיקרה של פרשה זו לא בא ללמדנו את תוכנן של עשרת הדברות, כי אם לתאר לנו את עצם המעמד הנורא של התגלות ה' לעיני ישראל, התגלות שיותר משגילתה - הסתירה, התגלות שלאחריה נותרו ישראל יראים מפני ה', חרדים מגשת אליו, עומדים מרחוק.

זהו השלב הראשון של התגלות ה': כל ניסי יציאת מצרים התבטאו בצורה הזאת. ה' הראה את ידו הגדולה וזרועו הנטויה לעיני מצרים, והארץ כולה רעשה מפניו. כריתת הברית בהר סיני הינה השלב הראשון של מערכת היחסים שבין ה' וישראל, שבתחילתה מאופיינת בריחוק, בנוכחות טוטאלית של גבורת ה' ובהתבטלות האדם מפניה.

כל ספר שמות מתאפיין בגישה זו. ניתן לראות זאת בפרשה המסיימת את הספר: "וְלֹא יָכַל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֱהֱל מוֹעֵד, כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעָנָן. וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן" (שם מ, לה). גם לאחר ששכן ה' בקרב ישראל, במשכן, עדיין נוכחותו הממלאת את הכל מונעת מן האדם מלהתקרב אליה. אולם אין זה השלב הסופי: מערכת היחסים עתידה להתקדם ולהתפתח, להפוך לקירבה גדולה עם חיבה עצומה. את יסודותיו של הקשר הפנימי

## להתהלך - שבועות

---

והעמוק אנו עתידים לפגוש כבר בפרשת משפטים, בהמשך תיאורי התורה את מעמד הר סיני.

כל המבואר בפרשה זו מהווה איפוא מעין המשך למה שלימדה אותנו התורה בפרק א בפרשת בראשית וכפי שנתבאר במאמרינו שם: האש הגדולה והנוכחות האלוהית מרתיעה את האדם, מצמצמת את מקומו שלו. מבט זה על משמעותה של ה"אש" בא לידי ביטוי בהרחבה במאמרו על קרבן עולה, בתחילת ספר ויקרא<sup>2</sup>.

---

2 וראה מאמרו לפרשת פקודי ויכס הענן את אהל מועד.

## עבדו את ה' בִּירָאָה, וְגִילוּ בְרַעְדָּה

במאמרנו **ויעמד העם מרחוק** עמדנו בהרחבה על תיאור מעמד הר סיני. עסקנו שם בחרדה שאחזה את העם, בענגת העשן שהסתירה מעיניהם את ההר עליו ירד ה', ובעמידתם מרחוק מפני הקולות והלפידים. מכל אלו הסקנו כי למעשה לא היו ישראל מסוגלים לשמוע את דבר ה', ואכן לא לשם כך היה מכוון עיקרו של המעמד: צורת ההתגלות במעמד הר סיני כפי המבואר בפרשת יתרו הינה באופן של התבטלות האדם מפני ה' הנורא והאינסופי המתגלה לעיניו. ניתן לומר כי מטרתו של מעמד הר סיני מתמצתת באמירתו של משה שם בסוף הפרשה: "כִּי לְבַעְבוֹר נִסּוֹת אֶתְכֶם בְּאֵל הָאֱלֹקִים וּבַעְבוֹר תִּהְיֶה יְרָאתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תַחֲטְאוּ" (שמות כ, יז).

בפרק כד בפרשת משפטים אנו קוראים פרשה נוספת, העוסקת אף היא במה שהתרחש באותם ימים גדולים - ימי הר סיני. אין בדעתנו להיכנס במסגרת זו אל הנידון בין הראשונים אם פרשה זו מתארת את מעמד הר סיני עצמו או את אשר אירע בימים שלאחריו; סוף דבר, בוודאי שמדובר כאן על אותם ימים, ומשכך - ראוי לנו להתבונן על ההבדלים שבין שתי הפרשיות.

בפרשת יתרו למדנו:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: יֵד הָעֵד בָּעָם, פֶּן יִהְיֶה אֵל ה' לְרְאוֹת וְנִפְל מִמֶּנּוּ רָב. וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְזָשִׁים אֵל ה' יִתְקַדְּשׁוּ, פֶּן יִפְרֹץ בָּהֶם ה'. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה': לֹא יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל הַר סִינַי! כִּי אַתָּה הֶעֱדַתָּ בְּנוֹ לֵאמֹר הִגְבַּל אֶת הָהָר וְקִדְּשָׁתוּ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה': לֶךְ יֵד! וְעֲלִיתָ אֵתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ, וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֵל יִהְיֶה לַעֲלֹת אֶל ה' פֶּן יִפְרֹץ בָּם.

(שם יט, כא-כג)

הענין המופיע בפסוקים אלו הוא משמעותי ביחסם של בני ישראל אל ירידת ה' על ההר: הם מוותרים שוב ושוב שלא להתקרב אל ההר, ונראה כי המתרחש עליו נמצא במרחק רב מהם. לגבי הכהנים מלמדת התורה הנחיות מיוחדות בעלייה אל ההר. דבר זה מעורר תמיהה: התורה כלל לא הזכירה קודם לכן כי הכהנים רשאים לגשת אל ה', והיא פותחת בציון ההגבלות המיוחדות החלות עליהם. מלבד זאת ישנה כאן סתירה: מחד נאמר כאן

## להתהלך - שבועות

כי הכהנים "הַנִּגְשִׁים אֶל ה'" מוזהרים להתקדש. כלומר, הכהנים, בשונה מהעם, עולים אל ההר. אולם מאידך נאמר כאן "וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל יְהֹרָסוּ לְעֹלֹת". דין הכהנים כדין העם. האם הכהנים עולים אל ההר או לא?!

כאשר אנו מתבוננים בפרשת משפטים אנו מקבלים תמונה שונה לגמרי:

וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ה' אֶתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחֹק: וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבִדּוֹ אֶל ה' וְהָם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלִי עִמּוֹ... וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: (שם כד, א-ט)

הקב"ה קורא למשה לעלות אל ההר, אולם כאן מוזמנים עמו גם נציגיהם של בני ישראל, שבעים הזקנים! וכך אכן קורה בפועל: אל ההר עולים משה, אהרן, נדב ואביהווא, ושבעים הזקנים. כולם יחד. אף שבפסוק הפותח את הפרשה ישנם הבדלים בין משה לבין האחרים, בפסוק ט המתאר את העלייה אל ההר עצמה אין הפערים הללו מוזכרים עוד.

כאשר אנו מתבוננים שוב בפסוקים האמורים, אנו מוצאים שתי נקודות נוספות הראויות לציין: ראשית יש לציין את האות "ו" הפותחת את הפרשה. "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ה'". ניסוח זה מציין כי פרשה זו מהווה המשך לפרשיות שקדמו לה. ובכן, היכן נמצא החלק הראשון של הסיפור? שנית יש לציין את הציווי "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל ה'". ציווי זה נעדר לגמרי מן הפרשה המקבילה. שם נאמר "וּמֹשֶׁה עֲלֵה אֶל הָאֱלֹקִים" (שם יט, ג), מעצמו, בלא ציווי מוקדם.

מתוך כך נראה לבאר כי שתי הפרשיות האלה משלימות האחת את חברתה, ופרשת משפטים מהווה מעין המשך והשלמה לפרשת יתרו: הציווי במשפטים "עֲלֵה אֶל ה' אֶתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא" הוא הבסיס אליו מתייחסת פרשת יתרו; בפרשת יתרו משה עולה אל האלוקים מתוך ציות לציווי לעלות המופיע במשפטים. כך גם הכהנים, המוזהרים בפרשת יתרו על ההגבלות החלות עליהם לאחר שצוו במשפטים לעלות אל ההר עם משה. וכן אמרו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (שמות כד, א):

ואל משה אמר עלה אל ה' זו היא שאמרנו 'ומשה עלה אל האלקים' (שמות יט, ג), יכול מעצמו? ת"ל 'ואל משה אמר עלה אל ה'', מלמד שלא עלה אלא על פי שכינה. יכול זה ענין בפני עצמו ולהלן ענין בפני עצמו? ת"ל 'עלה אל ה' אתה ואהרן', ולהלן הוא אומר 'ועלית אתה ואהרן עמך', 'והשתחויתם מרחוק' ולהלן 'ויעמד העם מרחוק' (שמות כ, יח), 'ונגש משה לבדו' ולהלן 'ומשה נגש אל הערפל' (שם), הוי אומר שניהם ענין אחד. למה נשנה?

## להשלים ענינו.<sup>1</sup>

והנה, על אף שבפרשת משפטים נצטוו גם הכהנים לעלות עם משה, הלא ציווי זה הוגבל שם באזהרה: "וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ". הכהנים, אף שהם עולים אל ההר, מכל מקום אין הם נגשים אל ה' כמשה. בכך תתיישב איפוא הסתירה בפרשת יתרו בין פסוק כב לבין פסוק כד: פרשת יתרו מתייחסת אל הציווי במשפטים. הפסוק "וְגַם הַכֹּהֲנִים הִנְגָּשִׁים אֶל ה'" מתייחס אל הציווי "עֲלֶה אֶל ה' אֹתָהּ וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא", והפסוק "וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל יְהֹרָסוֹ לַעֲלֹת" מתייחס אל הציווי "וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל ה' וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ".



לאחר שנוכחנו בהתאמה ובהשלמה הקיימת בין שתי הפרשיות האמורות, עלינו להתבונן בנימה השונה העולה מהן. בעוד פרשת יתרו אפופה כאמור ביראה ופחד מפני ה', הרי שבפרשת משפטים מייחדת התורה את הדיבור דווקא על הקשר האיתן שבין ה' וישראל, תוך שהיא משתמשת בביטויים של קירבה יתירה. כבר בפתחת הפרשה אנו מתרשמים מקריאתו של ה' אל משה לעלות אליו עם הכהנים ועם נציגי העם, קריאה המהווה ביטוי של חיבתו ורצונו בקשר עמם, ונעדרת מפרשת יתרו - שם עולה משה לבדו בלי הזקנים. אולם נביט עוד:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים. וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד, וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!  
(שם כד, ג)

ולעומת זאת בפרשת יתרו:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם, וַיִּשָּׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'. וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יְחָדוֹ וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה!  
(שם יט, ז-ח)

ישנה כאן הקבלה ברורה, אולם ההבדל הוא בניסוח: בעוד בפרשת משפטים משה **מספר** את "דברי ה'" לעם, הרי שבפרשת יתרו הוא קורא רק לזקני העם **ושם** לפניהם את הדברים עליהם **נצטווה** מאת ה'. בעוד שבפרשת יתרו נאמר רק **יחדיו**, הרי שבפרשת משפטים נאמר **"קול אחד יחדיו"**; הנעימה של הקירבה שבפרשת משפטים בולטת מאוד לעומת הנעימה של היראה שבפרשת יתרו.

1 בעזרת ה' בדעתנו להעמיד בהרחבה יתירה את עמדתנו בעניין זה, ובמשמעות הנובעת מראיית שתי הפרשיות הללו כחטיבה אחת.

וכך גם בהמשך:

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹ הָעָם, וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע!  
(שם כד, ז)

תגובתו של משה אל קריאת העם "כל אשר דיבר ה' נעשה" היתה לקרוא באזניהם את ספר הברית. זה הוא התיאור ראשון של לימוד התורה לישראל: תיאור זה מעלה בזכרוננו שלב מאוחר הרבה יותר, בספר דברים, שם מלמד משה את התורה לישראל באר היטב. ברור, כי תיאור מעין זה אינו שייך כלל לפרשת יתרו, שם נעמדו ישראל מרחוק ולא שמעו את עשרת הדברות כלל.

כשאנו מתבוננים עוד בפרשת יתרו אנו מוצאים בעניין זה הנגדה ברורה, וכך היא תגובת ה' שם אל דברי העם:

וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֶל ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: לֹהֶ אֵל הָעָם... וְהִנֵּבֵלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב, לֵאמֹר: הִשְׁמָרוּ לָכֶם עֲלוֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקֶצֶהוּ, כָּל הַנֶּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת! לֹא תֵגַע בּוֹ יָד, כִּי סָקוֹל יִסְקַל אוֹ יָרֵה יִירֶה. אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה.  
(שם יט, ט-יג)

כאן, בתגובת ה' לקריאת בני ישראל שאמרו **נעשה**, אין קירבה, ואין קריאה בספר הברית. יש כאן את ההיפך הגמור: ריחוק, פחד ויראה. התבטלות האדם מפני ה', והכרזה על תחומו של ה' כתחום האסור לאדם אפילו בנגיעה קלה, בקצה ההר. "כי לא יראני האדם וחי" (שם לג, כ).

הניגוד המובהק ביותר בין התיאור בפרשת יתרו לבין התיאור שבפרשת משפטים, הוא כמובן בפסוקים הבאים:

וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא, וַשְּׁבָעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנַּת הַסַּפִּיר, וַכְּעָצָם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר. וְאֵל אֲצִילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ, וַיַּחֲזֹז אֶת הָאֱלֹהִים, וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ.  
(שם כד, ט-יא)

משה ואהרן, נדב ואביהו ושבעים הזקנים, כולם עולים יחדיו אל ה' בלא מחיצה ביניהם; הם אינם נרתעים ונעמדים מרחוק. להיפך: הם רואים את אלוקי ישראל!

לעומת פרשת יתרו שם לא ראה העם מאומה מבעד למסכת האש והעשן, הברקים והקולות, לעומת האמור בפרשת ואתחנן "וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל" (דברים ד, יא), כאן אין עננת עשן, קולות ולפידים; ה' יורד על ההר, "ותחת רגליו" - כלומר, הר סיני הנמצא תחת ה' שירד עליו, איננו בוער באש. להיפך: יש כאן ראות

ברורה, כעצם השמים לטוהר. "וַיַּחְזֹז אֶת הָאֱלֹקִים".  
בנקודה זו יש לשים לב גם לשימוש בתואר המיוחד **אלוקי ישראל**: בניגוד לשם "אלוקים" שבפרשת יתרו הרי השם "אלוקי ישראל" מורה על קשר אמיץ במיוחד בין ה' וישראל עד ששמו נקרא על שמם.

כל הדקדוקים הללו ועוד שכמותם<sup>2</sup>, יחד עם התיאור על נתינת הלוחות שבהמשך הפרשה, מלמדים אותנו נקודה אחת מרכזית ויסודית, ששורשיה נעוצים בפרק א ובפרק ב של פרשת בראשית, וכפי שבארנו במאמרנו שם: המפגש הראשוני בין האדם לבין בוראו הוא מפגש של פחד ואימה, של הירתעות האדם והתבטלותו מפני ה' הנכבד; אין אפשרות עדיין ליצירת קשר פנימי ועמוק, המבוסס על תוכנה של הברית בין ה' וישראל. רק בשלב השני ניתן לבוא אל הברית עצמה, לייצר מערכת יחסים של קירבה ואהבה, של ברית עמוקה<sup>3</sup>.



ראוי לשים לב עוד לפרט נוסף: למרות האמור כי פרשת מעמד הר סיני שבפרשת משפטים עוסקת כולה בקשר הפנימי המתקדם והולך בין ה' וישראל ובאהבה ובברית שביניהם, הרי שגם בפרשה זו אנו מוצאים שריד אל הגישה של היראה והפחד שבפרשת יתרו, בפסוקים הפותחים את הפרשה:

וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר: עֲלֵה אֶל ה' אֲתָהּ וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיחֻא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרָחֵק. וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבָדּוֹ אֶל ה', וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ. וְהָעָם לֹא יַעֲלֶוּ עִמּוֹ. (שמות כד, א-ב)

הפסוקים הללו תואמים כמובן אל הגישה שבפרשת יתרו, שם הוזהרו העם והכהנים שוב ושוב שלא להתקרב אל ה' יותר מדי. גם בתוך הפרשה העוסקת בתיאור ההתקרבות ובקשר שבין ה' וישראל, מקדימה התורה כי עדיין ישנו פער, עדיין קיים מרחק; אי אפשר לגשת אל ה' בדרך קירבה וחירות בלבד; לעולם יש להתאזר גם בתחושה של

2. אכן יש להאריך עוד בדקדוק הכתובים כאן, ואם נבוא לבאר כל חלק וחלק משתי הפרשיות על מכונו יתארך מאמרו מאוד. ועוד חזון למועד.

3. יש להוסיף בעניין זה, כי את שני השלבים הללו אנו מוצאים בספר שמואל, בהעלאת הארון על ידי דוד. בפעם הראשונה מקריית יערים, שם פרץ ה' בעוזה, ובפעם השנייה מבית עובד אדום הגיתי, שם כרכר דוד בכל עוז, אולם גם הקריב קרבנות ותקע בשופר - ביטוי ליראה ההולכת בד בבד עם האהבה. ונכוננו עמנו דברים בעניין זה במקומו אי"ה.

## להתהלך - שבועות

חרדה, של אימה מפני ה' הנורא. חז"ל בטאו זאת כמה פעמים בלשונם: "חברותא כלפי שמיא מי איכא?" גם בתוך הקירבה העמוקה אל ה' מוכרח האדם לזכור תמיד לפני מי הוא עומד. האיזון העדין הזה הוא יסוד גדול מיסודי התורה, ואנו מוצאים אותו בכמה וכמה מקומות לאורך התנ"ך.

עניין זה מפורש בדברי חז"ל, שעסקו בבאור הכתוב בהמשך הפרשה "וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הָרֹם סִינַי וַיְכַסְּהוּ הָעָנָן שְׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מֵתוֹךְ הָעָנָן".

ויקרא אל משה (שמות כד, טז) - וכל ישראל עומדין!... רבי מתיא בן חרש אומר: לא בא הכתוב אלא לאיים עליו, כדי שתהא תורה ניתנת באימה, ברתת ובזיעה, שנאמר עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה (תהלים ב, יא). מאי וגילו ברעדה? אמר רב אדא בר מתנה אמר רב: במקום גילה שם תהא רעדה. (יומא ד, ב)

ומפרש רש"י על אתר:

במקום גילה - מתן תורה של לוחות, דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב (תהלים יט, ט).

כלומר, אף שהפרשה כולה עוסקת ב'מקום גילה', בשמחה העצומה, באהבה ובחיבה שבין הקב"ה ועמו בנתינת הלוחות ומתן תורה, מכל מקום עדיין יש כאן רעדה. אימה ופחד מפני ה' הנורא! אף שעיקר מקומה של הרעדה הוא בשלב הבסיסי שבפרשת יתרו, במפגש הראשוני בין ה' והאדם - בו נרעד האדם מפני הופעת ה', מכל מקום גם עם העמקת הקשר והגברת דרכי החיבה והריעות עדיין לא סר פחד ה' ויראתו מעל האדם. גם כאשר כבר קוראים בספר הברית ושמחים בתורת ה', עדיין - במקום גילה, שם תהא רעדה!

ומה נפלא שיסודות הדברים שכתבנו כאן על החילוק שבין התגלות ה' בפרשת יתרו לפרשת משפטים, נתפרשו כבר בספר חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (פרשת משפטים) וזה לשונו שם:

הנה מה שחלקתן התורה לשתי פרשיות הפרשה דהכא והפרשה דבחדש השלישי, נראה משום דבאמת שני דברים נפרדים היו שם, הא' מעמד הר סיני וקבלת התורה, ושנית שנכנסו לברית, וכדאיתא במכילתא פ' יתרו כיון שראה שקבלו עליהן נטל הדם וזרק על העם א"ל הרי אתם קשורים ענובים ותפוסים מחר בואו וקבלו עליכם את כל המצות.

ועיין שם המשך דבריו הנפלאים בזה.



## רפאות תהי לְשִׁרָה וְשִׁקוּי לְעֲצָמוֹתֶיהָ

אחד המדרשים הידועים אודות מעמד הר סיני, הוא שבזמן מתן תורה כל החולים נתרפאו. רש"י על הפסוק "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֶת" (שמות כ, טו) מביא מהמכילתא: "מלמד שלא היה בהם אחד סומא. ומנין שלא היה בהם אלם? תלמוד לומר 'ויענו כל העם'. ומנין שלא היה בהם חרש? תלמוד לומר 'נעשה ונשמע'" עכ"ל. ובמסגרת המאמר ברצוננו להעמיק בדברי חז"ל אלו, ולהבין מהי המשמעות העמוקה הטמונה בהם. דרשות חז"ל ברובן יורדות אל עומק נקודת הפשט ומכוונות אל קריאה קשובה יותר לפסוקי התורה, וכאן יש להבין מה ראו חכמים לדרוש ככה כעניין הזה; מדוע שנחשוב שבמתן תורה אמורים החולים להתרפאות? ולכאורה, אלמלא היו דורשים חז"ל דרשות אלו בפסוקים, לא באמת היה קושי בפסוקים מה הכוונה **וְכָל** העם רואים 'ויענו **כולם**'. ויותר נראה שהייתה להם הנחת יסוד מוקדמת מלימוד הפרשה שכך מתאים להיות במעמד הר סיני שיתרפאו כל החולים, ומצאו אותו בפסוקים שציינו. וברצוננו לנסות ללמוד מהיכן באה לחז"ל ההבנה הזאת.

### פרשת מרה

אם היינו שואלים בסברא 'מתי מתאים שכל בעלי המומין היוצאים ממצרים יתרפאו?', האם התשובה הייתה במתן תורה?! לכאורה התשובה היותר מצויה הייתה 'בזמן היציאה ממצרים, וכחלק מתהליך הגאולה'. ובעיקר, שהרי מבואר במדרש שעיקר הריפוי היה מן המומין של עבודת מצרים: "כשיצאו ישראל ממצרים היו בהן בעלי מומין מעבודת פרך שהיו עושין בטיט ובלבנים והיתה האבן נופלת עליו מן הבנין ושוברת ידו וקוטעה את רגלו" (תנחומא ורשא יתרו ח), אם כן ודאי מתאים שבזמן הגאולה תהיה להם רפואה מפצעי השעבוד. ואולי ראויים להתרפא בקריעת ים סוף בכלל כל הניסים הגדולים שנעשו שם; אך מה הקשר בין מתן תורה לרפואת החולים?

ויתירה מזו יש לשאול, כי לכאורה באמת יש פרשה שלימה בתורה המדברת בדיוק על הנושא הזה, על ריפוי ממחלות רעות, והיא הפרשה של מרה בה אמר ה' לבני ישראל

"כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לֹא אֲשִׁים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רַפָּאָה" (שמות טו, כו); ולמה לא אמרו חז"ל שבמרה נתרפאו כל החולים? וגם מבחינת נקודת הזמן, מרה היא התחנה הראשונה מיד אחר היציאה הסופית ממצרים, ושם מובן ומתאים שיתרפאו כולם כמו שאומר הכתוב; ומדוע רק במעמד הר סיני כולם נרפאו? ולשם הבנת העניין, ברצוננו להעלות שאלה נוספת על הפרשה הזו של מרה.

מיד אחר הנס הגדול של קריעת ים סוף מספרת התורה:

וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּם סוּף וַיֵּצְאוּ אֶל מִדְבַּר שׁוּר וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשָׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְלֹא מָצְאוּ מַיִם. וַיָּבֹאוּ מִרְתָּה וְלֹא יָכְלוּ לִשְׁתֹּת מִיַּם מִמְּרָה כִּי מָרִים הֵם עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ מִרְתָּה. וַיִּלְנוּ הָעָם עַל מֹשֶׁה לֵּאמֹר מַה נִּשְׁתָּה. וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם שֵׁם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסָּהּ. וַיֹּאמֶר אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתַי וְשִׁמְרַתָּ כָּל חֻקֵּי כָל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לֹא אֲשִׁים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי ה' רַפָּאָה. (שמות טו, כב-כו)

נס קריעת ים סוף הינו הנס הכי מכוון בהיסטוריה של התנ"ך; בני ישראל האמינו בה', קיבלו עול מלכותו עליהם, שרו שירה מיוחדת המדברת על בית המקדש ועל הנהגת ה' בעולם עד סוף כל הדורות, וכל ספר תהלים מלא בהזכרת הנס העצום הזה בכל מיני פנים. והנה מיד אחר הנס הגדול מופיע עוד נס קטן יחסית מול הנס שלפניו, שעשה ה' לבני ישראל שריפא עבורם את המים: "וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ, וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמַּיִם, וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם". ואולם, דווקא בנס הקטן הזה אומרת התורה "שֵׁם שֵׁם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסָּהּ". והכתוב מוסיף שה' מדבר עם בני ישראל ומזרז אותם על שמיעה בקולו ושמירת המצוות "אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתַי וְשִׁמְרַתָּ כָּל חֻקֵּי וכו'". וכבר הרחבנו בעבר<sup>1</sup> במשמעות הגדולה שיש בפסוק הזה, שהוא קורא לתשובה וריפוי מול מה שעשה ה' למצרים שחטאו וקיבלו חולי. אך השאלה נשאלת, וכי לא היה יכול הקב"ה לתת את כל המסרים האלה בתוך הנס הגדול של קריעת ים סוף? מדוע צריך עוד נס, קטן יותר, עבור המסרים האלה, והרי בכלל מאתים מנה?

ובהכרח שצריך לומר שיש כאן נס מסוג אחר, נס שמבחינת הגודל והעוצמה הוא אמנם קטן מקריעת ים סוף, אך יחד עם זאת הוא גם לא כלול בו. הנס של מרה מביא קול אחר.

1 במאמרנו אני ה' רפאָה.

### בין נס קריעת ים סוף לנס מרה

בנס של קריעת ים סוף, עשה הקב"ה נס גדול ועצום, אך לא השמיע את קולו. בני ישראל שרו וקיבלו עול מלכותו עליהם, אולם הקב"ה לא דיבר עמהם. מבחינת ההתגלות האלוקית אומרים חז"ל "ראתה שפחה על הים מה שלא ראו ישעיהו ויחזקאל" (מכילתא דשירה בשלח ג), ואף על פי כן שום תורה לא ניתנה בקריעת ים סוף. הקב"ה עשה מעמד נוסף של התגלות נוספת כדי לתת את התורה. בכל מה שנוגע לנוכחותו של הקב"ה בקריעת ים סוף, הוא **עשה** מה שצריך **לעשות**, אך מבחינת **דיבור** הוא לא היה נוכח במעמד הזה.

נס קריעת ים סוף היה כולו במהלך של **ראיה**, **ראיית מעשי ה'**. כך לשון הכתוב פעמיים בהקדמת השירה: "**וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם. וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וכו'**" (שמות יד, ל-לא). וכך גם לשון חז"ל המצוטט לעיל "**ראתה** שפחה על הים וכו'". בני ישראל ראו את מעשי ה', אך לא שמעו את קול ה'. הנס של מרה שבא מיד אחריו לעומת זאת, היה נס של **שמיעה**, **שמיעת קול ה'**: "**וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתַי וְשִׁמַּרְתָּ כָּל חֻקֵּי וכו'**". בנס של מרה ה' לימד אותם תורה.

שני ניסים עשה ה' עם המים, הראשון היה נס של שבירת המציאות הטבעית, והשני היה נס של ריפוי המציאות והפיכת המים המרים למתוקים. וכפי שהרחבנו במאמר לפרשת בראשית **כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה**, בנס של קריעת ים סוף התגלה ה' כאיש מלחמה, המציאות נשברה מפניו ואף האויבים כולם מתו וכלו מפניו. במהלך כזה אין הקב"ה משמיע את קולו. כשיש מהלך של הכאה זה יוצר מרחק והרתעה, ולא כך ניתן לשמוע, להקשיב וללמוד. ולעומת זאת כאשר בא ה' במהלך של עשיית נס בריפוי המציאות והחייאת המדברות, אין שום מוות וכיליון, רק רפואה ותיקון. שם יש קירבה, ושם משמיע הקב"ה את קולו ומלמד תורה.

כשנותן הקב"ה את התורה לישראל ומשמיע את קולו, אין הוא רוצה שיקבלו בני ישראל את התורה במהלך של 'אל נקמות ה', באופן שיכירו אותו כמי שבא לשבור את המציאות מפניו. צורת ההסתכלות הזו על התורה מעמידה את הדת ביחס שלילי. הקב"ה לא נתן את התורה **כדי** להעניש את כל העוברים על רצונו, ולא כך הוא רוצה שיכירו אותו. העונשים היו בעולם עוד טרם ניתנה התורה; ה' העניש את דור המבול והפך את סדום ועמורה. גם אם יש עונשים בתורה כחלק ממסגרת המחויבות, לא בעבורם היא ניתנה.

ובעבור מה כן ניתנה התורה? להביא רפואה לעולם! כדי לתקן את העולם ולהורות

לו דרכים ישירות כדי שלא יבואו העונשים. כאשר מתגלה הקב"ה בהנהגה של הכאה ושבירת המציאות, הוא שותק ולא מדבר. ולעומת זאת כאשר הוא מתגלה בהנהגה של מי שמביא רפואה ותיקון לעולם, "שם שם לו חק ומשפט וְשֵׁם נִסָּהוּ". כנגד המטה שעמו בקע משה את הים, במרה לא אמר לו ה' להשתמש במטה, כי אם בעץ: "וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ". המטה הוא כלי הכאה, עמו עשו משה ואהרן את המכות במצרים. רש"י בפרשת בשלח אף מלמד, שהמטה של משה לא היה מעץ אלא מאבן ספירנון! בפסוק "וְהָפִיט בַּצּוּר וַיִּצְאֻ מִמֶּנּוּ מַיִם" (שמות יז, ו) כותב רש"י: "על הצור לא נאמר, אלא בצור, מכאן שהמטה היה של מין דבר חזק ושמו ספירנון והצור נבקע מפניו". האבן, כמו הברזל, היא דבר המכה וההורג, לעומת העץ שאינו כלי הריגה. העץ מסמל חיים וצמיחה, ובכדי להמתיק את המים המרים אין להשתמש אלא בעץ. גם הלשון 'וַיֹּרְהוּ' היא לשון רכה של הוראה ולימוד. כמה נפלאים הם דברי המכילתא על אתר:

ויוורה ה' עץ וגו'. ר' יהושע אומר זה עץ של ערבה. ר' אלעזר המודעי אומר זה עץ של זית, שאין לך עץ מר יותר מעץ זית. ר' יהושע בן קרחה אומר זה עץ הרדופני. ר' שמעון בן יוחאי אומר דבר מן התורה הראהו שנאמר ויוורה ה' עץ, ויראהו ה' עץ אינו אומר אלא 'ויוורה' כענין שנאמר 'ויורני ויאמר לי יתמוך דברי לבך' (משלי ד, ד). ר' נתן אומר זה עץ קתרוס. ויש אומרים עקר תאנה ועקר רמון. דורשי רשומות אמרו הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ שנאמר "עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'" (משלי ג, יח).<sup>2</sup>  
(מכילתא בשלח ויסע א)

נמצאנו למדים שבשתי דרכים נגלה ה' בזמן יציאת מצרים:

אֶל נְקֻמוֹת ה' - בעשר המכות ובקריעת ים סוף.  
אֶל דְּעוֹת ה' - במרה ובמעמד הר סיני.

2 הנס של מרה של ריפוי המים, משקף את התיקון שאמור לבוא לעולם על ידי ריפוי המים של ים המלח המתואר בספר יחזקאל פרק לז. הסוד הגדול שאנו מחדשים בנס מי מריבה שאילו היה משה רבינו מדבר אל הסלע היו המים מרפאים את האור כולו, נמצא כאן בפרשה הזו. המפתח אל הנס של ריפוי ותיקון העולם הוא בשפת הדיבור ולימוד התורה: "דבר מן התורה הראהו" "הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ". וראה מאמרנו לפרשת חוקת ודברתם אל הסלע ולפרשת פינחס הם מי מריבת קדש מדבר צין.

## המצוות של מרה ומעמד הר סיני

תחילת התהליך של מתן תורה ומעמד הר סיני היה כאן בנס של מרה! את המצוות הראשונות קיבלו בני ישראל במרה, וכמו שאמרו בגמרא: "תניא, עשר מצוות נצטוו ישראל במרה: שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם" (סנהדרין דף נו, ב). ונראה, שלא לחינם מנו חז"ל 'עשר מצוות', שהן כנגד עשרת הדברות, ומפני כן נוספו שבת וכיבוד אב ואם שהן מעשרת הדברות ואינן משבע מצוות בני נח, וכן נוספו גם הדינים כנגד כל ההלכות של פרשת משפטים שניתנו במסגרת הברית של מעמד הר סיני.<sup>3</sup>

והשאלה המתבקשת היא, מדוע עשה כך ה' שהקדים כעין מעמד הר סיני במרה; מה הרעיון בכך שיהיו מקצת מצוות ניתנות במרה, ואחר כך יהיה מעמד גדול נוסף של נתינת כל התורה? ותשובות רבות נאמרו בעניין.

והנראה לנו בזה, שבמעמד הר סיני באמת ראוי להיות סמוך ומיד אחר היציאה ממצרים. כך אמר ה' אל משה במעמד הסנה "בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שמות ג, יב), וצריך להיות חיבור בין היציאה ממצרים אל מעמד קבלת התורה, ויש להאריך על כך במקום אחר. ומצד העניין הזה, התחנה במרה היא התחנה הראויה לקבל שם את התורה. הרי אומר משה רבינו לפרעה "נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ" (שם, יח), וזה אמור להיות בתחנה של מרה, שכך מסופר שמיד אחר השחרור ממצרים בים סוף "וַיֵּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וכו'". ואולם מצד שני, מעמד הר סיני הינו מאורע גדול שאי אפשר לגשת אליו מבלי ההכנה הנדרשת. לא היו יכולים ישראל להיות רגע אחד תחת שעבוד מצרים, וברגע השני במעמד נשגב של קבלת התורה. לשם כך הם צריכים לעבור תהליך של חמישים ימי הכנה, שבעה שבועות, שלושה חודשים, ואז להיות מוכנים אל היום המיוחד של קבלת התורה.

כיצד אם כן יתיישבו יחד שני העניינים? התשובה: לשם כך עשה ה' את המעמד הקטן בנס של מרה, מעמד של הקדמה סמוך לנס ים סוף כדי לחבר את נתינת התורה ליציאת מצרים, ולאחריו על גבי אותו בסיס עשה את המעמד הגדול והעצום של מעמד הר סיני מתוך ההכנה הנדרשת. המעמד של מתן תורה התחיל במרה, והגיע לפסגתו עם כל מעלתו בחודש השלישי בהר סיני.

3 ועי' רש"י שכתב "שבת ופירה אדומה ודינין", וראה רמב"ן ומפרשים.

### רפואת החולים במעמד הר סיני

במרה הביא הקב"ה קריאה לעולם שהתורה שהוא עתיד ליתן לישראל אינה תורה שבאה להכות ולהעניש, אלא תורה שבאה לדבר, לרפאות ולהחיות. ממילא גם הבינו חז"ל מתוך הפרשה הזו, שבמעמד הר סיני נתרפאו כל החולים. כל מה שהיה במרה בקטן, עשה ה' במעמד הר סיני בענק. אם במרה ריפא ה' את המים ונתן להם לשתות, במעמד הר סיני הוא ריפא אותם לגמרי מכל מה שרק אפשר לחשוב עליו. וכך לשון המדרש:

א"ר יהודה ב"ר סימון מנין שלא היה בהן חגרין? שנאמר "ויתיצבו בתחתית ההר", ואין נצב אלא על רגליו. מנין שלא היה בהן גידמין? שנאמר "כל אשר דבר ה' נעשה". ומנין שלא היה בהן חרשין? שנאמר "ונשמע". ומנין שלא היה בהן סומין? שנאמר "וכל העם רואים את הקולות". ומנין שלא היה בהן אלמים? שנא' "ויענו כל העם".<sup>4</sup> נמצאת אומר שהרי נתרפאו כולם. ואם אין אתה למד מכאן, יש לך ללמוד ממקום אחר שנאמר "כל המחלה אשר שמת עלי מצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך", הרי לך שנתרפאו.

(במדבר רבה נשא ז, א)

את היסוד הגדול הזה כותב הרמב"ם בהלכותיו, בהלכות פיקוח נפש לחולה בשבת. אפילו במצות השבת החמורה שהקדושה שלה מתבטאת בחומרתה שהמחלל אותה בסקילה, שם מעמיד הרמב"ם את היסוד שאין תכלית התורה בהכאה אלא בחיים. ואלו הם דבריו:

ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה שנאמר "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם". הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהן הכתוב אומר "גם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם".

(רמב"ם פ"ב מהלכות שבת ה"ג)

וכל הדברים האלו הם עומק דברי חז"ל במדרש תנחומא:

בחדש השלישי: ילמדנו רבינו, החושש בפיו מהו לרפאותו בשבת, כך שנו רבותינו החושש בפיו מטילין לו לתוך פיו סם של רפואה בשבת מפני ספק

4 ואמרו במכילתא: "ומלמד שלא היה בהם טפשים, שנאמר 'אתה הראית לדעת'".

נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ומנין? א"ר אליעזר מק"ו ומה מילה שהוא אבר אחד מן אבריו של אדם דוחה את השבת סכנת נפשות שהיא כל גופו של אדם אינו דין שתדחה את השבת!?

א"ר יוחנן כל שהוא מן השפה ולפנים דוחה את השבת ומרפאים אותו בשבת. אמר הקדוש ברוך הוא: אין מכה שאין לה רפואה ונכרת רפואתה וסמה של כל מכה ומכה, אם מבקש את שלא יגיע לגופך צרה עסוק בתורה שהיא רפואה לכל הגוף.

לראש מנין? שנאמר תתן לראשך לוית חן.

ללב מנין? שנאמר כתבם על לוח לבך.

לגררת מנין? שנאמר וענקים לגררותיך.

לידים מנין? שנאמר והיו לאות על ירך.

לטבור מנין? שנאמר רפאות תהי לשרך.

לכל העצמות מנין? שנאמר ושקוי לעצמותיך.

אמר רבי יהושע בן לוי כבר עשה הקדוש ברוך הוא מעין דוגמא זו בשעת מתן תורה כשיצאו ישראל ממצרים היו בהן בעלי מומין מעבודת פרך שהיו עושין בטיט ובלבנים והיתה האבן נופלת עליו מן הבנין ושוברת ידו וקוטעה את רגלו, אמר הקדוש ברוך הוא אינו דין שאתן את תורתי לבעלי מומין, מה עשה רמז למלאכי השרת וירדו ורפאו אותן וכו'. (תנחומא ורשא יתרו ח)

נתינת התורה לישראל ומעמד הר סיני היא קריאה של הבאת חיים, ריפוי ותיקון לעולם. חז"ל כורכים בהבנה הזו את הדין של 'פיקוח נפש דוחה שבת' וכמו שכתב הרמב"ם. ומתוך כך באים חז"ל באמירה כללית שהתורה היא רפואה: "רפאות תהי לשך ושקוי לעצמותיך" (משלי ג, ח) כאשר הדוגמא הראשונה לכך הייתה במעמד הר סיני שבו נתרפאו בו כל החולים.

## פתיחה למגילת רות

מגילת רות שנהגו ישראל לקרותה בחג השבועות, אין בה הלכות מיוחדות או סיפור על מועדים מיוחדים, ויש להבין מהו המסר של המגילה ולשם מה נכתבה. במסגרת קצרה זו, ננסה לתת מעין תקציר או תמונת רקע בלבד, כאשר הבאור המלא למגילה כולה יתבאר במאמרינו בעתיד.

כדרכנו, נביט אל שורות הפתיחה והסיום של המגילה, שכרגיל הן מלמדות על תוכנה ומטרתה של המגילה כולה. ואכן, שורות הסיום של מגילת רות מגלות לנו את מטרתו של הספר כולו:

וַתִּקְרָאנָה לוֹ הַשְּׂכָנֹת שֵׁם, לֵאמֹר: יֶלֶד בֶּן לְנַעֲמִי! וַתִּקְרָאנָה שְׁמוֹ עוֹבֵד, הוּא אָבִי יִשְׁי אָבִי דָּוִד... וְעֹבֵד הוֹלִיד אֶת יִשְׁי, וְיִשְׁי הוֹלִיד אֶת דָּוִד. (רות ד, יז-כב)

ברור אם כן, שהמגילה באה לספר את סיפורה של מלכות בית דוד. דוד המלך הוא אחד מן הדמויות המרכזיות בתנ"ך כולו, אם לא הדמות המרכזית שבו, ואין להפריז בחשיבות תולדות ייחוסו ומשפחתו. מגילת רות באה לספר אפוא את תולדות משפחת בית דוד, ובאופן מדויק יותר - את הסיפור המכונן ממנו צמח דוד המלך. תאור הדמויות כאן הוא חשוב במיוחד, שכן כותב המגילה [שהוא שמואל הנביא, כדברי חז"ל], בא לתאר מי הם האנשים המסוגלים להצמיח מתוכם את מי שמכונה "משיח ה'", דוד המלך. אין כאן ספר תולדות בעלמא, כי אם סיפור מורכב של דמויות אחדות מבין אבותיו של דוד, המביא לידי ביטוי רעיון מרכזי העומד בבסיסה של מלכות בית דוד.

סיפור המגילה מתרחש בימי השופטים, תקופה בתולדות עם ישראל שנתייחד לה ספר שלם בתנ"ך: ספר שופטים. נראה שנקודה זו חשובה במיוחד להבנת נקודת המוצא של הסיפור כולו, ויתירה מכך - להבנת ההתמודדות של הדמויות שבמגילה והבנת המסר שבה. לא לחינם ניתן המידע הזה מיד בפתיחת המגילה, ואף הועמד בכותרתה:

וַיְהִי בִּימֵי שָׁפֹט הַשְּׁפֹטִים. (רות א, א)

הלשון "שפוט השופטים" מלמדת כי יש כאן דבר המלמד על הספר כולו. חז"ל דרשו את



האמירה בזו לגנאי: דור ששופט את שופטיו.

ואכן, תקופת השופטים היא תקופה מיוחדת בתולדות ישראל. אף הספר שנתייחד לה מלמדנו כי היא שונה מתקופת יהושע שקדמה לה ומתקופת שמואל והמלכים שלאחריה. תקופת יהושע הדוקה עדיין עם מנהיגותו של משה רבינו, באמצעות יהושע תלמידו הבא במקומו. הנהגת ה' על ישראל עודנה ניסית ונגלית, ומציאות ה' נוכחת ברמה. ניסי מצרים, המדבר ויריחו, מאפיינים את מנהיגותם של משה ויהושע, כאשר יהושע משלים את מעשי משה, וכדברי חז"ל: אלמלא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד.

כפי שנתבאר לנו במאמר לפרשת בהר, הנהגת ה' בארץ ישראל שונה בתכלית. שידוד מערכות הטבע אינו מטרה לכשעצמה, שאם כן למה נצרך הטבע בכלל. מטרתם של הניסים היא להעמיד, מתוך תהליך, את מציאות ה' בישראל, ומתוך כך לבוא אל המטרה העליונה: שכינת ה' בארץ ישראל. בארץ ישראל, כאשר איש תחת גפנו ותחת תאנתו וישראל מנהלים חיים טבעיים, בא לידי ביטוי תפקידם של ישראל לקרות את שם ה' על הטבע עצמו, ולהנכיח את מציאות ה' בתוך החיים הרגילים. מציאות ה' ניכרת בחיי ארץ ישראל באמצעות דיני הקדושה, וההנהגות של חסד צדקה ומשפט אותן לימדה התורה. עם ישראל המנהיג חיים שכאלו, שם ה' נקרא עליו, וה' שוכן בתוכו. גילוי זה של שם ה' הוא גילוי נכבד ועליון יותר מן הניסים שקדמו לו.

זו מטרתה של מלכות ישראל, הנהגת העם כולו מתוך חסד צדקה ומשפט. ראוי היה כי תקופת המלכים תבוא מיד אחר פטירתו של יהושע. אך לא כך היה הדבר. תקופת השופטים ארכה כמה מאות שנים, והיא היתה תקופה של ירידה גדולה במצבו של עם ישראל, עד שחז"ל מכנים אותה "דור שכולו הבל". ירידה זו כללה שני עניינים עיקריים: ההתרחקות מה' ונהייה אחר עבודה זרה מאלוהי העמים שבארץ כנען, והפירוד הגמור שבין שבטי ישראל באין מטרה אחת לכולם, וכלשון הכתוב בכמה מקומות בספר שופטים, "בַּיָּמִים הֵהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה". האנוכיות שולטת בכול. העדרה של המלכות הוא מאפיין מרכזי לכל המצב העגום הזה.

שלושה ספרים באו אחר ספר יהושע: ספר שופטים, ספר שמואל, וספר מלכים. ספרי שופטים ומלכים מתארים את תקופת השופטים לעומת תקופת המלכים. ספר שמואל מורכב לכאורה משתי התקופות יחד, שכן הוא פותח בתקופת השופטים ומסיים בתקופת המלכים, ובכל זאת נתייחד לו מקום משל עצמו. שכן פועלם של שמואל הנביא ודמויות אחרות המתוארות בספר שמואל, הוא המניח את היסוד לתיקון שמביאה מלכות בית דוד, וכפי שאנו עתידים לבאר במאמרים לספר שמואל. להבנתנו, מגילת רות, שנכתבה

## להתהלך - שבועות

אף היא על ידי שמואל הנביא, באה להעמיד יסודות דומים, לתאר את המצב הבעייתי ששרר בישראל בתקופת השופטים, ולספר על התיקון המוסרי שמציעה מלכות בית דוד.

שמואל הנביא, מקוממה של מלכות ישראל, מתאר במגילה זו את שני הצדדים; את צידה הקשה של תקופת השופטים בו פותחת המגילה ואת סיפור ייסודה של מלכות בית דוד המתקנת בה היא מסתיימת. שני הצדדים מיוצגים בדמויותיהם של אנשים מסויימים, הנוהגים בדרכים הגורמות לנו להבין את השבר ואת התיקון כאחד. סיפורם של נעמי ואלימלך, רות ובוועז, שזורר בסיפורה של תקופת השופטים מחד, ובתיאור התקומה העתידה לבוא אל ישראל בדמותו של דוד המלך, מאידך.



ארבעה זוגות מופיעים במגילה: **אלימלך ונעמי, מחלון וכליון, רות וערפה, בוועז ופלוגי אלמוני**, הגואל. שמותם של האנשים הללו הוא משמעותי מאוד להבנת תפקידם ולהבנת המסר שמאחורי הדמות. בכלל, המושג **שם**, מרכזי מאוד במגילת רות. הוא מודגש מאוד גם בפסוקי הפתיחה וגם בפסוקי הסיום. בפתיחת המגילה: **"וְשֵׁם הָאִישׁ אֱלִימֶלֶךְ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ נְעָמִי וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָיו מַחְלֹן וְכָלְיוֹן אֶפְרָתִים ... וַיֵּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֵאֲבוֹת שֵׁם הָאִתָּה עֶרְפָּה וְשֵׁם הַשְּׁנִיתָ רֹת"**. ובסיום המגילה: **"וַתֹּאמֶר הַנָּשִׁים אֶל נְעָמִי בְרוּךְ ה' אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָהּ גֹּאֵל הַיּוֹם וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל ... וַתִּקְרָאנָה לוֹ הַשְּׂכָנוֹת שֵׁם לֵאמֹר יֵלֶד בֶּן לְנְעָמִי וַתִּקְרָאנָה שְׁמוֹ עוֹבֵד הוּא אָבִי יֵשׁוּ אָבִי דָּוִד"**. והמגילה כולה מכוונת למטרה אותה היא רואה כמשימה מוסרית עליונה: **"לְהַקִּים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחֲלָתוֹ"**.

המושג **"שם"** הוא בבסיסו מושג של יצירת קשר. לאדם נקרא שם כאשר הוא בא במגע עם החברה שסביבו. כאשר אחרים מביטים בו ורואים את האדם אשר לפניהם וקוראים בשמו. כל ארבעת הזוגות הללו יש בהם את שני היסודות הפוכים: האחד מבטא בשמו ובמעשיו מגמה של יצירת קשר, של נטילת אחריות ורצון להיטיב, והשני מייצג את ההיפך. להבנתנו, הרי הראשון מייצג את מלכות בית דוד העתידה לקום מתוך תפיסה של אחריות על עם ישראל כולו ומתוך תבונה ורגישות אל הזולת, ואילו האחרון מייצג את תקופת השופטים והקושי שבה, כאשר ישראל מפוזרים ומפורדים, כל אחד עושה לביתו ואין איש משים ליבו על מצבו הרוחני והכללי של אחיו, בני ישראל.

המגילה פותחת בתיאור מעשיו של אלימלך, שלדברי חז"ל היה פרנס על הציבור, בזמן הרעב שהיה בארץ. הרעב, שאינו מוכר לנו מספר שופטים, מתאר בוודאי את עזיבת ה' את ישראל, שנטו אחרי עבודה זרה ושקעו בעצמם. [סיום הרעב לעומת זאת הוא ביטוי

להשגחת ה' על ישראל, וכלשון הכתוב "כִּי פָקַד ה' אֶת עַמּוֹ לְתֵת לָהֶם לֶחֶם" [כשנקשיב לשם "אלימלך" נמצא שהוא שם בעל משמעות אנוכית ומנותקת, אליי המלכות כולה, ואליי בלבד. דווקא בזמן של קושי, זמן של משבר, נוטש האיש את עמו ועושה לביתו בגלות. ואין מדובר כאן על גלות סתם אלא על בגידה בישראל: הוא פונה אל מלכות מואב, עליהם אמרה התורה "לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בְּקֶהֱל ה' גַּם דֹּר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל ה' עַד עוֹלָם" (דברים כג, ד). ובאמת, המואבים, שהם קרוביהם של ישראל מבני בניו של לוט בן אחי אברהם, מתאימים מאוד לטיפוס האנושי המנותק מאחיו, וכלשון התורה: "עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בְּלֶחֶם וּבִמֵּים בְּדֶרֶךְ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם" (שם, ה). ההתעלמות מהאחר והניתוק מסבלו הם לחם חוקם. גם את לוט אבי אביהם, היושב בסדום, אפיינה התנהגות דומה. שם מוצא אלימלך את מקומו בנטשו את אחיו.

נעמי לעומת זאת, כשמה כן היא. אישה גדולה המשדרת נעימות, משפיעה אהבה על כל סביבותיה, ונוהגת באחוזה יוצאת דופן ומופלאה ממש. מלכות בית דוד כולה נקראת על שמה, וכלשון הכתוב "יֵלֵד בֵּן לְנַעֲמִי". לקיחת האחריות המאפיינת את מעשיה של נעמי היא יחידה במינה. בדרכה של נעמי צועדת רות, מלשון "ראיה", אישה המישרה מבט אל הזולת ומוסרת נפשה למען חמותה. גם אותה מאפיינת לקיחת האחריות והאכפתיות, עד שהיא הופכת לאימה של מלכות בית דוד, כפי שנראה לאורך המגילה כולה. ההיפך המובהק מגיסתה ערפה, המפנה עורף לחמותה ונמלטת מהזירה ברגע שאין היא נוחה לה. לא לחינם תיארו חז"ל את דמותה של ערפה באופן לא מחמיא בכלל, ואף סיפרו על צאצאיה הרשעים, גלית הפלישתית הנלחם עם דוד.

מחלון וכליון מתארים שניהם מציאות קשה וחולנית, ויתירה מכך – כליה גמורה. הם נוטשים את ישראל ומתים בניכר, תוך איבוד הזהות היהודית באופן מוחלט. עם זאת, מחלון, בעלה של רות אם המלכות, עדיף מכליון בעלה של ערפה.

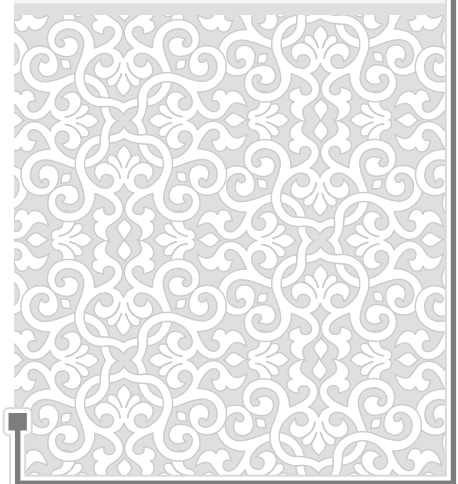
בועז הוא איש של עזות, של מלוכה. אדם הנוקט עמדה ונוטל אחריות על משפחתו ועל העם כולו. בועז הוא ניגודו המוחלט של הגואל, פלוני אלמוני. חז"ל אמרו במדרש כי פלוני אלמוני היה שמו. בוודאי אין הכוונה כי כך היה שמו האמיתי, אלא שזו מהותו, כאשר מדברים על איש זה מזכירים אותו בלשון "פלוני אלמוני" בלבד. אדם חסר שם. פלוני אלמוני משדר אדישות מוחלטת וניתוק גמור מהסובב אותו. אין בו אכפתיות על מאומה כי אם על עצמו בלבד. אף שהוא קרוב אל רות יותר מבועז, אין הדבר נוגע אליו כלל, אין הוא עסוק אלא בענייניו שלו וכל אחריות משפחתית ממנו והלאה, ומשכך – אף שמו כן הוא, "פלוני אלמוני", חסר הקשר משפחתי, בלא שייכות לעם ישראל, איש בודד, בן בלי שם.

## להתהלך - שבועות

---

סיפורו של פלוני אלמוני הוא סיפורה של תקופת השופטים העגומה כולה. תקופה של חוסר אחריות, שקיעה אל תוך העצמי וניתוק מהחברה, וממילא - ניתוק מאלוקי ישראל וזנות אחר הבעל ושאר עבודות זרות. תקופה של אטימות, אטימות הקשה אף מרשעות. לעומת זאת, סיפורם של נעמי רות ובוועז המתואר במגילת רות, הוא סיפור של התחדשות. זרע קטן של אחריות, של יצירת קשר ושל אחווה, זרע קטן של הנהגת צדקה ומשפט, זרע קטן שנבט ועלה וצמח והיה לאילן גדול, אילנה של מלכות בית דוד, מלכות החסד, הצדקה והמשפט, שלשובה אנו מייחלים בתפילותינו מדי יום ויום.

# בין המצרים





## מאמר על תשעה באב ושאר תעניות

### ארבע התעניות כדי לעורר הלבבות לדרכי התשובה

כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות תעניות:

יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'. ואלו הן:

- יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבת גחלת ישראל הנשארת וסיבב להתם גלותן.
- ועשירי בטבת שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלים והביאה במצור ובמצוק.
- וי"ז בתמוז חמשה דברים אירעו בו: נשתברו הלוחות. ובטל התמיד מבית ראשון. והובקעה ירושלים בחורבן שני. ושרף אפוסטומוס הרשע את התורה. והעמיד צלם בהיכל.
- תשעה באב חמשה דברים אירעו בו. נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ. וחרב הבית בראשונה ובשנייה. ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה והיו בה אלפים ורבבות מישראל והיה להם מלך גדול ודמו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח. ונפל ביד הרומיים ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש. ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורגוסרופוס הרשע את ההיכל ואת סביביו לקיים מה שנאמר ציון שדה תחרש.

## להתהלך - בין המצרים

וארבעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה צום הרביעי וצום החמישי וגו'. צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז שהוא בחדש הרביעי. וצום החמישי זה תשעה באב שהוא בחדש החמישי. וצום השביעי זה שלשה בתשרי שהוא בחדש השביעי. וצום העשירי זה עשרה בטבת שהוא בחדש העשירי.  
(רמב"ם פ"ה מהלכות תעניות הלכה א-ד)

כשפותח הרמב"ם את הלכות ארבע התעניות, הוא מיד מקשר את מהות התעניות לענייני התשובה ותיקון המעשים: "כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'". על אף שדיני התעניות קשורים לדיני האבלות ובעיקר בתשעה באב שעיקרו יום של אבלות, מעמיד הרמב"ם בראש הפרק שאין מטרת הצומות להתאבל אלא להתעורר בתשובה.

עוד יש להתבונן בדבר נפלא; הרי הכותרת של ההלכות האלה היא "הלכות תעניות". ובהשקפה ראשונה היה נראה, שעיקר הלכות תעניות הן ההלכות של ארבעת הצומות המוזכרים בפסוק בספר זכריה, ושהם חלק מלוח השנה היהודי. אולם אין כן הדברים; את הלכות ארבעת הצומות סידר הרמב"ם רק בפרק ה', הוא הפרק האחרון מהלכות תעניות, וכל ארבעת הפרקים הראשונים עוסקים בהלכות התעניות על עצירת גשמים ושאר צרות. הסדר הזה מלמד את אותה הבנה יסודית בתפיסת ארבעת הצומות: כי אין ארבעת הצומות "ימי אבל" על דברים שאירעו לאומה בעבר, אלא צומות אלו יוצאים מתוך סדרי התעניות על הצרות הבאות כדי לפתוח את דרכי התשובה, רק שנקבעו ימים אלה להיות ימים של התעוררות הלבבות וחזרה בתשובה מפני שבהם חווינו את התוצאות של המעשים הרעים שלנו.

ובאמת, שההבחנה הזו אינה רק בדברי הרמב"ם, כי כבר במשנה ובגמרא עולה הבחנה זו באופן מפליא. הרי לכאורה, המקום הטבעי של דיני ארבעת הצומות הוא במסכת תענית; וכן לחילופין, אם נשאל "מה כתוב במסכת תענית?" במושכל ראשון תהיה התשובה - דיני ארבעת הצומות. אולם לא כך היא האמת, כי במשנה במסכת תענית לא מוזכר ולו פעם אחת שיש בכלל ארבעה ימים שצריך לצום בהם. רק בסוף המסכת, אחר כל דיני התעניות על עצירת גשמים ושאר צרות שלא תבואנה על ישראל, ואחר סדר המעמדות, מופיעות שתי משניות שיש בהן איזכור לשנים מתוך ארבעת הצומות: "חמשה דברים ארעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב" וכו' (משה תענית ד, ו), ומיד לאחר מכן במשנה ז מעט מדיני שבוע תשעה באב: "שבת שחל תשעה



באב להיות בתוכה" וכו'. הרי שוב אנו רואים את אותו מבנה שרק בסוף המסכת אחר כל סדר התעניות על צרותיהם של ישראל מופיעים הצומות הקבועים. גם במקום שכן מזכירה המשנה את הצומות הקבועים, היא לא מזכירה את כולם כי אם את י"ז בתמוז וט' באב. וגם בהם היא כלל לא אומרת שצריך לצום!! המשנה רק מונה את הדברים הרעים שאירעו את אבותינו באותם הימים, וממשיכה הלאה למשנה הבאה. ויתירה מזו, כי גם במשנה הבאה, שסוף סוף מופיעים מקצת מדיני האבילות של תשעה באב, באופן מפליא המשנה מדלגת מעל יום תשעה באב עצמו! במשנה ז אנו לומדים את תהליך הכניסה אל היום המר מן החודש, מן השבוע ומן היום:

משנכנס אב ממעטין בשמחה.

**שבוע** שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסור מלספר ומלכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת.  
**יום** ערב תשעה באב לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין. רבן שמעון בן גמליאל אומר ישנה. רבי יהודה מחייב בכפיית המיטה, ולא הודו לו חכמים.

ומיד פותחת משנה ח: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו". ואילו על יום תשעה באב עצמו דילגה המשנה; במשנה של מסכת תענית אין אפילו הלכה אחת של דיני ארבעת הצומות עצמם! גם בגמרא מסכת תענית, אין הגמרא דנה אלא בדיני תשעה באב המוזכר במשנה, אך לא בשאר הצומות שאינם מוזכרים בה. לאורך כל מסכת תענית אין אנו לומדים על דיני ארבעת הצומות! הסוגיה היחידה שכן עוסקת בגדרי ארבע התעניות היא במסכת ראש השנה<sup>1</sup> (דף יח,ב): שם עומדת הגמרא על דברי המשנה:

על ששה חדשים השלוחין יוצאין [להודיע על קידוש החודש]: על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה, על תשרי מפני תקנת המועדות, על כסליו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים. וכשהיה בית המקדש קיים, יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן. (משנה ראש השנה א, ג)

ושואלת הגמרא: "ולפיכך נמי אתמוז וטבת" - למה אין השלוחים יוצאים גם בחודש תמוז וטבת להודיע על התעניות? ועל כך מתרצת הגמרא, שמכיוון שיש זמנים שבהם

1 ובמסכת ראש השנה יש לבאר את ההקשר של סוגיית התעניות לשם.

## להתהלך - בין המצרים

"אין גזרת מלכות ואין שלום" וההלכה בהם היא שהצום רשות: "רצו מתענין רצו אין מתענין", ממילא מכיוון שאינם אלא רשות אין מטריחים עליהם את השלוחים. ושואלת הגמרא: "אי הכי ט' באב נמי" - למה על תשעה באב כן יוצאים השלוחים? "אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות" וכו'; ומתוך הסוגיה הזו הולכת הגמרא ומפרטת את מהות ימי אלו ארבעת הצומות. גם בסוגיה הזו, ההשראה העולה מן הגמרא היא באופן המקטין את המקום של שלושת הצומות, כאשר היא אומרת שהצומות אינם אלא רשות מלבד תשעה באב שהוא חובה, ואף הוא היה רשות אלמלא שהוכפלו בו הצרות. הרי שוב ניתן לראות, כי בכל היחס אל ארבעת הצומות, ההשראה העולה מתוך לימוד דברי חז"ל היא שאין צומות אלו עיקריים וכבדי משקל; עיקר הסיפור בימי הצום אינו בעינוי ובצום, כי אם בתשובה ותיקון ומעשים. ומפני כן, הצומות העיקריים הם אלו הבאים על הצרות העכשוויות, הן התעניות של עצירת גשמים, וארבעת הצומות אינם אלא נטפלים אליהם מפני שהם מזכירים את הצרות הגדולות של העבר. ואמנם שאין הסבר זה מיישב את כל הדברים עד תום, כן ניתן להבין מעט יותר לפי זה, מדוע במשנה במסכת תענית לא הזכירה המשנה אלא את הדברים הרעים שאירעו את אבותינו בי"ז בתמוז ובט' באב, ואילו הצום עצמו לא מוזכר?

חז"ל לא באו ואמרו שאלה הם ימי צום, אלא חז"ל רק הציגו את המצב הקשה של עם ישראל מחמת המאורעות בימים האלה, וממילא וודאי שבימים אלה מתאים לצום. אילו הייתה המשנה אומרת קודם שיש לצום ואח"כ מסבירה למה צמים, הרי זה נשמע שהצום הוא דבר קבוע וזמן של אבל על אובדן העבר, אכן עיקר הצום אינו אלא על העתיד, כדי שנחזור בתשובה ולא יגרמו עוונותינו לצרות נוספות. לכך באה המשנה ורק כתבה את המצב הקשה של ישראל שעודנו קיים, וממילא ראוי ומתאים שביום הזה יהיה צום. ונראה שזהו גם עומק מה שאומרים חז"ל במסכת ראש השנה שעיקר ההלכה היא בשלושה צומות ש"רצו מתענין רצו אין מתענין"; כי אם הצום הוא קבוע, הרי הוא מסמל את העבר הסגור והחתום והבלתי ניתן לשינוי, ואילו כשניתנו הצומות באופן כזה שכל שנה מחדש הם נבחנו אם ראוי לצום בהם או לא, הרי זה מסמל כי עוד הדבר בידינו לשנות ולתקן.<sup>2</sup>

## הצום בספרי הנביאים

עצם הגישה הזאת כבר יוצאת מן הפסוקים בספרי הנביאים. הפסוק היחיד בתנ"ך

2 ועוד יש עמנו להרחיב על כך במאמר נפרד על סדר מסכתות ראש השנה ותענית.

המזכיר את כל ארבעת הצומות, הוא הפסוק בספר זכריה: "וַיְהִי דְבַר ה' צָבָא-תְּאֵלִי לֵאמֹר. כֹּה אָמַר ה' צָבָא-תְּאֵלִי צוֹם הַרְבִּיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֶשְׂרִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׁשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים וְהָאֲמַת וְהַשְּׁלֹם אָהָבוּ" (זכריה ח, יח-יט). כל המשמעות בפסוק הזה היא שהצומות ייבטלו. אין מקום אחד בספרי הנביאים שבו יש ציווי או הדרכה לעם ישראל לצום על החורבן והגלות.

שם בספר זכריה בפרק ז מסופר, שאחר בניין בית שני, כשעוד היו אנשים בגלות בבבל, שלחו האנשים מן הגולה שאלה אל הכהנים שבבית ה': "הֲאֵבֶכָה בַּחֲדָשׁ הַחֲמִישִׁי הַנָּזֵר כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כִּמָּה שָׁנִים?" (זכריה ז, ג) כי אמנם שבית המקדש נבנה בשנית, אך עדיין נמצאים חלק מן העם בגלות והאם יש להם להתענות. אמר להם ה':

וַיְהִי דְבַר ה' צָבָא-תְּאֵלִי לֵאמֹר. אָמַר אֶל כָּל עַם הָאָרֶץ וְאֶל הַכֹּהֲנִים לֵאמֹר כִּי צִמַּתֶּם וְסָפֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שְׁבָעִים שָׁנָה הָצוֹם צִמַּתְנִי אֲנִי. וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשְּׂתִיִּים. הֲלוֹא אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא ה' בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרְאשֹׁנִים בְּהִיּוֹת יְרוּשָׁלַיִם יִשְׁבֶּת וּשְׁלֹוָה וְעָרִיָּה סְבִיבֶתֶיהָ וְהִנֵּגְבָהּ וְהִשְׁפִּלָּה יֵשֵׁב. (שם, ד-ז)

כמו שמפרשים שם רש"י והרד"ק, הקב"ה אומר לבני ישראל שבגולה שעיקר הנושא הוא כלל לא הצום: "כִּי צִמַּתֶּם וְסָפֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שְׁבָעִים שָׁנָה, הָצוֹם צִמַּתְנִי אֲנִי?! - האם על ידי הצום שלכם זה גורם גם לי לצום?! "וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשְּׂתִיִּים", אתם אלה שאוכלים ושותים ואתם אלה שצמים, ולי לא יוצא שום דבר מזה. ומה כן רוצה אני מכם? "הֲלוֹא אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא ה' בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרְאשֹׁנִים" וגו'; אין אני רוצה אלא שתקשיבו לדברי התוכחות של הנביאים, וממילא לא תצטרכו לבוא לידי צומות על הגלות. הקב"ה לא באמת ענה ישירות על שאלתם אם לבכות בחמישי או לא, אלא רק העמיד להם בצורה נכונה את מהות הבכי והצומות, והחזיר את ההחלטה אליהם כמי שאומר "תחליטו לבד אם נראה לכם מתאים לצום או לא". האבן עזרא מוסיף ומפרש, שתשובת ה' הייתה, שאף בזמן החורבן מעולם הוא לא ציווה עליהם לצום; כל מה שהוא ציווה זה רק לשמוע בקולו ולעשות מצוותיו, ומעולם לא אמר לעם ישראל לצום. בכל מה שישאלו את ה' בעניין הצומות על ימי הצרות, תהיה התשובה מאתו רק **תחזרו בתשובה**, כי בעצם הצום אין לקב"ה שום חפץ.

וכך גם אומר הנביא ישעיהו בפרק נח. כאשר עולה הטענה מצד בני ישראל כלפי ה': "לָמָּה צִמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֲנִינוּ וְנִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדְּעַ", עונה להם ה': "הֵן בְּיוֹם צִמְכֶּם תִּמְצָאוּ חִפְץ וְכָל עֲצִיבְכֶם תִּנְגְּשׁוּ"; את יום הצום שלכם אתם מנצלים לעשות בו חפצים ולנגוש

## להתהלך - בין המצרים

בבעלי החובות שלכם. הצום אינו יום של תשובה ותיקון המעשים אלא להיפך: "הן לָרִיב וּמִצָּה תִצּוּמוֹ וּלְהַכּוֹת בְּאַגְרֵף רָשָׁע", ואם כך זועק הנביא: "לֹא תִצּוּמוּ כִּי־יִום לְהִשְׁמִיעַ בְּמִרוֹם קוֹלְכֶם"; לא כך תתקבל תפילתכם לפני ה'. ואז מעמיד הנביא את מהות הצום:

הַכְּזָה יִהְיֶה צוֹם אֲבָחָרָהּ יוֹם עֲנוֹת אָדָם נַפְשׁוֹ: הִלְכִי כְּאִגְמוֹן רֹאשׁוֹ וְשָׁק וְאָפַר יָצִיעַ הִלְזָה תִקְרָא צוֹם יוֹם רָצוֹן לָהּ?!

האם ביום הזה שמענה האדם את נפשו מחפש הקב"ה את ניהוגי האבילות?? האם המעשה החיצוני של כפיפת הראש ולבישת שק ואפר הוא מה שיהפוך את היום ליום של רצון?!

הֲלֹא זֶה צוֹם אֲבָחָרָהּ: פָּתַח חֲרָצוֹת רָשָׁע הִתֵּר אֲגָדוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח רָצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנְתְּקוּ. הֲלֹא פָּרַס לָרָעִב לַחֲמָה וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תִּבְיֵא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרִם וְכִסִּיתוֹ וּמִבְשָׁרָהּ לֹא תִתְעַלֵּם.

עיקר התענית הוא התשובה ותיקון המעשים, ולא עצם עינוי הנפש המסמל יותר את העצבות ודרכי האבילות [ויש עמנו להרחיב על כך בספר יונה בתשובת אנשי נינוה].

## התענית מצד כנסת ישראל

והנה, על אף שהראינו את האמירה האלוקית בספר הנביא זכריה שהצום אינו אלא רשות, וכן אמרו חז"ל בגמרא מסכת ראש השנה על שלושת הצומות מלבד תשעה באב, כתבו הראשונים כמו שמביא הטור (או"ח סימן תק"נ) ש"האידינא רצו ונהגו להתענות, לפיכך אסור לפרוץ גדר". וכן כתב השולחן ערוך: "הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו, ואסור לפרוץ גדר". היחס ההלכתי אל הצומות מעת תקופת הראשונים והלאה הוא, שכל מי שאינו משתתף בצום הרי הוא כמי שאינו בכלל ישראל, ועל דרך מה שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג הי"א): "הפורש מדרכי צבור, ואע"פ שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא". צורת התענית המתקנת היא, שתבוא דווקא מלמטה מצד העם. כי האמירה מצד הקב"ה והתורה היא שהצום אינו אלא רשות עם נתינת דגש על התשובה ותיקון המעשים, אולם כנסת ישראל עצמה הוסיפה ושפכה על הצומות צבע ומימד של ימי אבילות מסוימים, כדי להנכיח את המצב הקשה שבו אנו נמצאים. ואולי דווקא מתוך אריכות הגלות וההתרגלות למצב בלי המקדש וארץ ישראל, ראו חכמי ישראל את

הצורך להדגיש את היותינו בעולם של חורבן. ומתוך כך, קבעו חכמי ישראל את ימי התענית למנהג קבוע שכך יאה לאדם מישראל להיות מיצר על הגלות והחורבן. אך יחד עם זאת, עדיין עיקר מטרת הצום אינה האבילות, אלא שדרך האבילות ניתן לבוא לידי הכרה בחטאים והתעוררות התשובה.

עם ההבנה הזאת, הבה נשוב לדברי הרמב"ם וניווכח לראות כיצד סידר הרמב"ם את הלכות התעניות באופן מפליא. הרמב"ם פותח את פרק ה' מהלכות תעניות בלשון הזו: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה וכו' ואלו הן" וכו' כל ארבעת הצומות. ואז מוסיף הרמב"ם: "וארבעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה צום הרביעי וצום החמישי וגו'" וכו'. ולכאורה, סדר הדברים הוא הפוך: תחילה ראוי להביא את המקור מן הפסוקים ואחר כך לפרט מה שלומדים מהם? עוד יש לתמוה, שהרי אם נצמד למסקנת הגמרא, ההלכה היבשה בזמן הזה היא כך: בזמן גזרת המלכות - יש צום, בזמן שלום - יש ששון ושמחה, ובזמן שאין גזירת מלכות ואין שלום - רצו מתענים רצו אין מתענים. מדוע אם כן, אין אנו מוצאים את החלוקה הזאת בדברי הרמב"ם, והרי דרכו של הרמב"ם להיצמד כמה שיותר לדברי הגמרא?<sup>3</sup>

אכן כפי שהקדמנו; גם בזמן של גזירת המלכות, עיקר חיוב הצום אינו מלמעלה מצד ה', אלא מצד העם הנמצא בגלות וכמו שמעמיד זכריה הנביא. ממילא, הציג הרמב"ם את צורת קיום הצומות באופן מדויק להפליא: תחילה מציג הרמב"ם את המציאות ש"יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם", ועל תיאור המציאות הזאת מפנה הרמב"ם אל הפסוק בספר זכריה שבו בכלל נאמר שהצומות בטילים, אלא שבכל זאת לומדים ממנו באלו ימים כן יש עניין ונהגו ישראל לצום. ומה שקיבלו ישראל על עצמם להתענות בימים אלה בתור מנהג קבוע, הרי זה ממש אותה צורה של קבלת הצום המוזכר בפסוק בספר זכריה שצמו בזמן הגזירה; כי גם בזמן הגזירה, מה שאומר הנביא שיש צום הרי זה בא בתנועה מצד העם, וכמו כן בדיוק, כשקיבלו ישראל עליהם בתור מנהג קבוע לצום את ארבעת הצומות הרי זו אותה צורה של קבלה. וממילא, אחר שנקבעה התקנה בתור מנהג קבוע, כבר אין שום נפקותא בין זמן שיש גזירה לזמן שאין גזירה ואין שלום, כי כולם קיבלו ישראל על עצמם להתענות בהם.

3 ובאמת שהטור כן פתח בחלוקה הזאת. וכבר עמד בזה המגיד משנה על הרמב"ם בהלכה ה, והייתה לפניו גירסא נוספת ברמב"ם, ע"ש.

### אבילות בתשעה באב

בצום תשעה באב אמנם, כן נוכח בו מאוד עניין האבילות. הרבה מדיני התענית נלמדים מדיני אבילות, עד שמביאה הגמרא (תענית דף ל,א) את הברייתא ש"כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב" וכו'. אכן גם באבילות של תשעה באב, יש להראות כיצד באים חז"ל במהלך של להפחית ככל שניתן מן ההתעסקות באבילות על העבר ולהתמקד בגאולה ותקווה הנמצאת בעתיד.

הרי פותחת המשנה את הכניסה לימי האבילות על החורבן עם המשפט: "משנכנס אב ממעטין בשמחה". הגמרא פותחת את סוגיית האבילות עם המימרא הזו:

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. (תענית דף כט,א)

מהו זה שמחברים חז"ל את ימי האבילות בחודש אב לימי השמחה בחודש אדר? ועוד, שגם אם כן, האם זהו המקום המתאים לכתוב מימרא זו, בפתח סוגיית האבילות על החורבן? הלכה זו לכאורה שייכת יותר למסכת מגילה ולשמחת פורים, ששמחת החג מתפרשת על פני החודש כולו, ולא במסכת תענית סביב דיני האבילות על חורבן הבית. סמוך לאותה מימרא מביאה הגמרא עוד שתי מימרות של אותו בעל מימרא:

"לתת לכם אחרית ותקוה" (ירמיהו כט, יא): אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אלו דקלים וכלי פשתן. [שאף בגלות בבבל יש לישראל ממה להתפרנס מן הדקלים הנמצאים הרבה בבבל, ויש להם כלי פשתן ללבוש].  
ו"אמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'": אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כריח שדה של תפוחים.

מדוע בחרה הגמרא להביא כאן את שתי המימרות האלו? רש"י כותב על אתר: "אידי דאיירי רב יהודה לעיל נקיט ואזיל", שכן דרך התלמוד לסדר יחד מימרות של אותו מאן דאמר. ועם זאת יש לשאול, כי בתלמוד מופיע אותו "רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב" שבע עשרה פעמים ושבע מתוכן הן בענייני אגדתא, אם כן מדוע בחרה הגמרא להביא רק כאן את אלו המימרות ולא במקום אחר? וכן למה לא הביאו מימרות אחרות שלו? ועל כן נראה, שמלבד ההקשר הזה שהן נאמרו מאותו בעל מימרא, יש גם הקשר פנימי ומהותי המחבר בין אלו המימרות [אם כי טרם מבואר לנו העניין עד תום, וה' יאיר עינינו בתורתו].  
בזמן חורבן הבית, כשגלו ישראל מעל אדמתם, חשכו עיניהם של ישראל והמציאות

כולה לא האירה להם פנים. השאלה הגדולה שהייתה בפיהם של כנסת ישראל הייתה, כיצד ממשיכים את עבודת ה' מכאן והלאה? עיקר המוקד שסביבו חגגו ישראל את מועדי השנה, בית המקדש, ניטל מעמנו, ואולי בזמן החורבן יש לשים את עיקר הדגש דווקא סביב מועדי האבילות, התעניות? על כך באים חכמי התלמוד ופותחים את סוגיית האבילות עם המימרא הזאת של "רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". אמת שבזמן אבילות יש להתאבל, אך אין לראות את האבילות כעיקר עבודת ה' ולשקוע בה, אלא גם בזמן הכניסה לתקופת האבילות יש לראות את זה שעתידים הם ליהפך מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב. ומתוך ההקשר הזה, רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב ודורש: "לתת לכם אחרית ותקוה: אלו דקלים וכלי פשתן". גם בתוך הגלות שתל הקב"ה את התקווה, כדי לראות את נקודת האור ולא לשקוע בתוך עולם של עצבות וכדוך.<sup>4</sup>

כך גם סידר רבינו הקדוש את המשניות, שסמוך ומיד אחר מסכת תענית באה מסכת מגילה כדי לצאת מן האבילות אל השמחה. מסכת מגילה מביאה עמה את צורת עבודת ה' של הגלות מתוך תנועת נפש של שמחה, ומה שאמרו "משנכנס אדר מרבין בשמחה" אין זה מתייחס רק לשמחת הפורים על הנס הספציפי הזה, אלא אל היחס הכללי של עבודת ה' בזמן הגלות מתוך המהלך של פורים. הנבואה של זכריה: "צֹם הָרְבִּיעִי וְצֹם הַחֲמִישִׁי וְצֹם הַשְּׁבִיעִי וְצֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוָה לְשִׁשּׁוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמַעֲדִים טוֹבִים", באה מיד אחר הסיפור של מגילת אסתר כמו שכתוב שם בתחילת הפרק (זכריה ז, א) שנבואה זו הייתה בתקופת המלך דריוש הוא בנם של אסתר ואחשוורוש. ובכוונתו להאריך על כך במאמר נפרד על מסכת מגילה.

וכבר מסכת תענית עצמה כפי שראינו לעיל, התנא מדלג מעל יום תשעה באב עצמו וישר חותם את המסכת עם המשנה ש"לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים". אין מוסבר עד תום מדוע יום תשעה באב עצמו נעדר מן המסכת, אך זאת ניתן לראות שהתנא ממעט מלעסוק בענייני האבילות וישר עובר לחתום בזמני השמחה. זהו גם העומק בדרשת חז"ל: "שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה" (ישעיהו סו, י), מכאן אמרו: כל המתאבל על ירושלים

4 ההקשר של המימרא השלישית אינו מבואר לנו. ועל דרך דרוש ניתן לומר, על פי דברי המהרש"א שם בחידושי אגדות, שריח זה הוא ריח האתרוג שנקלט בבגדי אדם הראשון בשעה שחטא ואכל מעץ הדעת. נמצא, שגם במעשה של חטא, ישנה נקודה שיכולה להביא תקווה, כמו שריח האתרוג מחטא אדם הראשון הביא לכך שיקבל יעקב את הברכות מיצחק.

## להתהלך - בין המצרים

זוכה ורואה בשמחתה ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה" (תענית דף ל,ב); האבילות על ירושלים כרוכה וקשורה בשמחתה.

### סוגיות הגמרא - הלכה כתרווייהו לקולא

אחר הפתיחה הזאת בדברי התקווה, נכנסת הגמרא לדון בשאר דיני האבילות המוזכרים במשנה, ויש לראות כיצד הגישה הכללית של המשנה והגמרא היא בכל מקום למעט באבילות. ההלכה הראשונה של המשנה היא: "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה - אסור מלספר ומלכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת". עוד טרם ניכנס לתוך סוגיות הגמרא, כבר ניתן לראות שהמשפט החותם את ההלכה הזו הוא, שבאה שבת ומבטלת את דיני האבילות: "ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת". אחר הלכה זו, נמצא שכמעט ואין קיום בפועל לאיסור הכיבוס. שהרי בין כה וכה אין דרכם של אנשים לכבס בכל יום, אלא שלקראת שבת היו עושים את כל הכביסות של משך השבוע; ואם אנו אומרים שבחמישי מותר לכבס מפני כבוד השבת, הרי במה מתבטאת האבילות? אכן איסור זה [מדינא דגמרא] באמת לא ניתן אלא באופן סימבולי שבשבוע שחל בו אין מתעסקים בכיבוס מפני האבילות. ואז באה הגמרא ומעלה שני דיונים:

- **האם מותר לכבס ולהניח לאחר תשעה באב?** הגמרא מביאה בזה מחלוקת רב נחמן ורב ששת: רב נחמן מיקל ורב ששת מחמיר. ובנידון הזה אמנם שלא כמו בנידונים האחרים, נפסקה הלכה לחומרא כרב ששת שאסור.
- **כמה זמן נוהגים דיני האבילות של תספורת וכיבוס?** במשנה כתוב שדיני האבילות אינם נוהגים אלא בשבוע שחל בו תשעה באב. ובגמרא נחלקו רב ושמואל מה הדין בסוף השבוע אחר שכבר עבר תשעה באב, האם עדיין נוהגים דיני האבילות או לא, רב מיקל ושמואל מחמיר: "אמר רב: לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו מותר, ושמואל אמר: אפילו לאחריו נמי אסור". ולמעשה אומרת הגמרא שיש בזה מחלוקת תנאים, ומביאה שתי ברייתות עם שלוש השיטות:

דתניא: ...ואסור לספר ולכבס מראש חודש ועד התענית דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור. רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. ותניא אידך: ונוהג אבל מראש חדש ועד התענית דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור. רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. (תענית דף כט,ב)



וכפי שמסביר רש"י, לרבי מאיר לפניו אסור ולאחריו מותר, ואילו לרבי יהודה ורשב"ג אף לאחריו אסור. ובמחלוקת הזו מכריעה הגמרא ופוסקת:

אמר רבא הלכה כרשב"ג, ואמר רבא הלכה כרבי מאיר, ותרוייהו לקולא. וצריכא: דאי אשמועינן הלכה כר' מאיר הוה אמינא אפי' מר"ח - קמ"ל הלכה כרשב"ג. ואי אשמועינן הלכה כרשב"ג הוה אמינא אפילו לאחריו - קמ"ל הלכה כרבי מאיר. (תענית דף ל,א)

הכרעת הגמרא היא לתפוס את החבל בשני הקצוות לקולא: גם להקל שאין דיני האבילות מתחילים אלא משבוע שחל בו ולא מראש חודש, וגם להקל שאין דיני האבילות ממשיכים הלאה לאחר הצום. ולהלן נבאר מעט מהו גדר ההלכה הזו. אכן זאת ניתן לראות, שאין קביעת ההלכה יוצאת מתוך הכרעה כדעה מסוימת, אלא להיפך, יש כאן בכוונה אי הכרעה כאף דעה, וההכרעה היחידה שכן יש כאן היא **להקל!**, ואפילו במקום שיוצא מה שנראה כסתירה.

את אותה הגישה אנו מוצאים גם בדיון השלישי של הגמרא הנמצאת על הקטע השני של המשנה: "ערב תשעה באב לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין. רבן שמעון בן גמליאל אומר ישנה". ודנה הגמרא:

• **האם כל היום של ערב תשעה באב כלול באיסור הזה של אכילת שני תבשילין ואכילת בשר ויין? ואומרת הגמרא:**

אמר רב יהודה: לא שנו אלא משש שעות ולמעלה אבל משש שעות ולמטה מותר. ואמר רב יהודה לא שנו אלא בסעודה המפסיק בה אבל בסעודה שאינו מפסיק בה מותר. ותרוייהו לקולא. וצריכא: דאי אשמועינן בסעודה המפסיק בה הוה אמינא אפילו משש שעות ולמטה, קמ"ל משש שעות ולמעלה. ואי אשמועינן משש שעות ולמעלה הוה אמינא אפילו בסעודה שאינו מפסיק בה, קמ"ל בסעודה המפסיק בה. (תענית דף ל,א)

בנושא הזה אין מחלוקת, אך שוב קובעת הגמרא את הנידון להקל לכל הצדדים, שניהוגי האבילות אינם חלים אלא בסעודה שמפסיק בה אחר חצות היום, אבל אם יש צד אחד לטיבותא כבר מותר. מכל זה ניתן לראות, כי היחס הכללי של חז"ל היה שלא להיות שקוע באבילות. וכשם שבהלכות אבילות על המת אמרו "הלכה כדברי המיקל באבל", כך גם באבילות על החורבן באים חז"ל בגישה הממעטת את העסק באבילות. האבילות אמנם צריכה להיות, אך בכל זאת יש למעט בה ככל שניתן.

## יום שבוע וחודש

כפי שראינו לעיל בסמוך, התנאים נחלקו כמה זמן נוהגים דיני האבילות באיסור תספורת וכיבוס:

רבי מאיר אומר: מראש חודש ועד התענית.  
רבי יהודה אומר: כל החדש כולו אסור.  
רשב"ג אומר: אינו אסור אלא אותה שבת בלבד.

הגמרא (תענית כט, א) מבארת מהו שורש מחלוקתם:

אמר ר' יוחנן: ושלשתן מקרא אחד דרשו, דכתיב "והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתי" (הושע ב, יג). מאן דאמר מראש חודש ועד התענית - מ"חגה" [דהיינו ר"ח שנקרא חג כדאמרינן לעיל (דף כט.) "קרא עלי מועד". רש"י]. מאן דאמר כל החדש כולו אסור - מ"חדשה". ומאן דאמר כל השבת כולה אסור - מ"שבתי".

בשלושת הרגלים, הם החגים המרכזיים בלוח השנה היהודי, אנו מוצאים ששמחת החג מתפרסת על פני שלושה זמנים: היום, השבוע והחודש. עיקר תוקף החג הוא היום הראשון שהוא בפסח ט"ו לחודש ניסן, ובסוכות ט"ו לחודש תשרי, וכן יום חג השבועות בו' סיוון. אחר היום הראשון, מתפרסת קדושת ושמחת החג על פני שבעה ימים שלימים שהוא מחזור שלם של ימי הבריאה, ואף בחג השבועות הקישו אותו חז"ל לשני הרגלים האחרים ויש לו תשלומין כל שבעה. ומלבד שני הזמנים האלה, נתנה התורה משמעות גם לכל החודש כולו שהוא חודש של שמחה, וכפי שאנו רואים בחודש תשרי שקבעה התורה את ימי ראש השנה ויום כיפור להיות ימים טובים לקראת חג הסוכות בראשון לחודש ובעשירי בו, וכפי שהארכנו במאמרנו **מועדי החודש השביעי**. גם בחודש ניסן אנו מוצאים את אותם שני תאריכים מיוחדים בראשון לחודש ובעשירי לחודש, וכבר בתורה נאמר: "שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֲבִיב וְעֵשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹקֶיךָ" וגו' (דברים טז, א).<sup>5</sup> ואפילו בחג הפורים נאמר במגילת אסתר: "וְהַחֹדֶשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֵל לַיּוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׂמְחָה" וגו' (אסתר ט, כב). וכן אמרו חז"ל ששלושים יום קודם הרגל דורשים בהלכות החג (פסחים דף ו, א).

באותו האופן, גם בימי האבילות, קבעו חז"ל את אותה חלוקה לפי יום, שבוע וחודש. היום העיקרי הוא כמובן יום תשעה באב עצמו, אלא שמתחיל הוא כבר מן הערב שלפניו

5 וראה מאמרנו לחג הפסח **שבעת ימים תאכל עליו מצות**.

וכפי שראינו לעיל שבסעודה המפסקת גם כן מתחילים לחול דיני האבילות הנוקשים. אולם מלבד עיצומו של יום, מתפרסת האבילות גם על פני השבוע והחודש. אכן יש הבדל גדול בין ימי השמחה לימי האבילות. כי בימי השמחה מתפרסת השמחה עלפני כל שבועת הימים **שלאחר** היום, ואילו בימי האבילות לא קבעו חז"ל אלא **שבוע שחל בו**. המשמעות בהבדל הזה היא, כי את ימי השמחה וקדושת החג רוצים אנו להמשיך אותם ולקחת אותם עמנו לתוך החיים, ועל כן מתוך היום העיקרי של החג מושכים אנו עמנו עוד שבוע שלם של השפעת החג. את ימי האבילות לעומת זאת, אדרבה את האבילות אנו רוצים להשאיר מאחור ולא למשוך אותה לתוך החיים. לפיכך אמרו חז"ל, שהשבוע של האבילות לא יהיה נקבע על פי יום תשעה באב, אלא רק השבוע שיחול בו היום תשעה באב הוא יהיה שבועת ימי האבילות. ולא זו בלבד, אלא יש מי שאומר שאף בתוך השבוע הזה רק "לפניו אסור" אבל "לאחריו מותר", וכך גם נפסקה ההלכה וכאשר יתבאר בסמוך. וכל זה כדי שלא למשוך את האבילות הלאה אחר שכבר עבר היום העיקרי.

וכאן נחלקו התנאים עד כמה מתפרסים דיני האבילות, האם רק על השבוע או גם על החודש:

רשב"ג אומר: אינו אסור אלא אותה שבת בלבד.  
רבי יהודה אומר: כל החדש כולו אסור.

רבי מאיר אמנם, יש לו שיטה מיוחדת: "מראש חודש ועד התענית". ונראה, כי רבי מאיר בעצם סובר כרבי יהודה שכל החודש כולו אסור ולכך לשיטתו מתחיל האיסור מראש חודש, אלא שסובר רבי מאיר שברגע שעבר עיצומו של יום שוב אין אנו רוצים להמשיך את האבילות הלאה, ומדברי רבי מאיר הביאה הגמרא ראייה לשיטת רב ש"לפניו אסור לאחריו מותר". ומתוך כך, כשפוסקת הגמרא "כתרווייהו לקולא", הרי היא פוסקת מצד אחד כשיטת רשב"ג שאין האבילות מתפרסת אלא על פני שבוע בלבד, ומאידך היא גם נוקטת את עמדת רבי מאיר שברגע שעבר היום שוב אין להתאבל הלאה. אכן יש להדגיש, שגם לפי ההלכה יש משמעות לשלושת הזמנים האלה כפי שמפרטת המשנה: "משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסור מלספר ומלכבס וכו'. ערב תשעה באב לא יאכל אדם שני תבשילין, לא יאכל בשר ולא ישתה יין" וכו'.

### זמן איסור רחיצה

מחלוקת תנאים נוספת מופיעה בגמרא (תענית ל,א) בעניין זמן איסור הרחיצה:

תניא: כל שהוא משום תשעה באב אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין ואסור לרחוץ, כל שאינו משום תשעה באב מותר לאכול בשר ולשתות יין ואסור לרחוץ. ר' ישמעאל בר' יוסי אומר: משום אביו כל שעה שמותר לאכול מותר לרחוץ.

מדינא דגמרא אין איסור רחיצה אלא או מזמן סעודה מפסקת או מעת כניסת הצום בפועל, וגם פה נפסקה הלכה לקולא שרק בכניסת הצום אסור לרחוץ. הגמרא קושרת את איסור הרחיצה באיסור האכילה: תנא קמא מקשר אותו לאיסור אכילת בשר ויין ואילו רבי ישמעאל ברבי יוסי מקשר אותו לאיסור אכילה בעלמא, דהיינו תחילת הצום. והשאלה המתבקשת היא: מדוע לקשור יחד שני עניינים שלכאורה אינם תלויים זה בזה?

והנראה לבאר כך: הרי תשעה באב נאסר בחמישה עינויים כמו יום הכיפורים: באכילה ושתיה, ברחיצה, בסיכה, בנעילת הסנדל, ובתשמיש המיטה. אכן יש הבדל מהותי בין מצות העינוי של תשעה באב למצות העינוי של יום כיפור. הגמרא מיד בסמוך מביאה ברייתא נוספת:

ת"ר: כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב: אסור באכילה ובשתיה, וברחיצה, ובסיכה, ובנעילת הסנדל, ובתשמיש המטה. ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות וכו'.

רש"י מיד מציין, שאיסור אכילה ושתיה אינו נוהג באבל, אלא שכללה הברייתא דינים הנוהגים בתשעה באב אף שאינם נוהגים באבל. ועל כן נראה, שעיקר החמישה עינויים בתשעה באב הם דווקא אותם עינויים הנוהגים באבל: רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה, אלא שיחד עם עינויים אלה אסרו גם באכילה ושתיה כמו בשאר התעניות, אולם עיקר תוקפו של יום המסמל את האבילות אינו אלא בשאר העינויים, שהרי האבל מותר באכילה ושתיה. ביום כיפור לעומת זאת, כיוון שאין בו עניין של אבילות עיקר המצוה הוא באיסור האכילה ושתיה ושאר העינויים נגררים אחריו, אבל במקום של אבילות יש חשיבות יתירה דווקא לשאר העינויים [ואין בהכרח שיש להבחנה זו ביטוי הלכתי].

ומעתה על פי הבחנה זו ניתן לומר, שמכיוון שרצו חז"ל לבטא את היות עיקר תוקף

יום תשעה באב במצות שאר העינויים המבטאים את האבילות, לכך השאירו את איסור הרחיצה שלא תחל אלא יחד עם תחילת זמן ניהוגי האבילות הנוקשים, אלא שנחלקו התנאים אם מסעודה מפסקת או מכניסת הצום. איסור הרחיצה הוא העינוי המשמעותי ביותר בעינוי הגוף מלבד אכילה ושתיה [כי שאר העינויים ניתן להסתדר בלעדיהם], ואילו היה איסור הרחיצה נוהג מראש חודש או משבוע שחל בו, הרי שהחוויה של האדם בכניסה אל התענית הייתה לתוך צום שעיקרו סביב איסור האכילה והשתיה כמו ביום הכיפורים. חז"ל אמנם רצו להדגיש את היות היום הזה יום של אבילות בחמישה עינויים, ועל כן דווקא את חמשת העינויים השאירו עד לכניסת היום ממש וכרכו אותם יחד עם איסורי האכילה.

### תלמוד תורה

והנה, על אף שנוכחנו לראות כיצד הגישה הכללית של חז"ל הייתה להקל בהלכות האבילות, בדבר אחד אנו רואים את ההיפך הגמור שחז"ל החמירו בו מאוד, ובזה גם פסקו בכל דבר לחומרא, הוא בתלמוד תורה:

ת"ר: כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב: אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה. ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות. אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, וקורא בקינות באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, ותינוקות של בית רבן אינן בטלין בו דברי רבי מאיר.<sup>6</sup> ר' יהודה אומר: אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות ואינו שונה במקום שאינו רגיל לשנות, אבל קורא הוא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיהו, ותינוקות של בית רבן בטלים בו משום שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהלים יט, ט).

ניתן לראות כיצד הנושא העיקרי בברייתא הוא בעניין תלמוד תורה. גם רבי מאיר המיקל מונה והולך כל דבר בתורה שבכתב ושבעל פה שאסור לקרוא בזה ואסור לקרוא בזה. וכן במחלוקות שבברייתא הזו, שלא כמו במחלוקות שלעיל נפסקה הלכה לחומרא בשני הדברים (טור וש"ע או"ח סי' תקנ"ד): אסור לקרוא ולשנות במקום שאינו רגיל לקרות ולשנות, וכן תינוקות של בית רבן בטלין בתשעה באב.

6 כך גירסת הרי"ף הרמב"ן והרא"ש. ובגירסה שלפנינו כתוב "ותינוקות של בית רבן בטלין בו". וצ"ע, דא"כ במה נחלק רבי יהודה.

## להתהלך - בין המצרים

ובכן, איסור לימוד תורה הוא דווקא עיקר האבילות ומהות היום! אם נחפש מקור בתורה שממנו ניתן ללמוד את גדרי האבילות, בעינינו נראה שיהיה זה לא אחר ממצות מעשר שני! במצות מעשר שני אנו לומדים את צורת קיום וביטוי השמחה, וממילא כנגדה ניתן ללמוד את צורת קיום וביטוי האבילות. בפרשת ראה, אומרת התורה כיצד הוא קיום מצות מעשר שני:

וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם מֵעֵשָׂר דִּגְגָה תִירְשֶׁה וַיִּצְהָרֶה וּבְכֹרֹת בִּקְרָה וְצֹאנָה לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ כָּל הַיָּמִים... וְנִתְּתָה הַפֶּסֶף בְּכָל אֲשֶׁר תֹּאמַר נַפְשֶׁה בַּבֶּקֶר וּבְצֹאן וּבִיָּין וּבְשֹׂכֶר וּבְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלֶה נַפְשֶׁה וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ וְשִׂמַּחְתָּ אִתָּה וּבֵיתְךָ. (דברים יד)

כל מה שנאמר במצות מעשר שני, בתשעה באב נאמר להיפך:

מעשר שני	תשעה באב
וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ	תשעה באב אסור באכילה ובשתיה...
לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ	ואסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות
בַּבֶּקֶר וּבְצֹאן וּבִיָּין וּבְשֹׂכֶר	כל שהוא משום תשעה באב אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין
וְשִׂמַּחְתָּ אִתָּה וּבֵיתְךָ	כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב
לֹא אָכַלְתִּי בְּאֵזִי מִמֶּנּוּ	אמר רב יהודה אמר רב, כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי: ערב תשעה באב מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ודומה כמי שמתו מוטל לפניו (תענית לא),

מצות מעשר שני מספרת על החיים השלימים והמלאים לפני ה', כאשר יושבים כל המשפחה יחד אוכלים ושומחים ולומדים תורה, וכך עיקר ומהות האבל הוא המניעה והחסרון בדברים האלה. איסור הלימוד תורה מסמל את ההתרוקנות מן החיים לפני ה',

ובתשעה באב זהו כל תוקף ומשמעות היום. כשהסמיכו חז"ל את האיסור הזה אל הפסוק בתהלים: "פְּקוּדֵי ה' יִשְׁרִים מְשֻׁמְחֵי לֵב", הרי משמעות הכתוב היא שהתורה ממלאת את התוכן הפנימי של האדם וזו היא שמחת הלב האמורה. לעומת יום תשעה באב, ביום הכיפורים שבו אין מצות העינוי קשורה לאבילות, ראו חז"ל עניין מיוחד בלימוד התורה ביום הזה, וכמו שמתואר בפרק ז של מסכת יומא שהיה כהן גדול יוצא מסדר העבודה וקורא בתורה לעם בדומה למצות הקהל.

ובמעלת יום הכיפורים חותמת המשנה בסוף מסכת תענית, ועליו קוראים את הפסוק:

צָאִינָה וּרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בַּעֲטָרָה שְׁעָטָרָה לוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ  
וּבְיוֹם שִׁמְחַת לִבּוֹ (שה"ש ג, יא).

ביום חתונתו - זו מתן תורה [שביום הכיפורים ניתנו לוחות אחרונות, רע"ב].

וביום שמחת ליבו - זה בניין בית המקדש [שנתחנך ביום הכיפורים כמסופר במלכים  
א פרק ח, רע"ב ותוי"ט],  
שייבנה במהרה בימינו, אמן.