

# ספר ממצרים גאלתנו

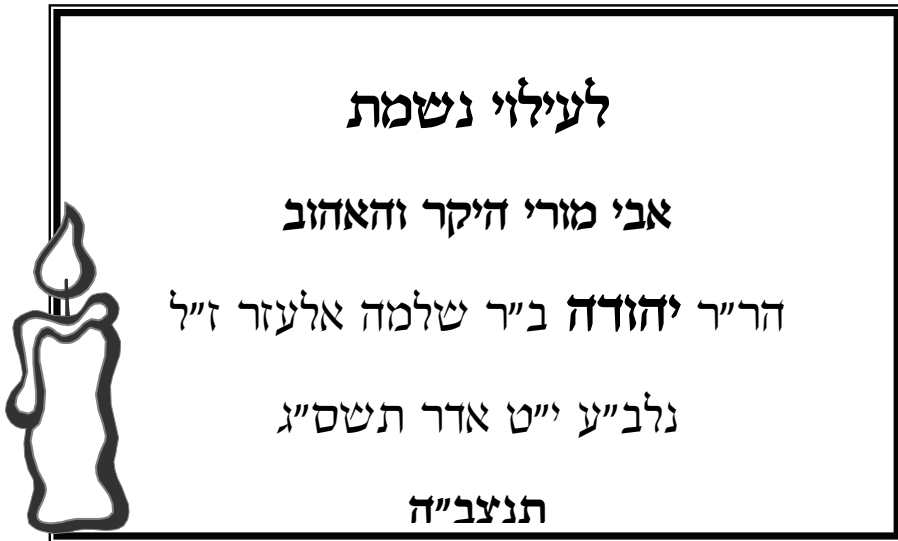
מאמרים עמוקים, על דברי רבותינו יצוקים  
בענייני: גלות וגאולת מצרים, חג המצות,  
ועוד נושאים המסתעפים מענין לענין באותו ענין

מאת  
יצחק פינחס בן לא"א ר' יהודה ז"ל גולדוסר

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תש"ע

תשס"ח

בני-ברק



לעילוי נשמת

אבי מזרי היקר והאהוב

הר"ר יהודה ב"ר שלמה אלעזר ז"ל

נלב"ע י"ט אדר תשס"ג

תנצב"ה



לעילוי נשמת הזרינו היקרים

משה-ידידיה זרחל פלג, ז"ל

מוקדש על ידי

בתם, בנם ובני משפחתם

תנצב"ה

ניתן להשיג את הספר בישיבות הקדושות ובחנויות הספרים.

כמו כן על פי הכתובות:

בני-ברק -	גולדוסר, רח' נחמיה 6	03 - 6193265
ירושלים -	גולדוסר, רח' חזון-איש 30	רמת שלמה 5869765 - 02
קרית-ספר -	גולדוסר, רח' אבני נזר 30	08 - 9741148

## ממצרים גאלתנו

### תוכן המאמרים

הקדמה	יא
מבוא	נפלאות משנתנו הקדושה
מאמר א	וישלחו מעמק חבדון
מאמר ב	מכירת יוסף - סיבה לגלות מצרים
מאמר ג	ארץ מצרים - בית עבדים
מאמר ד	ויאנחו בני ישראל מן העבודה
מאמר ה	שומרי ארמונו של פרעה
מאמר ו	וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'
מאמר ז	ארבע לשונות של גאולה
מאמר ח	ואומר לך בדמיך חיי
מאמר ט	מכת בכורות
מאמר י	כי בחפזון יצאת ממצרים
מאמר יא	שבטים מנצחים זה עם זה
מאמר יב	סוס ורוכבו רמה בים
מאמר יג	זה אלי ואנוהו
מאמר יד	ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים
מאמר טו	היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם
מאמר טז	פסח כנגד אברהם
מאמר יז	המצה - סמל העבדות או החירות
מאמר יח	פתיחה למסכת פסחים
מאמר יט	פסח מצה ומרור - על שום מה?
מאמר כ	צריך שיאמר: ואותנו הוציא משם
מאמר כא	אפילו עני שבִּישְׂרָאֵל לא יאכל עד שיסב
מאמר כב	אשר הוצאתיך מארץ מצרים - איזו רבותא למד כאן?

## ממצרים גאלתנו

מאמר כג	חמץ ומצה .....	קמה
מאמר כד	יצר-הרע נמשל לחמץ ולשאור .....	קמט
מאמר כה	אחר שנתעסקו בבצק וכו' מיד יחמיץ .....	קנג
מאמר כו	פסח שלא בזמנו?! .....	קנה
מאמר כז	אור הדעת ותיקון הנפש בגאולה ממצרים .....	קנז
מאמר כח	אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו' .....	קסד
מאמר כט	מן הנסים הגלויים אדם מודה בנסים הנסתרים .....	קסו
מאמר ל	ההתגלות האלוהית ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני .....	קעו
מאמר לא	עשרה מאמרות, עשר המכות, עשרת הדברות .....	קפב
מאמר לב	אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה .....	קפד
מאמר לג	ציצית - חותם עבדות .....	קצ
מאמר לד	פתיל תכלת - חותם של זהב .....	קצז
מאמר לה	סדר פרשיות התפילין וקבלת עול מלכות שמים .....	רג
מאמר לו	אמת ויציב - אמת ואמונה .....	רז
מאמר לז	להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות .....	רט
מאמר לח	זכר ליציאת מצרים .....	ריד
מאמר לט	המחמיר תבוא עליו ברכה .....	ריח
מאמר מ	ביאורים בתפילת "אמת ויציב" .....	רלא
מאמר מא	וצונו לקרוא את ההלל .....	רלו
מאמר מב	עוון לשון-הרע מעכב את הגאולה .....	רלח
מאמר מג	יזרעאל, לא-רוחמה ולא-עמי .....	רנ
מאמר מד	אתה בחרתנו מכל העמים .....	רנג
מאמר מה	מצרים - מצר - צרה .....	רנו
מאמר מו	נר ואבוקה .....	רנט
מאמר מז	זכירת יציאת מצרים - בלילות או בימות המשיח .....	רסא
מאמר מח	והנחילנו ה' אלקינו בשמחה ובששון מועדי קדשך .....	רסד

## ממצרים גאלתנו

**הארות**      **שענונין עליו דברים הרבה**      **רסט** .....

הארה א. מדוע נתייחד מטבע הלשון "באהבה וברצון" לשבת ולא ליום-טוב? ..... רסט  
הארה ב. היחס שבין ישראל לבין העמים בסגנון הקידוש וההבדלה ..... רע  
הארה ג. שבע הודאות כנגד שבעה רקיעים ..... רעב  
הארה ד. להיות לכם לאלקים ..... רעג  
הארה ה. הצעה לתיקון שיבוש בנוסח קדושה של שחרית בשבת וביו"ט ..... רעג  
הארה ו. את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע ..... רעד  
הארה ז. אתכא דרחמנא סמכין ..... רעה  
הארה ח. ביאור פשוט לברכת "שהחיינו" ..... רעו  
הארה ט. מצוה בחזרת ..... רעו  
הארה י. ונאמר לפניו שירה חדשה ..... רעז  
הארה יא. זכירת יציאת מצרים בזמן קריאת שמע ..... רעה  
הארה יב. כמה מעלות טובות למקום עלינו ..... רעט  
הארה יג. סגולת אמירת "נשמת" ..... רפא  
הארה יד. מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי ..... רפב  
הארה טו. ויוליכם בתהמות כמדבר ..... רפג  
הארה טז. ה' ימלוך לעולם ועד ..... רפד  
הארה יז. ומבית עבדים פדיתנו ..... רפה  
הארה יח. צריך שיהיה בו טעם ומראה יין ..... רפו  
הארה יט. על כוס יין מלא כברכת ה' ..... רפו

**ביאורי מקראות**      **רפט** .....

## ראשי הפרקים של המאמרים

- הקדמה:** ..... יא  
מעשה באילפא ור' יוחנן שפסקו מתלמודם להחיות את נפשם (תענית כ"א:). תמיהות רבות ועצומות על פשוטם של דברים. הוכחות מרשימות על הפלגת אהבת התורה של ר' יוחנן. חידושו של המהרש"א בביאור - "בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו". מדוע לא יכול היה אילפא לשמוע את דברי המלאכים ששמע ר' יוחנן. שלשה לימודים גדולים למדנו מן המעשה הזה.
- נפלאות משנתנו הקדושה:** ..... כב  
דוגמא נפלאה לדיוק עצום בסגנון המשנה, מתוך תקוה שיתפס כבנין-אב לכל אשר "לאו דוקא" בעיינינו בסגנון המשניות.
- (א) וישלחו מעמק חברון (תחילת השתלשלות הירידה למצרים):** ..... כז  
מנין למדו חז"ל שהאיש שהדריך את יוסף היה מלאך? ומהיכא תיתי שלשה מלאכים? האם כוונתם למלאכים בעלי כנפיים? "ויקר מקרה - מלמד שמלאך הוליכה" - האין זה היפך הפשט הפשוט? שתי הוראות הפוכות למלה "מקרה". "גורל" הוא מקרי או בהשגחה? שלשת הפרטים שקרו עם האיש שפגש יוסף בשדה היו בלתי סבירים. דברי הרמב"ן אשר זכינו לכוין אליהם.
- (ב) מכירת יוסף - סיבה לגלות מצרים:** ..... ל  
אהבת משה ואהרן זה לזה היא תיקון לשנאת האחים את יוסף אשר היתה סיבה לגלות מצרים. דברי השאלות אשר תלה את גלות מצרים במכירת יוסף, ודין בדבריו. כמה "רווחים" על פי היסוד המחודש שבדברי השאלות.
- (ג) ארץ מצרים - בית עבדים:** ..... לד  
פשר הכפילות: ארץ מצרים, בית עבדים. כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו. תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו. השתא עבדי לשנה הבאה בני-חורין, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל.
- (ד) ויאנחו בני ישראל מן העבודה:** ..... לח  
מדוע שמם של ישראל הוא "זית" אעפ"י שנמשלו גם לשאר אילנות. מדוע סובלים ישראל יסורים יותר משאר אומות? האם נברא האדם כדי לסבול? "ערוקאי - כזית שאמרו במקום מרה" (חולין מ"ו). "הרגשה" בברית מילה. "כור הברזל" של מצרים - הדרך לתורה, ארץ ישראל ועולם הבא. היסורים שהם תנאי לשלש המתנות הללו מתקנים את "חטאיו" של אברהם אבינו. הגלות ויציאת מצרים מתקנים את "חטאיו" של אברהם אבינו - כיצד?
- (ה) שומרי ארמונו של פרעה:** ..... מו  
האם אכן היו בארמונו של פרעה עשרים וארבעה מליון שומרים? במקום שנקטו חז"ל גוזמאות - מדוע עשו כן? מתי ראוי לבאר את הנמשל ומתי ראוי לנקוט רק את המשל?
- (ו) וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה':** ..... מט  
מדוע העובדה שהתגלה הקב"ה למשה בשם "הויה" מוסיפה חומר לטענתנו: "למה הרעת?" על בשורה רעה מברכים "דיין האמת", ולא "הטוב והמיטיב", אבל בשמחה! האם הפשרה הזו מובנת? השוואת התייחסותו של ר' עקיבא אל הרע כאל טוב לעומת התייחסותו של נחום איש גם זו אל הרע כאל טוב. ששה הבדלים משמעותיים! ר' עקיבא מבקר את נחום אג"ז וחילוף הדברים שביניהם. שתי העיצות של המסילת ישרים שלא ימנעו הצרות והדוחקים את אהבת ה'.

## ממצרים גאלתנו

- (ז) ארבע לשונות של גאולה:** .....  
שלושת הלשונות הראשונים של הגאולה כנגד "גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם". לשון רביעי של גאולה כנגד "ואחרי-כן יצאו ברכוש גדול". הגירות העבדות והעינוי הם תיקון לשלושת כוחות הרע שבאדם. קבלת התורה בהר-סיני ולימודה וקיומה לדורות הם המשך התיקון לאותם כוחות הרע, אין טוב אלא תורה.
- (ח) ואומר לך בדמיון חיי: המשותף לשתי מצוות אלו היא שפיכת דם שיש בה ענין של הריגה. . . ס**  
האדם מורכב מ – מלאך, איש, חמור. וכנגדם: שם חם ויפת. וכנגדם: ישראלים, גויים, עבדים. וכנגדם: יהודים, נוצרים, מוסלמים. גלות מצרים משמעותה שיעבוד הנשמה האלוקית לרוח האנושית ולנפש הבהמית. תכונות ה"חמץ" קל העיכול וטוב הטעם, וכנגדם - יצר-הרע והנטיה החומרית. ומה מקביל אל ה"שזור"?
- (ט) מכת בכורות (הגאון הגדול הר"ר יגאל רוזן שליט"א): . . . סז**  
מדוע נתחייבו דוקא בכורי פטר-רחם בפדיון הבן? מי הכה את הבכורות – הקב"ה או המשחית? שתי תכליות למכת בכורות. האם היה "פרעה", וכן "בכור-השבי", בכלל הגזירה של מכת בכורות?
- (י) כי בחפזון יצאת ממצרים: . . . ע**  
מה כל כך מהותי וחשוב ב"חפזון" של היציאה ממצרים? החפזון מורה על כך שלא מצרים, אף לא ישראל, שותפים לקב"ה בהוצאה ממצרים. ה"חפזון" של ישראל מונע מהם את הגאולה אשר היא שורש הכפירה. החפזון ממעט את ההרגשה בטובת עצמם וממקד את ההתפעלות לגילוי כבודו ית'. החפזון מורה על כך שעוד לא הגיע הזמן לצאת.
- (יא) שבטים מנצחים זה עם זה: . . . עה**  
"משל למלך שביקש משני בניו להעיר". אין הנמשל דומה למשל. שני אופנים למעבר בים, בדרך נס או סמוך לתהלוכות הטבע. יהודה ובנימין חוסמים זה לזה את הדרך למלכות ולמקדש. הים נקרא לבנימין מכח זכותו ולא רק כדי שלא יטבעו בני שבטו. מיוחדותו של בנימין בין שבטי י-ה. בנימין משולל משקר וקטטה. בן-אוני הוא בן-ימין. על מה מורה ה"ימין"? "יהודה" על שם ההודאה - משמע שתתכן כפירה. דוד ושאוול נלחמים בגלית. יהודה - דרך הרבים, בנימין - דרך היחידים. ויכוחו של מרדכי עם כנסת-ישראל. "קשים מזונותיו של אדם יותר מקריעת ים סוף" - גם לפרנסה שתי דרכים.
- (יב) סוס ורוכבו רמה בים: . . . פב**  
גם בנס הגדול של קריעת ים סוף השתמש הקב"ה בתכונה הטבעית של תאוות הסוס. מה מרמז המשפט: הקב"ה רכב על סוסה? גם בחטא - כמו בעונש - ה"סוס" של פרעה משך אחריו את כל מצרים. עולים במרום ויורדים לתהום (הסוס ורוכבו) ואין נפרדים זה מזה - מה המשמעות? מה הענין להזכיר בשירת הים גם את הרוכב וגם את הסוס?
- (יג) זה אלי ואנוהו: . . . פו**  
אונקלוס תרגם - דין אלקי ואבני ליה מקדשא, אך מדוע דוקא בשעת קריעת ים-סוף? במסכת שבת למדו מפסוק זה את חובת "התנאה לפניו במצוות", אך מה הקשר לקריעת הים? לדעת אבא שאול נלמד מפסוק זה החיוב להדמות לקב"ה במידות טובות, ומה הקשר לקריעת הים? חובת ההליכה בדרכי הקב"ה היא משלשה פנים. שלש פעמים נזכרה בפר' עקב חובת "והלכת בדרכיו", קודם היראה, קודם האהבה וקודם הדבקות.
- (יד) ויבוא עמלק וילחם עם ישראל בריפידים: . . . צד**  
פירושו של הנצי"ב מוולוז'ין וצ"ל לחטא מסה-ומריבה ולעונשו. כוחו של עמלק הוא כפירה בהשגחה. כמה הערות על מלחמת יהושע בעמלק וישובן על ידי פירושו של הנצי"ב.

## ראשי הפרקים של המאמרים

- (טו) היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם:** ..... ק  
מהו תוכן העניין שהקב"ה הפך את ההריגה של עונש חטא העגל לשפיכת דם המילה. מדוע נצטוו על הפריעה דווקא בשעת כניסת לארץ? בברית המילה ישנו תיקון לג' עבירות חמורות. ברית המילה וברית י"ג מידות הרחמים.
- (טז) פסח כנגד אברהם:** ..... קו  
אברהם פרסם את האמונה בקב"ה, וכן יציאת מצרים. אברהם פרסם את האמונה על ידי הלחם שהאכיל את אורחיו, ובפסח ה"לחם-עני" מפרסם את האמונה. אברהם נבחר בין יחידים, כנסת ישראל נבחרה בין האומות. ירידת אברהם למצרים סימן לבנים בגלות מצרים.
- (יז) המצה - סמל העבדות או החירות:** ..... קח  
המצה - מאכל עניים סמל הגלות אך נאכלת בהסבה סמל לחירות. התורה והמצוות - עבדות או חירות? עוני מהכרח - זו עבדות, עוני מרצון - זו חירות. לא נשתנה ה"אכל" כי אם ה"אוכל".
- (יח) פתיחה למסכת פסחים (מהגאון הצדיק הר"ר לייב מינצברג שליט"א):** ..... קי  
שבעת ימים מצות תאכלו. גדר אכילת מצה בשבעת ימי החג. בדעת הגר"א. מצוות אכילת מצה בלילה ראשון. ביאור הדרשה: "בערב תאכלו מצות". היקשא דחמשה-עשר חמשה-עשר. מצה הנאכלת לשבעה. יסוד וגדר איסור חמץ. ראיות לגדר איסור חמץ. בדין כופת שאור. ביטול חמץ וחמץ בתערובת. חמץ שעבר עליו הפסח. בגדר תשבייתו. תשבייתו - מצוה של רשות. השבתת חמץ משש שעות.
- (יט) פסח מצה ומרור - על שום מה?:** ..... קכט  
מידת הכרת הטוב לעומת הכפירה בטובה. משל האסיר כפוי הטובה שנחנן להשתחרר - איך הוא פוטר את עצמו מהכרת הטוב. התאמת פרטי הנמשל למשל.
- (כ) צריך שיאמר - ואותנו הוציא משם:** ..... קלו  
איך משמע מן הפסוקים שצריך אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים. מה הוסיף רבא ב"ואותנו הוציא משם". היורש מתנה שניתנה לסבו מחוייב בתודה לאוהבו של סבו? הבנה עמוקה הבנויה על היות כל הדורות ענפים מאילן אחד. מדוע דוקא על יציאת מצרים אמרו שצריך כל אדם לראות את עצמו כאילו יצא, למה לא אמרו כן על בריאת העולם ועל מתן תורה?
- (כא) אפילו עני שבשראל לא יאכל עד שיסב:** ..... קמ  
פשט מחודש ומוכרח בהבנת המושג "בני-חורין". "מהפכה" בכמה מאמרי חז"ל אודות "בני-חורין".
- (כב) אשר הוצאתיך מארץ מצרים - איזו רבונתא למדו כאן?:** ..... קמב  
חיוב זכירת וסיפור יציאת מצרים הם על עצם ההוצאה או על הנסים שנעשו בה? הוכחה מדברי החינוך. שאלת ר' ייסא את רשב"י בזוהר-חדש ריש פר' יתרו. תירוץו של הזוה"ק דומה למשתמע מדברי החינוך. מדברי הרמב"ן וסגנון ההגדה של פסח נראה כמו הצד השני בחקירה. מה יענו בעל ההגדה והרמב"ן על קושייתו של ר' ייסא. תשובות שונות לרגש ולשכל.
- (כג) חמץ ומצה:** ..... קמה  
ארבעה גורמים קובעים את מידת עמידתו של האדם בנסיון. ארבעת הגורמים האלו נמצאו אצל אברהם אבינו. גם במצה נרמזו ארבעת היסודות הללו. ארבע ברכות השחר המרמזות על הרביעיה הזו.
- (כד) נמשל לחמץ ולשאור:** ..... קמט  
בדיקת חמץ בנר כנגד "נר מצוה", שריפת חמץ באור כנגד "כה דברי כאש". משמעות שלש דרגות בחמץ: החמיץ על ידי דבר אחר שאינו מינו, החמיץ מעצמו, החמיץ על ידי שאור - מה הם הנמשלים



## ממצרים גאלתנו

של שלשתם ביצר-הרע? ביאור מחלוקת ר' יהודה וחכמים, אם ביעור חמץ בשרפה או בכל דבר – בדרך דרוש. ומה ענין ה"ביטול"?

- (כה) **אחר שנתעסקו בבצק וכו' - מיד יחמיץ:** ..... קנג  
העסק במצה – מונע חימוץ במצה שנסתיימה אפייתה, וגורם לחימוץ במצה שלא נסתיימה אפייתה. חובת הזריזות במצוות נלמד מחובת השמירה פן תחמיץ העסה. מדוע חילק המסילת ישרים את חובת הזריזות במצוות לשני חלקים, קודם המצוה ובאמצע עשייתה - הלא הכל דבר אחד. בדברי נפה"ח שער א' פ"ו בהגה"ה טמון התירוץ לשאלה.
- (כו) **פסח שלא בזמנו?!** ..... קנה  
מדוע אנו אוכלים פסח ומצה לפני הזמן הראוי להם, הרי הקב"ה פסח על בתי הבכורים והבצק לא הספיק להחמיץ - רק אחר חצות.
- (כז) **אור הדעת ותיקון הנפש בגאולה ממצרים:** ..... קנז  
"בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבל" (דרך ה'). האדם דומה ליוצרו בדעת וברצון. החטא מפסיד מן האדם את הדימוי ליוצרו. חשכת הדעת וכפית הרצון בגלות מצרים. דם פסח ודם מילה - תיקון לדעת ולרצון. יציאת מצרים - הארת הדעת ותיקון הרצון. סמיכת גאולה לתפילה. מעמד הר סיני - שכלול אור הדעת ועידון הרצון.
- (כח) **אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך וגו' (הרב... חיים עוזר קוסובסקי שליט"א):** ..... קסד  
ביאור פסוקים אלו לדעת הרמב"ן ולדעת הרמב"ם. לדעת הרמב"ן: "אנכי ה'" - מצות עשה להאמין שיש ה' והוא אלקים להם וכו'. "אנכי וגו' אלקיך" - מצות עשה לעובדו, והיא קריה "קבלת עול מלכות שמים". "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" - מוכיח את ה"אנכי ה'", "אשר הוצאתיך מבית עבדים" - מכריח את ה"אנכי וגו' אלקיך". "לא יהיה לך וגו'" - איסור קבלת אלוה אחר ואיסור לעובדו. שיטת הרמב"ם: "אנכי ה' אלקיך וגו'" - חיוב ידיעת האלוהות האמיתית. "לא יהיה לך" איסור הכפירה באלקותו, ואין נכלל בזה איסור עבודה לזולתו. קבלת עול מלכות שמים היא מן הפסוק: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" - אינו הוכחה וסיבה אלא תוצאה.
- (כט) **מן הנסים הגלויים אדם מודה בנסים הנסתרים:** ..... קסו  
קושיית פי' בית-היין - סתירה בדברי הרמב"ן. קושיה על דברי הרמב"ן מגמ' קידושין ל"ט: העמדת דברי הרמב"ן על דיוקם. פי' הביטוי "נסים ונפלאות". מדוע תיקן אברהם תפילה (שחרית) דוקא אחר הפיכת סדום. ביאור שני בפי' תלמידי רבנו יונה (ברכות ד'): לסמיכות גאולה לתפילה. מה כוונת הרמב"ן: "שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו". ביאור ויכוח הצדוקים והפרושים על זמן הקרבת קרבן העומר. מדוע שמח המן שנפל הפור ב"ג באדר ומדוע נתלה בט"ז בניסן. הוכחה שאין הצדוקים מאמינים שכל דברינו ומקרינו הם נסים. ביאור עמוק ב"ידו נטויה עלינו" המרמז על "תפילין של יד" שבזרוע הקב"ה. ביאור פשוט לשבחים: גדול, גבור ונורא.
- (ל) **ההתגלות האלוהית ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני:** ..... קעו  
מדוע אין ליל סדר על מעמד הר סיני? שני סוגי נסים גלויים, זה גדול מזה. מסדר מעבר ישראל והארון את הירדן נוכל ללמוד על ההבדל בין התורה לבין ישראל. המצאות הארון בקדש הקדשים בלי מקום עולה על כל הנסים שבמקדש. החילוק בין מדרגת אמונת האבות לבין מדרגת אמונת משה - נפש החיים. ההבדל בין מעמד הר סיני לבין יציאת מצרים. דברי היעב"ץ הנפלאים על נסי קיום ישראל בגלות ועל קיום התורה העולה על כולם.
- (לא) **עשרה מאמרות, עשר המכות, עשר הדברות:** ..... קפב  
בעשרה מאמרות נתגלה הקב"ה כבורא העולם. בעשר המכות נתגלה הקב"ה כמנהיג העולם. בעשרת הדברות נתגלה הקב"ה כמהווה העולם. ביאור התוארים "גדול", "גבור" ו"נורא" ביחס לקב"ה. הנסים

## ראשי הפרקים של המאמרים

הנסתרים לאבות הם גשר בין עשרה מאמרות לבין עשר המכות. קריעת ים-סוף היא גשר בין עשר המכות לעשרת הדברות.

- (לב) **אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה:** ..... קפד  
איך יתכן לקרוא לעבדות חירות? שתי יצירות – שני יצרים. עומק חורבנה של התפישה החילונית את מהות האדם. מי אני ומה רצוני? חרות על הלוחות - איך מתייחס הדרש אל הפשט? "שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב ביה מזה ומזה הם כתובים". שורש כשלון ישראל בימי נבוכדנצר ובימי אחשוורוש. ביאור חדש לתופעה של "חומרות" דוקא בחג הפסח.
- (לג) **ציצית - חותם עבדות:** ..... קצ  
שייכות כללית בין יציאת מצרים לבין הציצית. על מה זכו ישראל לחוטי הציצית? אם מחוט ועד שרוך נעל. ביאור כמה ברייתות על פי ההבנה שהציצית היא חותם עבדות. ועשייתם את כל מצוות. מעשה דמקושש ומצוות ציצית. פלפולים של דרוש על יסודות של פשט.
- (לד) **פתיל תכלת - חותם של זהב:** ..... קצז  
מה מסמלים חוטי התכלת שבציצית? פשר הכפילות "אני ה' אלקיכם" בפר' ציצית. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם. ועשו להם ציצית... והיה לכם לציצית. את כל מצוות ה'... את כל מצוות. בחוטי הלבן העיקר הוא הצורה, בפתיל התכלת העיקר הוא הצבע. מדוע לא נוהגת מצוות תכלת לדורות? משמעות היות חותם הטיט זול משל הזהב. מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. מדוע נתחדש דין "עשה דוחה לא-תעשה" דוקא בפתיל התכלת. מצוות זכירת יציאת מצרים של כל השנה מקבילה אל חוטי הלבן ומצוות סיפור יציאת מצרים של ליל פסח מקבילה אל פתיל התכלת.
- (לה) **סדר פרשיות התפילין וקבלת עול מלכות שמים:** ..... רג  
נסים גלויים מורים על 'יחוד ה' ויחוד ה' מורה על ממשלתו בטבע. סדר קבלת עול מלכות שמים שלמה: תפילין, קריאת-שמע, תפילה. יציאת מצרים מורה על הייחוד וכתוצאה ממנה נצטוונו על שבת. שלש השירות בברכת "אמת ויציב" מקבילות אל שלשת השלבים הללו.
- (לו) **אמת ויציב - אמת ואמונה:** ..... רז  
גאולת הערב היתה בבחינת נס עובר על כן היתה בלילה, יציאת הבוקר היתה בבחינת נס קיים על כן היתה ביום. שינוי הסגנון שבין "אמת ויציב" ובין "אמת ואמונה" וביאור החילוק.
- (לז) **להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות:** ..... רט  
מה בין אמת ויציב לבין אמת ואמונה. גאולת הערב - התחלה, יציאת הערב - סוף. לשון עבר או הווה נמשך. אהבה-רבה או אהבת-עולם. השכיבנו גאולה אריכתא - דוקא בגאולת הערב! בקשה על הגאולה העתידה - דוקא באמת ויציב. באמת ויציב נזכרת רק מכת בכורות - מדוע? גאולה של שחרית צריך לסמוך לתפילה, בגאולה של ערבית - נחלקו, מדוע? "ה' ימלוך לעולם ועד" מתפרש בלילה אחרת מאשר ביום.
- (לח) **זכר ליציאת מצרים:** ..... ריד  
מה נתברר מעל לכל ספק ביציאת מצרים (רמב"ן). הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע - עובדה ממחישה. ניסוי נחמד ששכנע מפקפקים בסמינר ערכים - מה נעשה כדי שלא תשתכח השואה על ידי משכתיב ההסטוריה? גם במצות "חינוך" יש להקפיד על כל גדרי ופרטי המצוה.
- (לט) **המחמיר תבוא עליו ברכה:** ..... ריח  
הפשרה של "המיקל לא הפסיד והמחמיר תבוא עליו ברכה" איננה מובנת כלל. לא כל מה שנחשב "חומרא" אפשר להקל בו משורת הדין. ראייה מגמ' שבמקום שהולכים אחר הרוב פקעה הסיבה האוסרת בוודאי. יש מקום להחמיר גם אם נניח שבמקום שהדין מתיר גם הסיבה האוסרת אינה קיימת. ראייה מגמ' שמאכל אסור המותר על פי "רוב" לא פקע ממנו הרעל הרוחני. יש מקום להקל

## ממצרים גאלתנו

גם אם נניח שבמקום שהתורה התירה קיימת עדיין הסיבה האוסרת (הרעל הרוחני). דיוק בביאור המושג "תבוא עליו ברכה". דברי המהר"ל אשר הם פשרה בין שני צדדי החקירה וישוב כל הסוגיא על פיהם. חידוש נפלא של החזו"א שמה שאסור ממידת חסידות מטמטם רק את החסידים. שני צדדי החקירה תלויים באשלי דברבי.

- (מ) **ביאורים בתפילת "אמת-וויציב":** ..... **רלא**  
מגן ישענו. פודנו ומציננו מעולם שמך. ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע. ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו. תהילות לא-ל עליון ברוך הוא ומבורך. ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות. שירה חדשה שבחו גאולים.
- (מא) **וצונו לקרא את ההלל:** ..... **רלו**  
מה פשר הטפשות לעבוד לבעל-פעור בצורה מבזזה כזו? הנכבד האמיתי אינו זקוק שיכבדוהו. כבוד לקב"ה מבשר-ודם הוא בבחינת "ולא גנאי הוא לו?"! הקב"ה ויתר על כבודו והרשנו לכבודו.
- (מב) **עוון לשון-הרע מעכב את הגאולה:** ..... **רלח**  
משה רבנו הגואל צריך היה להתנקות מעוון לשה"ר. סיבה נוספת על הסיבות שמנה החפץ-חיים מדוע עוון לשון-הרע מעכב את הגאולה. לעתיד לבוא מתקבצות כל החיות אצל הנחש. עין רעה, רוח גבוהה, נפש רחבה. אין מקום לרע בעולם שכולו טוב. הטבה לעצמו ג"כ נחשבת הטבה. אומות העולם ה"אוכלים" את ישראל נמשלו לזאבים ולאריות, עמלק נמשל לנחש. לאומות העולם יש תקוה לעתיד לבוא אבל עמלק אחריתו עדי אבד. כבשה אחת בין שבעים זאבים (שיר).
- (מג) **יזרעאל, לא-רוחמה, ולא עמי:** ..... **רנ**  
הושע נצטווה להוליד בני-זנונים. אהבת אב לבניו בנויה על שלשה יסודות. אצל בני הזנונים של הנביא הושע שלש הסיבות הללו אינן שייכות. יחס הקב"ה לבניו - בני ישראל. שלשת בתי המקדש.
- (מד) **אתה בחרתנו מכל העמים:** ..... **רנג**  
בחירת ישראל מתייחסת ליציאת מצרים. משמעות הבחירה היא שרק אנחנו קרויים אדם. שלש תכונות ה"אדם דומה למלאך" נתחזקו ביציאת מצרים. תכונות אלו נרמזו בנוסח: הבוחר בעמו ישראל באהבה.
- (מה) **מצרים, מצר, צרה:** ..... **רנו**  
פירוש מדויק למושג "צרות" על פי המבואר בספר אבי-עזרי, למרן הגרא"מ שך זצוק"ל. האם ה"רעות" הן רבות או נחשבות כולן רעה אחת? פשר השילוש: "מצרה לרווחה, מאפילה לאורה, משעבוד לגאולה". ביאור הביטוי "בעגלא ובזמן קריב".
- (מו) **נר ואבוקה:** ..... **רנט**  
בדרך דרוש, יש לראות ביתרון הנר על האבוקה לבדיקת חמץ, רמז ליתרון השפעת אה וחבר על השפעת האב והרע. פירוט ארבעת יתרונות הנר והנמשל שלהם באה או בחבר.
- (מז) **זכירת יציאת מצרים - בלילות או בימות המשיח:** ..... **רסא**  
יש חילוק בין תודה לבין שבח לענין טפל במקום עיקר. שורש הויכוח אם לזכור את יציאת מצרים בימות המשיח. שורש הויכוח אם לזכור את יציאת מצרים בלילות. ביאור התלות שבין שתי המחלוקות. סיפור יציאת מצרים נזכר כולו עלמא גם בימות המשיח - מדוע?
- (מח) **והנחילנו ה' אלקינו בשמחה ובששון מועדי קדשך:** ..... **רסד**  
בימות המשיח יתעצמו וישתרשו התכנים של המועדים. "וטהר לבנו לעבדך באמת" היא בקשת השיא של כל הבקשות שקדמו לה.

## ראשי הפרקים של המאמרים

שעונין עליו דברים הרבה: [מקבץ של רעיונות קצרים]..... רסט

הארה א. מדוע נתייחד מטבע הלשון "באהבה וברצון" לשבת ולא ליום-טוב?..... רסט

הארה ב. היחס שבין ישראל לבין העמים בסגנון הקידוש וההבדלה..... רע

הארה ג. שבע הודאות כנגד שבעה רקיעים..... רעב

הארה ד. להיות לכם לאלקים..... רעג

הארה ה. הצעה לתיקון שיבוש בנוסח קדושה של שחרית בשבת וביו"ט..... רעג

הארה ו. את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע..... רעד

הארה ז. אתכא דרחמנא סמכין..... רעה

הארה ח. ביאור פשוט לברכת "שהחיינו"..... רעו

הארה ט. מצוה בחזרת..... רעו

הארה י. ונאמר לפניו שירה חדשה..... רעז

הארה יא. זכירת יציאת מצרים בזמן קריאת שמע..... רעח

הארה יב. כמה מעלות טובות למקום עלינו..... רעט

הארה יג. סגולת אמירת "נשמת"..... רפא

הארה יד. מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי..... רפב

הארה טו. ויוליכם בתהמות כמדבר..... רפג

הארה טז. ה' ימלוך לעולם ועד..... רפד

הארה יז. ומבית עבדים פדיתנו..... רפה

הארה יח. צריך שיהיה בו טעם ומראה יין..... רפו

הארה יט. על כוס יין מלא כברכת ה'..... רפו

ביאורי המקראות..... רפט

## הקדמה

אין הנאה מן האכל אלא אם כן רעבים אליו, וכמו כן לא יערבו דברי-תורה על לומדם אלא בהיותו רעב אליהם ("ערב" אותיות "רעב"). זה לשונו של רבנו-יונה (אבות פ"א משנה ד') "והוי שותה בצמא את דבריהם – וזהו כמו שנאמר (משלי כ"ז, ז') 'נפש שבעה תבוס נופת ונפש רעבה כל מר מתוק. מי שהוא שבע מדברי-תורה ואין חפצו בהם, אפילו אומרים לו מרגליות בתורה תבז אותם נפשו. והרעב מהם ומתאוה לשמעם – אפילו אומר לו דבר בלא טעם ימתק בפיהו וישמח בו, שהוא יודע שהוא אמת אחר שרבו אמרו'. עכ"ל. ארונות הספרים מלאים בחיבורים מסופרים גדולים וטובים, ואם יש לי לקוות שיעיינו בספרי, אין זה אלא משום שאין קץ לרעבונם של תלמידי חכמים לתורה. "וידגו לרוב בקרב הארץ – מה דגים הללו גדלים במים, כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהו, כך הם ישראל, גדלים במים – בתורה – כיון שהם שומעים דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהו" (ב"ר פר' צ"ז, ג').

ובמדרש (ב"ר פ' כ"ה, ג') "עשרה שני רעבון באו לעולם, אחד בימי אדה"ר, שנא' – ארורה האדמה בעבורך. ואחד בימי למך, שנא' – מן האדמה אשר אררה ה', ואחד בימי אברהם – ויהי רעב בארץ וכו' ואחד לעתיד לבוא, שנא' – לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה'". עכ"ל. ותמה מו"ר הגאון הרב מפוניבז' זצ"ל: הרי אין הם בני בקתא חדא, כי תשעת הראשונים הם לגרועותא ואילו האחרון הוא למעליותא, האמנם?! ותירץ: שגם ברעב האחרון יש פן של גרועותא, כי מתוך הרעב לשמוע את דבר ה' אוכלים מכל הבא ליד, בין ראוי ובין שאינו ראוי. אך ה"חסרון" הזה "יתרון" הוא למחברי ספרים בדורנו, כי אילולא הרעב הזה מי היה מעיין בספרי מחברים בני דורו שמותנם דקה מקוטנם של קודמיהם.

בכדי לעורר אצל המעיין את הרעב, כדי שספרי עליו יערב, הקדמתי מאמר המלהיב מאד את שלהבת אהבת התורה.



(א) אילפא ור' יוחנן הוו גרסי באורייתא, דחיקא להו מילתא טובא (עניות) אמרי: ניקום וניזיל וניעבד עיסקא ונקיים בנפשין – אפס כי לא יהיה בך אביון (בך – בעצמך).

אזלו אותיבו תותי גודא רעיעא, הוו קא כרכי ריפתא, אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה ר' יוחנן דאמר חד לחבריה: נישדי עלייהו האי גודא וניקטלינהו, שמניחין חיי עולם הבא (תורה) ועוסקין בחיי שעה (עוה"ז – זה סחורה). א"ל אידך: שבקינהו דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא (עתיד להתגדל ואין זמנו למות), ר' יוחנן שמע, אילפא לא שמע. א"ל ר' יוחנן לאילפא: שמע מר מידי? א"ל: לא. אמר (ר' יוחנן לעצמו) מדשמעי אנא ואילפא לא שמע שמע מינה לדידי קיימא לה שעתא. א"ל ר' יוחנן: איהדר (מדאנא שמעתיה איהדר איזיל לתורת) ואוקי בנפשאי – כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. ר' יוחנן הדר, אילפא לא הדר. עד דאתא אילפא (ממקום שהלך שם לסחורה) מלך ר' יוחנן (מינוהו ראש ישיבה עליהם, מנהג הוא מי שהוא ראש ישיבה היו מגדלין אותו משלהם ומעשירים אותו). אמרו לו (אנשי המקום לאילפא) אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר?! (אם היית יושב ועוסק בתורה היינו ממליכים אותך כמו שעשינו לר' יוחנן, דאילפא הוי גמיר טפי מר' יוחנן). אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא (תלה את עצמו בתורן הספינה) אמר: (כלומר, אף על גב דעבדי עיסקא גריסנא אנא טפי מיניה) אי איכא דשאל לי במתניתא דר' חייא ורבי אושעיא (דהו מסדרי מתניתא על פי רבינו הק' שהיה רבם) ולא פשיטנא ליה ממתניתין (אי איכא דשאל לי ולא אשכחנא משנה כוותיה דההיא ברייתא) נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא. אתא ההוא סבא, תנא ליה: האומר תנו שקל לבני בשבת (מי שמת והניח ממונו ביד איש נאמן ואמר: תנו שקל – חצי סלע – לבני להוצאה בשבוע) והן ראויים לתת להם סלע (שיש לבניו בנים הרבה ואין מסתפקין לשבת בפחות מסלע) נותנין להם סלע, ואם אמר: אל תתנו להם אלא שקל – אין נותנים להם אלא שקל, אם אמר: מתו יירשו אחרים תחתיהם, בין שאמר תנו ובין שאמר אל תתנו – אין נותנים להם אלא שקל (גלי בדעתיה דלא בעי למיתב להו אלא שקל בשבת כי היכי דאי מתו ירשו אחרים תחתיהם). אמר להו (אילפא) הא מני, רבי מאיר היא דאמר מצוה לקיים דברי המת. עכ"ל הגמ' (תענית כ"א).

**(ב)** רבו מאד הקשיים במעשה הזה, נפרטם אחד אחד ואח"כ נציע מהלך מחודש – לענ"ד אמיתי מאד – בביאור גמ' זו.

א. איך יתכן ששני תלמידי חכמים שעסקו בתורה עד שדחיקא להו מילתא טובא יתחייבו מיתה על שיצאו לעשות עסק להחיות את נפש בני ביתם (בוודאי לא היו בחורים, כי נתמנה ר' יוחנן לראש הישיבה, ואף אילפא היה מתמנה אילו חזר). ידוע ש"אביון" הוא התאב לכל דבר, כי הוא עני גמור, וכי אפשר לתבוע במצב כזה שלא לעסוק בחיי שעה!?! והלא לא הפכו להיות "סוחרים", אלא הלכו לעשות עסק עד

שירוויחו כמה פרוטות ואח"כ יחזרו, א"כ אדרבא, נראה לי שחייבים היו לעשות כן. וצע"ג.

ב. וכי כל שני מלאכים מוסמכים לעשות "משפט שדה" לחייב מיתה לפי ראות עיניהם?! מקובלנו שדיני נפשות – בפרט של גדולי תורה המושגחים בהשגחה פרטית – צריכים להפסק בבי"ד של מעלה.

ג. אם אכן מניחים חיי עולם-הבא ועוסקים בחיי-שעה היא סיבה להרוג את אילפא ור' יוחנן (עכ"פ בהיותם תחת כותל רעוע) מה יתן ומה יוסיף שיש בהם אחד שעתיד להתגדל.

ד. לכאורה מה שהיה ר' יוחנן עתיד להתגדל זה מפני ששמע את שיחת המלאכים, ואילו היה אילפא שומעה היה הוא עתיד להתגדל, א"כ בשעה שאומר המלאך לחבירו "איכא בהו חד דקיימא ליה שעתא" עדיין לא היה ר' יוחנן "עתיד להתגדל" יותר מאילפא, א"כ מדוע שמע ר' יוחנן ולא אילפא?!

ה. אם נאמר "שעתיד להתגדל" הוא סיבה להנצל מפסק-דין מוות על שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה – מדוע ניצל גם אילפא, הרי רק ר' יוחנן היה "עתיד להתגדל"?!

ו. מה ראתה הגמ' להביא את תגובתם של האנשים הרעים אשר זרו לאילפא מלח על הפצעים – "אי אתיב מר וגריס לא הווה מליך מר"?! הרי מסגנון אמירתם (בשאלה רטורית) נראה שהם יודעים שגם אילפא יודע שאילו היה חוזר לתלמודו היה הוא מתמנה לראש הישיבה וזוכה לשני שולחנות, א"כ ציערוהו בחינם! [לא קשה לי על האנשים, כי העולם מלא "אנשים טובים" כאלו, אך מדוע הביאה הגמ' את התגובה הרעה הזו?!].

ז. מדוע האריכה הגמ' איזו ברייתא בדיוק שאל ההוא סבא את אילפא ומה בדיוק ענה לו אילפא, הרי לצורך הסיפור די שתספר הגמ' שאילפא ידע לענות את אשר שאלו הסבא ולא הטביע את עצמו.

ח. רצוני לטעון ולהוכיח, שאם כי אילפא היה – באותה שעה – גמיר טפי מר' יוחנן, ר' יוחנן היה מופלג ממנו, ואולי מכל בני-דורו, באהבת התורה.

הרי כמה ראיות.

א. זה תרגום המדרש, שיר-השירים פרק ח' עה"פ: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה, אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בזו יבזו לו – ר'

יוחנן היה מטייל והולך מטבריה לציפורי, והיה נשען על ר' חייא בר אבא. הגיעו לשדה אחד, א"ר יוחנן: שדה זה היה שלי ומכרתיו כדי לעסוק בתורה. הגיעו לכרם אחד, א"ר יוחנן: כרם זה היה שלי ומכרתיו כדי לעסוק בתורה. הגיעו למטע-זיתים אחד, אמר ר' יוחנן מטע זיתים זה שלי היה ומכרתיו כדי לעסוק בתורה. התחיל ר' חייא בר אבא בוכה, א"ל (ר' יוחנן) מה אתה בוכה? א"ל: אני בוכה שלא השארת כלום לזקנותך. א"ל: חייא בני, נקלה זו בעיניך מה שעשיתי, שמכרתי דבר שניתן לששה ימים, שנא' – כי ששת ימים עשה ה', אבל התורה ניתנה לארבעים יום, שנא' – ויהי שם עם ה' ארבעים יום. כאשר נפטר ר' יוחנן מן העולם היה דורו קורא עליו – אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב ר' יוחנן את התורה בזו יבזזו לו". עכ"ל.

המדרש מדבר בעד עצמו, אעפ"כ נוסיף לו המחשה. איש ואשה אשר שוררים ביניהם אהבה ואחוה ושלוש ורעות באופן היותר נעלה, ויציע מאן-דהו לאיש שיגרש את אשתו והוא יתן לו ספינה מלאה אבנים טובות ומרגליות. מה תהיה תגובתו של הבעל? בוז! הוא לא יכעס על הטפש, הוא יבוז לו בלב. כפי הנראה לא טעם המאן-דהו טעם של אהבה מימיו, לא אהב ולא אהבו אותו; בן-בשר ממהלכי השתים אשר נמשל כבהמות נדמו.

ב. מורגלים אנחנו להנחה הגיונית, שהרבה מדברי רבותינו באגדה הם בגדר "הוא היה אומר". ר"ל, שמימרא הנאמרת על ידי אחד התנאים או האמוראים בענייני השקפה חכמה ומוסר נאמרה דוקא על ידו מפני ש"הווייתו" אומרת את תוכן דבריו בבחינת "נאה דורש ונאה מקיים".

על פי הנחה זו נוכל להבחין מתוך מימרותיו של ר' יוחנן עד כמה היתה התורה נשמת חייו.

מנחות צ"ט: – "ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוויהו: תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (צורת הולד לארבעים יום). כל המשמר תורתו (מלשכחה) נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת". עכ"ל. מדוע ארכה התאחדות משה רבנו (שנשמתו כללה את כל נשמות ישראל) עם התורה ארבעים יום, כמשך התאחדות הנשמה עם הגוף? כי ישראל נתעלו אז למדרגת חיים שבה ה"משנה" היא ה"נשמה" (אותן אותיות) כמו שאנו אומרים בברכת התורה – "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו" – תורת האמת שבלבנו היא נטיעת החיים שבנו. ועל כן משך התחברותה של התורה במשה היא כמשך התחברות נשמה בגוף. "עמי ארצות אינם חיים" (כתובות קי"א:) אין זה עונש אלא מציאות, בהעדר משנה=נשמה א"א לחיות [אך



## הקדמה

טו

הגר"י זילבר שליט"א הקשה – א"כ איך בא תינוק לעוה"ב (סנהדרין ק"י:) והרי הוא עם-הארץ. אך לק"מ, כי העוה"ב שעליו דנים בכתובות הוא עוה"ב של תלמידי-חכמים ולא העוה"ב של כל ישראל; עיין מאירי שלהי כתובות. ואף דברינו במאמר זה הם ביחס לנשמת-חיים של חיי עוה"ב של תלמידי-חכמים.]. ראייה גדולה להבנה זו, ממה שבמשנה פ"ג מאבות היתה סלקא דעתך שאף מי ששכח את תלמודו לאונסו מתחייב בנפשו, והביאו פסוק להוכיח שאינו כן. ומאד תמוה: איזו סד"א יכולה להיות שיתחייב אדם בנפשו על שכחתו לאונסו?! אכן אם המשנה היא הנשמה – מובן היטב. [ואם תאמר: אם כן המסקנה אינה מובנת, איך באמת יחיה הזקן או החולה ששכח את תלמודו בהעדר משנתו-נשמתו?! יש לומר: הפסוק מגלה לנו שהשוכח משנתו לאונסו – לא פרח ממנו משנתו ועודנה חקוקה בו אעפ"י ששכחה. הרי אמרו בגמ' (ברכות ח'): "הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחים בארון", וכמו שבשברי לוחות הראשונים לא נפרד הכתב מן הלוח, שהרי היה "חרות על הלוחות", אלא שמחמת שנשברו א"א היה לקרוא מה שכתוב בהם, כך בדיוק זקן ששכח את תלמודו, משנתו-נשמתו עודנו חקוקה בו – חיה יחיה!]. מי הוא בעל המימרא הזו המשווה משנה לנשמה – ר' יוחנן.

ובמכות דף י'. – "א"ר יוחנן: הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו". עכ"ל. את ההסבר לדברי ר' יוחנן למדנו הרמב"ם (פ"ז מהלכות רוצח) "שנא' – וחי, עשה לו כדי שיחיה, וחי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה כמיתה הם חשובים". עכ"ל. גם מימרא זו היא בבחינת – "הוא היה אומר".

ג. הראיה העולה על כולן היא מבבא-מציעא דף פ"ד. שם מסופר שכאשר הקפיד ר' יוחנן על דברי ריש-לקיש חלה ר"ל ונסתלק מן העולם, והיה ר' יוחנן מצטער עליו הרבה, ולא הצליח שום חברותא אחר להשלים את חסרונו של ר"ל. הלך ר' יוחנן הלך ובכה ומקרע את בגדיו מתוך צער ונאנח: היכא את בר-לקישא, היכא את בר-לקישא, צווח וצווח עד שנעקרה ממנו דעתו ונשתטה. באין ברירה בקשו עליו רבנן רחמים שימות, ואכן מת. עד כדי כך חש ר' יוחנן "או חברותא או מיתותא". וכבר הרגיש והדגיש לנו מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל – אם היה לרבנן כח תפילה לבקש רחמים על ר' יוחנן שימות, למה לא ביקשו עליו שיבריא מהשתטותו?! ותירץ: זה לא יעזור, כי למחרת שוב יחסר לו ריש לקיש ושוב יבכה ויצווח ושוב תזוח דעתו ממקומה. על כן לא היתה תקנה אלא לבקש רחמים שימות. ואל תאמרו: אולי אין מכאן ראייה על אהבת תורה מופלגת מבני דורו אלא על אישיות רכה ועדינה הלוקחת ללב ו"נשברת" בקלות. חס מלומר כן, שהרי ר' יוחנן הוא ששיכל עשרה בנים בחייו, והיה מעודד אבלים בהראותו להם את העצם של בנו העשירי שנפל ליורה רותחת ונשרף. הרי שאדברא, היה חזק

כפלדה, ואעפ"כ כאשר חסר לו ה"שטייגען" ברמה אליה התרגל בלומדו עם ריש-לקיש איבד את הטעם בחיים, חלה ומת. וכי צריך עוד ראיות על מופלגותו של ר' יוחנן באהבת התורה!?

**(ד)** טרם נחזור לענות על שאלותינו נקדים הקדמה נוספת. ז"ל הגמ' מכות דף י': – "מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים, בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו". עכ"ל. וכתב על זה המהרש"א – "לא קאמר שמוליך אותו הקב"ה, אלא 'מוליכין אותו' (לשון רבים) והוא על פי מה שכתבנו בכמה מקומות, שכל מחשבה ודיבור ומעשה האדם הנה הוא בורא לו מלאך לפי עניינו אם לטוב אם לרע. ועל כן אמר בדרך שאדם רוצה לילך – שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים – כפי רצונו של אדם מוליכין אותו אותם המלאכים הנבראים מאותו רצון ומחשבה אשר בו". עכ"ל. כלומר, המלאכים הנבראים מן המחשבה והרצון מסייעים את האדם להוציא את אותם מחשבה ורצון אל הפועל.

**(ה)** ועכשיו נחזור אל גופא דעובדא דמסכת תענית.

אעפ"י שגם אילפא וגם ר' יוחנן גמרו בדעתם ללכת לסחור ולהרוויח "כדי חייהם", היה הפרש ביניהם. אילפא היה שלם עם החלטתו, ואילו ר' יוחנן – מתוך אהבת התורה המופלגת שקוננה בו – היה לבו מגמגם ומתייסר על שהוא מניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה. מתיישבים לאכול לחם, ור' יוחנן שם לב שהכותל רעוע. מיד עוברת במוחו מחשבה: מי יודע אם אין זה סימן משמים שנתחייבנו מיתה, אולי גלגלו עלינו משמים את הסכנה הזאת כדי להפרע מאתנו, הרי אנו מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה – אלו היו המחשבות שהתרוצצו במוחו של ר' יוחנן מתוך רצונו העז שלא להניח חיי עולם. ואז מתוך הרצון והמחשבה האלו שומע ר' יוחנן מלאך האומר: "נישדי עליהו האי גודא ונקטלינהו, שמניחין חיי עוה"ב ועוסקין בחיי שעה". אילפא אינו יכול לשמוע את המלאך הזה, אין לו את הזכות לזה, המלאך הזה זהו ה"מוליכין אותו" של ר' יוחנן אשר נברא מתוך רצונו ומחשבתו שלא להניח את התורת חיים.

ואז התחיל ר' יוחנן להתלבט למעשה, האם הוא מסוגל לחזור לחיי-עולם, לעסק התורה מתוך אביונות ודוחק.

אך מה יש להתלבט? הלא לא מסוגלים היו לסבול את ה"דחיקא להו מילתא טובא", ומה ישתנה עכשיו!?

צאו ושאלו טייס באמצע קורס טייס מפרך – מנין לו הכח הגופני והנפשי לסבול את הקשיים הרבים והעצומים המענים אותו תקופה ארוכה?! והוא יענה: ברגעים הקשים ביותר, עת אני כמעט עומד להשבר, אני מדמה לעצמי את מסדר הסיום, את כנפי הטייס שיענווד לי הרמטכ"ל, את הכבוד והקריירה המצפים לי כטייס; זה מה שנותן לי כח להחזיק מעמד. להבדיל בין קדש לחול, גם ר' יוחנן חיזק את עצמו במחשבה של "עתיד להתגדל". הוא אמר לעצמו: לא לעולם יהיה הקושי הזה, עוד יבוא זמן ואהיה אדם גדול (ואז גם לא יהיו קשיי פרנסה). התקוה והמחשבה שיש שכר לפעולתו ותקוה לאחריתו נתנו לר' יוחנן את ההעזה והכח הנפשי לשקול ברצינות את אפשרות החזרה לבית המדרש. ואז הוא שומע מלאך עונה לחבירו: "שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא (עתיד להתגדל ואין זמנו למות)". אילפא לא שמע את המלאך הזה, אין לו זכות לכך, זהו ה"מוליכין אותו" של ר' יוחנן לעזור לו לגמור את החלטתו ולאפשר את חזרתו מפני שהוא היה ה"רוצה לילך" בדרך הזו.

ובזה נתיישבו כל שאלותינו. אין כוונת הגמ' שאכן נתייבבו אילפא ור' יוחנן מיתה על עוזבם את בית המדרש להחיות את נפש משפחתם, וגם אין שני המלאכים מוסמכים ל"משפט-שדה" שכזה. אין כאן חיוב מיתה, ואין ה"עתיד להתגדל" פוטר מחיוב מיתה. נתברר מדוע ר' יוחנן הוא ה"עתיד להתגדל", ואעפ"כ לא קשה מדוע ניצל גם אילפא. ומיושב הכל היטב.

**(1)** מבהיל להתבונן – עד כמה משמעותי היה ה"קְנוּעַץ" הנוסף שלחץ ר' יוחנן את עצמו. [וכמאמר הסבא מנוברדהוק – "אי אפשר לעבור, אבל מוכרחים לעבור, ואז עוברים."]. מבלי למעט מכבודו של אילפא, אם נדון על הצלחתו של ר' יוחנן לעומת אילפא נבחין שה"משהו" העודף הזה בו לחץ ר' יוחנן את עצמו מעבר ליכולתו, העמיד את ר' יוחנן הרבה הרבה מעל חבירו, עד כי למראית עינינו אין מקום להשוואה ביניהם כלל. מאילפא ישנן כמה מימרות בש"ס, אבל ר' יוחנן – אין כמעט דף גמרא שאינו מוזכר בו, בשם עצמו ובשם עשרות תלמידיו. גם התלמוד הירושלמי הוא מעשה ידיו, והלא "אין תורה כתורת ארץ ישראל" (ב"ר פר' ט"ז).

אילו לא היה ר' יוחנן חוזר לבית המדרש, ומישהו שלישי היה מתמנה לראש-ישיבה ומתעלה בחכמת התורה תחת ר' יוחנן, היה ר' יוחנן מגיע לשמים בסוף ימיו והיו תובעים ממנו את התלמוד הירושלמי, את עשרות התלמידים ואת מאות השמועות. וכמו כן, מן הסתם טענו לאילפא בעלותו לשמים – "אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר?!". לכן הביאה הגמ' את תגובתם של ה"אנשים הרעים", כי אכן אף אחד מאתנו לא יוכל להמלט

מן הטענה הזאת – אילו היית לוחץ את עצמך יותר האם לא היית הרבה יותר גדול ממה שהנך?! או לנו מיום הדין, או לנו מיום התוכחה.

ז) שאלנו, מדוע האריכה הגמ' לספר איזו ברייתא בדיוק השמיע ההוא סבא לאילפא ומה בדיוק ענה לו אילפא, הלא די היה לומר שאילפא ידע למצוא מקור במשנה לברייתא שהביא ההוא סבא. אתמהה.

אכן נראה, שאילפא טען שמן הראוי להוריד את ר' יוחנן ולמנות אותו לראש-ישיבה, כיון שעודנו גמיר טפי מר' יוחנן (רש"י). כי אעפ"י שדרשו חז"ל את הפסוק "לא מעבר לים הוא וגו'" – "לא תמצא (התורה) לא בסחרנין ולא בתגרנין", אילפא יוכיח שאין כמוהו בידיעת התורה והבנתה (כי למצוא מקור לכל ברייתא במשנה מצריך גם ידיעה וגם הבנה). הוא עולה על תורן ספינה – למקום גבוה – להראות שהוא עודנו הגבוה מכולם, ומכריז שיטבע אם לא ידע לענות תשובה על מה שישאל, כי גם אצלו "אין חיים אלא תורה", ובלא תורה למה לו חיים. וממילא, טוען אילפא, שמן הראוי למנותו תחת ר' יוחנן לראש ישיבה.

ומדוע באמת לא עשו זאת?

שמעתי ששאלו את החזון-איש זצ"ל על הלכות שפסק השלחן-ערוך על פי הראשונים שהכיר בימיו, מדוע לא ישתנה הדין אחר שנתגלו הרבה כתבי יד של ראשונים ונתברר שרוב הראשונים סוברים שלא כמו הדעה שעל פיה פסק השלחן-ערוך. החזון-איש זצ"ל ענה שהקב"ה אשר נתן לנו את התורה הוא אשר דאג שיעלמו אותם כתבי יד שאין ראוי לפסוק על פיהם.

זאת גם התשובה לאילפא. לא במקרה, כמובן, נסתלק לעולמו ראש הישיבה דוקא בזמן שהיה אילפא בעיסקא ור' יוחנן בישיבה. אמנם הקב"ה הוריש לנו את התורה – תורה צווה לנו משה מורשה קהילת יעקב – ואף אינו מתערב בהכרעותיה (לא בשמים היא – ב"מ נ"ט:) אבל הוא מסובב את הענינים כך שיעשה הכל לפי רצונו, וזה מחייב אותנו.

את זה הראה "ההוא סבא" לאילפא מן הברייתא בה הוריש אדם את ממונו לבניו ואעפ"כ רצונו הוא הקובע למי יהיה הממון גם אחרי שהורישו. הרי זה רמז שעל אף שהוריש הקב"ה את התורה לעם ישראל – הוא עודנו קובע מי יהיה ראש הישיבה ומוסר התורה.

יש להוסיף בזה עוד נקודה נפלאה. בספר הערות למרן הגר"ש אלישיב שליט"א תמה איך העיז ההוא סבא לסכן את אילפא, מדוע לא חשש פן לא ידע לענות על

שאלתו ויטבע. ותירץ על פי תוס' חולין ו', ש"ההוא סבא" זה אליהו הנביא (והוא ידע שאילפא ידע לענות). ולפי"ז אפשר להוסיף, על פי האמור בסוף ספר מלאכי (הוא עזרא הסופר) – "זכרו תורת משה עבדי אשר ציויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים. הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". ופי' מהר"י קרא: "אמר להם מלאכי לישראל – מכאן ואילך לא יהיו לכם נביאים שמוכיחים אתכם, שבימיו פסק נבואה מישראל, אבל זכרו תורת משה עבדי (עד שיבוא אליהו הנביא)". עכ"ל. נמצא שאליהו הוא יהיה ה"מקבל" של מסירת התורה מדור לדור, וכמ"ש ש"זכרו תורת משה עבדי" יהיה עד "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא". ומכיון שאליהו יהיה המקבל של מסירת התורה (ואולי לכן "תשבי יתרץ קושיות ובעיות") לכן הוא זה אשר מוכיח לאילפא שהקב"ה קובע מי יהיו מוסרי התורה.

#### ח) שלשה לימודים נפלאים למדנו מגמ' זו.

- א. איזו משמעות עצומה יש לאהבת התורה ולכל מאמץ נוסף להשגתה.
- ב. שגם כאשר האדם "דחיקא ליה מילתא טובא" ואיננו מסוגל להמשיך – הוא עוד מסוגל ויכול מעבר לנדמה לו.
- ג. שיכול וראוי לאדם לחזק את עצמו במחשבה של "עתיד להתגדל", ובדרך שירצה לילך יוליכוהו.



השיר והשבח לחי עולמים

דודי ומעודדי משכבר הימים,

על טיפה מים טובותיו אשר עלה על גדות  
לא אדע, לא אבין, לא אשכיל להודות.  
אך נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו  
מנחת תודה על מזבחו אקריב לנורא שמו,  
אספר תהילותיך אשר עשית עמנו  
עת ממצרים גאלתנו מבית עבדים פדיתנו.

הספר הזה משלים את סדרת ספרי על המועדים. נדמה לי שהיום לא הייתי מעיז לחבר חיבורים לחלקם ביעקב להפיצם בישראל. במבט לאחור תמה אני על ההעזה

שאול לא מחריש מבקש להיות איש, ותחת שיהיה נחבא אל הכלים כשאול בן קיש, משמיע הוא את קולו בצלצלים וקורא קיש-קיש. אך מכיון שכבר עליתי על מזבח הדפוס ונתקבלו ספרי ברצון שוב לא ארד, והריני משלים את הסדרה בספר העוסק בענייני גלות וגאולת מצרים, המסתעף מהן והנספח אליהן.

בספר שלשה מדורים:

מאמרים הבנויים על יסודות רבותינו, והם סדורים בסדר הגיוני אשר יובחן בתוכן העניינים.

מקבץ רעיונות קצרים המתקשרים איך-שהוא לחג הפסח.

לקט פירושי פסוקים מספרי הקודמים הקשורים לחג הזה ולנסיבות שמכוחן נוסד, בתוספת מרובה של אומר הבא מן החדש.

פיארת את ספרי בשלשה מאמרים חשובים משל זולתי, ושילבתי אותם בין מאמרי. הספר פותח במאמר למדני, אף הוא משל זולתי, המגלה את נפלאות משנתנו הקדושה.

דרכם של דברי תורה שמחברם נותן דעתו עליהם גם אחר שנדפסו, שהם מתווספים והולכים. חלקם של המאמרים בספר זה בנויים על יסודות, נדבכים וחלקי מאמרים שהודפסו בספרים קודמים, ובדרך כלל הם בבחינת "פנים חדשות באו לכאן".

השקעתי הרבה מאמץ בתוכן ובסגנון, ואני כותב זאת לא כמצפה לתודה, כי "חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי", אלא כמבקש להחשיב את הספר כספר לימוד ולא כספר-קריאה.

הנני מודה מאד מאד לרעייתי שתחיה, לאמי מורתי תליט"א, לישיבת אור-ישראל ראשיה ותלמידיה – ה' עליהם יחיו – אשר ה"מחייב" שלהם הרה וילד ספר זה, לישיבת "אהבת אהרן" בבני-ברק, לישיבת "נתיבות חיים" בקרית מלאכי, לכולל "נחלת משה", לתלמידי ישיבת פוניבז' ולסמינר הרב וולף – ששימשו לי כבמה.

תודה מיוחדת להרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א אשר היקף ידיעותיו ורוב תבונתו עזרו לי מאד גם בספר זה, הרבה מן הידיעות הלא שגרתיות שבספר זה הן מבית גנזיו.

כמו כן תודה רבה מאד לבן-דודי היקר, אוהבי אוהב תורה, מר צבי פלג שליט"א,  
אשר הזיל מכספו וטרח בגופו להוצאת ספר זה.

הערות הלומדים תתקבלנה בתודה.

יצחק פינחס גולדוסר

## לעילוי נשמת

חמי היקר

הר"ר אברהם ז"ל ב"ר יעקב אליעזר ז"ל

חמותי היקרה

מרת שרה ע"ה ב"ר אהרן בעריש ז"ל

[למשפחת בן-יעקב, כפר הרוא"ה]



## מבוא

## נפלאות משנתנו הקדושה

**(א)** שמור באמתחתי ביאור נפלא, עד כדי התרגשות, לקטע מתוך המשנה פסחים ריש פרק כל-שעה; שמעתיו מן הגאון הר"ר מרדכי דויטש שליט"א בעת שלמדנו חברותא. ומתוך התפעלותי העצומה מדיוקו של סגנון המשנה, ומתוך שזכיתי להרבות את כבוד התורה לתלמידים מקשיבים מתוך התרשמותם מן הדוגמא הזאת, נשתמרו אצלי הדברים. הנני שמח לעטר בהם את ספרי, אלא שעלי להסביר את מקומו של חידוש זה דוקא בספר המבאר דברי אגדה.

הפירוש שיתבאר בזה אינו כדברי רש"י, אף לא "נכנס" ברש"י, והיא הנותנת שבספר של הלכה או של חידושי תורה לא ינתן לו משקל רב, ובצדק, כי לא נחשבו דורות אחרוני אחרונים לחלוק על ראשונים. אכן ז"ל אור-החיים הק' (ויגש מ"ו, ח') "ואל יקשה בעיניך שיהיה פירושנו היפך דברי רז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאה מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר (שיה"ש ה') חכו ממתקים וכולו מחמדים". עכ"ל. לענ"ד אין כוונת האוה"ח הק' להבחין בין הנושאים, בין פשטי המקראות לבין פשטי המשניות, אלא עיקר כוונתו היא **שבקביעת ההלכה** אין לתלמידים פתחון פה אצל רבותיהם, אבל בכל הנוגע לפרשנות, דרוש וקבל שכו, בוודאי יש לכל איש יהודי את חלקו בתורה ("ישראל" ר"ת של "יש ששים רבוא אותיות לתורה"). ואף ביחס לפי' המשנה כותב התוי"ט (נזיר פ"ה, ה') "ואעפ"י שבגמרא לא פירשו כן, הואיל ולענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חיבורי הפירושים שמיומנות הגמרא, אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא". עכ"ל. ובסידור הקבלה של הגאון הצדיק הר"ר הירץ זצ"ל (הובאו דבריו בהקדמת פאת השלחן) כתב: "ואמר 'עת וזמן לכל חפץ' – שיש עת וזמן לדורות האחרונים לחדש מה שלא יכלו דורות הראשונים לחדש, אף כי קוטנם של ראשונים עבה ממותנם של ראשונים. לפי שעדיין לא הגיע הזמן של החפץ בדור ההוא". עכ"ל. ועיין עוד בקובץ אגרות חזו"א חלק ג' אגרת כ"ב. בהקדמתו לקריית-ספר כותב המבי"ט שתורה שבע"פ שורשה בנפשות הצדיקים. לענ"ד כוונתו לומר, שלכל יהודי נראית התורה באופן שונה ויחודי מבעד לזוגית נפשו, והוא רשאי – ואף ראוי הדבר –



שיגדיל תורתו ויאדירה. על כן דוקא בספר של דברי אגדה – לא למעשה ולא להלכה – יש מקום לחדש בהבנת המשנה פשט שונה מדברי רש"י.

**(ב)** ז"ל המשנה ריש פ"ב דפסחים – "כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי ומותר בהנאתו. עבר זמנו אסור בהנאתו". עכ"ל. והקשו על כך בגמ': "ומותר בהנאה – פשיטא?!" (דהא אמרת מאכיל ומוכר, היינו הנאה). ותירצו: "לא צריכא שחרכו קודם זמנו, וקמ"ל כדרבה, דאמר רבה – חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו אחר זמנו". עכ"ל. לכאורה הכוונה (וכן נראה מרש"י) שהסלקא דעתך היתה "מותר בהנאתו" קודם זמנו (בשעה חמישית) והמסקנה היא מותר בהנאתו אחר זמנו (בשעה הששית). אך יש כאן דוחק עצום, כי לפי סדר המשנה הפסקא של "ומותר בהנאתו" נאמרה על קודם זמנו. שהרי רק אח"כ אמרה המשנה: "עבר זמנו אסור בהנאתו", משמע שעד השתא עודנו עוסקים בקודם שעבר זמנו, כלומר – בשעה החמישית. גם האוקימתא שהעמידה הגמ' "שחרכו קודם זמנו" אין לה זכר במשנה, ומהיכא תיתי יעלה על הדעת דאירי מתניתין באוקימתא שלא נרמזה כלל!?

**(ג)** יש לחקור: האם ה"חמץ" הוא אותו חמץ, בפסח כמו קודם לפסח, אלא הזמן הוא הגורם לחלק בין ההיתר של קודם פסח לבין האיסור של חמץ בפסח. וכמו איסור אכילה ביום-הכיפורים, שבוודאי לא נתהווה ב"אכל" שום שינוי ולא חל בו שום "רעל" רוחני, אלא שאותו אכל שמותר באכילה כל השנה אסור באכילה (איסור גברא) בו ביום. כן גם בענין חמץ בפסח, אותו חמץ אשר מותר באכילה כל השנה אסור באכילה ובהנאה בימי הפסח. או כלך לדרך זו, שחלה גם השתנות בחפצא כאשר נכנס פסח. במליצה נאמר: החמץ הופך (כביכול) להיות "חֶמֶץ" מפני שחל בו איזה רעל רוחני, וזה מה שאוסר אותו. אכן גם לצד הזה, אסור לאכול חֶמֶץ שנהיה "חֶמֶץ" דוקא בימי הפסח, שהרי מפורש בתורה שהחמץ אסור באיסור "לאו" מחצי היום של י"ד בניסן ובאיסור כרת בשבעת הימים מט"ו ניסן ועד כ"א בו; בזמנים אלו ולא באחרים. [ויש מקום לדון לפי צד זה, כאשר החמץ במקום אחד ובעליו במקום אחר, שרק כאשר "פסח" בשני המקומות יאסר הבעלים להנות מן החמץ.]

צדדי החקירה הזאת נקראים בלשון הפוסקים: "איסורא בלע" (צד א') שהחמץ כמות שהוא קודם פסח כבר אסור לזמן הפסח. "היתירא בלע" (צד ב') שהחמץ כמו שהוא קודם פסח מותר באכילה והנאה גם בפסח, אלא שכאשר נכנס פסח חלה בו הסיבה האוסרת בחפצא (מלבד מה שהגיע הזמן בו הוא אסור). [ובאופן פשוט נפקא-מינה לנ"ט בר נ"ט, אי הוי נ"ט בר נ"ט דאיסורא או נ"ט בר נ"ט דהיתירא, האם כאשר יגיע פסח יאסרו תפוחי אדמה

שנתבשלו קודם פסח בסיר בן-יומו שנתבשל בו חמץ; עיין משנה-ברורה סימן תמ"ז שער-הציון אות פ"א; ועיין עוד סימן תנ"ב מ"ב אות א'.

**ג)** כדי להבין את דיוק לשון המשנה ננקוט במאמר זה כמו הצד השני, שבכניסת הפסח נהפך ההיתרא לאיסורא וגם הגיע הזמן בו נאסר הגברא לאכול את האיסורא (כפשטות דברי השו"ע סי' תנ"ב סעיף א' – עיין מ"ב אות א').

ומדוע ננקוט כצד זה?

כי עצם דין "חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו" מתפרש היטב דוקא על פי צד זה. כי כדרך שמחלקים הראשונים בין נ"ט בר נ"ט דאיסורא (כגון חלב) שטעם שני שלו אסור, לבין נ"ט בר נ"ט דהיתרא שלא יכול לחול איסור – כגון בשר בחלב – על טעם שני קלוש, כי אין שם "בשר" ושם "חלב" על טעם שני של בשר ושל חלב, להחשב בישול בשר בחלב. כן גם בענין חמץ, מה שכבר נאסר וחל בו שם "חמץ" אין פוקע איסורו אפילו בהיותו חרוך ופסול מאכילת כלב ובטל טעמו ומראיתו. אבל אם כאשר אמור לחול בחפצא שם ואיסור "חמץ" כבר הוא חרוך ופסול מאכילת כלב או אין לו טעם ומראית חמץ – אזי לא יכול לחול שם ואיסור "חמץ" על חמציות קלושה של "נחרך". וכל זה מובן היטב אם אמור לחול איסור חמץ בחפצא, אבל אם אותו חפצא אסור בזמן מסויים, ובפסח רק הגיע הזמן שביחס אליו החפצא אסור מקדמא דנא – אין הבנה מדוע ישתנה הדין בין חרכו קודם זמנו ובין חרכו אחר זמנו.

**ד)** מכיון שנקטנו כצד זה בחקירה, נמשיך ונחקור חקירה נוספת. הנה "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" (פסחים ל'): ועל כן מסתבר לומר שבשעה הששית בה אסור החמץ גם באכילה וגם בהנאה הגדר הוא שמדרבנן גם חל בחפצא שם ואיסור "חמץ", וגם נחשבת השעה הששית כזמן "פסח" לאסור בו את ה"חמץ". אכן יש להסתפק מה קורה בשעה החמישית בה נוהגים רק חלק מן האיסורים – אסור באכילה ומותר בהנאה – האם גדר הדין מדרבנן הוא שכבר חל בחפצא מדרבנן שם האיסור "חמץ", אך דנו רבנן את הזמן של השעה החמישית כ"פסח" רק לענין איסור אכילה, ולא לאיסור הנאה. או שמא עדיין לא חל בחפצא שם ואיסור חמץ (ולכן הוא מותר בהנאה) ומה שהוא אסור באכילה הוא איסור סייג על הגברא, לפרוש מאכילת מה שעדיין אינו "חמץ" פן יאכלנו גם בשעה ששית שבה הוא כבר "חמץ". יעויין בהגדה של פסח מבית לוי (בריסק) מה שהובא מן חידושי הגרי"ז (סטנסיל על הש"ס) ראיות ברורות בדעת הרמב"ם שאיסור

חמץ בחפצא גם לענין אכילה חל רק בשעה ששית, ואיסור אכילה בשעה חמישית אינו אלא חיוב הרחקה על הגברא משום יום המעונן.

מעתה תובן המשנה היטב. אילו נכתב במשנה רק הדין של "מותר להאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי" – היה אפשר לחשוב שכבר חל שם ואיסור "חמץ" בחפצא מדרבנן בשעה החמישית, אלא שלענין איסור הנאה דנו רבנן שעדיין אינו זמן פסח. אמנם אילו היה זה הגדר, אזי אם היה החמץ נחרך בשעה החמישית לא היה מותר בהנאתו אחר זמנו, שכיון שכבר חל שם איסור "חמץ" בחפצא לא יפקע איסורו עד שיהיה אפר ופנים חדשות, ולא די שיפסל מאכילת כלב ויתבטל טעמו ומראהו. ולכן הוסיפה המשנה לומר "ומותר בהנאתו" – שגם בחפצא עדיין אין הוא "איסור הנאה", כי עוד לא חל בו שם ואיסור "חמץ", ולכן אם חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו. נמצא שאין כוונת המשנה "ומותר בהנאתו" – בשעה הששית, כי עדיין לפי סדר המשנה מדברים על קודם זמנו (על השעה החמישית) ובוודאי הכוונה "ומותר בהנאתו" בשעה החמישית. והוסיפה המשנה שגם החפצא של החמץ עודנו היתר-הנאה, אלא שבזמן של שעה החמישית אסור לאכול חמץ בתורת סייג אף שעדיין אינו "חמץ" אף מדרבנן. ומה שאמרו "חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו" אינו אלא בחינה וסימן להיות החמץ היתר הנאה בחפצא בשעה החמישית, ולכן אם חרכו אז הוא מותר בששית. [ואפשר להוסיף דיוק, שהגמ' ציטטה את המשנה כאילו נאמר "ומותר בהנאה" (ולא בהנאתו) ולכן הקשתה "פשיטא". ובאמת הגירסא במשנה היא "מותר בהנאתו" – מה שמורה יותר על שההיתר מתייחס לחפצא, שזה באמת עיקר החידוש של הסיומת הזאת, וכפי הנראה אחר תירוץ הגמ' נתברר שזו הגירסא הנכונה.] והבן כמה הדברים נפלאים.

**ה)** בהמשך לקטע המשנה הנ"ל – ומותר בהנאתו – ממשיכה המשנה: "עבר זמנו אסור בהנאתו". והקשתה על זה הגמ' – "פשיטא" (ופירשו תוס': שהרי שנינו בפ"ק "שורפין בתחילת שש", ואם אינו אסור בהנאה למה ישרפנו? יריצנו אצל כלבו). ותירצה הגמ' – "לא צריכא לשעות דרבנן (שעה ששית שאין איסורו אלא מדרבנן) דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף א"ר יוחנן: המקדש משש שעות ומעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין". עכ"ל.

גם הקטע הזה תמוה מאד. הרי כבר ידענו שבשעה ששית אסור החמץ בהנאה ממה שנא' בפ"ק "שורפין בתחילת שש", א"כ כל החידוש הוא שאם קידשו בו אשה אינה מקודשת. ולכאורה מה חידוש הוא זה, פשיטא שאם הוא אסור בהנאה לא יהיב לאשה מידי שהרי אין בו שווה פרוטה, ואיך תתקדש?! ועוד, שאם עיקר החידוש הוא שאין

חלים בו קידושין – מדוע לא אמרה זאת המשנה? את מה שאמרה המשנה – אסור בהנאתו – כבר ידענו מפרק קמא, ואת מה שלא ידענו לא אמרה המשנה. אתמהא.

אכן גם שאלות אלו מיושבות היטב בלי שום דוחק, על פי דרכנו, אך נקדים את דברי הגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל שער א' פרק י' מספרו שער-יושר. הגרש"ש מחלק שם בין איסורים דרבנן האסורים בהנאה בחפצא, שמדרבנן הרי גדרם כאיסורי הנאה דאורייתא, שאין האיסור הנאה נחשב ממון, וכאשר יקדש בו אשה אינה מקודשת, לבין איסורים דרבנן שהם בגדר סייג וחיוב צייתנות על הגברא שלא להמרות את פי רבנן שאסרו עליו את פעולת ההנאה מדבר מסויים, ובאופן זה לא עשו חז"ל את החפצא ל"איסורי הנאה". וכדוגמא הביא שם לחלק בין המקדש בחולין שנשחטו בעזרה שהיא מקודשת למ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא (פ' האשה רבה) לבין מקדש אשה בחמץ בשעה ששית שאינה מקודשת מדרבנן (ולכן הפקיעו רבנן גם את הקידושין דאורייתא).

מעתה נאמר כך. נתבאר בפסקה הקודמת במשנה, שבשעה החמישית החמץ אינו חפצא של איסור-הנאה, כי עוד לא חלה בו הסיבה האוסרת, אלא שבתורת סייג אסרוהו באכילה. מעתה יש מקום להסתפק אולי אף בשעה הששית, שאמנם ידענו כבר מן המשנה בפ"ק – שורפין בתחילת שש – שהחמץ אסור בהנאה, אולי אין זה כי אם איסור גברא של סייג והרחקה, אלא שהוסיפו להרחיק אף מהנאה, ועדיין החמץ בגדר "היתירא". ואילו היה כך היתה אשה המתקדשת בחמץ בשעה ששית – מקודשת, כמו מקדש בחולין שנשחטו בעזרה. לכן באה המשנה והוסיפה – "עבר זמנו אסור בהנאתו", והדגש הוא "בהנאתו" – שהחפצא של החמץ הוא כבר איסורי-הנאה, ולכן "אינו ממון", וממילא המקדש בו אינה מקודשת. לזה נתכוונה הגמ' בהביאה את דברי ר' גידל אודות המקדש משש שעות ולמעלה. והבן כמה זה נפלא!

(1) המסקנה העולה מביאור זה מתפשטת על פני כל המשניות כולן. הדברים מהווים דוגמא למה שכתב הגר"א (קול אליהו ביצה ח'). ז"ל – "הנה רבינו הקדוש סידר שיתא סדרי משנה בחכמה נפלאה, עד שבדבור אחד נכללין כמה עיקרים וכמה סברות בקוצר לשון וכו'", ועיין שם שהביא דוגמא לזה. מעתה, כל מקום שיראה לנו לשון המשנה דחוק או חסר, תמוה או מסובך, ייקל עלינו להזכר בדוגמא זאת ולומר לעצמנו: אין זה כי אם מעומק המושג ומקוצר המשיג.

## מאמר א

## וישלחו מעמק חברון (תחילת השתלשלות הירידה למצרים)

וימצאהו איש והנה תעה בשדה וישאלהו האיש לאמר מה תבקש וגו' ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה וגו' (וישב ל"ז, ט"ו-י"ז).

ז"ל המדרש-רבה כאן "א"ר ינאי: שלשה מלאכים נזדווגו לו – וימצאהו איש, וישאלהו איש, ויאמר האיש". עכ"ל.

קשה להבין מדוע נעשה הנס הזה, ומנין ראו חז"ל שלא מתפרש המקרא כפשוטו. ואף אם הוכרחו לאמר שהאיש היה מלאך, מה ראו לומר שהיו שם שלשה מלאכים, הלא מפשוטו של מקרא משמע שהיה זה אותו האיש.

אכן הוא פשוט. הלא מצאנו גם "מלאכים בלי כנפיים", ר"ל – אנשים אשר נשלחו בשליחות, והם קרויים מלאכים על שם היותם שליחים, כמו – וישלח מלאכים אל בלעם (בלק כ"ב, ה'). ובריש פרשת וישלח – עה"פ: וישלח יעקב מלאכים – נחלקו במדרש אם היו אלו בשר-ודם או מלאכים ממש. כי "מלאך" פירושו "שליח", ומלאכי אלקים קרויים על שם היותם שלוחים, כי מכיון שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות נמצא ששליחותו היא מציאותו. אם כן בכל מקום בו מדובר על "מלאך" יש להסתפק אם הכוונה לשרפי מעלה או לבני בשר. [אגב, נראה לי ש"מלאכה" קרויה בשמה להורות שאין הפועל אלא שליח, כי באמת אי-אפשר שיתחדש דבר בבריאה כי אם בגזירת עליון ושליחותו]. ונראה, שיש לפרש בענייננו כמו הצד השני. באמת היה זה אדם אנושי, ממהלכי השתים, אלא שמכיון שנזדמן למקום שלא היה ראוי להמצא והתנהג בצורה לא סבירה, כמו שנוכח, קראו לו חז"ל "מלאך" – שליח שנשתלח בהשגחה פרטית לתכלית מזומנת.

דוגמא לדבר: במגילת רות נאמר "ותלך ותבוא ותלקט בשדה אחרי הקוצרים, ויקר מקרה חלקת השדה לבעז אשר ממשפחת אלימלך (ב', ג'). ובאה על זה דרשת חז"ל: "ויקר מקרה – מלמד שהמלאך הוליכה, כענין שנא' – ויקר אלקים אל בלעם" (מדרש לקח-טוב רות). הדרש הזה מפליא עד מאד. הלא אנו מורגלים ש"מקרה" הוא אירוע שאינו מיועד ואינו מזומן מראש, כאילו אין סיבה שיקרה, או עכ"פ שיקרה בזמן או במקום שבו הוא

קרה. כסביבון הנופל על אחת מן אותיותיו או כאבן הנזרקת בלי כוונה על עץ ופוגעת ב"מקרה" באיזה שהוא ענף. כמו האמור אצל בלעם ויקר אלקים אל בלעם, ופרש"י (ויקרא א', א') לשון "עראי", כלומר שלא בקביעות מראש.

אך ראה זה פלא, בדרך כלל המשמעות של "מקרה" בלשה"ק היא בדיוק להיפך. יעקב עונה ליצחק על שאלתו "מה זה מהרת למצא בני" – "כי הקרה ה' אלקיך לפני" ותרגם אונקלוס – "ארי זמין ה' אלקיך קדמי". ובפר' מסעי (ל"ה, י"א) "והקרייתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם", פרש"י: "אין הקריה אלא לשון הזמנה, וכן הוא אומר כי הקרה ה' אלקיך לפני".

והרי כאן מילתא דתמיהא, איך נתהפך המושג "מקרה" המשמש לאירוע מוזמן ומתועד בכוונה, לשמש גם להיפך הגמור – להגדיר אירוע שאין נראית לו סיבה שיהיה כך ולא אחרת, שלא תוכנן ולא נקבע מראש. אתמהא.

אך באמת שני פנים יש לאירוע שאין נראית לו סיבה טבעית, ודוקא לאירוע כזה. כי כאשר התרנגולות מטילה ביצה, קשה לכפור בעובדה שניכר בזה תכנון כללי שתרגולות מטילות ביצים, וקשה לראות השגחה פרטית מסויימת בכך שתרגולות זו הטילה ביצה זו. לעומת זאת כאשר קורה דבר שאין נראית לו סיבה שיקרה דוקא כך, כמו למשל "גורל", הכופר יאמר שבמקרה יצא פלוני בגורל, והמאמין יאמר – "בחיק יוטל הגורל ומה' כל משפטו". נמצא ששתי משמעויות של "מקרה" מגדירות את שני המבטים עליו, בעיניו של הכופר ובעיניו של המאמין. על המן כתוב – "ויספר המן וגו' את כל אשר קרהו", וכוונתו – במקרה. ואילו על מרדכי כתוב "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו" – וכוונתו את אשר הקרה ה' לפניו. על כן משמש הלשון הזה לשני הפכים, פעמים כמו שהוא מתפרש בשטחיות במבט ההדיוטי, ופעמים לפי משמעותו האמיתית שהכל מידי שמים. [ונקרא "פורים" על שם "הפיל פור הוא הגורל", "פור" בפרסית ו"גורל" בלשון-קדש (אבן-עזרא) כי המאבק האמיתי בין עמלק לבין ישראל היה בנקודה הזאת, בין המן הכופר לבין מרדכי המאמין].

"ויקר מקרה חלקת השדה אשר לבעז". באמת מפליא הדבר, מתוך עשרות או מאות שדות פוגעת רות דוקא באותה חלקה של מי שעתיד להיות בעלה! אפשר לעוורים שיראו זאת כמקרה, אבל בוודאי האמת היא שהקרה ה' לפניו את חלקתו של בעז כדי שישתלשל ההמשך כמו שהשתלשל. לזה נתכוונו חז"ל: "ויקר מקרה – מלמד שהמלאך הוליקה". לא נתכוונו חז"ל לבעל כנפיים שאחזה בזרועה והוליקה לחלקת השדה אשר

לבועז. הם התכוונו לציין שבמבט של אדם מאמין אפשר לראות כאן השגחה נפלאה, כאילו מלאך הדריכה לבוא דוקא לחלקת השדה הזו.

וכמו כן בעניינו של יוסף המבקש את אחיו. על התיבות "וישלחו מעמק חברון" כתב רש"י: "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנא' לאברהם בברית בין הבתרים – כי גר יהיה זרעך". וכיון שכן, מסתבר מאד שחותמו של הקב"ה יהיה "מוטבע" על תחילת הירידה למצרים. ואכן ציינו חז"ל ששלשה "מקרים" קרו כאן והם מעידים על ה"מלמד שמלאך הוליכו".

(א) "וימצאהו איש והנה תעה בשדה" – שדה אינו דרך סלולה לרבים, אדם חוצה שדה כדי לקצר את דרכו וכדו', אך איך קרה הדבר שבדיוק באותה שעה נזדמן לשם עוד איש?!

(ב) "וישאלהו האיש לאמר מה תבקש" – אדם איבד דבר-מה אשר יתכן שישנם אנשים אשר יכולים לעוזרו למוצאו, מי מחזר אחר מי? בוודאי בעל האבידה פונה לעזרה ומחזר אחר אבידתו. ואילו כאן פונה האיש ליוסף ושואלו: מה תבקש? האין זה פלא?!

(ג) "ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה וגו'" – וכי דרך המשוחחים ביניהם להיכן ילכו לדבר בקול רם עד שאיש זר ישמעם מרחוק? איך שמע האיש מה דיברו האחים ביניהם?

הרי כאן שלשה "מקרים" אשר חז"ל מכנים אותם – שלשה מלאכים נזדווגו לו.

אחרי חושבי ואומרי זאת, ראיתי שזכיתי לכווין לדברי הרמב"ן כאן, ז"ל: "וימצאהו איש והנה תעה בשדה. יאמר כי הוא תועה מן דרך ולא היה יודע אנא ילך, ונכנס בשדה, כי במקום המרעה היה מבקש אותם. ויאריך הכתוב בזה להגיד כי סיבות רבות באו אליו שהיה ראוי לחזור לו אבל סבל הכל לכבוד אביו. ולהודיענו עוד כי הגזרה אמת והחריצות שקר, כי זמן לו הקב"ה מורה דרך שלא מדעתו להביאו בידם. ולזה נתכוונו רבותינו באמרם כי האישים האלה הם מלאכים, שלא על חנם היה כל הסיפור הזה, להודיענו כי עצת ה' היא תקום". עכ"ל.

## מאמר ב

### מכירת יוסף - סיבה לגלות מצרים

"ויאמר בי אדני שלח נא ביד תשלח" (שמות ד', י"ג).

שמעתי דבר נפלא בשם הגאון הר"ר ניסן גולדברג ר"מ בישיבתנו (אור-ישראל). רש"י מפרש: "שלח נא ביד תשלח - ביד מי שאתה רגיל לשלוח והוא אהרן", וציינו את מקור דבריו במדרש-רבה, ז"ל - "רבנן אמרי: סבור אתה שהיה משה מעבד לילך, אינו כן, אלא כמכבד לאהרן. שהיה משה אומר: עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמונים שנה וכו' אמר משה: עכשיו אכנס בתחומי של אחי ויהא מיצר, בשביל כך לא היה מבקש לילך, מיד ויחר אף ה' במשה וכו' ומה שאתה סבור שהוא מיצר לא כן אלא שמח, שנא' - וראך ושמח בלב. א"ר שמעון ב"ר יוסי: הלב ששמח בגדולת אחיו ילבש אורים ותומים, שנא' - והיו על לב אהרן". עכ"ל.

הרי כאן מחזה מרנין, משה רבינו מתעבב משמוע בקול ה' (!) בגלל החשש שאהרן יפגע. ואכן מן המסופר במנחות ק"ט:, שחוניו שעוד לא היה כהן-גדול וגם ויתר על הכהונה-גדולה מרצונו לטובת אחיו הגדול, חזר בו ונמלך וסיכן את אחיו ואת עצמו מתוך קנאתו באחיו - למדנו עד כמה אמור היה אהרן להיות מיצר אילולא שהיה מנוקה לגמרי ממידת הקנאה. על כן נכנס משה לסכנה של חרון-אף ה' ובלבד שלא יצטער אחיו. אבל אהרן היה כל-כך זך ונקי במידותיו, באהבתו לאחיו, לא קנא אלא שמח על שמשה נכנס תחתיו! אין אנו יודעים ממי להתפעל יותר מזהירותו של משה או משמחתו של אהרן, שניהם כאחד מזהירים באהבתם זה את זה ובוטוהר מידותיהם.

מה שהוסיף הרב הגאון ר' ניסן שליט"א הוא, שכיון שאחת מסיבות גלות מצרים היו הקנאה והשנאת-חנם שקנאו ושנאו אחי יוסף אותו, אשר באו לידי ביטוי במכירת יוסף שעל ידה ירדו אבותינו מצרימה, על כן מוכרח היה שהגואלים מגלות זו יהיו נקיים לגמרי מקנאת ושנאת חנם.

הדברים נפלאים, אלא שלא מצאתי מקור מפורש בחז"ל שגלות מצרים נגזרה גם בעוון שנאת חנם שבין יוסף לאחיו.

אכן, הראוני בשאלות דר' אחאי גאון (פר' וישב) שאמנם כן הוא, ז"ל: "אסור להו לדבית ישראל למישנא חד חבריה, דכתיב - לא תשנא את אחיך בלבבך. ואשכחן נמי



**דבדיל שנותא (שנאה) דשניוה אחוהי ליוסף, דכתיב - וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". עכ"ל. ואמנם הנצי"ב בהעמק-שאלה (שם) נתחבט מנין למד השאילתות שעוון שנאת אחי-יוסף גרם את גלות מצרים – עיין בדבריו שם – אך עכ"פ די לנו בדברי ר' אחאי גאון כדי לקיים את דברי הר"ר ניסן שליט"א.**

האמת ניתנה להאמר, שבעת שחפשתי מקור לכך שגלות מצרים היתה גם בעוון שנאת חנם של אחי-יוסף שאלתי לבקיאים ולא מצאו לזה מקור מפורש בדברי חז"ל, וכמו שאכן נראה מן הנצי"ב שג"כ נתחבט בזה. ומכיון שביאורו של הנצי"ב למקור לדברי השאילתות הוא יסוד מחודש חובק זרועות עולם, הריני מצטטו בדרך שאלה ותשובה.

בספרי "מי זהב" פר' וישב נשארתי בקושיה, ז"ל שם: "שבת י': – אמר רב: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". עכ"ל. יש כאן פלא גדול. אנו מורגלים להתייחס להנהגות אבותינו וגדולינו לפי מה שעשו ולא לפי התוצאות. נצטוונו להתנהג בדומה לרבותינו, ללמוד מהם מה רע ומה טוב ואיך להגיב בכל מצב ובעיה. התוצאות הן משמים, ואינן מעידות, לכאורה, אם צדקה השתדלותו של האדם הגדול, בין במה שעשה הוא ובין במה שהורה לאחרים לעשות. מספרים שהחזון-איש זצ"ל פסק פעם על שאלה רפואית – לנתח! אבל החולה נפטר על שלחן הניתוחים. משספרו זאת לחזון-איש זצ"ל הגיב: אילו היתה באה לפני עכשיו שוב שאלה כזו, הייתי שוב פוסק לעשות ניתוח; העובדה שהחולה מת אינה מראה שההחלטה לעשות ניתוח היתה שגויה. אם כן, איך הורונו חז"ל "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים" מכח התוצאה הלא-מוצלחת האפליה הזו, אדרבא, יש ללמוד מיעקב אבינו שכן לשנות בן בין הבנים (מתוך שיקול זהה לשיקולו של יעקב אבינו, כמובן). אתמהא. עד כאן מספרי "מי-זהב".

אצטט את ביאורו של הנצי"ב למקור דברי השאילתות אשר הוא עונה גם על שאלתי, והנני מקדים לצטט שוב את הכתוב בשאילתות – "ואשכחן נמי דבדיל שנותא דשניוה אחוהי ליוסף, דכתיב – וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום, נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים. עכ"ל. וכתב על זה הנצי"ב: "למדנו רבינו דעת לתלות סוף כל העלילות על ראשית הענין ולחוש שהוא גרם לזה. ואע"ג דאפשר להתברך בלבבו לומר דלא זה הדרך שבא לנו הסיבה, וגם לולי תחילת העלילה בזה האופן הרבה דרכים אחרים היה מזדמן לזה, ואם כן אין לנו ללמוד דבר מוסרי מכאן (עד כמה גדולה רעת השנאה לאחיו). אבל באמת דהאף דבוודאי אמת ברור דגם בלעדי שנאת האחים היה מתקיים אותה עצה

עמוקה שבחברון (לקיים מה שנא' לאברהם בין הבתרים כי גר יהיה זרעך) מכל מקום לא בחנם סיפרה לנו התורה אופני העלילות היאך ירדו אבותינו למצרים אם לא ללמדנו מוסר דאפשר שהשנאה יהיה גורם להביא כל הרעה הזאת. ולמד רבינו דבר המוסרי הלזה (שמסיפור התורה על הסיבה שנתגלגלה על ידה תוצאה רעה נוכל ללמוד מוסר על רוע הסיבה) מדאיתא בשבת דף י': לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים, הרי דתלו הסיבה על דבר הקודם לשנאה, הגם שאינו שנאוי ומרוחק כל כך (לשנות בן בין הבנים) מכל שכן שיש לתלות בשנאה עצמה". עכ"ל הנצי"ב.

הרי לנו תירוץ על שאלת ה(מי)זהב. נכון, א"א להוכיח שהחזו"א טעה בהכרעתו לנתח מן העובדה שהמנותח מת על שלחן הניתוחים, אבל אילו היתה התורה מספרת על הכרעת החזו"א ועל תוצאתה היה אפשר ללמוד שאכן לא היה ראוי שיכריע כפי שהכריע. הרי זה חידוש נורא ונפלא! ועיין בהעמק-שאלה שם שהביא עוד שני מקורות ליסודו. ומכל מקום מסתבר לענ"ד להגביל את החידוש, שהדברים אמורים רק על סיבה שאנו יודעים שהיא חטא, אלא שאיננו יודעים את משקל החטא, אז בא סיפור הדברים בתורה המספר על התוצאה הרעה שנתגלגלה על ידי הסיבה, ללמדנו עד כמה גדול החטא. אבל לא נוכל "להמציא" עבירות ולדון מעשים הנראים לנו כמעשים של רשות כחטאים, רק בגלל תוצאותיהם הרעות בשטח.

ומצאתי במאמרו היסודי של ה"שיח-יצחק", בפתח הגדת הגר"א, שהרחיב את יסוד ההעמק שאלה גם על אירועים חריגים שקרו בימי חז"ל, שהיתה לחז"ל החכמה לקבוע שלפעמים הסיבה אשר גלגלו על ידה את התוצאה, היא בגדר "חייב" אשר יש ללמוד מן החובה שנתגלגלה על ידה להתרחק מן הסיבה.

ז"ל שם:

"אולם משרז"ל (שבת י, ב) שבשביל משקל שני סלעים מילת נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים [ונתקשו בזה המפרשים], נראה שזה אינו סיבה עצמית, רק כענין מגלגלין זכות ע"י זכאי וחוב ע"י חייב וליום חייב. וכן ביאר היטב בספר המדות מהמגיד מדובנא (סוף שער היראה) שהוא כמאמרם ז"ל (שבת לב, ב) כי יפול הנופל, הנופל ובא מששת ימי בראשית, וגם הסבה כחה לסבב רעה, כי הלא התורה מחייבת מי שלא עשה מעקה לגגו. והיא חכמה עמוקה נשגבה לכוין הסיבה אל הרצון, ואין לנו עסק בענין זה. אבל כבר ידענו מפי חז"ל (חולין ז, ב) אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה וכו'. והתבונן כי קדמונינו חז"ל אשר עליהם הטבעו אדני התורה והחכמה היו

גוזרין על כל דבר שיצא ממנו סכנה, כמארז"ל (חולין צד, א) אין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ובתו של בעה"ב אא"כ נטלו רשות מבעה"ב. ומעשה באחד שזימן ג' אורחים כו' בא בנו של רעהו נטל אחד מהם חלקו ונתן לו בא אביו חבטו בקרקע ומת. ולא אמרו כי לא מחכמה עשו אביו ואמו ולא דברה תורה בשוטים, אבל השיגו זאת בחכמתם, כי אחרי אשר זאת היתה סבה להמית כמה נפשות ודאי הוא ענין מגונה בעיני הבו"ת, כי מגלגלין זכות על ידי טוב וזכאי וחוב ע"י חייב ומגונה. כמו שתראה כלי הבישול מיוחדים וכלי גרף של רעי מיוחדים, כן העונש לא טוב בעיני הבו"ת ולא יזדמן אלא על ידי דבר שהוא לא טוב בעיני ה'". עכ"ל השיח-יצחק.

אחר כך התבוננתי שהתוס' בשבת דף י': ג"כ למדו כמו השאלות, שעוון יעקב ששינה בן בין הבנים, או עוון אחי יוסף ששנאו ונתקנאו ביוסף, היה סיבה שגרמה לתוספת בעונש גלות מצרים. כי על האמור שם: "אל ישנה אדם בן בין הבנים שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו מצריימה", כתבו תוס' – "ואע"ג דבלאו הכי נגזר, דכתיב – ועבדום וענו אותם, שמא לא היה נגזר עליהם עינוי כל כך אלא על ידי זה, שהרי ארבע מאות שנה התחילו משנולד יצחק". עכ"ל.

שוב ראיתי בהגדת פ"י הגר"א במאמר הפתיחה מה"שיח-יצחק" הנ"ל, מצטט מספר "ברית הלוי" להמקובל הר"ר שלמה אלקבץ זצ"ל, ז"ל: "אבל מה לעשות כי עדיין (אף אחר שהיתה מטתו של יעקב שלמה) נשארו בעולם שיורי פורענות וכו' וכשם שבין אחים הפריד בתחילת הבריאה – ויקם קין על הבל אחיו וגו' [וראיתי בדברי הרמ"ק זצ"ל כי אם היה קין מתקן מעשיו אז היה מתקן חטאו של אדה"ר והיה ברא מזכה אבא] כן בבני יעקב וישנאו אותו וכו' עד אשר הסכימה חכמתו ית' לבחנם בבחון הגלות בכור הברזל במצרים, ושם יתבררו ויתלבנו הקליפות וכו'". עכ"ל. הרי שנקט ג"כ כדברי השאלות, ששנאת אחי יוסף וקנאתם היתה סיבה אמיתית לגלות מצרים.

נחזור לפי' הנחמד של הר"ר ניסן גולדברג שליט"א. יש בדבריו הסבר גם ל"רגישות" הנפלאה של משה לסבלם של בני-ישראל – "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם" (רש"י) והיה מבקש מי יתנני תחתיכם, כדאיתא בחז"ל, ומסר נפשו להציל איש עברי מיד מצרי, ועברי מיד אחיו, וכאב מאד את העובדה שיש ביניהם דילטורין ותלה בה את קושי השעבוד. ומוהר"ח ויטאל כתב בשערי קדושה שלא זכה משה לכל מעלותיו אלא על שהיה אוהב ישראל ומיצר בצרתם, ואף אהרן הצטיין באהבת הבריות ואהבת השלום, וכל זה היה מוכרח כדי לתקן את חטא שנאת יוסף. גם העובדה המסופרת בתנא דבי

אליהו פכ"ג שכרתו ישראל ברית יחד – שיעשו גמילות-חסד זה עם זה שאיש את אחיו יעזורו – מובנת יותר על פי דבריו. ואולי י"ל: שכיון שאמרו בפסחים קי"ג, שהגרים והעבדים אוהבים זה את זה, נמצא שהגירות במצרים והעבדות לפרעה עזרו לבני ישראל לאהוב זה את זה – היה זה תיקון לשורש החטא של שנאת חנם שהיה סיבה לגלות מצרים.

### מאמר ג

## ארץ מצרים - בית עבדים

**(א)** ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו (שמות ו', א').

הכפילות, החלוקה לשנים: "כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" – טעונה ביאור. הנני מצטט בזה מש"כ בספר "עבודת לבב" בביאור הקטע "ועל שהוצאתנו ה' אלקינו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים" הנזכר בברכת המזון, כדי להוסיף על האמור שם תוספת חשובה. ז"ל שם – הכפילות הזאת ובסגנון הזה חוזרת על עצמה במקומות שונים, כמו למשל: "והנביא הוא או חלם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ה' אלקיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפך מבית עבדים וגו'"; "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"; למצרים ירדתם לפרעה נשתעבדתם – תורה למה תהא לכם" (שבת פ"ח:); "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו"; ועוד. והענין מבואר על פי המפורסם בשם הגרי"ז בענין הברית שכרת הקב"ה עם אברהם בין הבתרים – "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" – שהודיעו הקב"ה שתי הודעות (ידע תדע) האחת: שיהיו זרעו גרים בארץ לא להם ארבע מאות שנה, והתחיל קיום גזרה זו מאז לידתו של יצחק. והשנית: שיעבדו ויענו אותם ארבע מאות שנה, וקושי השעבוד השלים לחשוב מאתים ועשר שנים כארבע מאות שנה. על פי דבריו יובן, שבכל מקום שמדובר על היציאה מן הגירות מסופר גם על הפדיון מבית עבדים.

ואין כאן המקום להאריך מהי הגירות ומהם השיעבוד והעינוי. בפשטות, הגירות בין המצרים הגאוותיים הקרויים רהב ובעלי התאוה אשר בשר חמורים בשרם – מטמאת

את הנפש. והעבודה והעינוי לפרעה ולמצרים (ואף לאזרחים אחר עבודת המלך) מפרכת את הגוף. ולזה רמזו במדרש (ילקוט, הובא בביה"ל דרוש ו') שנתן טעם לשני המופתים שהראה הקב"ה למשה, המטה אשר נהפך לנחש וידו שנצטרעה – "מה נחש ממית ונושך לבני אדם כך היו פרעה ועמו נושכים וממיתים לבני ישראל וכו' ולמה הראה לו בדבר טמא (ידו שנצטרעה) אלא מה מצורע הזה טמא ומטמא כך היו פרעה ועמו טמאים ומטמאים לישראל. עכ"ל. ופשוט הדבר ששני המשלים הם כנגד ה"גר יהיה זרעך" (מטמאים לישראל) וכנגד "ועבדום וענו אותם" (נושכים וממיתים לבני ישראל).

ובזה יתבאר האמור בשמות ו', א' – "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו". מהו "ישלחם" ומהו "יגרשם מארצו"? אלא "ישלחם" פירושו שחרור מעבדות, כמ"ש: "לחפשי ישלחנו תחת עינו"; ולכן לא נאמר "ישלחם מארצו", כי החירות אינה מתייחסת אל המקום. ואילו "יגרשם מארצו" פי' היציאה מגירות בארץ לא להם. ע"כ מספר "עבודת לבב".

**ב)** ונראה להוסיף על הדברים ולבאר מדוע התייחסה בשורת הגאולה אל שתי "ידים"; היד האחת תשלח מן העבדות והיד השנית תגרש מן הארץ.

ונראה, שהרי כל יד יש בה חמש אצבעות ומרמזת על חמש מכות. וכמו שדרשו בהגדה של פסח את הפסוק: "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה" (כי-תבוא כ"ו, ח') "ביד חזקה זה הדבר (המכה החמישית) ובזרוע נטויה זו החרב (המכה העשירית)". ומדוע פירשו כן? כי כל מכה היתה "אצבע אלקים", כמ"ש החרטומים על מכת כנים "אצבע אלקים היא", וממילא במכת דבר שהיתה מכה חמישית נשלמה יד אחת, ובמכת בכורות שהיתה מכה עשירית נשלמה זרוע נוספת.

ושית לבן כמה מדויק הפסוק "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב". כי מבואר ברמב"ם פרק ו' מהלכות תשובה שלעומת חמש המכות הראשונות שנועדו להכריח את פרעה לשלח את ישראל (כיון שעדיין היתה לו "בחירה") חמש המכות האחרונות היו "כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה". וזהו מה שכתוב כאן, שהימין הראשונה היא "נאדרי בכח" להראות לפרעה את כח ה' כדי שיכנע מפניו וישלח את ישראל. והימין השניה היא "תרעץ אויב" – למעוך אותו ולאבדו.

איתא בגמרא ראש השנה דף י"א. – "ר' אליעזר אומר וכו' בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, בניסן נגאלו" (פרש"י: ששה חדשים לפני גאולתן פסק השעבוד). וכתבו תוס' שם – "ר' יהושע מודה בהא ברוב ספרים. ואעפ"י שהתחילו

המכות בניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדויות, לא פסקה עבודה עד תשרי". נמצאנו למדים שבמשך י"ב חודש נענשו בעשר מכות, הרי שבמשך ששה חדשים נענשו בחמש מכות. אם כן עד תשרי שבו פסקה עבודה מאבותינו לקו המצרים חמש מכות כמנין אצבעות היד, ומתשרי שפסקה בו העבודה ועד ניסן שבו נתגרשו מן הארץ לקו המצרים עוד חמש מכות כמנין אצבעות יד נוספת. וזהו שאמר הפסוק בדקדוק: "כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו".

**ג** ויש להוסיף עוד, על פי המבואר במדרש-רבה, כי בחמש מכות הראשונות עוד היתה לפרעה בחירה לשלח את ישראל, ומאחרי המכה החמישית נשללה ממנו הבחירה, עיין מש"כ בזה הרמב"ם פ"ו מהלכות תשובה. כי הנה נוסח מאמר ה' בברית בין הבתרים היה: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדים וענו אותם ארבע מאות שנה", ומשמע מזה שגזרת הגירות אינה מתייחסת אל העם שבארצו נהיה גרים, משא"כ גזירת העבדות והעינוי תתבצע ביוזמת ועל ידי המשעבדים והמענים – "ועבדים וענו אותם". נמצא שמוכרח היה שתפסק העבודה מאבותינו אחר מנין יד מכות, כי אחר חמש מכות הראשונות נשללה הבחירה מפרעה ושוב לא יחשב הדבר שהוא המשעבד והוא המענה (דומה למש"כ הגאון הר"ר אלחנן וסרמן – כתובות אות ב' – דמעשה באונס אינו מתייחס אל עושהו). ורק גזרת ה"גר יהיה זרעך בארץ לא להם", שאינה מתייחסת דוקא ליוזמתו ורצונו של העם שבארצו אנו גרים – היא יכולה להתקיים גם אחר שנשללה מן פרעה הבחירה החופשית.

**ד** ובפרשת בא י"א, א' – "ויאמר ה' אל משה עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים אחרי כן ישלח אתכם מזה כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה". צ"ב הכפילות: ישלח אתכם מזה, גרש יגרש אתכם מזה. ועוד, מה הכוונה "כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה"? ורש"י פי': כלה – גמירא, היינו ישלח לגמרי. אך מדוע כתוב "כלה" רק על השילוח ולא על הגירוש?

אכן יובן היטב עפ"ד, כי שילוח היינו מעבדות לחירות, וגירוש היינו מן הארץ. לענין השילוח מעבדות לחירות הלא כבר פסקה עבודה מאבותינו בתשרי, אך עדיין לא נשתלחו לחירות לגמרי, כי כל זמן שהיו גרים במצרים היו פרעה ומצרים משתעבדים בהם דרך ארעי, וגמר השילוח לא היה כי אם בט"ו ניסן. [וכמ"ש בירושלמי פסחים פ"ה הל' ה' – "שהיה קולו של פרעה מהלך בכל ארץ מצרים: קומו צאו מתוך עמי, לשעבר הייתם עבדי פרעה מכאן ואילך אתם עבדי ה'; באותה שעה היו אומרים: הללויה עבדי ה', ולא עבדי פרעה"]. וזהו שכפל הקב"ה והבטיח למשה שאחר הנגע האחרון (מכת בכורות) ישלח אתכם מזה לגמרי

לחירות, ר"ל שגמר השילוח יהיה במה שיצאו מכאן, ובשעה שיהיה גמר החירות – כשלחו כלה – אז יהיה גם הגירוש מגלות מצרים לארץ ישראל. וכיון שלענין הגירוש לא התחילו להתגרש מקודם לכן לא אמר על הגירוש שיתגרשו לגמרי, כי רק לענין השילוח לחירות שכבר התחיל קודם לכן בתשרי שייך לומר שעכשיו יהיה הגמר. [ומה שכפל: "גרש יגרש" – י"ל לפימ"ש ברכות ט'. דפרעה גרשם בחצות הלילה ומשה סירב לצאת כנגבים בלילה. וחזר פרעה וגרשם בבוקר ואז הסכימו לצאת. נמצא שנתגרשו פעמיים בלילה ובבוקר, וזהו "גרש יגרש".]

**(ה)** ויעוין במאמר "פסח מצה ומרור – על שום מה" הבאנו את דברי בית-הלוי שהמשך גלות מצרים הוא בשעבוד הגלות עד היום הזה. ויובן בזה היטב נוסח הבקשה בברכת "מקבץ נדחי עמך ישראל" – "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו". הוזכרו כאן החירות וקיבוץ הגלויות כנגד שני חלקי גלות מצרים – השיעבוד והגירות.

ויש לבאר את השוני שבין "תקע בשופר גדול לחירותינו" – שאת בשורת החירות תשמע האוזן, לבין "ושא נס לקבץ גלויותינו" – שאת בשורת הקיבוץ תראה העין. הענין יובן היטב על פי מה שהעמיד מרן הגר"י הוטנר זצ"ל את מאמר חז"ל "סומא חשוב כמת" לעומת המאמר: "חרשו נותן לו דמי כולו", ושאל: אם "סומא חשוב כמת" מדוע לא יהיה הדין ש"סמאו – נותן לו דמי כולו", ואם "חרשו – נותן לו דמי כולו", מדוע לא יהיה "חרש חשוב כמת"? וחילק ה"פחד-יצחק" בין עבד לבין בן חורין. אצל בן חורין הראיה עיקר, לא תהיה שמיעה גדולה מראיה; על כן סומא, ולא חרש, חשוב כמת. מה שאין כן אצל עבד – עבד שאינו שומע אינו עבד כלל, כי כל "התחברותו" אל פקודות אדוניו אינה כי אם על ידי "כי שומע עבדך", וכן בתורתנו הקדושה פונה אלינו אדוננו הקב"ה בלשון שמיעה – "אם שמע תשמע" וכד'. ומכיון שתשלומי חבלה נישומים כעבדים, על כן "חרשו – נותן לו דמי כולו"; זה תורף דבריו.

עפי"ז יש לומר בפשטות. כאשר אנו מבקשים לצאת לחירות, להיות עבדי הקב"ה תחת היותנו עבדי עבדים, אנו מבקשים שאזנינו תשמענה את שופר הגאולה, כי אצל עבד השמיעה היא העיקר. ואילו כאשר אנחנו מבקשים על קיבוץ הגלויות שזו מעלה אך ורק אצל בני חורין, אזי אנו מבקשים שענינינו תחזינה בנס הגאולה. והבן.

ובאמת יש הבדל בין קול השופר המגיע לאזני השומעים באשר הם שם, לבין מראה הנס אשר העינים קולטות אותו באשר הוא שם. ויש כאן רמיזה למהלך של "השיבנו ה' אליך ונשובה", שבתחילה הקב"ה בא אלינו ואח"כ אנחנו באים אליו, וכמ"ש: "אתה נותן יד לפושעים וימין פשוטה לקבל שבים".

**(ו)** ולסיום, ראיתי ביאור אמיתי מהגאון הצדיק ר' לייב מינצברג שליט"א, על מה שאנו פותחים את ה"סדר" בהכרזה כפולה – "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל". פשוט הדבר ששתי ההכרזות הללו מכוונות כנגד הגירות והעבדות שנכללו בגלות מצרים. אך מדוע אנו מכריזים זאת בתחילת הסדר? כדי שלא יתמה התמה: לשמחה מה זו עושה? על מה ולמה אתם חוגגים ומודים, הלא לא נשתייר מגאולתכם דבר, כי אתם היום גרים בארץ לא לכם וגם משועבדים ומעונים בגלות הרביעית. על כן אנו מקדימים ואומרים, שאין זה כדבריו, אלא הקב"ה אכן הוציאנו לחירות עולם ונתן לנו את ארץ ישראל להיות לנו לנחלה לצמיתות, ומה שאנו עכשיו עבדים ובגלות, אין זה אלא עונש זמני העשוי להשתנות, ואין זה ממעט כלל מערך ומשמעות הגאולה מעבדות והיציאה ממצרים שעליהן אנחנו מספרים ומהללים בלילה הזה. דפח"ח.

## מאמר ד

### ויאנחו בני ישראל מן העבודה

**(א)** ה"אנחה" הזו אינה בדיעבד. אדרבא, תכלית יציאת מצרים היתה להיות כור-ברזל לישראל, כמ"ש: "ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה (ואתחנן ד', כ') להסיר מאתנו את הפסולת כדי לשפר את איכותנו. מן הראוי, על כן, לפתוח ספר זה בהסבר ענין היסורים אשר מלווים אותנו בכל הגלויות, ואשר מעשה אבות שלהם היה בגלות מצרים.

**(ב)** שמו"ר פר' ל"ו, א' – "הדא הוא דכתיב (ירמיה י"א, ט"ז) 'זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך', וכי לא נקראו ישראל אלא כזית הזה בלבד, והלא בכל מיני אילנות נאים ומשובחים נקראו ישראל. בגפן, שנא' – גפן ממצרים תסיע; תאנה, שנא' – כבכורה בתאנה בראשיתה; כתמר, שנא' – זאת קומתך דמתה לתמר; כארז, שנא' – כארז בלבנון ישגה; כאגוז, שנא' – אל גנת אגוז ירדתי; וקראן בכל מיני שלחים וכו'. ובא ירמיה לומר: זית רענן יפה פרי תאר!! [כוונת השאלה: יתכנו "תוארים" רבים לדבר אחד, אבל "שם" יש רק אחד. ואעפ"י שמצינו הרבה בלשון חז"ל את הביטוי "כך וכך שמות נקראו לו" (רש"י יתרו י"ח, א'; אבות דר' נתן פ' ל"ב ופ' ל"ט) ואבהוון דכולהו שמותיו של הקב"ה – שם מיוחד ומפורש יש רק אחד. השם הזה



מגדיר את העיקר והיסוד או את כלליות הדבר. ומכיון שתוארו ישראל ונמשלו להרבה מיני עצים נאים ומשובחים – מדוע נבחר דוקא הזית שהוא יחשב שמם המפורש, כמ"ש: 'קרא ה' שמך'. אלא מה הזית הזה עד שהוא באילנו מגרגרין אותו (מכים בראשו גרגיר גרגיר) ואחר כך מורידין אותו מן הזית ונחבט (אחר כמה מכות הוא ניתק מן עץ-הזית ונחבט מן הקרקע שעליה הוא נופל) ומשחובטין אותו (במכתשת, ושמנו מסתנן ממנו בתוך סל נצרים) מעלין אותו לגת ונותנים אותו במטחן (של ריחיים, להוציא שמן שני) ואחר כך טוחנין אותם (שוב, להוציא עוד שמן) ואחר-כך מקיפין אותם בחבלים (כדי לשמש מחיצה שישענו עליה האבנים) ומביאין אבנים (שיכבדו על רסק הזיתים ויסחטו היטב מכווד האבנים) ואחר-כך נותנין את שמנו. כך ישראל – באים עובדי כוכבים וחובטין אותן ממקום למקום, וחובטין אותן וכופתין אותם בקולרין ומקיפין אותן טרטיטין, ואחר-כך עושין תשובה והקב"ה עונה להם. מנין? שנא' – ויאנחו בני ישראל מן העבודה, וכן – בצר לך ומצאוך (כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלקיך וגו') כי א-ל רחום ה' אלקיך (לא ירפך וגו'). הוי (זהו שהנביא אומר) זית רענן יפה פרי תאר (קרא ה' שמך)". עכ"ל המדרש.

וצריך ביאור, מה השיב המדרש על שאלתו. אמנם נתבאר במדרש היטב מה טעם נמשלו ישראל לזית, אך הרי בוודאי ישנה גם סיבה מדוע נמשלו לגפן, תאנה, תמר, ארז, אגוז וכד'; א"כ עדיין צריכים למודעי מדוע מכל התוארים שגם להם יש הסבר, נבחר דוקא הזית להיות להם לשם.

ג) ומוכרחים אנו לומר, שהענין הזה שישאל מוציאים את "שמנם" דוקא על ידי היסורים שמענים אותם אומות העולם – הוא דבר עיקרי מאד בצורת החיים של האומה הישראלית. אילו היתה זו תופעת לוואי שאין נשמת האומה תלויה בה היינו רק נמשלים ומתוארים כעץ-זית, אך מכיון שאיך דרך אחרת בה יצא שמנם של ישראל כי אם על ידי שעבוד מלכויות – ראוי הזית להחשב לנו לשם.

והביא המדרש שתי ראיות, האחת מן הגאולה הראשונה במצרים, ואחת מן הגאולה האחרונה באחרית הימים, כי ההתחלה והסוף מעידים על מה שביניהם. [כמ"ש בשבת דף ל': שלא גזוז את ספר קהלת מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה. ועיין עוד סוטה י"ד. – תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח.] הרי לך שזו צורת החיים של כנסת ישראל בעולם-הזה.

ואין כוונתו של המדרש לומר שאף אילו לא חטאו ישראל היו אומות העולם חובטות בהם כדי להוציא את שמנם, כי מפורש בברכות של פר' בחקתי וכי-תבוא שאם נלך בחוקות ה' ונשמור את מצוותיו נחיה בשלום ובשפע טובה וברכה. רק כאשר אין

קולו של יעקב מצפצף בבתי כנסיות ובתי מדרשות יש לעשיו פתחון פה להצטער על הברכות. רק אז, כאשר ישראל וישורון (על שם היושר) מתעקם – ניתנה רשות לעכומי"ם ליסר (=לישר) אותו, וזה כואב. [כדרך שמיישרים גב עקום בעל כרחו של הגבן – והוא סובל.] וכן משמע במדרש – "ואחר כך עושין תשובה", הרי שאיירי ביסורים הבאים מסיבת העוונות. אלא כוונתי לומר, שכיון ש"אי אפשר לישראל בלא עבירות" (לשון הרמב"ן בשער הגמול) אזי צורת החיים של שעבוד מלכויות כל כך צמודה ומלווה אותנו עד שאנו קרויים על שמה "זית"; "זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך".

**(ד)** השם מבדיל את הקרוי בו מאלו שאין זה שם. נמצינו למדים שצורת חיים של "זית" מיוחדת לישראל מכל האומות, כי רק אנו קרויים על שם זית-השמן. אך מדוע נתייחדנו דוקא אנחנו לחיים של יסורין? דבר זה מפורש ברמב"ן בשער-הגמול, ז"ל: "ישראל, רובם יש להם צער ויסורים בעולם-הזה יותר משאר האומות. כיצד (מדוע)? אי אפשר לאומות בלא צדקה ומעשים נאים, ואי אפשר לישראל בלא עבירות. אלא שהאומות עובדי כוכבים ומזלות אובדים בעונש עבודת אלילים שלהם לגיהנם ואבדון, וישראל חלקם בחיים, שדבקים ביוצר הכל ית'. ולפיכך הדין מתוח כנגד כל ישראל להפרע מהן מלכלוך עוונות בעוה"ז, ומידת הטוב פרושה על האומות עובדי האלילים לשלם להם שכר בעוה"ז על מעשים נאים וצדקה שעושים. זהו שנאמר (עמוס ג', ב') רק אתכם ידעתי (אהבתי) מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם". עכ"ד. משל לדברי הרמב"ן נוכל למצוא בהבדל הטיפול בין חולה שעדיין יש תקוה לרפאותו לחיי עולם לבין חולה אנוש שנואשו הרופאים מחייו. הראשון מתענה בכמותרפיה, ניתוחים ודיאטות חריפות, ואילו את חבירו שימיו ספורים מניחים לנפשו.

מקור דברי הרמב"ן הוא בגמ' סוטה ט'. "מאי דכתיב – כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם? אני ה' לא שניתי – לא הכיתי לאומה ושניתי לה [כמ"ש בלישנא קמא שם – שאין הקב"ה נפרע מן האומה עד שעת שילוחה (איבודה מן העולם)]. ואתם בני יעקב לא כליתם – היינו דכתיב: חצי אכלה בס, חצי כלים והם אינם כלים". עכ"ל. ופי' המהרש"א – שהקב"ה נפרע מישראל ושונה, מעט מעט, לטובתם. כדאיתא במס' ע"ז (ד'). "אמר הקב"ה: אני אמרתי אייסרם ביסורים בעוה"ז כדי שיחזקו זרועותם לעוה"ב" (ומפורש שם שבאומות העולם אינו כן). ובאמת שם "ישראל" ו"ישורון" נגזר מתיבת "ישר", כי אלוקים עשה את האדם "ישר", ורק ישראל מכח האבות שנקראו "ישרים" (ע"ז כ"ה). והתורה הקרויה "ספר הישר" (שם) יכולים לחזור למדרגת הישרות; מה שאין כן העכו"ם

הוא עקום וא"א לישרו. אכן "ישר" קרוב ל"יסר" (הגרש"ר הירש זצ"ל) ומי שיש תקוה שיתיישר מיסרים אותו.

**ה)** את המדרש המובא ברש"י ריש פר' וישב – "ועוד נדרש בו: וישב – ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אומר הקב"ה: לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז", צריך לפרש על פי הרמב"ן – שזה בגלל מיעוט העוונות שאין הצדיקים ניצולים מהם. ואכן אמרו בברכות דף ז'. שצדיק גמור טוב לו גם בעוה"ז.

כמו כן, את האמור במדרש פר' בראשית (ט', ח') "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד – זו מידת יסורים. וכי מידת יסורים טובה מאד?! אתמהה. אלא שעל ידה הבריות באות לחיי העוה"ב. וכן שלמה אומר: ודרך חיים תוכחות מוסר, צא וראה איזו דרך מביאה את האדם לחיי העוה"ב? הוי אומר: זו מידת יסורים" (דריש "מוסר" כמו "יסורים") גם כן צריך לפרש כנ"ל, שהיסורים הם מסיבת העוונות. ואעפ"י ש"והנה טוב מאד" אמר הקב"ה על מידת יסורים בשעה שכילה את מלאכת עולמו, ומשמע שנבראו היסורים עוד קודם החטא, צריך לומר שמעיקרא נבראו כדי לתקן את אשר יחטא האדם. כעין שאמרו בפסחים נ"ו. – "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם – תשובה וכו' וגיהנם".

**ו)** הארכתי בנקודה זו, כי מפשטות המדרש הזה ודברי המדרש הנ"ל פר' וישב, היה נראה שצורת החיים של יסורים היא "לכתחילה", ואף אצל צדיקים גמורים, ואין היא מסיבת חטא. אך על פי מה שהוכיח הרמב"ן בשער הגמול צריך לומר בכוונת המדרשים שכל זה הוא כדי לכפר על החטאים.

כן היא שיטת הרמב"ן. ואף מה שקרוי בגמ' (ברכות ה'). "יסורים של אהבה" פי' ברמב"ן שהם לכפר על החטאים, ועיין שם שהביא ראיות חזקות לדבריו. [אך גם הוא מודה שם שישנם יסורים של נסיון, כמו עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ולא נתברר לי היאך אפשר להבחין בין אלו לבין אלו].

ובפשטות שיטת רש"י היא דלא כהרמב"ן, אלא סבירא ליה שיש יסורים בלא עוון, וכמו שפי' בברכות ה'. – "יסורים של אהבה – הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עוון כדי להרבות שכרו בעוה"ב יותר מכדי זכיותו". אך גם לפי רש"י היסורים מיוחדים לעם ישראל, כי מי הם אלו שמנסים אותם להרבות את שכרם לעוה"ב? בניו אהוביו של הקב"ה. [בשבת דף נ"ה: אמרו: "אין יסורים בלא עוון", ואמנם המסקנה שם אינה כן, אך משמע שבדרך

כלל אין יסורים בלא עוון. אלא שאין מכאן ראייה לסתם יסורים, כי איירי שם ביסורים מכוערים כמו נגעים (תוס' שם).

מעניין הדבר מאד, השמן מתקבל על ידי מכות ולחץ על הזיתים, ואכן מסמלים הזיתים את הת"ח שבבבל אשר הם חובלים זה בזה בהלכה (מקשין זה על זה בלשון עז וחמה). ולעומת הזיתים, השמן הוא רך ומגעו עדין ונעים, והוא מסמל את הת"ח שבארץ-ישראל הנוחים זה לזה בהלכה (סנהדרין כ"ד).

על כל פנים, בין לפירש"י ובין לפי הרמב"ן, אצל ישראל ואצל הצדיקים, החיים בפרוזדור מרורים כזית כדי שיהיו נוחים בטרקלין כשמן זית. אומות העולם הם "בני-נח" ובני ישראל הם "בני לא נח", כי רק בעוה"ב ינחו יגיעי כח. ועיין עוד מש"כ בענין זה בספר "מי-זהב" בפר' בשלח (ט"ו, א').

ז) שוב ראיתי שהרעיון הזה, שישראל מעותדים להחבט ולהכתש כזית כדי להוציא את שמנם ולהאיר בעוה"ב, מרומז מאד בדברי המדרש שהובא ברש"י ערכין דף י"ג, ז"ל: "שירות העולם הזה – לשון נקבה, כדאמר במכילתא (מכילתין) כשם שנקבה זו יולדת כך תשועות הללו (של עוה"ז) סופן לילד צרות. אבל שיר של עוה"ב לשון זכר – שאינו יולד (שאין הישועה באחרית הימים מולידה אחריה צרה נוספת)". עכ"ל. הבה נתבונן, לידותיה של הנקבה אינן במקרה, כמובן, אדרבא – אין אשה אלא לבנים. התקופות בהן אין היא יולדת משמשות לה כדי להרפא מלידתה הקודמת וכדי לאסוף כח לקראת הלידה הבאה. אם כן איך אפשר לדמות את הישועות שבין הצרות להפסקת היולדת בין ולד לולד? וכי הישועות יולדות את הצרות?! נכון הישועה איננה שלמה, וממילא שוב מתעוררת צרה, אך האם "אין ישועה אלא לצרה" כדי לאפשר את בוא הצרה?! האם לא משמע מכאן שה"נורמה" של החיים הן הצרות – זית וגו' קרא ה' שמך – והישועות משמשות כדי לאסוף כח להתמודד אתן.

כפי הנראה אי אפשר להוציא את השמן שממנו יוצא ה"אור" אלא על ידי חשך הגלות והיסורים. ובאמת אף העובדה שהאור אינו מתהווה אלא על ידי שריפתו וכליוו של השמן מורה אף היא על צורת חיים של "בנין הנפש בחורבן הגוף".

ח) איתא בגמ' שבת כ"ג. – "אריב"ל: כל השמנים יפין לדיו, ושמן זית מן המובחר. איבעיא להו: לגבל או לעשן? ת"ש וכו' בין לגבל בין לעשן". פרש"י: "מעשנין כלי זכוכית בעשן שמן זית עד שמשחיר, וגורר השחוררית ונותן בו שמן קימעה ומגבל בו, ומייבשו בחמה וממחה אותו לתוך הדיו". הרי כאן דבר נפלא: התורה הקדושה הקרויה אור – נר

מצוה ותורה אור – נכתבת דווקא באותיות של דיו שהוא שיא החשך. ואת הדיו החשך הזה עושים משמן אשר נועד להאיר – "הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה" (ברכות נ"ז.). אבל איך עושים מן שמן-הזית דיו? מוציאים מן ה"מאור" שבו את שיא החשך – שחרורית של פיח! ואיך מוציאים את השחרורית הזאת? על ידי כלי זכוכית שהוא הבהיר (מעביר אור) שמכל הכלים, ועל ידי החמה שהיא שיא האורה. הרי כאן תהליך מורכב והפכי: על ידי אור מוציאים חשך מאור, והחשך הזה הוא יהיה כתב "אורה זו תורה". הדברים נשגבים, אך הם מורים על תורף מאמרינו. ואכן, בסוף הלילה, שהוא שיא החשכה, אז בוקע אור השחר; דווקא אז.

ובחולין (מ"ו.) דנו על כזית שנשתייר מן הכבד ומציל את הבהמה מלהחשב טרפה, היכן מקומו של אותו כזית. ומספרת הגמ' – "הוא פולמוסא (חיל השלטון) דאתא לפומפדיתא, ערקו (ברחו) רבה ורב יוסף. פגע בהו ר' זירא (הוא לא צריך היה לברוח כי היה אביו גבאי של המלך – תוס') אמר להו: ערוקאי (בורחים) כזית שאמרו במקום מרה". עכ"ל הגמ'. המעשה הזה, כמשמעו, תמוה ביותר. וכי זה הזמן – שעת בריחתם של רבה ורב יוסף – להשמיע להם הלכה בהלכות טרפות הכבד? ועוד, מדוע הוא קורא להם "ערוקאי"? לבי אומר לי שרבי זירא רצה לעודדם, ולבל יקנאו בו על שהוא יושב במקומו בשלווה, על כן רימז להם ואמר: באיזה כזית של כבד תלויה עיקר חיותה של הבהמה? זה הסמוך ל"מרה"! במקום המרירות שם החיות, ויפה אחת בצער ממאה שלא בצער.

ברכות י"ב. – "כל שלא אמר אמת-ויציב שחרית, ואמת-ואמונה ערבית – לא יצא ידי חובתו, שנא' – להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". פרש"י: "ברכת 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 ולהדריכנו על במות אויבינו – כל אלה הנסים התדירים תמיד".

מבהיל הדבר, הלא חובת ברכת "אמת ואמונה" היא תקנה קבועה בכל דור ודור ובכל יום ויום. הוי אומר ש"הובטחנו" על ידי חז"ל שבכל משך הגלות נהיה תמיד בצרות, זקוקים לנסים התדירים תמיד! ואכן בכל תענית ציבור, בלי הביט על המצב המסויים באותו מקום וזמן, אנו מתחננים לקב"ה: "עננו ה' עננו כי בצרה גדולה אנחנו". שים לב, מראש תקנו לכל ציבור בכל דור להגדיר את עצמו "בצרה גדולה" – עד בוא משיח צדקנו לגאלנו.

**ט)** אצרך גם הרגשה: בברית המילה בה נכנס כל תנוק לקדושת ישראל ולברית עם הקב"ה – פוצעים אותו, מקיזים את דמו, הוא צורח ובוכה; המוהל תוקע בפיו טיפות יין והמברך אומר "בדמיך חי". האין כאן חלון ראוה לחיים של "ישראל"? ואכן אמרו רבותינו: "כי עליך הורגנו כל היום – זו מילה" (גיטין נ"ז:). והיין – יין המשומר בענביו – מסמל את העוה"ב (ברכות ל"ד:). את התכלית שלמענה כדאי לסבול; בדמיך חי. כי אכן, כשם שנכנס לברית במכה ודם ובכי – כן נכנס היהודי לתורה לחופה ולמעשים טובים; צדיקים תחילתם יסורים, כי זו היא צורת החיים של ישראל הצדיקים בעוה"ז. אך הכל כדאי בשביל היין המשומר בענביו.

**י)** ומכל מקום צריך עוד להתבונן, בשלמא "זית – קרא ה' שמך", מובן. אבל "רענן יפה פרי תאר"?! מה היופי בחיים של "חובטין אותן וכו' וחובשין אותן וכופתין אותן בקולרין ומקיפין אותן"?

אכן, איזהו חכם? הרואה את הנולד! עוד לפני חבלי הלידה הכואבים הוא רואה את הנולד ושמח בו. הוא לא רק מבין שיהיה ولد, הוא רואה אותו בעיני שכלו כאילו כבר נולד. עוד בעודו באילן קרוי פרי עץ-הזית "זית שמן" (עקב ח', ח') כי אין הזית עומד אלא לשמן. ומי שרואה את השמן מבצבץ מתוך הזית מתפעל מיופיו של "זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך" עוד כאשר הוא מעותד להחבט ולהכתש, כי הרי רק כך יצא השמן. כמו כן, מי שרואה בכל "חבטה" שובר קניה לעוה"ב מברך על הרעה: ברוך הטוב והמיטיב. "יפה אחת בצער ממאה שלא בצער".



**יא)** אך הבה נחזור ל"כור הברזל" של מצרים. נוכל להצביע ביתר פרטיות על תכלית הצירוף אשר נצרפנו שם. מידידי הרה"ג ר' חיים ברוינר שליט"א שמעתי, שזה נעשה כדי שנהיה ראויים לתורה. לארץ-ישראל ולעולם הבא.

זו מנין?

שהרי אמרו חז"ל שגלות מצרים נועדה לתקן את חטאו של אברהם (נדרים ל"ב.). נחלקו שם אמוראים מה היה חטאו, ואם נשים לב למה שהורנו חז"ל, והרי אלו ואלו דברי אלקים חיים, הרי שלשה פגמים באבי האומה אשר תיקונם הוצרך להיות בכור-הברזל של מצרים.

שלשה טעמים נאמרו בגמ' נדרים שם מדוע נענש אברהם שישתעבדו בניו במצרים.

(א) מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנא' – וירק את חניכיו ילידי ביתו (שהולכן למלחמה, דהיינו בני אדם שחינך לתורה).

(ב) מפני שהפריז על מידותיו של הקב"ה (הרבה להרהר) שנא' – במה אדע כי אירשנה.

(ג) שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנא' – תן לי הנפש והרכוש קח לך (אברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי השכינה). [אגב, נורא להתבונן שדוקא אברהם שהיה אב המון גויים ללמדם אמונה, ועשה נפשות בחרן, והקנה שמים וארץ לקב"ה וכו' – הוא זה שנתבע על מה שלא עשה יותר!! ומצינו כעין זה ברש"י מכות כ"ד, על מה שנענש ראב"ש על ששמע קלוננו של ת"ח ולא מחה, ופרש"י: "אלמא בחייו הוה רגיל לדקדק בכך ולפיכך הקפיד הקב"ה עליו על אותו פעם שלא מיחה".]

ז"ל הגמ' ברכות דף ה'. – "תניא, רשב"י אומר: שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורים, אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא (והביאו שם פסוקים להוכיח זאת)". עכ"ל. מסתברא מילתא, שאילו היתה זכות האבות בשלמותה היו הבנים יורשים את שלוש המתנות-טובות הללו בלא יסורים. ורק כיון שהיה פגם כל שהוא בזכות האבות, הוצרכו הבנים "לשלם" עבור המתנות הללו ביסורים. ובאמת מעלתם של האבות היתה שנקראו "ישרים" (ע"ז כ"ה). ושורש "יסר" דומה ל"ישר", כי היסורים מישרים את האדם שלא יסטה מקו הישר (הרש"ר הירש זצ"ל). ואם כן מסתברא שרק מכיון שנטה אברהם אבינו מן הישרות במידת מה הוצרכו בניו להתיישר ביסורים.

ובאמת שלשת החטאים שנזכרו בגמ' מכוונים מאד כנגד שלש המתנות הללו.

מה שעשה אברהם אנגריא בתלמידי חכמים וביטלן מן התורה, שזהו כזלזול-מה בחשיבות תלמוד-תורה – גרם לבניו שלא יזכו לתורה אלא על ידי יסורים; "אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו" – שכאשר ילמדוה על אף היסורים יהיה זה יחס של חשיבות לתורה ויתוקן הזלזול של אביהם.

מה ששאל: "במה אדע כי אירשנה" על ירושת ארץ ישראל והרהר על מידותיו של הקב"ה פן לא יקיים את הבטחתו – גרם לבניו להתיישר בדרך ביאתם לארץ, מה שיעמיד בנסיון ויחזק את בטחונם שיוריש להם הקב"ה את הארץ, ובזה יתקנו את הרהור אביהם.

ומה שויתר על להכניס אל תחת כנפי השכינה עוד גרים, שזה כזילזול מסויים בחשיבות העולם הבא, כי סתם גוי אינו שומר שבע מצוות בני נח, כמ"ש בע"ז ב'; ואין לו חלק לעולם הבא וכמ"ש הרמח"ל בדרך ה' (עמוד 71 – הוצאת פלדהיים) גרם לבניו לקנות עוה"ב דוקא על ידי יסורים, כי בשומרם תורה ומצוות על ידי יסורים יקבעו בנפשותם את הערך העליון של העולם-הבא – שכדאי לסבול הרבה בפרוודור כדי לזכות לטרקלין, ובזה יתוקן חטאו של אביהם.

**(יב)** ואגב אזכיר מה שפי' ידידי-תלמידי הרב ישי לסר שליט"א, שבגלות ויציאת מצרים נתקנו שלש עבירותיו של אברהם, כמצופה.

מה שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנחשב הדבר שעבדו לאברהם במלחמה ולא לקב"ה בעסק התורה – נעשית בהם אנגריא על ידי פרעה ומצרים ולא היו פנויים לעסק התורה. מה שהרהר על מידותיו של הקב"ה, שביקש אות ולא בטח בהבטחת ירושת הארץ – הוצרכו בניו לחזק את בטחונם שנים רבות בהבטחת "ואחרי כן יצאו"; ואמנם בטחו והאמינו, וכמ"ש "ויאמן העם".

וכנגד מה שויתר על הנפשות מלהכניסם תחת כנפי השכינה – היה התיקון במה שערב רב עלה עמהם ביציאה ממצרים. [אמנם עיין רש"י כי-תשא ל"ב, ז].

## מאמר ה

### שומרי ארמונו של פרעה

בילקוט שמעוני פר' שמות רמז קע"ה כתב – "אמר רבי מאיר: ארבע מאות פתחים היו לפלטין, מאה לכל רוח, ועל כל אחד ישבו ששים אלף גיבורים". עכ"ל. ולפי"ז היה סך הגבורים שומרי הארמון עשרים וארבעה מליון איש. ז"ל המהר"ל באגדות רבב"ח דפרק "המוכר את הספינה" – "כבר ביארנו פעמים הרבה כי כאשר דיברו חכמים מן השיעורים המופלגים כמו אלו אין הכוונה להם על השיעור הנמדד במידה הגשמית, שדבר זה אינו, כי אין זה מענין החכמים לדבר מן המידה הגשמית, אלא הכוונה בכל מקום על ענין בלתי גשמי". עכ"ל. וכעין זה כתב בכמה דוכתי. לעומתו כותב המהרש"א שם – "אין להכחיש פשוטי הדברים", וכן היא שיטתו של המהרש"א בכמה דוכתי (עיין בכורות נ"ז:). וכבר נחלקו בכגון דא ראשונים – עיין בספר "מעין חתום" להרה"ג ר' משה



פיליפ שליט"א – אם עלינו לתפוס דברי אגדה כפשוטם גם כאשר הפשט מוזר מאד, או שמותר לראותם כמשל וכגוזמא. ובוודאי כולי עלמא לא פליגי ש"ד ה'" אינו כפשוטו, וכמו כן לאידך גיסא המתואר בחז"ל שהתרחש בעשר המכות – הוא בודאי כפשוטו, וצריך לעיין היטב בסוגיא זו מתי ועד כמה נחלקו הראשונים. [ועיין עוד "מבוא האגדות" למהרצ"ח (פתיחת "עין יעקב"); מהר"ל יתרו י"ט, י"ג; רמב"ן ריש פר' וירא.] אין כוונתי להכניס את ראשי בין האריות, אך אעיר שאין נכון לחשוב: הבה "נחמיר" מספק וננקוט שאין הדברים יוצאים מפשוטם, כי לשיטת הרמב"ם והמהר"ל וסי', אדרבא, הבנת הדברים כפשוטם מוציאה לעז על רבותינו ויש בה חילול ה' (עיין רמב"ם הקדמה לפ' חלק).

בענין מאמר חז"ל המובא בראש מאמרנו, שאל אברך שנאמן עלי ביותר את מרן הגאון מוהר"ח קנייבסקי שליט"א, איך עלינו להתייחס למאמר כזה. וענה לו מרן: עד שלא ימצא בחז"ל אחרת, חייבים להאמין בפשוטם של דברים. ואם כי הלכה כמרן, כמובן, כי מי יבוא אחר המלך, אין נראה לי שהמהר"ל יפרש כך, אלא בוודאי יחשיב שיעור זה לשיעור "מופלג"; ואולי פסק בזה הגר"ח דלא כהמהר"ל. וצ"ע.

באתי בזה להסביר לשיטת המהר"ל וסי', מדוע נקטו חז"ל לשון גוזמא ולא אמרו דברים כהווייתם.

ובטרם אענה אעיר עוד הערה.

ז"ל הגמ' ברכות נ"ד: – "אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל – אמר: מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי, איזיל ואעקר טורא (הר) בר תלתא פרסי ואישדי עליהו ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה. ואייתי קודשא בריך עליה קמצי (נמלים) ונקבה ונחית בצוואריה. הוה בעי למשלפה – משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה וכו' משה כמה הוה – עשר אמות, שקל נרגא (גרזן) בר עשר אמין, שוור (קפץ) עשר אמין, ומחייה בקרסוליה וקטליה". עכ"ל הגמ'. הרשב"א בפי' לאגדות האריך בפי' אגדה זו, שההר שרצה עוג להשליך על ישראל הוא משל לזכות אבות אותה קווה עוג להפוך, שתחת שתועיל לישראל היא תועיל לו מפני הטובה שעשה לאברהם בהודיעו לו שנשבה בן-אחיו (לשם כך הוכיח הרשב"א שהורים נקראים הרים). וכמו כן ביאר הרשב"א שהנמלים (קמצי) הם משל לתפילותיהם של ישראל שאף הן נאמרות בפה, וכך האריך להסביר כל פרט; עיין שם ותשבע נחת.

אבל בספר "מעשה איש" מסופר, שכאשר פירש מאן-דהוא לחזו"א את הגמ' הזו כפי' של הרשב"א מחה בו החזו"א בחריפות ואמר שאין רצונו שיגע הלה ביין בגלל דיעותיו הפסולות. קשה להניח שהחזו"א לא ידע את פירוש הרשב"א, וגם אם לא ידעו

קשה להניח שטעה בתגובתו. מדוע, אם כן, הגיב החזו"א בחריפות כזו? שמעתי על מנהל חינוכי שמחה במלמד שלימד גמ' זו על פי פירוש הרשב"א, באומרו: אילו היתה הגמ' חושבת שצריך ללמד את פירושו של הרשב"א היתה כותבת את הנמשל ולא את המשל. מדוע באמת לא כתבה הגמ' את הנמשל עצמו והניחה זאת לרשב"א?

נראה לי פשוט ששום תיאור של הנמשל לא ימחיש את עוצמת הסכנה שהיו בה ישראל, מכח העובדה שאין זכות-אבות דישראל יכולה להועיל להם נגד עוג, כמו המשל שעוג החזיק הר ועמד להשליכו על ישראל. ומכיון שהיתה הסכנה קרובה ומוחשית ועצומה, דוקא סיפור הדברים בצורה לא אמיתית (משל) מקרב אותנו אל האמת, כי כך מרגישים אנו יותר את הסכנה שהיו בה ישראל. כמו כן לא נצליח להרגיש את משמעות התפילות וההצלה שבעקבותיהן אם לא על ידי משל הנמלים שמפוררות את ההר. על כן נקטו חז"ל במשל.

כמו כן בענין שומרי הפתח של פרעה. הבה נניח שגבורת השומרים היתה עצומה ביחס למה שהיה מקובל בימי חז"ל, או שהיו בידם כלי נשק אדירים שכל אחד שקול כמו שומרים רבים מאד. אם אכן כך היה, ויספרו לנו חז"ל את מספר השומרים האמיתית, האמת הזו תביא לשקר, כי יחשיבו הקוראים והשומעים את גבורתם של שומרי פרעה פחותה מאד ממה שהיתה. וגם אם יצינו שהם היו גיבורי עצומים, לא די בזה, כי יפרשו זאת התלמידים על פי המושגים ה"גמדיים" של הגבורה המוכרת להם. יש להוסיף עוד, שבאמת אין לאדם שום תפישה ב"עשרים וארבעה מליון" וזה מצטייר אצלו בתפישה החושית ככמה אלפים ותו לא, כי אינו מסוגל להרגיש מהם "מליונים", ונמצא שההפלה של עשרים וארבעה מליון אינה נתפשת כמות שהיא אלא הרבה פחות. ואם כן, התרחקו חז"ל מן האמת כדי להתקרב אליה. כוונתי לומר, שחז"ל הק' הבינו שההתרשמות מעוצמת שומרי הארמון תהיה יותר נכונה על ידי סילוף הפרטים ושמירת כלליות התוכן, מאשר על ידי שמירת הדיוק בפרטים. זו הסיבה שנכתבו הדברים בגמ' כמו שנכתבו. ואילו הרשב"א הנ"ל, והמהר"ל בהרבה מקומות, פירשם למבינים, ומתוך כוונה שזה ישאר פירוש שבעל-פה ולא יחליף את הנכתב בגמ'. יתכן שזה היה פשר מחאת המנהל במלמד. אם ישתקע הנוסח של חז"ל מחמת ההסבר תאבד התכלית שבגללה כתבו חז"ל את הנמשל בסגנון של משל וגוזמא.

אבל במקרה של מחאת החזו"א במי שפי' את המסופר על עוג (ברכות נ"ד:) על פי הרשב"א – נראה שהיתה למרן זצ"ל בזה כוונה נוספת. והיא על פי מה ששמעתי ששאלו את הגרש"ז אויערבך זצ"ל, מדוע יצא קצף על אחד שדרש ברבים שהגהינום אינו "אש"

אלא תחושת בושה נוראית אשר כאילו שורפת את המתבייש, הרי מצאנו כדוגמת זאת בספרי קדמונים. והשיב הגרש"ז: "אותם קדמונים פחדו מן הבושה לא פחות מאשר מן האש". וכוונתו היא, שתלוי מה הסיבה שמבארים את דברי חז"ל כמשל. והלא עינינו רואות שה"מקולקלים" אוהבים מאד להבין את דברי חז"ל שלא כפשוטם. ואם נודה להם במקצת יבואו לפרש גם את נסי עשר המכות וקריעת ים סוף כ"לאו-דוקא", עפ"ל. זהו פשר תגובת מרן החזו"א, לענ"ד. ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ.

## מאמר ו

### וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'

**(א)** את טענת הקב"ה למשה על אומרו – "למה הרעת לעם הזה", בהשוואה לאבות שלא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה, פירש הנחלת יעקב (המובא בשפ"ח) כך – "ומה אבות הראשונים שלא נודעתי להם בשמי ה' שהוא שם העצם ושמי הגדול, רק בא-ל ש-די שהוא שם התואר, אפילו הכי לא הרהרו אחר מדותי, ולך על ידי ששאלת מה אומר אליהם הודעתיך ששמי ה' ואפילו הכי הרהרת". עכ"ל.

למדנו שהשגת שם "הויה" יש בה סיבה לתפישת הרעה כטובה, על כן היא היתה אמורה לשלול את טענת "למה הרעת".

דבר זה יכול להיות מוסבר גם בפשטות. אך תפישת הדברים בעמקות תיישב לנו היטב סוגיה של גמרא במסכת ברכות ס':. עיני הקורא תחזינה מישרים שהמאמר הזה אינו קשור כל-כך ל"ממצרים גאלתנו", ואם הוא נכתב בספר זה אין זה אלא מפני שקשה לי להתאפק מלהדפיסו מרוב יופיו ואמיתתו בעיני.

**(ב)** ברכות נ"ד. – "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנא' – ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך, בכל מדה ומדה שהוא מודה לך הוי מודה לו (פרש"י: בכל מאדך – מדות המדודות לך, בין מדה טובה ובין מדת פורענות)". עכ"ל. ואמרו בגמ' שם (ס'): "מאי חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, אילמא כשם שמברך על הטובה: הטוב והמיטיב, כך מברך על הרעה: הטוב והמיטיב, והתנן: על בשורות טובות אומר – הטוב והמיטיב, ועל בשורות רעות – דיין האמת. אמר רבא: לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה. (פרש"י: לברך על מדת פורענות בלבב שלם)". עכ"ל.

ולא פשרה היא זו?!

"כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה" – א"כ יברך על הרעה "ברוך הטוב והמיטיב"! אם נדרשנו לברך "ברוך דיין האמת" בשמחה אין זאת אלא מפני שנדרשנו להבין שכל מה שהקב"ה עושה הכל לטובה, א"כ מדוע לא נודה לו: "ברוך הטוב והמיטיב"?!

**ג) להבנת ענין זה נקדים ונלמד את סוגית "כל דעביד רחמנא לטב עביד" – בעיון.**

בהמשך לדברי הגמ' ברכות ס':, אחר שהביאה הגמ' כמה מקורות על כך שצריך לקבל את הרעה ולברך על הרעה – בשמחה, אומרת הגמ': "תנא משמיה דר' עקיבא: לעולם יהא אדם רגיל לומר – כל דעביד רחמנא לטב עביד. כי הא דר' עקיבא דהוה קאזיל באורחא מטא לההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה, אמר: כל דעביד רחמנא לטב, אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא. אתא זיקא כבייה לשרגא, אתא שונרא אכליה לתרנגולא, אתא אריה אכליה לחמרא, אמר: כל דעביד רחמנא לטב. ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא. אמר להו: לאו אמרי לכו – כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה". עכ"ל הגמרא.

והעיר המהרש"א על גמרא זו: "והך דפרק סדר תעניות (כ"א). בעובדא דנחום איש גם זו לטובה הוה נמי שייך לאתויי הכא. ואפשר דניחא ליה לאתויי האי לישנא כל דעביד רחמנא וכו' דתולה הכל בקב"ה". עכ"ל.

כוונת המהרש"א לגמרא זו: "אמאי קרו ליה נחום איש גם זו, דכל מילתא דהוה סלקא ליה, אמר: גם זו לטובה. זימנא חדא בעו לשדורי ישראל דורון לבי קיסר, אמרו מאן ייזיל? ייזיל נחום איש גם זו דמלומד בנסים הוא. שדרו בידיה מלא סיפטא (ארגז) דאבנים טובות ומרגליות. אזל בת (לן) בההוא דירה, בליליא קמו הנך דיוראי ושקלינהו לסיפטא ומלונהו עפרא, כי מטא התם שרינהו לסיפטא חזנהו דמלו עפרא, בעא מלכא למיקטלינהו לכולהו, אמר: קא מחייכו בי יהודאי. אמר: גם זו לטובה. אתא אליהו אידמי ליה כחד מינייהו, א"ל: דילמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון הוא דכי הוה שדי עפרא הוה סייפיה (היה העפר שזורק על אויביו הופך לחרבות) דכתיב יתן כעפר חרבו וגו'. הוויא חדא מדינתא דלא מצו למכבשה בדקו מיניה וכבשוה, עיילו לבי גנזיה ומלוהו לסיפטא אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבא". עכ"ל. וזהו שכתב המהרש"א שגם מעובדא זו בנחום איש גם זו נלמד הרעיון שכל מה שהקב"ה עושה הכל לטובה, אף שנדמה בתחלה שהוא בשורה רעה. [ומפרש המהרש"א, שדוקא בגלל שנגבו ממנו המרגליות

מצאו היהודים חן בעיני הקיסר, מה שבא לידי ביטוי במתנות ובכבוד שחלקו לנאג"ז].

**(ד)** אם נלמד בעיון את שתי הגמרות הנ"ל נבחין בששה הבדלים משמעותיים בין המסופר על ר' עקיבא לבין המסופר על נחום איש גז. ההבדלים שיצוינו בס"ד מורים על שתי מדרגות שונות של הכרת הרע כטוב, וכאשר נעמוד על החילוק ביניהם נבין כי אכן בדוקא הובא בגמ' ברכות הנ"ל המעשה בר' עקיבא ולא זה של נחום איש גז.

(א) נחום איש גז זה הגדיר את הרע כטוב בלשון הקדש – גם זו לטובה. ר' עקיבא אמר זאת בארמית – כל דעביד רחמנא לטב עביד.

(ב) נחום איש גז זה לא הורה דרך לרבים, אדרבא הוא נקרא על שם אמירתו: נחום איש גז. ר' עקיבא לא נקרא על שם ה"לטב עביד" מפני שדרש מכל אדם לומר כן; "לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד".

(ג) נחום איש גז זה הורה באצבע על הרע שלפניו – זו לטובה. ר' עקיבא דבר על כלל הנעשה בלא התייחסות אל הבשורה הרעה שלפניו – כל דעביד רחמנא לטב עביד.

(ד) נחום איש גז זה לא הזכיר מי הוא העושה את הרע (שהגדירו כטוב) הוא דיבר רק על הנעשה. ר' עקיבא הזכיר מיהו העושה: כל דעביד רחמנא (האזהרה) לטב עביד. [הבחנת המהרש"א.]

(ה) נחום איש גז זה יצא בריוח כאשר נתברר הרע כטוב – מלווה לסיפטיה אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבה. ואילו מר' עקיבא רק נמנע ההפסד שהיה קורוהו אלולא ה"רעה" (שהיה נשבה על ידי הגייס). יתר על כן, נחום איש גז זה לא הפסיד כלל; היתה רק "הוא-אמינא" שיהיה הפסד. ואילו ר' עקיבא הפסיד את אורו, תרנגולו וחמורו, אלא שאלולא ההפסד הקטן היה נפסד הפסד גדול ממנו.

(ו) לנחום איש גז זה נעשו נסים גלויים; אליהו הנביא נדמה כאחד מיועצי הקיסר, העפר הפך להיות חרבות. לר' עקיבא לא נעשה שום נס גלוי; טבעי הוא שכאשר הנר אינו מאיר, התרנגול אינו מקרקר והחמור אינו נוער – אין הגייס מבחין בר' עקיבא הלן בשדה.

אין ספק ששני המעשים הללו משקפים שתי השגות, זו למעלה מזו, עד כמה נתפס הרע כטוב.

**(ב)** נקדים את דברי הגמ' בפסחים נ'. – "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. אטו האידנא לאו אחד הוא?! אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא, העוה"ז – על בשורות טובות אומר: ברוך הטוב והמיטיב, על בשורות

רעות אומר: ברוך דיין האמת. לעולם הבא – כולו הטוב והמיטיב. [פי' הצל"ח שהכוונה ל"מבט" של עוה"ב על הבשורות רעות שקרו בעוה"ז]. ושמך אחד – אטו האידנא לאו שמו אחד הוא?! א"ר נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא, העוה"ז נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעוה"ב כולו אחד – נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י". עכ"ל. למדנו מדברי גמרא זו, שאעפ"י שגם בעוה"ז אנו יודעים שאף הרע טוב הוא ועל כן אנו מברכים ברוך דיין האמת בשמחה, בעולם הבא נשיג ביתר שאת שהרע הוא טוב, עד כדי לברך עליו: ברוך הטוב והמיטיב. רצוני להסביר ולהוכיח שהכרת הרע כטוב המשתקפת מהנהגת ר' עקיבא היא עדיין במדרגת העוה"ז, ואלו הכרת הרע כטוב העולה מהנהגת נחום איש גם זו היא מעין מדרגת העוה"ב. אך בטרם נסביר את החילוק שבין שתי ההשגות הללו נוכיח כי אכן שונה היה יחסו של נחום איש גם זו אל היסורים מיחסו של ר' עקיבא אליהם.

ז"ל הירושלמי סוף פ"ח דמסכת פאה: [כאשר גזר נחום איש גם זו על עצמו שיסתמא עיניו, שיתקטעו ידיו וישברו רגליו – על שלא נזדרז ליתן לעני מזונות, ונפח העני את נפשו מרעב] "סליק לגביה ר' עקיבא. א"ל: אוי לי שאני רואה אותך כך. א"ל (נאג"ז) אוי לי שאין אני רואה אותך בכך. א"ל (ר"ע) מה אתה מקללני?! א"ל (נאג"ז) ומה את מבעט ביסוריך". עכ"ל הירושלמי. מן המעשה המבהיל הזה רואים אנחנו ברורות חילוק השגה בין נאג"ז לבין ר"ע במדת הכרת הרע כטוב. ר"ע נאנח על יסורי נאג"ז, ואלו נאג"ז נאנח על שאין לר"ע יסורים. ר"ע רואה באנחתו של נאג"ז קללה, ונאג"ז רואה באנחתו של ר"ע ביעוט ביסורים. [רצוני להדגיש: אין לשפוט את גדולי תנאינו ולומר: זה גדול מזה, כוונתי לומר שההנהגות שלהם משקפות שתי תפישות שונות של הכרת הרע כטוב.]

**(1) היסוד להבנת שתי המדרגות הרוממות הללו של הבחנת הטובה בבשורה הרעה הם דברי הרמח"ל היסודיים בפ"ט ממסילת-ישרים:**

"אמנם כדי שלא תהיינה הצרות והדוחקים קושי ומניעה אל האהבה, יש לאדם להשיב אל עצמו שתי תשובות: האחת מהן שוה לכל נפש, והשניה לחכמים בעלי הדעה העמוקה.

האחת היא (ברכות ס, ב) כל מאי דעבדין מן שמיא לטב. וזה, כי אפילו הצער והדחק הנראה בעינינו רעה, איננו באמת אלא טובה אמיתית. וכמשל הרופא החותך את הבשר או את האבר שנפסד כדי שיבריא שאר הגוף ולא ימות, שאף על פי שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות באמת, להיטיבו באחריתו. ולא יסיר החולה אהבתו מהרופא בעבור זה המעשה, אלא אדרבא יוסיף לאהבה אותו. כן הדבר הזה, כשיחשוב

האדם שכל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמו, לטובתו הוא עושה, בין שיהיה בגופו בין שיהיה בממונו, ואף על פי שהוא אינו רואה ואינו מבין איך זה הוא טובתו, ודאי טובתו הוא, הנה לא תחלש אהבתו מפני כל דחק או כל צער, אלא אדרבה תגבר ונוספה בו תמיד.

אך בעלי הדעה האמתית אינם צריכים אפילו לטעם הזה, כי הרי אין להם כונת עצמם כלל, אלא כל תפלתם להגדיל כבוד שמו יתברך ולעשות נחת רוח לפניו. וכל מה שיתגברו עכובים נגדם עד שיצטרכו הם יותר כח להעבירם, הנה יאמץ לבם וישמחו להראות תקף אמונתם, כשר צבא הרשום בגבורה אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר, להראות תקפו בנצחונה. וכבר מרגל זה הענין בכל אוהב בשר ודם שישמח כשיזדמן לו מה שיוכל להראות בו אל אשר הוא אוהב עד היכן מגיע עצם אהבתו. עכ"ל.

(ז) טרם נשתמש בדברי הרמח"ל היסודיים למאמרנו, נקדים ליישב על פיהם סתירה מפורסמת.

ביחס לתכלית בריאת שמים וארץ מצאנו כדמות סתירה.

מצד אחד: "ברוך אלקינו שבראנו לכבודו", וכן: "שהכל ברא לכבודו", "כל פועל ה' למענהו", "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא שיראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שייראו מלפניו" (שבת ל"א:). ועוד. מכל זה נשמע שתכלית הבריאה היתה למענו ית', כדי שיכבדוהו וייראו ממנו.

מאידך: "שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו" (מסילת ישרים פ"א), "הנה תכלית הבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו" (דרך ה' ח"א פ"ב) ועוד. ומקורם בפסוקים הוא "עולם חסד יבנה".

הרי כאן סתירה, לכאורה.

אכן בדברי המסילת-ישרים הנ"ל נוכל ליישב, שאכן הן שתי מדרגות, זו למעלה מזו. המדרגה השווה לכל נפש מוכרח שתשים כנגד פניה את התכלית של "להתענג"; "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה". אבל המורמים מהם, יחידים שהם אוהבי ה' ית' בשלמות הדבקים בו ועובדים אותו "לשמה" – אין נגד פניהם אלא ה"לכבודו", לעשות רצונו ולעובדו בלבב שלם.

(ח) נשוב אל נחום איש גזר ור"ע תלמידו. קל להבחין שנחום איש גזר גם זו עצמו הוא מ"בעלי הדעה האמתית" הנזכרים במסילת-ישרים, ואילו ר"ע בפנותו לרבים מייצג

את הדעה "השווה לכל נפש" שנזכרה שם (והרי ציטט המס"י שם את המאמר "כל מאי דעבדין מן שמיא לטב"; אף השו"ע או"ח סי' ר"ל פסק את ר"ע ולא את נאג"ז). כאשר "הרופא חותך את הבשר או את האבר הנפסד כדי שיבריא הגוף ולא ימות" אין להתעלם שישנם כאבים וחסרון אבר, אלא שבסך-הכל זה משתלם. כאשר אנו עושים את חשבון ה"כל" – המאזן הוא חיובי וכדאי. אבל הכי אפשר לומר "זו לטובה" על הכאבים והמום עצמם?! נכון לומר בכלליות שכדאי היה לעשות את הניתוח, כי יצא הפסדו בשכרו. כמו כן, היהודי אשר הוא מן עובדי ה' "שלא לשמה" ומבטו ומגמתו הוא על "להתענג" לא יוכל לומר "זו לטובה" בעת שנסתמאו עיניו ונקטעו ידיו ורגליו, כי תחת ה"ענג" בא ה"נגע". אך יוכל וצריך הוא להאמין כי "כל דעביד רחמנא" – הכל כאחד יחד – "לטב עביד".

מעניין הדבר, השורש של המושג "רע" – לרועע – פי' לשבור, לנפץ, כמו: "תרועם בשבט ברזל" (רעוע=מרוצץ). כמו כן מצינו בתנ"ך שאסון נקרא "שבר" (גדול כים שברך – איכה ב', ועוד). הלא דבר הוא, שהרעה והאסון נקראים בשמות המורים על היותם חלק מיחידה, שבר משלמות. אכן הביאור הוא, שאין מקום לרע, לאסון, אלא במבט על חלק מן המערכת, כי הכלל כאחד – כל דעביד רחמנא – אין בו רע ואין בו אסון אלא לטב עביד, גם במבט של עוה"ז.

כאשר פוגשים יהודי פשוט ברחוב, והוא נאנח, שואלים אותו: "מה נשמע"? והוא עונה: "יהיה טוב", הוא מקיים במידת מה את דרישת ר"ע: "לעולם יהא אדם רגיל לומר כדל"ע", כי הוא מאמין שבסוף יהיה טוב, אבל אנחתו מעידה שאין הוא במדרגת "זו לטובה". לעומתו, האוהב השמח להראות עד היכן מגעת עוצמת אהבתו שמח ביסורים עצמם, כי כבוד שמים העולה מהם הוא עצם שכרו ותענוגו ותפארתו.

**(ט)** נשלים להבין את פרטי השינויים בין המסופר על נאג"ז לבין המסופר על ר"ע.

רק ר"ע מזכיר את "רחמנא" (המרחם). כי כאשר רואים אדם סוטר על לחיו של ילד קשה לראות בזה "הטבה" אלא כאשר יודעים שזהו אביו. כאשר מתברר לנו שזהו אביו, והלא דרך אב לרחם על בנו, אנו מבינים שזו אינה סטירה, אלא "חינוך". לעומת זאת, כאשר מאן-דהוא נותן סוכריה לתינוק, אין מתעניינים מי הוא הנותן.

נוכיח שנחום איש גם זו מייצג את "בעלי הדעה האמיתית", ובזה נבין גם מדוע נעשו לו – ולא לר"ע – נסים גלויים.

על הנסים הגלויים הנעשים למשה, בשונה מן האבות, כותב הרמב"ן בפר' לך-לך שהם נעשים בשם "הויה" ברוך הוא. ועל ידיעת "יחוד המאציל", שהיא השגת שם "הויה"



הקרוי שם המיוחד, כותב הרמח"ל בספר "פתחי חכמה ודעת", שמי שהגיע לזאת הידיעה "הוא המבין כל ענייני החכמה בעומק גדול". הא קמן שנחום איש גמזו המלומד (מורגל) בנסיים, והכוונה לנסיים גלויים כמו אלו שנעשו לו, הוא מייצג את בעלי הידיעה האמיתית. ומתאימים הדברים לאמור במסילת ישרים (פי"ט בהמשך) "כי כל מה שזוכה האדם ליכנס יותר לפניו בחדרי ידיעת גדולתו יתברך – יותר תגדל בו השמחה ויהיה לבו שש בקרבו". על כן הוא, ודוקא הוא, שמח ביסורים. ועל כן גם במעשה הזה נעשו לו נסים גלויים, מכח השגת-מה של "הויה" המאפשרת לו לומר על הרעה – "זו לטובה".

מובן גם, מדוע ר"ע נפסד בשעתו, ונשאר מופסד את אשר הפסיד, ורק במאזן הכללי יצא הפסדו בשכרו, ואילו נחום איש גם זו לא נפסד ועוד יצא ברווח. כי "כשר צבא הרשום בגבורה" שמח נאג"ז ביסורים גם בשעתם, כי אין כמותם להראות את עוצם אהבתו. על המלאכים נאמר בתהלים (ק"ג) "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו" ופירש האבן-עזרא – "רק זהו שכרם ותענוגם ותפארתם – לשמוע בקול ה'". נחום איש גם זו שנתעלה למדרגת "יש בהם דעת כמלאכים" – התענג והתכבד בקדשו שם שמים גם בשעת ה"צרה", לכן נשתכר בעושר וכבוד על אותה שעה, כי גם אז התענג והתכבד. והבן. מה שאין כן ר"ע, אשר בהשגה אשר הוא מייצג – ה"רע" הוא רע כשלעצמו, על כן ר"ע נפסד מן הרעה, אלא שזכה לראות שבכללות – "יצא הפסדו בשכרו". [ויש להוסיף כאן עוד דבר עמוק. הרי תכלית העולם הוא להיטיב, זה מוסכם. אם העולם הוא עולם אחד כל ששת אלפי שנים – הוא בא אל תכליתו אם בסוף יהיה טוב. אבל המשיג שהקב"ה מהווה את העולם בכל רגע לרגע, והרי העולם הרגעי הזה גם הוא נברא כדי להיטיב, הרי זה מכריח שישגי בכל רגע – "זו לטובה"].

(י) לא נותר לנו אלא להסביר מדוע בטא ר' עקיבא את התייחסותו אל הרע כאל טוב בארמית, ואילו נחום אג"ז – בלשון קדש. ואל תאמר: ר"ע דבר אל ה"עמך" דוברי הארמית, ולכן נקט בשפה זו [או בנוסח אחר: הגמ' הביאה את דברי ר"ע אל ה"עמך" שבבבל, דוברי הארמית, לכן תרגמה את דבריו לארמית]. אין זה נכון, כי יש לדקדק דקדוק נפלא בדברי הגמ' ברכות ס': הנ"ל. למרות שמימרת ר"ע פותחת בלשון הקדש ומסיימת בארמית – "לעולם יהא אדם רגיל לומר (לשה"ק) כל דעביד רחמנא לטב עביד (ארמית)", כאשר ניצלו ר"ע והנלווים אליו מן הגייס הוא פותח בארמית ומסיים בלשון הקדש: "לאו אמרי לכו (ארמית) כל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה" (לשה"ק). מדוע התהפכו היוצרות מן הקצה אל הקצה? אין ספק, כדי להדגיש את ההבדל בין קודם שמתברר שהרע הביא אל הטוב לבין אחר שנתברר כן. כי לשה"ק היא לשון עצמותית, אמיתית, וכאשר המתבטא מכיר בבירור את אשר הוא מוציא מפיו ראוי שיתבטא בלשון הקדש. לעומת זאת לשון לע"ז – מוציאה לעז, לשון ארמי – לשון רמאי היא; כאשר הנאמר אינו מושג לגמרי ובבירור

על ידי האומר מתאים הדבר שיתבטא בארמית אשר קרוב לשונה ללשון הקדש (פסחים פ"ה:). אין להשוות את הידיעה של "כל דעביד רחמנא לטב עביד" כאשר הנר נכבה, התרנגול והחמור נטרפו, לזו שנתבררה כידיעה חושית לאחר מעשה כי אכן כל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה. ידיעה שאינה מושבת אל הלב אינה אמת גמורה ואין ראוי לה לשון הקדש.

ועל דרך זה נוכל לומר, שכיון שהאמת היותר אמיתית היא "זו לטובה", לא רק שבכלליות המבט על הבריאה כולה אין זה "שבר" (אסון) אלא חלק משלם (שלום), לכן דוקא לאמירתו של נחום איש גם זו יאתה לשון הקדש.

**(יא)** נחזור לראש מאמרנו. שאלנו: "ולא פשרה היא זו?!" אם אנו נדרשים לשמוח בבשורות רעות, מדוע לא נברך עליהן "הטוב והמיטיב"?

להאמור, התשובה היא פשוטה מאד. כדי לשמוח די בידיעה שיהיה טוב בעתיד. "אמת" פי' מציאות קיימת לעד (כמו "זה" אלקים אמת"), ובמסגרת הכללית של האמת החובקת זרועות עולם יכול כל אדם לשמוח בסוף הטוב, לברך את הקב"ה גם ביום הזה "ברוך דיין האמת" – בשמחה. לעומת זאת, "הטוב והמיטיב" מורה על התייחסות לפרטים, הקב"ה אינו רק "טוב" בכלליות אלא "מיטיב" בכל מעשיו, בכל פרט ופרט הקורה בבריאה, על זה לא נוכל לברך אלא "ביום ההוא" עת יהיה ה' אחד (פסחים נ'). בעת ההיא יהיו כל בני האדם "בעלי ידיעה האמיתית", וכמ"ש: "ומלאה הארץ דעה את ה'", ותהיה שמחתם בעצם עשיית רצון קונם, ואז תהיה גם ה"זו" לטובה ויברכו עליה הטוב והמיטיב.

**(יב)** כמדומני, שיובן עתה יותר, מדוע דוקא מפני שנודע הקב"ה למשה בשם "הויה" ב"ה, ישנה עליו טענה על שהרהר אחר מידותיו של הקב"ה. ידיעת שם "הויה" היא תכלית ה"ידיעה האמיתית", והוא מחייב את שיא מדרגת האהבה והעבדות. ומכיון ש"כל מה שזוכה האדם ליכנס יותר לפניו בחדרי ידיעת גדולתו ית' יותר תגדל בו השמחה" (מסלת ישרים פ"ט) מהכרת ה"זו לטובה" שבביטול רצונו לרצון ה' ית', על כן גדלה הטענה על משה שאמר "למה הרעת" בקל וחומר מן האבות שלא נתגלה להם שם "הויה".

## מאמר ז

## ארבע לשונות של גאולה

**(א)** ידועה דעת המדרש (שמו"ר ו', ד') שתקנת ד' כוסות של ליל הסדר היא כנגד ארבעה לשונות של גאולה אשר הובטחו בפר' וארא – "לכן אמר לבני ישראל אני ה' (1) והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים. (2) והצלתי אתכם מעבדתם. (3) וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. (4) ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו'".

**(ב)** הנני מצטט מקובץ "תורתי בקרבם", פסח מאמר שני, כדי להוסיף על האמור שם.

ארבע לשונות אלו, הם ארבעה שלבים בגאולה. ארבע גאולות, כנגד הגזרות שנגזרו עליהם במצרים, המבוארים בשלשת הלשונות שהגדירו את הגלות אשר נאמרו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם". יש כאן שלש גזרות: "גר יהיה זרעך בארץ לא להם", "ועבדום", "וענו אותם". תחילה נעשו גרים בארץ לא להם, איבדו את עצמאותם וירדו למדרגת גרים. בהמשך נתקיים בהם "ועבדום" – שמצרים העבידום בעבודה קשה, משנסתלק האחרון שבשבטים. ובאחרונה "וענו אותם" – שעינו אותם המצרים בעינויים קשים, וזה היה מזמן שנולדה "מרים" אשר נקראה על שם המרירות. ומשלשת גזרות אלו נגאלנו. כסדר הגזירה על הגלות – אך להיפך – הובטחה גם הגאולה. כל הקשה יותר הובטח קודם שיתבטל. לשון ראשון של גאולה – "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" – ביטול העינוי והסבל. לשון שניה של גאולה – "והצלתי אתכם מעבודתם" – ביטול העבודה. לשון שלישי של גאולה – "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה" – מהגירות, שלא תהיו יותר גרים מושפלים במצרים ואצל פרעה. ונוסף על כך זכינו למעלה הגדולה והנשגבה האמורה בלשון הרביעי של הגאולה – "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים". עכ"ל. [ויש להוסיף על דבריו, שגם ביטול הגזרות בפועל היה בשלשה שלבים. מעת שהתחילו המכות והפלה הקב"ה בין מצרים ובין ישראל – פחדו המצרים לענות את ישראל, אבל המלכות המשיכה להעבידם. בתשרי אחר חמש מכות פסקה עבודה מאבותינו (ר"ה דף י"א). ובניסן יצאנו מן הגירות.]

שוב ראיתי, שנרמזו שלשת שלבי הגלות – הגירות, העבדות והעינוי – בהגדת הביכורים ובהגדת הפסח. "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את

עניינו ואת עמלנו ואת לחצנו". עניינו – מעת שמתו יוסף ואחיו והפכו בני ישראל להיות גרים שאינם קרובים למלכות, כי סתם "גר" הוא עני ושפל, והוא נמנה יחד עם האביון, הדל היתום והאלמנה, השלב הזה נקרא "ענינו". ומעת שקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף התחילו לשעבדם, והשלב הזה נקרא "עמלנו". ואח"כ מיררו את חייהם יותר, השלב הזה קרוי "לחצנו".

**ג** נראה לי לגלות תוכן ולהבחין עומק בשלש הגזרות הכלולות בגלות, והוא על פי מה שנבאר ונוכיח שכוחות הרע שבאדם מתחלקים לשלשה ראשים: גאווה, תאוה, השחתה. יסוד זה נתבאר בפרי-צדיק למוהרצ"ה, אשר הקביל להם בבעלי-החיים – חמור (תאוה, כמ"ש: "בשר חמורים בשרם", קרוי של שם החומר). שור (השחתה, אב נזיקין של קרן שכוונתו להזיק). כלב (גאווה, "והכלבים עזי נפש"). ראשי תיבות חש"ך שהוא כינויה של מלכות יון, וכנגדם נתכנו היוונים: טמאים, זדים, רשעים. עיין שם.

במאמר "חטא לשון-הרע מעכב את הגאולה" הרחבתי אף אני ביסוד הזה, עיין שם ותשתכנע.

**ד** על פי זה נראה לי לומר שעונש הגלות במצרים אשר הוגדר בפר' ואתחנן (ובנביאים) "ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים", ופרש"י: "הוא כלי שמזקקין בו את הזהב", נועד להפריש מאתנו את פסולת המידות הרעות: גאווה, תאוה והשחתה. וזה נעשה על ידי שלש הגזרות הנ"ל: גר יהיה זרעך, ועבדום, וענו אותם.

**הגירות** עניינה להשפיל את קומת הגרים בארץ לא להם, שהרי מצינו בתורה שהגר הוא בשפל המדרגה, ולכן הוזהרנו שלא להטות את משפטו, לא לעושו, לא להונותו ולא ללוחצו. ואומר: "הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה" – משמע שבדרך כלל הגר הוא הנמצא למטה, ואכן הוא המופיע בדרך כלל בחברת היתום והאלמנה, שהם עניים, ו"עני" קרוב ל"ענו" היפך ה"גאה". [ובמשנה כתובות ס"ד: "במה דברים אמורים בעני שבישראל אבל במכובד וכו' – משמע ש"עני" הוא היפך של "מכובד"]. ומפורש ברמב"ם פ"ב מהלכות תשובה – "שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עני ושפל-רוח". ואכן היתה הגירות במצרים תיקון לשורש הגאווה אשר באדם.

**העבודה** עניינה לשבור את תאוותיהם של המשועבדים, שהרי הם עסוקים מכף רגל ועד ראש מבוקר ועד לילה להשביע תאוות אחרים. ואם על מי שמלאכתו טפל אמרו במשנה באבות – "יפה תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון", קל וחומר

שהעובדים יומם ולילה בלי הפסק "ישכחו" מן העוון. בכלל גזירת העבודה במצרים היה דוחק מזונות ולחם עוני, ומרוב עבודה למלך ולאזרחים המצריים אשר נשתעבדו בהם אחר עבודת המלך בגינותיהם ובחצריהם (תנחומא ויצא ז') לא נשאר להם זמן וכח לשום חמדה ותאוה, אפילו לנשותיהם לא נזקקו (אילולא הנשים הצדקניות). היה זה תיקון לשורש התאוה אשר באדם.

**העינוי ענינו להרע לאדם כדי שיסבול, לא למטרת רווח למענה.** "ויתנו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם". וכן הטבעת התינוקות ביאור, שיקועם בבנין – היו ביטויים של אכזריות הנובעת מרוע לב והשחתה אשר במצרים. וכאשר נמצאים בין רעים ומושחתים כאלו וסובלים מהם הרי בוודאי נוצרת (אצל אנשים טובים) רתיעה וסלידה מלהיות רעים ומושחתים כאלה, וזהו תיקון לשורש ההשחתה אשר בנפש האדם. [ובאמת, על מה שכתב רש"י (פר' שמות ב', י"ד) "אכן נודע הדבר – נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו: מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך", תמה בשפתי חכמים: והרי כבר נגזרה הגזרה לאברהם אבינו? ותיריך: מ"מ היתה תמיהת משה על עבודת הפרך, ועל זה ענה לעצמו שהם ראויים לכך בגלל שיש ביניהם דילטורין (מלשינים). הרי שה"כנגדו" של לשה"ר שהוא ביטוי של יצר ההשחתה (להרע) הוא עבודת הפרך שהיא העינוי.]

הקב"ה חישוב את הקץ, ובעת שאמד הקב"ה שנשלמה הוצאת הסיגים מן הזהב בטלו העינוי העבודה והגירות.

**ה) אבל המשיך, וגם ימשיך, התיקון לשלשת כוחות הרע הללו על ידי התורה שניתנה במעמד הר סיני – "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים".** כי התורה היא ה"כנגדו" והתיקון לכוחות הרע הללו, ולזה נתכוונו חז"ל: "אין טוב אלא תורה".

תלמוד תורה (וקיום מצוות) ענינו ביטול דעת ורצון האדם אל דעתו ורצונו של הקב"ה, והרי זה טיפול-שורש לבעית הגאווה.

וכמו כן דרישות התורה מן האדם להתאפק מלהמשך אחר תאוותו בזמנים ונסיבות אשר אילולא דרישת התורה היה נמשך אחריהן כבהמה – הוא תיקון בשורשו לבעית התאוה.

ואילו דרישות התורה הרבות הכלולות ב"ואהבת לרעך כמוך", עד שכתב רש"י (שבת ל"א). שרוב מצוות התורה כלולות בדברי הלל – "דעלך סני לחברך לא תעביד", הן תיקון לבעית רוע הלב. ואמרו (סוטה י"ד) "תורה תחילתה חסד וסופה חסד" – וההתחלה והסוף מורים על כל מה שביניהם. וכן אמרו במדרש לקח טוב: "והתורה כולה

חסד שנא' – תורת חסד על לשונה". על כן אנו אומרים שהיא התיקון לרצון להרע המקונן באדם.

(ו) ובאמת נראה, שמה שנאמר לאברהם אבינו אחר שלש לשונות של גלות – "גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם וגו' – ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", אין הכוונה רק לביזת מצרים, אלא בעיקר לעשירות בתורה; ובהרבה מקומות בחז"ל מקבילה העשירות בתורה לעשירות ממון. ועיקר הרכוש גדול הוא "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" – על ידי התורה והמצוות – שהוא התיקון השלם לגירות העבדות והעינוי, וכמו שנתבאר.

ואכן כן פי' באלשיך הק' פר' לך-לך, ז"ל: "אם ה'רכוש-גדול' הוא שינצלו את מצרים, היתכן שבשביל רווח מעות ישתעבדו וכו'. ועוד, כי ההון לקחו בני שלשים יוצאי מצרים ובמה ינוחמו דור ראשון ושני שנשתעבדו ולא נהנו וכו'. ולא עוד אלא שיקראנו 'רכוש-גדול' כעושה עיקר מכסף וזהב, והמה הבל לפניו ית'". עכ"ל בקיצור. ועל כן פי' האלשיך הק' – שהכוונה לזיכוכ הנפשות שהוא רכוש רוחני, עיין שם.

## מאמר ח

### ואומר לך בדמיך חיי

(א) "ומולדותיך ביום הולדת אותך וגו' ותשלכי על פני השדה בגעל נפשך ביום הולדת אתך ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי". (יחזקאל ט"ז, ד"ו). ודרשו על זה חז"ל: "בשני דמים ניצולו ישראל ממצרים, בדם פסח ובדם מילה, שנא' – ואמר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי – בדם פסח ובדם מילה" (שמו"ר פר' י"ז, ג'). וכן הוא בפ' רש"י שם וברד"ק. [וכשם שבמצרים זכו ישראל לחיים על ידי דם הפסח ודם המילה, כן גם לדורות – מצוות-העשה היחידות שהמבטלן נכרת מארץ החיים הן פסח ומילה].

כמהים אנו להציץ אל תוכנן הפנימי של מצוות אלו, אשר המשותף לשתיהן הוא שפיכת דם שיש בה הריגה [כי עליך הורגנו כל היום – זו מילה" (גיטין נ"ז:)]. מדוע דוקא ההריגה הזו היא לידת החיים של כנסת ישראל?

**(ב)** "ויאמר לאברם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה" (לך-לך ט"ו, י"ג). "ידע תדע" – שתי הודעות, על שתי גזירות שנגזרו על זרעו; גזירת הגירות – "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ארבע מאות שנה". וגזירת העינוי והעבדות – "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה". והדברים ידועים.

**(ג)** בספרים הקדושים מבואר שהאדם מורכב משלש נפשות: נפש הבהמית, נפש האנושית, ונפש האלקית; ובספרים רבים הן נקראות: נפש, רוח, נשמה. ה"נפש" היא נפש הבהמית אשר על יצירתה סיפרה התורה במילים: "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה". ה"נשמה" היא האלוקות שבאדם אשר על נפחתה סיפרה התורה במילים: "ויפח באפיו נשמת חיים", וחז"ל הגדירוה "חלק אלוך ממעל". ומכיון שאי אפשר למלאך ולחמור להתמזג לאחד בלי רובד אמצעי ממצע ביניהם, חייבה ההרכבה הזאת את בריאת הרוח אשר בתוך. רוח היא באנוש אשר לה משפט הבחירה אם להמליך את המלאך על החמור או את החמור על המלאך, כי מפני היותה ממצעת בין הנפש לבין הנשמה יש בה מן ה"גשם" ומן ה"נשם", והיא "עצמו" של האדם.

ובשבת קי"ב: – "אמר ר' זירא אמר רבא בר זימונא: אם ראשונים בני-מלאכים אנו בני-אנשים, ואם הראשונים בני-אנשים אנו כחמורים". על פי דברנו נראה שאין זה משל, אלא כמשמעו. כי הנשמה שבאדם הקרויה "חלק אלוך ממעל" היא בבחינת "מלאך", ואילו הגוף (נפש הבהמית) הוא בבחינת "חמור" הקרוי על שם החומר (ובערכין י"ט. מבואר שמשקלם הסגולי של בשר גידים ועצמות של אדם שווה לשל חמור). הראשונים עשו את נשמתם עיקר ואת גופם טפל, על כן הם ראויים להחשב "מלאכים" (ולעומתם יחשבו האחרונים בני-אנשים). אך אפשר גם לומר להיפך: האחרונים עשו את גופם עיקר על כן קראו לעצמם "חמורים" (ולעומתם יחשבו הראשונים בני-אנשים, ויניחו את תואר מלאכים לנביאים ולמעלה מהם בקדש). הצד השווה שבשתי ההגדרות הוא שאלו ש"זה וזה שופטן", הנפש הבהמית והנשמה האלקית, פעם י לו מיוצרו ופעם י לו מיצרו, הם ראויים לתואר "בני אנשים". שוב הראוני שהדברים מפורשים בפירוש "תקלין חדתי" לירושלמי שקלים (פ"ה, הלכה א') ז"ל: "אין קדמאין מלאכים – שהאדם חציו מלאך מצד הנשמה וחציו בהמה מצד הגוף, כידוע, וכמו שהאריך הסמ"ג בהקדמתו לחלק העשין, והראשונים הגבירו כח המלאך לעשות רצון קונם וכו'. אנו חמרין – שגבר החמר בגלות התורה ומצוות שאין לנו הרמ"ח ללחם (כוונתו: רמ"ח אותיות חמר, כי רמ"ח מצוות עשה ענינן לקדש את החמר)". עכ"ל.

**ד)** בני האדם, בני נח, נתחלקו לשלשה ענפים – שם חם ויפת. והם כנגד נשמה, נפש, רוח; ובסדר זה. שם אשר נתאמץ במצות כיסויו של נח ונקרא שמו של הקב"ה עליו: "ברוך ה' אלקי שם וגו' וישכן באהלי שם" – כנגד הנשמה. חם אבי כנען ששימש בתיבה וביזה את אביו ואף נתקלל "עבד עבדים יהיה לאחיו" – כנגד הנפש. ואילו יפת אשר כיסה את ערוותו של נח מתוך דרך-ארץ ואף נתברך "יפת אלקים ליפת" – הוא כנגד הרוח.

וכנגדם שלשה סוגי אנשים: יהודים, גויים, עבדים.

ונבאר את דברינו.

עיקרם של בני שם אלו "ישראל", אשר נשמתם עיקר וגופם טפל (ואכן הביטוי "אנטישמי" פי' נגד יהודים). הנשמה הקרויה חלק אלוך ממעל טפלה לבוראה, ואדם אשר נשמתו עיקר חי את חייו סביב הקדוש ברוך הוא; זוהי צורתו הנכונה של אדם מישראל.

עיקרם של בני יפת אלו "יון", וכמ"ש חז"ל "יפת אלקים ליפת" דוקא על כתב יוני (מגילה ט':). הגוים אשר חכמה יוונית משכלתם ותרבות יון מנהלתם חיים את חייהם סביב עצמם, ה"אנכי" הפרטי או המדיני הוא המפעיל את כל מערכות חייהם; "אל תקרי גוים אל גאים". מפני שעיקרם של הגוים היא הרוח הם בעלי גאווה, כי הרוח אשר לה משפט הבחירה לעבוד לקב"ה או למרוד בו נותנת לנושאה תחושה של ישות עצמית שאינה תלויה בקב"ה, ח"ו.

עיקרם של בני חם הם "כנען", אשר הם עבדים במהותם. העבד אינו חי סביב הקב"ה אף לא סביב עצמו, הוא נטפל לאדונו כשור וכחמור. העבדים, אין דעתם שופטתם ואין רצונם מריצם וממריצם, בהפקירא ניחא להו, זילא להו, פריצא להו, וכבר אמרו עליהם חז"ל: "הכל מודים בעבד שאין לו חיים (התיחסות אחר מולידו) דכתיב: שבו לכם פה עם החמור – עם הדומה לחמור" (יבמות ס"ב.). [אגב, כהקדמה לסיפור שכרותו של נח והתנהגות שלשת בניו בהתייחסותם אליו, הקדימה התורה הק' – "ויהיו בני נח היוצאים מן התיבה שם וחם ויפת וחם הוא אבי כנען. שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ". שמעתי מן הרב משה נתן כהן שליט"א, שכוונת התורה לומר – מה שאנחנו רואים באנושות הנפוצה על פני כל הארץ שלשה סוגי בני-אדם: הדומים למלאכים, הדומים לחיות, ומדרגה ממוצעת ביניהם (יהודים גויים עבדים, וכד') זה מכח התנהגות שם חם ויפת בפרשת "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם".]

**ה)** ובירור אחר בירור: אברהם אבינו, אשר הוא מהדורא בתרא של קומת "אדם", כידוע, מתחלק אף הוא לשלשה ענפים, המקבילים אף הם אל: נפש, רוח נשמה. בתחילה



מתנקה הנפש ופורשת פורשת זוהמת נחש בישמעאל בן השפחה, ואנו רואים ב"מוסלמים" הדומים במדה רבה לחיות ולבהמות את ממשיכי ישמעאל; והם כנגד הנפש [כידוע, הערבים הם זרע ישמעאל, והם מוסלמים, ובקידושין מ"ט: אמרו – עשרה קבין זנות ירדו לעולם תשעה נטלה ערביא.]. ושוב מזדככת הרוח ופורשת הפסולת מן הסולת בעשו תאומו של יעקב, ואנו רואים בנוצרים הגאווותנים דמויי אדם – אל תקרי אדם אלא אדום – את ממשיכי עשו; והם כנגד הרוח (עיין "פחד יצחק", פורים, מאמר אחרון). ואילו זרע יעקב הקרוי "ישראל" (שם אֶל-משותף בו כמו במלאכים) הנכנעים לבוראם ומבטלים את דעתם ורצונם לדעתו ורצונו – הם כנגד הנשמה. נראה לי, שכאשר אנחנו מברכים בברכות השחר: שלא עשני גוי, שלא עשני עבד, כוונתנו להודות לקב"ה על שאין המידות הרעות מושלות בנו כגויים ואין התאוות מושלות בנו כעבדים.

אך עלינו להסביר יותר את התייחסות המידות הרעות של הגויים אל הדיעות הכוזבות של עבודה זרה אשר הגויים עובדים לה. ואכן הוא פשוט, כל אומה או יחיד בוחרים להם איזו נקודה רוחנית (אלהים אחרים) אשר הם, כביכול, מנהלים את חייהם על פיה, ובה הם מתהללים, אך בעצם הם משתמשים בה כדי להוציא אל הפועל את רצונותיהם האישיים. בלי "עבודה-זרה" שהיא התוכן הרוחני המיוחד את הגוי – הוא היה חי את חייו כבהמה וחיה. כלומר, המידות הרעות של "גוי", ששורש כולן היא הגאווה, בנויות על דעה משובשת של אמונה ב"אלהים אחרים" אשר הגוי הוא "אלהי האלהים" שלה. והבן.

**(1)** נראה לומר, שעיקרן של גזרות "גר יהיה זרעך" ו"עבדום וענו אותם" נתקיימו בלבן של כל אחד ואחד מבני ישראל שהיו במצרים. על ידי צורת החיים של "עבד", המשרת את אדונו כשור וחמור ואינו מנהל את חייו מתוך דעת ורצון עצמיים, גובר כח העבד שבאדם והוא נשטף יותר ויותר בתאוות בעלי החיים לאכול ולשתות ולשרוד. [ביותר בהיותו משועבד לאדונים שטופי תאוה – אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם, כמ"ש בפר' "עריית" – "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו", ופרש"י – "שמעשיהם מקולקלים מכל האומות ואותו מקום שישבו בו ישראל מקולקל מן הכל"]. כמו כן, מכח היותו גר בין גויים, הוא חושב כגוי וחומד כגוי, שטוף בכשפים ואלילים ומפתח גאווה ומידות אנוכיות. [ביותר בהיותם בין גאווותנים הקרויים "רהב", כמ"ש בישעיהו ל', ז' "ומצרים וגו' רהב הם" פרש"י: "גסי הרוח ומלכם מתייהר לי יאורי ואני עשיתיני"].

חז"ל דרשו את הפסוק "לקחת לו גוי מקרב גוי" – שהיו ישראל במצרים דומים ל"עובר במעי פרה". הורו בזה על שנטמעו באומה המצרית כמעט לגמרי. אט-אט שקעה

הנשמה, זפות האבות הק' שבכל אחד ואחד מישראל, בִּינן תאוות הנפש וגסות הרוח עד למ"ט שערי טומאה. במסכת ע"ז דף י"ז. מוצאים אנחנו שתתכן דבקות בעריות (תאוות) ובמינות (ע"ז) עד כדי ש"כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים"; עיין שם. נראה שקרוב לזה היה מצבם של ישראל כאשר גבר בנפשם העבד והגוי כמעט עד גמירא.

**(ז)** משמעות החירות מגלות מצרים על פי האמור היא – שהנשמה השתחררה ממאסר הרוח והנפש. הדעת התגברה, הרצון התחזק, ההתייחסות לקב"ה התעצמה עד כדי להחשיב את השינוי ללידה מחדש; "ומולדותיך ביום הולדת אותך". פנים חדשות באו לכאן. ומן הבחינה הזאת יצאנו ל"חירות-עולם" אעפ"י שחזרנו והשתעבדנו בארבע גלויות. והבן.

חיים חדשים אינם נבנים על גבי הקודמים. השבולת החדשה לא תצמח בטרם ירקב הגרעין המוליד אותה. גם הישראל שבאדם לא יקום לתחיה אלא אחר שימות העבד והגוי שבו. את הריגת העבד והגוי מסמלים דם המילה ודם הפסח. המילה עניינה דיכוי התאוה הגופנית, כלשונו של הרמב"ן – "ואמרו בטעם המילה ששם זכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר" (לך-לך י"ז, ט); סתירת הזיופים אשר דבקו בכוחות הנפש החיונית מכח העבדות והעינוי. ואילו זביחת הפסח, שעניינה "משכו ידיכם" מעבודה זרה של מצרים שהיו עובדים לטלה, היא סתירת סילוף הרוח האנוכית-גאוותנית והאידיאולוגיה שעל גבה נבנתה התרבות המצרית ועיוותיה. ז"ל הרמב"ן: "הודיע במצוה הזאת שהשפיל אלוהיהם של מצרים בהיותו במעלה העליונה שלו (בחדש ניסן) וכך אמרו – קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים" (בא י"ב, ג).

לזה נתכוונו חז"ל: "ואמר לך בדמיק חיי ואמר לך בדמיק חיי – בשני דמים ניצולו ישראל ממצרים, בדם פסח ובדם מילה". על ידי שפיכת דם הנפש המתאוות והרוח המתגאית – דם מילה ודם פסח – כאילו נולדה מחדש בכל אחד מיוצאי מצרים נשמת ישראל, צרופה מסיגי העבד והגוי, ראויה לחיים של ישראל בן-חורין שנשמתו עיקר ונפשו ורוחו טפלים אליה.

**(ח)** אחר הדברים האלו נוכל להעמיק בדברי הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד, פ"ח, א') שביאר את טעם איסור אכילת חמץ בפסח. וז"ל שם: "כי הנה הלחם שהוכן למזון האדם הוא משתווה באמת אל המצב הנרצה באדם. וענין החמוץ שהוא דבר טבעי בלחם לשיהיה קל העיכול וטוב הטעם הנה גם הוא נמשך לפי החק הראוי באדם, שגם הוא צריך שיהיה בו יצר הרע והנטיה החומרית. אמנם לזמן מיוחד ומשוער הוצרכו ישראל להמנע מן

החמץ ולזון ממצה להיות ממעטים בעצמם כח היצר-הרע והנטיה החומרית, ולהגביר בעצמם ההתקרבות אל הרוחניות". עכ"ל. ציין הרמח"ל שתי תכונות בחמץ – קל העיכול וטוב הטעם, וכנגדן שתי תכונות באדם – יצר הרע והנטיה החומרית.

אך כדי להבין היטב את ההקבלה הזאת מוכרח אני להקדים לבאר גמרא ידועה.

סנהדרין צ"א: – "אמר ליה אנטונינוס לרבי: מאימתי יצר-הרע שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה. אמר ליה: משעת יצירה. א"ל: א"כ בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה. אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו, שנאמר – לפתח חטאת רבץ". עכ"ל. יעוין במהרש"א שם שהקשה מהא דאמרינן יומא פ"ב: "ההיא עוברה דארחא ביוה"כ, אתאי לקמיה דר"ח, א"ל: לחשו לה, ולא אלחישא; קרי עליה: זורו רשעים מרחם, נפק מינה שבתאי אצר פירי"; הרי משמע ששולט יצר הרע באדם בעודו במעי אמו!! וכך נראה לענ"ד לתרץ את קושייתו: כבר הבחנו בין מידות-רעות לבין תאוות. התאוות שורשן הוא בנפש ואילו המידות הן מן הרוח. המידות הרעות, שהעיקריות שבהן הן גאוה, קנאה, רדיפת כבוד וכעס שורשן הוא הרגשת ה"אני". האדם רואה בעצמו מציאות יחודית, השוואות שהוא עורך בינו לבין אחרים מביאות אותו – שלא בצדק – אל גאוה וקנאה, והעובדה שאחרים אינם מתייחסים אליו כפי שהוא מתייחס אל עצמו מביאה אותו לידי רדיפת כבוד וכעס. מידות רעות אלו הנובעות מהרגשת ה"אנכי", אינן שייכות אצל עובר, אין הוא בעל ישות עצמית כי אם אבר טפל לאמו – "עובר ירך אמו". זהו עומק כוונת אנטונינוס: "א"כ בועט במעי אמו ויוצא". רצה לומר בזה, שיצר רע של מידות רעות שייך רק אצל בעל מציאות עצמית, ואילו היה לעובר יצר רע שכזה היה זה מחייב את פרידתו מאמו [ובאמת המקרא המסייע לדברי אנטונינוס "לפתח חטאת רובץ" נאמר לקין ביחס למדת הקנאה שנכשל בה, שיסודה בנפש הרוחנית]. לעומת זאת התאוות נובעות מן החומר, וכיון שמתחלת הוויתו בבטן אמו העובר הוא בעל גוף – קיימות אצלו תאוות. אם כן אין שום סתירה בין דברי רבי ואנטונינוס שנאמרו ביחס למידות הרוחניות, לבין המעשה בשבתאי אוצר פירות המוכיח על מציאות של תאוות גופניות אצל עובר.

נראים הדברים שבביטוי "יצר הרע" – נתכוין הרמח"ל אל יצר הרע של מידות רעות הנובע מן הרוח, ובביטוי "הנטיה החומרית" נתכוין אל התאוות הזוללות הנובעות מן הנפש.

ואכן מקבילים הם "יצר הרע והנטיה החומרית" אל תכונות החמץ – "קל העיכול וטוב הטעם". טוב הטעם נובע בעיקר מחומרו של החמץ, ואילו קלות העיכול נובעת

מצורתו של החמץ; ולעולם הצורה רוחנית יותר מן החומר שלה. שים לב, מהי צורתו של החמץ אשר עושה אותו קל לעיכול? נפוח, מתרומם, מתחזה כיותר ממה שיש בו – בעל גאוה. נכון איפוא לומר, שטוב טעמו של החמץ "מפרנס" את התאוה של ה"העבד" שבאדם, ואילו קלות עיכולו מפרנסת את הגאוה של ה"גוי" שבו.

נוכל לומר עוד, שחסרון הטעם של המצה מתקן את היות האוכל בעל-תאוה, ואילו קושי העיכול של המצה עוזר לו שלא יהיה בעל גאוה, בהיותו "חמת מלא צואה".

בהסתמך על האמור בתחלת המאמר נאמר בלשון קצרה וחריפה: עבד הוא "בעל תאוה", גוי הוא "בעל גאוה". חירותם של ישראל מעבדות וגירות, שעיקרה היה הטפלתן של נפש הבהמית ונפש הרוחנית אל הנפש השכלית, כמו שנתבאר, מחייבת אותם ב"זמן חירותנו" של כל שנה ושנה – "להיות ממעטים בעצמם כח יצר הרע (גאוה וכל המסתעף) והנטיה החומרית (תאוה וכל המסתעף) ולהגביר בעצמם ההתקרבות אל הרוחניות", על כן נאסרנו בפסח של כל שנה ושנה באכילת חמץ שהוא קל העיכול וטוב הטעם.

**(ט)** הערה יפה ראיתי במחברתו של הרב ישי לסר, בוגר ישיבתנו, והנני מעטר בה את מאמרי – הוא שם לב לכך שטוב טעמו של החמץ נובע מגובה קומתו (נפיחות) ומצא בזה רמז לכך שהגאוה מולידה תאוה. ואכן כך הוא, כמ"ש המסילת-ישרים פ' י"א – "כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו וכו' ועל שאר הנאות, אך הכבוד הוא הדוחק". ובקידושין מ'. – "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו (פרש"י מו"ק י"ז. "לעבירה", כלומר – עריות) ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים וכו' (פרש"י חגיגה ט"ז. – "אין דעתו גסה עליו"). והמפורש מן הכל בסוטה ד': "א"ר יוחנן: "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש". [ועל פי גמ' זו פ' הרד"ל מ"ש בדברים-רבה פר' א' אות ב' – "זה בלעם שהחליק בנבואותיו וגבה לבם ונפלו בשיטים"]. הרי מכל זה שהגאוה מולידה את התאוה. וביאר זאת הרב ישי לסר – כי רצון האדם הוא להנאת הגוף, ואם אינו מבטל את דעתו ורצונו לדעת ולרצון בוראו (גאוה) הריהו נמשך אחר תענוגי הגוף (תאוה). דבר זה נרמז במה שטוב טעמו של החמץ נובע מגובה קומתו.

**(י)** הסברנו בדברי הרמח"ל את מה מסמל החמץ. כמדומה שאחר הדברים האלה נתחייבנו להבין גם את משמעותו של ה"שאור". ונראה, כי הנה יחודו של השאור מן החמץ הוא במה שהוא מחמיץ אחרים, כדאיתא בש"ס בכמה דוכתי. כלומר, "חמץ" הוא עסה שמחמיצה מעצמה, מפני טבע הקמח הבא במגע עם מים, שדרכו להחמיץ כאשר עובר עליו זמן בטרם נאפה. ואילו "שאור" הוא מה שמחמיץ את העסה מבחוץ, שהרי

אין הוא חלק ממנה. מסתברא מילתא שהשאור מסמל את יצה"ר הרוחני, החיצוני, הנקרא בפי הגרי"ס באיגרת המוסר "רוח הטומאה", אשר עליו אמרו חז"ל: "הוא היצה"ר, הוא השטן הוא מלאך המוות" (ב"ב ט"ז.), ועליו נאמר ביומא ס"ט: שהוא גורא דנורא דנפיק מבית קדש-הקדשים. [ובסוכה נ"ב. אמרו שיצה"ר מתגרה בישראל יותר מאשר באומות-העולם, ובתלמידי-חכמים יותר מבשאר אינשי; והרי פשוט שאין ת"ח שבישראל בעלי תאוות ומידות רעות יותר משאר אינשי.] ואולי הכוונה להשפעה רעה מן הסביבה המפתה ומדיחה, כנחש שפיתה את חוה. עכ"פ, היצה"ר הזה שאינו מיניה-וביה דהאדם, אלא מחמיצו מבחוץ, הוא הנמשל ל"שאור", כי מצינו שלהחמיץ פירושו להרשיע, כמ"ש רש"י מסכת ר"ה דף ג': "כאן לאחר שהחמיץ – שנעשה רשע". עכ"ל.

## מאמר ט

### מכת בכורות

#### מהגאון הגדול הר"ר יגאל רוזן שליט"א

בפר' בא (י"ב, ל') ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת. ופירש"י דלא רק הבכורות שהם פטר רחם מתו, אלא גם בכורים מאב, וגם גדול הבית. ועי' בפי' הרמב"ן שדן לפי"ז אמאי מצות פדה"ב שהיא כנגד מכת בכורות נוהג רק בפטר רחם ולא בבכורות מאב ובגדולי הבית.

והנה כתיב בקרא (י"ב, י"ב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים וכו' אני ד', ודרשו ע"ז חז"ל: אני ולא מלאך אני ולא שליח ועי"ש בפירש"י. ויל"ע מהא דכתיב (י"ב, כ"ט) ויהי בחצי הלילה וד' הכה כל בכור וכו' ופירש"י הוא ובית דינו, ומשמע דגם בית דינו נשתתפו בהכאה. אך ביותר קשה מהא דכתיב בקרא (י"ב, כ"ג) ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, ופירש"י מחז"ל שמאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע וכו', והא כיון שהקב"ה בעצמו הכה כל הבכורות נמצא דלא ניתנה רשות כלל למשחית. ועי' בזה בדעת זקנים מבעלי התוס' (שם) וברמב"ן ובכלי יקר (י"א, ד'). עוד ישלה"ק מהא דמבואר בהגש"פ שכל מכה ומכה [כולל מכת בכורות] היתה של ד' או ה' מכות, ויליף לה מקרא דכתיב משלחת מלאכי רעים, וא"כ מבואר להדיא דבמכת בכורות נשתתפו גם מלאכי חבלה.

והנה מבואר בשמו"ר (פט"ו) דכשומר הקב"ה למשה שילך להוציא את ישראל ממצרים א"ל מרע"ה מי אנכי, וכי כך הבטחת לאבותם שביד בו"ד אתה מוציא בניהם. ומבואר שהיתה הבטחה מהקב"ה שהוא בעצמו גואלם. [ועי' חי' הגרי"ז עה"ת (פר' שמות)] והוא הסיבה לכך שלפני מכת בכורות אמר הקב"ה ועברתי וכו' אני ולא מלאך וכו'. אלא דלפי"ז צ"ב דא"כ גם הי' מכות היה להקב"ה לעשות בעצמו [ועי' חי' הגרי"ז שם].

אך הנה כתב הגרי"ז בחי' עה"ת (פ' וארא) דהמכות לא היו למטרה שפרעה ישלח את ישראל אלא הוא בתורת משפט על המצרים, וכמבואר במשנה עדיות (פ"ב) דמשפט המצרים היה י"ב חודש. וכ"ה להדיא בקרא בנחמי' (ט', י') ותתן אותות ומופתים בפרעה ובכל עבדיו ובכל עם ארצו כי ידעת כי הזידו עליהם, וע"ש בפירש"י, וכן מבואר בביה"ל פרשת בשלח עה"פ וייראו העם את ד', וע"ע מש"כ בביה"ל פרשת בראשית עה"פ ויכל.

והא דלפני כל מכה אמר מרע"ה לפרעה שישלח את העם, היינו שאם יעשה תשובה וישלחם אזי יוותרו לו על ענשו. ולפי"ז לא תיקשי כ"כ קו' הראשונים, אמאי פרעה נענש והא הקב"ה הוא שהכביד את לבו, דהא למשנ"ת המכות היו בתורת משפט על מה ששיעבדו את ישראל כל השנים, אלא דנתן לו השי"ת דרך המלטה מהעונש ע"י שישלח את העם, ולענין זה הוא שהכביד לבו.

ובתורת משפט ודין אפשר שיהיה ע"י מלאך ושליח, דרך לענין ההוצאה של בני"מ ממצרים הבטיח הקב"ה למשה שהוא בעצמו יוציאם. ומעתה נמצא דמכת בכורות שהיא היתה הסיבה להוציאם, וא"כ הוא תחילת ההוצאה מצרים, צריך שתהי' ע"י הקב"ה בעצמו, מה שאין כן שאר המכות. ונמצא דמכת בכורות אית בה ב' ענינים, הא' בגדר משפט ודין למצרים וכמו כל שאר המכות, והב' דהוא תחילת ההוצאה ממצרים.

והנה הא דמכת בכורות היתה הסיבה להוצאה, נראה דאינו מכח עצם מיתת הבכורות, שהרי מרע"ה היתה בהם קודם לכן, והי' כבר מוחזק אצלם שכל האזהרות וההתראות מתקיימות במלואן, ואעפ"כ לא נתן פרעה רשות לצאת מארצו, מפני שהיו מוכנים ומזומנים לשאת גם את המכה הזו כמו בשאר המכות. ובמד"ר שמות (יח, ב) כיון שאמר משה והכיתי כל בכור התחילו מהם יראים ויש מהם שלא היו מתיראין. ובילקו"ש תהלים (רמז תתפ"ג) א"ל בחצות הלילה ומת כל בכור וכו' נכנסו כל הבכורות אצל פרעה והיו מצווחין לפרעה ואומרים בבקשה ממך הוצא את העם הזה שבשבילם רעה תבוא עלינו ועליך, אמר לעבדיו צאו וקפחו שוקיהם של אלו, מה עשו הבכורות מיד יצא ונטל כ"א חרבו והרג את אביו שנאמר למכה מצרים בבכוריהם וכו'. ומבואר שעדיין עמד פרעה במריו וערפו הקשה.

אמנם הא דשילח פרעה את העם בשעה שבאה מכת בכורות, מפורש הטעם בקרא (י"ב, ל') ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת, והיינו כמש"כ רש"י דאם אין שם בכור, גדול שבבית קרוי בכור, ד"א מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים והיו להם בכורות הרבה פעמים הם חמשה לאשה אחת כ"א בכור לאביו. וכיון שראו כן, ה' נראה להם שלא רק הבכורות מתים אלא כולם [כיון שלא ה' אפשר להם להבחין בין הבכורות לבין אלו שאינם בכורות] והוא דכתיב בקרא (י"ב, ל"ג) כי אמרו כלנו מתים. ומפורש כן במכלתא (פ' בא פרשה י"ג) כי אמרו כולנו מתים, אמרו ולא כמידת משה, משה אמר ומת כל בכור בארץ מצרים, והיו סבורין שכל מי שיש לו ד' או ה' בנים אין מת אלא הבכור שבהם, והם לא היו ידועין שנשותיהן חשודות בעריות וכולן בכורים מרווקים אחרים וכו'. ומבואר דהגורם למה שפרעה הוציאם מארצו אינו מיתת הבכורות שהיו פטר רחם לאמם, אלא מיתת הבכורות מאב וגדולי הבית.

ומעתה נמצא, דהריגת הבכורות מאם הוא רק בתורת משפט ודין, והוי ככל שאר המכות, וא"כ דב"ז נעשה ע"י מלאכים, וכמו שאר המכות. אמנם הא דאמר הקב"ה שהוא עצמו יוציאם, היינו הריגת שאר בכורות שע"ז ה' תחילת גאולתן של ישראל. ומיושב היטב הא דמצינו מצד א' אמר הקב"ה אני ולא מלאך וכו', דזה קאי על שאר בכורות, ומאיך גיסא הא דמבואר דנהרגו הבכורות ע"י המשחית הוא בבכורות מאם. והרי פשוט דהצלת בכורות ישראל [שהוא הטעם למצוה פדה"ב] הוא רק מהני בכורות שניתן רשות למשחית להורגן, וא"כ הוא רק בפטר רחם, משא"כ בשאר בכורות, ומיושב היטב אמאי מצוות פדה"ב הוא רק בפטר רחם. [ועי' ח"י רעק"א עה"ת שכתב ג"כ לחלק מעין זה, אך מטעם אחר דהבכורות מאם יכול גם המשחית לידע משא"כ הבכורות מאב, ולכן אותן היכה הקב"ה בעצמו].

ובהגש"פ, אילו עשה בהם שפטים ולא עשה באלהיהם וכו', והיינו י' המכות, ואח"כ אמרינן ואילו וכו' ולא הרג את בכוריהם. וצ"ב, דהא מכת בכורות נכללה בשפטים דהיינו י' המכות. ולמשנ"ת יל"פ דאמנם הריגת הבכורות מאם הוא בתורת שפטים [מלשון משפט], אך הריגת שאר בכורות אינו נכלל בשפטים, והוא ענין בפנ"ע להוציאם ממצרים.

והנה בהתראה למכת בכורות נאמר (י"א, ה') ומת כל בכור בארץ מצרים, מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה וכו', ופירש"י כל הפחותים מבכור פרעה, והיינו דפרעה אינו בכלל. ולקמן במכה עצמה (י"ב, כ"ט) כתיב וד' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור, ופירש"י אף פרעה ה' ונשתייר מן הבכורים ועליו הוא אומר בעבור זאת העמדתך. וצ"ב אמאי לא פי' רש"י טעם זה [להא דפרעה נשתייר] כבר בהתראה. עוד הקשו הראשונים מהא דהתראה היתה

רק עד בכור השפחה, ואילו המכה עצמה היתה אף בבכור השבי [שמדרגתו למטה מבכור השפחה וכמבואר כן ברש"י].

והנה בכור השבי, היינו מאומות אחרות [וכמו שפירש"י שנענשו כדי שלא יאמרו יראתם הביאה פורענות על מצרים] וכמבואר בחז"ל שאף בכורות של אומות אחרות שהיו במצרים מתו. אמנם פשוט דמדין משפט המצרים לא חל דין זה אלא על בכורות מצרים. ולכן ההתראה שהיתה מדין המשפט לא היתה אלא עד בכור השפחה, אבל למעשה הא דנהרגו כל בכורות ואפי' של אומות אחרות הוא כדי שפרעה יוציאם ממצרים, [וכמשנ"ת שעי"ז נתבלבלו ואמרו כלנו מתים] וע"ז לא היתה התראה. ולפי"ז מיושב גם דברי רש"י לענין פרעה, דשמא י"ל דפרעה הי' בכור מאב, וא"כ מיתתו אינו מדין משפט המצרים, ולכן לא היתה התראה ביחס אליו. ולכן בהתראה לא הוצרך רש"י לפרש אמאי פרעה לא יענש, ורק לענין המכה עצמה שכללה גם בכורות מאב הוצרך רש"י לפרש כן.

ובהגש"פ, אלו י' מכות שהכה ד' את המצרים במצרים. ויל"ע דהא מכת בכורות הי' לא רק על המצרים אלא אף בני אומות אחרות שהיו במצרים וכמבואר בדברי חז"ל. אמנם למשנ"ת א"ש היטב. דהתנא חשיב י' מכות בתורת מכות ומשפט וכמשנ"ת, ולענין זה הי' מכת בכורות רק על המצרים בתורת משפט, וכמנ"ת. ובתהלים (ק"ה, ל"ו) ויך כל בכור במצרים ראשית לכל אונם. ויל"פ כנ"ל, דהם ב' ענינים נפרדים, שהכה כל בכור [והיינו פטר רחם] והוסיף והכה ראשית לכל אונם [והיינו הבכורות מאב]. שו"ר בפסיקתא רבתי (הוספה פ"ב) דילפינן מהאי קרא דהרג גדול הבית. ועי' ברמב"ן עה"ת (י"ב, ל', בסוה"ד).

## מאמר י

### כי בחפזון יצאת ממצרים

ז"ל התורה הק' פר' ראה פרק ט"ז – "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך".

רש"י פי': "לחם עני – לחם שמזכיר את העני שנתענו במצרים (ספרי ט"ז, קע"ג). כי בחפזון יצאת – ולא הספיק בצק להחמיץ, וזה יהיה לך לזכרון. וחפזון לא שלך היה



אלא של מצרים, שכן הוא אומר ותחזק מצרים על העם וגו'. [כוונתו לפסוק: "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כולנו מתים, וישא העם את בצקו טרם יחמץ וגו'", ופרש"י שם – "המצרים לא הניחום לשהות כדי חימוץ". עכ"ל.]

ויש כאן מקום התבוננות, כי ה"חפזון" שבאפית המצה אינו פרט צדדי, אלא זהו המאפיין והמבדיל אותה מן החמץ, וכל-כולה נאכלת בליל הסדר כדי להמחיש את החפזון בו יצאנו ממצרים, כדברי רבן גמליאל: "מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ" (פסחים קט"ז:). אבל לא נתברר כל הצורך מה חשיבותו של פרט זה שיצאנו בחפזון. ובפשטות, אדרבא, החפזון הזה עוד מגרע מעוצמת הגאולה, כי הוא היה בעל כרחנו, וכמ"ש: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (בא י"ב, ל"ט). ואמנם רש"י בפר' ראה הדגיש "וחפזון לא שלך היה אלא של מצרים", ר"ל – שהגירוש הזה לא נבע מגבורתם של מצרים אלא מחולשתם. אבל סוף-סוף עדיין איננו מבינים מדוע הפרט הזה (החפזון) כל-כך חשוב עד שדוקא הוא מתבטא באופיה-אפיית של המצה הנעשית בחפזון, ומדוע דוקא החפזון הוא זה שאותו באה המצה לסמל; הלא אין זה אלא פרט שולי ביחס לעצם היציאה ממצרים. אתמהא. אכן עוד טרם שנבין נוכל להצביע שהחפזון הזה היה מתוכנן מראש, כי הקב"ה הבטיח למשה: "עתה תראה וגו' וביד חזקה יגרשם מארצו" (שמות ו', א') וכן: "כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה" (בא י"א, א').

ויתכנו בזה כמה מהלכים.

**(א)** יסוד עיקרי מאד בגאולת מצרים היה התגלות ה"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שהוא הבסיס למעמד הר-סיני ולכל האמונה והתורה. ומוכרח היה שתהיה ההתגלות הזאת בלי שום אפשרות ערעור ופקפוק כאילו מעורב כאן עוד כח וגורם מלבד ה"אנכי ה' אלקיך". [וביותר במכת בכורות שמכוחה יצאו ממצרים, שאמר הקב"ה "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה" (בא י"ב, י"ב) ודרשו על זה חז"ל בהגדה של פסח – "אני ולא מלאך, אני ולא שרף, אני ולא אחר".]

ידועה התמיהה על שלא נזכר משה רבנו בהגדה של פסח אעפ"י שהתורה הק' העידה עליו בסוף המקרא – "לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל", ואיך יתכן שלא יהא נזכר בהגדה כלל?! וביאר הגר"א, שאדרבא, זה היה עיקר כוחו של משה שאפשר שלא להזכירו, כי דווקא הוא – משום ענוותו העצומה, וכמ"ש: "ונחנו מה" – מהווה אספקלריא זכה שאינה מסתירה כלל את הקב"ה.

זהו הביאור במה שאמר הקב"ה למשה – "אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם", כי כל גואל אחר יראה שותף ועוזר כביכול לקב"ה, וזה לא יתכן, כי הקב"ה הבטיח לאברהם "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", וכן הבטיח ליעקב "ואנכי אעלך גם עלה" – שיתברר להדיא מעל לכל ספק ש"אנכי" הוא הדן והמעלה. ואכן זו היתה טענת משה בסרבו ללכת לגאול את ישראל באומרו "מי אנכי", ופירשו חז"ל שטען לקב"ה – הלא הבטחת לגאול את ישראל בעצמך, וכי אני הוא ה"אנכי" (שמו"ר ט"ו, י"ד). ולא נתפרש במדרש מה ענה לו הקב"ה. אכן התשובה היא עצם שאלת משה "מי אנכי". רק מי שמרגיש "מי אנכי" איננו מסתיר את ה"אנכי ה' אלקיך". [ועיין מהר"ל על מסכת אבות מ"ש לבאר: "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם".]

נראה לומר שאילו לא הוכרחו פרעה ועבדיו לשלח את ישראל בעל כורחם, ואילו לא גורשו ישראל ממצרים בעל כורחם – היה זה מחסיר במראה ה"אנכי אעלך", כי נשתתפו בעליה ממצרים רצון פרעה ורצונם של ישראל. משל לעבד כנעני שאינו נקנה במשיכה של "קורא לו והוא בא", מפני שאדעתא דנפשיה קאזיל (קידושין כ"ב:). אף שבוודאי אילולא שקרא לו האדון הקונה, ואילולא שפחד ממנו שלא לבוא מכח קריאתו – לא היה הולך. אעפ"כ אין זה נחשב שהקונה לבדו משכו (כמו המושכו ברצועה) כי גם רצונו ודעתו של העבד מסייעים במשיכתו. על כן הכריח הקב"ה את מצרים לשלח, ואת ישראל להשתלח, בחפזון בעל כורחם, וכיון שהם "אנוסים" הלא אין השילוח מתייחס אליהם אלא לקב"ה, ונגלה לעין כל – "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".

**(ב)** באופן נוסף יתכן לבאר, על פי אותו עקרון, שתכלית ההוצאה ממצרים היא התגלות ה"אנכי ה' אלקיך" לתכלית קביעת האמונה ונטיעתה בלבבות באופן היותר נעלה, בהקדמת היסוד הידוע שהענוה היא שורש האמונה, והגאווה – שורש הכפירה. ראייה ברורה לכך היא הגמ' סוטה ה'. שהאזהרה לגסי הרוח (בעלי גאווה) נלמדת מן הפסוק "השמר פן תשכח את ה' אלקיך", מפני שכתוב "ורם לבבך ושכחת". הרי לנו שלא רק שגאווה מביאה לידי שכחת הקב"ה, אלא היא היא שכחת הקב"ה, כי אילו היתה גאווה רק גורמת ומביאה לידי שכחת הקב"ה, לא היה גס-הרוח עובר על לאו זה. [כדרך שאין זה שבניו מתו מפני שנדר ולא קיים עובר על לא תרצח]. ואכן כן הוא, כי הגאווה מייחס לעצמו את אשר נכון ליחס לקב"ה.

ההשלמה לראיה הזאת, מצדה השני, היא מדברי נפש-החיים (שער ג', פרק י"ג) אשר כהוכחה לעדיפות מדרגת אמונתו של משה רבנו בקב"ה על פני אמונת האבות הק'

נסתייע בדברי הגמ' חולין פ"ט. ז"ל הנפה"ח שם – "והוא גם כן ענין מאמרם גדול הנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנא' באברהם, דאילו באברהם כתיב – ואנכי עפר ואפר, ואילו במשה ואהרן כתיב – ונחנו מה. כי עפר ואפר עכ"פ מתראה עדיין למציאות (חומר נעדר צורה) אבל משה רבינו אמר ונחנו מה – כאילו אינו שום מציאות בעולם לגמרי כלל (שאפילו חומר אינו)". עכ"ד. והוא פלא, כי סוגיית הגמ' בחולין שם לא עסקה כלל בענין אמונה אלא בענין ענווה, שמדרגת ענוותו של משה עדיפה משל אברהם, וכן מוכח מתחילת הסוגיא שם שדרשו את הפסוק "כי אתם המעט מכל העמים" – שישראל ממעטים את עצמם לעומת אומות העולם שמתגאים. א"כ איך מצא כאן נפה"ח יתרון לאמונת משה-רבנו על זו של האבות הקדושים? אכן הם הם הדברים, כמידת הענווה כך מידת האמונה, כי בכדי לבטל את הזולת ואת מעשיו אין צריך להיות מאמין גדול, אבל בשביל שאת עצמו לא יחשיב האדם לכולם – זה יתכן רק אצל מי שמייחס את הכל ממש לקב"ה.

על פי הקדמה זו נוכל לומר שחשש הקב"ה שאם יצאו ישראל ממצרים כמנצחים תתעורר גאוותם ותתמעט אמונתם בקב"ה, והלא תכלית ההוצאה היא האמונה בו ית'. על כן מוכרח היה הדבר שיצאו ישראל מגורשים ומושפלים, אפילו צידה לדרך לא לקחו עמם בעל-כרחם, כי אם לחם עוני. "עני" דומה ל"ענו", כי "תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות"; קשה לעשיר להיות עניו, וקשה לעני להתגאות. היציאה ממצרים בחפזן של מגורשים שמרה על ענוותם של ישראל ואפשרה את אמונתם בקב"ה. [הרחבנו בזה בביאורי המקראות בא"ב, ל"ט]. אמנם לפי פי' זה עיקר המכוון היה חפזן דישראל ולא חפזן מצרים.

**ג** ועוד נראה לבאר על פי ביאורו הנפלא של ה"באר-יוסף" פר' יתרו (י"ח, י). הגה"צ ז"ל הקשה שם על האמור בסנהדרין צ"ד. – "תנא משום רבי פפייס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'", מה בכך שלא אמרו ברוך ה', והלא אמרו שירה? ויש להוסיף ולחזק את קושייתו, שעל כרחק אין החילוק בין לשון "שירה" ללשון "ברכה", שהרי אומרים בברכת גאל-ישראל של שחרית – "ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות", הרי שאמרו גם ברכות. א"כ מה חסרו ועל מה נתבעו כשבא יתרו ואמר: "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד פרעה ומיד מצרים"?

ותירץ הבאר-יוסף, שמתוך רוממותם נתעלו ישראל ואמרו שירה על התגלותו של הקב"ה ב"גאה-גאה", כי שכחו לגמרי מעצמם ומטובתם האישית מרוב התפעלותם ושמחתם שנתקדש שם שמים. דוקא יתרו מפני שהיה קטן מהם הוא הבחין והרגיש בטובתם האישית של ישראל – "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד פרעה ומיד מצרים".

[ולפי"ז ה"ברכות והודאות" הנזכרים בברכת גאל-ישראל הם ג"כ על התגלות הקב"ה בכל הנזכר שם] ואעפ"י שחסרון ההרגשה בטובת עצמם נבע מגדולתם ורוממותם – נתבעו על כך.

ויש לבאר את דבריו ולומר, שבאמת קשה לרגש ההתפעלות, השירה והברכה, להתפצל לשני נושאים, ועד כמה שמרגיש האדם בטובת עצמו וחושב על ה"רווחים" שלו מן הגאולה כך יקשה עליו יותר להתבונן ב"כי גאה גאה". ואמנם אילו היו במדרגה יותר גבוהה היה אפשר להם לקיים שניהם, ונתבעו על כך שלא היו כל-כך גדולים. על פי דבריו נוכל לומר שכיון שלפי מדרגתם באותה שעה היה קשה להם להתפצל ולהתפעל גם מן ה"נסיך ונפלאותיך" וגם מן ה"טובותיך" – לכן הוציאים הקב"ה באופן שלא תורגש כל-כך טובת עצמם. הם גורשו ממצרים כעניים ושפלים וגם צידה לא עשו להם – כדי שכל מבטם והתפעלותם יהיו מן ה' "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך", ולא מן ה"ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה".

**(ד)** אקצר בביאור הרביעי מפני שהארכתי בו בספר זה במאמר "פסח מצה ומרור על שום מה". הביה"ל בדרוש השני והרביעי האריך להוכיח ולבאר שישראל יצאו ממצרים לפני הזמן, כי אילו לא הוציאים הקב"ה באותה שעה לא היה מוציאים עוד לעולם; גם הברית לאבדות לא היתה מחייבת, כי לא היו נחשבים עוד זרע אברהם יצחק ויעקב. לפי"ד, החפזון הנצרך כאן היה כדי להורות על החסד הגדול שיצאנו לפני הזמן, כי עוד לא היה מגיע לנו לצאת. כדי שנבחין בכך שנתחכם ונצטדק הקב"ה להוציאנו ממצרים קודם הזמן לפני מן שורת הדין. ויש לפרש על פי דבריו את האמור בברכת "גאל ישראל" של ערבית – "ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם", ומקשין העולם: הרי חזרנו ונשתעבדנו, א"כ אין זו חירות עולם! אך אפשר שהכוונה היא כאילו נכתב: ויוצא את עמו ישראל מעבדות עולם לחירות. כי אילולא הוצאה זאת היו בני ישראל נשארים עבדים לעולם, וכמ"ש בהגדה של פסח.

החפזון הוא המורה על כך שעוד לא הגיע הזמן לצאת, לכן כל זמן שעוד היה שייך שיגאלו לא היתה עדיין הצדקה לצאת. הידיעה הזאת מועילה לישראל להכיר את טובת הקב"ה עמהם ביתר שאת. על כן היא חשובה מאד ומודגשת בפסח באכילת המצה.

## מאמר יא

### שבטים מנצחים זה עם זה

**(א) סוטה ל"ו:** – "תניא היה ר"מ אומר: כשעמדו ישראל על הים היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר: אני יורד תחלה לים, וזה אומר: אני יורד תחלה לים. קפץ שבטו של בנימין וירד לים תחלה, שנא' – שם בנימין צעיר רודם, אל תקרי רודם אלא רד ים. והיו שרי יהודה רוגמים אותם, שנא' – שרי יהודה רגמתם. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנא' – ובין כתפיו שכן". עכ"ל. ומן התימה הוא, שלא חלקו בני בנימין כבוד לשבט יהודה אשר נתברך ב"יודוך אחיך" ואשר היה הולך בראש מסעי בני ישראל.

ובתוס' שם ד"ה "והיו" הביאו את דברי המכילתא פר' בשלח ז"ל: "משל למה הדבר דומה? למלך בשר-ודם שהיו לו שני בנים אחד גדול ואחד קטן. אמר לקטן: העמידני עם הנץ-החמה. אמר לגדול: העמידני בג' שעות. בא קטן להעמידו עם הנץ-החמה ולא הניחו גדול, אמר לו: לא אמר לי אלא עם ג' שעות. והקטן אמר: לא אמר לי אלא עם הנץ-החמה. מתוך שהיו עומדים צווחין (מתנצחים) ננער אביהם, אמר להם: בני, מ"מ שניכם לא כוונתם אלא לכבודי אף אני לא אקפח את שכרכם. מה שכר נטלו שבטו של בנימין שירד תחלה לים – ששרתה שכינה בחלקו וכו' ומה שכר נטלו שבטו של יהודה – זכה למלכות, שנא' – שרי יהודה רגמתם, ואין רגמתם אלא מלכות, שנא' וכו'". עכ"ל. וישנם כאן כמה דקדוקים: מלבד שאין מובן מה צריך משל להבין את הויכוח מי ירד תחלה לים, יקשה יותר שהלא אין המשל דומה לנמשל?! אם רצו חז"ל להמשיל את התנצחותם של יהודה ובנימין במשל למלך שביקש מבניו להעירו, היה להם לומר שכל אחד מן הבנים טען שממנו בקש המלך להעירו, ואלו במשל הנזכר הניצוח אינו מי יעיר את המלך אלא מתי יעירוהו, מוקדם או מאוחר; ולכאורה לא על זמן קריעת ים-סוף סבב הויכוח בין יהודה לבנימין אלא מי ירד לים תחילה; אתמהה. ועוד יש להעיר, הלא גם יהודה וגם בנימין רצו באותו דבר, אלא שיהודה רק רצה ובנימין גם עשה, א"כ היה מתאים שהשכר יהיה דומה, מאותו סוג, רק שאצל בנימין יהיה יותר בפועל. ומדוע זכה יהודה למלכות ובנימין למקדש, שהם שני סוגי שכר נפרדים? וגם מהי המדה כנגד מדה – ליהודה "מלכות" ולבנימין "מקדש"?

כדי ליישב כל זאת כותב הנצי"ב (פר' וזאת הברכה, בהרחב דבר) שהמעבר בים סוף יכול היה להיות בשני אופנים, בהנהגה קרובה לדרך הטבע או בהנהגה נסית לגמרי. הקדים הקב"ה רוח קדים עזה כל הלילה ומייבשת היתה והולכת לאט לאט את הים לחרבה (כאמור בפרק י"ד פסוק כ"א) ואלולא שקפצו בנימין לים תחלה היו ישראל מחכים עוד עד שיתייבש הים לגמרי ועוברים את הים כאשר יהודה בראשם כי הוא ראשון לדגלים. ואכן זה היה רצונו של שבט יהודה להמתין עד אשר ייבש הים ולא יוצרכו לסמוך שיבקע הים באופן של נס גלוי, אלא סמוך לתהלוכות הטבע. אך שבט בנימין רצו דוקא בריבוי כבודו ית' על ידי נס גלוי, ולכן באו במים עד צווארם במסירות נפש, ואכן זכו שנעשה נס גלוי ונקרע הים בפרסום שלא כדרך הטבע. ונרמז הויכוח הזה (איזו הנהגה עדיפה) במשל המלך שבקש להעירו, כי דרך מלכים לקום בשלש שעות, וחשב הבן הגדול שרצונו של המלך להתנהג כפי טבעו וקביעות הנהגתו בכל יום – זה המשל למחשבתו של יהודה שרוצה הקב"ה במעבר ים-סוף בזמן מאוחר יותר על פי תהלוכות הטבע. ואילו הבן הקטן שחשב שרצונו של אביו להעירו עם הנץ החמה שלא כדרך המלכים – זהו המשל למחשבתו של בנימין שכבודו ורצונו של הקב"ה שיעברו בים-סוף מוקדם יותר בהנהגה שאינה כדרך הטבע. [שים לב, אין כוונת הנצי"ב לומר רק שהדמיון למשל הוא בכך שלפי רצון שבט יהודה היה המעבר בים מאוחר יותר מבחינת הזמן, כדרך שרצה הבן הגדול להעיר את המלך מאוחר יותר. אלא כשם שבמשל דרך-הטבע של המלך לקום בשלש שעות, ולקום עם הנץ החמה אינו כפי דרכו והרגלו, כן גם קריעת הים מכח שקפצו בני בנימין לתוכו היתה בדרך נס שלא כדרכו והרגלו של המלך להתנהג בצורה טבעית. ויש לבאר יותר את דבריו, על פי המבואר בסוטה דף מ"ח, ששינת הקב"ה מורה על הנהגה טבעית לגמרי בה לא נרגשת השגחת הקב"ה (לכן שרו הלוויים: "עורה למה תישן ה'", וכן טען המן הרשע על הקב"ה "ישן הוא").] ואמר המלך – מלכו של עולם – שכיון שגם יהודה וגם בנימין נתכוונו לכבודו, ורק נחלקו מהו כבודו ורצונו, על כן יזכה כל אחד מהם מדה כנגד מדה בשכר המתאים לטוב כוונתו. יהודה שדגל והעדיף "כבוד אלהים הסתר דבר" – הנהגה טבעית – זכה ל"מלכות" שהיא ההנהגה הטבעית והנסתרת של כבוד שמים, כי עם נברא יהלל י-ה בעצם מציאותו בימי דוד ושלמה ומלך המשיח, וכבודו של הקב"ה על ידי כבודם של ישראל הוא מתפרסם, וכמ"ש: "ושמך הגדול והנורא עלינו קראת". ואלו בנימין שרצה וזכה ב"כבוד מלכים חקור דבר" – הנהגה של נס גלוי – זכה שנבנה המקדש בחלקו, כי ה"מקדש" הוא מציאות מתמדת של נסים גלויים בישראל, וכמ"ש המצודות: "נורא אלהים ממקדשיך – מן הכבוד השוכן במקדש תבא היראה לבני-האדם כי משם יצאו הנפלאות". עד כאן דברי הנצי"ב הנפלאים בהרחבה ובתוספת.

בטרם אבנה על דבריו קומה נוספת, רצוני להוסיף הבחנה מעניינת. בנימין הוא זה שזכה שהמקדש בחלקו, אבל תחלתו של המקדש (צד מזרחי הקרוי "קדם") היה בחלקו של יהודה, כמ"ש בזבחים נ"ג: – "קרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד, מאי טעמא? אמר רבי אלעזר: לפי שלא היתה בחלקו של טורף (בנימין דכתיב ביה זאב יטרף) דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מזבח אוכל בחלקו של יהודה אמה וכו'"; עיין שם. וכמו כן יהודה הוא זה שזכה למלכות, אבל תחילתה של המלכות היה שאול בן קיש משבט בנימין.

לענ"ד נרמזה בזה ההתנגדות שהיה לכל שבט מהם ל"זכותו" של חברו. שכשם שניסה שבט יהודה לעצור בעד שבט בנימין מלקפוץ לים תחילה, כן הוא חוסם בעדו ומונע ממנו את השליטה במזבח שהוא עיקרו של המקדש אשר ניתן לבנימין כשכר על ירידתו לים. וכמו כן, כדרך ששבט בנימין התנגדו למהלך של שבט יהודה בקריעת ים סוף, אנו מוצאים אותם "חוסמים" להם את הדרך למלכות שנתנה ליהודה כשכר על חלקם בקריעת ים סוף.

**(ב)** חשוב להדגיש: מה שנבקע הים לשבט בנימין לא היה מתוך "הכרח" שאם לא יבקע יטבעו בו. אלא הם נהיו ראויים לנס גדול ומפורסם כזה **בזכות** שקפצו למים ומסרו נפשם מתוך רצונם שיתגדל ויתקדש שמייה רבה. ונרמז דבר זה בנוסח אמת ויציב – "וידידים העברת", רמז לשבט בנימין אשר נקרא "ידיד ה'", שבזכות ידידותם (ואהבתם) לקב"ה העביר הקב"ה את בני ישראל בים-סוף. כי כך היא המידה, שמסירות נפש הנובעת מאהבת ה' יתברך "משתלמת" בהנהגה נסית, כמ"ש בברכות כ'. "קמאי דמסרי נפשייהו אקדושת ה' איתרחיש להו ניסא". ומן הסתם הסיבה להנהגה הזו היא מש"כ בפסחים דף נ': שהנהגה של "מעל שמים חסדך" שפירושה חסדים שמחוץ לגדר הטבע הארצי (ר"ן) משתלמת רק לעובד ה' יתברך "לשמה". והוא פשוט, כי העוסק בתורה ומצוות "שלא לשמה" אינו שובר את טבעו ורצונותיו לכבוד ה' ית', אלא משלב את עבודת ה' בטבעו ורצונותיו. וכמו כן הקב"ה משלם לו באותו מטבע, שהוא מתחסד אתו במסגרת הטבע (עד שמים). ואילו זה העובדו "לשמה" ומבטל לגמרי את טבעו ורצונותיו לכבוד ה' יתברך מתוך אהבתו אותו, אף הקב"ה מגלה את אהבתו אליו, מקלקל את שורת הדין, שובר ומבטל את טבע העולם למענו ומתחסד אותו בהנהגה נסית (מעל שמים). ומכיון שאין לך שובר ומבטל את טבעו יותר ממי שמסור את נפשו כמשמעו על קדושת ה', שהרי "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו", הרי שירידתם של בני בנימין לים תחילה

היתה סיבה וזכות שנשתלמה במה שאיתרחיש להו ניסא של קריעת ים-סוף [ואמנם לא נקרע הים להם לבדם, כמובן, וזו כוונת המשל "מתוך שהיו עומדים צווחין ננער אביהם"].

**ג) וצריכים אנחנו לדעת ששבט בנימין ירשו את מדרגתם זו מבנימין אביהם, אשר היה מיוחד ומצויין משאר שבטי-יה בכמה עניינים המורים על רום מדרגתו. וראיה לזה מלשון הגמ' בסוטה הנ"ל, פתח ר"מ בלשון "קפץ שבטו של בנימין", וסיים "לפיקך זכה בנימין הצדיק" – בנימין עצמו ולא שבטו. נרמז בזה שה"קפץ שבטו של בנימין" היה מכח צדקותו של אביהם.**

איתא בזוה"ק שיעקב ברח מבית לבן ולא השתהה עוד, כי מוכרח היה שיוולד בנימין בארץ ישראל, בשונה משאר השבטים; וידוע הוא שארץ ישראל היא המיוחדת להנהגה של נסים גלויים, כמ"ש הגר"א בתחילת פירושו הפשטי למגילת-אסתר (ולזה נתכוונו בגמ' כתובות ק"י: – "כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה").

גם העובדה שנולד בנימין כשהיה יעקב בן מאה שנה (בנימין בגי' בן-מאה) יש לה משמעות כי כתב רש"י (בראשית ה', ל"ב) שלפני מתן-תורה לא היה אדם ראוי לעונשין עד גיל מאה שנה, כלומר ששלמות הדעת והבגרות היתה רק אז. הרי זה אומר ששלמותו של יעקב נכנסה בבנימין יותר מאשר בשאר השבטים. וכמו כן, מבחינה מסויימת היתה לידתו בגדר נס, וכמ"ש אברהם אבינו "הלבן מאה שנה יולד" (לך-לך י"ז, י"ז).

ואולי גם העובדה שדוקא אתו נולדה תאומה יתירה יש לה משמעות.

בכל חייו לא נכשל בנימין בשום חטא, וכמ"ש עליו שהוא אחד מארבעה שמתו בעטיו (עצתו) של נחש (שבת נ"ה:). ומן הסתם זה הטעם לכך שדוקא הוא נקרא ידיד ה' (וזאת-הברכה ל"ג, י"ג). אף אחרי מותו לא שלטה רמה בבשרו, ורק שבעה אנשים זכו לזה מכל האנושות (ב"ב י"ז).

ויש להוסיף עוד נקודה נפלאה ביחס למיוחדותו של בנימין משאר שבטי-יה. כי בב"ר פר' ח' מבואר שהקטרוג של בריאת האדם היה היותו מלא שקרים ומלא קטטות. ובכל השבטים – למעט בנימין – היה אבק שקר במה שהשתחו לעשו ואבק קטטה במה שנשתתפו במכירת יוסף (גם יוסף נתבע על מכירת יוסף) משא"כ בנימין היה מנוקה לגמרי מחסרונות אלו.

**ד) ה"סימנים" הללו מורים על מיוחדותו של בנימין כעובד ה'. אך כמדומני שלא מצינו עדיין את מיוחדותו אם לא נביא את דברי הזוה"ק (ח"א ר"ב:) שנקרא בנימין "בן**



## מאמר יא

עט

אמו" (מקץ מ"ג, כ"ט) על כי דיוקנה של אמו היה בו, והיה דומה לגמרי לדיוקנה של רחל. ותוכן הענין הוא, כי "רחל" כולה מסירות נפש, החל ממסירת הסימנים לאחותה שאף אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקים להלל את גודל ה"מאבד עצמו לדעת" אשר בצעד כזה, לוותר על הזכות להיות אשת יעקב ואם כלל-ישראל וליפול בחלקו של עשו. וכן גניבת התרפים מאביה היתה במסירות-נפש. והיתה מוכנה למות כדי להעמיד בנים מיעקב ("הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי"). ומסירות הנפש הזו יצאה מן הכוח אל הפועל בלידת בנימין, דוקא. וכאשר נכנסה המסירות נפש הזאת בבנימין נהיו הוא וזרעו השבט המובחר המוסרים נפשם על קידוש ה' ומתרחיש להו ניסא.

וכמדומה לי שזאת כוונת השם "בן-אוני" שקראה רחל לבנימין, כי יש לפרשו בן-כוחי (עיין רמב"ן) שכל כח המסירות נפש של רחל נכנס בבנימין.

ויבואר בזה דבר נפלא. לכאורה יש לתמוה על יעקב אבינו שהתעלם מן השם שקראה אמו לרך הנולד במיתתה, ותחת שיקרא לו בן-אוני קראו בן-ימין. לנו היה נראה שלכבוד הנפטרת הדגולה שבמותה ציוותה לוולדה את החיים מן הראוי לקראו בשם שקראתו אמו בצוואתה.

אכן המתבונן יבין שהשם "בנימין" הוא אישור והסכמה לשם "בן-אוני" שקראה לו אמו.

הא כיצד?

ז"ל ה"תורה-תמימה" פר' בשלח, ז"ל: וביאור הענין, מה שבית-המקדש נברא בשתי ידיים ושמים וארץ ביד אחת, אפשר לומר על פי מש"כ חכמי האמת, שיד הוא כינוי לכח הטבעי וימין הוא כינוי לכח הנסי (וסתם יד הוא שמאל כמבואר במנחות ל"ו:). והיינו שהקב"ה עושה פעולות טבעיות, כביכול, ביד שמאל, ופעולות נסיות בימין. ומפני שהנסיות גדולות מן הטבעיות לכן צריכות להיות בימין, שלה יותר אומץ ועוז מאשר לשמאל. [ר"ל, שביד המיומנת ניכר יותר כוחו של הפועל, כי פעולה הנעשית בימין היא מדויקת וברור שלא נעשתה במקרה או מאליה]. וידוע ש'ארץ' הוא כינוי למעשים טבעיים ו'שמים' לנסיים, וכמ"ש: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם [וכן מפורש בר"ן פסחים נ': ש"מעל שמים חסדך" זו הנהגה נסית]. וזהו שאמר בבריאת הארץ: אף ידי יסדה ארץ – הכוחות הטבעיות נתייסדו ביד שמאל, וימיני טפחה שמים – שפעולות נסיות נתייסדו בימין שהוא עיקר התגלותו של הקב"ה. [וכן נאמר על נסי יציאת מצרים – ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב. ויעוין בפסחים נ"ו. – "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין", פרש"י: "שיחזיר ימינו לפניו, שהשיב ימינו אחור מפני אויב", כוונתו – שתחזור ההנהגה הנסית, וכמ"ש: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"].

וביהמ"ק היה משותף משתי הנהגות – טבעי ונסי – וכמ"ש באבות פ"ה: עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש וכו', ועל זה אמר שנברא המקדש בשתי ידיים – מקדש ה' כוונתו ידיך (כתובות ה'). בכוחות ופעולות טבעיות ונסיות". עכ"ל. ועיין במלבי"ם תהלים צ"ח, א'; בדברי אליהו להגר"א ישעיהו פרק מ"ח.

על פי זה נראה לי נכון לומר ששם בן-ימין הוא צדו השני של שם בן-אוני. מפני שכח המסירות נפש נכנס בבנימין מאמו המסורה הריהו ראוי להיות זה שהנהגת ה"ימין" מתגלה עליו – כמו שנתבאר – בקריעת ים-סוף, ובמקדש שיהיה בחלקו.

**(ה)** ויש להוסיף כאן עוד נקודה נפלאה: לעומת שם בנימין הקרוי על שם הימין, שם "יהודה" מורה על הודאה בקב"ה. וכשאמרו במגילה (י"ג.) שכל הכופר בעבודה-זרה נקרא יהודי, כוונתו לומר שכל המודה בקב"ה נקרא יהודי, אלא שדיברו בלשון נקיה. וידוע שאין שייך המושג "הודאה" אלא במקום ששייך לכפור, וכמ"ש לענין שבועת מודה-במקצת (ב"מ ד':) והרי ההנהגה הטבעית (ואף הסמוכה לתהלוכות הטבע) נותנת מקום טעות לכפור בקב"ה (עולם לשון העלם) אם כן שמו של שבט יהודה מורה על כך שהנהגת ה"שמאל", שניתן לכפור בהיותה יד ה', היא זו שמתגלה בחלקו (אילו היתה קריעת ים-סוף כפי רצונו) וכפי שאכן יהיה במלכות שתהיה בחלקו. הרי שמורים השמות "בנימין" ו"יהודה" על אופנים שונים של התגלות הקב"ה, בגילוי ובהסתתר.

העירוני, מצאנו את דוד משבט יהודה נלחם בגלית הפלשתי, ודוד נצחו בדרך נס הסמוך לתהלוכות הטבע, כי בוודאי אילו לא היה שום סיכוי בעולם שינצח את הפלשתי לא היה המלך מסכים לשלחו להלחם עמו. לעומת זאת, בשמואל-א' (פ"ד י"א-י"ב) "וארון אלקים נלקח וגו' וירץ איש בנימין מהמערכה וגו'", פרש"י: "זה היה שאול שחטף את הלוחות מיד גלית וברח לו". כמדומה שהמסירות-נפש הזו, והנס הכרוך בעקבותיה בחטיפת שאול את הלוחות שהוא בבחינת נס גלוי (להכנס אל תוככי המחנה ולחטוף את הלוחות מיד הגיבור גלית) לזה מסוגל היה רק איש בנימין. והבן.

**(ו)** נראה לי שהניצוח שבין יהודה לבין בנימין איננו אירוע הסטורי חד-פעמי, אלא הוא מסמל את דרך הרבים ודרך היחידים בהנהגת כנסת ישראל. כוונתי לומר – שבט יהודה, אשר לו נמסרה הנהגת הכלל, מייצג את הדרך השווה לכל נפש, לציבור ולהמון העם; ואילו בנימין מייצג את הדרך שהיא בבחינת "מוגמר" ליחידי סגולה המורמים מעם.

נקח כדוגמא את תשועת ישראל מידי המן האגגי.

בני ישראל קרויים במגילת אסתר "היהודים", על שם שבט יהודה שהיו רוב מנין ובנין של כנסת-ישראל באותו הדור. לעומתם נקרא מרדכי – ה"גדול" של אותו הדור – "איש ימיני", על שם היותו משבט בנימין. מהו העומק הגנוז כאן?

יעויין במכתב מאליהו ח"ב עמוד 133, הביא מן המהר"ל, שמרדכי התגרה והקניט את המן בכוונה להכעיסו, וטענו עליו ישראל שהוא מפילם בחרב אותו רשע; אעפ"כ לא פסק מרדכי מהנהגתו זו. ועד כדי כך נחלקו עליו ישראל, עד שמצינו את כנסת ישראל מתמרמרת על דוד שלא הרג את שמעי בן גרא ונולד ממנו מרדכי, באותו לשון שהיא מתמרמרת על שאול שלא הרג את אגג שנולד ממנו המן. [ראו מה עשה לי יהודי ומה שלם לי ימיני!] מסביר המהר"ל על פי המדרש, שמחלוקת בני ישראל הקרויים "היהודים" עם מרדכי הקרוי "איש ימיני" שורשה במעשה האבות. כי כאשר הוכיחה כנסת ישראל למרדכי שהנהגה הראויה היא להחניף לרשע ולא להתגרות בו, ממה שהשתחוו יעקב ובניו לעשיו הרשע, החזיר להם מרדכי תשובה – "בנימין אבי לא השתחוה" (כי היה אז במעי אמו; היה ולא השתחוה). וכתב על זה במכתב מאליהו שם: "והיה צורך שיהיה עכ"פ שבט אחד בישראל אשר חלקו הוא שלא להכניע עצמו כלל לא ליצה"ר ולא לחילותיו שהם הרשעים העריצים בעלי הזרוע, אלא אדרבא להתגרות ברשעים ולגלות בזה קידוש ה' ובטחון גמור וכו'. הצדיקים הגמורים שבכל דור, אשר עליהם נאמר בגמ' ברכות ז': שאעפ"י שאסור להתגרות בעוה"ז ברשע שהשעה משחקת לו – 'צדיק גמור שאני', המה מתייחסים ומשתייכים אחר שבט בנימין אשר ממנו כח המסירות נפש העל-טבעית לקפוץ לים ולהשליך מנגד את עול החשבונות הרבים של דרכי הטבע". עד כאן דברי הרב דסלר זצ"ל. והם משתלבים היטב עם כל אשר אמרנו.

(ז) וכן בענין הפרנסה, ידועים דברי מרן רי"ז הלוי עה"ת (פר' חיי-שרה) שהנהגת הרבים היא כר' ישמעאל, חורשים בשעת חרישה וקוצרים בשעת קצירה. אך גדולי תורה לא יצמחו בשדות ובכרמים, אשר על כן לרשב"י וחבריו דרך אחרת, ויחידים עלתה בידם לילך בדרך זו – לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה. וכי תאמרו: מה נאכל? הצדיקים הגמורים אינם שואלים שאלות כאלו, והקב"ה מזמין להם זרים שירעו את צאנם ובני נכר אשר יהיו כורמיהם (עיין ברכות ל"ה:). כמפורש ברמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל. דרך הרבים – "למד אדם את בנו אומנות", ודרך היחידים – "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה"; עיין היטב בדבריו שם. הרבים כהיחידים כולם אהובים, ואעפ"כ – אלו שומעים אל מצוותיו של הקב"ה (והיה אם שמוע

תשמעו אל מצוותי וגו' ואספת דגנך) ואלו עושים את רצונו. איש על מחנהו ואיש על דגלו, ה"יהודים" אוכלים לחם מן הארץ ול"איש-ימיני" יורד מן השמים.

ואולי יש להמליץ מה שאמרו (פסחים ק"ח.) "קשין מזונותיו של אדם יותר מקריעת ים-סוף", ששתי הדרכים ל"מזונות" (הרבים העושים כר' ישמעאל והיחידים העושים כרשב"י) היה להם מעשה-אבות בקריעת ים-סוף, במהלך הסמוך לדרך הטבע שרצו בו שבט יהודה, ובמהלך הנסי שזכו לו שבט בנימין.

### מאמר יב

## סוס ורוכבו רמה בים

**(א)** ז"ל הפרקי דר' אליעזר (פ' מ"ב) "היו המצרים רצים לבוא אחרי ישראל וחוזרים לאחוריהם, יראים שמא ישובו המים עליהם. מה עשה הקב"ה? נראה במים כאיש רוכב על סוסיא, שנא' – לסוסתי ברכבי פרעה דימיתך רעיתי, והסוס שהיה פרעה רוכב עליו ראה סוסה ורץ וצהל ונכנס לים אחריהם. ראו המצרים לפרעה שנכנס לים ונכנסו כולם אל הים אחריו, שנא' – וירדפו מצרים אחריהם, מיד שבו המים ויכסו, שנא' – וישבו המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים". עכ"ל.

**(ב)** מעניין הדבר, גם בנס הגדול והעצום הזה – קריעת ים סוף – השתמש הקב"ה בתכונות הטבע (הסוס נמשך אחר הסוסה). והלא מפורש בפסוקים שהקב"ה בעצמו הטביע את המצרים והושיע את ישראל – "התיצבו וראו את ישועת ה' וגו' ה' ילחם לכם וגו' ואכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו וגו' ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים וגו' וינער ה' את מצרים בתוך הים וגו' וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (בשלח פ' י"ד). האם גם כאן היה ענין למעט את הנס על ידי שימוש בתכונת הטבע של תאוות הסוס? ! מדוע?

**(ג)** ובלי לענות על השאלה הנ"ל, רואים אנו כאן דבר מפליא, האומה המצרית מתמוטטת – על פי הנראה לעין בשר – בגלל תאוה בהמית של סוס אחד! האין זה מוזר שתאוה אינסטנקטיבית של סוס אחד תשנה את פני ההיסטוריה?

אכן, המתבונן מבין שהיא גופא ראייה שהקב"ה מנהל את העולם! ההסטוריונים טוענים שמלחמת העולם הראשונה פרצה בגלל תגובתו העצבנית של שר החוץ הרוסי בשיחת טלפון עם שר החוץ הגרמני, ושסיבת עצבנותו של שר החוץ הרוסי היתה מפני שהדג שהוגש לפניו לארוחת הבוקר היה שרוף ולא טעים. היתכן שמליונים רבים של בנ"א יקפחו את חייהם בגלל טעות של משרתת במטבח?! אדרבא, היא הנותנת, שלא הסיבה הגמדית הזו סובבה את המסובב הענק שנסתובב על ידה, אלא גזירת עליון. וכן בטביעת המצרים בים-סוף. ולזה נתכוונו חז"ל **שהקב"ה רכב על הסוסה!**

**(ד)** ויש להתבונן בהקבלה שבין העונש לבין החטא. כל רכב פרעה ופרשיו נגררו אחרי פרעה, ופרעה עצמו נמשך על ידי סוסו, ועל ידי זה אבדה מצרים. והלוא ממש כך היה גם בחטא. "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו וגו' וישימו עליו שרי מסיים וגו' ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך". הרי שנמשכו מצרים אחר פרעה להשתעבד בבני ישראל. ופרעה עצמו נמשך אחר תאוות שלטון, כי בוודאי ה"שכל" מחייב הכרת הטוב למשפחתו של יוסף שהציל את מצרים – נמצא ה"סוס" מושך את פרעה ופרעה מושך את עמו; כך בחטא וכך גם בעונש. [הרעיון שתאוותיו של האדם הם מכח הנפש הבהמית מבואר באור-החיים ז"ל – "כי כשהאדם חוטא אין בחינתו בחינת אדם, על דרך אומרים: אין אדם חוטא אלא כ"כ נכנסה בו רוח שטות, ונעשה בהמה. וביום שחזר בתשובה רוח היא באנוש ועלה ממדרגת בהמה למדרגת אדם. האם ראוי הוא להמית אדם תחת בהמה?! לכן יביא דוגמת החוטא שהוא בהמה". (שמיני ט', ח').]

**(ה)** איתא במכילתא "סוס ורוכבו רמה בים – מגיד שהסוס קשור ברוכבו ורוכבו קשור בסוס, עולים במרום ויורדים לתהום ואין נפרדים זה מזה. משל לאדם שזרק שני כלים לאויר ומיד הם נפרדים זה מזה, אבל כאן – סוס ורוכבו יחד". עכ"ל. המדרש הזה תמוה, מה איכפת לנו אם נפרדו הסוס והרוכב זה מזה?

גם כאן נרמז אותו רעיון, אך נפרש יותר.

הרוכב מסמל את הדעת והסוס את הרצון, כי אכן נברא האדם ל"רכב" בדעתו על רצונותיו. לזה נתכווין הקב"ה (בראשית א', כ"ו) "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (פרש"י: להבין ולהשכיל) וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ", כי רצונותיו של האדם הם מן הגוף המשותף לכל בעה"ח ("פחד יצחק" בשם המקובלים). ונרמזו דבריהם בשערי-תשובה שער א' אות י' – "והנה הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו ולמשול

בגוף וכל תולדותיו כאשר המשילה על שאר בעלי חיים שאינם מדברים". והבן. כאשר האדם נמשך אחר תאוותיו נחשב הדבר שהסוס מוביל את הרוכב, וכמשנ"ת, וביותר נכון המשל הזה ביחס למצרים אשר "בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם". אך מה מסמלות העליה והירידה – עולים במרום ויורדים לתהום – והלוא בין כך ובין כך הסוס מוביל את הרוכב?

אכן נרמזו כאן שני השלבים שבכל עוון לתיאבון. בתחילה משטה הרצון בדעת להכשיר ואף לקדש את הטריפה. ואח"כ נמשך, כביכול, הרצון אחר הדעת לרצות ולעשות את המותר ואף מצוה לעשותו. בשלב הראשון נראה הדבר בבירור שה"סוס" מושך את רוכבו, המשל לזה הוא "יורדים לתהום", כי הסוס הוא למטה והרוכב למעלה, וכמו כן הרצון תולדת הגוף הוא מן התחתונים והדעת בת הנשמה היא מן העליונים. באופן השני נראה הדבר כאילו הדעת מושלת ברצון והוא רוצה על פי מה שהוא מבין, כאילו הרים ה"רוכב" את ה"סוס" כלפי מעלה לנהוג על פי הדעת בת השמים – "עולים למרום". אבל באמת גם בתנועה כלפי מעלה הסוס הוא שהרים את רוכבו, כי בעצם הוא עושה את מה שהוא רוצה.

ויעויין במשנה שבת פ"ו – "אנקטמין טהורים ואין יוצאים בהם", פי' הרע"ב – "חמור שהליצנים עושים ונושאים אותו על כתפיהם". אך לא נתפרש בדבריו ממה באו הליצנים להתלוצץ בהצגה הזו. ונראה לענ"ד שהם באו ללגלג על אלו שבמקום שתהא נשמתם עיקר ורוכבת על הגוף, הם מהפכים את היוצרות והנשמה נושאת על גביה את הגוף. תחת שיאכלו וישתו וכד' להוסיף דעת הם מוסיפים דעת כדי להרבות אכילה ושתיה וכד'. לעומתם, על המשיח נאמר "עני ורוכב על חמור".

(1) ועוד נאמר במדרש (שם) "סוס ורוכבו – אמר הקב"ה לסוס: למה רצת אחר בני? והוא אומר: מצרי הריצני בעל-כורחי, שנא' – וירדפו מצרים. ואומר למצרי: למה רצת אחר בני? והוא אומר: הסוס הריצני בעל כורחי, שנא' – כי בא סוס פרעה. מה עשה המקום? מרכיב את האדם על הסוס ודן אותם כאחד". עכ"ל.

המדרש הזה מזכיר מאד את הדו-שיח שבין רבי לאנטונינוס (סנהדרין צ"א). "אמר ליה אנטונינוס לרבי: גוף ונשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין. כיצד? גוף אומר: נשמה חטאה, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כציפור. אמר ליה: אמשול לך משל וכו' אף הקב"ה: מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנא' – יקרא אל השמים מעל – זו נשמה, ואל הארץ לדון עמו – זה הגוף". עכ"ל. ואמנם הדמיון הזה מאשר את דברינו

שהסוס מסמל את הגוף והרוכב את הנשמה, הסוס את התאוות והרוכב את הדעת. כי אכן בכל חטא משתתפים גם הרצון התאווני וגם הדעת (הקרוי "דמיון") המשתטה, כמו שהעידו חז"ל: "אין אדם חוטא אא"כ נכנסה בו רוח שטות". ומי הוא שפותח את הדלת לרוח שטות להכנס? הרצון! [וזו אכן גם הכוונה בדברי רבי שהקב"ה דן את הנשמה והגוף כאחד, את הנשמה על דעת השטות ואת הגוף על הרצון אשר שיטה בדעת]. בביאור השילוב שבין תאוות הרצון לבין שטות הדעת הארכתי בספרי קדוש ונורא שמו מאמר ד'.

ז) על פי הדברים האלה, מובן הפסוק לא בגבורת הסוס יחפץ וגו' (תהלים קמ"ז, י') הרי אין זה אלא משל לגבורת הגוף של האדם, וכמו שהמשיך הפסוק – "לא בשוקי האיש ירצה", א"כ מדוע לא נקט הפסוק בבעל-חיים יותר גיבור וחזק – אריה, שור, איל וכד' – אשר הם מסמלים כח. אכן הוא נקט בבעל-חיים אשר הדרך לרכב עליו, כי זה כל האדם – רוכב על סוסו ואינו נותן לסוס להוביל אותו. ואפשר עוד שהסוס מסמל את התאוה ואת הגאווה, כמ"ש (פסחים ק"ג:): "ששה דברים נאמרו בסוס: אוהב את הזנות וכו' ורוחו גסה וכו' ואוכל הרבה", ואלו הם הכוחות אשר על האדם לרכב עליהם ולרדות בהם.



עד כאן עסקנו בִּפְנֵי דרש, ועתה נשוב אל הפשט.

"ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים" (בשלח ט"ו, כ"א).

במשפט אחד תמצתה מרים הנביאה את שירת הים – והוא משפט הפתיחה של שירת משה ובני ישראל – "אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים". פירושו הפשוט של משפט זה הוא שהקב"ה נתרומם בכפליים על ידי שהשליך בים סוס ורוכבו.

כפי הנראה הוזכרו גם הסוס וגם רוכבו, כי בכל אחד מהם נראית בחינה אחרת של "גאון", כפל הגאווה היא מפני שגם את הסוס וגם את רוכבו השליך הקב"ה למצולות ים.

דבר זה צריך ביאור.

על הרושם אשר נתרשמו ישראל מן המראה של "סוס ורוכבו רמה בים" העידה התורה ואמרה: "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים **"ויראו העם את ה' וגו'".**

ממה נתייראו?

א. מראית הדין ומשפט שנעשו במצרים הרשעים, איש איש כפי זדון לבם בדבר אשר זדו עליהם, וכמו שפירט רש"י שהמצרים לפי מידת רשעותם טבעו כעופרת, כאבן וכקש; ראו ישראל את מצרים מת על שפת הים, כל אחד ראה את מכהו ומשעבדו משלם ב"מיטב" על רשעותו ואכזריותו. וכשהקב"ה עושה דין שמו מתיירא. זו הכוונה: "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים".

ב. מראית כל-יכולתו של הקב"ה בנס הנפלא של קריעת ים סוף לתכלית של הטבעת המצרים בתוכו. זו הכוונה: וירא ישראל את היד הגדולה וגו', ופרש"י: הגבורה הגדולה שעשתה ידו של הקב"ה.

והם כנגד "אנכי ה' וגו' אשר הוצאתיך וגו'" – שנתגלתה היכולת, וכנגד "אנכי וגו' אלקיך אשר הוצאתיך וגו'" – שנתגלתה ההשגחה.

נראה לי שהנס והיכולת נתגלו בהשלכת הסוס למצולות. כי הסוס במצרים היה כמו הפיל בימי יוונים והטנק בזמן הזה, הוא היה ה"כח" המבטיח את הנצחון, ואילו הרוכב נגרר בעל-כורחו אחר הסוס ובהשלכת הרוכב לא היה נס וחיידוש. לעומת זאת, העונש והמשפט נתגלו ברמית הרוכב דוקא, כמובן, כי הוא החוטא והנענש.

הוא שאמרו משה ובני ישראל וגם מרים וכל הנשים – "אשירה לה" כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים", דייקא.

## מאמר יג

### זה אלי ואנוהו

(א) "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו" (בשלח ט"ו, ב.). פרש"י: "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה – עוזו ונקמתו של אלקינו היה לנו לישועה. זה אלי – בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים. ואנוהו – אונקלוס תרגם לשון נווה (מדור) נווה שאנן, לנווה צאן. דבר אחר: לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם". עכ"ל.

מפירושו של אונקלוס – שהרמב"ן העיד עליו: "זהו ודאי פשוטו של מקרא" – למדנו שההתעוררות הראשונה מצדם של ישראל לבנות בית לה', היתה בעת שירת משה



ובני ישראל אחר קריעת ים סוף. וצריכים אנו להתבונן, מה נשתנתה העת הזאת מכל העתים שדוקא ישועת ישראל מיד מצרים הולידה את הקריאה: "ואבני ליה מקדשא".

ויתכן שאין הקריאה הזאת שייכת דוקא לקריעת ים סוף, אלא לכלליות יציאת מצרים שקריעת ים-סוף הוא הגמר שלה. בעת שפרקו ישראל לגמרי את עול אדנות מצרים ופרעה מעל צווארם מהרו להכניס את צווארם בעול עבדות הקב"ה – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. ומכיון שהמקדש הוא המקום היחידי בתורה בו נקרא הקב"ה "אדון" – "יראה כל זכורך את (אל) פני האדן ה'", ובו נעשית לפניו ה"עבודה" (הקרבת קרבנות), וכן התפילה הקרויה "עבודה" עיקרה הוא בביהמ"ק – "כי בתי בית תפילה יקרא לכל העמים", על כן התנדבו אז והכריזו על הבית שיבנו העבדים לאדונם ובו יעבדוהו.

ויתכן לפרש זאת באופן יותר עמוק (ועדיין אנו מתייחסים לקריעת ים סוף כגמר יציאת מצרים). את הפסוק: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי הויה לא נודעתי להם" פי' ראשונים ואחרונים כיתרון התגלות הקב"ה למשה רבנו ולישראל ביציאת מצרים מכפי אשר התגלה קודם לכן לאבות הק'. את שאלת משה רבינו לקב"ה: "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את ישראל ממצרים", פירשו חז"ל כטענת משה לקב"ה: "וכי אני הוא ה'אנכי" שהבטחת לאברהם באומרך לו – "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", וכי אני הוא ה'אנכי" שהבטחת ליעקב באומרך לו: "ואנכי אעלך גם עלה". ומה כיוונו בזה? שהקב"ה הבטיח לאבות הק' שיתגלה לבניהם בשם "הויה" בו לא נגלה לאבות, לא בפעולותיו ועל ידי כחו, אלא בעצמו, כביכול. וכמו שאכן היה בכל עשר המכות בהן נתגלה "אני ה'", "אני ה' בקרב הארץ", "אין כמוני בקרב הארץ" – גילויים אשר לא נודעו כמותם קודם לכן. וביותר במכת בכורות בה נאמר: "ועברתי בארץ מצרים – אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור – אני ולא שרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים – אני ולא שליח. אני ה' – אני הוא ולא אחר" (הגדה של פסח). ועד לשיא הגילוי בשעת קריעת הים, וכמו שכתב רש"י: "בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים". עכ"ל. ומכיון שזכו להתייחס אליו עצמו, כביכול, יש כבר מקום וצורך ואפשרות לבנות לו מקדש. כי הגדרתו של המקדש היא מדור לשכינה הקדושה, והרמב"ן בפר' ויגש (מ"ו, א') התרעם והוכיח שהקב"ה עצמו הוא הקרוי שכינה, לא "כבוד הנברא חוץ ממנו". ז"ל הקדוש: "חס ושלום שיהיה דבר הנקרא שכינה חוץ מד' יתברך וכו' ובדברי רבותינו דברים רבים יורו על שם השכינה שהוא האל יתברך". עכ"ל. מעת שזכו לחזות בשכינה עצמה ביציאת מצרים אשר גמרה ושיאה היה

בקריעת ים-סוף – אז הוכשרה הקרקע ל"ושכנתי בתוכם"; על כן מיהרו והכריזו – ואבני ליה מקדשא.

**(ב)** ויש לדקדק יותר, שאכן דוקא בשעת קריעת ים-סוף היה גילוי ה"אנכי" בשיא של בהירות, ואף רגש היראה הנובע ממנו התעצם ל"סוג" חדש של יראת-שמים. [במורא גדול – זה גילוי שכינה", הרי שהיראה תלויה בראיה; כמידת הראיה כך מידת היראה. מניין?

ז"ל הילקוט: "ויראו העם את ה' – לשעבר לא היו יראים את ה', אבל כאן – ויראו העם את ה'". עכ"ל. בוודאי שגם קודם קריעת ים-סוף יראו מה', כי א"א שלא לפחד ממי שעשר המכות הוכיחו שאין כמוהו בקרב הארץ, ואם כן מה הכוונה "לשעבר לא היו יראים את ה'?" ועוד צ"ב, הלא שם "הויה" מורה על רחמים, כמ"ש בשמו"ר פר' שמות – "כאשר אני מרחם על עולמי אני נקרא הויה", ואיך מתאים לפחד משם המורה על רחמים? ובזוה"ק עמד על הכתוב – "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" ותמה, וכי עד אז לא האמינו?! ותשובת הזוה"ק צריכה ליבון חמור. את כל זה פירש מרן בית הלוי פר' בראשית כך: בשעת קריעת ים סוף נתעלו ישראל להשיג את שם "הויה" ככתיבתו, שהקב"ה מהווה כל הווה בכל רגע לרגע (זו עצמה השגת שיא הרחמים) וההכרה הזאת הולידה יראה עצומה מתוך "תלות", כי כאשר האדם חש בכך שהקב"ה מהווה אותו בכל הווה והווה, הריהו בעיניו כמי שמוחזק בכל רגע בחבל מעל פי תהום, ויותר. [והוסיף שם: "ועל יראה זו באה ההבטחה ששיגו אותה כל ישראל לעתיד לבוא בימי המשיח וכו' יורגש בחוש לכולם כי הוא יתברך מהווה הכל בכל רגע, וכי כל הברואים והעולמות והנמצאים נצרכים לטובו שיהיה מחזיקם, ומזה יגיע להם הפחד, וזהו שאמר הכתוב (הושע ד') אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו. ביאור הכתוב שיפחדו אחרי שיהיה מורגש לכולם בחוש בחינה זאת כי הם נצרכים לטובו בכל רגע". עכ"ל.]

ומכיון שאמרנו שנתחדשה בלבם של ישראל, בשעת קריעת ים סוף, השגה נוספת בשם "הויה" ויראת ה' באיכות נעלה יותר, הרי יובן עוד יותר מדוע דוקא אז בשירת הים התרוממו להכריז "זה אלי ואנוהו" – לבנות את בית המקדש. כי המקדש הוא המקום היחידי בעולם בו נקרא שם "הויה" ככתיבתו [ומסתברא שזה מחמת שבו מתגלים הנסים התדירים הנעשים בשם הויה (רמב"ן)]. ובו היה שיא הגילוי של מידת "נורא", כמ"ש יעקב אבינו "מה נורא המקום הזה". כן מוכח גם ממה שלא אמר ירמיהו "נורא" בראותו את הנכרים מקרקרים בהיכל (יומא ס"ט:) ומדוע? כי "נורא אלקים ממקדשך", דוקא, ואם גם במקדש לא נרגשת היראה – נחשב הדבר שהקב"ה לא מתגלה כלל כ"נורא". ומכיוון שנתעלו

ישראל בשירת הים שאחרי קריעת ים סוף להשגה נפלאה של אמונה ויראה הכריזו על  
בניית הבית הגדול והקדוש אשר ממנו תשאב כנסת ישראל אמונה ויראת ה'. [וכאשר יבוא  
משיח צדקנו במהרה בימינו ותתחדש שוב שלמות היראה, כמ"ש: "ופחדו אל ה' ואל טובו", תוכשר שוב  
העת לבנין בית המקדש; ואכן המשיח הוא אשר יבנה את בית הבחירה, ב"ב, כמ"ש הרמב"ם סוף הל'  
מלכים].

**ג) שבת קל"ג:** – "תניא, זה אלי ואנוהו – התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה  
נאה ולולב נאה ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה  
בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין". עכ"ל. הדרש הזה מקושר ונובע מן  
הפשט, כמובן. שורש החיוב להדר את החפצא דמצוה הוא בכך שבשעת קיום מצוה  
האדם "מופיע" בפני הקב"ה, ומכיון שהוא עומד נוכח ה"זה אלי" מן הראוי לו לנאותו –  
"ואנוהו". על כן דוקא באותה שעה ש"בכבודו נגלה עליהם והיו מראים אותו באצבע"  
קיבלו ישראל על עצמם להדר במצוות. שים לב, לא הסוכה, הלולב, השופר וכד' הם  
הנאים, אלא האדם הנוטלם בידו ומתנאה בהם לפני בוראו – "התנאה לפניו במצוות".  
[ומן הסתם, כיון ששעת קיום המצוה נחשבת כעמידה בפני ה"זה אלי" – צריך שגם לבושו של האדם,  
וכלל התנהגותו, יהיו ראויים למעמד הזה. ואולי זה הטעם למה שאסור לקיים מצוות במבואות המטונפים,  
שנתקשה הביאור-הלכה (תקפ"ח, ד"ה "שמע") בטעם הדבר; עיין שם]. וכל כך נראים לי דברי, עד  
שאעיז ואציע חידוש לדינא – מכח ההרגשה הזאת. האם יש ענין של "הידור מצוה"  
במצוה המתקיימת בלי כוונה (למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה)? לדוגמא, כאשר אני יודע  
שפלוני יתקע בשופר "לשיר", בראש-השנה, והוא יצא בתקיעה זו ידי מצות שופר, האם  
יש "ענין" שהשופר בו יתקע לשיר יהיה "שופר נאה"? לענ"ד יתכן לומר שאין בזה שום  
ענין. גם אם יהיה השופר "נאה" – התוקע בו לשיר בלי כוונת מצוה לא התנאה בו לפני  
הקב"ה, שהרי כלל אינו עומד "לפניו" כאשר אינו מכווין למצוה. ועדיין צ"ע, כמובן.

על פי האמור יובן מאד ריבוי הפאר וההדר במשכן ובמקדש. כי אם המחייב של  
ה"התנאה לפניו" הוא הרגשת ה"זה אלי", והפסוק הזה (זה אלי) הוא גם המקור לבניית  
נווה מקדשו של הקב"ה, מפני ששם תחושת ה"בכבודו נגלה עליהם" היא במילואה –  
הרי פשוט מאד ששם צריך ה"הידור מצווה" להיות במירבו ובמיטבו. וכמו כן בבית-כנסת  
הנחשב אף הוא מקדש מעט.

**ד) שבת שם** – "אבא שאול אומר: ואנוהו – הוי דומה לו (לשון ואנוהו – אני והוא,  
אעשה עצמי כמותו להדבק בדרכיו) מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום".  
עכ"ל. דעת לנבון נקל, שהדרשה הזאת: "אני והוא, אעשה עצמי כמותו להדבק בדרכיו"

– אף היא עומקו של הפשט. חובת התדמות הצורה ליוצרה שייכת רק כאשר נתגלה ה"הוא", רק אז שייך להתחייב שיהיה ה"אני" כמו "הוא". וצריך להוסיף, שגילוי ה"הוא" ("זה אלי") היה ב"פנים" של "חנן ורחום", בגילוי מרשים שלא היה כמותו, ועל כן הוליד הגילוי הזה את הקריאה: ואנוהו – מה הוא חנן ורחום אף אתה היה חנן ורחום. ואכן כדאי להתבונן בפרטי החסד העצום של קריעת ים סוף לישראל כדי לקבל הרגשה של "מה הוא". לדוגמא נזכיר מאמר חז"ל אחד: "דרש רבי נהוראי: היתה בת ישראל עוברת בים ובנה בידה ובוכה, פושטת ידה ונוטלת תפוח או רמון מתוך הים ונותנת לו, שנא' – ויוליכם בתהומות כמדבר, מה במדבר לא חסרו כלום (היה מהרהר בלבו דבר והוא נעשה) אף בתהומות לא חסרו כלום". עכ"ל.

אך יתר על כן, נשים לב לכתוב: "עזי זמרת יה ויהי לי לישועה זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו". איך פירש זאת רש"י? "עזי זמרת יה ויהי לי לישועה – עזו ונקמתו של אלקינו היה לנו לישועה". הרי זה מרטיט את הלב, לא רק הישועה אלא גם הגילוי של "עזו ונקמה", הנתפס בשטחיות כהיפך רחמים וחנינה, אף הוא הוליד את חובת ההתדמות לקב"ה אשר נתגלה בו אז כשיא של רחמים וחנינה! לנו, קצרי הרואי ושטוחי המבט, קשה להבין זאת, כדרך שקשה לנו להבין את מאמר חז"ל (ברכות ל"ג). "גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות (שמות) שנא' – אל נקמות ה' (ושניהם שמות של רחמים!)". אך נדע שאכן כן הוא, "במילתה מיהא גדולה היא" (במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא) שהרי אמרו בסנהדרין ע"א: "מיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם". ופירוש "גדולה נקמה" הוא טובה נקמה, כמו: "את גדלך – זו מידת טובך" (רש"י פר' ואתחנן). צריך להבין ולהרגיש, נקמתו של הקב"ה במצרים היתה מתוך אהבתו העצומה ורחמנותו לעם ישראל. וכן מפורש בשמו"ר פר' ל' אות כ"ד – "למה היו (מצרים) דומין? לליסטים שנכנסו לכרמו של מלך ורצצו גפנים. בא המלך ומצא כרמו מחובל ונתמלא חמה וירד על הליסטים. לא היה צריך לא לדבר (מכל כלי משחית) ולא לבריה (לעזרתו) אלא הוא ירד וקצצן ועקרן כשם שעשו לכרמו של מלך. כך מצרים דנו בניו של אלקים דינים קשים, נתמלא עליהם הקב"ה חימה והכם מכה ראשונה ושניה ולא שבע מדמם, שפטם עשר פעמים ואמר לא עשיתי להם כלום (עדיין) באו לים והרג המונים שאין להם חקר". עכ"ל. היינו שאהבתו של המלך ורחמיו על בניו שסבלו הרבה קלקלו את השורה להפרע מן המצרים בעצמו, כביכול, מתוך רעב לנקמה. הרי שהיה זה גילוי נשגב של רחמנות, על כן הוא מחייב להתדמות לקב"ה במידה זו.

**ה) רצוני להמשיך את הקו ולהוכיח שחובת ה"אנוהו – אני והוא", נובעת מן ה"זה אלי" – התגלות ה"אנכי" בכבודו, ולא רק בפעולותיו.**

בשלשה מקומות נדרשנו דרישות דומות.

**א. סוטה י"ד.** – "אחרי ה' אלהיכם תלכו – וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה? והלא כבר נאמר – כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא, אלא הלך אחר מידותיו של הקב"ה. מה הוא מלביש ערומים וכו' אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים וכו' אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבלים וכו' אף אתה נחם אבלים, הקב"ה קבר מתים אף אתה קבור מתים". עכ"ל.

**ב. רמב"ם פ"א מהל' דעות – ומצוין** אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים, שנא' – והלכת בדרכיו. כך למדו בפירוש מצוה זו – מה הוא **נקרא** חנון, אף אתה היה חנון; מה הוא **נקרא** רחום, אף אתה היה רחום; מה הוא נקרא קדוש, אף אתה היה קדוש". עכ"ל.

**ג. שבת קל"ג: (הנ"ל)** "אבא שאול אומר: ואנוהו – הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". עכ"ל.

האם שלש הדרישות הללו זהות? לא ולא!

במסכת סוטה – מן הפסוק "אחרי ה' אלקיכם תלכו" – נדרשנו לעשות **פעולות של חנינה ורחמנות**, כמו שראינו אצלו יתברך **מעשים** הנובעים מחנינה ורחמנות.

ברמב"ם הלכות דעות – מן הפסוק "והלכת בדרכיו" – נדרשנו ללכת **בדרכי החנינה והרחמים**, שהן דרכיו של הקב"ה אשר **נקרא** חנון ורחום.

בגמ' שבת – מן הפסוק "ואנוהו" – נדרשנו **להיות חנונים ורחמנים** כמותו, להתדמות אליו ית' שהוא חנון ורחום.

חלוקה זו תוסבר יותר בהמשך, אך נקדים להביא ראיה עצומה לחלק בין דרישת הפסוק "והלכת בדרכיו" לבין חובת "ואנוהו". לא הרי החובה ללכת בדרכי הקב"ה הנקרא חנון ורחום כהרי החובה להדמות לקב"ה שהוא חנון ורחום. מנין? ממה שבחיוב של "והלכת בדרכיו" נכלל גם: "מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש", ולא אמרו בדומה לזה "ואנוהו – הוי דומה לו, מה הוא קדוש אף אתה היה קדוש". ומאי שנא? מדוע לא נכלל ב"ואנוהו" להיות "אני" כמו "הוא" בענין הקדושה? [וכבר העירו זאת המפרשים. עיין בספר המפתח שברמב"ם הוצאת פרנקל הלכות דעות פ"א] אכן הוא פשוט, שהרי אדרבא, בפירוש

אמרו רבותינו: "קדושים תהיו. יכול כמוני? תלמוד לומר: כי קדוש אני – קדושת למעלה מקדושתכם" (ויק"ר פר' כ"ד). שייך ללכת בדרך הקדושה, על כן נכללת הדרישה להיות קדוש ב"והלכת בדרכיו". אך לא שייך להתדמות לקב"ה ולהיות קדוש כמותו – על כן לא נכלל בחובת ה"כמותו" להיות קדוש. ותו לא מידי.

(1) ומה שנראה לומר עוד, ששלש הדרישות הללו, אשר נתפרשו בתורתנו הקדושה בשלשה פסוקים, הם שלשה "מחייבים" השונים לגמרי זה מזה. ונבאר את דברינו.

אחרי ה' אלקיכם תלכו – הקב"ה הלביש ערומים, ביקר חולים, ניחם אבלים, קבר מתים; אף אנו נדרשים לעשות פעולות של חנינה ורחמים – **כדי להתחסד עם זולתנו**. לערום, לחולה, לאבל ולמת – אין שום תועלת מרגש הרחמים והחנינה שאנו חשים אליו בלבנו, הוא זקוק למעשים הנובעים מן המידות הללו (ובגד הניתן לערום מאיש שאינו רחום וחנון עדיף לו מאנחת רחמנות היוצאת מלבו של זה שאין בידו בגד להלבישו). שים לב, בפסוק זה לא נדרשנו להיות רחומים וחנונים אלא לחקות את מעשי הקב"ה הנובעים מן העובדה שהוא רחום וחנון. כל זה הוא מחיובי ה"בין אדם לחבירו", כי עיקרו של החיוב האמור כאן הן הפעולות.

והלכת בדרכיו – יש הבדל במשמעות בין "אחרי ה' אלקיכם תלכו" לבין "והלכת בדרכיו". אפשר ללכת אחרי משהו גם בשדה פתוח, גם בים, אף שאין שם דרך. דרך היא מסלול קבוע המשמש בתדירות ללכת בה. בפסוק "והלכת בדרכיו" לא מדובר על מעשים של חסד והטבה מתוך חיקוי מעשיו של משהו שהוא חנן ורחום, אלא על המידות עצמן. ה"דרכים" אשר ההולך בהן ירבה מעצמו, בקביעות ובתדירות, להיטיב ולהתחסד. נדרשנו בזה **להתחסד עם עצמנו**. להשלים את נפשנו בתיקון המידות הזכות אשר מוצאן מן הנשמה האלוקית, עלי ידי התגברות על התאוות השפלות והמידות הרעות אשר מוצאן מן הגוף החומרי. החיוב הזה הוא מחיובי "בין אדם לעצמו", כי עיקרו של החיוב האמור כאן הוא השלמות הנפשית.

ואנוהו – הדרישה להתדמות להקב"ה, מה הוא אף אתה, אינה שנתחסד עם חברנו, אף לא עם עצמנו, אלא **להתחסד עם קוננו**, כביכול. נבאר את דברינו. את הפשט הפשוט לפסוק זה פירש רש"י: "ואנוהו – לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם". מורגלים אנחנו לראות את הדרש כעומקו של הפשט, כן הדבר גם בדרשתו של אבא שאול. הדרישה לעשות עצמנו כמותו, להדבק בדרכיו, היא בעצם דרישה לספר את נוי ושבחו של הקב"ה, אך לא בדיבורים אלא בעצם הוויתנו כצלם אלקים. כאשר כיסה שם את מערומיו של נח, הגיב נח: "ברוך ה' אלקי שם", הוא בירך את הקב"ה ולא את שם. לעומת

זאת, את יפת שנתעצל במצווה זו, ואף הוא נתברך, לא בירך נח בסגנון זה; הוא בירך את יפת ולא את אלקיו. כמו כן, כאשר החזיר שמעון בן שטח את המרגלית שהיתה בצווארו של החמור אשר קנה מן הישמעאלי, התפעל הגוי ובירך: "ברוך אלקי שמעון בן שטח" (ירושלמי ב"מ פ"ב הל' ה'). ומה ראה לברך את האלקים ולא את שמעון בן שטח עצמו? ומה הכוונה "אלקי שמעון בן שטח"? הלא הקב"ה הוא אלקי כל אדם ואדם! אלא שהבין אותו ישמעאלי שמעשהו של שמעון בן שטח, הוא מעשה אלוקי. הוא ראה במעשה הזה דוגמא של: "ואנוהו – אני והוא", התדמות הצורה ליצורה. הרי לנו שסיפר שמעון בן שטח את נוי ושבחו של הקב"ה בעצם היותו רחום וחנון כמותו. ואכן כן מפורש בירושלמי שם (ז"ל של ה"פני משה") "רוצה הוא שיתקדש שם שמים על ידו ולשמוע שיאמרו ברוך אלקיהון דיהודאי וזה נח לו יותר מכל שכר ורווח שבעולם". כן גם שם נתחסד עם נח חסד אמיתי, "נתינה" שאין בה "לקיחה", וקידש בזה את שמו של הקב"ה. החיוב הזה הוא מן החיובים ש"בין אדם לקונו", כי עיקרו של האמור כאן הוא לקדש שם שמים.

ז' בספר "אהבת חסד" בהערה שבסוף הפתיחה הביא מרן הח"צ זצ"ל שלשה פסוקים בהם נתפרשה חובת ההליכה בדרכי ה'.

"ושמרת את מצות ה' אלקיך **ללכת בדרכיו** וליראה אותו" (עקב ח', ו').

"ועתה ישראל מה ה' אלקיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלקיך **ללכת בכל דרכיו** ולאהבה אותו וגו'" (עקב י', י"ב).

"כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשתה לאהבה את ה' אלקיכם **ללכת בכל דרכיו** ולדבקה בו" (עקב י"א, כ"ב).

ושאל ה"חפץ-חיים" זצ"ל, מדוע בפסוק הראשון נזכרה חובת ההליכה בדרכי ה' קודם חובת היראה ממנו, בפסוק השני נזכרה ההליכה בדרכיו אחרי היראה לפני האהבה, ובפסוק השלישי נזכרה ההליכה בדרכיו אחרי האהבה ולפני הדבקות. עיין שם מה שתירץ.

על פי הנקנה באמירתנו יש שלשה מחייבים לגמילות חסדים: "מעשים של חסד" – לעזור לזולתך, "מידת החסד" – להשלים את נפשך, "להיות חסיד" – לקדש שם בוראך בהתדמותך אליו. נוכל לומר שהפסוק המקדים את ה"ללכת בדרכיו" למצות היראה מדבר על פעולות החסד המעשיות (בין אדם לחבירו) שביטולן הוא ביטול מצוה הנחשב לעבירה. ובוודאי אי אפשר להיות ירא-שמים בלי לקיים את כל המצוות המעשיות.

הפסוק המזכיר את ה"ללכת בכל דרכיו" לפני האהבה מדבר על המידה של "אהבת חסד" (בין אדם לעצמו). אי אפשר לאהוב את הקב"ה אלא בלב האוהב ומרחם את הבריות. ואילו הפסוק המזכיר את ההליכה בדרכיו לפני הדבקות בו ית' מתייחס לחובת האדם להיות "חסיד" דומה לבוראו (בין אדם לקונו) כי אי אפשר שיזכה לדבקות (שכל מעייניו והגיגיו לעשות רצון בוראו) אלא מי שתכלית כל מעשיו היא לקדש שם שמים.

### מאמר יד

## ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים

**(א)** במאמר זה נמשמש ונרחיב בפירושו של הנצי"ב לפרשת "מסה ומריבה" ומלחמת עמלק אשר היתה בעקבותיה. אעפ"י שספר זה אינו עוסק בקורות ישראל במדבר בעת יציאת מצרים, חבל להשמיט את הדברים הנפלאים הללו.

הרקע להופעתו הראשונה של עמלק להלחם בישראל הוגדר בתורה (בשלח י"ז, ז'-ח') כך: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין, ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים". פרש"י: "סמך פרשה זו (ויבא עמלק) למקרא זה (ועל נסותם את ה') לומר – תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכים, ואתם אומרים: היש ה' בקרבנו אם אין?! חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי ותדעו היכן אני. משל לאדם שהרכיב את בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר: אבא, טול חפץ זה ותן לי והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית. פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא? אמר לו אביו: אינך יודע היכן אני?! השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו". עכ"ל.

פרשה זו פרשה סתומה היא עד מאד. היתכן שאחרי שראו ישראל נסים כל כך גדולים ומפורסמים עוד יסתפקו אם יש ה' בקרבם אם לאו? וזוהי אכן תמיהת הקב"ה: "תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכים, ואתם אומרים: היש ה' בקרבנו אם אין?!".

כתשובה לשאלה זאת כותב הנצי"ב זצ"ל כך: "שאמנם ידעו היטב שכעת ה' הולך עמם ועושה נסים, אבל כל זה אינו אלא בעוד משה חי וקיים והקב"ה מוליך לימין משה זרוע תפארתו, אבל לא לעולם חוסן משה קיים בישראל, ואנו מחוייבים להאמין שגם בלי נסים נגלים הקב"ה והשגחתו שורה בקרבנו, ועל דבר זה נסתפקו: היש ה' בקרבנו



בלי כח משה להשגיח עלינו בהליכות הטבע, ובשביל חסרון אמונה זאת בא מלחמת עמלק". עכ"ל.

נבאר את דבריו: ידועים דברי הרמב"ן סוף פר' בא – "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהן יכריתנו עונשו – הכל בגזרת עליון, כאשר הזכרתי כבר". עכ"ל. [ובפר' וארא הוסיף: "והם ככל היעודים שבתורה בברכות ובקללות, כי לא תבוא על אדם טובה בשכר מצוה או רעה בעונש עבירה, רק במעשה הנס. ובאם יונח אדם לטבעו או למזלו לא יוסיפו בו מעשיו דבר ולא יגרעו ממנו, אבל שכר כל התורה ועונשה בעולם הזה הכל נסים והם נסתרים, יחשב בהם לרואים שהוא מנהגו של עולם והם באדם עונש ושכר באמת". עכ"ל.] כאן היתה נקודת החולשה של ישראל, הם ראו נסים גדולים עצומים בשפע אך הרגישו בעצמם שעדיין לא הסיקו מן הנסים שאף המקרים והטבעים הם נסים. ולכן הם חששו שבהעדר משה, בעת שיִראה הדבר כאילו נמסרו ביד הטבע והמזל, הם יפלו מאמונתם לתלות את כל הקורה אתם – בטבע, במקרה, או בכוחם ועוצם ידם. ומדוע חששו כן דוקא עכשיו? כי ראו שחסרון המים גרם להם לדאוג פן ימותו בצמא, ומכאן הסיקו שלא די להם בראית נסים גלויים כדי שתשרה בקרבם האמונה שהקב"ה מנהל את קורותיהם בכל רגע. ומה רצו ישראל? שהקב"ה ינהיגם בצורה טבעית ואעפ"כ תהיה ניכרת להם השגחתו עליהם. רק כך יתרגלו להבחין ב"אנכי" מתוך ה"הסתר אסתיר". [ולזה נתכוונו חז"ל במשל הנ"ל, כי אם ירכב הבן על כתפי אביו שבוועות רבים הוא עלול במשך הזמן לשכח את פרצופו של אביו, ואם יבוא זמן שבו לא ירכב על כתפי אביו – הוא עלול אז שלא להכיר את אביו מסיבת שלא ראה את פניו זמן רב. חששו ישראל שכאשר ירדו מעל "כתפי" הקב"ה מהנהגה ניסית להנהגה טבעית לא ישיכילו להבחין באורו של הקב"ה המנהיגם בחשך הטבע והמקרה.] והדברים כמעט מפורשים בפסיקתא (קכ"ו) "ר' יהודה אומר: אמרו ישראל – אם ריבון הוא על כל המעשים כשם שהוא ריבון עלינו – נעבדנו, ואם לאו – לא נעבדנו. ר' נחמיה אומר: אם מספיק הוא לנו מזונותינו כמלך שהוא שרוי במדינה ואין המדינה חסרה כלום – נעבדנו, ואם לאו – נמרוד בו". עכ"ל. והם הם דברי הנצי"ב, למבין.

ועל כן נמסרו ביד עמלק, כי בזה נתייחד עמלק משאר האומות. חז"ל העידו לנו, שאעפ"י שכל האומות נבהלו ורעדו מקריעת ים-סוף, עמלק לא נתפעל אלא העיז להלחם בישראל [ספרי – "בצאתכם ממצרים – בשעת גאולתכם, מהו אומר? שמעו עמים ירגזון. אבל זה (עמלק) – ולא ירא אלקים"]. מה הכוונה? האם חשב עמלק שקריעת ים היא תופעה טבעית? בודאי שלא! אף הוא הבין שזהו נס גדול מפורסם שמשמעותו התערבות אלקית בבריאה. מדוע

אם כן לא נתפעל אלא בא להלחם בישראל? כי הנס הגדול והגלוי לא הכריח אותם להודות בנסים הנסתרים. נכון הדבר שהקב"ה ירד מן השמים להתערב בנעשה בארץ בקריעת ים-סוף, אך הוא חזר כביכול למקומו ועזב את הארץ לטבע, למקרה ולבחירה האנושית – כך פטר עמלק את עצמו מלפחוד מהשגחת ה' אחרי ששב הים לאיתנו. והבן. [וכמה עזות-פנים יש בהתייחסות כזו! על כן נמשל עמלק לכלב, כי על הכלבים נאמר – "והכלבים עזי נפש", ומהאי טעמא כתב החינוך (תקע"א) שדוקא "מחיר-כלב", פסול לקרבן, כי קרבן מקריבים מתוך הכנעה.] יש כאן, איפוא, מדה כנגד מדה. ישראל אינם למדים מן הנסים הגלויים שאף הטבע אינו כי אם נסים נסתרים, והקב"ה מגרה בהם את עמלק הכופר בהשגחת הקב"ה במה שנראה טבע או מקרה.

**(ב)** ואכן, בסגנונות שונים הורו לנו חז"ל שיחודו של עמלק היה בהיותו כופר בהשגחה, מסרב לראות בטבע נסים-נסתרים. נביא כמה דוגמאות:

א. בפסיקתא (קמ"ד) "ר' ברכיה בשם רב אבא בר כהנא אמר: כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם כביכול כאילו כנף מכסה את הפנים (פני הקב"ה). אבד זרעו של עמלק מן העולם – נטלה הכנף, שנא' – ולא יכנף עוד מוריק והיו עיניך רואות את מוריקך". עכ"ל. [לענ"ד, זה אמור להיות פי' ל"כי יד על כס י-ה" – ידו של עמלק מכסה על הכסא.] ומה הכוונה? שכפירתו של עמלק מסתירה את הקב"ה, כי הוא רואה את כל הקורה ומתרחש כמקרה וכטבע ולא כהנהגה אלקית, והוא מחנך למבט הטבעי הזה את כל מושפעיו.

ב. בפסיקתא (קי"ז) "ויזנב בך – הכה אותם מכת זנב, מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותם כלפי מעלה, ואומרים: בזו בחרת, הא לך מה שבחרת". עכ"ל. ומה הכוונה? בעת שצווה הקב"ה את אברהם על המילה כרת ברית עמו ועם זרעו – "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריתך", שיהיה הקב"ה "אלקי ישראל" במדה יתרה מאלקותו על שאר האומות. כמ"ש בספרי (ואתחנן סי' ל"א) "ה' אלקינו, למה נאמר? והלא כבר נאמר ה' אחד?! מה תלמוד לומר אלקינו – עלינו הוחל שמו ביותר". את משמעות הדברים ביאר הרמב"ן שם ובכמה דוכתי – "שיהיה חלק ה' עמו וברצונו ינהיגם, לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל", והיא היא הנהגת ה"נסים-הנסתרים" אשר ביאר הרמב"ן שהובא לעיל. מעתה מובן מאד, עמלק הכופר בנסים הנסתרים מזלזל בחותם אות הברית המורה על הנהגה כזו; אין נסים נסתרים ואין השגחה פרטית, הכל בידי אדם, מקרי, או טבעי על פי הכוכבים והמזלות (עפ"ל).

ג. פסיקתא (ק"ז) "אשר קרך בדרך – קראך, בא ועמד לו מחוץ לענן והיה קורא: ראובן, שמעון, לוי, ויהודה – אחיכון אנא, פוקו ואנא בעי למיעבד פרקמטיא עמכון

(סחורה) וכיון שהיה יוצא אחד מהם היה הורגו. עכ"ל. מה נרמז כאן? ה"ענן" מורה על השגחת הקב"ה – בצל כנפיק יחסיון – על כן כל זמן שהיה עמוד הענן שוכן על ישראל לא העיז הכנעני מלך ערד להלחם עמהם. [ומי היה ה"כנעני" הזה – עמלק המופיע במהדורא בתרא.] עמלק אינו יכול להכנס ולהשפיע את תפישתו הכפרנית מתחת לענן הכבוד. אך הוא קורא החוצה, למקום בו אין נראית השגחה גלויה, לעשות "מסחר"; הוא מפתה ל"חריצות" של שקר, שידאג האדם בעצמו לפרנסתו פן ישליך על ה' יהבו והוא יכלכלו. ואלה אשר נתפסו לתפישת ה"כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" נפלטו אל מחוץ לענן לאבדון.

ד. "אבן שלמה וצדק יהיה לך וגו' זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' – אם שקרת במידות ומשקלות הוי דואג מגירוי האויב, שנא' – מאזני מרמה תועבת ה', וכתוב בתריה: בא זדון ויבוא קלון" (רש"י). המשקר במידות ומשקלות מראה בזה שאינו בוטח שהקב"ה קצב לו בראש-השנה את מזונותיו. אילו היה מאמין שהכל בגזירת והשגחת עליון וכל השתדלותו אינה אלא "מצוה" לא היה מרמה, כי על השתדלות של שקר בודאי לא נצטווה. ומכיון שהוא מתלמידיו של עמלק יבוא ה"רב" ויפרע מתלמידו. ועיין קידושין פ"ב. "הכשר שבטבחין שותפו של עמלק", פרש"י: "ספיקי טרפות באים לידו וחס על ממונו ומאכילן". ומדוע הוא עושה כן? כי הוא חושב שהשתדלותו מפרנסת אותו! הרי שוב – כפירה של "כוחי ועוצם ידי", כאילו החריצות תועיל לו. על כן הוא שותפו של עמלק.

ה. דוגמא מרשימה ביותר לכוחו ויחודו של עמלק הוא המן האגגי מזרע עמלק. המן טען: "ישנו עם אחד – ישן הוא ה' אחד" (ילקוט שמעוני). מה פירוש "ישן"? אינו משגיח על העולם, מניח לעולם להתנהל לפי טבעיו, מקריז וההשתדלות האנושית (עיין בביאור המהרש"א סוטה מ"ח. על ויכוח יוחנן כהן-גדול והלויים אם הקב"ה נראה כישן בתקופת בית-שני). והקב"ה הראה והוכיח, ודוקא בדרך של נסים נסתרים (מגילת אסתר) שאף כאשר הוא מסתיר את פניו ידו נטויה עלינו (חגיגה ה'): להשגיח עלינו בהשגחה פרטית.

ג) אחר הדברים האלה, נחזור ונתבונן בפרשת "ויבוא עמלק", ונלמד אותה על פי פירושו הנפלא של הנצי"ב שם, אמנם בשינויים.

יש כאן כמה הערות להתבונן בהן:

מדוע לא הוכה עמלק בנס גלוי, כמו שהוכו המצרים אשר הצרו לישראל במכות אשר מחוץ לגדר הטבע?

מדוע שלח משה את יהושע להלחם בעמלק, ולא נלחם הוא עצמו עמהם?

מדוע נדחתה המלחמה ל"מחר"?

מדוע נאמר ויהי ידיו אמונה עד "בוא השמש", ולא "עד הערב"?

במשנה ר"ה ר"ט. נאמר – "וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו' אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את לבם היו נוצחים" – האם שמשו ידי משה רק כ"עפיפון", או אמלתרא, המושך את העין כלפי מעלה?!

מדוע החזיק משה את מטה האלקים בידו, הרי כלל לא השתמש בו?

מה נשתנתה מלחמה זו שהצלחתה, בכל רגע ורגע, היתה תלויה במידת שיעבוד לבם של ישראל לאביהם שבשמים (ר"ה כ"ט)?

אכן, כבר לימדנו הנצי"ב שכשלונם של ישראל היה, במה שלא השכילו ללמוד מן הנסים שאף הטבעים אין בהם מנהגו של עולם כי אם השגחת אל עליון. לכן נשלח עליהם עמלק הכופר בהשגחה ובנסים נסתרים. וממילא פשוט שלא יתן ולא יוסיף להכות את עמלק בנס גלוי, כי הלוא עמלק מודה שאת הנס הגלוי עושה הקב"ה, שורש קלקולו של עמלק הוא שאינו לומד מן הגלוי על הנסתר. את עמלק צריך להכות דוקא בנסים נסתרים. כאשר יתגלה ה"אנכי" מתוך ה"הסתר אסתיר" ויתברר שאף הטבע הוא נס – זוהי שבירת כוחו של עמלק. וממילא לא משה, אלא יהושע, הוא המצביא של המלחמה הזאת. כי "משה" הוא סמל ההנהגה השמימית של בן הרוכב על כתפי אביו, שהנצי"ב קרא לה: "הקב"ה מוליך לימין משה זרוע תפארתו". וכיון שהיתה זו מלחמה טבעית היה צריך להתכונן אליה, להכין צבא ונשק, על כן נדחתה למחר. [ובעומק: הלא כל חששם של ישראל במסה ומריבה היה על ה"מחר", עת ינהיגם יהושע ולא משה, לכן דוקא יהושע "מחר" ינצח להם את עמלק. וכן כל מחוסרי ה"בטחון" מסודרים היום ודואגים למחר.]

הנהגת הנסים הנסתרים תלויה במידת שיעבוד הלב לאבינו שבשמים. כך נאמר בפר' "והיה אם שמע" – "אם שמע תשמעו אל מצותי וגו' ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו' השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם וגו' וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו'". וכן כל הברכות והקללות תלויות ב"אם בחקתי תלכו" או ח"ו ב"ואם בחקתי תמאסו". על כן במלחמה זו שנועדה להבליט את הנהגת הנסים הנסתרים לצדיקים, מוכרח היה שיראה בבירור הקשר בין שיעבוד הלב לאבינו שבשמים, בעת שידי של משה מורמות וישראל מסתכלים כלפי מעלה, לבין הנצחון על הכופרים בהשגחה. ומסתברא שידיים מורמות מורה על אזלת יד, וכן נהגו במלחמות להורות נכונות להכנע על ידי הרמת ידיים.

ודוקא ידי משה מצביעות כלפי מעלה, והתנועה הזאת מצטרפת לשעבוד הלב לקב"ה, כאילו אומר בזה משה: ידינו קצרה מלהושיע אעפ"י שאנו נלחמים בשדה הקרב בחרב וחנית. ואכן הרואה מקום שנעשה בו נסים לישראל ומברך "שעשה נסים לאבותינו במקום הזה" – אינו מברך זאת בראותו את הגבעה בה הכה יהושע את עמלק בידיים שאחזו את כלי הנשק, אלא בראותו את האבן שישב עליה משה באוזלת-יד ושעבד את לבו לאבינו שבשמים.

ולשם מה החזיק משה את מטה האלקים בידו? והלא לא נעשה במטה שום שימוש?! כי המטה הזה אשר בו חקוק היה שם הויה, שהוא השם בו נעשים הנסים הגלויים (רמב"ן פר' וארא) הוא סמל הנהגת הנסים הגדולים המפורסמים – "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות" (שמות ד', י"ז). ומכיון ש"מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים" הרי שהחזקת מטה האלקים ביד משה היא המאפשרת את שעבוד לבם של ישראל להכרה שאף הטבע הוא נס. והבן.

והיו ידיו של משה "אמונה" בלב ישראל "עד בוא השמש". ויש בזה רמז: השמש קרויה "מלכת השמים", והיא הממונה על ההנהגה הטבעית, שהרי כל המזלות תלויים בה. המבט הכפרני של עמלק – ואין הכוונה דוקא לעם עמלק אשר נולד מבחינה ביולוגית מאליפז בן עשו אלא לתלמידיו ממשיכי שיטתו – יחזיק מעמד "עד בוא השמש", כל עוד שיתנהג העולם על פי מהלכו הטבעי. רק בימות המשיח, עת יתנוצץ האור האלקי, אז יתבטל לגמרי כוחו של עמלק. [ובצהירים, עת השמש בתוקפה, אז הנסיונות הקשים ביותר, ועל אותה שעה נאמר: "הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים", כי אז שיא ההסתר-פנים.] עד ימות המשיח צריכים "ידי משה" להיות "אמונה" בלבם של ישראל. ר"ל, לשעבד את הלב מתוך הכרה של אזלת-יד לאבינו שבשמים. ידי-משה מסמלים גם את יציאת מצרים – וכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל – ואנו אכן מחזקים בכל הדורות את האמונה בזכרון יציאת מצרים ונסיה הגדולים המפורסמים התקועים בלבנו. ומן הנסים הגלויים אנו מודים בנסים הנסתרים.

זה תורף דברי הנצי"ב, בגירעון ותוספת.

## מאמר טו

### היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם

**(א)** "ויאמר אליהם וגו' כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם" (בא י', י'). רש"י: "מדרש אגדה שמעתי: כוכב אחד יש ששמו 'רעה', אמר להם פרעה: רואה אני באצטגנינות שלי – אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להורגם, אמר משה בתפילתו: 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם', זו היא שאמרו להם ראו כי רעה נגד פניכם. מיד וינחם ה' על הרעה והפך את הדם לדם מילה שמל אותם יהושע, וזהו שנאמר (יהושע ה', ט') 'היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם', שהיו אומרים לכם: דם אנו רואים עליכם במדבר". עכ"ל.

המדרש הזה אינו מובן כל הצורך, מצד אחד נראה שהקב"ה ביקש להרוג את ישראל כעונש על חטא העגל, ומאידך משמע שכבר מראש היה נראה על פי הכוכבים שהם מעותדים להריגה. ומוכרחים אנו לומר, שאף שחטא העגל היה מתוך "בחירה" היה שייך שהעונש עליו יהיה נרמז במערכת הכוכבים. ועיין ע"ז ד': וברש"י, שחטא העגל היה גזירת מלך על ישראל להחטיאם בעל כרחם. וצ"ע.

אך מה שברצוני לנסות לבאר, לפי ערכי, מה הכוונה שהקב"ה הפך את ההריגה הצפויה כעונש על חטא העגל – לדם מילה?

נראית כוונת הדברים, שברית המילה מגינה ומצלת מעונש העבודה-זרה של חטא העגל. אך מה ביאור הענין?

נראה שחטא העגל חייב את הריגתם של ישראל, מפני שישראל תלו את הנהגתם ב"אלהים אחרים". והרי אין לישראל אלהים אחרים אלא השגחתם מושפעת ישירות מן הקב"ה, וכמ"ש חז"ל (שמו"ר פר' ל"ב, ז') על הפסוק "כי חלק ה' עמו", וממילא לא יכול להיות להם קיום דרך צינור של "עגל" אף לא על ידי שאר מלאך ומתווך (עיין מהרש"א כתובות ס"ו:). זהו פשר ההריגה אשר נרמזה להם במערכת הכוכבים הטבעית כעונש על חטא העגל בו התנתקו ישראל מן הקב"ה אשר רק ממנו יניקת חיותם.

ברית המילה אשר הפכה את אברם לאברהם, אדם לישראל, עניינה "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו", העמדת אומה קדושה המושפעת ומונהגת על ידי הקב"ה ואינה

זקוקה למזל כדי לחיות ולהתקיים. הלא כך כותב הרמב"ן בענין ברית המילה – 'ויהיה ברית בינו ובין זרעו לעולם שיהיה חלק ה' עמו וברצונו ינהיגם לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל".

חיזוק ברית המילה בין הקב"ה לישראל במה שמל יהושע את העם הוא היפך "קום עשה לנו אלהים" של חטא העגל, והוא מאפשר קיום לאומה הישראלית שאין "נוזלת" לה השפעה דרך מערכת המזלות.

**(ב)** ויש לשים לב לכך שבאותה שעה שמל יהושע את העם בעוברם את הירדן נתחדשה וניתנה להם גם מצות פריעה, כמ"ש ביבמות דף ע"א: – "לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, שנא' – בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית וכו' מאי שוב? אלא לאו פריעה". עכ"ל.

אם נתבונן מדוע נתחדשה מצות פריעה דוקא בכניסת ישראל לארצם בימי יהושע, נבין ביתר שאת את התיקון אשר היה בברית המילה לחטא העגל – באותה שעה.

ידועים דברי הרעק"א בשם עוללות אפרים (שו"ת קמא ת' מ"ב) – "מילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, וכשימול ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל (בתורה, כמובן)". עכ"ל. ויש להביא ראיה עצומה לדבריו, ממה שעשו בזבחים דף כ"ב: צריכותא מן הפסול של ערל-בשר לפסול של ערל-לב, וכן להיפך (ערל-לב לא מאיס, ערל-בשר לבו לשמים). אילולא דברי העוללות אפרים אין שום הבנה לגמרא, מה שייך לעשות צריכותא בין זה לזה – הרי אין ביניהם שום קשר כלל!! אכן לדברי העוללות אפרים גם ערל-בשר הוא ערל-לב במידת מה, אלא שלבו לשמים. והראוני שדברי העוללות-אפרים הללו כמעט מפורשים במדרש-רבה פר' משפטים (פר' ל', י"ב) "אמר לו אדרייננוס לעקילס: לך ולמד תורתן (של ישראל) ואל תמול. אמר לו עקילס: אפילו חכם שבמלכותך וזקן בן מאה שנה אין יכול ללמוד תורתן אם אינו מל". עכ"ל. [ומשמע שם שכל עוד שלא התגייר, אף אם הוא מהול, הוא נחשב "ערל", וכמ"ש "כל הגוים ערלים", וא"א שיהיו ל"ערל" השגות בתורה.]

ומכיון שלמדנו מדברי העוללות-אפרים שערלת בשר מכוונת כנגד ערלת הלב, נראים הדברים שכשם שערלת בשר יש בה ערלה חיצונית עבה הנחתכת בשעת המילה, וערלה פנימית דקה המוסרת עם הפריעה, כן גם בערלת הלב ישנו אטם חיצוני עבה וגם אטם פנימי דק.

אם נאמר שערלת-הלב הפנימית והדקה ניתנת להסרה רק בארץ ישראל, כמו שננסה להוכיח, יובן היטב הטעם לכך שלא נצטוו על פריעת ערלת בשר הפנימית אלא משעברו את הירדן.

את הפסוק: "ומלתם את ערלת לבבכם וגו' כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדני האדנים וגו'", פי' הרמב"ן: "ושיהיה לבבכם פתוח לדעת האמת וכו' שלא תהיו כאבותיכם דור סורר ומורה וכו' שלא ישובו מן הטעות שנכנס בלבם לחשוב שיש תועלת בעבודת המלאכים או צבא השמים, אבל אתם תדעו תשכילו ותאמינו כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלהים וכו'" – עיין שם. ומשמע שערלת הלב (שתרגמו אונקלוס ויונתן – טפשות לבכון) היא "יצרא דעבודה-זרה" השוכן בלבם.

ובאמת מצאנו, שארץ ישראל מסוגלת טפי לביטול יצרא דעבודה-זרה, שכן אמרו בערכין דף ל"ב: שהקפיד הכתוב על יהושע (נחסרה אות ה"א משמו) על שלמרות שהיתה לו זכותא דארץ ישראל, שהכניס את בני ישראל לארץ ישראל, לא ביטל יצרא דעבודה-זרה (ומכאן משמע שמה שהיה כח לאנשי כנה"ג בימי עזרא לבטלו – היה דוקא מפני שעלו לישראל). והביאור בזה הוא, כמו שאמרו בכתובות ק"י: "כל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה", כי הקב"ה מתגלה הרבה יותר ב"ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה"; ואין כאן מקום להאריך.

מעתה נראה לומר שכיון שטפשות הלב של "יצרא דע"ז" מסוגלת יותר להתבטל דוקא בארץ ישראל, וזוהי ערלת הלב הפנימית הדקה, על כן גם את ערלת הבשר הפנימית והדקה נצטוו ישראל לפרוע רק בעת כניסתם לארץ. ומסתברא לומר שמה שחייבה התורה "לא תחיה כל נשמה" דוקא על שבעה עממין הגרים בארץ כנען, הוא מטעם זה, שהאור הגדול המאיר בארץ ישראל – אור הדעת והאמונה – מחייב את הרשעים, כי הם בבחינת "יודעים את רבונם ומתכוונים למרוד בו". [ומזה הטעם נגזר אור שבעת ימי בראשית, כדי שלא יהיו הרשעים מרשיעים על אף האור ומתחייבים כליה (חגיגה י"ב). ועיין עוד אוה"ח (שמות ל"ב, ל"א) מש"כ לבאר – "אין אדם חוטא אא"כ נכנסה בו רוח שטות"].

ואכן בפר' נצבים נאמר כך: "והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והטיבך והרבך מאבותיך ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך וגו'". משמע שרק בארץ ישראל תושלם המלאכה של מילת ערלת הלב.

על כן אנו אומרים שדוקא בעת כניסת ישראל לארץ נצטוו על הפריעה.



כמדומה שאחר הדברים האלה מובן מאד התיקון שבברית המילה לחטא העגל. לזה נתכוונו חז"ל שהפך הקב"ה את סימן הדם וההריגה של עונש חטא העגל לדם המילה שמל יהושע.

ולפי זה נראה לומר פשט יותר עמוק בפסוק – "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם". אין הכוונה לחרפה שיאמרו מצרים "ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים", שהרי כבר עברו את הירדן טרם שנימולו. אלא "חרפת מצרים" היא העובדה שקיומם של ישראל הוא רק בזכות "למה יאמרו מצרים", וכך אכן היה כל זמן שלא תוקן פגם חטא העגל על ידי ברית המילה והפריעה. ומעת ששב ומל יהושע את בני ישראל שנית סרה באמת חרפת מצרים, כי קיומם של ישראל מאז ואילך אינו רק מכח "למה יאמרו מצרים", כי תוקן הפגם וסר הקטרוג. [אליהו סבטו – אור ישראל תשס"ח].

ואגב, נוסיף להבין שייכות בין דם פסח לבין דם מילה אשר בשתייהן יחד זכו ישראל לחיים ביציאת מצרים, וכמ"ש: "בדמייך חיי, בדמייך חיי". כזה כן זה עניינם היפך עבודה-זרה.

**ג)** ומידי דברי בו זכר אזכרנו לאשר הרחבתי בספרי מי זהב פר' לך-לך, שבברית המילה יש תיקון לג' עבירות חמורות: ע"ז, ג"ע ושפ"ד. ומכיון העידו חז"ל שבחטא העגל נכללו ג' עבירות חמורות [וכמ"ש רש"י עה"פ "ויקומו לצחק", שמלבד עבודה-זרה "יש במשמע הזה גם גילוי עריות שנא' – לצחק בי (באשת פוטיפר) ושפיכות דמים כמו שנא' – יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (כי תשא ל"ב, ו')] הרי יובן בזה שבעתיים איך מהווה ברית המילה תיקון לחטא העגל.

הריני מצטט את הנאמר שם, אעפ"י שיש בזה חזרה על מקצת מן הנאמר עד כאן.

בכלל עניינה ותיקוניה הנשגבים של ברית המילה גנוז גם "טיפול שורש" לקלקולים של עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים (אשר הם הקלקולים השרשיים בדיעות, תאוות ומידות; כנגד: נשמה, נפש ורוח).

**עבודה זרה:** את השם בו פתח הקב"ה את צווי המילה לאברהם – אני א-ל ש-ד-י – ביאר הרמב"ן כך: "אמר עתה לאברהם אבינו כי הוא התקיף המנצח שיגבר על מזלו ויוליד, ויהיה ברית בינו ובין זרעו לעולם שיהיה חלק ה' עמו וברצונו ינהיגם, לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל". [וכנגד זה אנו אומרים בברכה אחרונה שעל המילה – על כן א-ל חי חלקנו צורנו וכו']. ובפר' ואתחנן (ד', י"ט) ביאר הרמב"ן מה שאמר הפסוק – "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים – כי לכולם כוכב

ומזל וגבוהים עליהם מלאכי עליון וכו' ובעבור כן יעשו להם אלהים מהם ויעבדום. ואמר ואתכם לקח ה' כי אתם חלק ה' לא תקימו עליכם שר או עוזר זולתו וכו'". הרי להדיא שבברית המילה בה נהיינו "חלק ה' עמו" הופקענו משורש הנטיה לעבודת האלילים.

ובזכות ברית המילה הובטחה לאברהם ארץ ישראל לאחוזת עולם (ולכן מי שאינו מזכיר "ברית" בברכת הארץ שבברכת המזון אינו יוצא ידי חובתו). ואמרו בכתובות (ק"י): "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוך וכל הדר בחוץ-לארץ דומה כמי שאין לו אלוך", הרי שוב שבזכות המילה זכו ישראל לקביעות של "יש לו אלוך".

**גילוי עריות:** ז"ל הרמב"ן (לך לך י"ז, ט') "אמרו בטעם המילה – ששם הזכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר". והיינו, שעל ידי המילה מתמעטת ההנאה הגופנית מן הבעילה, הן אצל האיש (רמב"ם מו"נ ח"ב, פמ"ט) והן אצל האשה (ילקוט שמעוני רמ"ז קלה עה"פ "ויקחו את דינה"); והרי זה תיקון בשורשו לקלוקל של גילוי עריות.

**שפיכות דמים:** אמרו במסכת שבת (קנ"ו.) "האי מאן דבמאדים (נולד) יהיה גבר אשיד דמא (שופך דמים). א"ר אשי: אי אומנא (מקיז דם) אי גנבא (ליסטים הורג נפשות) אי טבחא (שוחט) אי מוהלא (מוהל). עכ"ל. הרי שמילה ענינה שפיכות דמים במצוה. וכן אמרו בגיטין (נ"ז): "כי עליך הורגנו כל היום – זו מילה שניתנה בשמיני (שמפני קטנותו של הרך הנימול זימנין דמיית)". ומהאי טעמא, דוקא דוד המלך הוא זה שאמר שירה על המילה (כשיצא מבית המרחץ – מנחות מ"ג:). כי על דוד המלך שהיה אדמוני נאמר בב"ר (ס"ג, י"א) שנולד בטבע של שופך דמים, אלא שהרג על פי סנהדרין. והיינו שהכניס את כח השפיכות דמים לקדושה, וזהו ממש עניינה של ברית המילה להשתמש בכח של שפיכות דמים למצוה. [ואיתא בפרשה יו"ד סימן רס"ד שרק מאז דוד המלך התחילו למול בברזל ולא באבן-צור, שכך הבטיח דוד לברזל אם יבקע השריון מפני אבן-הקלע שזרק דוד על גלית. והיינו, שגם הברזל שבטבעו הוא שופך דמים ומקצר ימים (רש"י סו"פ יתרו) נכנס לקדושה בברית המילה על ידי דוד]. ומה היתה השירה ששר דוד? "שש אנכי על אמרתך (זו מילה) **כמוצא שלל רב**". כי מהו שלל? לקיחת ה"שלו" מן המנוצח והפיכתו ל"שלו" של המנצח. זהו בדיוק מה שעושה המילה (וביותר אצל דוד המלך ואצל הברזל) ביחס לכח של שפיכות דמים.

הוא אשר אמרנו שבברית המילה אצור התיקון לשלשת הקלוקלים הללו.

והרי הוכחה נוספת לכך.

בגמ' עירובין י"ט. מבואר שאברהם אבינו עומד בפתח הגהינום ומונע את נפילתם של רשעי ישראל הנמולים אל תוכו, חוץ מרשע שבא על הנכרית – "דמשכא ערלתיה ולא מבשקר ליה (רש"י: איננו מכירו שהוא יהודי, דמשכא ערלתיה ודומה לו כמי שאינו נימול)". כל בר-דעת מבין, שזה שבא על בת עובד כוכבים נראה כאינו מהול – מפני שאיבד באמת את מעלת המילה. לדברינו יובן דבר זה היטב, כי "הבא על הגויה" כולל בתוכו קלקול נורא בשלשת העניינים האמורים: ג"ע, ע"ז ושפ"ד.

הא כיצד?

**גילוי עריות – פשוטו כמשמעו.**

**עבודה זרה** – אמרו בסנהדרין פ"ב: "כל הבא על הכותית כאילו מתחתן בעבודת כוכבים ומזלות, דכתיב ובעל בת אל נכר, וכי בת יש לו לאל נכר?! אלא זה הבא על הכותית". עכ"ל. ופי' הרמב"ם: "ודבר זה גורם להדבק בגויים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו" (פי"ב איסור"ב הל' ח').

**שפיכות דמים** – ז"ל הרמב"ם שם (הל' ז') "עוון זה וכו' יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו וכו' והבן מן הגויה אינו בנו". היש שפיכות דמים גדולה מזו שמכרית את זרעו מלהיות בגדר "אדם", ומחיי-נצח של עולם הבא (כי רק ישראל יש להם חיי עולם-הבא לנצח, כמבואר בסנהדרין צ"א:).

על כן מובן הדבר מאד, מדוע הבא על הנכרית אינו נראה "נימול", כי הוא משולל מן התוכן של ברית המילה. וכמו שגוי מהול נחשב ערל והנודר מן הערלים אסור להנות ממנו (נדרים ל"א:) כן גם המאוס הזה שבא על הגויה ופגם בשלש עבירות חמורות אשר ברית המילה מתקנת את שורשן – נראה לאברהם אבינו כערל והוא נופל בגיהנום.

**(ד)** שוב התבוננתי, את י"ג מידות הרחמים לימד הקב"ה את משה אחר חטא העגל (כי-תשא פ' ל"ג). ואיתא בתוס' יו"ט שי"ג בריתות שנכרתו על ברית המילה (נדרים ל"א:): הן כנגד י"ג מידות הרחמים שאף עליהן נכרתה ברית ("הנה אנכי כרת ברית") ואף בהן נבדלים ישראל מכל האומות ("נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגויים"). ותוכן דבריו לעומק הוא, שקידוש החומר בברית בשר באבר התאוה רב המהומה הוא שורש תיקון המידות, כי כאשר האדם שטוף בתאוותיו אזי "לתאוה יבקש נפרד", אינו מרחם ואינו חונן את זולתו, אלא מבקש לבלוע את כל העולם אל קרבו. ולכן דרש הקב"ה מאברהם כהקדמה אל ברית המילה – **"התהלך לפני והיה תמים"**,

ופירש השפ"א (תרנ"ח, פר' לך-לך) שהכוונה ל"זהלכת בדרכיו" שהם דרכי הרחמים והחנינה – "מה הוא אף אתה". ולפי"ז יתפרש: "גדולה מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות" – שבזכותה ועל גבי קידוש הבשר שנעשה על ידה יכול האיש הישראלי להתהלך בדרכי הקב"ה ולזכות במידה כנגד מידה שיתנהג הקב"ה עמו במידות הרחמים. ויתכן עוד, שמ"ש בכתובות ח': "אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו", ופרש"י "שגמל חסדים". ואינו מובן על איזו "ברית" מדובר שם (הלא ברית היא בין שנים) איזו ברית כרת אברהם, ועם מי, בענין גמילות חסדים? אכן נראה שהכוונה לברית של "התהלך לפני" בתיקון המידות, והקב"ה "התחייב" – "כי ידעתי" למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". ר"ל, שלעומת ה"התהלך לפני" שנתאפשר על ידי ברית המילה, שפי' להיות רחום ואוהב, אף הקב"ה יגלה את אהבתו וחובתו לאברהם ולזרעו. זו ברית החסד.

לפי"ז י"ל, שכמו שכלליות ברית המילה היא תיקון לחטא העגל, אף ברית י"ג מידות החסד והרחמים הנכללת ומקבילה לברית המילה מהווה תיקון לחטא העגל. ואמר הקב"ה למשה, אחר חטא העגל, שאף אם תמה זכות אבות, ברית אבות לא תמה, ולימדו איך לעורר את זכות ברית המילה שהיא השורש של ברית י"ג מדות הרחמים. ולפיכך לימד הקב"ה את משה וישראל "יעשו לפני כסדר הזה" – יתבוננו במידותי וינהגו כמותן. וזו העמקה של ברית המילה להוסיף ולקדש את חומר הגוף – להתקדש מלקחת לעצמו, לרחם ולחון את זולתו. דבר זה יוסיף לכפר על חטא העגל.

## מאמר טז

### פסח כנגד אברהם

ז"ל הטור שם – "איתא בפרקי דר"א פרק מ"ד: לפי שלא רצו נשים ליתן נזמיהן לבעליהן במעשה העגל לכך נתן להן הקב"ה שכרן שיהיו משמרות ראשי חדשים יותר מהאנשים. ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר – לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות. פסח כנגד אברהם, דכתיב לושי ועשי עוגות, ופסח היה וכו'". עכ"ל.

כך נראה לי לבאר את ההקבלה בין חג הפסח לבין אברהם אבינו.

אברהם היה הראשון שקראו לקב"ה "אדון" (ברכות ז'). הוא היה זה שהפיץ את האמונה בעולם, כמבואר ברמב"ם ריש הלכות עכו"ם, ונקרא "אב המון גוים" לפי שהוא

לימדם אמונה (רמב"ם פיהמש"נ ביכורים). ובתוס' ברכות מ'. – "אלקי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". ובסוטה ד': – "אפילו הקנהו שמים וארץ לקב"ה כאברהם אבינו דכתיב ביה – "הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ", ועוד.

וכנגדו, יציאת מצרים על כל גילוייה הנשגבים היא זו שהפיצה וחיזקה את האמונה שנטע אברהם אבינו – "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ולא רק לעיני ישראל נתגלה הקב"ה ביציאת מצרים אלא לעיני העולם כולו, וכמ"ש ביהושע (ב') "כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו' ולא כמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת".

אברהם היה מגייר את האנשים, ואף ביציאת מצרים נלוו אלינו הרבה גרים – ערב רב.

על כן נכון הדבר לומר שחג הפסח המשריש את גילויי האמונה של יציאת מצרים נתקן כנגד אברהם, להמשיך את עבודתו כראש המאמינים.

ואכן, ז"ל הרמב"ם פ"א מהלכות ע"ז: "ובן ארבעים הכיר אברהם את בוראו וכו' ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה', עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד ממעשיהם ולעבוד כוכבים כמותם וכו' וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחוזרים בני יעקב לטעות העולם ותעיותן. ומאהבת ה' אותנו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו וכו' ובחר ה' ישראל לנחלה וכו'. עכ"ל.

ומה שנקט הטור בפסוק "דכתיב לושי ועשי עוגות – ופסח היה", אינו רק רמז להורות על הקשר שבין חג המצות לבין אברהם אבינו. עומק יש כאן, העוגות הללו היו אלו שעל ידן השריש אברהם אבינו את האמונה בכל עובר ושב, וכמ"ש בסוטה דף י': "לאחר שאכלו ושתו (אורחיו של אברהם אבינו) עמדו לברכו. אמר להם: וכי משלי אכלתם?! משל אלהי עולם אכלתם, הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם". וכמו כן בפסח, העוגות הללו (המצות) הן אלו שמשרישות את האמונה, כי הן קרויות בלשון הזוה"ק "מיכלא דמהימנותא". הרי הן בבחינת כזית דגן שעליו אמרו ברכות מ' – "אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן". ר"ל – שעל ידן מתוודעים חסרי דעת אמונה לאביהם – זה הקב"ה, ולאמם – זו כנסת ישראל (שמעתי בשם הגאון הגדול ר' משה שפירא שליט"א).

ועוד נכלל בהקבלת הפסח לאברהם, שאברהם נבחר כיחיד למדרגת "אדם" ("האדם הגדול בענקים"), ובפסח – ביציאת מצרים – היה ה"אתה בחרתנו מכל העמים" לאומה של "אתם קרויים אדם".

וכן יש לקשר לדברי הטור את דברי הרמב"ן לך-לך י"ב, י', ז"ל: "אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צווה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו, כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א', כ"ב) וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף ובזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד. והחזיקו במ לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים". עכ"ל.

## מאמר יז

### המצה - סמל העבדות או החירות

מן הפסוק: "בערב תאכלו מצות" למדו בפסחים ק"כ. דמצה בליל ט"ו ניסן בזמן הזה – דאורייתא.

כבר עמדו מפרשי "הגדה של פסח" על הכפילות וההפכיות בתוכן עניינה של המצה הנאכלת בליל הסדר.

מצד אחד: "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא במצרים" – מאכל עניים. וכן אמרו: "תאכל עליו מצות לחם עני – עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. ד"א – מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה (שאינו מחמיץ)". ואכן מצה היא לחם פשוט בלא מתיקות ובלא תבלינים, ואין היא טעימה כחמץ (רמח"ל – דרך ה').

ומאידך – הלא היא קרויה "מיכלא דמהימנותא", ומסמלת את היציאה מעבדות לחירות, כמ"ש בהמשך הפסוק "תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". והיא נאכלת בהסבה דרך חירות,

## מאמר יז

קט

דוקא. [וברבנו מנוח על הרמב"ם פ"ח חו"מ הל' ח' ביאר את השגת הראב"ד שאין לטבול מצה בחרוסת – כיון שמצה היא זכר לחירות ואילו החרוסת היא זכר לשעבוד, ואיך יערב זה עם זה. עכ"ל].

אין כאן שום סתירה. המצה הנאכלת בליל ט"ו ניסן היא זכר לגלות ולעבדות והיא גם זכר לגאולה ולחירות. וכן מפורש ברמב"ן ראה ט"ז, ג' – "כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צווה לזכור שיצאו בחפזן (סמל לחירות) והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים". עכ"ל. אך האם אין מוזר שאותו סמל המסמל גלות ועבדות הוא המסמל גאולה וחירות?

כמדומה שאם נבין היטב את מהותה של החירות שזכינו בה על ידי יציאת מצרים יובן מאד שאדרבא – היא הנותנת!

רבותינו דרשו: (אבות פ"ו) "והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות – אל תקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". ודבריהם תמוהים, כי מדוע יחשב תלמוד תורה כביטוי של חירות, הלא אדרבא אינו אלא בירור חובות העבדות של ישראל כלפי אדונם?! אך באמת העבדות לקב"ה היא גופא חירותם של ישראל. נשים לב, מי הוא הראוי באמת לתואר בן-חורין? מי שחי כפי רצונו שלו. לא זולתו כופהו נגד רצונו, לא החברה ומוסכמותיה מלחיצים אותו, לא אל זר שבקרבו מנהיגו, אף לא גופו המתחזה כאילו הוא האדם עצמו. ומנין ידע האדם מהו רצונו האמיתי ואיך ישיבוענו? מן התורה! כי התורה ואזהרותיה אינן אלא עצות והדרכות לאדם איך יחיה לפי רצונו האמיתי, רצונה של הנשמה.

רצונה האחד של הנשמה הוא עבדות לקב"ה! נמצא שבירור חובות העבדות הוא בעצם בירור זכויות החירות; אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה. במאמר "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" הרחבנו בזה.

על פי זה נמשיך ונאמר כך: אין משמעותה של גאולת מצרים בכך שתחת פרוסת מצה יבשה שאכלו ישראל במצרים יאכלו ישראל מעכשיו ברבורים אבוסים, ידורו בארמונות תחת בקתות וכד'. רמת חיי עולם-הזה של עובד ה' בכל לבבו נפשו ומאודו אינה משופרת יותר מאשר של עבד לבשר ודם. וכי קל יותר להיות עבד ה' מאשר עבד לעבדים?! לא ולא, לגמרי לא! לא זה מה שנשתנה בגאולת מצרים. מה שכן נשתנה זה היחס! על ידי יציאת מצרים ומתן תורה נשתנתה עצמותם ומהותם של ישראל, קודם היו מזוהים עם גופם ומכאן ואילך נזדהו עם נשמתם. בעוד שאצל מי שמזדהה עם גופו עבדות לאדם או לקב"ה היא מסכת של יסורים, למי שמזדהה עם נשמתו אין עונג גדול

יותר מלעשות רצון קונו. ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו – עבדות שהיא חירות.

מעתה הלא יובן היטב מדוע דוקא אותו לחם-עני המסמל את הגלות ואת השעבוד הוא זה אשר מסמל את הגאולה והחירות. כי אכן לא ה"אכל" נשתנה כי אם ה"אוכל", אותו עוה"ז מינימלי – דרכו של עני בפרוסה – הפך להיות מגלות לגאולה. כאשר העולם-הזה הוא הטרקלין – זוהי גלות, כאשר הוא נתפס כפרוזדור – זוהי גאולה. והבן.

על שאלת הבן החכם: "מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" (ואתחנן ו', כ"ד) מבוארת בתורה התשובה – "עבדים היינו וגו' ויוציאנו ה' וגו' למען הביא אותנו וגו' ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה וגו'". על פי האמור עד כאן נוכל לפרש ששאלת הבן החכם היתה: מה מקום יש לעדות חוקים ומשפטים אשר צוה ה' להורות על יציאתנו מעבדות לחירות, הלא ריבוי העדות והמשפטים והחוקים סותר את עצם החירות בהיותנו אסורים בתרי"ג "אזיקים" ונתונים תחת עול מצוות?! ועל זה באה התשובה – שהעבדות לקב"ה היא לטוב לנו, לחיותנו, וצדקה תהיה לנו. עבדות זו היא לטובתנו, היא רצוננו, היא עצם חירותנו. אך שים לב, אין הכוונה חירות בעוה"ב, אלא כאן בעוה"ז, וכמ"ש: "לחיותנו כהיום הזה". "העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני, ואין לי צער יותר גמור מכשלון בעוון" (אגרות חזו"א – קנ"ג). אכן רק בן "חכם" יוכל להבין תשובה זו, הרשע לא יוכל לטעום בעבדות טעם של חירות.

ועיין מה שכתבנו בענין זה בביאורי המקראות-בא י"ב, ל"ט.

## מאמר יח

### פתיחה למסכת פסחים

#### מהגאון הגדול רבי לייב מינצברג שליט"א

#### א. שבעת ימים מצות תאכלו

מצוות 'אכילת מצה' אינה רק אחת ממצוות החג הבאות כתולדה ממנו, אלא מצוה זו היא גופו ותוכנו של החג אשר בכך הוא נעשה לחג המצות; היות ימים אלו ימי אכילת



## מאמר יח

קיא

מצות הם המהות והתוכן המייחדים את שבעת ימי החג. וכפי שעולה מסדר הפסוקים בפעם הראשונה שנזכרת בתורה מצוות חג הפסח – והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו. שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל, מיום הראשון עד יום השביעי. וביום הראשון מקרא קודש וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם (שמות יב, יד). וכן מצוין בכמה מקומות בתורה שמצוות אכילת מצות הוא יסוד צורת החג – את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתוך למועד חודש האביב (שמות כג). שבעת ימים מצות תאכלו וביום השביעי מקרא קודש (ויקרא כג).

והנה בקשר למצוות חג המצות נאמרו בתורה כמה מצוות. א. מצוות עשה של אכילת מצה. ב. מצוות עשה של השבתת חמץ ושאור מ"ד בניסן. ג. איסור לאו וזכרת של אכילת חמץ כל שבעת הימים, וכן לאו על אכילת תערובת חמץ. ד. איסור לאו של בל יראה ובל ימצא על המצאות חמץ ושאור בבית כל שבעת הימים.

ובהתבוננות במצוות אלו, הן באופן כתיבתם בתורה, והן מתוך העיון בהלכותיהן ובסוגיות הש"ס העוסקות בפרטיהן, עולה כי גדרם של כל המצוות הללו עניינם אחד, והוא – שעל ידם מקבל החג צביון של 'חג המצות', כלומר שמכל מצוות אלו יחד נבנית המציאות המייחדת את הימים האלו כחג המצות, מצד אחד לקבוע כי אכילתנו היא מצות, ומאידך לשלול את אכילת החמץ.

מתוך הגדרה כוללת זו, יתבארו בעז"ה באר היטב גדרי כל מצוה ממצוות אלו, ויתיישבו בכך כמה תמיהות בהלכותיהן ובסוגיות הגמרא בעניינים אלו.

### ב. גדר אכילת מצה בשבעת ימי החג

הנה מפשטו של לשון הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו" משמע שאכילת מצה מצוותה כל שבעת הימים. התורה חוזרת ושונה שוב ושוב את מצוות העשה של חג המצות. [אחד עשר פעמים(!) כתוב בתורה "שבעת ימים מצות תאכלו" או בלשון דומה]. ופשטות המקראות משמע שאכילת מצה בפועל מצוותה כל שבעת הימים.

אך למעשה ילפינן בגמרא דכל שבעת הימים אכילת מצה היא רשות, ורק בלילה הראשון התורה קבעו חובה. תניא, 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוֹקֶיךָ' (דברים טז, ח) מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מאי טעמא? הוי דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו

יצא, יכול אף לילה הראשון רשות? תלמוד לומר 'על מצות ומדורים יאכלוהו' (שמות יב, ח). אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר (שם יב, יח) 'בערב תאכלו מצות' (פסחים קכ.).

וכן פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו' ה"א) – מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר 'בערב תאכלו מצות' בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה, ומשאכל כזית יצא ידי חובתו.

והוא דבר פלא עצום, היאך טרחה תורה לכתוב למעלה מעשר פעמים את חובת אכילת מצה בשבעת הימים, ולבסוף גילתה התורה בדרשה לבטל את כל המצווה, ואם כן למאי הלכתא אפקיה רחמנא כל כך הרבה פעמים בלשון שבעת ימים מצות תאכלו כיון שאינו מצוה?! אלא ודאי שהדרשה לא באה לבטל המצוה של שבעת ימים מצות תאכלו, אלא לומר שמצוה זו היא 'רשות'. וצריך להבין מהו גדר הדברים שכל המצוה היא רק רשות, דלכאורה אם היא רשות אין זה כלל בגדר מצוה, ומה משמעות המצוה שבדבר.

[וידוע דעת הגר"א, כי אף על פי שאמרו שאכילת מצה היא רשות, אמנם בכל אכילת מצה במשך שבעת ימי הפסח מקיים מצוות עשה. אולם גם דעתו צריכה ביאור, מהו גדר הדברים? אינו מחוייב והוא רשות, אבל מקיים מצווה אם יאכל. ואיך יתכן שכל זמן שלא אכל אין עליו כל מצוה, ואם אכל יתברר למפרע שקיים מצוה; היכן מצינו גדר כזה. ויבואר להלן.]

ונראה שכך הוא גדר מה שאמרו מצה כל שבעה רשות – שמקיים מצוות שבעת ימים תאכלו מצות, בזה שקובע בעצמו ומוחלט בדעתו שאם ירצה לאכול פת יאכל רק מצה. ואין מקיים מצווה זו באכילת מצה יותר מאשר באי אכילה!

כלומר, יסוד המצוה של שבעת ימים מצות תאכלו אינה דווקא לאכול בפועל מאכל של מצות, אלא המצוה היא לקבוע כי מאכל הפת שלו – אינו אלא מצה. ולכן גם אם עתה אינו חפץ כלל לאכול, לא ביטל המצוה, כיון שיש אצלו החלטה, שכאשר יגיע לאכול פת יאכל אותו מצה. ובעצם הדבר שבימים אלו [כשיבוא לאכול לחם] יהא כל לחמו רק מצה – סגי לעשותו חג המצות.

ועיקר קפידת התורה היא על מציאות המצב בכח, שיהיה נחשב המצוה למאכלנו. ולא הקפידה תורה שיהא אכילת מצה בפועל, אלא בעצם המציאות והמצב שהפת שהוא

## מאמר יח

קיג

מתעתד לאכול בימים אלו היא מצה, כבר מתקיימת בכך "חלות" וצביון של חג המצות. וגם אם הוברר הדבר בסוף הפסח שלא אכל מצה כל ז' (לגבי לילה ראשון יבואר לקמן) הרי אותה גמירות דעת לאכול מצה כשיחפץ לאכול פת היא היא קיום צביונו של חג המצות בפסח.

וזה גדר הדברים – שמצוה זו כל קיומה הוא רשות, כלומר, שהיא מצוה של הנהגה וצביון, שבימים אלו מאכלו הוא מצה, שאם ירצה לאכול פת יאכלו רק מצה. ואין מקיים מצוה זו באכילת מצה יותר מאשר באי אכילה, כי המצוה היא **לקבוע** כי מאכלו בפת יהא מצה. ובקביעות זו מתקיימת המצוה של 'שבעת ימים מצות תאכלו'.

ואין זה דומה למצוות ציצית שגם היא רשות, שאינו חייב להכניס עצמו לחיוב. דבציצית אחר שלבש בגד של ד' כנפות חל עליו חיוב להטיל ציצית בבגד. אולם במצה אין מוטל עליו כל חוב, אלא זו גופה המצוה שבימים אלו כשיבוא לאכול לחם, יבחר למאכלו את המצה ולא את החמץ.

ודומה יותר למצוות עשה שנאמרו במאכלות אסורות כגון 'כל צפור טהורה תאכלו', 'זאת החיה אשר תאכלו', שהם מצוות לאכול הטהורה ולא את הטמאה, ובוודאי שאין כוונת התורה לצוות על אכילת הטהורה, אלא המצוה היא שכשיבוא לאכול בשר יאכל רק את הטהורה ולא הטמאה. ועיין מש"כ הרמב"ן בהשגות לספר המצוות שורש שישי, שנחלקו הראשונים אם מונים מצוה כזו למצוה בפני עצמה, או שהוא רק לאו הבא מכלל עשה שאין למנותו בכלל המ"ע.

אמנם נראה פשוט, דבמצה לכו"ע מקיים מצוות עשה של 'שבעת ימים תאכלו מצות' ע"י קביעתו שכשיבוא לאכול פת יאכל אותו רק מצה ולא חמץ. שהרי בפסח התכלית היא שיהיה "חג המצות", דהיינו שיהיה מאכלו מצה, משא"כ במאכלות אסורות אין המטרה כי אם להימנע מלאכול בהמות טמאות, אבל אין שום עניין באכילת הטהורות. והבן.

## ג. בדעת הגר"א

אמנם דעת הגר"א (מעשה רב אות קפא, הובא במ"ב סימן תעה, ובשדי חמד ערך מצה) שהבאנו לעיל, כי אף על פי שאמרו שאכילת מצה היא רשות בכל זאת בכל אכילת מצה במשך שבעת הימים מקיים מצוות עשה. ויש ראשונים שנראה כן ממשמעות דבריהם, והחתם סופר (שו"ת חת"ס יו"ד תשובה קצא) כתב שזו דעת החזקוני.

והדברים מבוארים היטב לפי יסוד הדברים שנתבארו לעיל בגדר המצוה, שמטרת התורה שיהיו ימים אלו ימי אכילת מצה, והנה עיקר המצוה היינו הקביעות שכשיבוא לאכול פת שיאכל אותו דווקא מצה ולא חמץ, אמנם סבירא להו להחזקוני והגר"א, שכל אכילת מצה בפועל הרי זה תוספת קיום מחודש במצוה, כי הוא מקיים בזה בפועל את המציאות של 'שבעת ימים מצות תאכלו'. ובוודאי גם הם ס"ל כמו שביארנו שכללות המצוה של 'שבעת ימים תאכלו מצות' מתקיימת על ידי גמירות דעת לאכול לחמו דווקא מצה, אלא שדעתם היא שבכל אכילה ואכילה מתווסף עוד קיום במצוה זו, שמוציא עתה לפועל את אותה גמירות דעת של אכילת מצה בחג המצות, ומקיים בזה את מצות העשה בפועל.

וכעין זה כתב ב'ערוך השולחן' – "ודע דכך מקובלני, דאע"ג דאין חובת מצה רק בלילה הראשון, מ"מ מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח, כדכתיב שבעת ימים תאכלו מצות, והא דקרו לה רשות משום דמצוה לגבי חובה רשות קרו לה, מפני שאין זה מצות-עשה, אלא רצון ה' שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח" (אורח חיים סימן תעה סעיף יח). ולדעתו אין זו מצוות עשה גמורה, אלא הוא מרוח המצוה שאנו מבינים שכך הוא רצון ה', אבל מה שמקובל בשם הגר"א הוא שיש בכל אכילה מצוה גמורה.

[ועיין משנה ברורה בהלכות סוכה שכתב – נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות, אלא דמ"ע הוא רק בערב, משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעה ימים ולברך לישב בסוכה (סימן תרל"ט ס"ק כד). ולכאורה אין מובן ספקו, דבפשטות וודאי דומה חג הסוכות לחג המצות, דמהיכא תיתי לחלק. דכשם שהתם כתיב 'שבעת ימים תאכלו מצות', הכא נמי כתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ומאי שנא?! אלא דיש לעיין, דהרי בסוכה מהא דבכל שבעת הימים מברכין על כל אכילה 'לישב בסוכה' יש להוכיח לכאורה שיש קיום מצוה בכל אכילה ואכילה (ואין צריך הוכחה ממצה, ואפילו לא לפי הגר"א). ונראה דאין מזה ראייה, שהרי מצינו בשחיטה דאף שאין מצוה לשחוט מכל מקום תיקנו על זה ברכה כיון שאי אפשר לאכול בשר בלא שחיטה (עיין רא"ש כתובות פ"א סימן יב). והטעם, שכל היכא שעושה מעשה לפי קביעת התורה שייך על זה ברכה. ואם כן גם בסוכה, מאחר שאינו יכול לאכול מחוץ לסוכה, וכשבא לאכול צריך הוא לעשות פעולה של ישיבה בסוכה, לכן יש על זה ברכה. ואם כן אין להוכיח מהברכה שיש לו קיום מצוה, דהרי אף במקום שאין כלל מצוה גם כן מצינו ברכה בכגון דא.]

## ד. מצוות אכילת מצה בלילה ראשונה

בגמרא – אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור, דכתיב 'על מצות ומרורים', בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי,

הא כתיב 'על מצות ומרורים'!! מצה מיהדר הדר ביה קרא - 'בערב תאכלו מצות'. ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן וכו'. תניא כוותיה דרבא 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך', מה שביעי רשות, אף ששת ימים רשות וכו'. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מנין, תלמוד לומר 'בערב תאכלו מצות'.

ונראה בביאור דרשות חז"ל, כי שני הכתובים - "על מצות ומרורים יאכלוהו", ו"בערב תאכלו מצות" - הם שני גדרים שונים בחיוב אכילת מצה בלילה ראשונה.

מצוות אכילת מצה מחובת 'על מצות ומרורים יאכלוהו' היא מצד המאורע של יציאת מצרים שהיה בלילה הזה, ואכילה זו היא משום מצוות הלילה והיא קשורה למצוות הפסח - "ואכלו את הבשר בלילה הזה בארבעה עשר לחודש בערב מועד צאתך ממצרים", כאחת משלש מצוות הלילה: פסח ומצה ומרור. חיוב זה שייך דווקא בזמן שישנו פסח, והוא הנלמד מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו. קבע לנו ה' שיהיה לנו לליל שימורים בו נעסוק בציון היציאה מעבדות לחירות הלילה הזה שבו אירעו החירות והיציאה. לזכר מאורע כביר זה נצטוו בני ישראל לאכול קרבן פסח ולספר ביציאת מצרים. אכילת קרבן הפסח תהא בצורה של "על מצות ומרורים יאכלוהו", וכל מצוות הלילה מרכיבות יחדיו חגיגת וסעודת חירות. הפסח מזכיר את הפסיחה וההצלה במכת בכורות, והמצה מעוררת בנו את זכרון היציאה. אכילת המצה בלילה הזה אינה מצד המצוה של "שבעת ימים מצות תאכלו" אלא היא אכילה של סעודה לשמחת ליל השחרור, והיא הנלמדת מהכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו", ובזמן דליכא פסח בטל חיוב זה.

אמנם מצד 'בערב תאכלו מצות' קיים גדר נוסף בחיוב אכילת מצה בלילה הזה, שאינו שייך לסעודת הפסח ומצוות הלילה. אלא כל עניינו הוא כדי להתחיל את "חג המצות", להחיל את המציאות של "שבעת ימים מצות תאכלו", ועל ידי אכילה זו לקבוע שמאכל הלחם של עם ישראל בשבעת ימים אלו הוא מצה. כלומר, בכדי לבטא שנקבעו שבעת ימים אלו לאכילת מצה צריך בפרק הראשון של זמן זה לאכול בפועל כזית מצה. בכך מתבטא שמעתה ואילך, הוא קובע את אכילתו בימים אלו על מצה.

והנה במצוה זו של אכילת מצה בלילה הראשון תלוי כל התממשות המצות-עשה ד'שבעת ימים מצות תאכלו', כי בכדי לקיים אכילת מצות שבעת ימים לא סגי במה שימנע מאכילת חמץ ויקבל על עצמו שכשירצה לאכול פת יאכל מצה. אלא הוא צריך

להעביר את עצמו בפועל ממצב של אכילת חמץ למצב של אכילת מצה בכדי לגלות שמעתה אין אכילת פת שלו חמץ אלא מצה. ואח"כ – לאחר שכבר קבע את עצמו לאכילה זו – שוב אינו מחויב לאכול מצה בשבעת ימים אלו, אא"כ ירצה לאכול פת. זה גדר החיוב שלמדים מהא ד"בערב תאכלו מצות".

ומצד דין זה, יש מצוות מצה גם בזה"ז, הגם שאין קרבן פסח ואין את חיוב המצה שמצורף אליו המפורש בפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. אולם עדיין ישנו החיוב של חג המצות שבעת ימים, שמצד גדר מצוות מצה זו מחוייב באכילת מצה בלילה הראשון של שבעת הימים.

וזה פשוט, שגם בזמן שיש פסח, הרי נוסף על המצוה של 'על מצות ומרורים יאכלוהו', יש גם מצוה של 'בערב תאכלו מצות' מצד התחלת השבעת ימים, אלא שמקיים את שני העניינים באותה אכילה. [ואין להקשות, דלפי"ז מי שנאנס ולא אכל מצה בלילה ראשונה, שיאכל מצה אחר כך כשיוכל כדי להתחיל המצווה, דהתורה לא חילקה].

והנה לגבי מצה הנאכלת עם פסח שני, פשוט שאין גדר המצוה שם לקבוע שמאכלו הוא רק מצה, דהרי אין עתה חג המצות, ואכן דינו הוא 'חמץ ומצה על שולחנו'. אלא אכילת המצה היא רק כדי לציין את מאורע היציאה יחד עם אכילת הפסח. שציוותה התורה שיעשו את ליל ט"ו של החודש הסמוך תשלומין לחודש הראשון, אבל אין כאן את מצוות האכילה מצד גדר 'חג המצות'.

ונמצא, שבזמן שהיה קרבן פסח היתה מצוות אכילת מצה מדאורייתא משני הדינים, גם מצד 'על מצות ומרורים יאכלוהו' לזכר מאורע היציאה (וכמו קרבן פסח וחובת הסיפור וארבע כוסות וההלל שהם באים לחובת הלילה מחמת מאורע היציאה שהיה בלילה זה) וגם מצד 'בערב תאכלו מצות' כדי להתחיל באכילת מצה בלילה הזה שהוא פרק זמן הראשון של שבעת ימי 'חג המצות'. אכן בזמן הזה המצווה מדאורייתא היא רק מדין 'בערב תאכלו מצות'. ואילו בפסח שני, המצוה באה רק מצד 'על מצות ומרורים יאכלוהו'.

[והנה כל דברינו הם בגדר החוב מדאורייתא, אבל חז"ל תיקנו לאכול גם בזמן הזה עוד כזית מצה זכר לפסח ולמצה הנאכלת עם הפסח (אפיקומן) ואכמ"ל בזה].

### ה. ביאור הדרשה 'בערב תאכלו מצות'

והנה הא דלמדן מהא דכתיב "בערב תאכלו מצות" אין זה ממשמעות הכתוב, אלא בדרך דרשא. שכך הוא לשון הפסוק – (שמות יב יח) בראשון, בארבעה עשר יום לחודש

**בערב, תאכלו מצות - עד יום האחד ועשרים לחדש בערב.** והנה בפשוטו של מקרא הכוונה היא שבכל שבעת הימים יאכלו מצות, מליל הפסח עד יום כ"א ניסן, אלא דרשין מהקטע "בערב תאכלו מצות", שהוא דרשה של סמיכות תיבות, על חיוב אכילת מצה בלילה הראשונה.

ועיין ב'העמק דבר', שהדרשה כאן יסודה בשינוי לשון הכתוב 'בראשון בארבעה עשר', ואם הכוונה רק כפשוטו, היה צריך להכתב 'מיום ארבעה עשר לחדש וכו' עד יום האחד ועשרים', וכמו הכתוב הקודם 'כי כל אוכל חמץ וכו' מיום הראשון עד יום השביעי'. וכן בספירת העומר 'מיום הביאכם וכו' ואף עד ממחרת השבת השביעית'. כלומר, שבפשוט הכתוב הכוונה היא אכן למצוות של אכילת מצה שבעת ימים, אך הלשון 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש', רומז על הילפותא של 'בערב תאכלו מצות'. אכן צריך ביאור משום מה נכתבה מצוה זו באופן של דרשא, ולא בפירוש בפשוטו של מקרא, כשאר כל המצוות.

ולפי דברינו למעלה הרי הדברים נפלאים, ומובן היטב מדוע נכתב חיוב אכילת מצה בלילה ראשונה באופן זה, ברמז ובדרשת חכמים, ודווקא בפסוק זה שעיקר עניינו במצוות המצה של שבעת הימים. כי לפי המבואר, הרי החיוב של אכילת מצה בלילה ראשונה הנלמד מפסוק זה אינו מדין ליל הגאולה שהיתה גאולה מבערב, אלא הוא דין נוסף של התחלת אכילת מצות של שבעת הימים. והנה אילו היתה כתובה המצוה להדיא כמצוה של אכילת מצה בלילה הראשון, היינו עשויים לטעות שגדר המצוה הוא כאכילת פסח שהוא מצד עצם חובת הלילה שהוא סעודת ליל הגאולה. ולכן מוכרח שגדר מצוה זו יהיה כתוב דווקא באופן זה, כשהיא משולבת בתוך מצוות אכילת מצה של שבעת הימים, כי הרי כל חיובה הוא משום שהיא פרק זמן ראשון של שבעת ימי החג שעל ידם מתקיימת מצוות אכילה בשבעת הימים. ולכן בתוך פסוק זה 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב', שעניינו אכילת מצה בשבעת הימים, כאן המקום שלימדנו תורה שבליילה הראשונה של שבעת ימים אלו חייבים באכילת מצה בפועל; והיינו דדרשין 'בערב תאכלו מצות' – 'הכתוב קבעו חובה'. ועל ידי כך נעשים כל הימים עד יום האחד ועשרים לחודש לימים שצביונם אכילת מצה.

ועיין בגמרא (פסחים כח:): דרבי יהודה יליף חובת אכילת מצה בלילה ראשונה בזמן הזה מקרא אחרינא, דכתיב ד'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני', ובהאי קרא לא נזכר כלל 'בערב'. ועיין ברש"י שם שפירש, דמשום דהוקש לפסח מדכתיב 'עליו' ילפינן דהחובה היא רק בלילה הראשונה. וגם זה מבואר לפי דברינו, דילפינן לחובת אכילת

מצה בלילה ראשונה מפסוק שבפשוטו עוסק באכילת מצה של שבעת הימים. שכן כאמור, כל חובת אכילת מצה בלילה ראשונה היא מדין אכילת מצה של שבעת הימים וכן"ל.

### ו. היקשא דחמשה עשר - חמשה עשר

ויש להביא ראיה גדולה ליסוד זה, שגדר חובת אכילת מצה בלילה ראשונה הנלמד מ'בערב תאכלו מצות' עניינו מצד התחלת חג המצות. דהנה איתא במשנה לגבי סוכה דבלילה ראשונה איכא חובה לאכול בסוכה - (סוכה כז). וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ובגמרא שם - נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. והתם מנלן? אמר קרא 'בערב תאכלו מצות' - הכתוב קבעו חובה.

והדברים צריכים ביאור רב, דהרי מה דאכילת מצה בליל פסח היא חובה, לכאורה, הוא משום המשמעות המיוחדת של ליל הפסח שהוא ליל היציאה ממצרים, ויש בו אכילת פסח ומרור וסיפור יציאת מצרים. ואם כן הרי פשוט שאין מקום ללמוד בהיקש מחג הפסח את העניינים השייכים דווקא לחג הפסח, וכשם שלא נבוא ללמוד לאכול מצה ולספר ביציאת מצרים בחג הסוכות, ומה שייך עניין זה ללילה ראשונה של חג הסוכות שבו לא התרחש כל מאורע מיוחד בלילה הראשון.

אכן לפי מה שביארנו, דחובת אכילת מצה בלילה ראשונה, שלמדין מ'בערב תאכלו מצות', עניינה מצד שהוא פרק הזמן הראשון של 'חג המצות', שעל ידי אכילה זו הוא מבטא את ההתחלה של מצב 'חג המצות' - מבואר היטב הא דילפינן לדמות את חג הסוכות לחג המצות. דשפיר יליף מינה שכך הוא קביעות התחלת החג, שאף שבמשך החג אין חובה להיכנס לחיוב, ויכול הוא כל ימי חג הפסח וכל ימי חג הסוכות שלא לאכול פת ולא יתחייב במצה ובסוכה, אולם בתחילת החג חל בהם חובה מיוחדת לבטא בפועל את מצוות החג, שעל ידו יהא כל המשך החג נחשב כבעל צביון מסויים, ושפיר השוו כאן בזה את חג הסוכות לחג המצות.

### ז. מצה הנאכלת לשבעה

עוד נראה לבאר בזה מה דאיתא בגמרא שמצות שנועשו לשם לחמי תודה אין יוצא בהן ידי חובתו (פסחים לח:). רב יוסף אמר: אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו - מצה הנאכלת לשבעת ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה. רש"י - שאינה נאכלת לשבעה - דלאחר יום ולילה היא נותר וכו', והיכא דלא נשחט עליהן



## מאמר יח

ק"ט

הזבח, אף על גב דעכשיו יש לה היתר לשבעה, מיהו כי עבדה לאו לשם מצה הראויה למצוה איתכוון, דכי עבדה אדעתא לאיפסולי ביום ובלילה עבדה.. לא נפיק, דבעינן שימור לשום מצה כל שבעה.

ולכאורה דרשא זו טעונה ביאור רב, דהרי עסקינן כאן באכילת מצה של לילה ראשונה, ומהיכא תיתי דניבעי שימור לשום מצה הנאכלת כל שבעה [והרי אין כלל מצוה לאכול מצות כל שבעה]. אכן לפי יסוד הדברים האמורים הדרשא מקבלת משנה טעם, שכן המצה בלילה ראשונה באה מדין התחלת חג המצות, לקבוע שמאכל זה הוא העומד להיות מאכלו כל שבעת הימים, ולהכי שפיר בעינן שתהא ראויה לשבעה.

כמו כן יתבאר כמין חומר האי מ"ד דס"ל באותה סוגיא שאין יוצאין ידי אכילת מצה במעשר שני ובבכורים. יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים, תלמוד לומר לחם עני - מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר, מצות מצות ריבה. ועוד שם - בכל מושבותיכם תאכלו מצות - מצה הנאכלת בכל מושבותיכם, יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים, דברי רבי יוסי הגלילי (פסחים לו.).

הלכות אלו בעו טעמא, דהא וודאי פשיטא דאין מצוה לאכול את המצה בצער ואנינות, ומשום מה אמרה תורה דבעינן שיהא דווקא סוג לחם שיכול להאכל באנינות? וכמו כן הדרשא דבכל מושבותיכם היא מופלאת, שיהא גריעותא במה שנאכלת רק בירושלים, דבעינן דווקא לחם שנאכל בכל מושבות. ולפי דברינו נראה דהטעם הוא, משום דמצה שאינה נאכלת באנינות או שאינה נאכלת בכל מקום, חסר בה שם 'לחם מאכלו'. כי מצה הנאכלת בתנאים מסוימים בלבד או במקום מסויים בלבד אין די באכילתה כדי לקבוע שהמצה היא לחם מאכלו של האדם. והבן.

## ח. יסוד וגדר איסור חמץ

בטעם איסור חמץ התלבטו מאד המפרשים, ובפרט במה שהחמירה בו תורה כל כך. ונתנו טעמי רמזים, אך נתקשו מאד לבארו על פי הפשט. והנה טעם אכילת המצה הרי מפורש בקרא - **שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזו יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך** (דברים טז, ג). וכן מבואר בהגדה של פסח, כי הוראתו היא הגאולה והחפזו שמיהר ה' לגאלינו. אך זה אינו מספיק לאסור את החמץ. כי מה עוולה נמצא בחמץ? וכי משום שבחג זה נבחר להיות מאכלנו המצה, שהחמץ הוא בר פלוגתא דיליה, יחול על החמץ

שם תיעוב ומיאוס?! וכי יעלה על הדעת שביום הכיפורים, נעשים כל המאכלים מאכלי תועבה ושיקוצים? ואם איסורו הוא משום שיש בו תיעוב ומיאוס, איך הותר לאכלו כל ימות השנה?

ועיין באברבנאל שתמה – מי יגלה לי טעמו של איסור חמץ? ועיי"ש שמביא הטעם שרומז החמץ ליצר הרע. ומפורסם לשון הרדב"ז בתשובתו (תתקע"ז) שלא מצא טעם אחר בהלכה, להחמיר כל כך במציאה וחיפוש וביעור, רק מה שרומז ליצה"ר. וראה לשון החיד"א – בשאר מצוות יש בה בכל אחד טעם כעיקר לפי הפשט, אבל במצוות חמץ הפשט שלה הוא הרמז. והביא את דברי הרדב"ז הנ"ל, וכתב – עיניך לנוכח יביטו שהרב ז"ל פשפש ולא מצא טעם לחומרות חמץ אשר החמירה התורה ורז"ל טפי משאר איסורין על פי הפשט והדין, והוצרך לסמוך עצמו על הרמז וכו' ונמצא שהרמז של חמץ הוא הפשט וכו'.

ואמנם בלשונות פסוקי התורה נראה בבירור כי אין טעם איסור חמץ נפרד ממצוות אכילת מצה, והכל אחד. כי כל ענין החג הוא חג המצות, ועל ידי זה מציינים את הגאולה והחפזון. אך כדי לעשות את ימי החג ימי אכילת מצה, אין די באכילת מצה, כי אכילת מצה יחד עם חמץ אין בה הוראה כי המצה הוא מאכלנו. וכל הדגשת היות הימים הללו "חג המצות" בא גם על ידי אי אכילת החמץ. כי הגדר של החג הוא כי לחם מאכלם של ישראל יהיה רק מצה.

ולפי זה נמצא שאיסור אכילת חמץ אינו כאיסורי אכילה של תיעוב ואיסור. והטעם לחומר איסור אכילת חמץ יותר מן הנמנע מאכילת מצה אפילו בלילה ראשון, כי מי שאינו מקיים המ"ע של אכילת מצה אינו עוקר בקו"ע את המציאות של חג המצות רק בשווא"ת, וגם עדיין חוגג הוא את חג המצות, על ידי זה שאינו אוכל חמץ. ואילו האוכל חמץ עוקר בידיים את מהות היום שהוא חג המצות וגם שובר כליל את חג המצות (כי אפילו אם יאכל גם מצה, כבר אין זה חג המצות שהרי כל ימות השנה אוכלים חמץ ומצה) ומכיון שאינו חוגג כלל את חג המצות הוא מוכיח בזה כי אינו שייך לכלל ישראל. 'אילו היה שם לא היה נגאל'. ולכן הוא ענוש כרת 'ונכרת מעמיו', כלומר – שהוא מנותק וכרות מעם ישראל. [ומה שנקרא החמץ בספה"ק מאכל הרומז ליצה"ר וסט"א וע"ז, הוא על דרך רמז רעיון ועומק, ואכן לא מצינו רעיון זה בשאר ספרי ומדרשי חז"ל, כי אם בספר הזוהר על פי סתרי תורה. ויבואר במקו"א].

כל יסוד עניינו של כלל ישראל שנעשה לעם ה' התחיל מיציאת מצרים. ומי שאינו מכיר בגדולת וחשיבות הענין של הגאולה ובקשר הנשגב שנתהווה אז בין הקב"ה לישראל, ומזלזל בכך עד שאינו רואה עניין לציין זאת ולשמוח על כך, אדם כזה הנו מנותק מכל המהות של כלל ישראל, הוא בוגד בעמו ומלכו ונכרת מעמיו. וכמו מי שלא

## מאמר יח

קכא

הקריב קרבן פסח שענוש כרת משום שאינו מחשיב את קרבן הברית עם ה' (ויבואר במקו"א). ונמצא ששני העניינים של חג הפסח יש עליהם עונש כרת, הן הנמנע מהקרבת קרבן פסח והן המחלל את חג המצות. אולם מי שלא אכל מצה בליל פסח, אף שעבר על מ"ע, מ"מ עדיין לא עקר וביטל את חג המצות מכל וכל. כי המציאות שהמאכל של האדם הוא מצה, מתקיים גם אם אינו אוכל מצה. כי עדיין קיימת בכח הקביעות שאם יאכל יהיה מאכלו מצה. וכמו שנתבאר, דעיקר המצוה של חג המצות היא שאם יבא לאכול פת יאכל אותו כמצה. ואם במקרה לא אכל פת, הרי זה כאילו שלא באה לידו המצווה. ולכן גם מי שלא אכל מצה בלילה ראשונה, הגם שחיסר מ"ע, ולא הוכיח במעשיו כי מאכלו הוא מצה, אך עם זאת אינו ענוש כרת, כי לא הוכיח את ההיפך מזה. [שעדיין הוא שייך לחג המצות, כיון שגמר בדעתו שאם יבא לאכילת פת יאכל מצה. ואף אם לא גמר בדעתו כן, הרי לא עקר זאת על ידי מעשה. וגם יש לומר שכיון שכלל ישראל גמרו בדעתם שמאכלם בפת יהיה עתה מצה, הרי גם הוא נחשב בכלל זה]. אבל אם אכל חמץ, גם אם יאכל כל היום מצה. כבר עקר שם חג המצות ממנו. שהרי "בכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה".

וכמו כן גם איסור בל יראה ובל ימצא, אין זה מצד רוב תיעובו ושיקוצו שעל כן חמור כל כך איסורו שאפילו לא ישהו אותו בבית. אלא הוא נובע מאותו גדר עצמו של איסור אכילת חמץ שהוא בכדי שימים אלו יהיו ימי 'חג המצות', שהמאכלים של האדם יהיו רק מצה. ומשום כך אילו ימצאו מאכלי חמץ בביתו, הרי יתפרש הדבר שהוא מחשיב אותם כמאכליו בימים אלו. כי מאחר שדברי החמץ הינם מאכלים בעצם מציאותם, אזי אם מקיימם בביתו הרי הם כאילו עומדים לרשותו כמאכליו. ולכן הקפידה התורה שהחמץ כלל לא יהיה בבית, ולא יחשב שום חמץ כמאכלו. וזה הטעם שהתירה תורה לקיים בביתו חמץ של עכו"ם ושל גבוה, דמאחר שאינם של ישראל, אין הדבר מתפרש שהחמץ הוא 'מאכלו של ישראל'.

## ט. ראיות לגדר איסור החמץ

איתא בגמרא – (פסחים כט.) אמר רב אחא בר יעקב: לעולם רבי יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראייה, מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. ואף דלמסקנה לא קאי הכי, מ"מ נתבאר שם דבר פלא, דיתכן שיהיה מותר לאכול חמץ בפסח אם החמץ הוא של עכו"ם. ומוכח מזה שאין טעם איסור החמץ מחמת שבמהותו הוא משוקץ ומאוס, כי לפי זה אין לחלק בין חמץ של נכרי לחמץ של ישראל.

אלא וודאי כאשר נתבאר, דהטעם לאיסור אכילת חמץ הוא משום שהחמץ הוא סתירה וחילול לחג המצות, ומשום כך הוה אמינא דאכילת חמץ של עכו"ם וגבוה עדיין אינה מוכיחה כל כך שהחמץ הוא לחם מאכלו. ולפיכך אין זה סתירה ועקירה לאכילת מצה של ימי חג המצות.

עוד יש להוכיח מדברי רבי יוסי הגלילי בבריייתא. דהנה באיסור הנאה מחמץ נחלקו תנאים וקאמר התם – (פסחים כח:): **רבי יוסי הגלילי אומר: תמה על עצמך, היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה.** ופרש"י 'אפילו בתוך המועד קאמר דמותר בהנאה, וקא מתמה אהני דאסרי'. ותמהו על כך במפרשים, דהא הני תנאי ילפי מקראי איסור הנאה של חמץ, ומה יש לתמוה עליהם. והרבה פעמים נחלקו תנאים בילפותא דקראי, ומה הוא הביטוי "תמה אני עליכם".

ועוד צריך להבין את עצם תמיהתו. דהא קא חזינו בכל התורה דבאיסורים איכא ג' מדרגות, זה למעלה מזה, איסור אכילה, וחמור ממנו איסור הנאה, וחמור יותר איסור ההחזקה ברשותו. ואם כן, הרי דברים קל וחומר, אם נאסר החמץ באיסור בל יראה ובל ימצא כל שכן שיהא אסור בהנאה. נמצא שדברי רבי יוסי "תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה", נפלאים המה מאתנו. דלכאורה אדרבה, התמיהה היא עליו ולא על חכמים שאסרוהו מקראי, הרי כן צריך להיות גם מן הדין והסברה.

אמנם לפי מהלך הדברים אשר נתבאר במהות איסור חמץ יתבארו הדברים שפיר. כי אילו היה טעם איסור חמץ מחמת היותו משוקץ ומתועב, הרי פשיטא דיש לו להיות אסור בהנאה, ק"ו ממה שאסור לשהותו. אך מאחר שכל ענין איסור החמץ הוא בכדי לא לסתור את היות הזמן ההוא זמן אכילת מצות, וגם איסור השהיה בל יראה ובל ימצא אין זה משום חומרת היותו תועבה ושקץ, אלא כאשר נתבאר הוא שהטעם משום שעצם מציאות חמץ בביתו מוכיח כי מאכלו הוא חמץ, שהרי מחשיב אותו להחזיקו בביתו בין יתר מאכליו. ואם כן אין זה סתירה להיתר הנאה, כי בזה שהוא נהנה מהחמץ עדיין אין בה הוכחה שמאכלו הוא חמץ, אלא אדרבה הרי הוא משתמש בחמץ כתשמיש, ולא כמאכל.

ומבוארת שפיר טענת רבי יוסי הגלילי 'תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה'. כלומר, מאחר שכל איסור החמץ הוא כדי שלא יפגום ויסתור את "חלות" הדין של חג המצות, על כן תמוה היאך ההנאה מן החמץ גורמת פגימה זו. וכי בזה שמאכיל החמץ לבהמתו, או מסיקו תחת תבשילו, על ידי כך אחשביה לחמץ כמאכלו?! ואדרבה,

## מאמר יח

קכג

הוא מוכיח בזה שעבורו חמץ אינו יותר מעצי הסקה או מאכל לבהמה. ולכן תמה רבי יוסי הגלילי 'היאך חמץ אסור בהנאה'.

ובאמת סברת חכמים היא אשר צריכה ביאור, אלא שמקרא הוא דילפי להו.

אמנם אפשר לומר בזה סברא דקה, דהא שהתורה אסרה החמץ בהנאה, היינו שמכיון שהחמץ מצד עצמו הוא מאכל, וכך היא מציאותו בעיני האדם כל השנה, משום כך בעומק הרגשת נפש האדם אף כאשר הוא משתמש בחמץ שימוש שאינו של אכילה הרי הוא נתפס ונחשב כפי שהוא מצד עצם עמידתו, דהיינו חפץ של מאכל, ועל ידי משתמש בו בכל דרך שהיא, הרי הוא מתייחס אליו ומרוצה בקיומו, ומאחר שעצם קיומו הוא מאכל, הוי כאילו הוא עומד עבורו כ'מאכל'. ועדיין צ"ע, וכמאמר רבי יוסי הגלילי 'תמה על עצמך'.

### י. בדין כופת שאור, ביטול חמץ, וחמץ בתערובת

ובדברים אלו יתבאר מה שאמרו בגמרא (פסחים מה:) שכופת שאור שיחדה לשיביה אינו עובר עליה אע"פ שראויה לאכילה. לפי מה שביארנו שכל מהות איסור החמץ הוא רק בהחשבתו כמאכל, לכן אם יחדו לשיביה ועשאו ככסא בטל ממנו תואר לחם ומאכל, ומעתה חמץ זה אינו עומד לאכילה אלא הוא מיועד לשיביה. והנה גם מזה מוכח שאין איסור שהיית החמץ מחמת מהותו המשווק והמתועב, אלא כדי לקיים את מצוות חג המצות. ולכן כל כמה שאין החמץ נחשב כמאכלו, שוב לא איכפת לן בשהייתו.

ובזה נבוא לבאר שיטת רש"י בביטול חמץ בפסח, שהאריכו בו הראשונים והאחרונים.

ידועה היא המחלוקת במהות דין ביטול חמץ, דאמרינן בגמרא 'מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה'. שיטת תוס' היא שביטול חמץ מהני מדין הפקר. אבל רש"י כתב שנלמד מדכתיב "תשביתו", ותשביתו היינו ביטול בלב. וביארו במפרשים דלדעת רש"י אין הביטול מדין הפקר, אלא שמבטלו בלבם מתורת חמץ ומחשיבו כעפרא בעלמא. אכן הדבר צריך ביאור, וכי משום שביטלו בלבם יחשב כעפרא בעלמא?! ואינו דומה לכופת שאור, דהתם וודאי בטל מתורת אוכל מכל וכל. וגם לענין טומאה הרי בטל מתורת אוכל, וירד מידי טומאת אוכלין אחרי שיחדו לשיביה [על ידי מעשה], וקם ליה בדין כלי למושב. אבל בביטול חמץ, הרי וודאי שלא נעשה כעפרא בעלמא לגבי דיני טומאה, ובוודאי מטמא טומאת אוכלין. ואם כן אמאי מועיל ביטול זה כלפי איסור בל יראה ובל ימצא?!

אמנם לפי הביאור בדין החמץ, שאין איסורו אלא כאשר נחשב אצלו כ'מאכל', דעל ידי כך מבטל וסותר את המציאות של חג המצות, י"ל שכאשר מבטלו בליבו ומחשיבו כעפרא בעלמא, הרי שוב אין חמץ זה נחשב אצלו למאכלו כלל, ואינו פוגע בדין חג המצות.

ומהאי טעמא ס"ל לכמה ראשונים דלא מהני ביטול חמץ אלא לחמץ שאינו ידוע, אבל חמץ הידוע לו ובידו לבערו לא מהני ליה ביטול. דמכיוון שהחמץ ידוע לו ובכל זאת אינו מבערו, הרי עצם החזקתו מורה שמחשיבו כמאכל, שאם לא כן מדוע אינו מבערו, וכי הדרך להחזיק עפר בתוך ביתו?! ואין מחשבה מוציאה מידי מעשה.

עוד יש להוכיח מדין חמץ בתערובת. כי הנה בכל איסורי אכילה שבתורה תערובתו אסורה מדאורייתא בנותן טעם. ואם הוא מעורב בשיעור כזית בכדי אכילת פרס הריהו לוקה עליו. ואילו בחמץ כתב הרמב"ם פ"א מחמץ ומצה ה"ו, דאינו עובר בכרת רק על אכילת עצמו של חמץ, אבל מאכל שיש בו תערובת חמץ אינו בכרת אלא לוקה מקרא ד"כל מחמצת לא תאכלו", דמרבין כל מאכל שיש בו חמץ. ותמהו עליו במגיד משנה ובנו"כ שם, וברמב"ן בהשגות לסה"מ, דמאי שנא חמץ משאר איסורים שבתורה שדינם הוא דבאיכא כזית בכדי אכילת פרס לוקה. וממנ"פ אי תערובתו בהאי שיעורא הוי כחמץ יתחייב בכרת. [ולמה לי קרא דכל מחמצת לאסרו]. ואי לא הוי כחמץ לילקי נמי לא לילקי. והרי מצינו שחמץ חמור יותר מכל איסורים שבתורה, ולמה דווקא כשהוא בתערובת קיל יותר משאר איסורים!?

והנה לדברינו יבואר היטב. דמכיון שאיסור אכילת חמץ אינו מטעם שיקוצו ותיעובו, אלא כל איסורו משום שבאכילתו הוא מכריז שזה לחמו ומאכלו. כאשר מערב אותו בשאר אוכלין אין בזה ראייה והוכחה שמחשיב את החמץ כמאכלו, שהרי אוכלו בתערובת, ויתכן שסיבת אכילתו הוא משום המרכיב השני, ולכן היה הוה אמינא שיהא מותר לאוכלו, ועל זה בא הפסוק 'כל מחמצת לא תאכלו' להעמידו בלאו, ואמנם אין בו את חומרת הכרת כי הרי אינו עוקר בזה כל כך את חג המצות. ומ"מ אסרה תורה שלא יאכל האדם כל מה שיש בו חמץ, והוא כעין תולדה של איסור חמץ, שלא יאכל גם כל מה שנעשה מן החמץ ותערובתו, וזה דין מחודש.

### יא. חמץ שעבר עליו הפסח

לשיטת חכמים, חמץ שעבר עליו הפסח, אסור מדרבנן משום קנסא. אולם שיטת רבי יהודה דהוא אסור מדאורייתא, דיליף מיתורא דקרא. וטעמא בעי שיטתיה דרבי יהודה, שהרי בדאורייתא לא מצינן קנסא.

## מאמר יח

קכה

ויתבאר על פי המבואר כאן בגדר איסור החמץ. דלרבי יהודה אף שכבר חלף ועבר זמן רב מחג הפסח, וכבר עומד בעיצומה של שנה, אך כאשר יאכל את החמץ שעבר עליו הפסח ברשות ישראל, נמצא מחלל ועוקר בזה למפרע את צביונו וחלות דינו של חג המצות. כי אף אם יאכלנו לחמץ זה אחר הפסח, הרי מורה ומראה על ידי אכילתו שחמץ זה היה מאז ומתמיד נחשב למאכל, ונמצא מחלל למפרע את חג המצות. כלומר, הריהו כאילו מכריז על החמץ שהיה בחג המצות ברשות ישראל כי מאכל הוא, וממילא היה חמץ מאכל ישראל באותו חג המצות. והרי זה חילול ופגם למפרע בחג המצות.

### יב. בגדר תשביתו

נוסף על איסור אכילה והלאווים של בל יראה, נאמר בחמץ עוד מצוות עשה של 'תשביתו'. שבעת ימים מצות תאכלו, אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים, כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל, מיום הראשון עד יום השביעי. (שמות יב, טו).

ובמפרשים נתקשו ונתחבטו בגדר מצוה זו, דלכאורה מצוה זו לא באה אלא להוסיף איסור עשה על הלאו של בל יראה ובל ימצא.

אולם בפרק כל שעה (פסחים כא.) איפליגו רבי יהודה ורבנן. רבי יהודה סבר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכ"א: השבתו בכל דבר – מפרר לרוח וזורר לים.

וצריך להבין מה טעם אין מתקיים מצוות תשביתו אלא ע"י שריפה. והרי בפשטות מטרת כל המצוה דתשביתו הוא בכדי שלא יהיה חמץ בביתו בפסח, וכמו איסור דבל יראה ובל ימצא. ואמאי בעינן שריפה דווקא, ומדוע לא סגי בכל אופן שמשבית החמץ.

ובשלמא אי איסורא דחמץ היה משום היותו משוקץ ומתועב, הוי אתי שפיר, וכמו שמצינו בכלאי הכרם שמצוותן בשריפה. אולם כבר ביארנו לעיל שא"א לומר כן בתוכן איסור חמץ. ואם כן תמוה, אמאי ס"ל לרבי יהודה דבעינן השבתה בשריפה דווקא.

וגם לשיטת חכמים דס"ל דהשבתו בכל דבר יש לעיין. דהנה מצוות תשביתו היא משש שעות ולמעלה. ובמנחת חינוך חקר אי דין מצוות תשביתו היינו שיהיה החמץ מושבת, והרי היא מצוה בשב ואל תעשה, שמוטל עליו שלא יהא ברשותו חמץ משעה שישית ואילך (וגדר המצוה הוא כמו בל יראה אלא שבאה התורה לתת עליו עשה ול"ת). או דילמא מצוות תשביתו היא מצות קום ועשה – להשבית החמץ. ונפק"מ, דאי תשביתו הוי קו"ע בעינן חמץ בזמן השבתה – בשש שעות – בכדי להשביתו, ואם אין לו חמץ לא קיים העשה. אבל אי הוי שוא"ת, הרי כיון שהגיע זמן ההשבתה ואין לו חמץ שפיר

קיים מצוות תשביתו. וכתב שם שלפי צד זה דהוי מצוה בקום ועשה, ראוי להשתדל ולדקדק שיהיה לו חמץ ולבערו, דאע"פ שאם אין לו חמץ אינו עובר על מצוות עשה, מ"מ הרי לא קיים כלל המצוה. ומסיק המנ"ח דתליא בפלוגתא דרברבתא, דלשיטת תוס' ועוד ראשונים מ"ע דתשביתו הוי קו"ע, ולדעת רש"י והרמב"ם הוי המצוה בשב ואל תעשה. עיי"ש.

והנה לצד זה דאפילו לחכמים "תשביתו" היא מצוה להשביתו בפועל, נמצא דגם לדידהו יש מצוה לבצע מעשה השבתה.

אמנם זה תמוה, וטעמא בעיא. וכי במצוה ד"לא תשים דמים בביתך", דאסור לאדם להחזיק בביתו כלב רע וסולם רעוע, האם יעלה על הדעת שיש ענין שאדם יביא לביתו כלב רע וסולם רעוע בכדי שיוכל לסלקו ויקיים עי"ז המצוה, ומ"ש מצוות תשביתו די' מעלה בזה שיהיה לו חמץ בכדי לבערו ע"מ לקיים מצוות תשביתו.

והנה, על פי מהלך דברינו בכל מהות איסור החמץ נראה לומר, שגם מצוות ביעור החמץ בפועל היא בכדי לקיים את מצוות שבעת ימים מצות תאכלו, כי כשמבער את החמץ אזי מבטא בזה שמעתה אין החמץ מאכלו כבכל השנה, אלא פת שיאכל מעתה – מצה תהא. וכשמשבית החמץ לפני חג המצות הרי מכריז בזה ומראה בפועל שמכאן ואילך מוציא את החמץ מסדרי אכילתו ומבטלו לגמרי מתורת מאכל, ומעכשיו תכנס המצה [שאוכלים בלילה הראשון] להיות מאכלו במקום החמץ. ונמצא שעל ידי מעשה ההשבתה מקיים את מצוות שבעת ימי אכילת מצה ביתר שלימות.

כלומר, כמו שאכילת מצה דלילה הראשון מגלה ומבטאת את קביעותו שמעתה מצה יהיה לחם מאכלו, כך ביעור החמץ בפועל ובמעשה השבתה מדגיש ענין זה ביותר. ונמצא שע"י איסור אכילת החמץ וביעורו בפועל מתהווה החלות דשבעת ימים תאכל מצות.

וזה הטעם דלר"י נתחייבו להשבית החמץ בשריפה, כי שריפה היא ביטוי לכליוו הגמור. ועי"ז הוא מדגיש במעשה גמור ומוחלט את התחלת חג המצות. והבן.

וגם לרבנן הא דצריך לפררו ולהשביתו בכל דבר, ולא סגי לקיום מצוות תשביתו אם ימכרנו לנכרי או יפקירנו, היינו כנ"ל – משום שמטרת ההשבתה לבטא במעשה את הפסקת ההתייחסות אל החמץ כמאכלו של האדם.



## יג. תשביתו - מצוה של רשות

נתבאר דמצוות תשביתו אין גדרה רק כמו בל יראה ובל ימצא, אלא ההשבתה יוצרת את הפעולה והביטוי של שלילת חמץ בפועל.

ועיין בחזון איש או"ח סימן קכד 'ותהיה מ"ע זו רשות, שאם קיימה עשה מצוה ואם חיסר לא עבר על מצוה, וכן לרבנן כל שמבער החמץ מן העולם קיים מצוה, אבל כשמפקירו או מוכרו לנכרי אין כאן קיום מצוה אלא הכשר מצוה שלא יעבור בזמנו על עשה דהשבתה ועל בל יראה'. עכ"ל.

והנה דומה גדר הדבר למה שנתבאר לעיל לגבי אכילת מצה כל שבעה, לשיטת הגר"א דס"ל שאם אוכל מקיים מצוה, אבל אם אינו אוכל אינו מחסיר שום מצוה. וכמו כן הוא גם גדר מצוות תשביתו, שאם השבית את החמץ קיים מצוה, אכן אם מכרו והפקירו לא ביטל מצוה.

ונמצא דארבע המצוות שנאמרו בעניין חג המצות, דהיינו – מצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ, השבתת שאור ואיסור בל יראה ובל ימצא, הם שני חלקים שמשניהם יחדיו נבנה צביון חג המצות. מצד אחד – קביעת האכילה בשבעת ימים אלו שהוא אוכל מצה ואינו אוכל חמץ, ומצד שני – קביעת סוג המאכלים שברשותו, שהוא משבית את החמץ ואין מקיים אותו ברשותו.

ושני החלקים הללו מקבילים זה לזה, שבכל אחד מהם שתי מצוות, מצווה חיובית לקבוע את המציאות של 'חג המצות', איסור שלא לעקור ולשבור את המציאות הזאת.

מצד חלק עצם האכילה יש מצוות עשה של אכילת מצה, שעל ידה נקבעת המציאות שבחג המצות אכילת האדם היא מצה, ולעומת זאת נאסר עליו אכילת חמץ.

ומצד חלק קביעות מאכליו של האדם, יש מצוות עשה של תשביתו שבזה נקבעת המציאות שאין החמץ כלל מאכלו של האדם בימים אלו, ולעומת זאת נאמר איסור לאו של בל יראה שלא להחזיק ברשותו חמץ.

[יורשה לי להוסיף בשולי גליון מאמר הרב שליט"א את אשר כתבתי בספרי מי-זהב פר' אמור, השייך מאד למה שנאמר כאן. בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת(אמור כ"ג, מ"ב). על פי הפשט יש כאן אריכות לשון, כי מה היה חסר אילו נכתב: "כל האזרח בישראל ישבו בסכת שבעת ימים"? !

ונראה לישב על פי דברי הר"ן שלהי סוכה. על המשנה (סוכה מ"ח). "סוכה שבעה כיצד? גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג". פירש הר"ן,

ז"ל: "נ"ל דהיינו טעמא, דכיון דאמר רחמנא בסכת תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה, והיינו דקתני סיפא – אבל מוריד הוא כלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט האחרון של חג, כלומר – שאף על פי שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע, ואם היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה – אפילו הכי מפני כבוד יו"ט האחרון של חג רשאי להורידן". עכ"ל. למדנו מדבריו חידוש נפלא, שלא רק ישיבת הגברא בסוכה היא קיום מצוה, אלא גם העובדה שהסוכה נחשבת למושב ולדירתו בשבעת ימי הסוכות – גם בזה יש קיום מצוה מן התורה. נמצא שהתורה לא רק חייבה שהאדם ישב בסוכה בחג, אלא גם החשיבה למצוה – שהסוכה תהיה ביתו ומושבו של האדם בימי החג (דין על הגברא שישב בסוכה ודין על החפצא שישמש לו כדירת מושב).

ונראה לי שלכן נתחלק הפסוק לשנים והאריך בלשונו, כי אכן נאמרו כאן שני ציוויים. "בסוכות תשבו שבעת ימים" (זה הפסוק שהביא הר"ן) שהסוכות תשמשנה לכם למושב שבעת ימים. "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" – שהאנשים ישבו בסוכות.

ויובן בזה היטב מדוע הריבוי של הגרים (כל האזרח בישראל – לרבות את הגרים) הוא דוקא בסיפא דקרא. כי בדרך כלל הגר הוא עני ואין לו בית דירה (סוכה) מיוחד לחג, ואין הוא יכול ליחד סוכה למושבו ולקיים את הרישא דקרא "בסכת תשבו שבעת ימים", ומ"מ עליו לשבת בסוכה של משהו אחר – "כל האזרח בישראל ישבו בסכת".]

### יד. השבתת חמץ משש שעות

והנה הא דמצוות השבתה הוא משש שעות בעי טעמא, מה טעם קבעה תורה לבער החמץ ולאסור אכילתו לפני הזמן של שבעת הימים.

וביותר צריך הדבר ביאור, דפשטות קרא דתשביתו נאמר על שבעת הימים של פסח, ואיך בא כח הדרשא לפרש בהיפוך המשמעות.

ונראה פשוט, כי הרי מצוות "אך ביום הראשון תשביתו" היא, שעל ידי ההשבתה ביום הראשון מן השבעה יהיה עומד ומושב בת החמץ כל שבעה. כלומר, ההשבתה ביום הראשון תקבע שמעתה אין הוא לחם מאכלם של ישראל, ואף שאין חוזרים ומשביתים אותו כל יום, ההשבתה בראשית שבעת הימים קובעת את מעמדו של החמץ בכל הימים הבאים אחריו.

ולכן, אף דבפשטות המקראות, "הראשון" הוא ט"ו, אך מכיון שמה שכתבה תורה להשבית החמץ 'ביום הראשון' אין זה מצד שהוא יום ט"ו, אלא משום שהוא הפותח והמתחיל את שבעת הימים, שעל ידי מעשה ההשבתה ביום הראשון נוצר מצב של

## מאמר יט

קכט

השבתה לכל הימים. משום כך, מכיון שגם יום הראשון הוא כבר חלק משבעת הימים שעל החמץ להיות כבר מושבת בו, הרי בפועל אין יכול להתקיים מצוות ההשבתה ביום ט"ו, על זה גילתה התורה דלענין ההשבתה יהיה יום י"ד נחשב כ"היום הראשון", שהוא זמן ההכנה לקראת שבעת הימים. ועיין מה שביארנו בזה בארוכה ב"קובץ חידושי תורה" פסחים (כולל 'זכרון יעקב').

## מאמר יט

### פסח מצה ומרור - על שום מה?

**(א)** ז"ל המשנה פסחים קט"ז. – "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח (שלא פירש טעמן) לא יצא ידי חובתו ואלו הן: פסח, מצה ומרור. [יש להסתפק: האם הכוונה כמשמעו שלא יצא כלל, או לא יצא כראוי לכתחילה. וכמו כן יש להסתפק, אם הכוונה שלא יצא חובת "פסח" "מצה" ו"מרור", או שלא יצא חובת "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה – פסח מצה ומרור – עשה ה' לי בצאתי ממצרים". המפרשים תלו את שני הספיקות הללו זה בזה, ופירשו שלדעת הרמב"ם לא יצא כלל חובת הגדה, ולדעת הר"ן לא יצא כראוי ידי פסח, מצה ומרור.] פסח – על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנא' – ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו'. מצה – על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, שנא' – ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם. מרור – על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, שנא' – וימררו את חייהם בעבודה קשה בחמר ובלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך". עכ"ל.

**(ב)** תכלית מה שהוציאנו הקב"ה ממצרים היא להיות לו לעבדים מתוך הכרת הטוב (וכל זה הוא לטובתנו, כמובן, כי "אם צדקת מה תתן לו") וכן מפורש בפסוק – "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים". והדברים מבוארים בפ' הרמב"ן לדברה הראשונה: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ז"ל: "אנכי אלקיך, שחייבים לעבוד אותי, שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם שהם חייבים שיהיה להם ה' הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". עכ"ל.

**ג) מידת הכרת הטוב** היא מידה שקשה לקנותה ככלי זהב. האדם נברא בתכונה של "שונא מתנות", כידוע, כי כל ירידתו לעוה"ז היא כדי שלא יהיו לו תענוגי העוה"ב נהמא דכיסופא, ולפיכך כאשר נעשתה עמו טובה לא נוח לו לקבלה בחנם, כנדבה. אך מאידך גיסא, גם לשלם עבורה אינו רוצה, ואף לא להשאיר בעל-חוב, כי הרי עבד לווה לאיש מלוה, והרי מי שהוא "מכיר טובה" הופך להיות "אסיר-תודה", ומי רוצה להיות אסיר?

איך נחלץ המוטב מן המבוך הזה? הוא כופר בטובה! אינו מודה בה! על כל פנים היא מתמעטת מאד בעיניו, כדי למעט בחובתו לשלם טובה תחת טובה. לשון "הכרת הטוב" מדויק מאד, וכמו כן מי שאינו מכיר טובה קרוי "כופר בטובה", כי אכן הקושי הוא להכיר בטובה, הכרה מלאה במלוא הטובה. וכל עצמו של המושג "הודאה" (וכן "תודה") אינו אלא הודאת בעל-דין של המוטב למיטיב – מודה אני לפניך שעשית לי טובה, כדי להשריש במוטב את ההכרה הזו ולמנוע ממנו לכפור בה בעתיד. [ולא זכיתי להבין מדוע תחשב אמירת "תודה" מלווה למלוה ריבית דברים, הלא אינה אלא כנתינת שטר חוב בידו של המלוה. ואולי, כיון שה"עולם" טועה, ותחת שירגיש המודה שהוא מסר הודאת בעל-דין על היותו חייב, הוא מרגיש שהוא משלם בתודה ונפטור מחובו (ממש להיפך מן המכונן) חזרה התודה להחשב כתשלום נוסף על תשלום קרן ההלוואה, והיא אסורה. אבל כל זה נובע מטעות בהבנה מה היא תודה.]

הרוצה להתבונן עד כמה הכרת-הטוב רפויה אצלנו ישאל את עצמו, האם טרח פעם להתעניין מי הם הנדיבים אשר על חשבונם אכל ושתה, למד וחונך, בישיבה או בכולל. מי מסדר את הספרים בביהכנ"ס? מי תורם את השתיה הקלה? לרוב האנשים נראה ששאלות כאלו שואלים רק היסטוריונים או משועממים. האין זה מעיד על כפיות טובה, על תחושה של "בשבילי נברא העולם". הכל מגיע לי, כי אני ה"יששכר" מטיב ל"זבולון" בכפל כפלים מאשר הוא מטיב לי (וכמו כן כל עני עושה עם בעל-הבית יותר ממה שבעל-הבית עושה עם העני) אם כן עוד מגיע לי "עודף". ואם וכאשר מתקשה יששכר: אם כן למה מכבדים ראשי-הישיבות את נדיבי העם? הוא עונה לעצמו: כדי שיתרמו להם בעתיד עוד. ה' ישמרנו משיבוש כזה. חשוב להדגיש: אכן נכון הדבר, יותר משעושה זבולון עם יששכר עושה יששכר עם זבולון. ואעפ"כ, אם מקזז יששכר את חובת תודתו אל זבולון מתוך חובת זבולון אליו – הרי הוא כפוי טובה. [וביאור הדבר נראה, כי יששכר אינו לומד כדי להיטיב לזבולון, אלא להנאת עצמו, וכמ"ש בפסחים ס"ח: – "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה, ותלי וקאי בעיברא דדשא ואמר: חדאי נפשאי (שמחי נפשי) חדאי נפשאי, לך קראי לך תנאי". על כן אין תורתו של יששכר מחייבת את זבולון בהכרת הטוב אעפ"י שהקב"ה משלם לו שכר על חלקו בתורתו של יששכר.]

**ד)** אף מן הקב"ה משתמט האדם מלהיות אסיר תודה, והנבלה שבפריקת אזיקי המאסר אליו מולידה את הטפשות של הכפירה בטובותיו, כלשון הכתוב – "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם", כי הא בהא תליא, שהרי המכיר בטובה מוכרח לשלם את תמורתה. על כן ברור הדבר שאם לא נחזור ונזכור, נשנן ונשריש, נתאר ונפאר – את מירב ומיטב הטובה הכלול בהוצאתנו ממצרים, נמצא את עצמנו – אם לא במודע אזי בתת-מודע – פורקים את עולו של אלקינו מעלינו, ח"ו. כדי למנוע את השכחה הזאת ואת פריקת העול שבעקבותיה אנו מצווים לזכור ולהגיד ולהרבות בסיפור יציאת מצרים בכל שנה ושנה ובכל יום ויום.

אבל לא די בידיעה הכללית שהקב"ה הוציאנו מעבדות לחירות, צריך לפרט את הטובה לפרטים, כדי להרגיש אותה יותר. כדרך שהבולע חתיכת בשר לא נפגש כמעט בטעמה, כן ה"בולע" את סיפור יציאת מצרים לא נתרשם כמעט ממה שאמר. במקום לומר: "ברוך אתה ה' וגו' שעשני ישראל", אנו מפרטים: "שלא עשני גוי", "שלא עשני עבד" – כדי להרגיש מה כוללת בתוכה מדרגת ישראל. וכמו כן, פרטי סבלם של יהודים בודדים בשואה עושה יותר רושם מאשר הידיעה האיזומה הכללית על מותם של ששה מליון יהודים. והדברים ידועים. אם כן מוכרחים אנו לפרט מה נכלל בחסד העצום של יציאתנו ממצרים, ועל זה בא הפירוט של פסח, מצה ומרור, וכמו שיתבאר בס"ד.

**ה)** ננקוט משל. אסיר אשר נידון לעשרות שנות מאסר עם עבודת פרך נחנן על ידי המלך ושוחרר שנים רבות לפני הזמן, מפני שאביו היה ידידו ואהובו של המלך. היה בויתור הזה חסד עצום, כי תנאי המאסר היו קשים מאד. אבל מלבד שנות הסבל הרבות שנחסכו מן האסיר עוד נעשתה עמו טובה עצומה, שוויתר לו המלך גם על עונש-מוות שנתחייב על פשעים אשר עשה בבית הסוהר. חשוב לציין גם את העובדה שבעת שפרצה מריבה בבית הסוהר ושלח המלך את חייליו להרוג את המורדים, שלח משמר מיוחד לשמור על האסיר פן יהרג אגב המורדים בשעת המתקפה. ובר מן דין, היה האסיר חולה ונוטה למות, ואילולא שהוצא לחופשי לפני הזמן – בוודאי היה מת בבית הכלא ולא היה משתחרר לעולם. הרי כמה טובות גדולות ועצומות שעשה המלך עם האסיר.

אבל האסיר מתוך אי רצונו להרגיש חייב ומשועבד למלך אשר הרבה להיטיב לו התחיל אט-אט שוכח את הטובות שנעשו עמו. שכח שנתחייב עונש מוות בבית הסוהר, שכח שהיה עלול לההרג בעת מרד האסירים אלולא שמר עליו המלך, וגם אינו זוכר שנטה למות אילולא שנשתחרר. גם העובדה שנחסכו ממנו שנות סבל רבות מרשימה אותו פחות ופחות במשך השנים, והוא מדמיין לעצמו מתוך שכחתו שלא היה כל-כך נורא להיות בבית הכלא.

### (1) ומכאן לנמשל.

**פסח זה שאנו אוכלים על שום מה?** על שום שפסח הקב"ה וגו'. על צאצאיו של אברהם אבינו נגזרו ארבע מאות שנה של גירות עבדות ועינוי בארץ לא להם, כנאמר לאברהם בברית בין הבתרים. למעשה היינו שם רק מאתיים ועשר שנה, הקב"ה חשב את הקץ והוריד לנו ק"צ שנים. החסד הזה הוא עצום, כמובן. אבל אם נתבונן נבחין הרבה מעבר לזה.

יש לתמוה, מדוע היו ישראל צריכים להקריב קרבן פסח ולהנצל על ידי כן ממכת בכורות, הרי המצרים הם שחטאו; טוביה חטא וגם זיגוד מינגיד?! אכן כבר אמרו חז"ל במכילתא (פרק י"ב פסוק כ"ז) "ואמרתם זבח פסח הוא לה' – ר' יוסי אומר: ראויין היו שונאיהם של ישראל כליה במצרים עד שגמר האחרון את פסחו". עכ"ל. ופי' המלבי"ם שהיו מוכנים כולם לכליון רק ניצולו על ידי מצות הפסח, שעל ידו פסח הקב"ה על בתי בני-ישראל. ובאברבנאל נתבאר יותר, שנתחייבו כליה (הרשעים שבהם) על שעבדו גם הם לטלה שהיה אלהיהם של מצרים (ואפשר שדוקא הבכורים עבדו לו בפועל, כי היתה העבודה נהוגה בבכורים) ועל ידי ששחטו ישראל את אלהיהם של מצרים במסירות-נפש ואכלום (הן נזבח את אלהי מצרים לעיניהם ולא יסקלונו) ניצולו. ועכ"פ היה זה חסד נפלא.

עוד יש לשים לב לנאמר "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף" (י"ב, כ"ג) ואמרו על זה במכילתא: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר – משניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע וכו'". הרי שחוץ ממה שנתחייבו ישראל בעצמם כליה ויותר להם הקב"ה בזכות קרבן פסח, עוד היו עלולים לההרג בעת שהרג המשחית את המצריים, והקב"ה שמר על בני אברהם אהובו במה שנתן להם את התכסיס למשוך את דם הפסח על המזוזות והמשקוף והזהירם שלא יצאו החוצה עד הבוקר.

כאשר אנחנו אוכלים קרבן פסח ואומרים: "פסח זה שאנו אוכלים על שום שפסח וכו'; אנו נזכרים ומשרישים בלבנו את חובת הכרת הטוב לקב"ה על שלא הענישנו על רשעתנו במצרים, ועל ששמר עלינו בעת שהעניש את המצרים, ממש כמו במשל האסיר שחננו המלך.

**(ז)** מצה זו שאנו אוכלים על שום מה? על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ בצאתם ממצרים מתוך חפזונם לצאת. באמת יש להתפלא: חפזון זה מה טיבו ומה סיבתו? יכול היה הקב"ה, לכאורה, להתחיל את מהלך היציאות ח"י רגעים יותר מוקדם ויספיק בצקם של אבותינו להחמיץ. אכן סוד גדול נרמז בזה.

באמת עוד לא הגיע זמנם של אבותינו לצאת ממצרים, וא"כ מדוע יצאו? מובא בספרים הק' בשם האר"י הק' כי ישראל עמדו אז על סף שער החמישים משערי הטומאה אשר כל באיו לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים (עיין ע"ז דף י"ז). אילולא שהוציא הקב"ה את אבותינו באותה שעה לא היו יוצאים עוד לעולם, כי היו נטמעים-נטמאים במצרים לעבדות עולם. מרן בית-הלוי הרחיב בזה בדרוש ב' וד', וכך כתב: על שאלת בני ישראל את משה מה שמו (של הקב"ה) ענה הקב"ה "אקיה אשר אקיה", ופירשה רש"י: "אהיה עמו בצרה זו אשר אהיה עמו בשעבוד מלכויות" (והוא מברכות ט'). והדברים סתומים. אלא כך הוא פירוש המשא-ומתן: בני ישראל נתכוונו בשאלתם לברר באיזו זכות ועל פי איזו הנהגה יצאו ממצרים בטרם הגיע זמן הגאולה. והקב"ה ענה למשה שהוא גואל אותם מצרה זו כדי שיוכל לגאול אותם משעבוד שאר המלכויות, כי אם לא יגאל אותם עכשיו לא יוכל עוד (כביכול) להוציאם לעולם. והוסיף בית-הלוי שאעפ"י שכרת הקב"ה ברית עם אברהם להוציא את זרעו ממצרים לא היה "חייב" בזה משורת הדין, כי הברית היתה להוציא את "זרעו" של אברהם, ואילו היה בטל רושם קדושת האבות מבני-בניהם לא היו נחשבים זרעו של אברהם, כי רק כל עוד מסוגל הגרעין להצמיח אילן כצלמו וכדמותו של האילן שהולידו הוא קרוי זרעו של האילן. ויש להוסיף על דבריו שזה מרומז היטב בפסוקי ספר נחמיה: "וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני וגו' לתת לזרעו ותקם את דבריו כי צדיק אתה". הרי להדיא שקיום ההבטחה לאברהם אינה משורת הדין אלא כצדקה שלפנים משורת הדין. ונרמזה הסיבה לכך שהקיום אינו מחויב משורת הדין במה שנכפלה כאן תיבת "לתת", כי הפעם השניה – "לתת לזרעו" – באה להדגיש שהברית היתה לתת לזרעו, ולא לכל הנולדים ממנו, שהרי ישמעאל ועשו אינם בכלל הברית, ומשורת הדין אילו נכנסו ישראל לשער הטומאה

החמישים (וזה היה באשמתם ולא באונס גמור) לא היו יוצאים לעולם, כי לא היו נחשבים "זרעו", אלא "ותקם את דבריך כי צדיק אתה". ותורף הדברים הוא מן האר"י הק'.

ולכן יצאו ישראל ממצרים ברגע האחרון, כי באמת לא הגיע עדיין זמנם לצאת, וכל עוד שיכולים להשאר – אין הצדקה ליציאתם. ורק כאשר נדמו לעובר במעי פרה (לשון חז"ל עה"פ לקחת לו גוי מקרב גוי) וכמעט קט הפכו "ירך אמו" של ה"בהמה" המצרית – הוציאם הקב"ה ברוב חסדו.

ויש להמליץ שחז"ל נתכוונו לזה בסגנון הנזכר בהגדה של פסח. מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק **בצקם של אבותינו להחמיץ** עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. אין הכוונה רק לבצק שבכליהם, אלא לעיסה שבלבם. כי חז"ל קראו ליצר-הרע "השאור שבעיסה" (ברכות י"ז.), וכאשר אדם מתקלקל באישיותו (חוטא וכד') קוראים לזה חז"ל "החמיץ" (רש"י ר"ה ג'). ולרשע בן צדיק קוראים חז"ל (ב"מ פ"ג:) "חומץ בן יין". א"כ כוונת חז"ל שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו באותו "רגע אחרון" היה **בצקם של אבותינו מחמיץ**, אישיותם היתה מתקלקלת ולא היתה להם תקנה עולמית, כי חמץ לעולם אינו חוזר להיות מצה, וחומץ לעולם אינו חוזר להיות יין.

הוא אשר אמרנו שכאשר הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים לפני הזמן הוא לא רק חסך להם ק"ץ שנות סבל נוראי, אלא שמנע בזה את ניוונם ומיתתם. וכאשר אנחנו אוכלים מצה ואומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום שנגאלו אבותינו ממצרים וגו' אנו נזכרים ומשרישים בלבנו את חובת הכרת הטוב לקב"ה על שלא נתננו למות במצרים מיתת עצמנו (לא כעונש) ממש כמו במשל האסיר שחננו המלך.

ויש להוסיף, אעפ"י שבחז"ל ישנם תירוצים רבים לשאלה מדוע יצאו ישראל אחרי מאתים ועשר שנה והרי נגזר עליהם להיות גרים ומעונים ארבע מאות שנה (קושי השעבוד השלים, מונים מאז לידתו של יצחק, שיעבוד הלילות השלים, עשו תשובה ונגאלו ל"דור רביעי", ועוד) ולכאורה, לפי כל התירוצים הללו הרי לא צדקו דברי ביה"ל עפ"י האר"י הק' שיצאו ישראל ממצרים לפני הזמן. האמנם כן?! לענ"ד אין בשאר תירוצי חז"ל שום סתירה לדברי האר"י הק' ולמה שבנה ביה"ל על פיהם, כי ישנם שני מבטים – במידת הרחמים ובמידת הדין. תירוצי חז"ל להחשיב מעט כמרובה אינם תשובה כי אם במבט של רחמים (עיין מסילת-ישירים סו"פ ד') אך סוף-סוף גם מדת הדין צריכה להתפייס, וכדי שיתקיים בנו "ואחרי-כן יצאו" גם במידת הדין, מוכרח שיושלם השיעבוד בשאר גלויות, על כן יצאו קודם הזמן כדי שיוכלו להגאל גאולה שלמה משורת הדין.



## מאמר יט

קלה

**ח** מרור זה שאנו אוכלים על שום מה? על שום שמררו המצרים וכו'. המרור, בטעמו המר, נועד להמחיש לנו שאכן היה רע ומר במצרים. שלא יוליד הרצון לפרוק את עול העבדות לקב"ה דמיונות הבל שלא היה כל כך גרוע שם. הלא רואים אנחנו שכבר במדבר התחילו בני ישראל מתגעגעים למצרים – "הלא טוב לנו שוב מצרימה", "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם ואת הקשואים ואת האבטיחים וגו'" – כאילו היו ב"הבראה" בבית מלון בחוץ-לארץ. זהו כוחו של דמיון תולדת הרצון להשתחרר מכבלי אסיר התודה. על כן בכל שנה בליל הסדר אנו נזכרים ומשרישים בלבנו את חובת הכרת הטוב לקב"ה על הסבל המר והנורא אשר חסך לנו בהוציאו את אבותינו קודם הזמן, ממש כמו במשל האסיר שחננו המלך.

**ט** יש להוסיף הערה חשובה. מדברי הרמב"ן (בהר כ"ה, כ"ט) למד החתם-סופר (אבה"ע סוף תשובה קי"ט) שלא הרי זכרוננו של האדם בשנה הראשונה שאחר האירוע שעליו לזכור, כזכרוננו אחר שנה. לכן נתנה התורה לאדם אפשרות לפדות את ביתו שבערי חומה דוקא תוך שנה, שרק במשך זמן זה הוא זוכר ומתגעגע אל ביתו. גם המת משתכח מן הלב אחר י"ב חודש (ברכות נ"ח:). ואכן את מה שנתחייבנו לא לשכח, כמו זכירת עמלק, אנו מזכירים לכל-הפחות פעם בשנה. כפי הנראה אחר שנה חדל הזכרון מלהיות מוחשי. החת"ס ביאר זאת מפני שבמשך שנה כבר עברו כל הזמנים השונים העשויים להזכיר מזוית זו או אחרת את המאורע, ואם לא זכרוהו הוא אובד לנצח מן הזכרון החויתי.

משמעות הידיעה הזאת היא עצומה. אם שנה אחת לא נערוך ליל-סדר אשר נחוש בו על ידי המעשים והסיפורים את חויית השעבוד והגאולה ממצרים – נִיתְקַנו, במידה מסויימת, את שלשלת הזכרון. בשנה שאחריה כאשר ננסה לזכור את מה שכבר עברה יותר משנה מאז שהזכרנו – לא נוכל לזכור את החוויה באותה מידה של זכרון חושי. מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות.

## מאמר כ

### צריך שיאמר: ואותנו הוציא משם

**(א)** ז"ל המשנה פסחים קט"ז: – "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנא' – והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו'". עכ"ל.

הפשט הפשוט של משנה זו הוא, כמ"ש בהגדה של פסח – "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", אם כן נכון לראות כאילו אנחנו יצאנו ממצרים (שבלי הלקט).

ואם תאמר: ואיך משמע מן הפסוק "והגדת לבנך וגו'" שכל דור חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אולי כוונת הפסוק היא לדור יוצאי מצרים; שהם, ורק הם, יכולים לומר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים?

יש לומר:

**א.** התורה היא נצחית, ואין לפרש שכוונתה שרק דור יוצאי מצרים יאמרו כן לבניהם.

**ב.** הרי תחילת הפסוק היא: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", והרי יוצאי מצרים לא באו לארץ כי אם בניהם, ובניהם הרי לא יצאו ממצרים (רבים מהם נולדו במדבר). ועל כרחך שגם לאלו שלא יצאו ממצרים ציוותה התורה לומר "עשה ה' לי בצאתי ממצרים", וכהסברו של שבלי הלקט.

**ג.** "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" – פי' הגד לבנך שיאמר אף הוא לבנו – עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ואם כן אף אם דבר הקב"ה אל יוצאי מצרים עצמם למדנו מן ה"לאמר" שאף בניהם שלא יצאו ממצרים יאמרו כן לבניהם.

**(ב)** ובגמ' שם – "אמר רבא: צריך שיאמר ואותנו הוציא משם (פרש"י: צריך שיאמר פסוק זה – ואותנו הוציא משם – שצריך להראות את עצמו כאילו יצא משם, שאף אותנו גאל הקב"ה)". עכ"ל.

## מאמר כ

קלז

נתקשו המפרשים להבין מה הוסיף רבא על הכתוב במשנה. הרי המשנה כבר אמרה: "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ולמדה זאת מן הפסוק "והגדת לבנך וגו' בצאתי ממצרים", וכמו שנתבאר. א"כ מה הוסיף רבא במה שהביא פסוק אחר שלכאורה אומר את אותו תוכן. אתמהה.

ג) ננקוט משל. ידיד של סבי, נתן לו מתנה כרם גדול ובו גפנים משובחות המגדלות ענבים עסיסיים אשר יינם משמח אלקים ואנשים. הסבא נפטר ואת הכרם ירש בנו, שהוא אבי, וכאשר נסתלק גם אבי לעולמו עבר הכרם בירושה אלי. אני מאד מאד נהנה מן הכרם, זו עובדה, אך האם אני חייב הכרת הטוב לידידו של סבי (שעודנו חי)? מסתברא מילתא שחיוב הכרת הטוב הוא על "המוטב בלבד", ולא על מי שנהנה בעקיפין מן הטובה שהיטיב המיטיב למוטב אחר. הרי ידידו של סבי כלל לא נתכוון אלי, אני עדיין לא נולדתי, ולא היתה לו שום אהבה אלי כדי שירצה להיטיב לי במתנתו. נכון, אין לי להיות כפוי טובה, כי סוף-סוף נהניתי על ידו, ואפילו על בור ששתית ממנו הזהירו חכמים שלא תזרוק בו אבן. אבל הכרת הטוב מירבית ומיטבית כאילו אני המוטב – זה לא! דבר זה פשוט וברור ומוסכם.

לענ"ד, רבא בא להוסיף ולחדד את משמעות המשנה. שלא נבין, שאמנם אילולא שהוציא הקב"ה את אבותינו במצרים היינו אנחנו משועבדים לפרעה במצרים, ונמצא שאנו נהנים מאד מן החסד שעשה הקב"ה לאבותינו עד כדי להרגיש שאנחנו יצאנו מעבדות לחירות – אבל ה"מוטבים" הם אבותינו, כי אותם בלבד הוציא הקב"ה ממצרים, ואנו נחשבים כאילו יצאנו משם רק בעקיפין, כמו בעלותו של הנכד על הכרם שנתן הידיד לסבו. כך היה ניתן לחשוב בטעות.

על כן בא רבא והדגיש: "צריך שיאמר – ואותנו הוציא משם". לא כמו שאפשר היה לטעות מלשון המשנה – "כאילו הוא יצא ממצרים", אבל לא אותו הוציא. לא כן, אלא **ואותנו הוציא משם!** כי הקב"ה קורא הדורות מראש חשב על הבנים ובני הבנים ונתכוון להיטיב לכל אלו שאילולא הוצאתו את האבות היו נשארים במצרים. אנחנו המוטבים!

ויתכן שזהו הביאור למה שכל יהודי מקריב קרבן פסח בפני עצמו. כי לכאורה כיון שיציאת מצרים היתה חסד אלוקי לכל-ישראל – למה לא יהיה הפסח קרבן ציבור, כשאר קרבנות המועדים? ואמנם הוא בא בכנופיא ונחשב במידת מה קרבן-ציבור (יומא נ"א). אבל עיקרו קרבן יחיד של כל משפחה בפני עצמה, בכל הדורות. לענ"ד זה מבטא ומדגיש,

שאכן כל אחד בפני עצמו צריך להרגיש שהוא יצא ממצרים, ולא שהעם בכללותו יצא ממצרים וממילא גם אני בן-חורין.

והנני מדגיש, לא שרבא הוסיף על מה שכתוב במשנה. אלא הוא הבליט את המשמעות היותר מחייבת של דברי המשנה, כי אילולא דבריו היינו חושבים שההוכחה שהביאה המשנה מן הפסוק הוא מן התיבות "בצאתי ממצרים" - שאני עצמי יצאתי ממצרים. אבל רבא בא להוסיף שכוונת המשנה היא גם ל"בעבור זה עשה ה' לי" - שלא רק שיצאתי ממצרים אלא שהקב"ה הוציא אותי, ואני עצמי המוטב שחייב הכרת הטוב למיטיב - להשתעבד לו לעבד. והבן.

ויש להוכיח זאת מנוסח ברכת "אשר גאלנו", המובא בהמשך המשנה, ז"ל - "אשר גאלנו וגאל את אבותינו וכו'". והוא פלא, מדוע הקדימו אותנו לאבותינו, הלא בוודאי אבותינו קדמו לנו. אתמהא!

אכן, אילו היה הנוסח "אשר גאל את אבותינו ואותנו", היה זה מתפרש שאנחנו גאולים כתוצאה מגאולת אבותינו (כאותו נכד שיש לו את הכרם מכח מה שניתן לסבו) והרי אין זה כך! כדי להדגיש את "ואותנו הוציא משם", כעיקר ולא כטפל, כתכלית מכוונת ולא כתוצאה דממילא, אנחנו מקדימים את גאולתנו לגאולת אבותינו.

**(ד)** אבל ישנה כאן הבנה עוד יותר עמוקה. שמעתי בשם קדמונים שפי' את מה שאמרו חז"ל על שעת מעמד הר סיני: "ויחן שם ישראל - כאיש אחד בלב אחד", שהכוונה היא כך: ידוע הוא שבשורש נשמתם כל ישראל הם נשמה אחת, "חברים כל ישראל" - מחוברים; כאילו ששורשו אחד והוא מתפצל לענפים רבים. שורש נשמת ישראל הוא הנקודה הרוחנית הגבוהה ביותר, (ואולי הוא נקראת "יחידה" על כי ברובד הזה אין הנשמות נחשבות לרבות אלא כולן כ"יחידה" אחת). כאשר התרוממו ישראל לקראת קבלת התורה (אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם) ונטפלו הנפש, רוח, נשמה, חיה ל"יחידה", כי היא היתה עיקרם של ישראל באותה שעה מכח התעלותם העצומה - הם נחשבו באמת "איש אחד", לא רק כמשל. עד כאן שמעתי. ועל דרך זו אולי מותר לומר, שכיון שעיקר גאולת מצרים היתה ברובד הפנימי של נשמת ישראל לבל נכנס לשער הטומאה החמישים אשר כל באיה לא ישובון, וזוהי ה"חירות עולם" אשר זכו לה ישראל באותה שעה, א"כ הרי באמת נכון לומר שכל יהודי בכל דור ודור יצא ממצרים, כי בשורש נשמת ישראל נכללים כל אנשי ישראל שבכל דור ודור.

**ה)** כך או כך, אחר שהבנו את החידוש שבדברי המשנה – חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים (וכהדגשת רבא "ואותנו הוציא משם") – נבין היטב את המשך דברי המשנה: "לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו'", כי מכיון שאנחנו ה"מוטבים" חובת ההודאה שעלינו היא במילואה, וזהו שאנו ממשיכים: "לפיכך אנחנו חייבים להודות". והבן. ועוד יש להרגיש באומרנו שם: "ונאמר לפניו הללויה", מהו לפניו? כתודה, ולא רק כהלל! כי בשונה מן ההלל שיכול להאמר גם שלא בפני המהולל, התודה חייבת להאמר בפני המיטיב, וזהו: "ונאמר לפניו הללויה".

**ו)** ועוד יש לעמוד על נקודה חשובה. הרי כדרך שאנו אומרים שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כן אפשר היה לומר גם על בריאת האדם, שחייב כל אדם לראות את עצמו כאילו אותו ברא הקב"ה יש מאין, כי אילולא נברא אדם הראשון – לא הייתי גם אני בעולם. וכן ביחס למתן-תורה, אילולא שנתנה התורה לאבותינו לא היינו אנחנו בני-תורה, א"כ נוכל לדרוש מעצמנו להרגיש כאילו לנו עצמנו ניתנה התורה. אבל איננו מוצאים את הדרישה הזו ובנוסח הזה כי אם ביחס לגאולת מצרים.

מדוע?

נראה לי לבאר זאת על פי הרמב"ן בפר' בא – "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים וכו' בכל דברינו מקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם וכו'". עכ"ל. ר"ל, שהנס מגלה שגם הנחשב "טבע" גם הוא נעשה בגזרת עליון. לענ"ד, אין הכוונה שלא התרנגולת הטילה את הביצה ולא מן הביצה בקע האפרוח, ואין זו אלא אחיזת עינים. לא כן, אלא כאשר ברא הקב"ה את התרנגולת הראשונה אשר ממנה תולד הביצה אשר תוציא אפרוח אשר יגדל לתרנגולת אשר תטיל הרבה ביצים אשר יהיו גם הם לאפרוחים וכו' וכו' – כל התוצאות ותוצאות-התוצאות הן המכוון להדיא בבריאת התרנגולת הראשונה, וכאילו נבראה להדיא ובמישרין כל תרנגולת וכל ביצה שבכל דור ודור.

נמצא שמה שאנו נדרשים לראות את עצמנו כאילו אנחנו עצמנו יצאנו ממצרים במה שהוציא הקב"ה את אבותינו – אינו פרט, אלא זהו הלימוד הגדול והמוסר-השכל העיקרי מנסי יציאת מצרים. וכיון שיציאת מצרים היא ה"אבוהון דכולהון" של המבט הזה, לראות את כל תוצאי-התוצאות כאילו נתחדשו בהתחדש סבתן הראשונה, על כן אנו מזכירים זאת דוקא ביחס ליציאת מצרים, ולא ביחס לבריאת האדם או מתן תורה. והבן.

## מאמר כא

### אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

"אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", פרש"י ורשב"ם: כדרך בני-חורין, זכר לחירות, במטה ועל השלחן" (פסחים צ"ט:).

הראשונים נתחבטו מה החידוש בכך, וכי עני אינו בני-חורין, וכי לא יצאו אבותיו מעבדות לחירות?! [ותרצו תוס' פסחים צ"ט: – "דסלקא דעתך שהסיבת עני לא חשובה הסבה שאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות"].

ונלע"ד חידוש, והוא ממש "מהפכה" בהבנת המושג "דרך-חירות".

הנני מקדים מש"כ בספר "מי-זהב" פר' כי-תצא.

ב"ק (צ'). "זה הכלל (לענין תשלום בושת) הכל לפי כבודו. אמר ר' עקיבא: אפילו עניים שבישראל רואים אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב". עכ"ל.

נראה לי, שהביטוי "בני-חורין" האמור כאן אין פירושו – ולא עבדים, כי לא היה כלל צד להתייחס לעניים המבווישים כעבדים, ואם כן איזה חידוש הוא לדונם כבני-חורין?! והלא באמת הם בני חורין, ואף אילו לא היו בני אברהם יצחק ויעקב! אכן, בתנ"ך מתפרשת המלה "חורים" במשמעות של שרים ואצילים, כמו למשל – "ואקבצה את החורים ואת הסגנים" (נחמיה ז', ה'), "ואת כל חורי יהודה שחט" (ירמיהו ל"ט, ו') ועוד. וכמו כן במשנתנו, הכוונה היא לומר שאפילו עניים שבישראל רואים אותם כבני אצילים חשובים, לפי שהם בני אברהם יצחק ויעקב.

ובאבות פרק ו' משנה ב': "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות – אל תקרי חרות אלא חירות, שאין לך בני-חורין אלא מי שעוסק בתלמוד-תורה". הרגילות היא לפרש את החירות האמורה כאן כחירות מעבדות, מעבדות ליצר-הרע השולט באדם אם איננו עוסק בתורה (תורה מצלא מיצה"ר – סוטה כ"א). אך יתכן לפרש את החירות הנזכרת כאן במשמעות של "שררה", כמו בדוגמאות הנ"ל שהיה הפירוש של "חורים" – שרים, אצילים, נכבדים וכד'. "אין כבוד אלא תורה" (שם) ורק היא מהפכת את לומדה לאציל נפש ועדין המידות הראוי לכבוד. וכן משמע בפ' הקרוי רש"י, על המשנה שם,

## מאמר כא

קמא

כתב: "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה – לפי שבני אדם מכבדין ומשמשיין לפניו, ומי שאינו עוסק בה מתרחקין ממנו אלמא כמנודה הוא" (פי' "בן-חורין" כהיפך של "נזוף" בו נתכנה במשנה שם מי שאינו עוסק בתורה). "עכ"ל. ואכן ה"עידון" וה"עינוג" בעוה"ב מכח עסק התורה הם מילים נרדפות לאצילות. "עדין" פי' רך ונעים; וכן "ענוג", כמ"ש – "האיש הרך בך והענג מאד" (כי תבוא כ"ח, נ"ד). כי התורה ממשכת אצילות, עדינות ונכבדות (=חירות) על לומדיה.

ושוב ראיתי ראייה לדברי, ממה שהרוח-הרעה השורה על הידים קרויה במסכת שבת ק"ט. "בת-חורין", ושתי שורות אח"כ היא קרויה שם "בת-מלך", הרי שמתפרש "חורין" מלשון חורי הארץ. ועוד ראייה נפלאה – ממסכת יומא דף כ': "אבוב לחרי זמר לגרדאי לא מקבלויה מיניה". פרש"י: "חליל שהוא חשוב לפני בני חורים, זמר נאה וערב, בא אצל גרדיים לשורר ולחולל להם לא הוכשר בעיניהם. משל הוא זה – פירוש זה שפירשתי לפני שרים רבים פעמים רבות ולא מיחו בידי, עכשיו פירשתי לפניך שאינך גדול כמותם ולא קבלתו". עכ"ל. הרי להדיא ש"חורים" פירושו "שרים". ועיין עוד קהלת (א', ט"ז) "אי לך ארץ שמלך נער ושריך בבקר יאכלו אשריך ארץ שמלך בן חורים וגו'", פירש המצודות – "שמלך הוא בן גדולים" (ובמצודות ציון הוסיף – "כן יקראו הגדולים אנשי השם, כמו "לחורים ולסגנים"). ובמלבי"ם (יאיר-אור ערך "חורים") כתב ז"ל: "הם היוצאים מגזע המלוכה ומיוחסים מצד תולדתם ומשפחתם, ונקראו "חורים" על שם חופשיותם ממסים וארנוניות מצד גדולתם ויחוסם העצמי, הגם שאינם מושלים ושרים על אחרים". עכ"ל. עד כאן מספר "מי זהב", בתוספת.

מעתה נראה לי פשוט, שמה שכתבו הראשונים שהסבה היא "דרך-חירות" – אין כוונתם חירות שהיא היפך עבדות, אלא חירות של דרך גדולה ושררה. וכן מה שאמרו בפסחים ק"ח: "שתאן (את הד' כוסות) חי וכו' ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא", פירש הרשב"ם: "שאין חשיבות אלא ביין מזוג". ובפשטות אינו מובן, כי מה הקשר בין חירות לבין חשיבות, וכי רק עבדים שותים יין חי?! אלא בוודאי שגדר ההסבה הנדרשת היא אכילה ושתייה בדרך שררה וחשיבות. [אמנם זה נועד לבטא את יציאתנו מעבדות לחירות, שמפני שעבד אינו יכול התנהג בדרך גדולה ושררה וחשיבות על כן מבטאה הסבה כדרך חורי הארץ את היותנו משוחררים משעבוד ועינוי. אבל גדר החיוב הוא להסב כדרך שרים וחשובים, ולא כמשוחררים].

ובזה יובן היטב מדוע סלקא דעתך אמינא שעניי שבישראל לא יסב, כי סלקא דעתך אמינא שזה כחוכא ואיטלולא. וקמ"ל שאינו כן, וכמו שאמר ר' עקיבא בענין בושת –

"אפילו עניים שבישראל רואים אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם, שהם בני אברהם יצחק ויעקב", ולכן יאתה הסבה דרך שררה גם לעני שבישראל.

ומובן היטב מדוע תלמיד אצל רבו ואשה אצל בעלה אינם חייבים בהסבה, כי אמנם הם בני-חורין במובן של היפך שעבוד, אבל אין שייך אצלם הנהגה של "שררה". והבן.

אגב, דברי ר"ע שרואים עניים שבישראל כאילו הם בני-חורין דומים מאד לדברי ר"ש תלמידו במסכת שבת (סו"פ י"ד). ז"ל המשנה: "אבל סך הוא את השמן, ולא שמן ורד. בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן שכן דרכם לסוך בחול. רבי שמעון אומר: כל ישראל הם בני מלכים (ורשאים לסוך שמן ורד בשבת)". לדברינו, הרי "בני-חורין" ו"בני-מלכים" קרובים זה לזה, כמו שהוכחנו.

## מאמר כב

### אשר הוצאתיך מארץ מצרים - איזו רבותא למד כאן?

**(א)** והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (בא י"ג, ח').

מפסוק זה למדנו את חיוב סיפור יציאת מצרים בליל פסח. ועוד נתחייבנו מקרא ד"למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" או מן הפסוק: "זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים" – להזכיר יציאת מצרים בכל יום. וכבר דנו הפוסקים מה מוסיף חיוב הסיפור של ליל פסח על חיוב הזכירה בשאר ימות השנה.

**(ב)** יש להסתפק אם חיוב הזכירה והסיפור הם גם על עצם ההוצאה ממצרים, או דוקא ובמיוחד על היותה באופן של נסים גדולים מפורסמים. ובפשטות – אעפ"י שלשון החינוך (מצוה כ"א). הוא "ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים אשר עשה לנו וכו'" – אין הכוונה שההלל והתודה הם דוקא על ה"דרך-נס" שבה נגאלנו, אלא גם על עצם הגאולה שהקב"ה הוציאנו ממצרים. נוכל לומר שהנסים מורים על כך שלא מצרים ולא בני ישראל היו הסיבה ליציאה אלא הקב"ה לבדו הוא שהוציאנו, אבל עיקר הטובה, לכאורה, היא עצם הוצאתנו מעבדות לחרות. כן היה נראה בפשטות.



## מאמר כב

קמג

אך אחד מבני ביתי שליט"א שאלני שאלה משכלת. אדם עבר על חוקי המלכות ונשפט בבית המשפט לעשר שנות מאסר. כאשר יצא משם לאחר שריצה את כל עונשו – האם מגיעה תודה למלך או לשופט על שאפשרו לו לצאת? הלא מעיקרא לא נתחייב ליותר מעשר שנות מאסר, והרי פרע את כל חובו. וכמו כן יש לטעון, הלא מעיקרא לא נאמר לאברהם אבינו אלא עד "דור רביעי ישובו הנה" ולא יותר, ולמה יתחייב זרעו תודה על עצם הוצאתם ממצרים?! [אמנם אם נאמר שהקדים הקב"ה להוציאנו ממצרים לפני הזמן – לא קשיא קושיה זו, אך ההקדמה הזו אינה מודגשת ב"הגדה של פסח"].

מכח קושיה זו רצה השואל לומר שדברי ספר החינוך מדויקים. ואכן כל עיקר ה"עסק" שאנו עושים מיציאת מצרים הוא דוקא מאופן וצורת ההוצאה בדרך נס – המורה על חביבותנו אצל הקב"ה ואשר השרישה בנו את האמונה בו.

**ג) שוב הראוני שקושיה זאת נשאלה את רשב"י בספר הזוה"ק; הרי תרגום הזוהר-חדש ריש פר' יתרו (על פי ה"מתוק-מדבש").**

"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. בפסוק זה שאל רב ייסא שהיה הקטן שבין החברים את ר' שמעון בן יוחאי ואמר לו: יש לי לשאול שאלה אחת ממך והשאלה מטרידה ומבלבלת אותי בלבי ואני מתיירא מלשאול אותך, ואמרת (בלבי) אם אשאל אולי אהיה נענש, אך אם לא אשאל אזי היא תמשיך לבלבל את לבי. אמר לו רשב"י: אמור הקושיה שיש לך. אמר לו: זה שהקב"ה מזכיר לישראל בכל מקום: אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים – איזו רבותא לימד כאן, הלא תנאי שלם התנה הקב"ה לאברהם: כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אם כן למה לו לקב"ה להזכיר לישראל דבר זה בכל מקום, הלא היה צריך להוציאם מחמת שהבטיח כן לאברהם. אמר לו (רשב"י לר' ייסא) בא וראה בני, הקב"ה לא התנה עם אברהם אלא שיוציא את ישראל מגלות של מצרים ולא שיוציאם מתחת שעבוד של אלהים אחרים. כי וודאי כשישראל היו במצרים נטמאו וטינפו את עצמם בכל מיני טומאות עד שהיו שורים ושוכנים תחת מ"ט כוחות הטומאה, והקב"ה הוציא אותם מתחת השעבוד של כל אלו הכוחות, ועוד שהביא אותם במ"ט שערי בינה שכנגדם, בעוד שלא התנה עם אברהם אלא להוציאם ממצרים, והוא עשה טובו וחסדו עמהם להוציאם ממ"ט שערי טומאה ולהכניס במ"ט שערי קדושה. ולכן תמצא שנזכר בתורה חמישים פעמים ענין שבחים של יציאת מצרים להראות לכל בני העולם החסד שעשה הקב"ה עם ישראל שהוציא אותם מאותם כוחות הטומאה והביא אותם לתוך כוחות הטהרה שהם חמישים שערי בינה. וזה הוא שאנו

סופרים ספירה מיום שני של פסח עד יום-טוב של שבועות ואנו מונים ימים ושבועות, וכבר ביארו החברים שמצוה למנות ימים ומצוה למנות שבועות, כי בכל יום הוציא אותנו הקב"ה מכח טומאה אחת וכנגדו הביא אותנו לכח הטהרה". ע"כ תרגום הזוהר חדש.

הרי לנו יישוב מרשב"י בעצמו על שאלתו של בני. [ומכיון שנתפרש בזהר-חדש שמו של השואל, שוב אין אני חושש להזכיר את שמו של בני, הרי הוא הרב ר' צבי שליט"א].

תירוץ הזוה"ק דומה לעולה מדברי החינוך – שעיקר הסיפור, ההלל והתודה, אינם על עצם היציאה מן הגירות והעבדות אלא על ההשפעה הרוחנית אשר נלוותה ליציאה זו. לפי החינוך – האמונה שמכח הנסים ואהבת ה' לעמו אשר נתגלתה על ידם; ולפי הזוה"ק – הקדושה והטהרה אשר חלו בנו באותה שעה.

**(ד)** אלא שמדברי ה"הגדה של פסח" לא משמע כן, לא כדברי הזוה"ק אף לא כדברי החינוך, אלא שחובת הסיפור, ההלל והתודה, הם על עצם גאולתנו ממצרים ומבית עבדים (מן הגירות ומן העינוי) ז"ל – "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני-בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים". עכ"ל.

ובאמת נראית כאן מחלוקת, כי ה"חינוך" פי' את דברת "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שזה מחייב להאמין בו יתברך – "תדעו ותאמינו שיש לעולם אלוהים". ואילו הרמב"ן הוסיף שנתחייבנו בדיברה זו לעובדו כיון שהוא פדה אותנו מבית העבדים. נראה שהחינוך הוא לשטתו, והרמב"ן הוא בשיטת ההגדה של פסח. החינוך (כמו רשב"י) סובר שעצם ההוצאה היתה ראויה משורת הדין, כיון שמעיקרא לא נתחייבנו בעונש יותר מאשר נשתעבדנו, על כן אין היציאה מחייבת הלל והודאה על עצם היציאה אלא על הצורה בה נעשתה, ואילו הרמב"ן יפרש כדברי ההגדה (שעדיין צריכים ביאור) שהוצאתנו ממצרים מחייבת אותנו להלל ולהודות לקב"ה על עצם מה שהוציאנו מעבדות לחירות, אף אילו לא הנסים ואילו לא הקדושה והטהרה.

**(ה)** אך מה יענו מחבר ההגדה והרמב"ן על קושיית ר' ייסא?

אכן הוא פשוט, הויכוח בין המפרשים הללו הוא בנקודה אחת: האם דיברת ה"אנכי" וחייב סיפור יציאת מצרים פונים אל השכל או אל הרגש. מבחינת השכל

צודקים ספר החינוך והזוה"ק, אין ביציאת מצרים (אילולא ה"תוספות" של הנסים והקדושה) מחייב לעבודת הקב"ה. אך הרי גם אין צריך שהיא תחייב, כי נתברר במעמד הר סיני שנותן התורה הוא זה שמהווה ומקיים את הבריאה, כמ"ש: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", ופרש"י: שקרע לפניו הקב"ה את העליונים ואת התחתונים והראם שאין עוד מלבדו. האין די בזה שהקב"ה מחיה ומהווה את האדם ואת העולם בכל עת כדי לחייב את האדם לעובדו?! מה תוסיף (לשכל) יציאת מצרים כמחייב לעבודתו ית'!?

אכן דברי ההגדה והרמב"ן מכוונים אל הרגש, אל ה"והשבת אל לבבך" המושג מכח הציור, והניתן לתיאור לדורות הבאים. העובדה שהקב"ה מהווה ומחיה את האדם אין בה תפישה חושית. אף העובדה שהקב"ה הוא שהורידנו למצרים לא נראתה להדיא, אלא נתפסה לחושים כמהלך טבעי. לעומת זאת, ראינו בחוש את ההתערבות האלקית לגאול את בני ישראל ממצרים, וחוינו נפשית את הגאולה הזו אשר יצרה בנפשנו הרגש עצום של התפעלות, תודה ורצון עז להיות עבדיו הנאמנים של גואלנו. כל זה נתחדש ביציאת מצרים דוקא, בגלל העובדה שראינו שהוא זה שהוציאנו וגאלנו. נכון, בשכל יודעים אנחנו שהקב"ה היה זה שהכניסנו למצרים ומשורת הדין ראוי היה שיוציאנו (כבמשל האסיר) אנו גם יודעים שהוא זה שמהווה ומחיה אותנו, אך הלא הידיעה השכלית ("וידעת") אין בה כדי לרומם ולרגש את היודע, כי אם דוקא הרגשתו החושית (והשבת אל לבבך).

על כן אם נביט אל הרגש, אל ההתפעלות החושית, צדקו דברי ההגדה והרמב"ן – שעצם היציאה מגלות לגאולה ומעבדות לחירות מחייבת את עבודתו יתברך ואת הסיפור ההלל והתודה על יציאת מצרים. והבן כי הדברים עמוקים.

## מאמר כג

### חמץ ומצה

**(א)** כאשר נתבונן בנסיונות אשר בהם נתקל האדם בבואו לעבוד את בוראו, ובמלחמתו נגד יצרו הרע, נמצא כי ישנם ארבעה מרכיבים עיקריים שעל פיהם תהיה מדת עמידתו של האדם בנסיון, דחייתו את הרע ובחירתו בטוב.

הראשון שבהם – הדעת. הדעת היא הכלי שבאמצעותו מבחין האדם בין רע לטוב, בין סולת לפסולת. ללא דעת, כל אנפין שווין: אין בחירה ואין שכר ועונש, נמשל כבהמות נדמו.

המרכיב השני – הפרישות מתאוה. גם אדם בר דעת, אם נגוע הוא בנגע התאוה היא תשבש את דעתו, תדמה לו את המישור כהרים – להתיר איסורים, ואת הרעות כטובות – לבטל מצוות.

גורם שלישי – הריחוק מן הגאווה שהיא "השורש והשאור שבעסה לכל המידות הרעות" (נפה"ח פרקים, פ"א). אף כאן, כמו בתאוה, מלבד שירמוס הגאוותן ברגליו את כל מה שיראה לו כפגיעה בכבודו, גם תסתלף דעתו ותתעקם ראייתו. מבעד למשקפת גאוותו דמיון "אמת" יחזה שכבוד שמים וכבודו שולבים זרוע, ואינטרס הכבוד ימיר טוב ברע ורע בטוב לפי העת והמקום.

והענין הרביעי – הזריזות. אנו רגילים לשייך את מידת העצללות לתכונות הכבדות והאיטיות, וזאת מפני "שעפריות החמירות גס ולא יחפץ האדם בטורח ומלאכה". אך לאמתו של דבר, אין עניינה דוקא בשב ואל תעשה, אלא בהמשכות אחר רצונות הגוף, בין אם הם בקום ועשה ובין אם הם בשב ואל תעשה. ואכן כך מגדיר המסילת-ישרים את הזריזות: "להתגבר נגד טבעו". והדברים מבוארים בחזו"א (קוב"א א', ג') "לפעמים אפשר למצוא את העצללות לגורם לתנועה ולמרץ, כשהתנועה טבעית למלא תאוותו חשקו ומתקו". בספר "יונה" ביאר הגר"א שהספינה מסמלת את הגוף. על פי זה נראה שההגדרה הנכונה של העצללות היא הזנחת המשוטים והפקרת הספינה לזרמי מי החיים השוטפים. אדם עצל הוא זה שחסר לו הכח או הרצון הנפשי להלחם ברצונות הגוף. ובכל רמת דעת, תאוה וגאווה בה האדם מצוי, בסופו של דבר מה שיכריע את בחירתו ברגע הנסיון זו מדת נכונותו להחליץ בגבורה כנגד רצונותיו הטבעיים.

**(ב)** את ארבעת היסודות הללו, מצאנו בשלמות אצל אבי האומה הראשון, אברהם אבינו.

**הדעת:** האמונה הינה תוצאה של דעת ברורה וזכה, והיא עצמה שיא הדעת – ראייה נכונה; עיין הקדמת "דעת תבונות" הוצאת הר"ח פרילדנדר. אברהם אבינו היה ראש לממליכים את בוראם. "קראו להקב"ה אדון" (ברכות ז:). "הקנה שמים וארץ לקב"ה" (סוטה ד:). והוא הגיע אל אמונתו זו מכח הדעת – "אמר: תאמר שהעולם הזה אין לו מנהיג?! הציץ עליו בעל הבירה וכו'" (מדרש).

## מאמר כג

קמז

**הפרישות מתאוה:** אברהם היה זה שנצטוו על ברית המילה, שעניינה – "להטביע חותם אות ברית קודש באבר התאוה רב המהומה" (רמב"ן פר' לך-לך). חכמינו ז"ל למדו את פרישותו הנוראה של אברהם מדבריו לשרה: "הנה נא ידעתי כי אשת יפת מראה את", והסיקו מכאן – "בדידיה לא איסתכל" (ב"ב ט"ז).

**עונה (היפך הגאווה):** אנו רואים אצל אברהם את המידה הזו במדה מבהילה – "ואנכי עפר ואפר". משפט שמשמעותו מתחדדת בבאורו של הבית הלוי – "עפר הוא יסוד שלא היה כלום, ואפר הוא חומר שלא ישמש למאום".

**הזריזות:** הרי היא מזדקרת ובולטת לאורך כל מעשיו של אברהם: "וירץ לקראתם מפתח האהל". "ואל הבקר רץ אברהם". "וימהר אברהם האהלה" (בראשית י"ח, ו). ובעקדת יצחק – "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו" (שם כ"ב, ג') ויש להמליץ שהוא חבש את חומריו ואתגבר נגד טבעו. וכל ענין "זריזין מקדימין למצוות" נלמד מאברהם (פסחים ד').

**ג) ידועים דברי הטור (סימן תי"ז) כי שלש רגלים הם כנגד שלשה אבות, ופסח כנגד אברהם. המקור לכך הוא, ממה שנאמר באברהם: "לושי ועשי עוגות" (בראשית י"ח, ו') וביציאת מצרים – "עוגות מצות כי לא חמץ" (שמות י"ב, ל"ט). דהיינו, שהענין המקשר והדומה ב"זה לעומת זה" של אברהם ופסח היא המצה. ונראה להעמיק ולומר בזה ע"פ דברי רבותינו, ונבחין כי במצה נרמזים ומסתמלים ארבעת הענינים האלו שהם שורשי ויסודי עבודת ה', אשר נמצאו באברהם בשלמות.**

הענין הראשון, הדעת. המצה מכונה בזוה"ק: "מיכלא דמהימנותא", מאכל האמונה. וכבר הרחבנו לעיל, כי האמונה שורשה בדעת והוא שורש הדעת. הגמ' (ברכות מ'). אומרת כי אין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא, עד שיאכל כזית דגן. [עץ הדעת חטה היה" (סנהדרין ע"ג)]. וביאר הגאון הגדול ר' משה שפירא שליט"א, כי הכזית דגן שמלמדנו לקרוא "אבא" לאבינו שבשמים, ו"אמא" לכנסת ישראל, הוא המצה. "שמע בני מוסר אביך – זה הקב"ה, ואל תטוש תורת אמך – זו כנסת ישראל" (ברכות ל"ה:). עם ישראל, בשעת התהוותו ולקייחתו לעם, נצטווה על כזית דגן של מצה, מפני שזהו ה"מיכלא דמהימנותא" שילמד כל אחד מאתנו לפנות לאביו שבשמים, ולהכיר בהשתייכותו לאמו כנסת ישראל.

הענין השני, הפרישות. טעם זה מוזכר להדיא בדרך-ה' לרמח"ל כסיבה לאכילת מצה. תורף דבריו הוא, שבאכילת המצה הפחות-טעימה ובהמנעות מאכילת החמץ הטעים, נפריש את עצמנו מן התאוות ונמעט את הנטיה החומרית שבנו.

הענין השלישי, הענוה. כתב החינוך (במצוה ק"ז) כי החמץ מרמז על גאווה והמצה על ענוה. והדברים פשוטים, הלא אין בחמץ יותר מאשר במצה, וכל ההבדל ביניהם נובע מנפחותו של החמץ והתנשאותו, לעומת המצה המורכבת מאותם חומרים אך היא שטוחה, נמוכה וענוותנית.

הענין הרביעי, הזריזות. אם יש בחמץ ובמצה אותם כמויות של קמח ומים, איך מחמיץ החמץ ומה שומר על המצה מלהחמיץ? ההבדל כולו טמון בזריזות, בנחרצות העבודה. התהליך הטבעי בהתערב קמח ומים הוא החמצה. מה שעוצר את החימוץ ויוצר-נוצר את המצה הוא העסק, הפעלתנות והעבודה. ועוד, הטעם הפשוט המוזכר בתורה לאכילת המצה הוא החפזון – "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" (דברים ט"ז, ג'). המצה היא המסמלת את המהירות שביציאת מצרים.

**ד) הדברים הבאים הם אמנם על דרך דרוש, אך הם בגדר "נכון לדרוש".**

בארבע הברכות הפותחות את ברכות השחר נרמזו ארבעת המרכיבים הללו, שרשי עבודת ה'.

**הדעת - "אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה".** זו יכולת ההבדלה בין טוב לרע. "בינה להבחין", כי "אם אין דעת – הבדלה מניין?"; יתרון החכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך. הטוב והרע מסתמלים באור וחושך: "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע, שמים חושך לאור ואור לחושך וגו'" (ישעיהו ה', כ'). האור הוא הראשון שנאמר עליו "כי טוב", ומזה לומדת הגמ' בפסחים, (ב'). "לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", הרי שהוא קרוי טוב – כי הוא הטוב האמיתי; והפכו החשך שהוא הרע. ואכן אמרו בב"ר (ג', ח') "ויבדל אלקים בין האור ובין החשך – בין מעשיהן של צדיקים למעשיהן של רשעים". בברכה זו אנו מודים לקב"ה על הדעת.

**הפרישות מגאווה - "שלא עשני גוי".** ה"גוי" הוא סמל הגאווות, "אל תקרי גוים אל גאים" (רש"י תולדות כ"ה, כ"ז). כל חייו של הגוי חגים סביב ה"אנכי" שלו. גאווות האישיות והלאומית, מרכזיות וכבודו – הם הציר המרכזי שבעולמו. בברכה זו אנו מודים לקב"ה על תכונת הענווה.

**הפרישות מתאוה - "שלא עשני עבד".** לעומת הגוי, העבד אינו בעל-גאווה, אין לו אישיות משלו ו"אני" בפני עצמו, כל-כולו טפל לאדוניו כשור וחמור. ובמה הוא מתייחד? בתאוותיו! עבד פרוץ בעריות – זילא ליה, פריצא ליה; בהפקירא נוחא ליה, "דהא קיימא

לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה" (כתובות י"א.). אף "חייס" אין לו – נמשל כבהמות נדמו. בברכה זו אנו מודים לקב"ה על תכונת הפרישות.

**והזריזות - "שלא עשני אשה".** איתא בירושלמי – "נשים עצלניות הן" (הביאו התוס' בפסחים ד:). וכן משמע בש"ס בבלי חגיגה דף י"ב: – "משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: השכימו לפתחי. למחר השכים ומצא נשים ואנשים, למי משבח? למי שאין דרכו להשכים והשכים"; עיין שם שהשוו את השמים שמעשיהם במהירות לאנשים, ואת הארץ לנשים. מסיבה זו אין סומכים עליהן בבדיקת חמץ כאשר חיובה הוא מדאורייתא. ובגלל עצלות זו אין הנשים מניחות תפילין, כי חוששים שלא תזדרזנה לשמור על קדושת התפילין בגוף נקי (מ"ב סי' ל"ח ס"ק י"ג). והדברים מתאימים לכתוב בספה"ק, שבבית היהודי האיש מקביל אל צד הנשמה והאשה אל צד הגוף; משמעות הדבר היא שהאשה יותר חומרית, "ועפריות החמריות גס ולא יחפץ בטורח ומלאכה". בברכה זו אנו מודים לקב"ה על תכונת הזריזות.

"האלוקים עשה את האדם ישר". ואף שהתעקם אדה"ר בעת שביקש חשבונות רבים בחטא עץ הדעת, חזרו בני ישראל הקרויים "אדם" להתיישר, על ידי האבות שנקראו ישרים, ועל ידי התורה הקרויה ספר הישר (ע"ז כ"ה). כאשר אנו מודים לקב"ה בברכות השחר אנו כוללים בהן הודאה על הדעת אשר היא מותר האדם מן הבהמה, ועל שלא נבראנו – בעלי גאווה, בעלי תאוה ועצלנים. מעתה אין לנו שום סיבה ותירוץ להמנע מלשמוע בקול הקב"ה ומלעשות את רצונו.

## מאמר כד

### יצר-הרע נמשל לחמץ ולשאור

**(א)** המפרשים נתקשו מאד בטעם איסור חמץ, על פי הנגלה. וכי משום שבחג הפסח נצטוונו לאכול "מצה" הופך ה"חמץ" למתועב ומאוס?! ואם הוא "מטמטם" או "מרעיל", איך כל השנה הותרה אכילתו לכתחילה והוא נוטל חלק בראש כל סעודות המצוה?! וכבר תמה האברבנאל – "מי יגלה לי טעמו של איסור חמץ"? אף הרדב"ז (תתקע"ז) לא מצא טעם הלכתי להחמיר באיסור חמץ שלא ימצא בכל גבולנו, ומדוע וצריך שיבדקו אחריו ויבערוהו מן העולם. ושניהם הוצרכו לדרך דרוש ורמז – שהחמץ רומז על

יצר-הרע, ולכן איסורו במשהו והחמירו מאד בהרחקתו ובביעורו. והחיד"א הוסיף שבמצוות חמץ הרמז הוא הפשט; הרי לנו שהזהות שבין חמץ לבין יצה"ר אינה המצאה של "מגידים".

מקור ההשוואה מגמ' הוא מברכות י"ז. – "גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה (פרש"י: יצר-הרע שבלבבנו המחמיצנו)". עכ"ל. ואכן נקרא הקלקול של חטא "החמצה", כמ"ש על כורש – ש"החמיץ", ופרש"י: "נעשה רשע" (ר"ה ג').

הריני מנסה במאמר זה, להוסיף ציצין ופרחין לדמיון שבין חמץ ודיניו לבין היצר-הרע וטיפוליו.

**(ב)** שיטת רבי מאיר בפסחים מ"ח: ש"סידוק", שדינו הוא "ישרף ואוכלו חייב כרת", הכוונה היא לבצק שנעשו סדקים על פניו. ופירש רבא שם: "מאי טעמא דרבי מאיר? אין לך כל סדק וסדק מלמעלה שאין לו כמה סדקים מלמטה". עכ"ל. פרש"י: "בתוכו, הלכך כי הוי למעלה כקרני חגבים (מעט סדקים שאינם מתערבים זה בזה) הוי למטה כנתערבו סדקין". עכ"ל. כמה דומה המשל לנמשל, החמץ ליצר-הרע. אף היצה"ר כהחמץ – מראה את פניו החיצוניים כאילו אינם כל כך "חמוצים", אבל ב"תוכו" – "בקרבו ישים ארבו", אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו!

**(ג)** דעת ר"ע (פסחים ה'). ור' יהודה (פסחים כ"ז): היא – שאין השבתת חמץ האמורה כאן אלא בשרפה, וכן מנהגנו. נמצא שאנו בודקים את החמץ לאור הנר ושורפים אותו באש.

ידוע הדבר (סוטה כ"א). שהמצוה נמשלה לנר (כי נר מצוה) והתורה נמשלה לאש (הלא כה דברי כאש נאם ה').

דרך דרוש נראה לי לומר כך: הבדיקה בנר היא זו שמגלה אם אכן טמון וחבוי החמץ בחורי וסדקי הבית. וכמו כן המצוות הן אלו שמגלות עד כמה יצרו של אדם שולט בו. כי רק בשעת נסיון של "מצוה" (או המנעות מעבירה שאף היא מצוה – רש"י קידושין ל"ט: ד"ה "התם") יוכל האדם לדעת אם לבו ברשותו או שהוא ברשות לבו, אם גבר רצון יוצרו על רצון יצרו או שמא ח"ו להיפך. נמצא שהמצוה היא הנר שעל ידו מבחינים ב"שאור" שבחורים ובסדקים של פינות הלב.



## מאמר כד

קנא

ומשגילה האדם את החמץ – את תאוותיו הזוללות ואת מידותיו הרעות – איך יבערם ואיך ישביתם?! לזה לא עוזרות מצוות, כי אם תורה – "ברא הקב"ה יצה"ר ברא לו תורה תבלין" (קידושין ל'): תורה דייקא. "אם פגע בך מנוול זה משכהו אל בית-המדרש" (שם) דייקא. כי רק תורה (בעידנא דעסיק בה) מצלא מיצה"ר (סוטה כ"א). וכאשר האדם עוסק בה, אזי אם יצרו הרע דומה לברזל הרי הוא מתפעפע ומתפוצץ באש התורה (קידושין שם).

ג) פסחים כ"ח: – "תניא, חמץ – אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מנין? ת"ל: כל מחמצת לא תאכלו". עכ"ל. וכתבו תוס' שם: "פירש ריב"א: מחמת דבר אחר דלאו מינו, דעל ידי שאור מקרי חמץ טפי מנתחמץ מאליו, כדמוכח בפרק כל המנחות, אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין וכו'". נמצינו למדים ג' מדרגות בחמץ: החמיץ על ידי דבר אחר שאינו מינו, החמיץ מעצמו, החמיץ מחמת שאור.

כבר אמרנו שהקלקול של אי עשית רצון הי"ת קרוי "חמיצות" ונדמה לעיסה שהחמיצה. [ודמי לזה בב"מ פ"ג: שקרא ריב"ק לראבר"ש "חומץ בן יין", ופרש"י: "רשע בן צדיק".] וכעין שמצינו ג' מדרגות זו למטה מזו במצה שהחמיצה ונהייתה חמץ, כמו כן נוכל להקביל לזה ג' מדרגות זו למטה מזו בצדיק המחמיץ ונהיה רשע, לא עלינו.

קל שבכולם – הוא יצר הרע הנטפל לאדם מבחוץ, שאינו מינו. חבר רע, מראה רע, רוח טומאה שלפתתו לפתע פתאם – כל אלו אינם האדם עצמו ובקלות אפשר להתנער מהם.

המדרגה הבינונית – הוא יצר הרע שבאדם הנמשך מעצם טבעי גופו ותכונותיו. הלא עיר פרא אדם יולד, וכאשר אין האדם "עוסק" בעיסת כוחותיו וטבעיו הבהמיים לעדנם ולזככם ואינו ממחר לאפותם ולצרפם באשה של תורה – מעצמו יחמיץ ויתקלקל.

הקשה מכולם – הוא יצר הרע השוכן בלב מכח עבירות קודמות. מי שעבר עבירה ושנה בה עד שנעשית לו כהיתר – קל להחמיץ. כמעט אין לו בחירה לחזור בו מעבירה זו הנדמית לו כהיתר. ומכיון שעבירה גוררת עבירה, וכל המצוות קשורות זו בזו, כמ"ש בזוה"ק פר' נשא קכ"ב: א' – "וכל המקיים מצוה אחת כהוגן כאילו מקיים רמ"ח מצוות עשה, שאין מצוה שאינה כלולה מכל רמ"ח מצוות עשה". [ופשיטא שכמו כן כל העבירות והמצוות קשורות זו לזו, וכעין שאנו אומרים ביה"ר שלפני עטיפת הטלית וקשירת התפילין – "ותרי"ג מצוות התלויות בה"]. הרי טומאת עבירה זו שהורגל בה מטמאת ומטמטמת את הלב וגוררת אותו אף לשאר עבירות. הקלקול הזה, הוא יצר-הרע הקרוי "שאור שבעיסה" בגמ' הנ"ל.

כי כשאור הזה שחמיצותו אחוזה בו היטב זמן רב והוא מינה של העיסה, כן החטא שהורגל בו ונעשה לו כהיתר והוא אביק ביה, הוא ממין של שאר חטאים, כמו שהתבאר, ועל כן הוא "מחמיץ" את שאר מעשי האדם.

**(ד) אם נתבונן בהשוואת המשלת ה"חמץ" וה"שאור" ליצר-הרע, נמצא בוודאי משמעות גם לאופני השבתתו.**

**ביעור החמץ** מסמל את ביעור יצר-הרע – לכלות את התאוות הבהמיות, המידות הרעות, יצר ההשחתה, וכל הנכלל במושג "רע". כידוע נחלקו ר' יהודה ורבנן אם ביעור החמץ הוא דוקא בשריפה או אף מפורר וזורר לרוח (פסחים כ"א). יתכן, שביעור בשרפה מסמל את הכילוי המוחלט של הרע. ואילו "מפורר וזורר לרוח" מסמל את פירוד כוחו של יצה"ר על ידי חלוקתו והפרדתו למישורים שונים. כמו למשל, השטוף ביצרא דעבירה, ר"ל, ימיר את תאוותו בתחליפים רבים ומגוונים, שבצירוף ריבוי האנפין של מילוי תאוות רבות וקטנות יצליח להחלץ מתאוותו הנוראה, אך לא ישתעבד לאחת מסוימת תחתיה. כגון: יעשן – מעט, יאכל ממתקים – מעט, יטייל – מעט וכד'. הרי זה בבחינת מפורר וזורר לרוח, שאינו מבטל את תאוותו אלא מפוררה לפירורים חילופיים שכל אחד בפני עצמו אין בו "כזית" ואין בו כדי להתמכר.

או למשל דוגמא אחרת, המעשן ה"כבד" ההורס את בריאותו ובריאות סובביו, את אישיותו, כספו, ועוד הרבה קלקולי לוואי. פגשתי מי שברגע אחד אמר לצרותיו "די", בהחלטה עוצמתית של "בן-רגע" תלש-עקר מעצמו את מחלת העישון לעולמים; הרי זה בבחינת ביעור החמץ בשריפה. וישנם כאלו שהתחילו במהלך של פוחת והולך, צמצמו את המספר, הרחיקו יותר בין סיגריה לסיגריה – פוררו וזרו לרוח את יצר העשן עד שנהיה ל"פחות משיעור" היזק גופני ונפשי לו ולזולתו.

**ביטול החמץ** במחשבתו ובלבו – מסמל את כיבוש התאוות הבהמיות (לכל אשר חושק בעל-חיים) וריסון המידות הרעות (לכבוד ולשאר תולדות הגאווה) על ידי הדעת. שהרי למדנו הרמח"ל בדרך עץ החיים – "ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת היצר ודאי. ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה. ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם, ולא היה היצר אפילו קרוב אליהם ושולט עליהם, כמי שאינו שולט במלאכים". עכ"ל. ההכרה השכלית באפסות ונבזות הבלי העולם הזה, ופחיתות והפסד הנמשך אחריו, מסוגלת לעצור בעד האדם מלהמשך אחרי יצרו ותאוותיו גם בעודם תוססים בתוכו במלא עוצמתם. ביאור רחב בענין זה ימצא המבקש בספרי "קדוש ונורא שמו" מאמר ה'.

## מאמר כה

קנג

ומצאנו עוד אופן שאין בו קיום מצות "תשביתו" אך עכ"פ הנוהג בו ניצול מעבירת "בל-יראה" ו"בל-ימצא", והוא כאשר האדם מוציא את החמץ מרשותו, ואינו בביתו ובכל גבולו. המקביל לזה במלחמת היצר וחיליו הוא למנוע את המרדף אחרי התאוות על ידי שב"שטח" של התאב לא תהיה אפשרות מעשית להמשך אחר יצרו, שיהיה במסגרת בה לא יוכל למלא את תאוותיו. כגון: שלא תהיינה הסיגריות ברשותו, שלא יהיה בכיסו הכסף שבו הוא קונה את המשקאות החריפים, לקלקל את ה"מכשיר" אשר מגרה את בולמוס תאוותיו וכד'. אם רק ירצה בעל התאוה והגאוה להוציא את החמץ מחוץ לרשותו הוא ידע לעשות זאת בעצמו יותר משייעצוהו שבעה מביני טעם.

## מאמר כה

### אחר שנתעסקו בבצק וכו' מיד יחמיץ

ז"ל השולחן-ערוך או"ח סי' תנ"ט סעיף ב' – "לא יניחו העיסה בלא עסק וכו' ואם הניחו בלא עסק שיעור (הליכת) מיל הוי חמץ וכו' ואחר שנתעסקו בבצק ונתחמם בידיהם אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ". ובביאור הלכה ד"ה "ואחר" הוסיף: "מקור דין זה מתשובות הראש וכו' כתב הרא"ש דבצק לאחר שנתעסקו בו, דהוא חם מפני ריבוי העסק בו, גם כן מחמיץ מיד", עיין שם.

למדנו שאף על פי שבאופן כללי העסק עם העיסה מונע את החמצתה, אם יתחילו להתעסק אתה ויפסיקו באמצע (בטרם נאפתה) נתהפכו היוצרות. אותו עסק שאמור היה למנוע חימוץ – אילו נסתיים התהליך האפיה כראוי – הוא המזרז את החימוץ כאשר נפסקה אפיית המצה באמצעה.

גוף הדין ברור הוא מאד, ובנוי על המציאות, אך נדמה לי שאפשר לנפוח נשמה בגוף הדין, אם נתבונן בכך שהמבדיל בין המצה שאכילתה מצוה לבין החמץ שאכילתו איסור – היא תכונת הזריזות. כאשר אופים את העיסה בזריזות בלי הפסק היא הופכת להיות מצה כשרה, ואילו כאשר אופים אותה בעצלתיים ובשיהוי היא נהיית חמץ פסול.

ואכן במסילת ישרים פרק ז', בביאור חלקי הזריזות, מבאר את הצורך להזדרז קודם התחלת המעשה בזה"ל: "שלא יחמיץ אדם את המצוה, אלא בהגיע זמנה או בהזדמנה לפניו או בעלותה במחשבתו ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה ולא יניח לזמן

שיתרבה בינתיים, כי אין סכנה כסכנתו אשר הנה כל רגע שמתחדש יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב וכו', על כן הזהירו ז"ל (במכילתא פסחא פ"ט) **ושמרתם את המצות** - **מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה**". עכ"ל. הרי לנו שנלמדה חובת הזריזות במצוות מן הזריזות שבאפיית המצות, עד כדי שחסרון עשית המצוה מתוך שהיה קרוי החמצת המצוה.

הסכת ושמע.

"וירבו הימים ותמת בת-שבע אשת יהודה וכו'" (וישב ל"ח, י"ב). במדרש רבה כאן – "ר' יהודה בר סימון ור' חנין בשם ר' יוחנן: כל מי שהוא מתחיל במצוה ואינו גומרה קובר את אשתו ואת בניו. ממי אתה למד? מיהודה – ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע וגו' היה לו להוליכו על כתיפו אצל אביו. מה גרם לו? קבר אשתו ובניו". עכ"ל.

הענין טעון בירור, מדוע יגרע חלקו של המתחיל במצוה ואינו גומרה מחלקו של מי שכלל לא התחיל במצוה?

וביותר יש לתמוה, פלא פלאים, על אריכות דבריו של המסילת-ישרים פרק ז', ז"ל: "חלקי הזריזות שנים, האחד קודם המעשה ואחד אחרי כן. קודם התחלת המעשה הוא שלא יחמיץ האדם את המצוה וכו' כי אין סכנה כסכנתו אשר הנה כל רגע שמתחדש יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב וכו' אך הזריזות אחר התחלת המעשה הוא שכיון שאחז במצוה ימהר להשלים אותה וכו' מיראתו פן לא יזכה לגמור אותה". דבריו הק' נפלאו ממני, אי אלו שני חלקים מצא הרמח"ל במידת הזריזות, הלא היינו הך ממש; צריך האדם הן קודם המצוה והן תוך כדי המצוה לדאוג לקיומה פן יחמיצנה. אתמהא!

נראה לבאר על פי דברי נפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה, ז"ל: "כי מעת שעולה על רעיון האדם לעשות מצוה, תיכף נעשה רישומו למעלה במקור שורשה העליון, וממשיך משם על עצמו אור מקיף, וקדושה עליונה חופפת עליו וסובבת אותו וכו' ועל ידי זה הקדושה ואור המקיף הוא דבוק בו ית' גם בחייו וכו' וזה האור המקיף הוא לו לעזר לגמור המצוה ועל ידי הגמר האור מתחזק יותר וירים ראש עליון, ועל זה אמרו חז"ל הבא ליטרה מסייעין אותו". עכ"ל. אם נאמר שכאשר אין האדם גומר את המצוה מתעמעם האור ונגוז, נוכל להבין היטב את דברי המדרש ודברי רמח"ל. כי מי שכבר התחיל במצוה וכבר נעשה רושם מהתחלה זו במקור שורשה העליון של המצוה ונמשך עליו אור מקיף וקדושה עליונה, ואחר כך נתרשל מלגמור את המצוה – איבד והפסיד מה שכבר היה בידו ויש עליו תביעה יותר ממי שעדיין לא התחיל במצוה. מי שמתעצל מלהתחיל במצוה ראוי לדמותו למי שעדיין לא נשא אשה ולא הוליד בנים, ומי שמתעצל

מלגומרה דומה למי שנשא אשה והוליד בנים ואח"כ קבר את אשתו ובניו. על כן מדה כנגד מדה ראוי הוא להענש בעונש זה. ומהאי טעמא ראה רמח"ל לנכון להתייחס אל מדת הזריזות בסגנון של "חלקי הזריזות שנים וכו'".

על פי הדברים האלו נראה שהשהיה בעסק המצה אחר התחלת הלישה, המפסידה את המצה יותר מאשר טרם שהתחילו להתעסק אתה, מקבילה ומרמזת אל העובדה שהשהיה בקיום המצוה והפסדה אחר התחלתה נחשבים לעוול יותר גדול מאשר מצוה שכלל לא הותחלה (שהרי הקובר את אשתו ואת בניו הוא אסון יותר גדול ממי שלא זכה כלל לישא אשה).

ובזה זכינו להקביל את חובת האיברים של פעולת אפיית המצות אל חובת הלבבות של מידת הזריזות במצוות.

## מאמר כו

### פסח שלא בזמנו?!

את טעם אכילת הפסח ביאר רבן גמליאל (וכל שלא אמר כדבריו לא יצא ידי חובתו) "על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים". ומן התימה הוא שאנו אוכלים את הפסח טרם שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, כי זה היה בחצות הלילה, והפסח הרי נאכל דוקא עד חצות לדעת ראב"ע. ואף לדעת ר"ע מותר, ואף ראוי, לאוכלו קודם חצות. האין זה בבחינת "פסח שלא בזמנו"?!

את טעם המצה פירש רבן גמליאל (וכל שלא אמר כדבריו לא יצא ידי חובתו) "על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ". ומן התימה הוא שאנו אוכלים את המצה עוד טרם ש"לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ", כי זה היה כאשר "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כולנו מתים" – אחר מכת בכורות בחצות הלילה, והמצוה הרי נאכלת דוקא קודם חצות לדעת ראב"ע, ואף לדעת ר"ע מותר ואף ראוי לאוכלה קודם חצות.

אכן, במה שקודמות התוצאות – אכילת הפסח והמצה, לסיבות שחייבו אותן – פסיחת הקב"ה על בתי בני-ישראל ויציאת החפזון של בני-ישראל, יש בזה עומק נפלא.

על הפסוק – "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", כתב האבן-עזרא כך: "אמר רבי מרינוס – היה ראוי להיותו בהיפך בעבור שעשה ה' לי בצאתי ממצרים (אנו עושים פסח ואוכלים מצות) והביא רבים כמוהו לדעתו. ולפי דעתי אין אחד מהם נכון, כי איך נהפוך דברי אלקים חיים. וטעם הפסוק היפך מחשבתו, כי אין אנו אוכלים מצות בעבור זה, רק פירוש 'בעבור זה' – בעבור זאת העבודה שהיא אכילת המצה ולא יאכל חמץ (שהוא תחילת המצוות שצווה לנו ה') עשה לנו ה' אותות עד שהוציאנו ממצרים. והטעם, לא הוציאנו ממצרים רק לעובדו, ככתיב – בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, וכתיב – אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים (שלח ט"ו, מ"א) עכ"ל האבן-עזרא. וכעין זה ברש"י כאן: "בעבור זה – בעבור שאקיים מצוותיו, כגון: פסח מצה ומרור הללו".

וכבר האריך ביסוד הזה מרן בית הלוי פר' "בא", ונצטט חלק מדבריו, ז"ל: "דגם בהמצוות שאנו יודעים בהם הטעם, וכמו במצה שאמרו בה טעם על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם, וכן מרור שבא לזכר שמררו המצרים חייהם, ופסח על שפסח על בתי אבותינו, מכל מקום בוודאי דאין זה עיקר יסודה של המצווה ולא מטעם זה נתחדשה וכו' דהרי התורה קדמה לעולם, וגם קודם העולם היתה התורה והיה כתוב בה מצוות מצה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה, ואם כן הוא – בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור, אע"ג שאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחק שמצוות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים, רק הוא להיפך, דמזכות מצות פסח מצה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו וכו' ויבואר בזה המשך הפסוק והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים וגו' ושמרת את החוקה הזאת ומועדה מימים ימימה. דאע"ג שהם מצוות שכליות, אחר שחידש לן דהטעם בא מן המצוה, אם כן המצוה בעצמה הרי היא חוקה, לא נודע לנו עיקר טעמה, והיא קיימת לעולמים בלי הפסק. עכ"ל. [והסביר, דזוהי התשובה לבן הרשע הטוען שטעמי המצוות שנאמרו בתורה לא שייכים בזמנו, כגון זו – שמצות פסח נועדה למשוך את ידיהם של ישראל מן העבודה-זרה ואינה שייכת בדורות שבטלה עבודה זרה מן העולם וכד', ועל זה באה התשובה שסיבות אלו שנאמרו בתורה אינן הסיבות האמיתיות, אלא הם בגדר "תירוץ". ואתן דוגמא לדבריו. איוב רצה ליתן צדקה לעני, ולכן גנב ממנו את ה"שה" ושחטו כדי שיחוייב לשלם ארבעתיים. האם ה"סיבה" שמשלם איוב פי ארבע היא הגנבה? לא, זהו ה"תירוץ"! הסיבה היא רצונו של איוב ליתן לעני, אבל כדי ליתן בדרך כבוד הוא נזקק לתירוץ.]

והנה בדרך כלל קודמת הסיבה לתוצאה, כי המוליד קודם בהכרח לנולד ממנו. אם כן יש לומר, שכדי שנבין ונשיב אל לבנו שלא היציאה ממצרים היא סיבת העבודה, אלא

העבודה היא סיבת היציאה ממצרים, אנו מקדימים את זמן אכילת הפסח והמצה לזמן הפסיחה והיציאה בחפזון, בדוקא, כדי להורות שהמצוות הן הסיבות הראשוניות. "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

## מאמר כז

### אור הדעת ותיקון הנפש בגאולה ממצרים

**(א)** ז"ל הרמח"ל דרך ה' (חלק רביעי פרק ז') "סידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים – בשוב תקופת הזמן ההוא (בכל שנה) יאיר עלינו מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו". עכ"ל.

למה נתכווין הרמח"ל בצמד המושגים הזה – האור והתיקון? וביותר כמהים אנחנו להבין, היכן מאיר האור ואת מה תיקן התיקון בגאולת מצרים (אשר גמרה הוא במעמד הר סיני). ובאמת, אם נתייחס לדברי הרמח"ל בדרך ה' ח"א פ"ד, הוא מתכווין להארת פני האדון ב"ה והשלמות הנמשכת ממנה, עיין שם. אך אנו ננסה למצוא את הנמשל, את ההשפעה החלה באדם, לפי הבנתנו.

**(ב)** מותר האדם מן הבהמה הוא הנשמה שבקרבנו, כי רק ביצירתו של האדם נאמר "ויפח באפיו נשמת חיים" (וכן אנו אומרים בתפילה שאחר ברכות השחר "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל לבד הנשמה הטהורה" – נוסח ספרד). ומן הסתם שם "אדם" שנקרא בו היצור האנושי אינו רק על שם האדמה, כי בזה אינו נבדל משאר בעלי החיים שנבראו אף הם מן האדמה, אלא גם מכח ה"נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", מלשון "אדמה לעליון" (של"ה הק'). כי הנשמה האלוקית הקרויה בחז"ל "חלק אלוהי ממעל", ואשר התבטאו אודותיה: "מאן דנפח מדיליה נפח", היא הדומה לבוראה עד כדי להקרא על שם הדמיון הזה. [ובאמת גם כאשר מתפרש שם "אדם" על שם האדמה הוא מורה על היות האדם מן העליונים, יותר מאשר אילו נקרא "נשם" על שם נשמתו – כי השם הפרטי נועד להבחין בקרוי בו משאר בני מינו. האריה אינו קרוי בשמו כדי להבדילו מן הצומחים, לזה די היה לקרותו "חיה", אלא כדי להפריש בינו לבין שאר בני מינו וסוגו (חיות). אילו היה האדם אחד מן התחתונים והיה שמו מגדירו ביחס אליהם – היה נקרא "נשם", כי המיוחד שבו משאר בעלי החיים זו העובדה שיש בו נשמה. דוקא מפני שהוא אחד מן העליונים ושמו מבדילו מהם הוא קרוי "אדם", כי הוא העליון היחידי שיש בו אדמה.]

ה"דמיון" שבין הנשמה לבין הקב"ה אשר נפחה, בא לידי ביטוי בשני מישורים, בדעת וברצון.

בדעת – כמ"ש רש"י עה"פ "נעשה אדם וגו' כדמותנו – להבין ולהשכיל". וכן אמרו בחגיגה דף ט"ז. "יש בהם (בבנ"א) דעת כמלאכים", ר"ל: שהדעת שבאדם היא מכח המלאך שבו, כלומר – הנשמה.

ברצון – כי מכח הדמיון והשייכות אל צור מחצבתו כוסף האדם ומשתוקק לקרבת אלקים ולדבקות בו, וכמ"ש דוה"מ ע"ה – "ואני קרבת אלקים לי טוב". וכמו כן מכוחו של הדמיון הזה האדם רוצה באשר רוצה הקב"ה. אין רצון שכזה אצל שאר הנבראים התחתונים.

**ג)** בחטא עץ-הדעת איבד האדם את הדמיון ליצורו עד כדי שנפל ממדרגת "אדם" (אלא שעד דור הפלגה עוד ניתנה אפשרות לחזור למדרגה זו, לפחות "בכח", וזכה לזה אברהם – עיין בספר דרך ה' שהאריך בזה). כי אכן "חטא" מורה על כך שרצון החוטא אינו מבוטל לגמרי לרצון בוראו. וכמו כן מורה החטא שדעתו של החוטא אינה כדעתו של הקב"ה, וכמ"ש חז"ל (סוטה ג'). "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות". באכילת פרי עץ ה"דעת טוב ורע" נתערב הרע בטוב, הן ב"דעת" כמשמעה הפשוט, והן ברצון הקרוי אף הוא "דעת"; עיין רמב"ן פר' בראשית.

**ד)** גם גלות מצרים היתה עונש על חטאים. אם על חטאי אברהם אבינו הראשון כמ"ש בנדרים דף ל"ב, ואם על ששינה יעקב בן בין הבנים (שבת י'); או על חטא השבטים בשנאת חנם (שאלתות ריש פר' וישב). קלקול צורת אדם שבחטאים אלו מוכרח היה לבוא על תיקונו ב"כור-הברזל" של גלות מצרים. היה זה נסיון קשה מאד פן תשתטה דעת האמת ויחרב הרצון האלקי שבאדם – לגמרי. המלחמה הכמעט אבודה שילחמו הגרים המשועבדים והמעונים לשמֵר את צלם אלקים שבקרבתם בדעת אמונה וברצון רוחני ויעמדו בה בהצלחת-מה – היא אשר תשלים את חסרון החטא ותזכה אותם שיאיר הקב"ה את דעתם ויזכך את רצונם לשוב ולהתדמות אליו; אז תחזור ותיבנה מחדש מדרגת "אדם". וזה אכן מה שקרה במצרים.

כי אכן, כמעט לא יתכן לעבדים-זרים בארץ שטופת כזבים של אלילים וכשפים, חרטומים ולהטים, ארץ אשר מלכה מכריז: "לא ידעתי את ה'" – לשמֵר את אמונתם. וכמו כן נבצר מהם שם לתת ביטוי לרצונם הרוחני לקרבת אלקים, לתורה ולמצוות שהיו בידם, בהיותם בכל עת ובכל מצב עושים בעל כורחם את רצון אדונייהם כשור



## מאמר כז

קנט

וחמור. [מי שקרא על השואה הנוראה יודע שבתנאי הכפיה לעבודת פרך א"א לחשוב על שום דבר חוץ מאשר על לחם, מים ושינה]. וכך אכן הגדירו חז"ל את מצבם הירוד והאומלל של ישראל במצרים בסוף השעבוד: "למה היו ישראל דומים במצרים? לעובר במעי פרה!"; פרה דייקא, כי לבהמה אין דעת, ואין לה רצון לקרבת אלקים [בחז"ל דרשו זאת מן הפסוק לקחת לו גוי מקרב גוי]. צריך לדעת, בני ישראל, זרע אברהם יצחק ויעקב, על אף שהיו במ"ט שערי טומאה, נאטם המח ונטמא הלב, הצליחו לשמור על גחלת קדושת האבות שלא יכבה ניצוץ ה"אדם" שבהם. הם לא שינו את מלבושם, את שמם ואת לשונם! ואמנם אין זה אלא "משל" חיצוני, כי בפנימיותם היו דומים לעבדים ולגויים, נמשל כבהמות נדמו. אבל היה די בציפוי החיצוני הזה להצטרף אל ה"לפני ולפנים" של קדושת האבות שבתוכם כדי שברחמי הקב"ה יהיו ראויים להגאל.

**ה) וגם בזה היו שני שלבים, אתערותא דלתתא ואיתערותא דלעילא.**

בתחילה נתן להם הקב"ה את דם הפסח ודם המילה כדי להחיות בעצמם את הדעת והרצון.

"משכו וקחו לכם צאן למשפחתיכם ושחטו הפסח" נתפרש במכילתא ובתרגום יונתן – משכו ידיכם מעבודה-זרה (עיין רמב"ן בא יב, ג). זו היתה תחילת הארת דעת האמת של האמונה הצרופה בקב"ה אחרי הגילוי הנשגב של "אין כמוני בקרב הארץ" במכות מצרים.

ואילו ברית המילה עניינה הוא תיקון הרצון – "ששם הזכרון באבר התאווה רב המהומה והחטא לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר" (רמב"ן פר' לך-לך). אין זה "זכרון" בלבד כי אם "ברית קדש", קידוש החומר ומיעוט הרצון הגופני, כידוע, וזכו אז אברהם וזרעו להמשך אחר הקב"ה – "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו"; הרי תיקון הנפש והרצון להיות עבדי הקב"ה אשר זו החירות האמיתית ("עבד ה' הוא לבדו חופשי" – שיר של ריה"ל). ואכן, ביציאת מצרים נמשכו ישראל אחרי הקב"ה במסירות נפש (נפש פי' רצון) כמ"ש הנביא – "זכרתי לך חסד נעורך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה".

לא בכדי קרא הנביא (יחזקאל ט"ז) על דם הפסח ועל דם המילה את הקריאה: "ומולדתיך ביום הולדת אותך וגו' ואומר לך בדמייך חיי ואומר לך בדמייך חיי", כי אכן כאילו נולדו רק אז לחיים של אדם, אדמה-לעליון – בדעת וברצון.

ואז השלים הקב"ה את התגלותו במכת בכורות: "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה – אני ולא מלאך וכו'". ה"אנכי ה' אלקיך" בכבודו ובעצמו הוציאנו ממצרים, והגילוי הזה האיר את דעתנו באור הדעת והאמונה. וגם גאלנו מבית עבדים להיות לו אסירי תודה ועבדי עולם, אשר זהו בעצם רצונו האמיתי של אדם הראוי לתואר "אדם".

ושוב, נתחזקה הדעת מכח המראה של קריעת ים סוף, כמ"ש – "ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ונתווסף רצון הכרת הטוב לקב"ה בעת שנצלו אז ממוות ונקנו לקב"ה לעם סגולה לעולם.

(ו) נראה לי שכוונת הרמח"ל בדברו על האור והתיקון – לאור הדעת ותיקון הנפש. הלא מצינו שהדעת קרויה "הארת עינים", כמ"ש: "מצות ה' ברה מאירת עינים", ורבי מאיר היה נקרא בשמו על שהיה מאיר את עיני החכמים (עירובין י"ג:), גם הסנהדרין נקראו עיני העדה. כי אכן העולם הזה קרוי "עולם" מלשון העלם, והוא מכונה חשך ולילה, כמ"ש בב"מ פ"ג: "תשת חשך ויהי לילה – זה העוה"ז שדומה ללילה". ואילו הקב"ה נמשל ומסתמל ומיוצג (כביכול) ב"אור אין סוף", כידוע, ועל כן כל מקום שממנו הוא משתקף ומתגלה קרוי אף הוא "אור" – המקדש, התורה וכד', והדברים ידועים. על כן נכון להחשיב את ה"ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" – כאור הגדול שהאיר ביציאת מצרים. ואילו ה"חירות", העבדות לקב"ה, אשר היא רצונם האמיתי של זרע אברהם יצחק ויעקב – היא התיקון הגדול אשר נתקן באותה שעה. נתפרש איפוא האור שהאיר במוחינו ביציאת מצרים, וכמו כן התיקון שחל בלבנו כאשר גאלנו הקב"ה להיות לו לעבדים.

(ז) ואכן אם נתבונן, שנים המה הקניינים הגדולים אשר קנינו ביציאה ממצרים ומבית העבדים – האמונה והחירות. ז"ל הרמב"ן בביאור הדיברה הראשונה "אנכי ה' אלהיך" – "הדיבור הזה מצוות עשה. אמר: אנכי ה' – יורה ויצווה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה'". והוא אלקים להם. כלומר: הווה, קדמון, מאתו הווה הכל בחפץ ויכולת (זה פי' – אנכי ה'). והוא אלקים להם – שחייבים לעבוד אותו (זה פירוש – אנכי אלקיך). ואמר: אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם. וגם תורה על החידוש (כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו) ותורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר בעבור תדע כי אין כמוני בקרב הארץ. וזה טעם 'אשר הוצאתיך' – כי הם היו יודעים ועדים בכל אלה. וטעם 'מבית עבדים' – שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם שהם חייבים שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא

## מאמר כז

קסא

פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". עכ"ל הרמב"ן. והוסיף על זה בפי' בית-היין (להר"ר י.מ. דביר שליט"א) "ונמצא איפוא כי 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים' הוא ראייה כי 'אנכי ה', ואשר הוצאתיך... מבית עבדים' היא סיבה ל'אנכי ... אלקיך' ". עכ"ל. וצדקו דבריו.

הרי לנו להדיא, שהוארה הדעת באמונת ה"אנכי ה'" ונתקן הרצון לעבוד ל"אנכי אלקיך".

ושים לב עוד, ששני הפסוקים אשר אנחנו מצטטים בברכת גאל ישראל של שחרית ושל ערבית מורים על שני היסודות אשר נתייסדו בגאולה ממצרים. בתפילת השחר אנו אומרים: "משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כלם: **מי כמוך באלים ה' מי כמוך נאדר בקדש נורא תהלות עשה פלא**. שירה חדשה שבחו גאולים לשמך על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו **ה' ימלך לעולם ועד**". [והעירני הרה"ג ר' נפתלי הייזלר שליט"א, ששני פסוקים אלו חותמים את שני חלקי שירת הים. החלק הראשון עוסק ביכולת הכבירה שנתגלתה ברעתם של מצרים ומסקנתו היא: "מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקדש נורא תהילות עושה פלא", ואילו החלק השני של השירה עוסק בטובתם של ישראל ומסקנתו היא "ה' ימלך לעולם ועד"]. ענו ישראל שירה בשמחה ואמרו "מי כמוך וכו'" מתוך התפעלות של דעת היחוד, והמליכו "ה' ימלך לעולם ועד" – שקבלו מרצון את עול מלכותו עליהם לעולם. וכעין זה ממש בתפילת ערבית.

**(ח)** כתב רבנו יונה (ברכות ד'): על האמור שם – "איזהו בן העולם-הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית", ז"ל – "יש לשאול: וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא? ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה הוא מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, שנא' – כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, ובברכת גאל-ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא. והתפילה היא עבודה, כדאמרינן: ועבדתם את ה' אלקיכם – זו תפילה. וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו. וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצוותיו נמצא שעבור זה זוכה לחיי העולם הבא. ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר: מפני שכשזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבוטח בה' בתפילה, כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום. וכן נראה באלה שמות רבה בפר' בא אל פרעה, שאומר שם – שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו, ועל

זה נאמר – וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה'. וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא". עכ"ל.

המתבונן בדברי רבו של רבנו יונה (או שהכותב הוא מתלמידי רבנו יונה והכוונה לרבנו-יונה עצמו) יבחין שהוא מדבר על שני העניינים אשר קראנו להם תיקון הנפש ואור הדעת. בפירושו הראשון הוא מתייחס שתכלית סיפור הגאולה היא כדי לתקן את רצוננו להיות עבדי הקב"ה אשר קנה אותנו לו לעבדים בגאולה זו, ולכן מיד אחרי סיפור הגאולה אנו עובדים אותו בתפילה הקרויה עבודה. ואילו בפ' השני הוא מתייחס שתכלית סיפור הגאולה היא להאיר את דעתנו להאמין ולבטוח בקב"ה אשר נתגלה בנסים והנפלאות של גאולה זו (מחדש העולם, יודע מה קורה בו, משגיח על בריותיו וכל-יכול – רמב"ן פר' בא) ומיד אחרי סיפור הגאולה אנו מביעים את אמונתנו בו בפנייתנו אליו בתפילה. ובוודאי שני התירוצים משלימים זה את זה, אלו ואלו דברי אלקים חיים.

**(ט)** חשוב להוסיף, שני העניינים הללו – תיקון הנפש ואור הדעת – משפיעים זה על זה. ככל שרוצה האדם, ח"ו, לפרוק את עול אדנותו של הקב"ה יקל עליו לשבש את דעתו שלא להתפעל מן גילוי ההשגחה אשר ראה. הלא גם המצרים ראו בחוש, ואף הרגישו על בשרם, את כל הנסים והנפלאות אשר בהם הראה הקב"ה שאין כמוהו בקרב הארץ, ואף הקב"ה הבטיח: "וידעו מצרים כי אני ה'", ואכן ידעו. אך מה נשאר מן הידיעה הזאת לדורות? האם שמענו שהאומה המצרית מצטיינת בדעת-אמונה או בבטחון בקב"ה יותר משאר אומות?! מדוע לא נשאר בתודעתם שום זכר מן ה"אנכי ה' אלקים אשר הוצאתי את ישראל מארץ מצרים מבית עבדים"?! מפני שההכרה הזאת לא שעבדה את רצונם להיות עבדי הקב"ה מתוך הכרת הטוב, על כן גם לדעת לא היה קיום. [חייל סיפר בהתרגשות להרה"ג ר' אהרן גרוסברד שליט"א, שבהיותו בשירות מילואים נכח בנחש אשר נכרך סביב אחד החיילים באהל. הנוכחים היו אין-אונים, אבל חייל אחד התעשת והתחיל לקרוא שמע-ישראל עם החייל אשר סביבו נכרך הנחש. לתדהמת כל הנוכחים – כך סיפר המילואימניק – התחיל הנחש יורד מעל החייל עד שהרפה ממנו לגמרי, והרגוהו. והוסיף המספר שהחייל שהיה עליו נחש חזר בתשובה אחר הנס שנעשה לו. משנשאל על ידי הרב גרוסברד: ומה אתך, אתה לא חזרת בתשובה?! ענה בפשטות: עלי לא היה נחש! הרי זו דוגמא לאשר אמרנו – רק הרצון להיות עבדי הקב"ה מתוך הכרת הטוב הוא המעמיד

את הדעת ואת האמונה. ומאידך, בלי הדעת אשר מבינה ומאמינה שהקב"ה הוא בורא ומנהיג העולם, יודע ומשגיח וכל-יכול, גם הרצון לעובדו יתרופף וידעך. על כן אמרנו שאור הדעת ותיקון הרצון זקוקים הם זה לזה.

(י) כבר הזכרנו בתחילת המאמר שמעמד הר סיני היה המשכה של גאולת מצרים – בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה ("נעשה ונשמע" בגימטריא – יציאת מצרים). ואכן פי' הראשונים את הלשון הרביעי של הגאולה: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" – שהכוונה היא אל מעמד הר סיני. והרמב"ן (ויקרא כ"ג, ל"ו) מדמה את ימי הספירה שבין פסח לשבועות לימי חול המועד שבין ראשון לאחרון באותו חג.

ואמנם האור שהאיר והתיקון שנתקן במעמד האדיר ההוא מכוונים גם הם אל הדעת ואל הרצון.

הקב"ה נתגלה בסיני בגילוי שבכל מהלך יציאת מצרים וקריעת ים-סוף לא היה כמוהו – "פנים בפנים דבר ה' עמכם". ואכן אומרת התורה על המעמד הזה – "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", ופרש"י: "כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחיד". כמו כן שמעו אז ישראל את עשרת הדברים אשר כללו את כל התורה כולה בהשגה של "רואים את הקולות". הרי שיא הדעת.

מאידך, קבלו אז ישראל על עצמם את עול מלכותו ית', וכמ"ש במכילתא פר' יתרו – "אמר להם (הקב"ה לישראל) אמלוך עליכם? אמרו לו: הן, הן". ואמרו עוד (שם) "כשעמדו כולם על הר סיני לקבל התורה הושו כולם אחד לקבל מלכות שמים בשמחה". [שים לב, בקריעת ים-סוף אמרו "ה' ימלוך לעולם ועד" – בלשון עתיד, וחז"ל אכן הדגישו שעוד היה חסרון-מה בקבלת המלכות בהווה, ואילו בהר-סיני קיבלו עליהם את מלכותו ית' בהווה.] הרי תיקון הרצון.

ובאמת צריך לציין שישראל זכו להארה ולתיקון הללו כי הכינו את עצמם לכך. בקבלת "נעשה" – לבטל את רצונם לרצונו ית' בקיום המצוות, ובקבלת "נשמע" – לבטל את דעתם לדעת הקב"ה בדיעת כל התורה כולה. וחז"ל קראו על הקבלה הזו את הפסוק "תומת ישרים תנחם" (שבת פ"ח:; ופרש"י: "התהלכנו עמו בתום לב כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטענו בדבר שלא נוכל לעמוד בו" – הרי שהיו שם גם ישרות דעת המח וגם תומת אהבת הלב.

ועיין במד"ר שיר השירים (א', ט"ו) שבשעה ששמעו ישראל בסיני אנכי ה' אלקיך וגו' – נתקעו ד"ת בלבם ולא היו משכחים, ובשעה ששמעו ישראל לא יהיה לך אלהים אחרים וגו' – נעקר יצר-הרע מלבם. וגם זה מכוון כנגד הדעת וכנגד הרצון.

**(יא)** ואכן גם לדורות, התורה מחכימת פתי ומאירה את עיני הלומדה, והמצוות כובשות ומבטלות ומזככות את רצון האדם לעשות לגמרי את רצונו כרצון ה'.

"אין אמת אלא תורה" – כנגד הדעת, "אין טוב אלא תורה" – כנגד הרצון.

## מאמר כח

### אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'

[מהרב... חיים עוזר קוסובסקי שליט"א]

אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (יתרו כ', ב'-ג').

הרמב"ן בפירושו על התורה כתב, ז"ל: "אנכי ה' אלקיך, הדיבור הזה מצות עשה. אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה' והוא אלקים להם, כלומר הווה קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת. והוא אלקים להם שחייבים לעבוד אותו. ואמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ, וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה. וטעם מבית עבדים, שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבים שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים – שיעבדוהו – כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים וכו', וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים". עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן, שהוא סובר שיציאת מצרים מהווה את ההוכחה שהקב"ה הוא האלקים האמיתי היחיד, משום שנגלתה לנו בניסי יצי"מ שליטתו המלאה בכל הבריאה, באופן המוכיח בוודאות שהוא המהווה את הכל ברצונו ובעל הכוחות כולם,

## מאמר כח

קסה

ולכן פירש הרמב"ן שהסיפא של הפסוק – "אשר הוצאתיך וגו'" – נאמרה **כהוכחה** לרישא של הפסוק "אנכי ה' אלוקיך", כי יצי"מ מוכיחה את אלוקותו.

וקבלת מלכותו ועבודתו ג"כ נכללת לפי הרמב"ן במ"ע שבפסוק זה, כמפורש בדבריו הנ"ל: "והוא אלקים להם שחייבים לעבוד אותו וכו'", וזו המצוה תקרא קבלת "מלכות שמים". וגם לענין זה מהווה הסיפא את ההכרח לרישא, שכיון שהוציאם מבית עבדים חייבים לעבוד אותו, כמפורש בדבריו הנ"ל: "ואמר להם זה שהם חייבים שיהיה השם להם לאלקים שיעבדוהו כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים".

**וכנגד זה** נאמר הל"ת דלא יהיה לך וגו', שהוא איסור **קבלת** אלוה אחר עלינו, כמפורש בפירושו [על הפסוק "לא יהיה לך"] ז"ל: "הזהיר בדבור השני תחלה, שלא נקבל לנו אדון מכל האלהים זולתי ה' וכו' ולא לעובדם בשום עבודה שבעולם". וזהו מתאים לשיטתו בהשגות לספר המצוות [ל"ת ה'], **שכל** הדיברה השניה היא **איסור עבודה זרה**. כמו שכתב שם בהשגתו, ז"ל: "ונמנה לא יהיה לך וכו', מצות לא תעשה אחת שהיא מניעה בע"ז, יזהיר שלא נודה האלהות לזולתו וכו', יכלול מניעה בע"ז מהמקבלו עליו באלוה והמשתחוה והעובד".

אבל הרמב"ם כתב בהל' יסוה"ת פ"א ה"ו, וז"ל: "וידיעת דבר זה [מה שביאר שם לעיל ה"א-ה"ה, את מציאותו האמיתית של הקב"ה] מצות עשה, שנאמר אנכי ה' אלקיך, וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, וכפר בעיקר".

כלומר, שהרמב"ם סובר שהמ"ע שנאמר ב"אנכי וגו'" היא ידיעת אלקותו האמיתית. ובזה הוא מסכים עם הרמב"ן בפי' ל"אנכי ה'".

**וכנגד זה** נאמר הל"ת דלא יהיה וגו', שהוא לפי הרמב"ם, **איסור הכפירה באלקותו** האמיתית והמוחלטת של הקב"ה, וכמפורש בדבריו הנ"ל: "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עובר בלא תעשה וכפר בעיקר". דהיינו, אע"פ שאינו מקבלו עליו ואין לו שום שייכות אתו שיעבדהו.

ואיסורי עבודה זרה נאמרו לפי הרמב"ם בלאוין נפרדים [כמפורש בספר המצוות, מל"ת ב', ואילך]. ושייכים גם במאמין בקב"ה, שאינו עובר בל"ת ד"לא יהיה" [כמבואר בדברי הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ב ה"א, ז"ל: "עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים וכו', ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים והוא עובד הנברא הזה על דרך

שעבד אנוש ובני דורו תחלה, הרי זה עובד עבודה זרה". ולעיל שם (פ"א ה"א) ביאר את טעות דור אנוש, וז"ל: "וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והקל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם וכו' וזה הוא רצון הקל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו וכו' וזה הוא כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות היכלות לכוכבים ולהקריב להם קרבנות וכו' ולהשתחוות למולן כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודה זרה". וזה דלא כפירוש הרמב"ן (כאן בפסוק "לא יהיה") שפירש שעובדי ע"ז הראשונים ג"כ ייחסו לכו"מ כח אלהי, ונכללים בל"ת דלא יהיה. וזה מתאים לשיטתו בהשגתו הנ"ל, שכל הדיברה השניה הוא ל"ת אחד – איסור עבודה זרה].

וקבלת עול מלכותו נצטוונו לפי הרמב"ם במצוה נפרדת, דנכללה במ"ע דשמע ישראל וגו', כמבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ, מ"ע ב', יעו"ש.

ולפי הרמב"ם נראה לומר, שהסיפא של הפסוק – אשר הוצאתיך וגו', הוא ענין נוסף שנטפל לרישא של הפסוק. שכיון שנודעה לנו אמיתת מציאותו של הבורא ית"ש, ממילא כתוצאה מזה נודע לנו שהניסים שהיו ביצי"מ נעשו על ידו, ולא בדרך מקרה או כישוף וכיו"ב. [עי' בדבריו בהל' יסוה"ת פ"ח]. ועי' במשך חכמה כאן, בדעת הרמב"ם, שבמעמד הר סיני הגענו להשגה עילאית מיוחדת באמיתת מציאותו ית"ש, וזהו תוכן המ"ע דאנכי ול"ת דלא יהיה. וממילא מוכרח לשיטתו כל הנ"ל – ביאור הסיפא "אשר הוצאתיך" (כתוצאה ולא כהוכחה), חלוקת הל"ת דלא יהיה מאיסורי ע"ז, וחלוקת מצות קבלת מלכותו ממצות ידיעת אלקותו, ודו"ק היטב.

## מאמר כט

### מן הנסים הגלויים אדם מודה בנסים הנסתרים

(א) ז"ל הרמב"ן בסוף פר' בא – "ומן הנסים הגלויים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו כולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ביחיד בין ברבים, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהן יכריתנו עונשו – הכל בגזירת עליון". עכ"ל הצריך לנו.



דברי הרמב"ן היסודיים הללו מפרים את המחשבה, ואכתוב מעט מהרהורי; אין קשר בין ההערות השונות.

**(ב)** איך מתאימים דברי הרמב"ן הללו לדברי עצמו בכמה מקומות אחרים בפירושו, כגון: "כי ידעתיו וגו' – ירמוז כי ידיעת השם שהוא השגחתו בעולם השפל, הוא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בוא עת פקודתם, אבל בחסידו ישים אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם – לא יגרע מצדיק עיניו (איוב ל"ו, ז). ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב – הנה עין ה' אל יראיו, וזולת זה". עכ"ל בפרשת וירא י"ח, י"ט. ויעויין בפ' בית-היין שם להגאון הר"ר יהודה מאיר דביר שליט"א שהביא מפ' הרמב"ן לספר איוב ז"ל – "כי האדם מפני שהוא מכיר את אלקיו ישגיח עליו וישמור אותו, ולא כן שאר הבריות שאינן מדברות ואינן יודעות בוראן. ומן הטעם הזה ישמור את הצדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמיד עמו כן עיני ה' עליהם מראשית השנה עד אחרית שנה, כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד וכו' יהיה נשמר מכל מקרי הזמן אפילו ההווים בטבע וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד וכו' וכפי קרבתו להדבק באלקיו ישתמר שמירה מעולה, והרחוק מן הא-ל במחשבתו ובמעשיו ואפילו לא יתחייב מיתה בחטאו אשר חטא יהיה משולח ונעזב למקרים. ובאו בזה פסוקים רבים. ואמר דוד ע"ה (שמואל-א', ב' ט') רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו – אמר כי הקרובים אליו בתכלית השמירה, והרחוקים ממנו מזומנים למקרים ואין להם מציל מן הנזק, כמו ההולך בחשך אשר נפילתו קרובה אם לא ישתמר וילך לאט". והאריך שם עוד.

ואכן נתקשה בפ' בית היין שם, וז"ל: "על פי כל דברי רבנו (בפר' וירא ובספר איוב ובשער הגמול – עיין שם) צריך ביאור מה שכתב רבינו בסוף פר' בא – שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם וכו' והרי רבינו עצמו כותב במקומות הנ"ל שאכן יש מקרים ויש מנהגו של עולם. וצ"ע". עכ"ל בית היין. [אך יש לדעת שבגמ' יומא ל"ח: אמרו – "אין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלא נימא", וכעין זה בירושלמי שביעית (פ"ט) שאפילו ציפור לא ניצוד בלא גזירת שמים – כדברי הרמב"ן סוף פר' בא.]

**(ג)** ז"ל הגמ' קידושין ל"ט: – "כל שזכויותיו מרובין מעוונותיו מריעין לו ודומה כמי ששרף כל התורה כולה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת. וכל שעוונותיו מרובים מזכויותיו מטיבין לו ודומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת ממנה". עכ"ל. איך מתאימה גמ' זו אל דברי הרמב"ן – "אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו

ואם יעבור עליהן יכריתנו עונשו". אך באמת הקושיה מן הגמ' קידושין ל"ט: אינה קשה רק על דברי הרמב"ן, אלא גמ' זו נסתרת בפשטות גם מדברי התורה עצמה המייעדת ברכות לצדיקים וקללות לרשעים. ואכן הביא הרמב"ן את יעודי התורה בברכות ובקללות כדוגמא לדבריו. א"כ הקושי אינו ברמב"ן אלא בברייתא במס' קידושין, אך עכ"פ עדיין הדברים צ"ע. [ועיין תוס' ר"ה דף ט"ז: משמע שהמבואר בברייתא בקידושין הנ"ל זה רק "לפעמים", כלומר – שזו הנהגה יוצאת מן הכלל, ולפי"ז לק"מ].

**(ד)** יש להוציא מטעות. אין ראיה כוונת הרמב"ן באומרו: "שכל דברינו ומקרינו כולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם" – לדברי המכתב מאלהו ח"א (עמוד 177) מאמר "הטבע – הסתר נסים". המכתב מאלהו שם כותב, שאליבא דאמת כל הבריאה אינה אלא אחיזת עינים, ואין באמת כח בשמן לדלוק יותר מאשר בחומץ. לדבריו לא התרנגולת הטילה את הביצה ולא מן הביצה בקע האפרוח, ואין זו אלא אחיזת עינים.

אין שום הכרח לפרש את דברי הרמב"ן. די לנו אם נפרש את כוונת הרמב"ן שהקב"ה משגיח על כל הקורה בכל עת בכל מקום ובכל נברא – שיהיה הכל כרצונו ית'. אבל בכל המתרחש משתמש הקב"ה בטבעים, בכוחות וככל הסיבות הפועלות בבריאה (כולל הבחירה האנושית) להוציא לפועל את רצונו.

חשבתי על משל נחמד לדברי הרמב"ן. מכונית שבה נהג והיא נוסעת במורד, קשה לדעת אם היא נוסעת מעצמה או הנהג מנהיגה, אבל בשעה שהיא מגיעה לסיבוב והיא מסתובבת בדיוק על פי מסלולו של הכביש – הרי ברור שבשעת הסיבוב הנהיג הנהג את המכונית. וכאן בא לידי ביטוי ההבדל בין הטפשים לבין החכמים. הטפשים ממשיכים לחשוב שבשעה שירדה במורד היא גלשה מעצמה, ורק בסיבוב הנהג הסיעה. ואילו הפקחים מבינים שהסיבוב מגלה על הנסיעה כולה, שגם בנסיעתה במורד הנהג הוא המנהיג את המכונית. כן גם ביחס לנסים הגדולים המפורסמים, הם מוכיחים לפקחים שגם הטבע הוא נס, וכל הקורה כאילו באופן טבעי אינו אלא מכח השגחת הן במה שנראה טבעי, הן במה שנראה מקרי, והן במה שנראה מסיבת השתדלות אנושית.

ועדיין צ"ע, כמובן, אם אכן זו כוונת הרמב"ן.

**(ה)** על פי דברי הרמב"ן הללו נוכל להבין מדוע בצמד המלים "נסים ונפלאות" קודמים תמיד הנסים לנפלאות. כי נראה הדבר ש"נסים" – הם נסים גלויים, כנס המתנוסס ונראה לכל. ואילו "נפלאות" הם נסים נסתרים, כי תרגום של "כי יפלא ממך

## מאמר כט

קסט

דבר" הוא "ארי יתכסי", ומסתברא שנפלאות הם נסים מכוסים ונסתרים. וכיון שמן הנסים הגלויים אדם מודה בנסים הנסתרים – על כן קודמים הנסים לנפלאות.

1) הריני מצטט מספרי "מי-זהב" דבר נאה ומתקבל המבוסס על דברי הרמב"ן שבראש דברינו.

ברכות דף כ"ו: – "אברהם תקן תפילת שחרית, שנא' – וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה, שנא' – ויעמד פינחס ויפלל". עכ"ל. נראה לענ"ד, שהלימוד שאברהם תיקן שחרית אינו מן העמידה הראשונה שעמד במקום זה (שלא נזכר שהיתה בשחרית) אלא מן ההשכמה בבוקר שוב אל המקום אשר עמד בו כבר, כי הפעם הנוספת בה התפלל באותו מקום היא אשר מורה שיש כאן קביעות של תקנת תפילה – שחזר להתפלל באותו מקום שהתפלל בו בראשונה כדי לקבוע מקום לתפילתו. [וכמ"ש בברכות ו'. – "ואברהם אבינו מנלן דקבע מקום לתפילתו, דכתיב: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם".] למדנו שתקן אברהם קביעות תפילת שחרית דוקא אחרי המעשה של הפיכת סדום.

דבר זה צריך ביאור, כמובן, מדוע דוקא הרושם של הפיכת סדום ועמורה היה הרקע המתאים לתקנת תפילה.

ואמנם הוא פשוט. התפילה (שמונה-עשרה) מתייחסת לכל מקרי העולם כמסורים לגמרי ביד ה' ית', כאילו אין טבע ומקרים והשתדלות אנושית כי אם גזרת עליון, על כן פונים אנו אליו ית' בבקשת כל צרכינו. ובאמת אין העינים רואות במהלך הטבעי של העולם את השגחת ה' אשר מידו הכל, כי הקב"ה הוא אל מסתתר. [על כן נקרא כדור-הארץ: "עולם" (מלשון העלם) וכן "חשך" (ב"מ פ"ג:)]. מה שמשריש את התפישה הנכונה שכל הנוולד מסיבות אינו אלא נגזר בכל עת בהשגחת עליון – אלו הם הנסים הגלויים. וכמ"ש הרמב"ן שאנו עוסקים בדבריו. ונצטטם שוב בשביל סוף דבריו, ז"ל: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריתנו עונשו – הכל בגזרת עליון, כאשר הזכרתי כבר. ויתפרסמו הנסים הנסתרים בעיני הרבים כאשר יבוא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב (פר' נצבים) ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת [כאשר ראו "גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב כמהפכת סדם ועמורה אדמה וצביים אשר הפך ה' באפו ובחמתו"] ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם, שיתפרסם הדבר שהוא

מאת ה' בעונשם". עכ"ל. הרי להדיא בדברי הרמב"ן שהנסים הגדולים המפורסמים הנתפשים בעיני הרבים כעונשי שמים – והביא דוגמא מן הדומה למהפכת סדום ועמרה – הם המשרישים את התפישה הנכונה שכל דברינו ומקרינו אין בהם טבע ומנהגו של עולם אלא כולם נסים בגזרת עליון.

מעתה מובן היטב מדוע ההקדמה והרקע לתקנת התפילה הראשונה בעולם, הבנויה על ההכרה שכל דברינו ומקרינו בגזרת עליון, היתה דוקא מהפכת סדום ועמרה. עכשיו ש"נתפרסמו הנסים הנסתרים בעיני הרבים" מכח העונש הנורא הזה – נתהווה הבסיס לתפילה. על כן דוקא אז תיקן אברהם תפילת שחרית.

ואכן מודגש בתורה שהיתה הפיכת סדום נס לא טבעי כמ"ש: "וה' המטיר על סדום ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים (וירא י"ט, כ"ד). מה מוסיפות המלים – "מאת ה' מן השמים", הלא כבר נאמר בתחילת הפסוק "וה' המטיר"?! אלא שמודגש כאן מאד שראו בזה יד ה', הנהגה שמיימית.

ז) כתב רבנו יונה (ברכות ד'): על האמור שם – "איזהו בן העולם-הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית", ז"ל – "יש לשאול: וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכר כל כך שיהיה בן העולם הבא? ותירץ בשם מורו: מפני שכשמצריך גאולה מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבוטח בה' בתפילה, כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום. וכן נראה באלה שמות רבה בפר' בא אל פרעה, שאומר שם – שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו, ועל זה נאמר – וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה'. וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילים ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא". עכ"ל.

על פי דברי הרמב"ן הללו נבין ביתר שאת את דברי רבנו-יונה. הלא הזכרת הגאולה עניינה חיזוק האמונה בנסים הגדולים המפורסמים שהראנו הקב"ה בעת שגאלנו ממצרים, והאמונה הזו מולידה את האמונה בנסים הנסתרים של "עולם כמנהגו נוהג". והלא כל בקשות התפילה הן אודות חיי-שעה של העולם הזה הנראה כמסובב מכח טבעי, או מכח מקרים והשתדלות של בחירה אנושית. כדי להאיר את החשך של העולם באור האמונה אנו מקדימים לספר על הגאולה, ואז מתחזקים אמונתנו ובטחוננו להכיר שכל אשר אנחנו מבקשים בתפילה תלוי אך ורק בקב"ה לבדו. [אגב, יש לפרש את הפסוק – "אנכי

## מאמר כט

קעא

ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו" כרומו על סמיכת גאולה לתפילה, כי "הרחב פיך" הכוונה בתפילה, ורמז הפסוק שאחר שתתבונן ב"אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים" בנסים גלויים, "הרחב פיך" לבקש גם על מה שנראה מתנהל בדרך הטבע.

**ח) ידועה המחלוקת שבין הפרושים לבין הצדוקים על זמן הקרבת קרבן העומר שהגדירתו התורה – "ממחרת השבת". הצדוקים משתבשים לומר שהכוונה היא לשבת בראשית, ולעולם ביום ראשון מימי השבוע מקריבים את מנחת העומר, אבל האמת היא כדברי הפרושים ש"שבת" האמור כאן הכוונה ליו"ט ראשון של פסח הקרוי אף הוא "שבת" (יו"ט נקרא שבת).**

רוצים אנו למצוא טעם מדוע זמן הקרבת קרבן העומר הוא בדיוק ממחרת הפסח. ומדוע נשתבשו דוקא הצדוקים לחשוב אחרת. ומדוע קראה התורה ליו"ט של פסח בשם "שבת" והניחה מקום לטעות, יקרא הפסח בשמו וחסל סדר טעות.

ט"ו בניסן – יום היציאה ממצרים – היה גמר התגלותו של הקב"ה בנסים גלויים: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". לעומת זאת, מנחת העומר עניינה כמ"ש בספר החינוך מצוה ט"ו – "קרבן נכבד שבו זכר שאנו מאמינים כי השם ברוך הוא בהשגחתו על בני אדם רוצה להחיותם ומחדש להם בכל שנה ושנה זרע תבואות לחיות בו". הוי אומר: יום הנפת העומר הוא היום שבו אנו מורים על כך שגם הטבע הוא נס. על פי לשון הרמב"ן הנ"ל "ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה שאין לאדם חלק בתורת משה עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד וכו', נוכל לומר, שהיות והנסים הגלויים של יציאת מצרים הם המביאים להכרה בנסים הנסתרים של חידוש תבואות הקציר – על כן נסמכה הבאת העומר והנפתו ליום-טוב ראשון של פסח. והיא הנותנת שהצדוקים אשר אין להם חלק בתורת משה ואינם מאמינים שכל דברינו ומקרינו אין בהם טבע ומנהגו של עולם – לדידם יש לסמוך את יום הנפת העומר לשבת בראשית שבו נשלם הטבע של העולם, ולא ליו"ט ראשון של פסח שנעשו בו נסים גלויים. גם הם מסכימים שה"ראשית" מגיעה לקב"ה, מפני שהוא ברא את הטבע בשבעת ימי בראשית, על כן הם סומכים את הקרבת העומר לשבת בראשית.

ובזה יובן היטב מדוע קראה התורה ליום ראשון של פסח "שבת", כי דוקא מפני שביום הזה שבת העולם ממהלכו הטבעי לכן מקריבים את קרבן העומר ממחרת.

ונוכיח שאין לצדוקים חלק בתורת משה.

ידוע הוא שקב"ה ואורייתא חד הוא, והוא מתגלה לעמו ישראל בתורתו. כדרך שהופעתו של הקב"ה בעולמו היא בשתי צורות: הופעה של גילוי והופעה של הסתר. כן גם הופעתו בתורה היא בשתי צורות: בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה. תורה שבכתב (מה שברור מעל לכל ספק, כאילו נכתב) היא התגלותו הברורה של הקב"ה בתורה. ואילו תורה שבע"פ היא מה שמסתתר בתוככי תיבות ואותיות ותגים של תורה שבכתב, מה שנראה לחכמים שהוא דעת ורצון ה' כפי שהם מבינים מתוך התורה שבכתב. הבנת תורה שבעל-פה מתוך התורה שבכתב מקבילה אל ההבחנה שגם הטבעים הם מעשי אלקינו מתוך הנסים הגלויים. [ראה ברורה להקבלת החלוקה שבין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה אל חלוקת הנסים לנסים גלויים ונסים נסתרים, יש להביא מיומא כ"ט. – ש"אסתר" נחשבת סוף כל הנסים רק אם ניתנה להכתב, ואם לא ניתנה להכתב אין היא חשובה סוף כל הנסים]. וכדרך שבעולם צריך "עינים" לראות השגחה בנסים נסתרים, ורק מי שהפנים והשריש להאמין בנסים הגלויים באמונה שלמה מבחין גם בנסים הנסתרים, כן גם בתורה – רק הרואה היטב את התורה שבכתב מוצא בין קפליה את ה"דבר מתוך דבר" של תורה שבע"פ.

נראה על כן שמחלוקתם של הצדוקים בתאריך הקרבת העומר, על חכמי ישראל המקובלים שהנפת העומר סמוכה לט"ו בניסן, מישך שייכא עם כפירתם בתורה שבעל-פה. ואכן ביומא דף ד' אמרו: "שני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה – לאפוקי צדוקים", ואמאי קרו להם "תלמידיו של משה"? כי הכוונה לחכמי תורה שבעל-פה שבה כופרים הצדוקים, ועל תורה שבעל-פה אמרו בנדרים ל"ח. שהקב"ה נתנה למשה והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל. כי תורה שבע"פ היתה כתובה כולה בלוחות הראשונות, כמ"ש בעירובין נ"ד. שאלמלי נשתברו לוחות הראשונים לא היתה תורה משתכחת מישראל (עיי' בית-הלוי דרוש י"ח) ומשה שלא חטא בעגל נשארה בידו תורה שבעל-פה בשלמות, ועל זה קאי "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו כליל תפארת בראשו נתת לו", כי השיג בראשו את כל ה"אורייתא" וממנה אור פניו. א"כ "תורת משה" היא תורה שבעל-פה. ראה נא, כמה מדוקדק לשונו של הרמב"ם בהקדמתו ליד-החזקה – "וליהושע שהוא תלמידו של משה מסר תורה שבעל-פה וצוהו עליה".

הוא אשר אמרנו, כדרך שאין הצדוקים מודים בחלק תורה שבעל-פה המושג מתוך תורה שבכתב, כך אינם מודים בנסים הנסתרים המושגים מתוך הנסים הגלויים. אדרבא, סומכים הם את יום הבאת העומר ליום שבת בראשית, כאומרים: אין הקב"ה מחדש תבואות קציר בכל שנה ושנה, אלא טבעו של עולם שנשלם במעשה בראשית הוא זה

## מאמר כט

קעג

שמכוחו מתחדש קציר שנה בשנה. עפרא לפומייהו. זכיננו להבין כמה מדוקדק, לשון הזהב של הרמב"ן – "שאיין לאדם חלק בתורת משה עד שנאמין בכל דבריננו ומקריננו שכולם נסים וכו'", רמז לצדוקים שאינם תלמידיו של משה שהם הכופרים באמונת ההשגחה שגם הטבע הוא נס.

**ט** ידועים דברי הגאון מווילנא בתחילת ביאורו הפשטי למגילת אסתר, שיחודה של ישועת-פורים הוא בהתגלות ה"אנכי" מתוך ה"הסתר אסתיר", בדרך של נסים נסתרים ולא בדרך של נסים גלויים. בהקשר לזה מעניין לציין שתלייתו של המן הרשע היתה בט"ז בניסן שהוא יום הקרבת העומר. וחז"ל אכן שמו בפיו של המן "הודאת בעל-דין" שקומץ העומר שהקריבו מרדכי והתינוקות ("כאילו הקריבו" במה שללמדו את סוגית הקרבת העומר) הוא אשר מכוחו הובס. נוכל להבחין שתאריך זה הוא "ממחרת השבת", ובו נודע ביותר מן הנסים הגדולים המפורסמים של ט"ו בניסן על הנסים הנסתרים שביום ט"ז בו. על כן מסוגל דוקא יום זה להבחין בו בנס של תלית המן הרשע אף שנסתובב בדרך הטבע.

מאיך גיסא, המן שמח שנפל הפור ביום י"ג אדר. מדוע? כי זה היום הרחוק ביותר מט"ו בניסן, כי שלשים יום קודם הפסח כבר מנצנץ אור הפסח (מהר"ל). והיינו, שכיון שההבחנה שהמקרים הם נסים יונקת מן הנסים הגלויים, היום הזה מסוגל ביותר שיתעלמו בו ישראל מן אמונת ההשגחה, וכאשר ישראל אינם מבחינים בהשגחה אף ההשגחה מתמעטת, כי כל מה שעושה הקב"ה בעולמו אינו עושה אלא לכבודו.

**י** והנני מוסיף להראות שאכן הצדוקים אינם מאמינים שכל דבריננו ומקריננו אין בהם טבע ומנהגו של עולם. [ובאמת לפי דברי הרמב"ן מספר איוב, שהובאו באות ב', הרשעים באמת אינם מושגחים בהשגחה פרטית, וכל הפוסל במומו פוסל לשלול את אמונת ההשגחה הפרטית גם מזולתו].

ז"ל הגמ' חגיגה ה': – "ואנכי הסתר אסתיר פני מהם ביום ההוא וכו' רב יוסף אמר: ידו נטויה עלינו (דייק את הפסוק שהקב"ה יסתיר רק את פניו) שנא' – ובצל ידי כיסיתך. ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר, אחוי ליה ההוא אפיקורסא (פרש"י: שאינם מאמינים לדברי חז"ל כגון צדוקים) עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה (אתם עם שאדוניו הסתיר את פניו ממנו; על ידי סימן רמז לו, החזיר פניו). אחוי ליה (ריב"ל) ידו נטויה עלינו (להגן עלינו). אמר ליה קיסר לר' יהושע: מאי אחוי לך? (א"ל) עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה, ואנא אמינא ליה – ידו נטויה עלינו. אמרו ליה לההוא

מינא: מאי אחוית ליה? (א"ל) עמא דאהדרינהו מריה אפיה מיניה. ומאי אחוי לך? (א"ל) לא ידענא. אמרו: גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג (ברמז) יחוי (ירמז) קמיה מלכא, אפקוהו וקטלוהו". עכ"ל הגמ'.

לענ"ד, כוונת הגמרא כך היא. כאשר אמא מביטה על התינוק שלה – הוא רואה שהיא רואה אותו ומשגיחה עליו. כאשר היא מסובבת את פניה ממנו הוא אינו רואה שהיא רואה אותו; אדרבא, הוא רואה שאין היא רואה אותו, שהרי פניה מוסתרים ממנו. אבל אם ידה של האם מונפת באופן ובזווית שהיא מכסה את פניו של תינוקה להגן עליו מפני קרני השמש – אם פקח הוא יבין (אמנם לא יראה) שאמו רואה אותו על אף שסובבה את פניה ממנו, אכן בשביל להבחין בזה צריך הינוקא להיות בר-דעת. לא במקרה התנהלה השיחה בין ריב"ח לבין הצדוקי ברמזים, ריב"ח הבין והצדוקי לא הבין, כי זהו ההבדל בין אלו שיש להם חלק בתורת משה רבנו לבין אלו שאין להם בה חלק. הנסים הנסתרים הם בבחינת "רמזים", והצדוקי הוא בבחינת "גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג".

וכמה נפלא להתבונן בלשון הגמ', אל ר' יהושע בן חנניה דיבר הקיסר בעצמו, ואילו אל הצדוקים דיברו אנשי החצר של הקיסר. ומה פשר השינוי? כי מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. עם ישראל "מדבר" המלך בעצמו (השגחה פרטית) ואילו עם הגויים, המינים והצדוקים, אין הקב"ה מדבר בעצמו אלא על ידי שלוחים – כוכבים ומזלות וכוחות הטבע – על כן אין הם מבחינים בהשגחתו, והבין.

**(יא)** גמרא זו שבמסכת חגיגה, כיון שבאה לידינו נחדש בה דבר, פירוש עמוק יותר.

במסכת ברכות דף ו'. נאמר שהקב"ה מניח תפילין של ראש ותפילין של יד, ופרשיות תפילין של מרי עלמא תוכנן הוא חשיבותן ושבחן של ישראל (ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו, הנסה אלקים לקחת לו גוי מקרב גוי, ולתתך עליו). ידוע הוא (מנחות ל"ז): שתפילין של יד הן בגדר "לך לאות ולא לאחרים לאות"; ותפילין של ראש עניינם להראות לאחרים, שהרי הם קרויים "טטפת" שפי' תכשיט, ועליהם נאמר "וראו כל עמי הארץ וכו'". וכן הוא ביחס לתפילין של הקב"ה, שבדאי כל קיום העולם והבריאה הוא מכח חשיבותן ומעלתן של ישראל, אך בזמן ביהמ"ק ומציאות נסים גלויים, אז "רואים" כביכול את "תפילין של ראש" דמרי עלמא בהנהגת העולם (ועל כן נקרא בגמ' שם "מרי עלמא"). ולעומת זאת בזמן הגלות מחזיר הקב"ה את פניו מאתנו ואין רואים את "תפילין", אך סו"ס הן קשורות על זרועו, ר"ל – שבאמת גם בזמן הגלות ישראל הם בגדר: מי כמוך עם נושע בה', ולתתך עליו,



## מאמר כט

קעה

אשר לו אלקים קרובים אליו וכד', ככל הכתוב בפרשיות של הקב"ה, אלא שהוא בהסתר; "לך לאות" אעפ"י שאינם לאחרים לאות. [ויש לפרש בדרך דרש את בקשת כנסת ישראל מן הקב"ה – "שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך" (שיה"ש ח', ו') כרומזת על תפילין של יד דמרי עלמא (ברכות ו'). מבקשת היא שאהבתה החקוקה בלבו של הקב"ה תבוא לידי ביטוי גם בהנהגה המעשית של העולם (זרועו). שתוכן פרשיות התפילין של מרי עלמא (על הזרוע כנגד הלב) שהוא יחודם של ישראל ועליונותם מכל העמים יהיו ניכרים בהנהגת העולם.]

לזה נתכווין ר' יהושע בן חנניה באומרו לצדוקי "ידו נטויה עלינו", שהנהגה של "תפילין של יד" – שאנחנו העם הנבחר וכל הקורה עמנו קורה בהשגחה פרטית – נוהגת גם בשעה של הסתר פנים שאין נראים אז ה"תפילין של ראש".

**(יב)** נסיים את המאמר בפשט פשוט לנאמר בכל ברכת "אבות" (אשר הכוונה בה לעיכובא). המתקשר היטב לכל הנאמר עד כאן במאמר זה.

"הא-ל הגדול, הגיבור והנורא". מהו "גדול", מהו "גיבור", ומהו "נורא"?

ז"ל הגמ' ברכות דף נ"ח. "לך ה' הגדולה – זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר: עושה גדולות עד אין חקר. והגבורה – זו יציאת מצרים, שנא' – וירא ישראל את היד הגדולה". עכ"ל.

צריך להעמיק ולהרחיב בפירוש גמ' זו.

מעשה בראשית – מורה על היות העולם נברא, יש בורא לעולם! "את גדלך – זו מידת טובך" (רש"י ריש פר' ואתחנן). מן הפלאים העצומים הנראים בבריאה המורכבת והמתוחכמת עד מאד ניכר החסד האין סופי של בורא העולם – עולם חסד יבנה. זה נקרא שהקב"ה שהקב"ה "גדול", בבחינת "היוצא מן הגדול – גדול". אך אין מכאן עדיין הוכחה שבורא העולם ממשיך גם להנהיג אותו. המתעקשים יוכלו לטעון: עזב ה' את הארץ ואינו מנהיג ומשגיח בנעשה בה.

יציאת-מצרים – מורה על היות העולם מונהג, יש מנהיג לעולם! הנה הוא מתערב ומשנה ומהפך אותה כרצונו; הוא יודע את הנעשה בה, הוא איכפתי למה שנעשה בה, והוא מגיב על הנעשה בה כרצונו – בהתעלמות מוחלטת מן ה"טבע". זה נקרא "גיבור", מנהיג את העולם כרצונו מתוך התגברות על כוחות הטבע. [ומה שבברכת גבורות נזכרות גם הנהגות שאינן בהכרח נסים היפך הטבע, כגון: מכלכל חיים, מתיר אסורים וכד', כי עיקר החידוש של "גיבור" הוא היות הקב"ה מנהיג את עולמו, ולא רק בורא.]

אכן מהו "נורא"?

עדיין יכולים המתעקשים להתחכם: נכון, הקב"ה מתערב מפעם לפעם בהנהגות העולם, הוא בבחינת "יוצא ונכנס", כ"מפקח" הנכנס לפעם לפעם לסקור ולהשגיח על מפעלו. אבל באמת אין זה נכון, מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים, ואנו שיש לנו חלק בתורת משה יודעים שהקב"ה עומד על גביו של העולם, לא ינום ולא יישן אלא משגיח כסדר בכל רגע. כל דברינו ומקרינו אין בהם טבע ומנהגו של עולם. זה ביאור התואר "נורא", כי היודע שהקב"ה רואה אותנו בכל זמן ומצב ירא מן הקב"ה מתוך הרגשתו שהוא עומד לפניו בכל עת. ראייה אותיות יראה, "במורא גדול – זה גילוי שכינה", כי כמידת הראיה כך מידת היראה.

ומהו "אל-עליון"? זה בא לומר שעל אף השגתנו את הקב"ה כגדול גבור ונורא – עדיין הוא נעלה מכל השגה, הוא עצמו עליון ונבדל, וכמ"ש: גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר". "הכל יודוך והכל ישבחוך והכל יאמרו אין קדוש כה'". והרי זה מה שעושים המלאכים: מברכים משבחים מפארים וכו' את שם האל-המלך הגדול הגבור והנורא. ומה הם אומרים? "קדוש הוא", שעל אף שבחנו אותו עדיין הוא נבדל מכל תפישה והשגה.

## מאמר ל

### ההתגלות האלוקית ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני

**(א)** שאלני תלמיד: אנו רואים שצווה הקב"ה לעשות ליל-סדר ולספר בו ביציאת מצרים, מפני החשיבות הגדולה להשריש את התגלות הקב"ה באותה הוצאה. מדוע לא חייב הקב"ה, כמו כן, לעשות "ליל-סדר" ולספר בו על ההתגלות האלקית במעמד הר סיני בו ניתנה התורה. הלא ההתגלות האלקית במתן תורה היתה מרשימה יותר מאשר ביציאת מצרים, וכמ"ש רש"י פר' ואתחנן: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו – כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי, לכך נאמר – אתה הראת לדעת". ועל כן הגיעו באותה שעה לשיא היראת-שמים, וכמ"ש הקב"ה (ואתחנן ה', כ"ו) על אותו מעמד – "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצוותי כל הימים

וגו' – כי כמידת הראיה כך מידת היראה (אותן אותיות) וכמ"ש בהגדה של פסח: "ובמורא גדול – זה גילוי שכינה".

אם כן, שאל התלמיד, מדוע לא צווה הקב"ה על הששי בסיון: והגדת לבנך את מעמד הר סיני וכל אשר ראיתם בו.

## (ב) וזה אשר עניתי לו.

הנסים הגלויים מתחלקים לשני סוגים: יש שינוי טבע בעולם הזה שעל ידו נשתנתה ונתהפכה מציאות מסויימת למציאות אחרת בעלת תכונות וטבעים אחרים, אך מכאן ואילך עולם כמנהגו נוהג. ויש שמציאות מסויימת פועלת ונוהגת ומתפקדת היפך טבעה ותכונתה אף שלא נתהפכה ולא נשתנתה. דוגמא לדבר: אילו אחר שנתעצבה בתו של ר' חנינא בן דוסא, על שהדליקה פתילה בנר של חומץ, היה מתהפך החומץ לשמן – היה זה נס מן הסוג הראשון. עכשיו, שלא נתהפך החומץ לשמן אלא דלק החומץ מכח ההכרה של "מה איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק" – היה זה נס מן הסוג השני (תענית כ"ה).

(ג) יפה כח הסוג האחרון מן הראשון. דבר זה מפורש בדברי רבנו חננאל (הובא ברבנו בחיי פר' בשלח) ז"ל – "דרך ה' ית' בעשותו אותות ומופתים עם הצדיקים, שהוא עושה להם נס בתוך נס להגדיל האות והמופת. כי כן מצינו בחנניה מישאל ועזריה כשהושלכו לכבשן האש, והיה אפשר באות (נס) קל בכיבוי האש, ולהגדיל האות והמופת היתה האש בתוקף כוחה ולא הזיקה אותם וכו'. גם דניאל, היה אפשר באות קל שימית הקב"ה את האריות, ולהגדיל האות הניחם חיים ולא הזיקוהו וכו'. עכ"ל.

נוכל להבחין שבכל מה שנוגע לתורה עצמה הנס הוא תמיד באופן היותר נעלה – נס בתוך נס. נוכיח את דברינו.

במסכת סוטה דף ל"ה. מבואר שכך היה סדר המעבר בירדן בימי יהושע בן נון. כאשר נגעו כפות רגלי הכהנים נושאי ארון ברית ה' בקצה מי הירדן – נעמדו המים שמצד צפון כחומה, ומצד שני זרמו המים עד כי תמו ונכרתו – לים המלח. אז עברו כל ישראל את הירדן, ורגלי הכהנים עודם על שפת הירדן. אח"כ חזרו הכהנים לאחוריהם, שבו מי הירדן לזרום כתמול שלשום, ורק אחרי שהיה הירדן מלא על גדותיו שנית – נשא הארון את נושאי על פני הירדן ועבר. כל מתבונן תמה ושואל, למה זה עשה הקב"ה נס נוסף בכדי?! הלא כבר נבקע הירדן ונתגלתה היבשה, ומדוע לא עברו אז הארון

ונושאיו?! [וכבר נתקשה בזה הרד"ק, יהושע ד', י"א – "מי הצריכם לזה הנס?"]. אלא שאדרבא, לא הרי הנס האחרון כהנס הראשון. הנס הראשון הוא שינוי טבע, הנס השני – הטבע במקומו עומד ואעפ"כ אין הארון ונושאיו מתחשבים בו, כאלו אינו. בדוקא נעשה הנס האחרון באופן נעלה יותר, וכמו שיתבאר.

נרגיש את החילוק על ידי משל: שומר עומד בפתח בנין כדי למנוע כניסת זרים. אם יש צורך לסלק אותו כדי להכנס, גם אם מצליחים לעשות זאת מפעם לפעם ומבררים בזה את גריעות שמירתו – סוף סוף יש לשמירתו משמעות מסוימת. אך אם נכנסים זרים בפתח גם בעומדו בו תוך כדי שמירה – הרי כלל אינו ראוי להחשב שומר. וכן הוא בנמשל: נס של שינוי טבע עדיין נותן משמעות לטבע, על כן צריך לסלק ולשנות את המציאות הטבעית ולהפוך אותה למציאות אחרת. ואילו כאשר בלי שינוי טבע והיפוך מציאות מתעלמים ממערכת הסיבות והחוקים – הרי נזדלזל הטבע ונתברר שאין לו שום משמעות; אין עוד מלבדו ית' אפס בלתו ואין זולתו.

נחזור אל מעבר הירדן. ממה נובע החילוק בין שני סוגי הנס הגלוי? ז"ל האוה"ק הק' פר' בשלח (י"ד, כ"ז) עה"פ "ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו". – "רז"ל אמרו: לתנאו הראשון וכו' אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים שהתנה הקב"ה על כל מעשה בראשית (ז"ל הילקוט-שמעוני רמז רל"ז – לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא מששת ימי בראשית) להיות כפופים לתורה ולעמליה, ולעשות כל אשר יגזרו עליהם, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא וכו' והכל בכח התורה", עכ"ל הנצרך לנו.

מסתבר לומר, ונוכיח זאת עוד בהמשך, שמכיון שהשליטה על הבריאה והטבע היא מכח התורה – אזי ביחס לתורה עצמה אין כלל טבע! אמת, גם מעבר עם ישראל את הירדן היה בזכות ומכח התורה, וזה נרמז במה שדוקא על ידי מגע רגלי הכהנים נושאי ארון ברית ה' – נסב הירדן לאחר. אבל ביחס לארון עצמו, התורה אשר נאמר עליה "קודשא בריך ואורייתא חד הוא" [והרי רואים אנו שבנסוע הארון אומר משה: "קומה ה'" ] אין כלל טבע, כי הלא ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו. על כן דוקא כאשר זרמו מי הירדן כפי טבעם נשא הארון את נושאיו ועבר.

**ד** והרי הוכחה נוספת לדברינו. המקדש היה משופע בנסים (אבות פ"ה) וכמ"ש בפסוק – "נורא אלקים ממקדשיך", ופירש המצודות – "מן הכבוד השוכן במקדש תבוא היראה לבני האדם כי משם יצאו הנפלאות". עכ"ל. אך בין הנסים שהיו שם היה נס שאינו נמנה בין הנסים (יומא כ"א) והוא – "מקום ארון (וכרובים) אינו מן המידה – אינו

## מאמר ל

קעט

תופס למעט ממידת החלל של בית כלום" (שם). אין זה שינוי טבע כמו שברי כלי חרס הנבלעים במקומם, או כלחם הפנים שסילוקו כסידורו. כלום לא נשתנה, הארון עומד בלי שיש לו מקום, היפך החוק הפשוט ביותר שאין קיום בלי מקום (שלכן נקרא הקב"ה "מקום" – נפה"ח שער ג' פ"א). הוא אשר אמרנו: ביחס לתורה עצמה (אנא נפשי כתבית יהבית) לא צריך נסים של שינוי טבע, פשוט – אין טבע! ויעויין ביומא שם שהסבירו מדוע לא נמנה הנס של "מקום ארון וכרובים אינו מן המידה" בין העשרה נסים שהיו במקדש – "נסי דבראי קא חשיב, נסים דגוואי לא קא חשיב". רש"י פירש: "דבראי קא חשיב – מבחוץ, בעזרה, נסים הידועים לכל". אכן במהרש"א ב"ב צ"ט. פי' – "לפי ששם השכינה שורה כמ"ש, ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים, שאינו גשם לא יכולהו מקום ומידה ומלא כל הארץ כבודו". עכ"ל. והוא ממש כדברינו.

**ה)** שוב התבוננתי, שהחלוקה אשר חלקנו בין נסים המשנים את הטבע לבין נסים המתעלמים ממנו – היא בעצם ההבחנה שהבחין נפש החיים שער ג' פרק י"ג בין מדרגות האבות לבין מדרגת משה רבינו, עליהם השלום. כי נפש-החיים שם לא חילק בין נסים נסתרים לבין נסים גלויים כחילוק הרמב"ן הנ"ל, אלא כתב שהאבות ע"ה – "זכו לנסים נפלאים בשידוד המערכות וצבאיהם", ואלו משה רבינו ע"ה – "על ידי כל נסי ה' שנעשו על ידו ראו כולם ביטול מציאות כל הכוחות לגמרי"; עיין שם בדבריו היטב. [דוגמא לדבר: איתא בשבת קנ"ו: שאמר הקב"ה לאברהם: "מאי דעתך (שאינך יכול להוליד) דקאי צדק (שהוא מזל שלך) במערב (שהוא מקום מצונן) מהדרנא ומוקימנא ליה במזרח" עכ"ל. אמר על זה מחותני הגאון הגדול ר' מיכל זילבר שליט"א – שאילו היה משה רבינו עקר יכול היה "צדק" להשאר במערב ואעפ"כ היה משה רבינו מוליד].

ומהו התוכן הפנימי של דברי נפה"ח? שהתורה קרויה על שמו של משה (שבת פ"ט). והיא בבחינת "תורה דיליה" (ישמח משה במתנת חלקו). על כן מדרגתו אינה רק להשיג שהקב"ה משודד את מערכות הטבע אלא גם להשיג את בטול הטבע. והם הם דברינו.

**ו)** מעתה נשוב אל קושית התלמיד. החילוק הזה עצמו הוא החילוק בין ההתגלות של הקב"ה ביציאת מצרים לבין התגלותו במעמד הר סיני. ביציאת מצרים נשתנה הטבע בעשר המכות ובקריעת ים סוף – שינויים גדולים ועצומים לשעה. הקב"ה הוכיח שהוא שולט בטבע ועושה בו כרצונו. לעומת-זאת, במתן תורה לא היו שום שינויים בבריאה, הכל היה במקומו, כמות שהוא בכל זמן ומקום, ואעפ"כ – "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו". "אלקים" פי' בעל הכוחות כולם. ואכן נצבו כל הכוחות על

עומדם כימים ימימה, אלא שבאותה שעה נתעלו ישראל והבחינו מכח היותם דבוקים בתורה ובקב"ה ("פנים בפנים דבר ה' עמכם") שהבריה כולה על כל כוחותיה וטבעיה וסיבותיה אינה אלא אחיזת עינים! [אין זה מדויק, כי מתוארים בפסוקים ובדברי חז"ל שינויי טבע מסויימים אשר התרחשו בשעת מעמד הר סיני – אבל לא זה היה העיקר!]

על מה נעשה ליל סדר? מה נספר לילדינו? שראינו בטביעות עין של תלמיד חכם שאין עוד מלבדו?! מי שראה ראה, ומי שלא ראה אין מה לתאר לו! [ואכן אמרו חז"ל שכל ישראל שבכל הדורות ראו את הקולות, כי נשמות כל ישראל נשתתפו במעמד הנשגב ההוא. ולדברינו מוכרח הדבר שכך יהיה!] הרי משל נכון: פלוני מכיר את ראובן בטביעות עין. אם תשאל אותו לראיות על שזה הוא ראובן לא ידע להוכיח זאת, אבל ברור לו כשמש בצהרים שזהו ראובן. לעומתו אלמוני אינו מכיר את ראובן אבל הוא יודע על עשרה סימנים מובהקים המצויים בפרצופו של ראובן ועל סמך סימנים אלו הוא טוען על אדם מסויים שזהו ראובן. מי נאמן יותר? בוודאי שטביעות-עין עדיפה מסימנים (חולין צ"ו). אבל יש בסימנים מה שאין בטביעות-עין. את הסימנים אפשר למסור לאחרים, לַיֵּדַע אותם את ההוכחות שזהו ראובן, מה שאין כן טביעות-עין, מי שראה – מכיר, ומי שלא ראה – לא יכיר. ממש כך יש להבחין בין יציאת מצרים לבין מתן-תורה, על כן אי אפשר לערוך "סדר" ולספר את אשר ראו עינינו במעמד הנשגב ההוא.

שים לב! אין כוונתי שאנו פטורים מלהודיע לבנינו על עצם מעמד הר סיני ועל שנתבררה בו אמיתת תורת משה רבינו. אדרבא, ההודעה הזאת היא חובה גמורה, וכמ"ש – "השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב וגו'", ולדעת הרמב"ן והבה"ג היא נמנית במנין המצוות. כוונתי רק לומר שאי-אפשר לתאר ולהמחיש את המעמד ההוא, כי לא חלו אז שינויים בטבע, אלא נתברר שגם הטבע כמות שהוא "אין עוד מלבדו".

(ז) ז"ל הנפלא של היעב"ץ בהקדמה לסידור בית-יעקב – "מי שיעיין ביחוד ענינינו ומעמדנו בעולם, אנחנו האומה הגולה, שה פזורה, אחרי כל מה שעבר עלינו מהצרות והתמורות אלפי שנים, אין אומה בעולם נרדפת כמונו, מה רבים היו צרינו, מה עצמו נשאו ראש הקמים עלינו מנעורינו להשמידנו, לעוקרנו, לשרשנו וכו' רבות צררנו גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכלותנו. כל האומות הקדומות העצומות אבד זכרם וכו' ואנו הדבקים בה' עודנו חיים היום, לא ניפקד ממנו בכל תוקף אריכות גלותנו אפילו אות וניקוד אחד מתורה שבכתב, וכל דברי חכמים קיימים וכו' היד המקרה עשה כל אלה?!

חי נפשי כי בהתבונני בנפלאות אלה גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' ית' לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל וכו'". עכ"ל.

מי שידקדק בדבריו יבחין שביחס לקיום האומה ובניה הוא כתב באופן כללי – "ואנו הדבקים בה' עודנו חיים היום". אבל ביחס לקיום התורה הוסיף להפליא – "לא נפקד ממנו בכל תוקף אריכות גלותנו אפילו אות וניקוד אחד מתורה שבכתב וכל דברי חכמים קיימים". כי אכן פלא קיום התורה עלה למעלה ראש יותר מנס קיום האומה. והם הם דברינו, כי קיום האומה הוא בנסים גלויים ונסתרים של שינויי טבע, ועדיין יש לטבע מציאות וכח מסויים, על כן נכון לומר רק בכללות שאנו הדבקים בה' יתברך עודנו חיים היום. אבל ביחס לקיום התורה אין לטבע מציאות כלל, וכאילו אינו, לכן לא נפקד ממנו אפילו קוצו של יוד מתורה שבכתב ומתורה שבע"פ.

**ח** והעירוני להתבונן שבחילוק הזה ניתן להבחין בדורנו בארץ הקדש. כאן בארץ ישראל אשר עיני ה' אלקיך בה ניתן להבחין בהשגחת הרועה על הכבשה שבין שבעים הזאבים. אילו היתה בחוץ-לארץ סכנה כזו לא היו היהודים שורדים, כי בחוץ-לארץ נדמה הדבר שאין אלוה (כתובות ק"י:) אשר השגחתו תהיה ניכרת כל-כך, ובדרך הטבע הלוא אין קיום לכבשה בין הזאבים. אבל הנס הזה הוא כאין וכאפס לעומת נס פריחת מוסדות התורה בארצנו הקדושה. לא יאומן כי יסופר: עשרות אלפי אברכים, בחורים ובעלי תשובה, משליכים נפשם מנגד בלי בסיס טבעי לפרנסה; מולידים בנים ואף משיאים אותם, והם ובניהם ובני בניהם אוכלים "מן". מאין הכסף הרב, הקמח למכביר, הבטחון בתעצומות – נגד כל הגיון וחשבון – היד המקרה עשה כל אלה?! אין זאת אלא שמקום הארון והכרובים אינו מן המידה. [שמעתי אומרים שבחוץ-לארץ אין מנהגם של בני התורה לקנות דירות לבניהם האברכים, אלא לשכור. ופירשו זאת, כאילו שורש ההבדל נעוץ בהיות בני חו"ל בעלי מנטליות אחרת. אין זה נכון, אלא בחוץ לארץ אין גילוי שכינה כמו בארץ ישראל, לכן א"א אפילו לבני התורה החרדים לדבר ה' שאברך בן אברך יקנה דירה לבנו. משא"כ קיום התורה בארץ הקדש – "נשא הארון את נושאו ועבר". והבן.]

על פי דברי הציע ידידי הרה"ג ר' ישראל זילבר שליט"א לדקדק בלשון הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל – "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם – הרי זה נתקדש קדש-קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים וכו'". רמז הרמב"ם על ההנהגה של "מקום ארון אינו מן המידה".

ויש בזה עידוד ותקווה להתמסר ולהיות "תורתו אומנותו" בארצנו הקדושה, לקיים: "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ", והקב"ה יקיים בנו "אני חלקך ונחלתך".

## מאמר לא

### עשרה מאמרות, עשר המכות, עשרת הדברות

ז"ל הפחד-יצחק (פסח מאמר מ"ז, ה') "חכמים הגידו כי עשר המכות של יציאת מצרים הן המעבר מן עשרה מאמרות של בריאת העולם לעשרת הדברות של מתן תורה. יעויין ספר הגבורות וספר התפארת למהר"ל". עכ"ל. עיין בדבריו שם מה שביאר בזה. לענ"ד הדבר פשוט.

בעשרת המאמרות, בעולם המורכב והמשוכלל – כולם בחכמה עשית – מתגלה שיש בורא לעולם. ועדיין יכול המתעקש להשתטות ולטעון "עזב ה' את הארץ" ואינו מתערב בקורה בה (אם מתוך אי ידיעה, אם מתוך אי איכפתיות, ואם מתוך אי יכולת – עפרא לפומייהו – עיין רמב"ן פר' בא).

בעשרת המכות נתגלה הקב"ה כמנהיג העולם. הוא יודע מה מתרחש בו, הוא איכפתי למה שקורה בו, ויש ביכולתו להעניש את מורדיו וליתן שכר לעובדיו. כל זה ניכר בבירור מעונשם של המצרים, ומישועתם של ישראל זרע אברהם אוהבו. ועדיין נראים הדברים שהתערבותו של הקב"ה בנעשה בעולם היא בבחינת "נכנס-ויוצא". כביכול, הקב"ה יורד מפעם לפעם מן השמים "לעשות סדר" בארץ וחוזר למקומו, מניח לעולם שינהג כמנהגו – על פי הטבע, המקרה וההשתדלות האנושית. גם המבט הזה רחוק מן האמת.

בעשרת הדברות נתגלתה האמת במלואה. נתברר אז שהקב"ה מהווה את העולם בכל רגע ורגע, כמ"ש רש"י פר' ואתחנן (ד', ל"ה) "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו – כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר הראת לדעת". עכ"ל.

ואם נשים לב נבחין, ששלשת תוארי הקב"ה – גדול, גבור ונורא – אשר כינה בהם משה את הקב"ה בפר' עקב, ותקנו לנו אנשי כנה"ג להזכירם בתפילה, מכוונים הם כנגד שלשת אופני התגלות הקב"ה כבורא העולם, מנהיג העולם, מהווה העולם.



## מאמר לא

קפג

"גדול": כמ"ש בברכות דף נ"ח. "לך ה' הגדולה – זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר: עושה גדולות עד אין חקר". עכ"ל. את הפסוק האמור בפר' ואתחנן – "ה' אלקים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך וגו'", פרש"י – "את גדלך – זו מידת טובך, וכן הוא אומר ועתה יגדל נא כח ה'". עכ"ל. ומכיון ש"עולם חסד יבנה", ו"האדם (תכלית הבריאה) לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו " (מסילת-ישרים פ"א) מתגלית מידת הגדולה על ידי מעשה בראשית.

"גיבור": כמ"ש שם "והגבורה – זו יציאת מצרים, שנא' – וירא ישראל את ה' הגדולה וגו'" [ופירש המהרש"א: "במידת הגבורה פעל יציאת מצרים על ידי המכות שהביא על מצרים, שנא' את ה' הגדולה וגו', גם כי מדת גדולה מורה על חסד כדעיל, מדכתיב הכא גבי יד מורה על הגבורה שעושה ביד ובמידת ה'". עכ"ל.] ההתערבות האלקית בהנהגת העולם על פי רצונו (שכר ועונש) ניכרה היטב ביציאת מצרים. [ואולי נרמז העונש לרשעים בתיבת "יד" והשכר לצדיקים בתיבת "הגדולה"].

"והנורא": היראה נובעת מן התחושה של התלות באלקים בכל הווה והווה. ז"ל בית-הלוי פר' בראשית – "כשנקבע בלב האדם האמונה הגמורה אשר בכל רגע השם יתברך מהווה את כל העולם יש מאין ממש, ואם לא יהיה מהווה אותם רגע אחד יהיו אפס ותוהו – הלא אז תפול עליו היראה והפחד. והוי כדמיון אדם שנפל בים (במים עמוקים) ובא אחד ומחזיקו בידו שלא יטבע, ואם רק ירף ממנו מלהחזיקו הלא יטבע וכו', וכל מה שיתבונן בהטובה שזה עושה עמו כן תגדל עליו היראה והפחד ממנו וכו'. ויראה זו קרויה יראת-ה', יען כי יראה זו מיוחדת רק מפני ה' ואין לה מקום בפני בשר ודם". עכ"ל. והלוא למדנו מרש"י (עה"פ "אתה הראת לדעת") ששיא ההשגה שאין עוד מלבדו היה בשעת עשרת הדברות, שראו בחוש שהקב"ה מהווה אותם בכל רגע ורגע.

[ויש להוסיף שהמעבר הממצע מהכרת הקב"ה כבורא מכח מעשה בראשית (גדול) להכרתו כמנהיג מכח יציאת מצרים (גבור) היה על ידי שנתגלה הקב"ה לאבות הק' בנסים נסתרים המתייחסים לשמותיו שאינם מיוחדים (עיין רמב"ן פר' לך-לך פי"ז, ופר' וארא). וכמו כן השלב הממוצע בין הכרתו של הקב"ה ביציאת מצרים כגבור המנהיג את עולמו, לבין הכרתו במעמד הר סיני כנורא המהווה את עולמו בכל רגע – היה על ידי קריעת ים סוף שנאמר עליה "וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגו'", יתר על האמונה והיראה שזכו להן ישראל בעשר המכות שעל ידן יצאו ממצרים; עיין בית-הלוי פר' בראשית].

נתברר מקחן של צדיקים – "כי עשר המכות של יציאת מצרים הן המעבר מן עשרה מאמרות של בריאת העולם לעשרת הדברות של מתן-תורה".

ועוד הוספה קטנה.

בעשרה מאמרות נתגלה הנפעל – עולם מורכב ומשוכלל – והרי זו הוכחה שיש פועל, כמי שרואה מכתב ומבין שמישהו כתבו.

בעשר המכות נתגלתה הפעולה – אצבע אלקים, יד ה' – הרי זה כמי שמציץ לתוך הבית דרך חור המנעול ורואה עט כותבת, שהוא כמעט כרואה את הכותב.

בעשרת הדברות נראה הפועל בעצמו, כביכול; ראו ש"אין עוד מלבדו" – עשה עושה ויעשה את כל המתהווה בכל הווה.

ועיין במכתב מאלהו להגה"צ הרא"א דסלר זצוק"ל ח"א עמוד 180, והן שלש המדרגות שמנה שם.

## מאמר לב

### אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה

(א) אבות פ"ו, משנה ב': "והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות – אל תקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתלמוד-תורה". עכ"ל.

בוודאי אין הכוונה לזה שלומד ואינו מקיים, כי "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו" (יבמות ק"ט:). אלא אדרבא לאידך גיסא, אין לך בן-חורין אלא זה שהוא כל כך מקיים עד שלא די לו בפסקי ההלכות מתוך ספרי הקיצורים, אלא הוא עוסק בתורה כדי לקיימה בכל פרטיה ודקדוקיה. והרי אין לך חלק בתורה, נגלה או נסתר, הוא-אמינא או מסקנה, שאינו מוֹרָה לאדם, כי "תורה" מלשון "הוראה".

וכאן הבן שואל, הלא אדרבא קיום מצוות נתפס אצלנו כעבדות (לה' יתברך) וכלשון המקרא – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. הלא קיום מצוות נחשב לנשיאה בעול (עול הוא רתמה השוללת מן הבהמה את האפשרות לסטות ימין או שמאל) כלשון הגמ' ברכות י"ב: – "עול מצוות". הלא אזהרות התורה קרויות בפנינו "איסורים" (אסור פי' קשור, כמ"ש: ויאסור את רכבו) על שום שהן אוסרות וכובלות אותנו מלעשות ככל העולה על רוחנו. אם כן, איך יתכן שתקרא העבדות הזו, העול הזה, הכבלים הללו – בשם חירות?! ז"ל החזו"א (אגרת קנ"ג) "בהזדמנות זו רצוני להגיד לכת"ר כי כמעט

## מאמר לב

קפה

כל מה שאני עושה אני **אנוס על פי הדיבור** וכו' רבותי למדוני כי בכל תנועה צריך להתיעץ עם חלקי הש"ע ואין אני בן חורין לעשות דבר מבלי עיון בהלכה מן ההלכות הנוגעות לתנועות הנידון וכו'". עכ"ל. האם לזו חירות יקרא?!

ואיתא בשבת ל'. – "מאי דכתיב: במתים חופשי? כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות" [ואותם הקוראים לעצמם "חופשיים" כוונו למאמר חז"ל: "רשעים בחייהם קרויים מתים" (ברכות י"ח)]. א"כ איך הפליגו חז"ל לאידך גיסא באומרם – "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה"?!

ואמנם הוא פשוט. האדם מורכב מגוף ונשמה, מלאך ובהמה. ה"אני" האמיתי שלו הוא הנשמה, כמובן; הגוף הוא בבחינת מלבוש זמני – "עור ובשר תלבישני" (עייין שערי קדושה למוהר"ח ויטאל זצוק"ל, פרק א'). אעפ"כ, אחר חטא אדה"ר, הגוף הוא ה"מוחזק" והאדם נוטה להחשיב את החמור (=חומר) שניתן לו לרכב עליו, כאילו הוא ה"אני" האמיתי שלו. כאשר אנו דנים על מצב מסוים אם הוא בגדר עבדות או בגדר חירות צריכים אנו להבחין ביחס למי אנו דנים, לא הרי הגשם כהרי הנשם. רבותינו דרשו: "וייצר ה' אלקים את האדם וכו' – שתי יצירות, יצירה מן העליונים ומן התחתונים". וכמו כן דרשו: "וייצר – שני יצרים, יצר טוב ויצר הרע" (ילקוט שמעוני). שתי יצירות, שני יצרים, אלו הם שני צדדים של אותה מטבע. רצונו של הגוף הנוצר מן התחתונים להיות כבהמה (עייין חגיגה ט"ז. ובמדרש כאן) זהו יצר הרע. רצונה של הנשמה לחיות כמלאך – זהו יצר טוב. ביחס לגוף שבהפקירא ניחא ליה – תורה ומצוות מהוים עול, איסורים ועבדות. ביחס לנשמה המשתוקקת לקרבת אלקים (ואני קרבת אלקים לי טוב) העסק בחכמת האלקים (תורה) ובמעשים המצוותים אליו (מצוות) הם, ורק הם, מהוים חירות. כי מה היא חירות? האדם חי ונוהג כפי שהוא עצמו באמת רוצה לחיות ולנהוג! ומי שרצונו האמיתי להתקרב אליו ית' ולהתענג עליו, והאמצעיים המגיעים את האדם לתכלית הזה הלא הם התורה המצוות אשר צונו עליהן האל ית"ש (מסילת ישרים פ"א) אין הוא בן חורין אלא דוקא כאשר הוא עוסק בתורה ומקיים מצוות.

מן הדברים משתמע עומק חורבנה של החילוניות. בעוד שהמבט האמיתי תופס את המלאך כ"אני" ואת הבהמה כ"אחר" [גומל נפשו איש חסד – קרא הלל על עצמו כשרחץ את גופו (ויק"ר ל"ד, א)] מבט השקר של ה"חופשיים" טועה בהזדהות ומחשיב את מלבושו הבהמי של האדם לאני העצמותי שלו. נמצא החילוני דואג כל חייו להשביע את רעבונו של מישהו שאינו הוא. ה"וילה" שהשקיע שנים בפרעון חובותיו עליה – אינה אלא רפת לפרתו; המכונית ההדורה שהוא נוהג בה אינה כי אם פרסות לסוס, סעודות הפאר ומאכלי התאווה העולים על שלחנו – אינם כי אם שחת-אבוס לחמורו. הוא עצמו: רעב,

צמא וחסר כל; גברא ערטילאי. האושר ממנו והלאה בהכרח, לא במקרה. כדרך שאי אפשר לבעל-חיים להיות מאושר כשהוא שתול על פלגי מים ושמש אביבית זורחת על ראשו – מפני שאין טבעו כטבעו של הצומח, כך אי אפשר שימצא אדם סיפוק בצורת חיים של בעלי חיים (וגויים בכלל, כמ"ש חז"ל – יבמות ס"א. – אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויים אדם). ואכן מקנאים הרשעים בבעלי החיים אשר בג'ונגל, תולים את צערם בצורת החיים האנושית (מסים, ביורוקרטיה וכד') פורקים מעליהם את המוסכמות והחוקים הכובלים אותם, ומנסים לעבור את פרוזדור העולם כבני בשר מהלכי שמים, ולא כאנושים. אך אין בזה מזור לשברם, את האני האמיתי אינם יכולים להמיר ואת רצונותיו א"א להם לשנות. על כרחך אדם אתה! וכל עוד לא יושבע רעבונו האנושי לאהבת ה' וליראתו, לקרבת אלקים והתרפקות עליו, לחסד של אמת ולאהבת זולתך, לרוחני, לאצילי ולעדין – לא תנוח נשמתך ולא תשקוט; האושר ממך והלאה בהכרח, לא במקרה.

**(ב)** עד כאן נמצאנו אומרים שהגדרת חיי תורה ומצוות כחירות נאמרה ביחס לרצונה של הנשמה, והגדרתם כעבדות מתייחסת אל רצונותיו של הגוף, ואכן זה הוא המראה החיצון של הדברים.

לקושטא דמילתא, מתייחסת הגדרת העבדות גם אל הנשמה, והגדרת החירות גם אל הגוף. מי שרצונו המהותי הוא להיות עבד – הלא עבדותו היא חירותו; ומכיון שהיות האדם "עבד ה'" זהו פסגת רצונה של הנשמה, א"כ עבדותה היא חירותה. ואכן באותה אגרת נפלאה שצוטטה קודם לכן אשר בה מגדיר החזו"א את עצמו כאנוס על פי הדיבור, כמי שאינו בן חורין לעשות דבר וכו', כותב הוא בתוך הדברים: "העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני ואין לי צער יותר גמור מכשלון בעוון". "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו" – עבדות שכולה חירות, על כן היא מביאה לשמחה. וכמו כן לאידך גיסא, מתחת לרצונו הפשוט של הגוף בהפקירא שוכן רצון עמוק יותר, מהותי יותר, להיות כלי שרת ביד הנשמה כדי לזכות יחד עמה להתענג על ה'. זהו העומק הטמון בדברי הגמ' פסחים ס"ח: כי בעצרת מודים כו"ע שצריך האדם לאכול ולשתות ולשמח שמחת הגוף (עצרת תהיה לכם) "מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה". הרי להדיא שתורה ניתנה לטובתו ושמחתו של הגוף ולא על אפו וחמתו. על כן אנו אומרים גם ביחס לגוף – עבדותו זוהי חירותו. נמצאת הגדרת העבדות והגדרת החירות שבחיי תורה ומצוות מתייחסת אל כללות האדם, גם אל הנשמה וגם אל הגוף, אלא שהעבדות היא מראם החיצון והחירות היא תוכנם הפנימי.

כמה מתאים לכאן שירו של ריה"ל: "עבדי הזמן עבדי עבדים הם, עבד ה' הוא לבדו חפשי, על כן בבקש כל אנוש חלקו, חלקי ה' אמרה נפשי".

ג) ידוע הוא כי כל דרש שדרשו חז"ל יש לו עוגן ואחיזה בפשוטו של מקרא. לא רק שאיזה ייתור או חיסור מראה מקום ומרמז לסטות מן הפשט, אלא הדרש הוא "נשמתו" של הפשט ומתייחס אליו כצורה לחומר. ואילו כאן, לכאורה, הדרש רחוק לגמרי מן הפשט! הפשט איירי ביחס שבין המכתב לבין הלוח, בעוד שהדרש עוסק בהשפעת התורה על עוסקיה! שומה עלינו למצוא את הקשר-גשר שבין הפשט לדרש. אכן, בספרי הגה"צ הרב דסלר זצ"ל הובאו מס' פעמים דברי הרדב"ז כי הלוחות מסמלים את לבם של ישראל. "כתבם על לוח לבך" – לבם של ישראל הוא הלוח אשר בו חרוטים רצונותיו ית' (אורייתא וישראל חד הוא). מהי משמעות הדברים? נראה, שעובדת היות הכתב חרוט בלוח, ולא כתוב על גביו, משמעותה היא שהכתב הוא צורתו של הלוח. אין הכתב דבר זר הדבוק ללוח, אלא הוא מעצם הלוח. הנמשל לזה הוא היחס שבין ציוויי ה' ית' לבין רצונם של ישראל ("לב" מסמל "רצון" – כידוע). אין מצוות התורה דבר זר ונפרד מרצונם של ישראל. אדרבא, צורתו של הלב היהודי, גבולות רצונו האמיתי, הם הן המצוות שניתנו לו במכתב האלקים. תוכנו של המכתב אינו כי אם גילוי מילתא מה הם המעשים והמחדלים בהם רוצה האני האמיתי שלנו כדי לישים את הרצון החובק וכולל את כל הרצונות – לקרבת אלקים ולהתענג עליו. נמצא הדרש יאה ונאה אל הפשט. כי אכן אותה חירות שזוכה לה העוסק בתורה ומקיים את מצוותיה היא הנמשל של היות הכתב חרות בלוחות.

ד) על האמור במגלת אסתר (ב', ה') "ותקרא אסתר להתך וכו' ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה" דרשו חז"ל בגמ' מגילה (ט"ו). "א"ר יצחק: שלחה ליה – שמא עברו על חמשה חומשי תורה דכתיב ביה מזה ומזה הם כתובים". עכ"ל. ותמה בספר "באר-יוסף" לגה"צ ר' יוסף צבי סלנט זצ"ל: "מה יתן ומה יוסיף אם הם כתובים מזה ומזה יותר מאלו היו כתובים רק מצד אחד?! ועוד העיר, שרק עשרת הדברים היו חרוטים מזה ומזה ולא "חמשה חומשי תורה"! וכפי הנראה ש"מזה ומזה הם כתובים" מסמל איזו שהיא "תכונה" של תורה, שדוקא מכח תכונה זו היה שייך לתבוע את ישראל ולגזור עליהם שמד. והדברים צריכים ביאור, ואמנם נתבארו במהלך יפה ואמיתי בספר הנ"ל, אך אנו נדרוך בדרך אחרת.

ואכן על פי האמור, ניטיב להבין את משמעות היות המכתב האלקי חרות בלוחות הברית "מזה ומזה", משני צדדיו. נראה, כי שני צדי הלוח מסמלים את שני הלבבות;

"בכל לבבך – בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע" (ברכות נ"ד). צדו האחד של הלוח מסמל את יצר הטוב וצדו האחר של הלוח מסמל את יצר הרע. אילולא דברנו היה נראה, שעד כמה שנתייחס ליצר-הטוב (שהוא בא-כחה של הנשמה) אכן רצון התורה הוא רצונו; ראוי הוא הכתב המסמל את התורה להיות צורתו של צד הלוח שמסמל את היצר הטוב. אך אם נתייחס אל יצר-הרע (אשר הוא בא-כחו של הגוף) האם נוכל כמו כן לומר שרצון הקב"ה והתורה הוא רצונו?! לכאורה היה ראוי שיהיה כתב התורה חרוט רק מצדו האחד של הלוח?! אכן, זו היא נקודת החידוש שבמאמרנו: צד הלוח המסמל את יצר הרע ורצון הגוף גם הוא חרות בכתב עשרת דברים, וגם מעל גביו נקראת התורה. כי אכן רצונו האמיתי, הפנימי, של הגוף – גם הוא מזדהה לחלוטין עם רצון התורה. גם ביחס לגוף מהווה התורה עצות, ולא דרישות, איך להביא אותו אל שלמות רצונו. כי גם הגוף נברא להתענג על ה' באחרית הימים, כמו שנתבאר.

זהו התוכן של "מזה ומזה הם כתובים" האמור בלוחות אך מסמל את תכונתה של התורה כולה.

מעתה נמשיך ונאמר כך: הטעם שנתחייבו ישראל כליה בימי מרדכי ואסתר נתפרש בגמ' מגילה (י"ב). על כי נשתחו לצלם בימי נבוכדנצר, ובמדרש שיר השירים (עה"פ "זאת קומתך") מפני שנהנו מסעודתו של אחשוורוש (וברש"י ובגר"א הובאו שני הטעמים). ועדיין צריך ביאור, איך באו לידי כך להשתחוות לצלם ולהנות מסעודת אותו רשע. ונראה על פי מ"ש בשבת פ"ח. שאעפ"י שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" וקבלו עליהם תורה מרצון, עכ"ז עוד היה נצרך לכפות עליהם את ההר כגיגית ולאיים עליהם ולהכריחם לקבל תורה. וכבר נתחבטו בזה ראשונים ואחרונים: מה צריך לכפות את מי שרוצה?! ואחד מן המהלכים המפורסמים הם דברי המהר"ל (האריך בהם בספר לב אליהו – שמות) שמצד השכל (היצה"ט) היתה קבלת התורה מרצון, ועדיין היו נצרכים לכפיה על צד הגוף (היצה"ר). וכשאמרו בגמ' שם – "הדור קבלוה בימי אחשוורוש", מתפרשים הדברים על פי דברי המהר"ל, שגם צד הגוף ויצה"ר קבלו תורה מרצון מאהבת הנס. שכיון שהיו הגופים בסכנה ונצלו בזכות התורה המצוות של מרדכי ואסתר צדיקי הדור – קבלו עליהם ישראל תורה ברצון גמור. [וידוע פי' הנפלא של ה"שפת-אמת", שבכוונה לא נכתב במגילה "ליהודים היתה תורה ויו"ט ומילה ותפילין", אלא דוקא: "אורה ושמחה וששון ויקר", ורק חז"ל פירשו זאת: "אורה זו תורה, שמחה זה יו"ט, ששון זו מילה, ויקר אלו תפילין (מגילה ט"ז). כי עיקר החידוש היה לא עצם חזרת קיום המצוות אלא היחס אליהן. באותה שעה הרגישו את האורה שבתורה, את השמחה שביו"ט, את הששון שבמילה ואת היקר שבתפילין.] פירושה של קבלה זו הוא – הכרה והבנה שגם מבחינתו של הגוף אין הוא נדרש לוותר על רצונותיו מכח התורה, אלא אדרבא

## מאמר לב

קפט

למלא ולספק אותם. וכיון שזה היה ה"תיקון" היוצא מגאולת מרדכי ואסתר, נוכל לחשוב שכאן גם היתה נקודת ה"קלקול" שמחמתו נגזרה הכליה בגלות אחשוורוש והמן. רצוני לומר, חסרון ההכרה שגם מבחינתו של הגוף בחיי עולם הזה, רק תורה ומצוות הן הממלאות את רצונותיו – זה מה שהביא להתפשר עם צלמו של נבוכדנצר וסעודתו של אחשוורוש, כדי לדאוג גם לצדו השני של הלבב. זהו שרמזה אסתר למרדכי – "שמה עברו ישראל על חמשה חומשי תורה שכתוב בהם מזה ומזה הם כתובים". כי אמנם "מזה ומזה הם כתובים" מהווה תכונה של תורה בכללותה, שאין היא מספקת רק את רצון הנשם של ישראל כי אם גם את רצון הגשם, וכמו שנתבאר. הבינה אסתר שחסרון ההכרה הזאת הוא שגרם את מכשול החטא שעליו נגזרה הכליה. ואכן הבינו זאת ישראל וחזרו בתשובה שלמה – הדור קבלוה מרצון בימי אחשוורוש.

**(ה) נסיים בהבנה חדשה – ואולי אינה אלא הרגשה – הנוגעת לפסח זמן חרותנו.**

ידוע הוא כי יותר משאנו מרגישים בפסח את היותו "זמן חירותנו" אנו מתייחסים אליו כאל "זמן חומרותינו". עדה עדה וסייגיה, ציבור ציבור והידוריו, הצד השווה שבין כולם שאין לך מועד בשנה שהם מחמירים בו וכובלים ואוסרים את עצמם בו כמו בפסח זמן חרותנו. [וההסבר המקובל הוא, כידוע, שחמץ מסמל את יצר-הרע אשר דרך ההתגוננות ממנו היא דוקא על ידי סייגים וגדרים, ואכמ"ל.] על פי האמור במאמר זה נראה לומר כך: הלא תכלית היציאה לחירות ממצרים ומבית עבדים היתה קבלת התורה, וכמ"ש: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ולכאורה הלא קבלת התורה אינה נראית כחירות אלא כעבדות, כמו ששאלנו בראש המאמר, ומדוע יקרא איפוא פסח – זמן חרותנו?! אין זאת אלא מפני שהעבדות לה' ית' היא עצמה רצוננו וחירותנו, וכמו שנתבאר. וכיצד יתבטא הדבר, 'פורסם ויורגש', שהמצוות לא נכפו עלינו נגד רצוננו אלא אדרבא הן ביטוי והוצאתו לפועל של רצוננו? **על ידי שאנו מקיימים אותן מעל ומעבר למה שנתחייבנו.** אין אדם מחמיר על עצמו ומהדר לשלם קנסות יותר ממה שנתחייב. מדוע? מפני שאין הוא רוצה לשלם קנס אלא מוכרח וכפוי לכך. אילו היינו מקיימים מצוות כמוכרחים ואנוסים – די היה לנו לצאת ידי חובת "המיקל לא הפסיד". כאשר אנו מהדרים ומוסיפים לחשוש למה שאין צריך לחשוש מעיקר הדין, מסלסלים ומסתייגים מעצמנו בגדרים וזהירויות – אנו מוכיחים בזה שקיום המצוות הוא בשבילנו ולטובתנו. אין אנו יוצאים ידי חובה אלא אנו נכנסים ידי טובה. על כן דוקא זמן חרותנו הוא גם זמן חומרותינו.

## מאמר לג

### ציצית - חותם עבדות

**(א)** "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדרתם ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת" (שלה-לך ט"ו, ל"ח). פרש"י בשם ר' משה הדרשן: "על כנפי בגדיהם – כנגד ואשא אתכם על כנפי נשרים. על ארבע כנפות – כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמרו במצרים: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. פתיל תכלת – על שם שיכול בכורות, תרגומו של שיכול – תכלא; ומכתם היתה בלילה וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב. ושמונה חוטים שבה כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים". עכ"ל.

גם העובדה שיוצאים אנו ידי חובת הזכרת יציאת מצרים דוקא בפר' ציצית מורה על קשר הדוק בין הציצית לבין יציאת מצרים.

מהו?

מנחות מ"ג: "תניא היה ר"מ אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר – הבא לי חותם של טיט, ולאחר אמר – הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו, איזה מהם עונשו מרובה? – הוי אומר זה שאומר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא". [רש"י: חותם – היו עושים לבהמה ועבד שקונין אותם לשם סימן עבדות]. וכתבו תוס' שם – "מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושים לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה, כדאיתא פרק במה אשה: כבלא דעבדא תנן". עכ"ל.

ומכיון שעל ידי גאולת מצרים נהיו ישראל לעבדי הקב"ה, כמ"ש: "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", ומכיון שהציצית היא חותם המורה על עבדות, על כן נאה ומתקבל שיהיו חלקי הציצית, מקבילים אל פרטי הגאולה, ופרשת ציצית תהיה הפרשה של זכירת יציאת מצרים. עד כאן שמעתי. [והרי ביאור פשוטו של מקרא: והיה לכם לציצית וראיתם אותו – את הציצית שהיא חותם עבדות – וזכרתם (על ידי כן) את כל מצוות ה' אלקיכם ועשיתם אותם; חותם העבדות מזכיר את חובות העבודה].



## מאמר לג

קצא

**ב)** נשתכנע בדברים יותר, אם נתבונן על מה זכו ישראל למצות חוטי הציצית. ז"ל הגמ' חולין פ"ח: "אמר רבא: בשכר שאמר אברהם אבינו – אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לשתי מצוות, לחוט של תכלת ורצועה של תפילין. בשלמא רצועה של תפילין (איכא הנאה) כתיב – וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ותניא: ר' אליעזר הגדול אומר – אלו תפילין שבראש. אלא חוט של תכלת מאי היא? (מאי הנאה איכא) דתניא: רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל הצבעונין? מפני שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לאבן-ספיר ואבן ספיר דומה לכסא הכבוד וכו' (פרש"י): וכשהקב"ה מסתכל בכסא הכבוד שלו נזכר במצוה זו שהיא כנגד כל המצוות). עכ"ל.

קשה להבין את הגמ' הזו, במה שנאמר בה ביחס לתפילין. וכאשר נבין נכונה את האמור ביחס לתפילין נדקדק יותר גם במה שאמור בה ביחס לציצית. אברהם התבטא: "אם מחוט ועד שרוך נעל", וכנגד אומרו "ועד שרוך נעל" מגיע לו שכר – רצועה של תפילין, ככתוב בגמ'. אך הרי בגמ' מבואר שהשכר הוא "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וזה לא קאי על הרצועה אלא על הטוטפת שבראש. אתמהא.

כך צריך לענ"ד להבין גמ' זו. הרקע לאמירה זו של אברהם הוא, שאחר שניצח אברהם את ארבעת המלכים שנצחו את החמישה (לך לך פ' י"ב) יצא לקראתו מלך סדום "אל עמק שוה הוא עמק המלך", פרש"י (עפ"י המדרש) "שהשוו שם כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקצין". אבל אברהם סירב למינוי הזה, וכמ"ש במדרש שענה להם – "אל יחסר העולם מלכו ואלקיו". אח"כ הוציא מלכי-צדק מלך שלם (הוא שם בן נח שהיה כהן לא-ל עליון) לחם ויין ובירך את אברהם – "ברוך אברם לא-ל עליון קנה שמים וארץ וברוך א-ל עליון וגו'", ואמרו על זה בגמ' נדרים ל"ב: "ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר והוא כהן לא-ל עליון, כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנא' – ויברכהו ויאמר ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ וברוך א-ל עליון. אמר לו אברהם: וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו (רבו), מיד ניתנה לאברהם, שנא' נאם ה' לאדני (פי' הרא"ש) – הוא אברהם אבינו שהיה הראשון שקראו לקב"ה אדון) שב לימיני עד אשית אויבך הדום לרגליך, ובתריה כתיב – נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי-צדק, על דיבורו של מלכי-צדק. והיינו דכתיב: והוא כהן לא-ל עליון, הוא כהן ואין זרעו כהן". עכ"ל.

כלומר, אחרי שאברהם אבינו שלא להתמנות לנשיא אלקים ולקצין מפחד פן יחסר העולם מלכו ואלקיו, ואחרי שהוא מרגיש בעוולה להקדים כבוד עבד לכבוד רבו – הוא נהיה ראוי, לו ולזרעו, להיות עבדי ה' ומשרתיו. אז הוא זוכה ל"שב לימיני" (זה

ביהמ"ק שהוא המקום היחידי בתחתונים שנברא בימין, כמ"ש בכתובות ה'). ולכהונת עולם. ונרמזה הסיבה הזאת במה שקראו הקב"ה "אדוני" – להצביע על כך שבגלל שקראו לקב"ה "אדון" (והוא מתנהג כעבד) זכה לכהונה שעניינה "לעמוד ולשרת" לפני ה' במקום שהוא דר, כביכול, בתחתונים. והלא עסק הקרבת הקרבנות קרוי "עבודה", כי העוסק בו נחשב ל"עבד" יותר משאר המצוות. והמקום היחידי שבו הקב"ה קרוי "אדון" הוא ביהמ"ק, וכמ"ש "יראה כל זכורך אל פני האדון וגו'".

והיא הנותנת, שכאשר מציע לו מלך סדום "והרכוש קח לך" עונה אברהם: "אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך". מפני שאברהם העמיד את עצמו כעבד לקב"ה, והעבד סמוך על שלחן אדונו ואינו זקוק למאומה, כי לא יאמר האדון לעבדו: "עשה עמי ואיני זנך".

על פי זה נוכל להבין, שהמידה כנגד מידה למה שהעמיד אברהם את עצמו לעבד ה' הם דוקא החוטים והרצועות שבהם קשור העבד וכבול מלעשות את רצונו. כי רצועות התפילין וחוטי הציצית מסמלים את קבלת העול, וכמ"ש בירושלמי ע"ז (פ"ב הל' א') "כל המצוות עתידין בני נח לקבל עליהם וכו' ובסוף הם עתידים לחזור בהם, ומה טעם (מנין)? ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו – זו מצות תפילין, זו מצות ציצית". עכ"ל. הרי שדוקא רצועות התפילין (הקרויות "מוסרות" על שבהם האדם אסור וקשור מלעשות מה שנגד רצון אדונו) וחוטי הציצית (הקרויים "עבותות" מפני שהם דמויי חבלים המיועדים למאסר ולקשירה) הם אלו הראויים להיות חותמות העבדות. [ואגב זכינו להבין את תוכן צורתה של הציצית – עבותות – המבטאת את היותה חותם עבדות]. ולכן התבטאה הגמ' בחולין שזכו בניו לחוט של תכלת ורצועה של תפילין. אכן כיון שניתנו כשכר מוכרח שתהיה מהם תועלת גם בעוה"ז, ועל זה ביארה הגמ' שטטפת התפילין (שהרצועה משמשת אותה) מייראת את עמי הארץ, ושפתיל התכלת הכרוך בחוטים מזכיר לפני הקב"ה את המצוה הזו השקולה לכל המצוות. [ועדיין צריך להתעמק ולהבין מה בין חוטי הציצית לבין רצועות התפילין].

זכינו להבין שהזמן והרקע בו זכה אברהם לחוטי הציצית (ולא רק לפתיל תכלת) היו כאשר העמיד את עצמו לגמרי להיות עבד ה', וזכו אז בניו מכוחו להיות משרתי ה' ולעבודת הקרבנות. דבר זה תואם מאד את תורף מאמרנו שהציצית היא חותם העבדות, כמ"ש בתוס' מנחות מ"ג: הנ"ל.

## מאמר לג

קצג

ג) הרעיון הזה שהציצית היא חותם עבדות לישראל, לציין את היותם עבדי הקב"ה, כחותם העבדות המשייך את העבד לאדונו, משתמע היטב מכמה ברייתות המופיעות בזה אחר זה במסכת מנחות (מ"ג:): ונשתדל לבארן דבר דבור על אופניו.

א. "תניא, וראיתם אותו וזכרתם – ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו? זו קריאת שמע, דתנן – מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן (בין חוליה של תכלת לחוליה של לבן). עכ"ל. דבר זה יובן היטב על פי מה שהגדירו חז"ל את אמירת "שמע ישראל" כקבלת עול מלכות שמים (ברכות י"ג). מתאים הדבר שחותם העבדות יזכיר לעבד את חובתו לקבל עליו את עול מלכות אדונו.

ב. "ותניא אידך: וראיתם אותו וזכרתם – ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת הסמוכה לה, זו מצות כלאים, דכתיב: לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך". עכ"ל. הכוונה היא, שעל ידי שבציצית דוחה העשה של ציצית את הלא-תעשה של כלאים, נזכר הלבש באיסור כלאיים.

הבה נתבונן, מדוע דוקא במצות ציצית גילתה התורה את החידוש של "עשה דוחה לא-תעשה"?

כך נראה לפרש:

ידוע הוא שאנו מחוייבים בכל המצוות (עשה ולא תעשה) כפקודות מלך המחייבות את עבדיו. אך אין הפקודות הללו שרירותיות, כמובן, אלא כל אחת מהן היא גם עצה טובה שיועץ הקב"ה לישראל כאב לבניו – לטוב לנו כל הימים לחיותנו כיום הזה – אלא שהעצות ניתנו לנו במתכונת של פקודות. ומכיון שכל קיום מצוה והמנעות מעבירה יש בהם חיים וטובה למקיימן – אין במעשה מצוה או בהמנעות מעבירה ביטוי של "עבדות", כי הלא הנזהר בהן דואג בזה לעצמו ולא לאדונו (גם אם הוא עושה זאת מתוך צייתנות לפקודה). אילו נמצא מעשה אחד אשר מבחינת טובתו של העושה היה עדיף שלא יעשה, ואעפ"כ הוא נעשה בפקודת המלך, היה במעשה הזה ביטוי של עבדות. ההיכא-תמצוי היחידה לזה הוא "עשה דוחה לא תעשה", כי מבחינת ה"עניינים" הלא אמרו בגמ' שלא-תעשה חמור מן העשה (יבמות דף ז'). כלומר, קלקול הנפש מן העבירה גדול מאשר תיקון הנפש על ידי המצוה, אלא שגזר האדון שידחה ה"עשה" את ה"לא-תעשה", ופקודתו מחייבת להתעלם מחישוב התועלת והנזק הכרוכים במעשה המצוה ובמעשה העבירה. על כן אנו אומרים שדוקא "עשה דוחה לא-תעשה" ראוי להיות ביטוי של עבדות. וכיון שציצית היא חותם עבדות, כמ"ש תוס' במנחות הנ"ל – לכן דוקא במצות ציצית נתחדש ונתגלה ענין "עשה דוחה לא-תעשה". [פשיטא שאחר שדרשה התורה שידחה

ה"עשה" את ה"לא-תעשה" – אין בזה הפסד לנפש, כי התיקון שבצייתנות עדיף טפי, ולעולם לא יהיה הצייתן נפסד. ואעפ"כ לא זו תירוצנו ממקומו.]

ג. "תניא אידך, וראיתם אותם וזכרתם את כל מצוות ה' – כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל המצוות כולן וכו'", פרש"י: "כיון שנתחייב במצוה זו – שהאיר היום, נתחייב בכל המצוות, שרוב המצוות נוהגות ביום וכו'. לישנא אחרינא – כיון שנתחייב אדם במצוה זו, שהגיע לכלל מצוה דהיינו י"ג שנה נתחייב בכל המצוות". עכ"ל. לפי שני הפירושים קשה להבין, הרי אם המצוות נוהגות ביום, וכולן נוהגות מגיל י"ג שנה, א"כ מדוע נבחרה דוקא מצוות ציצית לתלות בה את שאר המצוות?! אין זאת אלא מפני שהיא בבחינת "אבוהון דכולהו", כי קבלת עול העבדות מחייבת את העבד לקיים את כל פקודות האדון.

ד. "תניא אידך, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' – שקולה מצווה זו כנגד כל המצוות כולן". עכ"ל. [ומכח זה אמרו בנדרים כ"ה. שאילו היה משה משביע את ישראל לקיים את כל המצוות, היה אפשר לפרש שנשבעו רק לקיים מצות ציצית השקולה לכל המצוות. והכוונה היא, שהיתה השבועה מתפרשת להיות עבד ה' בכללותו, ולא על תרי"ג חובות העבודה.] מדוע דוקא מצוות ציצית שקולה כנגד כל המצוות? כי בהיותה חותם עבדות היא היסוד והבסיס המחייב אותן, ובאין יסוד אין בנין; א"כ שקול היסוד ככל הבנין.

ה. "ותניא אידך, וראיתם אותו וזכרתם ועשיתם – ראייה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשיה". עכ"ל. מדוע מביאה הראייה לזכירה והזכירה לעשיה? כי הרואה את חותם העבדות נזכר שהוא עבד, והעבד ממלא את פקודות אדונו.

ו. "רשב"י אומר: כל הזרזי במצוה זו (ציצית) זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא – וראיתם אותו, וכתוב התם – את ה' אלוקיך תירא ואותו תעבוד (מה להלן שכינה אף כאן שכינה)". עכ"ל. כלומר, "וראיתם אותו" הכוונה – את הקב"ה. דבר זה יוסבר היטב על פי מה שאמרו במסכת סנהדרין צ"ו: "דמות דיוקנו של נבוכדנצר היתה חקוקה לו לנבוזראדן על מרכבתו ואימה יתירה היתה לו ממנו ודומה כמי שעומד לפניו". כעין זה י"ל כאן, שחותם העבדות מזכיר את האדון עד שכאילו רואה העבד הלבוש בו את אדונו לנוכח עיניו. על כן שכרו הוא לקבל את פניו.

ובמסכת שבת דף ל"ד: – "אמר ר"ל: כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים וכו'". עכ"ל. ולא אמרו זאת על מצוה אחרת. והיא מידה כנגד מידה, שעל שהוא מעמיד את עצמו כעבד לקב"ה יעמיד לו הקב"ה עבדים לשמשו.

## מאמר לג

קצה

**ד)** ובאמת כל פרשת ציצית עניינה בירור ופירוט חובת העבד לאדונו – לזכור את מצוותיו ולעשותן ולא לתור אחרי לבבו ואחר עיניו לפרוק את עול אדוניו מעליו; וכן "והייתם קדושים לאלקיכם" פי' מוקדשים לעבודתו, כחפץ של הקדש המיועד ומיוחד להשתמשות של גבוה. ומסיימים בהזכרת יציאת מצרים שהיא המחייב של העבדות, וכמ"ש "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". ואחר-כך – "להיות לכם לאלקים". ומסיים: "אני ה' אלקיכם", שפי' – "על כרחכם אני מלכיכם", כמ"ש רש"י.

ויש להוסיף בזה עוד דקדוק נפלא. בפר' "והיה אם שמע" שעניינה קבלת עול מצוות נזכרות "המצוות", ולא "כל המצוות" וכמ"ש – "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי". ואילו בפר' "ציצית" נאמר פעמיים "כל" – "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' וכו' למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי". מהו טעם החילוק? אכן כבר כתב רבנו יונה בשערי-תשובה שער א' אות ו' – "אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעוונות הקלים, אעפ"י שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה – קראוהו חכמי ישראל מומר לדבר אחד ואת פושעים נמנה וגדול עווננו מנשוא. כי אם אמר יאמר העבד לרבו: כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה". על כן דוקא בפר' ציצית שעניינה היותנו עבדי הקב"ה, ולא רק שומרי מצוותיו, מודגש הענין של "כל" המצוות. [אגב, כמה מדוקדקים דברי רבנו-יונה אשר כפל: אם אמר יאמר העבד וכו', כי בפעם אחת עוד לא שבר את עול אדוניו מעליו, אלא דוקא כאשר עבר עבירה ושנה בה ונעשית לו כהיתר.]

**ה)** האוה"ח הק' הביא תנא דבי אליהו שמעשה המקושש הוא שגרר אחריו את מצוות ציצית, כי ביום השבת שאין מניחים בו תפילין לא היתה להם "תזכורת" למצוות ולכן נכשלו בחילול שבת, ועל כן נתווספה להם מצות ציצית – שתהיה להם "תזכורת" גם בשבת. משמע שחסרון התפילין גרם לעוון המקושש, ומצוות ציצית יש בה תיקון ומניעה שלא יקרה כזאת עוד.

אך הרי כתבו תוס' ב"ב קי"ט: ד"ה "אפילו", ז"ל – "אמר במדרש דמקושש לשם שמים נתכווין, שהיו אומרים ישראל שכיון שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחוייבים במצוות, עמד וחלל את השבת כדי שיהרג ויראו אחרים". עכ"ל. ולפי"ז אינו מובן מה היו עוזרים התפילין ואיך תעזור הציצית למנוע עוון כגון זה. אכן הוא פשוט, כי אדרבא, התביעה על עוון כגון זה היא כתשובת ישעיהו לחזקיהו שלא נשא אשה לשם שמים (ברכות י'). ואמר לו ישעיהו: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומאי דניחא קמיה קוב"ה לעביד", ועל תביעה זו נתחייב

חזקיהו מיתה בעוה"ז ובעוה"ב. וביארו בזה, שבוודאי אין ביטול מצות פריה ורביה מחייב מיתה בעוה"ז ובעוה"ב לצדיק גמור כחזקיהו. אלא התביעה עליו היתה שפרק את עול העבדות, כי עבד אינו מתחכם לחדש מעצמו תכסיסים להצלחת המלכות, אלא מציית לפקודות, בין מבין בין אינו מבין. וכן פי' הגר"א בכתר ראש (רל"ב) שמאז מתן-תורה שנתחדשה בחינת "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" אין מקום יותר ל"עבירה לשמה". וזה היה עוון המקושש שנהג כאדון ולא כעבד, אף שכוונתו היתה לטובה. ולכן אמרו חז"ל שהיה זה מפני שבשבת אין האדם אסור ברצועת התפילין להרגיש עבד, והתיקון הוא עבודת הציצית להרגיש כבול ואסור, היפך העצמאות לעשות כרצונו ומעצמו.

(1) אם נמשיך להפוך בענין בסגנון של "דרוש" נוכל לומר, שהעובדה שגדילי הציצית סובבים את האדם מכל צדדיו מרמזת על דברי רבנו יונה הנ"ל שהעבדות צריכה להקיף את העבד מכל הצדדים; "כי אם אמר יאמר העבד לרבו: כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוניו מעליו". כי כדרך שפירצה אחת מבטלת את משמעות כל הגדר, כן בבחינת-מה אם אין העבד מוקף בחותמות העבדות מכל הכיוונים חסר בעצם העבדות.

גם דין "תעשה ולא מן העשוי" האמור בציצית מורה על תוכן העבדות לקב"ה, העיקר אינן התוצאות ("אם צדקת מה תתן לו") אלא עצם העשיה. "אנו עמלים ומקבלים שכר" – על עצם העמל (חפץ-חיים).

מנהג ישראל, בכל העדות, להיות מעוטפים בטלית מצוייצת בשעת התפילה. נוכל לפרש, שהיות והתפילה קרויה "עבודה", וכמ"ש "ולעבדו בכל לבבכם – איזוהי עבודה שבלב זו תפילה" (רש"י עקב, י"א, י"ג) או מהפסוק שהביא הרמב"ם (פ"א הל' תפילה) "ועבדתם את ה' אלקיכם", ראוי הדבר שיתלבש העבד ב"בגדי עבודה" בעת שהוא עסוק בעבודה, כבגדי הכהנים בשעת הקרבת הקרבנות (ואכן הרבה הלכות תפילה נלמדו מהלכות עבודת הקרבנות, עיין טור סי' צ"ח).

ובעידנא דחדוותא הייתי מוסיף, שהמנהג לקנות לחתן טלית חדשה (שיש לו סמך ורמז מן המקראות – כמ"ש בפי' הרא"ש שם – "כי יקח איש אשה חדשה" וסמך ליה "גדילים תעשה לך") הוא מפני שכתב הרמב"ם סוף פט"ו מהל' אישות – ויהיה בעיניה כמו שר או מלך וכו', על כן חשוב להזכיר לחתן את היות ה"שר" או ה"מלך" – עבד לקב"ה.

## מאמר לד

קצז

ז) מנהגנו ללכת בבגד אחד מצויץ בד' ציציות – צריך ביאור. אם אמרו בגמ' שבעידנא דריתחא מקפיד הקב"ה על אי קיום מצות ציצית אעפ"י שהיא מצוה קיומית, מדוע לא נחשוש מאי-קיום מצות ציצית בבגדים נוספים?! איני יודע תשובה מספקת מנקודת ראותה של ההלכה, אך מנקודת ראותה של ה"מחשבה", על פי תוס' הנ"ל, יובן הענין היטב. כדרך שאין מעלה בחתימה כפולה על שטר, ואין תוספת בהגדת אותה עדות פעם נוספת, כך אין ענין לשאת שנים ושלושה חותמות המעידים אותה עדות. [וכן כתב מהרש"א מנחות מ"ג: שאמרו משל למלך שאמר לשני עבדיו, אעפ"י שבתכלת ולבן חייב כל עבד בודד – לפי שאין דרך שישא עליו עבד אחד ב' חותמות. עיי"ש].

ואולי אף מנקודת ראותה של ההלכה, כיון שהציצית אינה מצוה חיובית, אלא מצוה קיומית – אין "ענין" לקיימה כל היכא שאין שייך הטעם והתכלית, אעפ"י שאם ילבש בגד נוסף יקיים מצוה נוספת ויטול שכר נוסף, ועדיין צ"ע.

## מאמר לד

### פתיל תכלת - חותם של זהב

א) מנחות מ"ג: "תניא היה ר"מ אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר – הבא לי חותם של טיט, ולאחר אמר – הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו, איזה מהם עונשו מרובה? הוי אומר זה שאומר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא". [רש"י: חותם – היו עושים לבהמה ועבד שקונין אותם לשם סימן עבדות]. וכתבו תוס' שם – "מה שמדמה חותם של טיט לציצית שכן עושים לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה, כדאיתא פרק במה אשה: כבלא דעבדא תנן". עכ"ל.

דברי התוס' הללו אשר דימו את הציצית לחותם עבדות, צריכים עוד ביאור, הלא הגמ' המשילה גם את חוטי התכלת לחותם עבדות של זהב, ובזה לא פירשו תוס' מאומה.

אכן נראה, דחותם הטיט המסמל חומר ולבנים וכל עבודה, משרת את האדון להודיע שזה עבדו, ואילו חותם של זהב תכשיט הוא, והוא משרת את העבד ומודיע לכל שזה אדונו. יש עבד שעובד את אדונו בעל כורחו, מעדיף היה להיות בן-חורין, אין הוא מרגיש בכבוד ובעונג להיות "עבד מלך – כמלך" (שבועות מ"ז:); בעל כורחו מלביש עליו

אדונו חותם של טיט. ויש "עבדך בן אמתך", "בנו העובד אותך", אשר הם בבחינת "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו". החזו"א זצ"ל אשר העיד על עצמו (קוב"א סי' קנ"ג) "כמעט כל מה שאני עושה אני אנוס על פי הדיבור וכו' ואין אני בן חורין לעשות דבר מבלי עיון בהלכה וכו'" הוא אשר כתב על עצמו שם "העונג היחידי הוא לי לעשות רצון קוני ואין לי צער יותר גמור מכשלון בעוון". עבדים כאלה מתקשטים בחותם העבדות, חותמם עשוי מזהב ומביע את אושרו של העבד שיש לו מלך כזה. הרי הם דומים לבני המלך, ועל בני מלכים אמרו בשבת (ס"ו:) שהם יוצאים ב"זוגין", פעמונים של זהב. על חוט התכלת נאמר במד"ר (י"ד, י') "מה נשתנית תכלת משאר מיני צבעונים שציווה האלקים להיות בציצית? מפני שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד, וחלק ליראיו תכלת שהוא מעין כבודו וכו' הוי: ויבוא מלך הכבוד – שהוא חולק כבוד ליראיו". וכעין זה כתב רש"י מנחות מ"ג: – "נאה לישראל שיהא דמות כסאו עליהם". עד כאן שמעתי מן הגאון הגדול הר"ר שלמה פישר שליט"א.

**(ב)** ונבאר יותר. עבדותם של ישראל לקב"ה יש לה באמת פנים כפולות. מצד אחד – "אתם תהיו לי לעם", כביכול התכלית היא בשביל הקב"ה שברא את הכל לכבודו ועשה שייראו מלפניו. מאידך – "ואני אהיה לכם לאלקים", למעננו, לטוב לנו כל הימים, כי "עבד מלך – כמלך". תכלית יציאת מצרים היתה קבלת התורה, וכמ"ש: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". ואכן הפנים הכפולות של העבדות אשר הוכרחנו לה וזכינו בה ביציאת מצרים באו לידי ביטוי בקבלת חובות וזכויות העבודה בהכרח ומרצון. מצד אחד: כפה עלינו הקב"ה את ההר כגיגית, ומאידך: "ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". וכן לדורות: עיקר העסק הקרוי "עבודה" הוא הקרבת קרבנות בבית המקדש [ועל כן דוקא שם קרוי הקב"ה "אדון" (משפטים י"ג, י"ז)]. וכשעולים העבדים אל בית המקדש הם עולים לראות-את, ולהראות-אל פני האדון ה'; כביכול, גם למעננו וגם למענו. והבן.

ויעויין ברש"י סוף פר' ציצית, על הפסוק "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם", ז"ל – "אני ה' אלקיכם (בתרא) עוד למה נאמר? שלא יאמרו ישראל: מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר?! אנו לא עושים ולא נוטלים שכר. על כרחכם אני מלככם! וכן הוא אומר: אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם". עכ"ל. כלומר, ה"אני ה' אלקיכם" קמא, הנזכר לפני ה"הוצאתי אתכם מארץ מצרים", הוא כנגד מדרגת "בנים" שזכו בה ישראל קודם יציאת מצרים – "בני בכורי ישראל" – מכח שהם עתידים לקבל את עול הקב"ה עליכם מאהבה כבנים (שבת



## מאמר לד

קצט

פ"ט:). ובמדרגת "בנים" יש עוד מקום לטעות שאעפ"י שהקב"ה הבטיח שכר ועונש לעושי ועוברי מצוותיו (כמ"ש רש"י: אני ה' – נאמן לשלם שכר, אלקיכם – נאמן להפרע) הרי זה כאב הרוצה בטובת בנו ומצווה ומפתה ומאיים עליו וכל זה אך ורק לטובת הבן, א"כ עוד יש מקום לטעות שיאמר הבן: "איני עושה ואיני נוטל שכר". אבל ה"אני ה' אלקיכם" הנזכר אחר ה"הוצאתי אתכם מארץ מצרים" הוא כנגד מדרגת עבדים שנתחייבו בה ישראל ביציאת מצרים – כי הוא אדונך הפודך מבית עבדים – ולכן "על כרחכם אני מלככם". ופשוט, ששתי אמירות אלו – "אני ה' אלקיכם" – מכוונות כנגד חוטי התכלת וחוטי הלבן. חוטי הלבן מורים על מדרגת עבד הכפוי על העבדות ונשיאתו את החותם הוא לצורך אדונו המודיע לכל: זהו עבדי. ואילו חוטי התכלת מורים על מדרגת "בנו העובד אותו" מרצונו ומתקשט בחותמו ומודיע לכל: "זה אדוני".

ג) ויש לשים לב שבראש פרשת ציצית נאמר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" – גם לשון דיבור וגם לשון אמירה. וידוע מה שאמרו בספרי (הובא ברש"י בהעלתך י"ב, א') שדיבור הוא לשון עז וקשה, ואילו אמירה היא לשון רכה (תחנונים). ומדוע נאמרה פרשת ציצית גם בלשון קשה וגם בלשון רכה? כי את פתילי הלבן מוכרח העבד לשאת ובפתיל התכלת רוצה הוא להתהדר, על כן פונה אליו התורה הק' גם בדרישה וגם בעצה; והבן.

וכמה נפלא דיוק לשונה של התורה הקדושה – "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם (לשון נסתר) ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית" (לשון נוכח); פתח בלשון נסתר ועבר ללשון נוכח – הלא דבר הוא! על פי האמור יובן היטב, כי את עבדיו מצוה המלך באמצעות השר ואינו פונה אליהם ישירות, ואילו את בניו ואת הקרובים אליו מצוה המלך ישירות בעצמו. ומאד מדוקדק הלשון: "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית", כי אכן חותם הזהב הוא "לכם" – להנאתכם, להתקשט בו.

ויש עוד דקדוק נפלא בפר' זו. "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם ולא תתורו וגו' למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי וגו'". בתחילה חזר הפס' לסגנון שמשה מדבר אל בני" – "מצוות ה'", ואח"כ שוב לסגנון שהקב"ה מדבר עמם – "מצוותי". ונראה שגם השינוי הזה מורה על שתי מדרגות, מדרגת "עבדים" המצווים על ידי השר לעשות את מצוות המלך, ומדרגת "בנים" אשר אביהם פונה אליהם ישירות. ויש להוסיף עוד, שבין שני הפסוקים נאמר – "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם", ואולי הכוונה לדברי הרשות. כי ההבדל בין העבד היוצא ידי חובה לבין הבן הנכנס ידי טובה הוא בכל מה שאינו מצווה בלאו או בעשה, שהבן הרוצה

לעשות רצון אביו ולא רק לקיים את מצוותיו עושה את כל מעשיו לדעת ורצון אביו, וחוזרים גם מעשי הרשות שלו להיות מעשי מצוה, וכמבואר כל-זאת בבירור בדרך ה' ח"א פרק רביעי אות ד' ואות ז'. ולפי"ז יתכן, ש"כל מצוותי" האמור במדרגת בניס הראויים לפתיל התכלת כולל גם את מעשי הרשות שנחשבים לאיש כזה ממש כמו מעשי מצוה – עיין ברמח"ל שם. ולכן מסיים הפסוק: "והייתם קדשים לאלהיכם" – כי זו היא מדרגת הקדושה שהאריך בביאורה המסילת-ישרים פרק כ"ו. והבן כמה נפלאים הדברים, אך קצרתי.

**(ד)** ויש להתעמק יותר. חוטי הלבן קרויים בש"ס ובפסוקים "ציצית". ובביאור השם הזה אמרו במנחות (מ"ב.) "אין ציצית אלא ענף, וכן הוא אומר ויקחני בציצית ראשי, כצוציתא דארמאי – דבוקות למטה ופרודות למעלה (רש"י)". עכ"ל. וכן אמרו שם (מ"א:) "אין ציצית אלא יוצא ואין ציצית אלא משהו (רש"י: תלוי ויוצא מן הענף משהו)". עכ"ל. והיינו שחוטי הלבן קרויים על שם הצורה, כי בחותם העבדות הצורה היא העיקר, צורת עבותות המסמלים את היות העבד עקוד ואסור מלעשות את רצון עצמו. [והשם "חוטי לבן" – לאו דוקא, ושאר צבעים ג"כ כשרים מעיקר הדין (ש"ע או"ח סי' ט', ה')]. ואילו חוטי התכלת קרויים על שם הצבע והמראה, כי הצבע הוא הנוי המשמש כתכשיט בהיותו דומה לכסא הכבוד ומודיע מי הוא אדונו של נושא החותם. [ואמנם גם חוטי התכלת הם בצורת גדילים ועבותות, כי אכן שמחתו של בן המלך היא בעצם הכרחו לעבוד את המלך, וכמשל הגמ' שקרא המלך לשני עבדיו. וכאשר נתעלו ישראל למדרגת עבד שהוא כבן, באומרם "נעשה-ונשמע", קראה עליהם בת-קול "גבורי-כח עושי דברו לשמוע בקול דברו" – כמלאכים (שבת פ"ח.). ומה הכוונה "עושי דברו לשמוע"? פי' ה"אבן-עזרא": "בעשותם דברו, רק זה הוא שכרם ותענוגם ותפארתם – לשמע בקול דברו".] ויש להוכיח שבחוטי הלבן הצורה בלבד היא העיקר, מטענת קרח ועדתו למשה – "טלית שכולה תכלת חייבת בציצית?!" ולמה לא טענו זאת על טלית שכולה לבן?! וע"כ שבחוטי לבן הצורה של גדילים היוצאים היא העיקר, ואין לבגד עצמו צורת עבותות, ופשוט.

שוב מצאתי מדרש שוחר-טוב (פ' צ') "והדרך על בניהם – זה תכלת שבציצית, שישראל מתכסים בו, שנקראו בניס למקום". עכ"ל. הרי זו ראייה גדולה לתורף מאמרנו.

**(ה)** ה"אור החיים" הק' בפר' שלח דייק מלשון הפסוקים שאין מצות פתיל תכלת עתידה להתקיים לדורות, שהרי נכתב בפסוק: "ועשו להם לציצית על כנפי בגדיהם לדרתם ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת וכו'" – משמע שרק הלבן יהיה לדורותם ולא התכלת. והרי המציאות מורה על נכונות דיוקו, כי מלבד חוג מסוים ומצומצם אין מי

שנותן על ציצית הכנף פתיל תכלת. מהו העומק הגנוז בעובדה זו? אם אמרנו שפתיל התכלת מציין את שביעות רצונו ושמחתו של העבד המתקשט בחותם העבדות ומתהדר בו, נוכל להמשיך ולומר שראוי החותם הזה לדורות הראשונים דוקא ולא לדורות האחרונים. כי נתמעטו הלבבות בירידת הדורות ורחוקים אנחנו משמחה אמיתית בעובדת היותנו עבדים; על כן גם ביטויה החיצון של אותה שמחה נשלל מאתנו.

**(ו)** ועיין גם בספר החינוך (מצוה שפ"ו) שכתב כדברי תוס' מנחות הנ"ל, שהציצית היא חותם האדון שנושא העבד בכסותו. והוסיף: "ועוד אמר לי לבי שיש בו רמז וזכרון שגופו של אדם ונפשו הכל להשם ב"ה, כי הלבן דומה לגוף שהוא מן הארץ וכו' והתכלת אשר עינו כעין הרקיע ירמוז לנפש שהוא מן העליונים וכו'", עיי"ש. ודבריו תואמים מאוד לדברינו במאמר זה, כי הגוף כפוי על העבדות והנפש רוצה בה. והבן.

**(ז)** נחזור לדברי הגמ' מנחות מ"ג: הנ"ל: "משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר – הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר – הבא לי חותם של זהב". מדוע צוה המלך על האחד להביא חותם של טיט ועל האחר להביא חותם של זהב? ביארנו, כי האחד היה מוכרח וכפוי על העבדות על כן נדרש לחותם שיזכיר לו את חובת העבודה. ואלו האחר היה מרוצה ושמח בעבדות על כן נתבקש להביא חותם של זהב להתהדר בעובדת היותו עבד המלך. אך מהי משמעותה של העובדה שחותם הטיט זול יותר מחותם הזהב? כי אכן מן הכפוי על העבדות נדרש רק מעט, ואילו מן השמח בעבדות נדרש הרבה. וכן הוא בעבדות לקב"ה: כדי להיות ראוי לחוטי לבן די בקיום פשוט של שורת הדין (המיקל לא הפסיד) ואילו הראוי לחוט תכלת מהדר ומסלסל לפניו משורת הדין (המחמיר תבוא עליו ברכה) כדי לבטא את שמחתו בעבדות ואת אהבתו לאדון. וכשם שהעובר עבירה על שורת הדין עונשו מרובה משל זה שאינו מהדר ומדקדק לפניו מן השורה – כן גם התביעה על ביטול חוטי הלבן גדולה מן התביעה על ביטול חוט התכלת.

**(ח)** "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן" (ברכות ט'). ופירושו תוס' שם (על פי מנחות מ"ג): "בין תכלת שבה – בציצית, שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטי לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן". עכ"ל. [וז"ל הגמ' מנחות מ"ג: "תניא: וראיתם אותו וזכרתם – ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו? זו קריאת שמע, דתנן – מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן". עכ"ל. הרי שיש להיכר הזה סמך מן התורה.] מדוע נבחר החילוק שבין לבן לתכלת אשר בציצית להכיר על ידו את ההבדל שבין זמן

שכיבה לזמן קימה? בדרך דרוש נוכל לומר: כי שכיבה מורה על נפילה וירידה (הגלות נמשלה ללילה) ואלו קימה מורה על רוממות ועליה (הגאולה נמשלה לבוקר). בעת שתתחלף הגלות בגאולה, ומדרגת עבד פשוט בעבד משכיל השמח בעבדותו ומתהדר בה – יתחדש כבודו של פתיל התכלת. על כן דוקא החילוק שבין תכלת ללבן ראוי להבחין על ידו בין זמן הערב המסמל את הגלות לבין זמן הבוקר המסמל את הגאולה.

**ט** דין עשה דוחה לא-תעשה נלמד מצווי התורה להטיל פתיל תכלת העשוי מצמר בבגד של פשתים (יבמות ד'). בוודאי יש עומק במה שדוקא פתיל התכלת שבמצוות הציצית הוא הנבחר ללמד בו את הענין של "עשה דוחה לא-תעשה". כדי להבין זאת נתבונן בלשונו של הרמב"ן פר' יתרו: "כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה. ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל". עכ"ל הרמב"ן. על פי הנקנה באמירתנו מובן הדבר מאד שדוקא בחותם ה"הדרך על בניהם" באה לידי ביטוי האהבה הגדולה מן היראה.

**י** ז"ל הגאון הגדול הר"ר לייב מינצברג שליט"א – "תורת בקרבם" גליון 9 – "ובזה חלוקה זכירת יציאת מצרים שבכל יום, מסיפור יציאת מצרים שבליל הפסח. כי זכירת יציאת מצרים כל יום, היא כדי לזכור חובת העבודה אשר נתחייבנו לה', מחמת שאנו עמו המוציא אותנו מעבדות לחירות. וכלשון הפסוק **כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'** (ויקרא כה-נה). אבל הסיפור של יציאת מצרים בליל הפסח, בא כדי לשמוח בשמחת הגאולה. לספר ולהתעורר ברגשי שמחה ושירה לה' (על שזכינו להיות עבדיו). ומשום כך מצינו דכל ימות השנה, אחר זכירת יציאת מצרים באה מיד תפילה, כדאמרין – **תיכף לגאולה תפילה** (ברכות מב.). כי זכירת יציאת מצרים שבכל יום באה לשם חובת העבודה. ולכן מיד כאשר מזכיר יציאת מצרים, צריך לסמוך מיד את התפילה שהיא עבודת ה', וכמו שכתב רבינו יונה בברכות. אבל בליל פסח, סומך תיכף לסיפור הגאולה את אמירת ההלל. כמו שתיקנו חז"ל, שאחר כל הסיפור מיד פותחים – **לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה**, ומתחילים באמירת ההלל. והיינו משום שבליל פסח בא הסיפור כדי לעורר השמחה

ורגשי החירות אשר שמחה זו מחייבת אותנו בשירה והלל לה, ולכן צריך להסמיך גאולה להלל". עכ"ל.

קל להבחין שחיוב הזכירה של כל השנה מקביל אל חוטי הלבן שבציצית, ואילו חיוב הסיפור של ליל פסח מקביל אל פתיל התכלת.

## מאמר לה

### סדר פרשיות התפילין וקבלת עול מלכות שמים

**(א)** ז"ל שו"ע או"ח סימן ל"ב ס"א: "מצות תפילין שיכתוב ארבע פרשיות, שהן: קדש לי כל בכור עד למועדה מימים ימימה, והיה כי יביאך עד כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים, ופרשת שמע עד ובשעריך, ופר' והיה אם שמע עד על הארץ". והוסיף על זה הרמ"א: "וצריך לכתבם כסדר הזה לכתוב תחלה הקודמת בתורה, ואם שינה פסול". עכ"ל. ומקור דבריו מקרא ד"והיו הדברים וכו' – בהויתן יהו"; עיין מ"ב שם.

ונראה להוסיף טעם על מה שהקפידה התורה שתהיינה הפרשיות כתובות ומונחות בתפילין בסדר זה דוקא; על פי לשון השו"ע שם סימן כ"ה, ס"ה: "יכוין בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהן יחוד שמו ויציאת מצרים על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המח כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו". עכ"ל.

ונקדים לבאר את דברי השו"ע בסימן כ"ה.

ז"ל הרמב"ן פר' לך-לך י"ז, א' – בביאור שם "שדי" – "ור"א פירשו בשם הנגיד מגזרת שודד, כלומר: **מנצח ומשדד מערכות השמים**, וזהו הנכון, כי היא מדת הגבורה מנהגת העולם שיאמרו חכמים בה – **מדת הדין של מטה**. וטעם להזכיר עתה (בצווי על המילה שהיא תחלת הווצרות מדרגת ישראל) זה השם – כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב ולפדותם במלחמה מיד חרב ככל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות, וככל הבאים בתורה בפרשת אם בחקתי ובפר' והיה כי תבוא בברכות ובקללות שכולם נסים הם, כי אין מן הטבע שיבואו הגשמים בעתם בעבדנו האלקים ולא שיהיו השמים כברזל כאשר נזרע בשנה השביעית, וכן כל היעודים בתורה,

אבל כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שינוי ממנהגו של עולם **כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם שהם מופתים משנים הטבע בפרסום והם שיעשו בשם המיוחד (שם הויה) אשר הגיד לו". עכ"ל**. למדנו מדבריו שישנם שני סוגי "נס". ישנם נסים נסתרים (הנעשים בשם שדי) שהקב"ה משודד המערכות בעליונים והיא מדת הדין בתחתונים, וזוהי המערכת של "השגחה-פרטית" להצליח לצדיקים ולהצר לרשעים הכל בגזרת עליון, אך השגחה זו נסתרת כי עדיין יש למתקש לתלות שכל המתרחש הוא טבע או מקרה או בחירה אנושית. וישנם נסים גלויים, כנסי יציאת מצרים, שהם נסים גלויים וברורים ומורים על היות הקב"ה מהווה את העולם בכל הווה והווה – אין עוד מלבדו.

ובסוף פר' "בא" כתב הרמב"ן, ז"ל: **"מן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה**. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוה יצליחנו שכרו ואם יעבור עליהם יכריחנו עונשו הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר, ויתפרסמו הנסים הנסתרים בעיני הרבים כאשר יבוא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות וכו'". עכ"ל. למדנו מדבריו שסדר לימוד האמונה הוא – הנסים הגלויים הנעשים לנו מורים על שם הויה אשר מכוחו הם נעשים, הם מחייבים את המסקנה ש"הויה הוא אלקים", וממילא אנו מבינים שגם כל הנעשה עמנו באופן טבעי (דברינו ומקרינו) אין בהם טבע ומנהגו של עולם אלא הנהגת שר ועונש.

ונראה שזאת כוונת השו"ע בלשונו הנ"ל: **"כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו"**. ר"ל – שעל ידי זכרון הנסים והנפלאות שעשה עמנו הקב"ה ביציאת מצרים, אשר הם נסים גלויים ומפורסמים כמ"ש הרמב"ן פר' לך-לך הנ"ל, נכיר את יחודו ית' – שם הויה – ומכאן נסיק שגם כל הנעשה בעליונים ובתחתונים הכל הוא כרצונו, מפני שמן הנסים הגדולים המפורסמים נודה שיש לו הכח והממשלה בעליונים לשדד המערכות ובתחתונים להנהיגם במדת הדין של מטה; הויה הוא האלקים.

ונראה שעל מהלך זה רומז סדר פרשיות התפילין המבואר בשו"ע סי' ל"ב. בתחלה: **"קדש"**, **"והיה כי יביאך"** – הנסים הגלויים שיש בהם זכרון החזק יד שהוציאנו ה' ממצרים. [ובאמת צ"ב, מדוע נצרכו לכך ב' פרשיות, מה בין פר' "קדש" לפר' "והיה כי יביאך"; מדוע לא נכללו בפרשיה אחת ובבית אחד.] ומכאן – פרשת "שמע" שעניינה יחוד שם "הויה" ב"ה אשר בו נעשים הנסים הגלויים, כי היכולת תורה על הייחוד (לשון הרמב"ן). ואח"כ – פרשת

"והיה אם שמע" שתוכנה הוא שכר הצדיקים וברכתם בעוה"ז כירידת הגשמים בעתם וכד' אם שמע ישמעו אל מצוות ה', ועונש הרשעים וחרון אף ה' בהם אם יפתה לבבם ויסורו מעבודת האל, אשר אלו הם הנסים הנסתרים כמ"ש הרמב"ן.

**(ב)** ויש לשים לב שגם סדר המועדים – פסח, שבועות, סוכות – מקביל אל סדר פרשיות התפילין. חג המצות מקביל בתוכנו לפרשיות "קדש", "והיה כי יביאך", שתוכנו יציאת מצרים. חג השבועות בו קרע הקב"ה שבעה רקיעים והראה לישראל שאין עוד מלבדו, וגם נתן בו את התורה (קוב"ה ואורייתא חד הוא) מקביל לפר' "שמע" שתוכנה הוא יחוד ה' ותלמוד תורה. וחג סוכות שהוא חג ההשגחה אשר ניכרה בדור המדבר בחזרת ענני הכבוד בט"ו בתשרי, וניכרת בכל שנה באסיף אשר זמנו בסוכות ובגשמים אשר מאז הוא זמן ירידתם, מקביל אל פר' "והיה אם שמע" בה מדובר על השגחה פרטית וגשמים בעתם.

**(ג)** כמדומה שעל פי דברי הרמב"ן הללו נוכל להבין היטב גם' במסכת ברכות (יד:): "ל – "אמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת-שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה". עכ"ל. (נראה פשוט דה"קבלת עול מלכות שמים" היא רק בתפילין, ק"ש ותפלה, ואילו ה"יפנה ויטול ידיו" אינן כי אם הכנות לקבלת עול מלכות שמים. וכן משמע במפרשי המשנה ריש פ"ג דברכות). ויש לדקדק בדברי ר' יוחנן, מהו זה שחזר והוסיף: "וזו היא מלכות שמים שלמה", והלא כך פתח את מימרתו "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה וכו'", איזו הדגשה בא להדגיש בזה?!

ונראה דהנה שלש מצוות אלו כל אחת מהן בפני עצמה עניינה קבלת עול מלכות שמים. על תפילין נאמר בתורה: "למען תהיה תורת ה' בפיך", ופי' הרמב"ן: "למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצוותיו ותורותיו כי הוא אדונך הפודך מבית עבדים". על ק"ש אמרו במשנה פ"ב דברכות שעניינה קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות. ותפלה הלא הגדרתה היא "עבודה", ופותחת ב"אדנות" (א-ד-נ-י שפתי תפתח) והמתפלל הוא כעומד לפני המלך (ברכות ל"ג). ע"כ נחשבת גם היא כקבלת עול מלכותו ית'. ולכן אמרו בברכות ריש פ"ג "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת-שמע ומן התפילין ומן התפילין", ולמה נזכרו דוקא אלו, והלא האונן פטור מכל המצוות?! אלא שכל אחת מאלו – בשונה משאר מצוות – יש בה קבלת עול מלכות שמים, שהוא הבסיס והשורש לכל המצוות, וכאשר אמרו שהאונן פטור מקבלת עול מלכות שמים, מובן מאליה שהוא פטור גם מכל המצוות, וכמ"ש בברכות (י"ג) "כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול

מצוות". אכן מלבד שבכל אחת מן המצוות הללו בפני עצמה ישנה קבלת עול מלכות שמים, עשיית שלשתן יחד – ובסדר זה דוקא – יש בה תוספת של קבלת עול מלכות שמים, כמו שיבואר להלן, ולזה נתכוין ר' יוחנן במה שדייק וכפל "וזו היא מלכות שמים שלמה".

הא כיצד?

הלא "תפילין" מורים על נסים גלויים מפורסמים, וכמ"ש בפרשתנו: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך וכו'" כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", ו"יד-חזקה" האמורה כאן הם "המופתים המשנים הטבע בפרסום" (לשון הרמב"ן הנ"ל). "קריאת שמע" מורה על יחוד ה', השם המיוחד – שם הויה – אשר בו נעשים הנסים הגלויים. ואלו "תפילה" עניינה השרשת האמונה שכל הנהגת העולם, בכל שטח שהוא, הכל מתייחס לקב"ה אף שהכל נראה מתנהל כדרך הטבע; ברוך אתה ה' גואל ישראל, רופא חולי עמו ישראל, מברך השנים וכו' וכו'. א"כ הסדר הזה: תפילין, ק"ש, ותפלה – הוא בעצם מקביל אל דברי הרמב"ן: "מן הנסים הגדולים המפורסמים (המורים על היחוד) אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה". תפילין כנגד הנסים הגדולים המפורסמים, והם קודמים לקריאת שמע שתוכנה יחוד ה', כי על ידי הנסים הגלויים מכיר האדם ש"הויה אחד" הוא המנהיג את העולם ולא סיבות טבעיות רבות. קריאת שמע היא כנגד שם "הויה" שבו נעשים הנסים הגלויים המורים על יחוד ה', כמו שנתבאר, ועל כן קריאת שמע קודמת לתפלה, כי הכרת יחוד ה' היא זו שמאפשרת להגיד את תהילות ה', על הנהגת העולם הטבעית, בתפלה המייחסת את כל דברינו ומקרינו ל"ברוך אתה ה'". הוא אשר אמרנו שכוונת ר' יוחנן במה שחזר והוסיף בסוף דבריו "וזו היא מלכות שמים שלמה" – כאשר עושה את שלשתן כאחד ובסדר הזה. והבן.

**(ד)** שבתי ונתתי אל לבי שהם הם דברי הרמב"ן פר' ואתחנן בביאור הדיברה – "שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלקיך, ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלקיך וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויציאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת". מה ענין ומה טעם שיציאת מצרים תחייב שמירת שבת? פי' הרמב"ן – "כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלו קדמון מחדש חפץ ויכול, כאשר פירשתי בדיבור הראשון, על כן אמר בכאן וכו' כי מיציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם ושבת ממנו". עכ"ל. [ובמאמר "תורת ה' תמימה" הביא את תשובת החבר למלך כוזר בספר הכוזרי – שנתאמת אצלנו שברא הקב"ה את העולם ממה שהוציא אותנו ממצרים]. והם הם דברינו, כי הנסים הגדולים המפורסמים הורו על שאין



עוד מלבדו "אלוק קדמון, מחדש, חפץ ויכול", ומכאן המסקנה שכל המערכת הטבעית נבראה בששת ימי בראשית על ידי האלוק הזה, וממילא הגיוני (וכמעט מוכרח) להבין ולהאמין שהיא גם מונהגת על ידו גם בשעה שהוא שובת. ולכן לא תפסיד דבר משביתתך ביום השבת כי הקב"ה – ולא מעשה ידיך – הוא הדואג לכל מחסורך; על כן צוץ ה' אלקיך לעשות את יום השבת.

**ה)** בברכת "גאל-ישראל" של שחרית אנו מזכירים שלש שירות. **"על זאת** (קודם לכן תוארה היציאה ממצרים בנסים ובגבורה) שבחו אהובים ורוממו א-ל ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות וכו' משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם: **מי כמכה באלים ה' מי כמכה נאדר בקדש וכו'** שירה חדשה שיבחו גאולים לשמך על שפת הים וכו' ה' **ימלך לעולם ועד**". השירה הראשונה: "על זאת" – על הנסים והגבורות של יציאת מצרים. השירה השנייה: מי כמכה באלים ה'. והשלישית: ה' ימלך לעולם ועד. הרי זה מקביל לסדר פרשיות התפילין, המועדים וקבלת עול מלכות שמים שלמה. כי "על זאת" הם הנסים הגדולים המפורסמים, "מי כמכה" הוא יחוד ה', ו"ה' ימלך" פי' שכל ענייני העולם הטבעיים הם בשליטתו, כמלך המולך על מדינתו. והבן. וכעין זה גם בתפילת ערבית.

## מאמר לו

### אמת ויציב - אמת ואמונה

ברכות י"ב – "אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית – לא יצא ידי חובתו, שנא' – להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות". פרש"י: ברכת 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 ולהדריכנו על במות אויבינו – כל אלה הנסים התדירים תמיד". עכ"ל. [ההבדל בולט בקטע העוסק בתיאור יציאת מצרים. בעוד שב"אמת ויציב" הנוסח הוא: כל בכוריהם הרגת ובכרך ישראל גאלת וים סוף להם בקעת וזדים טבעת – לשון עבר, בברכת "אמת ואמונה" הנוסח הוא: המכה בעברתו כל בכורי מצרים, המעביר בניו בין גזרי ים סוף וכו' – לשון הווה נמשך]. כוונת הדברים היא, ששבח גאולת מצרים הנזכר בברכת אמת ואמונה מופיע בתור "דוגמא" לבקשה על גאולת

העתיד, כאילו נאמר בה: כשם שהוצאתנו ממצרים כן תגאלנו עוד מיד מלכים ועריצים. וכעין דאיתא במד"ר איכה ג', כ"א: "חדשים לבקרים רבה אמונתך – על שאתה מחדשנו בבקרן של מלכויות אנו יודעים שאמונתך רבה לגאלנו", ופירשו המפרשים: דעל ידי שאנו מתקיימים בתחלת כל מלכות אנו יודעים שתגאלנו בעתיד.

נוכל להעמיק בביאור הענין אם נשלב את דברי המדרש ודברי הגמ' שיובאו בזה.

ז"ל המדרש רבה פר' בא: "בעוה"ז עשה להם נסים בלילה על שם שהוא נס עובר, אבל לעתיד לבוא יעשה להם נסים ביום על שם שהוא נס קיים". ופירש הביה"ל (דרושים דרוש ד') "דלילה רומז גלות וכמו שאמר הכתוב (ישעיה כ"א) שומר מה מלילה שומר מה מליל, והיום רומז להגאולה וכמאמר הכתוב וכאור בוקר יזרח שמש. ואם הגאולה היא בלילה רומז דעדיין הם עומדים באמצע הגלות, שלא הגיע הזמן של הגאולה, רק הקב"ה מאיר להם באמצע הלילה ויצטרכו להשלים זה הזמן החסר עתה. אבל כשתהיה הגאולה ביום, וכמו שיהיה לעתיד, הוא סימן שכבר נשלם כל הלילה של הגלות וזמן השעבוד כבר חלף והלך לו כולו". עכ"ל.

ברכות ט' – "א"ר אבא: הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב, שנא' – הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנא' – ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה וכו'. תניא נמי הכי – הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה, וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום, שנא' – ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, אלא שהתחילה להם גאולה מבערב". עכ"ל. למדנו, שהיו שני שלבים בגאולה ממצרים, גאולה מבערב ויציאה ביום. ויעוין עוד ברכות ד': – "אמר ר' יוחנן: איזהו בן עולם הבא? זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. ריב"ל אומר: תפלות באמצע תקנום. במאי קא מפלגי? אבע"א סברא: דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא עד צפרא. וריב"ל סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא". עכ"ל.

על פי המד"ר המובא לעיל היה נראה לומר, שגאולת הערב היתה בבחינת "נס עובר" על כן היתה בלילה, ואילו יציאת הבקר היתה "נס קיים" על כן היתה ביום. ועדיין הדברים מחוסרים באור.

בספר ביה"ל שם, וביותר בדרוש ב', האריך להוכיח ולבאר כי אכן לא נסתיימו עדיין שעבוד וגלות מצרים כשיצאו ישראל ממצרים אחר מאתים ועשר שנה. אלא שכיון שאילו היו נשארים עוד במצרים לא היו נגאלים לעולם, כי היו נטמעים בזוהמת מצרים ומאבדים לגמרי את רושם קדושת אבותיהם, על כן הוציאם הקב"ה קודם הזמן ע"מ

שיחזרו וישתעבדו בשעבוד שאר מלכויות להשלים את החסר למנין "ארבע מאות שנה". אם נעמיק בדבריו נבחין, כי לפי דעתו היו ביציאת מצרים שני חלקים: האחד – נצחי, והאחר – עובר. ההצלה מן הטמיעה המוחלטת ("מהו גוי מקרב גוי? כאדם שהוא שומט את העובר ממעי הבהמה" – ילקוט) היתה בבחינת נס קיים, כי לעולם לא יחזרו ישראל – אף בשעבוד ד' מלכויות – למדרגת השפלות שהיו נכנסים לה אלולא שיצאו. [על פי הידוע בשם הגר"ח מברסק בפירוש "ויוצא את עמו ישראל לחירות עולם", נוכל לומר דחלות שם "עבדים" בחפצא שוב לא יחול עליהם לעולם.] אך ההצלה מן עצם הגירות העבדות והעינוי בפועל היתה הצלה זמנית, שהרי יחזרו ויגלו ויתענו שוב בשעבוד ד' מלכויות. הוי אומר: הגאולה הרוחנית מן הטמיעה – חירות עולם, הגאולה הגופנית מן העבדות – חירות לזמן.

נראה שהגאולה הזמנית ראויה להתייחס לערב דוקא, ואילו הגאולה הנצחית לבוקר. כי אילו פסקה העבדות, כפי שהיה בלילה, ולא היו יוצאים ממצרים אלא ממשיכים לגור שם כבני חורין, בודאי גם כן היו נטמעים בין המצרים. על כן אנו אומרים כי "החירות עולם" שבגאולת מצרים מתייחסת דוקא אל היציאה ביום. ולעומת זאת, הגאולה הפיזית שהיתה בלילה היתה זמנית, על כן היא זו שמתייחסת אל הלילה.

זהו הטעם למה שהחשיבו ר"י וריב"ל את גאולת הערב ל"גאולה לא מעלייתא", ומהאי טעמא נאמרת גאולת הערב כדוגמא לבקשת הגאולה מן הגלות והשעבוד שחזרו שוב תחת עול ארבע מלכויות.

## מאמר לז

### להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

ברכות דף ט'. – "א"ר אבא: הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב (נתנו להם רשות לצאת) שנא' – הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, שנא' – ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה וכו'. תניא נמי הכי: הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה, וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום, שנא' – ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב". עכ"ל.

וכעין זה אמרו לעיל (בדף ד'): "גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא עד צפרא".

ובזה תבואר היטב הגמ' בברכות דף י"ב, ז"ל: "אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שלא אמר אמת ויציב – שחרית, ואמת ואמונה – ערבית, לא יצא ידי חובתו; שנא' – להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". פרש"י: "ברכת 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 ולהדריכנו על במות אויבינו – אלה הנסים התדירים תמיד". עכ"ל.

כוונת הדברים היא, ששבח גאולת מצרים הנזכר בברכת אמת ואמונה מופיע בתור "דוגמא" לבקשה על גאולת העתיד, כאילו נאמר בה: כשם שהוצאתנו ממצרים כן תגאלנו עוד מיד מלכים ועריצים. וכעין דאיתא במד"ר איכה ג', כ"א: "חדשים לבקרים רבה אמונתך – על שאתה מחדשנו בבקרן של מלכויות אנו יודעים שאמונתך רבה לגאלנו", ופירשו המפרשים: דעל ידי שאנו מתקיימים בתחלת כל מלכות אנו יודעים שתגאלנו בעתיד.

על פי שתי הגמרות שהובאו בראש דברינו, החילוק שבין אמת-ויציב הנאמרת בבקר לבין אמת-ואמונה הנאמרת בלילה הוא פשוט וברור. גאולת הערב היתה בבחינת "התחלה", כלשון הגמ' – "התחילה להם גאולה מבערב". על כן כאשר אנחנו מזכירים את גאולת מצרים בערב, אנו מזכירים אותה כהתחלה של הגאולה העתידה, לכן אנו מבטאים בברכת אמת-ואמונה את אמונתנו שהקב"ה יוסיף ויגאלנו, כסדר, עד הגאולה הסופית משעבוד שאר מלכויות. ואילו גאולת הבוקר היתה בבחינת "גמר", על כן כאשר אנחנו מספרים על גאולת מצרים בבקר אנו מספרים את חסד ה' כדבר גמור ושלם, והיא הנותנת שאין אנו מזכירים אלא את יציאת מצרים, ולא את אמונתנו להוסיף ולהגאל בעתיד. [ועיין מש"כ במאמר "אמת ויציב – אמת ואמונה"]. וכבר בברית בין הבתרים רמז הקב"ה שהגאולה ממצרים תהיה גם התחלה לשאר הגאולות, כמ"ש רש"י: "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי – לרבות את הארבע מלכויות שאף הן כלים על ששעבדו את ישראל".

מעניין לשים לב לכמה הבדלים בין תפילת ערבית לתפילת שחרית, וכולם נובעים לענ"ד מכך שבערב מספרים על גאולת מצרים כתחילת הגאולה העתידה (אמונתך בלילות) ואילו בשחרית מזכירים אותה כסיפור חסד ה' בעבר (בבוקר חסדך).

**(א)** הקטע המתייחס ב"אמת-ויציב" לגאולת מצרים מסופר בלשון עבר – "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם וכו'". ואילו הקטע המקביל אליו

## מאמר לז

ריא

ב"אמת-ואמונה" מסופר בלשון הווה – "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה אותות ומופתים באדמת בני חם, המכה בעברתו כל בכורי מצרים וכו' המעביר בניו בין גזרי ים-סוף וכו'". וההבדל מבואר, שכיון שבערב נזכרת גאולת מצרים כהתחלה וכדוגמא לגאולה העתידה שאנו מאמינים שניגאל – נזכרת היא בלשון הווה נמשך, כאילו היתה זו רק גאולה אחת מני רבות שתהיינה עוד בעתיד עד הגאולה השלמה באחרית הימים. מה שאין כן בשחרית שבה מסופר רק על חסד גאולת מצרים שכבר עבר, על כן הסגנון הוא בלשון עבר.

**(ב)** "תניא נמי הכי: אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה. ורבנן אמרי: אהבת עולם, וכן הוא אומר – ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד" (ברכות י"א:). וכתבו תוס' שם (ד"ה "ורבנן") "הלכך נהגו לומר בשחרית אהבה רבה, ובערבית – אהבת עולם". עכ"ל. האם היו יכולים לעשות את הפשרה גם להיפך: בשחרית – אהבת עולם, ובערבית – אהבה רבה? לענ"ד פשוט שלא, כי דוקא בלילה יש ענין להזכיר את ה"לעולם" – ואמונתך בלילות.

**(ג)** ברכות דף ד': – "כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא (ואין הוא הפסק בין גאולה לתפילה)". עכ"ל. האם היה שייך גם בבוקר שתחשב בקשה הדומה להשכיבנו (העמידנו מלכנו לחיים ופרוש עלינו סוכת שלומך וכו') כחלק מן הגאולה? לענ"ד, בוודאי שלא, כי דווקא בלילה, שנזכרת הגאולה כביטוי של אמונה בגאולות העתידות, וביטוי האמונה "שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו וכו'" כמוהו כבקשה להנצל מכל הצרות והרעות, על כן יש מקום גם לתפילה של "השכיבנו" שתחשב גאולה אריכתא. מה שאין כן בגאולת הבוקר שהיא סיפור של חסד ה' בעבר – אין בה מקום לבקשות.

**(ד)** סמוך לחתימת ברכת גאל-ישראל של שחרית אנו מבליעים בקשה קצרה: "צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל", ולא נמצא כעין זה בברכת גאל-ישראל של ערבית. מאי שנא? אכן שנא ושנא, כי כיון שסיפור הגאולה בערבית הוא כביטוי של אמונה וציפיה לגאולה העתידה – הרי זה כאילו כבר ביקשנו עליה, על כן אין צריך לבקש על הגאולה העתידה בפירוש.

**(ה)** ב"אמת ויציב" לא נזכרה מכל עשר המכות כי אם מכת בכורות. ואילו ב"אמת ואמונה" אנו אומרים: "העושה לנו נסים ונקמה בפרעה אותות ומופתים באדמת בני חם", נוסף על "המכה בעברתו כל בכורי-מצרים". מה פשר השינוי? אכן כבר כתב הגרי"ז

בספרו על התורה (פר' וארא) כי כל המכות היו קיום דין "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי", והם ניתנו בתור עונש לפרעה ולמצרים. אך נראה לי מן הפסוקים שאין דבריו אמורים ביחס למכת בכורות, מפני שמכת בכורות היתה גם ובעיקר כדי להכריח את פרעה לשלח את ישראל. [עיין מאמר "מכת-בכורות"] וממילא נוכל לומר שבבוקר כשאנו מספרים את חסד ה' – אין לנו ענין להזכיר את עונשם של המצריים (כדרך שביאר הגרי"ז שבהלל הגדול אין מזכירים את מכות מצרים כי אם את מכת בכורות). מה שאין כן כאשר אנחנו מחזקים את אמונתנו בגאולות העתידיות – הלא עיקר הקושי להאמין ולבטוח בגאולה הוא תוקפם וחוזקם של הרשעים והעריצים המושלים עלינו, ולכן סיפור הנקמה בפרעה ובאדמת בני חם – הוא מעצם הגדת "אמונתך בלילות".

ו) ב"אמת ויציב" אין מחלוקת – צריך לסמוך גאולה זו לתפילה לכו"ע. ואילו ב"אמת ואמונה" נחלקו ר' יוחנן וריב"ל (ברכות ד'): כיון שגאולת הערב היתה גאולה דלאו מעלייתא. על פי דברינו יובן הענין כך: הלא טעם סמיכת גאולה לתפילה נתפרש בירושלמי (הובא ברש"י שם ד'): – "מי שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה? לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג – אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב לקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו", עכ"ל. אם כן י"ל, גאולת הבוקר שהיתה גאולה מעלייתא ומסופרת בתור "להגיד בבוקר חסדך" יש להחשיבה ל"תשבחות וקילוסין של יציאת מצרים", על כן יש להקדימה סמוך לתפילת שחרית. אבל גאולת הבוקר שהיתה גאולה דלאו מעלייתא ומסופרת רק כביטוי של "אמונתך בלילות" – אינה נחשבת כל-כך "תשבחות וקילוסין", על כן יש מקום לפטור מלהקדימה סמוך לתפילת ערבית.

ז) בביאור הקטע שיובא בזה מברכת "אמת-ואמונה" ישנה מבוכה גדולה.

"מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה זה אלי ענו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד". להיכן שייכות המלים "ענו ואמרו"? האם צריך לומר: "זה אלי ענו ואמרו", ולפי"ז ה' ימלוך לעולם ועד" משתמע כאילו המתפלל אומר ולא כמספר על עובדי ים סוף. או אולי: "ענו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד", ולפי"ז יהיה המשפט הקודם "בוקע ים לפני משה זה אלי". שני הפירושים דחוקים, כי בוודאי בפשטות ה' ימלוך לעולם ועד" הוא סיפור מה שאמרו משה ובני ישראל על הים, ולא אמירתם של המתפללים, שהרי בברכת "אמת ויציב" מפורש: "שירה חדשה שבחו גאולים לשמן על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו

## מאמר לז

ריג

ואמרו: ה' ימלוך לעולם ועד", א"כ בוודאי גם ב"אמת ואמונה" הכוונה לספר שהם אמרו: "ה' ימלוך לעולם ועד". מאידך, אין משמעות למשפט "בוקע ים לפני משה זה אלי".

בשנים האחרונות נוהג הש"ץ לפסק כך: "זה אלי ענו, ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד". אך מלבד שברוב הסיפורים, ובשנים קודמות, לא הפסיקו בין "ענו" לבין "ואמרו", אין גם טעם הגון מדוע את ה"זה אלי" – ענו (לשון הרמת קול) ואילו את ה' ימלוך לעולם ועד" – אמרו. מהיכא תיתי שיהיה חילוק באופן אמירת שני הפסוקים?

אכן נראה לי, על פי האמור במאמרו זה, שבדאי פשטות הכוונה היא לספר על משה ובני ישראל שאמרו ה' ימלוך לעולם ועד", כמו ב"אמת ויציב", אבל בכוונה נזכר ה"ענו ואמרו" בתוך, לפני ה' ימלוך לעולם ועד", כדי שיתפרש ה' ימלוך לעולם ועד" גם כאמירתם של המתפללים (מפני שה"ענו ואמרו" נמשך גם למפרע מכח ה"זה אלי"). כלומר, הקושי שהצגנו גורם להבין שה' ימלוך לעולם ועד" הוא גם סיפור אמירתם של יורדי הים, וגם אמירתם של המתפללים בכל דור ודור.

ואם כנים אנו בזה יש לשאול, מדוע דוקא ב"אמת ואמונה" נאמרו הדברים בסגנון הזה? מדוע ב"אמת ויציב" מתייחס הפסוק הזה רק לאמירתם של עובדי ים-סוף? אכן, הוא פשוט. ב"אמת ויציב" אנו מקיימים "להגיד בבקר חסדך" לספר על העבר, לכן מספרים רק על אמירתם של משה ובני ישראל. אבל ב"אמת ואמונה" אנו מגידים ומבטאים את האמונה שה' הוא מלכנו וגואלנו היום ובכל דור ודור, על כן גם אנו מצטרפים ליוצאי מצרים ומכריזים עמהם: ה' ימלוך לעולם ועד".

**ח)** כדאי לציין שבסיפור יציאת מצרים בליל הפסח אנו מקיימים גם "אמת ויציב" וגם "אמת ואמונה", מספרים את חסד ה' בעבר ומביעים את אמונתנו לעתיד. מניין? מדברי רבנו מנחם פ"ז מהלכות חמץ ומצה הל' ו', ז"ל – "ובזכירה הזאת תהיה יראת ה' על פניו תמיד בראותו השגחת ה' שהיתה בישראל ולא יסור לבו ממנו ית' לעולם. ואם יצר לו זמנו מאד יבטח בה' מקוה ישראל מושיעו בעת צרה. וכמו צרת גלות מצרים היתה סיבה להטיב להם באחריתם כן כל צרות הגלות הזה הם סיבה להושיעם תשועת עולמים". עכ"ל. ואכן בנוסח ה"הגדה" ישנם גם קטעים המביעים את אמונתנו בגאולה העתידה ("והיא שעמדה וכו' שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם").

## מאמר לח

### זכר ליציאת מצרים

**(א)** בסוף פר' בא כותב הרמב"ן, שביציאת מצרים נתבררה ידיעת הקב"ה את הנעשה בעולם, האיכפתיות שלו לנעשה בעולם, והיכולת שלו לעשות בעולם כרצונו. ובה הועמד היסוד לאמונה האמיתית, כנגד שלש כיתות הכופרות בידיעת הקב"ה, השגתו ויכולתו. נתברר מעל כל ספק שיש בורא ומנהיג לעולם. [וכשומר הקב"ה "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" נתברר להם שבורא העולם ומנהיגו הוא זה אשר נותן להם את התורה, והוא זה אשר הם חייבים לעובדו על ידי לימוד תורתו וקיום מצוותיו כי הוא פדאם מבית עבדים וקנאם לו לעבדיו – רמב"ן פר' יתרו].

**(ב)** בהמשך דבריו כותב הרמב"ן: "ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצווה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, עד דור אחרון. והחמיר מאד בענין הזה כמו שחייב כרת באכילת החמץ ובעזיבת (קרבן) הפסח. והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ונכתוב אותו עוד על פתח הבתים במזוזות [זה צ"ג, כי אין במזוזה זכרון יציאת מצרים] ושנזכיר זה בפינו בקר וערב וכו' ושנעשה סוכה בכל שנה, וכן כיוצא בהן מצוות רבות זכר ליציאת מצרים, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישכחו ולא יהיה פתחון-פה לכופר להכחיש אמונת אלקים". עכ"ל הצריך לנו.

**(ג)** את דברי הרמב"ן: "כי הקב"ה לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר" (או כלשונו בפר' ואתחנן – "כי אין רצון ה' לעשות נסים לכל אדם ובכל עת") רגילים להמחיש על ידי מעשה שהיה אצל הגאון הצדיק ר' ישראל סלנטר זצ"ל.

הגרי"ס היה רגיל להתאכסן מפעם לפעם בפונדק אותו ניהל יהודי פשוט מאד אך ירא שמים. פעם אחת הגיע הגרי"ס לאותו פונדק ומיד הבחין שאצל הפונדקאי חלה ירידה גדולה ביראת-שמים. כאשר חקר אותו הגרי"ס נתברר ששהה בפונדק "משכיל" אפיקורס, וכאשר ראה שלפניו יהודי פשוט ניצל זאת כדי להכניס בו ארס של כפירה. אותו רשע הוציא מתרמילו נתח של בשר חזיר והתרברב בפני הפונדקאי: הנה אני אוכל



זאת בכוונה כדי להרגיז את האלקים, אם לא יקרה לי שום דבר רע הרי זה סימן שאין אלקים; עפרא לפומיה. אמר ועשה. הפונדקאי היה בטוח שברגע בו יכנס בשר התועבה לתוך פיו של האורח תצבה בטנו והוא יפול מת. לתדהמתו מאומה לא קרה, ומאז – הודה לגרי"ס – אמונתו מאד התקררה; מאז הוא מפקפק ומגמגם אם אכן יש שכר ועונש. אמנם הוא שמע על עונשי הרשעים במצרים ובמדבר, אבל הרי לא ראה זאת בעיניו; אילו ראה בעיניו איך שהרשע נחנק בעוד שתועבתו בגרונו – היה בוודאי מאד מאמין. עד כאן דברי הפונדקאי הטפש. הגרי"ס לא מיהר לענות לכסיל כאוולתו, אלא חיכה להזדמנות נאותה שאכן באה.

בתו של הפונדקאי חזרה מבית הספר בסוף שנת הלימודים ובידה תעודה המורה על הישגיה. הגרי"ס ביקש לראות את התעודה והילדה מיהרה להיענות לבקשתו ולהתכבד בציוניה הטובים. בין הציונים היה ציון "מצוין" בנגינה בחליל. הגרי"ס עשה את עצמו מפקפק ביכולת נגינתה המצוינת וביקש שהיא תוכיח לו זאת על ידי שתנגן בפניו. הילדה סירבה. הגרי"ס הקניט אותה: "אם כן מנין לי שאכן את מנגנת מצויין?". והיא מיהרה לענות: בשביל זה יש לי תעודה! נבחנתי אצל המורה והמנהלת והן מעידות עלי שאני מנגנת מצויין, כדי שלא אצטרך להוכיח את יכולתי לכל דורש.

פנה הגרי"ס אל אביה שנכח במקום ואמר: תשמענה אוזניך מה שפי בתך מדבר! אף הקב"ה לא יוכיח את יכולתו לכל דורש ומבקש; "יש לו תעודה", כביכול. הוא הוכיח את אמונת האמת שהוא בורא ומנהיג העולם, משכיר את יראיו ומעניש את בוגדיו – לעיני כל ישראל ביציאת מצרים בנסים גדולים מפורסמים, ואין זה מכבודו "להבחין" שוב ושוב אצל כל טפש או רשע!

הם הם דברי הרמב"ן.

**(ד)** אך הקב"ה לא הסתפק בתעודה – בסיפור הדברים בתורה שבכתב, הוא רצה "שנעתיק הדבר אל בנינו". להעתיק פי' להעביר ממקום למקום, כאילו נעקרה יציאת מצרים מן הדור בו היא אירעה והיא קורית שוב בפני דור הבנים ובני הבנים. בשביל אמונה ברמה כזו צריכים תכסיסים של "זכר ליציאת מצרים".

שמעתי ומצא הדבר חן בעיני על תכסיס שעשו בסמינר "ערכים" להראות לטועים, תוהים ותועים – כמה "הגיוניות" המצוות של "זכר ליציאת מצרים". [כמה מצער הדבר שנוקמים לכך, אבל בדור כמו שלנו צריך לדעת גם "מה שתשיב".]

לצורך זה, הנושא עליו דנו באחת ההרצאות היה הבעיה הכואבת לכל יהודי – נסיון הכחשת השואה בידי רבים מן ההסטוריונים. הם ממעיטים אט-אט את המספרים, משפצים את האירועים, משכתבים הסטוריה חדשה; מאשימים את היהודים בהגזמה וניפוח, בעלילות שוא וסחיטת כספי פיצויים. איננו יודעים אם לצחוק או לבכות למול התעתועים הללו, נדמה לנו שהשקר הגס הזה לעולם לא יוכל לחלחל על התודעה, אבל המציאות היא שהוא הופך נחלת יותר ויותר אנשים שרוצים לשכח ואכן שוכחים. הכאב והפחד הוא מן העתיד בו יפקפקו נכדי נכדיהם של הקרבנות אם אכן היתה שואה, הם עלולים לחשוש שאין זה אלא תכסיס של שקר יהודי שעוד מצדיק את האנטישמיות.

המשתתפים בהרצאה, ומהם רבים שקרוביהם נרצחו בשואה, נתבקשו לטכס יחד עיצות איך לא לאפשר לאנושות, ולכל הפחות לעם היהודי, לשכוח את השואה.

והרעיונות קלחו בזה אחר זה.

הציעו להתכנס פעם בשנה להזכר בשואה. הזקנים שחוו את מוראותיה ירבו לספר לצעירים על הסבל היהודי ועל אכזריות הנאצים, על ה"נסים" שחוו הרבה מן הניצולים שזכו לצאת חיים מן הגהינום ההוא, על קרני האור שהאירו לכל אחד בחשך הנורא, על הגבורה היהודית שלא להדמות למרצחיהם על אף הסבל הנורא שהיה כרוך בכך. לדעת כולם הזמן הראוי לכינוס הזה הוא יום השחרור בו נכנעו הגרמנים הארורים.

התחיל ויכוח באיזו נסיבה ומסיבה לערוך את ההתכנסות הזאת, באוירת נכאים זכר לצרה, או באוירת חגיגה זכר לישועה. האם לאכול לחם צר ומים במשורה זכר למה שרעבו שם היהודים וצמאו למים, או שמא להיפך, על שזכו הניצולים לחיים של חירות – יאכלו בשר ודגים וכל מטעמים. נתקבלה פשרה – אפשר לקיים שניהם. אפשר לערוך סעודה חגיגית ובמסגרתה תהיה מנה מיוחדת המסמלת את הרעב והסבל – צנים יבש, קליפת תפוח-אדמה, עלה עלוב של ירק – כל משתתף כידי דמיונו הפורה הוסיף נדבך לערימת הרעיונות.

מישהו הציע לחבר "טכסט" ספרותי אשר יתאר את עיקרי הדברים שחשוב לזכור, הנוסח יהיה נאה ומתמצת ויקראו בו משתתפי הכינוס בכל שנה ושנה.

ואולי כדאי כל השנה ללכת עם איזה מגן-דוד או טלאי צהוב כזכר לשואה – שאל מאן-דהוא. או לכל הפחות לשיר איזה שהוא המנון של "זכור" או "נזכור" בכל יום?

אחד הרחיק להציע שהמסיבה תהיה באיזה שהוא צריך עלוב כדי לזכור את תנאי המגורים של יושבי המחנות.

## מאמר לח

ריז

וכך כאשר המשתתפים שקועים בלהט היצירה איך לשמר את עובדת השואה על כל פרטיה – עבר לפתע המרצה מכבשת הרש לאשת אוריה.

בואו וראו שכדי לשמר את זכרונות שעבוד ויציאת מצרים ציוותה אותנו התורה על משהו מאד דומה למה שאתם הצעתם כדי לזכור את השואה.

מתכנסים פעם בשנה ביום היציאה ממצרים לסעודה חגיגית של בשר ויין – מצד אחד, ולאכילת לחם עוני, כרפס ומרור – מצד שני. הזקנים הקרובים יותר אל האירוע מספרים לדור הבא את אשר אירע, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. נתחבר נוסח קבוע – הגדה של פסח – אשר נקרא בכל בתי ישראל באותו לילה.

גם במשך השנה מקפידים כל יום להזכיר את יציאת מצרים, ואף הולכים עם בגד מיוחד (ציצית) זכר ליציאת מצרים; גם ל"צריך" יש מקביל בסוכה בה יושבים כל שנה.

**ה)** לאחר שהמשתתפים הזדהו מאד עם המצוות של זכר ליציאת מצרים, הוסיף המרצה להעיר שתי "הארות" חשובות מאד.

**א.** מה שהסברנו כאן הערב, זה הסבר לילדים. מצוות התורה ניתנות להתפרש לכל גיל ולכל רמה. מכיון שאתם עדיין רחוקים מלימוד התורה מידיעתה ומהבנתה – יספק אתכם ההסבר הזה, בינתיים. אבל בוודאי התורה הק' עמוקה מני ים ורחבה מני ארץ ואין ההסבר הזה משביע אלא את המתחילים.

**ב.** גם אילו היינו מתייחסים להסבר הזה כהסבר האמיתי והיחיד, לאחר שנקבעו גדרי המצוה פרטיה ודקדוקיה, אין לטעון הרי נוכל להשיג את אותה התכלית גם בתכסיס שונה, דומה. אם מישוהו ינסה היום להחליף את חוטי הציצית בבגד סמלי אחר, אף אם הוא יסמל את אותו רעיון בדיוק, ואפילו יצבע את חוט התכלת בקלא-אילן שאינו ניכר שום הבדל בינו לבין תכלת חלזון, או יאכל לענה תחת מרור – הוא החטיא לגמרי את המטרה. ביטל את המצוה – זה פשוט, וגם לא השיג את התכלית להשיב את זכרון יציאת מצרים אל לבו. כי אחר שנקבע תכסיס מצוה מסויים – מאיזה טעם שיהיה – עיקר פעולתו והשפעתו הוא מכח שהעבד מצייט לפקודת אדונו שמחייבת לעשותו, והיא מחייבת דיוק מירבי שכל סטיה ממנו מפסיד כמעט את הכל.

ואפילו לקטנים שכל קיומם את המצוות הוא בגדר חינוך להתרגל, אם תהיה הציצית, המצה או הסוכה פסולה – לא תושג התכלית של ההשפעה וההתרגלות בשיעור שהיא תושג כאשר מקיימים את מצות החינוך בדקדוק בו חייבו אותנו חז"ל.

כי מצוות התורה, ואפילו חינוך הקטנים, אינם תכסיסים פסיכולוגיים בלבד, אלא קדושת המצוה הנעשית בכל פרטיה ודקדוקיה היא הפועלת את ההשפעה העיקרית בנפש המקיים אותה.

## מאמר לט

### המחמיר תבוא עליו ברכה

**(א)** לא פעם מוצא את עצמו בן-התורה מתלבט, בהלכה בה נאמר "המיקל לא הפסיד" ו"המחמיר תבוא עליו ברכה", האם להקל או להחמיר. ההתלבטות הזו מצויה ביותר בחג הפסח בו נהגו להחמיר באיסור חמץ מאד מאד. על כן ראוי לייחד את הדיבור על נושא זה בספר זה.

כדי לשקול היטב בין שתי האפשרויות עלינו להבין כל אחת מהן. ובאמת, המציאות הזו, שיכול האדם לבחור בין להחמיר לבין להקל, בעלי הנפש מחמירים והמון העם מקילים, היא דבר תמוה ביותר. ואנסח את התמיהה כפי ששמעתי ממני שהיה אז תלמיד ישיבתנו אור ישראל ת"ו – אהרן מלובנצ'יק – בשנת תשנ"ט.

הוא הציב את שאלתו על דברי הרמח"ל (מסילת ישרים פי"ד ז"ל: "הפרישות בדינים היא להחמיר בהם תמיד, לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אם טעמו נראה אפילו שאין הלכה כמותו, ובתנאי שלא יהיה חומרו קולו, ולהחמיר בספיקות אפילו במקום שאפשר להקל בהם. וכבר ביארו לנו חכמינו ז"ל את מאמר יחזקאל (חולין ל"ז): הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי וגו' שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם ולא אכלתי בשר כוס-וכוס (מסוכנת). והנה כל זה מותר הוא מן הדין, ודאי, אלא איהו אחמיר אנפשיה". עכ"ל הרמח"ל. וטען על זה השואל הנ"ל: אם נשאל את עצמינו – מה טעם החמיר יחזקאל בדבר המותר? תהיה התשובה, מן הסתם, כי אף אמנם שהמיקל בזה אינו עובר על מימרא דרחמנא להפר את פקודתו, אך אם אכן טעה החכם והבהמה היא טרפה או נבלה – יש באכילתה טמטום הלב, כמו בכל טרפה ונבלה. ויחזקאל הנביא, וכמוהו כל "פרוש", רוצה להמנע מפגם העבירה ולא רק מלהמרות את פי מלכו. אך אם אכן כך הוא – שאם טעה החכם הרי כאן פגם וטמטום וטומאת הנפש כמו בכל נבלה וטרפה – איך יתכן שרוב ה"עמך בית ישראל" (זהירים, זריזים ונקיים)

אינם חוששים לכל זה?! והרי אם רופא זוטרי ישיח לפי תומו שעל מאכל מסוים ישנו חשש שהוא מזיק לבריאות הגוף או הנפש או לזכרון וכד' – בוודאי יפרשו וימנעו מאכילתו. וכאן, שיש חשש של פגם כזה שאת העובר עליו הענישה התורה בעונש כרת (באיסור חלב, למשל) לא תהא כהנח כפונדקית להתחשב במה שגילתה התורה כמו במה שגילו הרופאים?! בקיצור, אנו מתלבטים על מקרה שמותר מן הדין שלא לחשוש לאיסור, אבל אילו היה זה רעל לא היה איש מהין לאוכלו. מצד אחד, אם הפרושים אינם אוכלים אותו הרי זה מוכיח, לכאורה, שאם כלפי שמיא גליא שהמאכל הזה אכן אסור הוא מטמטם אף כאשר מותר לאוכלו, ואם כן תמוה איך לא פורשים ממנו סתם אינשי. ואם נאמר, כדי להבין את העובדה שהתורה התירה לסתם אדם שלא לחשוש לטעותו של החכם וכד', שבמקום שהתירה התורה את האיסור גם ה"רעל הרוחני" פקע ואיננו – שוב איננו מבינים מדוע יחמירו הפרושים על עצמם, האם אין זה בגדר "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט"?!)

ויש לשאול שאלה זו גם ב"חומרא" של מצות-עשה, כגון: לחזור ולשמוע "תקיעות" כדי לצאת גם את דעת שיטה יחידה שטעמה מסתבר אך אין ההלכה כמותה. אם ה"תיקון" האמור לחול על ידי שמיעת קול שופר יחול בוודאי גם אם כלפי שמיא גליא שצודקת הדעת-יחיד שלא החמירו כמותה, מה הענין לשמוע שוב תקיעות. ואם להצד שצודק היחיד נעדרת מן הנפש ההתעלות המקווה מן התקיעות – איך לא יחוסו הזהירים, הזריזים והנקיים על נפשותם ויחסירו ממנה את תיקון המצווה ושכרה.

עד כאן השאלה המשכלת. וכמובן שהדברים נוגעים לא רק ל"הורה בה חכם" ו"מסוכנת", אלא לכל מקרה בו מותר לאכול מאכל על פי רוב וחזקה, ועל פי עד אחד כשר שנאמנותו אינה מעל לכל ספק; כל היכא שעל פי דין התורה יש למאכל "הכשר" אבל לא ברור לגמרי שהוא "כשר". [בחן את עצמך: עברת בשוק שיש בו שש חנויות מוכרות פירות בהשגחה מעולה וארבע חנויות מוכרות פירות ערלה, ומצאת בו ארגז של פירות שפרש, שאין בו סימן – האם תאכל מן הפירות הללו? לכאורה לדעת המסילת-ישרים: הזהירים, הזריזים והנקיים יאכלוהו, ורק הפרושים יפרשו ממנו. האמנם?!] ובאמת השאלה הזו נשאלת ביחס לכל חומרא, ולא רק למאכלות אסורות, כי לכל עבירה ומצוה ישנה סיבה שמחמתה נצטוינו עליה. שים לב, גדר החומרא שנוהגים בה הפרושים ברור מאד – להתייחס לכל איסור כאילו היה רעל (ולביטול מצוה כאסון). השאלה היא על ה"למה", מדוע רצון הקב"ה הוא שיתייחסו הפרושים אל האיסור והמצוה בצורה הזו אם באמת הסיבה האוסרת אינה קיימת במקום שהסתברות היא להיתר. ואם הסיבה האוסרת קיימת איך מתעלמים ממנה כל אלו שאינם חסידים ופרושים.

**(ב)** בטרם נענה על שאלה חמורה זו רצוני להקדים, שהרבה מן החומרות שנוהגים בהן יראי-השמים אינן זקוקות להסבר אשר אנו עתידים לומר. צריך לדעת שלא כל מה שאין ה"עמך" נזהרים בו נחשב "חומרא". פעמים הרבה שאין להמון העם על מה שיסמוכו אלא שאין מוחים ב"קלותם-קולתם" מפני שמוטב יהיו שוגגים באיסור דרבנן ואל יהיו מזידין. לא כל רוב הוא רוב, ולא כל רב הוא רב. חסרון ידיעה מציאותית אינו ספק, ובויכוח שלי עם החברותא אי אפשר לדון "ספיקא דרבנן לקולא". כאשר "איכא לברורי" אין סומכים על רוב וחזקה, וכאשר לא יודעים אם זה נחשב "איכא לברורי" – וכל שכן כשמתעצלים לברר האם אפשר לברר – אין עצה אלא להחמיר. זה לשון החזו"א באגרותיו (ח"ב, כ"ח) "אין להתיר אלא בוודאות, וכל שאינו בוודאות היתר – הוא אסור"; החזו"א בוודאי לא דיבר רק על דאורייתא, וגם לא חלק על הכלל של "ספיקא דרבנן לקולא".

**(ג)** ואנו חוזרים לדון במקרה שההלכה קובעת בו "המיקל לא הפסיד", ואעפ"כ "המחמיר תבוא עליו ברכה".

נצא תחילה מתוך הנחה שבמקום שהתירה התורה את האיסור (על פי רוב, חזקה, הוראת חכם וכד') פקע הרעל ובטלה הטומאה מן ה"חתיכה", אף אם כלפי שמים גליא שהיא חלב או טרפה. ואכן יש להוכיח כהצד הזה מן המסופר על חמורו של ר' פינחס בן יאיר (חולין ז'): שלא אכל שעורים של עם הארץ (דמאי) עד אשר עישרו אותם (בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, ואיתא בתוס' חולין ה': שהדברים אמורים דוקא במידי דאכילה) והקשתה הגמ' הרי שעורים שנקנו מעיקרא למאכל בהמה אין צריך לעשרן דמאי, ותרצה הגמ' שהשעורים שניתנו לחמורו של רפב"י נקנו מעיקרא לאכילת אדם. ולכאורה אין קושית הגמ' מובנת, מה בכך שחכמים לא חייבו לעשר דמאי בלוקח לבהמה, נהי שחכמים סמכו על הרוב, אבל יש לומר שהחמור הרגיש שהן טבל (כי באמת לא היו מעושרים) ולכן לא אכלן? אלא על כרחך, שכיון שמותר להאכילן לבהמה מדין "רוב עמי הארץ מעשרין" – אין בהם שום רעל ושום טמטום ואין סיבה שהחמור לא יאכלם.

אף על פי כן יש מקום לפרוש מן ה"היתר". מדוע? כי יודע כל עובד אלקינו, שמצודת הטעות פרושה ומלך זקן וכסיל משטה בנו לראות עקוב כמישור ורכסים כבקעה. על כן שוקל כל חסיד בדעתו – אם אקל על עצמי במקום שמותר להקל אמצא את עצמי מיקל גם במקום שאין ראוי להקל בו, הרצון יוליד את הדמיון שאכן יש כאן "רוב" אף במקום שאין כי אם "מחצה", וגם מי שאינו חכם יחשב בעיני לחכם, אם ארשה

לעצמי לאכול מבהמה שהורה בה חכם, וכל כי האי גוונא. [יתר על כן, הוא חושש לעצמו שגם המקרה הזה בו נראה לו בוודאי שיש רוב או שאר הסתברויות – אולי מתוך ה"נגיעה" נראים לו הדברים כך] והדברים ידועים לכל אשר "איכפת לו". דוגמא לדבר: אכילת חולין על טהרת תרומה, כדי שאם תתחלף לו תרומה בחולין ויאכל תרומה בחזקת חולין יהא אוכלה בטהרה (רש"י חולין ל"ד). שוב הראוני כעין דברינו באבות דר' נתן פכ"ו משנה ב' – "ואל תבוא לידי ספק שלא תבוא לידי ודאי". עכ"ל. ועל כרחק איירי בספק שמצד עצמו הוא מותר. ואף שסוף-סוף מותר מן הדין שלא לחשוש שהקולא המוצדקת תגרוור בעקבותיה קולא שאינה מוצדקת, אך אם בכל זאת יכשל המיקל בקולא שאינה מוצדקת לא יחשב "אנוס", כיון שיכול היה לעשות לה סייג.

ובר מן דין. ה"שכל" אמנם מבין ש"כל דפריש מרובא פריש" מתיר את האיסור ושולל את הרעל מן המעשה שהמיעוט מורה שהוא אסור, וכמו כן קיום על פי "רוב" נחשב לקיום מצוה ופועל את התיקון בוודאי. אך ידוע הדבר שהרגש של האדם מפגר אחרי שכלו, והוא יתפוס אכילה כזאת כספק אכילת "טרפה" שיש בה זלזול בקב"ה. נרגיש את הדבר על ידי דוגמא קיצונית. שש-עשרה פעמים מצא יהודי חוט של ציצית בעיר שחמישים ואחת חנויות שבה מוכרות חוטי ציצית טוויים לשמה וחמישים חנויות שבה מוכרות חוטים שנטוו שלא לשם ציצית. אם יטיל המוצא את כל ששה-עשר החוטים שמצא בבגד אחד – מה הסיכוי שיקיים מצות ציצית? אחד לחמישים-אלף, בערך! כלומר, לעומת ארבעים ותשע אלף ותשע מאות ותשעים ותשע אפשרויות שהציצית פסולה ישנה רק אפשרות אחת שהיא כשרה. הדין אומר שהוא רשאי ללבוש בגד זה! ולברך עליו: "על מצות ציצית"! אבל ברור הדבר שבלבישת בגד כזה אשר קרוב לוודאי שלא כל חוטי ציציותיו טוויים לשמה ובאמת הוא פסול – חל בלבו של הלוּבש זלזול ביקרותה של מצות ציצית וקרירות מאיסור ברכה לבטלה, אעפ"י שהתורה התיירתם, כי המרחק בין המח ללב הוא עצום. אם כן נוכל לומר, שכדי לא לשחוק ולא להרוס את רגשי הזהירות מעבירות וזריזות למצוות – מתייחסים המחמירים והמהדרים אל עבירה כאל רעל ואל ביטול מצוה כאיבוד כלי זהב. איש לא יאכל רעל על פי "כל דפריש" ולא יסכן כלי זהב על סמך "מסתמא".

וכמו כן לאידך גיסא, ההחמרה מעבר לשורת הדין מבטאת את היחס אל קיום המצוות והפרישה מן העבירות. המשלם "מס הכנסה" מתוך הכרח, לא יחדר ולא יחמיר לשלם יותר מאשר חיובו משורת הדין. ואילו המתארח בסעודה לוקח לפעמים תוספת שאינו "חייב" לאוכלה, מפני שהמאכל הזה טעים לו. מי שמרגיש כעבד הכפות בתרי"ג חובות המקשות על חייו – יסתפק בקיום מינימלי. ומי שמאושר על הזכות שנפלה

בחלקו לשמור ולקיים תרי"ג עצות המזכות אותו בקרבת אלקים – אשר זו היא החירות האמיתית – יהדר ויחמיר. הראשון – יצא ידי חובה, והשני – יכנס ידי טובה. והיא הנותנת להחמיר ולהדר גם למי שעדיין אינו בדרגת אהבה להחמיר ולהדר. כי אחרי הפעולות של החומרות וההידורים ימשכו הלבבות לאהוב את הקב"ה ואת מצוותיו. ואף שאין לזה "הגיון", כי אם אין צווי ואין רעל למה נימנע מלאכול, כבר אמרנו – הרגש אינו פועל על פי כללי השכל.

**(ד) אכן, יש להוכיח מגמ' מפורשת שאם באמת המאכל אסור לא יפקע הפגם מחמת שיש רשות לאוכלו. ז"ל הגמ' חולין ק"מ. "ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות – למעוטי צפורי עיר הנדחת (טהורה לא בא לאפוקי עוף טמא אלא עוף אסור באכילה, כגון צפורי עיר הנדחת). למאי? אי לשילוח, לא אמרה תורה שלח לתקלה (פשיטא דשל עיר הנדחת לאו בר שילוח הוא, דלא אמרה תורה שלח לתקלה, דממון עיר הנדחת אסור, ואם ישלחנה יהיו בני אדם צדים אותה לאחר זמן)". עכ"ל. הרי לנו שאם יצוד אדם ציפור שבאמת היא של עיר הנדחת נחשב הדבר לתקלה, אעפ"י שמדין "כל דפריש מרובא פריש" מותר למי שצד אותה להניח שאינה של עיר הנדחת; ועל כרחך שמכל מקום נחשב הדבר "תקלה" כיון שאכילה כזו פוגמת. [והרי זו סתירה למה שהוכחנו לעיל, מחמורו של ר' פינחס בן יאיר (חולין ז'): שבמקום שסמכו על רוב עמי הארץ מעשרים – פקעה הסיבה האוסרת]. ואמנם העירוני, שה"שער-המלך" (מאכלות אסורות פט"ו הל' כ"ה) הוכיח מגמ' זו כדעת הראב"ד, שאסור לבטל איסור מן התורה, ר"ל – שלצד את הציפור ותולה ב"כל דפריש" אין באמת תקלה, אך המשלח אותה נחשב שולח לתקלה, כיון שהוא כמבטל איסור בידים. ואם כן אין מכאן ראיה ש"חתיכא דאיסורא" שיש לה "הכשר" פוגמת את הנפש. אבל רוב הראשונים חולקים על הראב"ד (אמנם בנו"ב תנינא סי' מ"ה ובחת"ס יו"ד סי' ש"ט חידשו שהראשונים מודים לראב"ד ביבש ביבש). ועוד, שפירוש השעה"מ דחוק, כי לדבריו אין כאן תקלה (לצייד) אלא איסור (למשלח). [אך הראוני בשיעורי הגר"א וסרמן למסכת חולין (סימן י"ט, ב') שפי' שכיון שלזה שצד את הציפור לא נודע הספק, כי אין לו שום צד-ספק לחשוש לצפור עיר הנדחת – אין כאן דין ביטול ברוב או דין הלך אחר הרוב, ודוקא משום כן איכא "תקלה". אבל א"כ יכולה היתה הגמ' לומר שצריך את הפסוק כאשר המצורע יודע שיש בסביבה עיר הנדחת ונחשב הדבר שנודע הספק גם לגביו, ואז אין תקלה.]**

שוב מצאתי בדרשות הר"ן בדרוש האחד-עשר (באמצעו) אחר שהקדים לפרש את דעתו שאזהרות התורה נובעות מפני היות המציאות האסורה מזיקה ומולידה רושם רע בנפש, הקשה על עצמו – "אם כן, כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור מה



## מאמר לט

רכג

יהיה, הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואעפ"י שיסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואילו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא וכו' כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש איך ישתנה טבע הדבר ההוא מפני שהסכימו החכמים שהוא מותר?! עכ"ל. הרי לנו בפירוש שהאיסור פוגם ומטמטם אף במקום שמותר לעבור עליו (כשטהרו החכמים את הטמא). הר"ן ענה על קושייתו שתי תשובות: (א) שאמנם אם יקרה כזאת שיטעו החכמים יזיק אותנו הדבר הטמא שהם טיהרו, אבל התועלת לכלל שבמצות השמיעה לחכמים גדולה מן ההפסד של שלא לשמוע לקולם, כי אילולא שאמרה התורה לילך אחר הרוב היתה התורה נעשית כשתי תורות (והרי הסיכוי שהם טועים אינו גדול). (ב) התיקון אשר ימשך בנפש על ידי הצייתנות לדברי החכמים שוקל יותר מאשר קלקול הנפש באוכלה את האיסור אשר הכשירו החכמים, ויצא הפסדו של השומע לקול החכמים בשכרו. זה תורף דבריו. ויש לעיין היטב האם תשובותיו של הר"ן שייכות גם על מקרה בו מוצא אדם פרטי פרי בין עשר חנויות, כשיש לתלות אותו ברוב הפירות הכשרים ולא במיעוט פירות הערלה. האם גם כאן שייכות שתי תשובותיו של הר"ן? לכאורה, אין הן שייכות על מקרה כגון זה, כי במקרה של דרשות הר"ן יש ענין גדול "להעמיד" את סמכות החכמים כקובעים את ההלכה, פן יעשה כל איש את הישר בעיניו, בתחילה לחומרא ואח"כ אף לקולא, ותתבטל לגמרי סמכות החכמים. אבל לכאורה, אין הסברות הללו שייכות בספק מציאותי מהיכן נפל הפרי, עד כדי שנאמר שאין ראוי להחמיר ולחשוש למיעוט. ואכתי צ"ע.

על פי האמור עד כאן, מובנת לנו הנהגתם של הפרושים ואינה מובנת לנו הנהגתם של שאר אינשי.

**ה)** כדי לענות על שאלה זו, הנני מצטט מה שכתבתי בספר "אספרה-כבודך" פר' ואתחנן, איך מתיישב על לבי איסור "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם".

הקב"ה נתן וצווה תרי"ג מצוות בהתאמה גמורה אל רמ"ח אברי האדם ושס"ה גידיו, אל זמנו ומקומו, טבעיו, כוחותיו ותכונותיו. קיומן של כל מצוות הקב"ה "מכסה" את כל האדם, וכל השקעת כח, זמן או ממון בתוספת שאינה מחויבת – תגרע בהכרח מן העיקר שנתחייבנו בו. ועוד, עקוב הלב מכל אנוש הוא מי ידענו. אותו איסור שהוסיף האדם על עצמו אינו חמור כל כך בעיניו, שהרי בלבו יודע הוא שלא נצטווה עליו, על כן הוא מרשה לעצמו לעבור ולזלזל באיסור זה. מאידך, סו"ס היות וגם תוספת זו נחשבת בעיניו "איסור", מקיש האדם ממנה על שאר איסורים ומרשה לעצמו לזלזל גם בהם כדרך שהוא מזלזל באיסור אשר בדה מלבו. ואעפ"י שיש כאן "תרת" דסתרי?! הלא אמרנו:

עקוב הלב מכל! דוגמא לזה: חוה הוסיפה לומר שנאסרה אף בנגיעה בעץ הדעת, ולבסוף נתפתתה לחשוב שכשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה (ב"ר). ובודאי אין הכוונה לומר שלא הבחינה בין איסור הנגיעה לבין איסור האכילה בידיעה שכלית, אלא הכוונה היא לומר שתפישת החומר של איסור האכילה באובנתא דלבא נטשטשה על ידי העבירה על סייג הנגיעה שהוסיפה על עצמה. ויש לומר עוד, שפעמים מרשה לעצמו המוסיף על העיקר – לגרוע ממנו, ואין הוא רואה בזה עוול, מפני שלעומת הגרעון כאן הוסיף במקום אחר.

הטעמים הללו, שלא להוסיף על המצוות, יכולים לשמש כסיבות מדוע לא יחמיר אדם בינוני ולא יתחסד לפניו משורת הדין, למרות העובדה שכאשר יסמוך על דיני ההנהגה בספיקות הוא עלול לפגוש בקלקולי העבירות ולהפסיד את תיקוני המצוות. מפני שמתוך החמרתו במקום שיותר להקל עלול הוא להקל במקום שאסור להקל; מתוך חסידותו עלול הוא להיות עברייני. ומצוי הדבר, שהמחמיר או המהדר, הדואג לעצמו לעולם שכולו טוב, עושה זאת על-חשבון משפחתו וסביבתו, או מזלזל במי שאינו מחמיר ומהדר, ואז בודאי יצא שכרו בהפסדו. ועיין מה שכתב בזה בספר מכתב מאליהו ח"ג עמוד 294. [ובאמת קשה להתעלם מן העובדה שחורבן העולם לדורות התחיל מן החומרא שהחמירו, אדה"ר או חוה, לאסור את הנגיעה].

אך אין התשובה מספיקה אם לא נוסיף ונדגיש: הקלקולים הללו אשר עלולים לנבוע מן החומרות, "שוקלים" יותר מן הקלקולים הנגרמים מן הקולות המותרות משורת הדין אף אם כלפי שמיא גליא שאין הן מוצדקות. ומדוע? כי עדיף להתטמטם הרבה פעמים ב"תמותות שחוטות" – רעל רוחני בהכשר התורה – מאשר לעבור אפילו פעם אחת על מימרא דרחמנא. תא חזי, איזה הפרש עצום יש בין ה"מצווה ועושה" המציית לפקודה, לבין ה"אינו מצווה ועושה" העושה אותו "תיקון" בהתנדבות, ומכאן תבין גם להיפך, עד כמה חמור שלא לציית לפקודה. הרי אמרו בסוטה (כ"א) שאעפ"י שזכות מצוה שאשה מצווה בה מגינה על הסוטה עד שלש שנים, זכות תורה אינה יכולה להגין עליה כיון שאינה מצווה ועושה. והלא כח התורה גדול פי אלף מכח המצוה, וכל המצוות כולן אינן שוות לדבר אחד מן התורה, כידוע. ואעפ"כ תורה של "אינו מצווה ועושה" אינה שקולה למצוה של "מצווה ועושה"! אם כן אף להיפך, אם יאכל ה"מיקל" את הבהמה שכלפי שמיא גליא שהיא טרפה או את הפרי שבאמת הוא ערלה וכד', במקום שהוא רשאי להקל משורת הדין, אמנם תטמטם נפשו ברעל הרוחני שמסיבתו הוזהרו אותן אזהרות, אך קל הדבר מן הקלקול של המראת פקודה אשר עלול להגרם מתוך החומרות, כי גדול כח הצווי לאין-ערוך מכח הסיבה שמחמתה נצטווה. והבן.

## מאמר לט

רכה

שוב ראיתי שהמהרש"א (יומא כ"ט.) פי' את האמור שם "הרהורי עבירה קשים מעבירה", שהמתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה חמור יותר ממי שנתכווין לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר. והיינו, מפני שהמתכווין לאכול בשר חזיר המרה (לפי דעתו) את הפקודה, וזה חמור יותר ממי שנתכווין לאכול בשר טלה ואכל חזיר, שספג את הרעל. [ולפי"ז, מה שלא מביא חטאת מי שנתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה – אין זה בגלל שהעובדה הזו פחות חמורה, אלא אדרבא, ההמראה אז היא בבחינת מזיד, והקרבתו בא רק על רשלנות של שוגג. או שקרבן בא על הפגם שבמציאות החטא והרי אכל בשר טלה.]

נחזור ונסכם: בכל מקום שהמיקל לא הפסיד אין הוא עובר על מימרא דרחמנא להפר פקודה, שהרי מותר במקרה זה להקל. המחמיר מרוויח אמנם את התיקונים או את מניעת הקלקולים "על הצד" שהקולא אינה מוצדקת, אבל פיזור המוחות והכוחות לתוספות הללו עלול לגרום לעבור בפעם אחרת על מימרא דרחמנא, ואז יתברר למפרע שמוטב היה אילו לא היה מן המחמירים. הראויים להתנהג בפרישות הם אלו שבקיימים בכוחות נפשם ואומדים את עצמם שלא יבואו לידי קלקולי ה"פרומקייט" ולא יצא שכרם בהפסדם. [דוגמא מצויה: מתוך הלחץ של חומרת הפסח או הידורי ארבעת המינים עלולים לכעוס על הילדים שלא כדין, ויצא שכרם של האבות בהפסדם.]

ובזה יובן לנו תוכנו של הביטוי "המחמיר תבוא עליו ברכה". על איזה "ברכה" מדובר כאן? לכאורה, על שכר המצוה. נאמר למשל שתקעו בשופר בר"ה, ולדעת רוב הפוסקים יצאו ידי חובה מצוות תקיעה, אך לדברי מיעוט פוסקים לא יצאו ידי חובה בשמיעת תקיעה זו. מי שמיקל שלא לשמוע תקיעה נוספת – שאז בוודאי יצא יד"ח – לא הפסיד. ומי שיחמיר לשמוע שוב תקיעה מעלייתא – תבוא עליו ברכה. איזו ברכה? שכר התקיעה הנוספת שתהיה נידונת גם היא כתקיעה של מצוה, אעפ"י שמן הסתם צודקים רוב הפוסקים ותקיעה זו היא לבטלה. אם אכן כך הוא, תשתלם ה"ברכה" בעוה"ב, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. אך יש בזה מן הדוחק, לקרוא לשכר מצוה – ברכה. ועוד יש לשאול: הא תינח במחמיר לקיים מצוה, אך מה בדבר המחמיר לפרוש ממעשה שרק לדעת מיעוט פוסקים הוא מעשה עבירה. ובשלמא אם איירי ב"בא לידו" אותו מעשה שלדעת מיעוט הפוסקים הוא מעשה-עבירה, יש לומר שנחשב הדבר כאילו עשה מצוה, כי כך היא המידה במי שבא דבר עבירה לידו ופירש ממנו (קידושין ל"ט:). אך מה קורה אם לא "בא לידו" המעשה שלדעת מיעוט פוסקים הוא אסור, והוא החמיר ונמנע מלעשותו – במקרה כזה אין לדבר על "ברכה" לפי פירוש זה, כי אין שכר מצוה למי שאינו עושה עבירה אם לא באה העבירה לידו. האם אכן כך הוא שלא הובטחה ברכה למחמיר הנמנע מעבירות שלא באו לידו? אין זה מסתבר. אם כן, על איזו "ברכה"

מדובר כאן? בפשטות, על הברכה המובטחת לירא שמים – "הנה כי כן יברך גבר ירא אלקים וגו'". אכן, אחר שפירשנו את הקלקולים אשר עלולים לנבוע מן החומרות אצל אנשים שאינם ראויים למדרגת הפרישות, נוכל לפרש שהברכה אשר מאחלים למחמיר היא שלא יכשל בקלקולים אשר עלולה החומרא להוליד.

1) אך האמת ניתנה להאמר שההסבר להנהגתם של אלו שאינם פרושים אין בו כדי שביעה. כי מכיון שהוכחנו שהפגם והטומאה (או כל הגדרה אחרת לסיבה שבגללה הוזהרנו) אינם פוקעים במקום שיש "הכשר", אם כלפי שמיא גליא שהמאכל אסור, והסיבה הזאת היא כל כך "הרסנית" עד כדי לחייב כרת את החוטא בה, ועד כדי לדרוש ממנו לוותר על אברי גופו כדי להמנע מחילול שבת – עיין פרמ"ג יו"ד סימן קנ"ז, אזי כל החשבונות שאמרנו שלא יחמירו אלו שאינם בעלי מדרגה אינם מספיקים להבין איך פוגמים את עצמם רוב בני עמנו האוכלים "תמותות שחוטות".

מאד מוצאים חן בעיני דברי המהר"ל (תפארת ישראל פ"ח) לבנות עליהם קומה נוספת לישב את השאלה בתירוץ נכון. הרוצה לדעת בדיוק את דעת המהר"ל עליו לעיין בדבריו שם. ולמי שמסתפק בהבנתי את דבריו אצטט קטע קטן ואח"כ אבאר לפי קוצר דעתי. ז"ל: "אם כי האמת היא שכל הדברים האסורים מולידים מזג רע – אין זה טעם האיסור. אלא שמה שאסרה התורה אותם, מזה נראה כי הם דברים שיש בהם שינוי ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים. ובשביל השינוי שבהם ימשך אחריהם טבע רע משונה גם כן וכו' אבל אין זה טעם האיסור, שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר טבע". עכ"ל.

כוונתו לענ"ד, שהטבעים המזיקים אשר אנו יכולים להבחין במאכלים האסורים (כגון: האכזריות הנולד מאכילת בשר חיות טמאות וכד') אינם הסיבה שבגללה אסרה אותם התורה, אלא הם אסורים מפני שהם אינם ראויים להאכל על ידינו לפי עומק תבונתו של יוצר הכל. (בלשונו של המהר"ל: "יוצא מן הסדר השכלי שסידר ה' יתברך"). ומכיון שהמאכל האסור הוא רע בשורשו (מסיבה הנשגבת מבינתנו) נשתלשל מזה שגם בטבעים ובתכונות שהוא מופיע בעולם הזה ישנו קלקול, ועל כן אכילת המאכל הזה מולידה קלקולים אשר נתפשים ונרגשים על ידינו בטבעו ותכונותיו של האוכל אותו. אבל הקלקולים הללו – אשר הבחינו והצביעו עליהם מפרשי טעמי המצוות – אינם עצם הסיבות שבגללן נאסרו, אין הן אלא בבחינת תוצאות ותופעות-לוואי לסיבה האמיתית אשר נשגבה מאתנו.

## מאמר לט

רכז

על פי דבריו נראה לומר, שבכל מקום שהתירה התורה לתלות ברוב ובחזקה, לסמוך על חכם ועל עד אחד וכד' – פקעה ובטלה הסיבה היסודית העיקרית אשר מחמתה נאסר המאכל האסור; הוא אמר ויהי! אכן במה שנוגע לתופעות הלוואי, כגון טבע האכזריות הנמשך מאכילת עוף דורס שאסרתו התורה, בזה לא תיפקע תכונת בשר העוף מחמת שהרוב מכריע שאין לחשוש שהוא עוף טמא, כי כך יסד מלכו של עולם שטבעיו ותכונותיו של העוה"ז לא ישתנו על פי ההלכה איך להתנהג, כדרך שתריעל צנצנת רעל שהרוב או הרב פסק עליה שאינה רעל. [והיא ה"תקלה" הנזכרת הנזכרת בחולין ק"מ.] לא תתבטל תכונת ה"ממית" מן הרעל הגשמי אם יעידו עליו בשקר או בטעות או יתלו ברוב שאינו רעל, וכמו כן לא יתבטל טבע האכזריות מן העוף הטורף אם יעיד עד אחד בשקר או בטעות או נדון על פי רוב וחזקה שהוא עוף טהור. אבל במה שנוגע לסיבה השורשית והאמיתית לאיסור, יסד המלך שהכל יוכרע על פי התורה, ובמקום שהתורה התירה אין כאן יציאה מן הסדר השכלי ובטלה גם הסיבה הראשונית להמנע מאכילתו. [זה אינו מפורש במהר"ל, אך כך נראה לי לומר על פי דבריו.]

אני חוזר פעם נוספת לבאר את אשר "תרמו" לנו דברי המהר"ל, כי אכן רווח גדול לנו בדברים אלו לענות על שאלתנו. [ואמנם מפשרים אנחנו בין שתי השיטות המובאות בדרשות הר"ן (שם) והלכה כדברי המכריע.] אילו היינו אומרים שהסיבה שבגללה אמרה התורה לאדם לוותר על אברי גופו כדי להמנע מחילול שבת או שבגללה נגזר עליו כרת אם לא נמנע ממנו, עודנה קיימת בפעולה אשר הרוב פסק שהיא מותרת, היה זה מוזר וקשה להבין. כל כך חשוב לתורה שנמנע מן הסיבה הזו – מצד אחד, ואעפ"כ בכזו קלות (על פי רוב של חמישים ואחד אחוז או חזקה קמייתא) התירה התורה להתעלם ממנה?! הלא יש כאן סבירות גבוהה שהאדם עושה עוול שראוי לו להיות בעל-מום כדי להמנע ממנו, עוול שראוי לשלם עליו בחייו בעוה"ז ובעוה"ב (כרת). ואעפ"כ התירתו התורה על סמך בירור כזה קלוש, היתכן?! והלא יכול אדם לאכול הרבה פעמים בזה אחר זה ספקות שונים של חֶלֶב שיש בכל אחד מהם רוב קלוש להיתר, או לעשות מעשים שעל כל אחד יש "חזקה" שהוא מותר, וכאשר יעשה זאת הלוא קרוב לוודאי על פי הסטטיסטיקה שעשה את העוול הנורא אשר החמירה התורה כל כך בדרישה להמנע ממנו ובעונש שעליו; הרי זה אבסורד. אכן לדברי המהר"ל, פקעה ובטלה סיבת האיסור כל היכא שהתירה התורה לתלות שהוא היתר, יהיה הטעם אשר יהיה, על כן לא נמנעה התורה להתירו בקלות.

ובכל זאת יש מקום והגיון והצדקה להנהגתם של הפרושים לפרוש מן החתיכה שיש סיכוי קטן שהיא אסורה. כי אף שבטלה הסיבה הראשונה לאיסור, לענין התכונה הנולדת מן סיבת האיסור – ההופעה בתכונה רעה בעוה"ז – בזה לא יועילו הרוב,

החזקה, העד-אחד והחכם, להמיר את תכונת תופעת-הלוואי של הרעל הנמשך מן האיסור. לכן פורשים החסידים מן "התמותה-השחווה", מחשש פן יטומטם לבם ברעל הרוחני של תופעת הלוואי מן האיסור שיש לו הכשר. ומאידך גיסא, מכיון שעל ה"רעל" הזה אין לנו ראייה שהוא כל כך נורא עד כדי שדרשה התורה לוותר על אברי גופו כדי להמנע ממנו, ולא על ההרעלה ממנו חייבה התורה כרת ומלקות – נוכל לומר שאין ה"רעל" הזה כל כך משמעותי עד שיתחשבו בו האנשים הפשוטים. מדוע? כי הסיבות אשר מנינו שעלולה ה"פרומקייט" להפוך ל"קרומקייט" אצל המון העם שקולות כנגד נזק תופעת הלוואי של סיבת האיסור אשר איננה חמורה כסיבת האיסור עצמה. והבן כמה נפלא ההסבר הזה.

על פי האמור עד כאן, ה"תקלה" הנזכרת בציפור משולחת של עיר הנידחת, וכל כהאי גוונא, אינה הסיבה השורשית אשר בגללה נאסרו צפרי עיר הנידחת, אלא תופעת-הלוואי של הקלקול אשר איננה פוקעת מסיבת "כל דפריש" אם כלפי שמיא גליא שציפור זו היא מעיר הנידחת.

(ז) אכן, מצאתי ב"חזון איש" (אמונה ובטחון פ"ג, אות ל') חידוש נפלא, אשר על פיו יתכן לומר "פלגין", שאמנם ביחס לאלו שאינם פרושים פוקעת הסיבה השורשית האוסרת במקום שיש לדון להיתר, ואילו ביחס לפרושים אף הסיבה הראשונית עודנה במקומה – אם כלפי שמיא גליא שפגשו בחתיכא דאיסורא.

ה"חזון-איש" כותב שם שאין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעוות משפט. ומה שהשוחד מעוור פקחים וחכמים בדיון, הוא כח טומאה סגולי אשר אין שכל החכם יכול לעמוד נגדו – במקום שהוא עובר על איסור "ולא תקח שוחד". והוקשה לחזו"א זצ"ל מה שאמרו בכתובות (ק"ה:) שריבר"י הביא לו אריסו פירות קודם הזמן ופסל את עצמו מלדונו ואעפ"כ הרגיש בעצמו נטיה להצדיקו, והרי לא עבר על האיסור!! ותירץ זאת החזו"א כך – "ואפשר שמידת החסידות היא גם בסוד היצירה, וכשניתן כח בשוחד לעוור, ניתן כח גם בשוחד של מידת חסידות לעוור חסיד. עכ"ד.

ועל פי דבריו יש לומר, כי באמת מה שהתירה התורה לסתם אדם לילך אחר רוב וחזקה ועד אחד וכד' – והלא ביחס לרעל מציאותי איש אינו סומך על בירורים כאלו – אין זו אלא קולא שהתחשבה התורה בחולשת בני-האדם, ומסיבה זו אכן הפקיע הקב"ה את הסיבה האוסרת כל היכא שהתיר לסמוך להקל על פי הסתברות. אך כיון שמסתבר, שאילו ניתנה התורה רק ל"פרושים" היה הקב"ה דורש מהם להתייחס לחתיכא-דאיסורא כאל רעל ממשי, יתכן לומר שביחס אליהם אכן לא הפקיע הקב"ה את הסיבה האוסרת,

כל שכלפי שמיא גליא שחתיכה זו שתולים אותה בהיתר היא באמת החתיכה האסורה. ונמצא שביחס לפרושים ה"תקלה" איננה תופעת הלוואי של האיסור אלא הסיבה הראשונית האמיתית שלא פקעה.

אכן זהו חידוש גדול.

**(ח) המאמר הזה היה מוכן לדפוס – ככתוב עד כאן.**

כידוע, לא כל מה שחושבים אומרים, לא כל מה שאומרים כותבים, ולא כל מה שכותבים מדפיסים; על כן עברתי שוב על המאמר מתוך רצון לשפוט מהי הפשטות ומה הכי מסתבר מתוך מכלול הסיבות והאפשרויות שהוצגו כאן.

ואז נזדקרו לעומתי דברי הבית-יוסף יו"ד סי' ק"ט (ד"ה ואין צריך) שהמהר"ם מרוטנבורג היה נוהג להוציא מתוך תערובת של חתיכת איסור בחתיכות של היתר, חתיכה אחת, ונותנה לגוי ואוכל את השאר. ופי' הבית-יוסף את טעמו – **"משום שהוא היה ת"ח וצדיק והיה נראה דרך גנאי שיזדמן שום אכילת איסור לפיהו"**. הרי שאף הוא לא החמיר על עצמו מטעם הפגם והטמטום שבחתיכה האסורה (והרי אף אחרי שמוציא חתיכה אחת מתוך רבות מסתברא מילתא שהוא יאכל את החתיכה ה"מורעלת"). והלוא ידוע הוא שבביטול ברוב של "יבש ביבש" בוודאי אין תהליך כימי שמשתנה מציאות החתיכה ופוקעת סיבת האיסור, וכמו שמוכח מכל היכא שהוכר האיסור אחר היותו בתערובת, ומכל היכא שנתרבו אחר הביטול חתיכות האיסור שאז חוזרת וניעורה חתיכת האיסור שנתבטלה. וכשנתערב כלי שנטמא משרץ בכלים טהורים, ואח"כ נודע מיהו הכלי הטמא או נתרבו כלים טמאים, איך תחזור ותחול טומאת שרץ על הכלי שפקעה טומאתו בהיותו בתערובת?! אלא על כרחך שההיתר של ביטול ברוב אינו אלא דין הנהגה (עכ"פ ביבש ביבש). וכיון שמוכח מן הבית-יוסף שאעפ"י שהחלב או הנבלה נמצאים בתערובת אין זו סיבה שת"ח וצדיק יפרוש מאכילתם מסיבת הפגם והטמטום – הרי זו ראייה גדולה שכל היכא שהתורה התירה להדיא אין פגם ואין טמטום, לא טומאה לנפש ולא קלקול לגוף. ועל כרחך שמה שנחשבת הצפור המשולחת של עיר הנדחת כ"שלח לתקלה", זה מפני ששם לא נודע הספק ולא אמרה התורה שם הלך אחר הרוב או ביטול ברוב, ולכן אם באמת זו ציפור של עיר הנדחת סיבת האיסור שבה לא פקעה, אף שבודאי מותר לצודה, וכמו שביאר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל. ולפי"ז הטעמים לפרישות הם רק כמו שכתבתי בתחילת המאמר.

אמנם לפי מה שכתב הש"ך יו"ד סימן פ"א, כ"ד, שאם שאכלה מאכלות אסורות משום פיקוח נפש לא תניק את בנה כי חלב כזה יזיק לו בזקנותו (ומשמע שהכוונה היא כמו שכתב הרמ"א שם על חלב עבודת כוכבים שהוא מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע) והרי החלב הוא היתר גמור (אף אם לאמא פיקו"נ הוא רק "דחוייה", ולא "הותרה") והרי מוכח מזה שהפגם והטמטום נמצאים אף במקום שהמאכל מותר באכילה. ולפי"ז נוכרח לחזור למהלך אשר כתבנו על פי המהר"ל.

שוב הראוני "פתחי תשובה" סי' קט"ז, י' – "בגליון יו"ד של אא"ז הרב ז"ל וכו' אם נפל האיסור וכו' ויש ששים, וכל כה"ג, להרחיק עצמו מכל דבר כיעור מצוה היא; עד כאן לשון או"ה סוף כלל נ"ז וכו' שוב ראיתי בסולת-למנחה כלל ע"ו דין ח' שכתב בשם תורת-האשם דמי שרוצה להחמיר לנהוג אסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי, כגון מה שנתבטל בששים וכו' הוי כמו אפיקורסות ויצא שכרו בהפסדו, ודלא כמו שכתב האו"ה סוף כלל נ"ז. עכ"ד. נראה שנחלקו בדבר זה.

ויש לשים לב שלא כל אנפי שווין, כי יש לדון אם יש פגם וטמטום במקום אונס, במקום פיקוח נפש, במקום עדות שקר, במקום שהורה חכם, במקום שיש בו רוב וחזקה, במקום ספיקא דרבנן לקולא, ועוד. תן לחכם ויחכם עוד. [ועיין בספר "כשרות" להרב יצחק יעקב פוקס פרק כ"א].

שוב עיינתי בסוגית הגמ' יבמות דף צ"א:; ומבואר שם שקונסים אשה שנישאה על פי עד אחד ועל פי שני עדים, ואת זו שסמכה על "רוב נשים לאו איילוניות הן", ולא המתינה עד שיתברר לגמרי (במשך כמה שנים) שמותר לה להתייבם או להנשא לשוק. ומדקנסינן בגוונא שמותר לסמוך על עדים ועל רוב – אפשר להסיק בבירור שהחשש הרחוק מחייב (במידת מה) גם את אלו שאינם פרושים. והבן.

סוגיא זו צריכה עוד ליבון חמור. אך פשוט הדבר שמידת ההחמרה וההידור הראויים היא כמידת הצדקות האמיתית של המחמיר והמהדר. פרישות וחסידות מן הראוי שתתפשט על כל חלקי האדם ועל כל חלקי התורה. וכאשר אנו רואים פרוש או חסיד "לדבר אחד", פעמים שהוא אמיתי ופעמים שהוא מזויף, וה' יראה ללבב.



## מאמר מ

### ביאורים בתפילת "אמת ויציב"

#### אלקי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו

יש חילוק בין "מגן" לבין "מושיע". "הגנה" היא מניעת הסכנה מעיקרה, בטרם באה, כ"מגן" החוצץ בעד החץ מלפגוע בגוף המסתתר אחריו. ואילו "ישועה" היא חילוק המסוכן מן הסכנה שכבר אחזה בו, כרפואתו של חולה הנוטה למות וכד'.

אם כן, יש להתפלא על הביטוי הנזכר כאן – "מגן ישענו". אילו היינו אומרים מגנו ומושיענו – ניחא, כמו "מלך עוזר ומושיע ומגן", כי לפעמים הקב"ה מגן ולפעמים הוא מושיע. אך מה הכוונה "מגן-ישענו"? האם יתכן להתייחס לאותו מצב ולומר שהקב"ה גם מגן עלינו וגם מושיע אותנו מאותה צרה?

אכן כן, על פי מה שיסד לנו אדוננו נפש-החיים. ז"ל (ש"א, פ"ד) "ובאמת כי האיש החכם ויבן את זאת לאמתו, לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה בשומו אל לבו על מעשיו אשר לא טובים ח", עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל חס ושלוה הרבה יותר ממה שהחריבו נבוכדנצר וטיטוס. כי הלא נבוכדנצר וטיטוס לא עשו במעשיהם שום פגם וקלקול כלל למעלה, כי לא להם חלק ושורש בעולמות העליונים שיהיו יכולים לנגוע שם כלל במעשיהם. רק שבחטאינו נתמעט ותש, כביכול, כח גבורה של מעלה. את מקדש ה' טמאו, כביכול, המקדש העליון, ועל ידי כך היה כח לנבוכדנצר וטיטוס להחריב המקדש של מטה המכוון נגד המקדש של מעלה. כמו שאמרו חז"ל – 'אמרה ירושלים לבת בבל: אילו ממרום לא עשו בי מלחמה את היית יכולה להלחם בי?! אילו ממרום לא שלחו בי אש את היית יכולה לי?! אלא אריה קטילא קטלת, קמחא טחינא טחנת, קרתא יקידתא אוקידתא'. הרי כי עוונותינו החריבו נוה מעלה, עולמות עליונים הקדושים, והמה החריבו רק נוה מטה". עכ"ל. [נראה לי לפרש את שילוש המשלים: אריה קטילא, קמחא טחינא, קרתא יקידתא – כנגד ג' עבירות חמורות ששורשן במח לב וכבד, כלומר – דעות, מידות, תאוות. כי כמו שהאריה הוא מין חי, והחיתים מין צומח, והעיר (קרתא) מין דומם, כך יש בכל אדם מישראל נשמה רוח ונפש, והן "נחרבו" על ידי ג' עבירות חמורות שבגללן נשרף ביהמ"ק. עבודה זרה – שיבוש הדעת שהוא מן הנשמה, שפיכות דמים – שיבוש המידות שהן מן הלב, גילוי-עריות – שיבוש התאוות שהן מן הכבד].

נחזי אנו, אילו חס הקב"ה וריחם על כנסת-ישראל והיה מקרע את גזר הדין ברגע האחרון ומונע את החורבן (על ידי שיסבך את נבוכדנצר במלחמה וימנעהו מעלולות

ולהלחם בישראל וכד'). האם היתה זו ישועה או הגנה? תלוי הדבר, האם אנו מביטים על הנעשה למעלה או על הנעשה למטה. אם נתייחס לנעשה למעלה – הרי זו ישועה. כי ביהמ"ק של מעלה כבר נחשב "חרב", וביטול הגזרה כאילו יבנהו מחדש – אין לך ישועה גדולה מזו. ואילו במבט על התחתונים – הרי זו הגנה, כי על פי הנראה לעיני בשר נמנע חורבנו של הבית בטרם החלה הסכנה בפועל, כמגן המונע את פגיעת החץ מכל וכל מעיקרא.

אם כן נוכל לומר שזו הכוונה "מגן ישענו", שבעולם המעשה והביצוע נראה הקב"ה כמגן עלינו, אך באמת הוא מושיענו, כי כבר נגזרה הגזרה והוא מחלצנו ממנה.

אולם הרב אלימלך אונא שליט"א פי' אחרת (בעודו בחור) וממש להיפך. באמת מדובר כאן על סכנה שכבר קיימת וצריך להחליץ ממנה, מה שהיה ראוי להחשב "ישועה", ומכל-מקום יש להחשיב את ההצלה הזאת ל"הגנה" על פי המבט האלקי. כי במבט השמימי – עד שלא קרה האסון אין צרה בכלל, כי ה"סיבות" אינן אלא אחיזת עינים. במבט האמיתי, כל ישועה אינה אלא הגנה, כי רק לנו נדמה היה שכבר אחזה בנו סיבת האסון. והבן. ולדבריו מדויק היטב מדוע אומרים: "מגן ישענו", ולא "מגן ישע" או "מגיננו מושיענו", כי רק ביחס אלינו יש כאן "ישע", אך מצד האמת אין כאן אלא "מגן". והבן. והבוחר יבחר.

### פודנו ומצילנו מעולם (הוא) שמך

אם הכוונה לומר שהקב"ה הוא פודנו ומצילנו, יותר היה ראוי להתבטא "פודנו ומצילנו אתה", וכד'. מהי הכוונה "שמך"?

יתפרש היטב על פי המדרש המובא בילקוט שמעוני תהלים תקס"ו – "למעני למעני אעשה, למה למעני ב' פעמים? אמר הקב"ה: כשהייתם במצרים גאלתי אתכם בשביל שמי שלא יתחלל בגויים, הה"ד – וידעתם כי אני ה'; אף מאדום איני עושה אלא למען שמי, שנא' – ויושיעם למען שמו. אמר רב הונא הכהן: הוא שמשה מוכיחם במשנה תורה – לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם וכו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב. אמר הקב"ה: לא עשיתי לא בזכות אברהם לא בזכות יצחק ולא בזכות יעקב אלא בשביל שמי הגדול (שיתחלל אם לא תתקיים השבועה)". עכ"ל.

ובכן, כדי לרמז על כך שפדותנו והצלתנו היא למען שמו ית', נאמר כאן "פודנו ומצילנו מעולם הוא שמך" במקום לומר "פודנו ומצילנו מעולם אתה". וכעין זה בתפילת שמו"ע – "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו".

## ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע

נראה שצריך להפסיק מעט אחר תיבת מלך, דהיינו: "מלך, גואל ומושיע". כי אם אין שם הפסק יהיה פירושו, שמלך גואל ומושיע אין לנו מבלעדיך, אבל מלך שאינו גואל ומושיע יש לנו מבלעדיך, ובודאי שאין זה נכון. אלא הכוונה היא: אין לנו מלך, אין לנו גואל ואין לנו מושיע – מבלעדיך.

## ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו

על התוכן הכפול של הפסוק עיין במאמר: "ארץ מצרים – בית עבדים".

מימים נתקשיתי על לשון "פדיון" שבכאן, הלא כתב רש"י סוכה מ': "קודש תופס את דמיו, פדיה כתיב ביה, שזה יוצא וזה נכנס תחתיו, יוצא הקודש לחולין ונכנסים הדמים תחתיו, דהיינו ופדה". עכ"ל. וא"כ, מיהו שנכנס תחת ישראל עד שיהיו ישראל ראויים לקרותם פדויים?!

ומצאתי את שאהבה נפשי בישעיהו מ"ג, ג' – "כי אני ה' אלקיך קדוש ישראל מושיעך נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך". פרש"י: "נתתי כפרך מצרים – והם היו לך לפדיון, שבכוריהם מתו ואתה בני בכורי נצלת. והייתם חייבים כליה, כמו שנאמר: ואומר לשפוך חמתי עליהם בארץ מצרים". עכ"ל.

ונסמך ה"פדיון" ל"בית עבדים" כי יש כאן תוספת רבואת: במקום שהעבד יכנס תחת האדון (זוהי מהותה של עבדות) נכנס האדון תחת העבד.

אלא שכל זה הוא דרש. הפשט הפשוט הוא ש"פדות" פי' "הצלה", כמו שמשמע בכמה פסוקים בתנ"ך – מצרה, משביה וכד'. אלא שמכיון שפעמים הרבה נעשית ההצלה על ידי תשלום כופר, חזר "פדיון" להיות מתפרש "זה תחת זה", ואין זו אלא השאלה.

## תהלות לאל עליון ברוך הוא ומבורך

צ"ע, מה נתוסף במשפט זה על מה שכבר נאמר קודם לכן: "על זאת שבחו אהובים ורוממו אל ונתנו יידיים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות למלך אל חי וקיים וכו', ועל האמור בהמשך: "משה ובני ישראל לך ענו שירה"?

ואפשר לפרש על פי האמור בפסחים קי"ז. דכשעלו משה ובני מן הים אמרו גם הלל מלבד השירה, עיין שם; ועל הלל זה אנו מספרים באומרנו "תהלות לאל עליון ברוך הוא ומבורך".

ידוע הוא כי תורפו ותוקפו של כל ענין הוא בתחלתו (כמ"ש: הכל הולך אחר ההתחלה) ומהי תחלת ההלל: "הללויה הללו עבדי ה' וכו' יהי שם ה' מבורך וכו' רם על גויים וכו'". וכל זה נרמז במשפט "תהלות לאל עליון ברוך הוא ומבורך".

תהלות – הללויה הללו עבדי ה' וכו' ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'.

לאל עליון – רם על כל גויים ה' על השמים כבודו מי כה' אלקינו המגביהי לשבת.

ברוך הוא ומבורך – יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם.

[שמעתי מהרב מרדכי דויטש הכהן שליט"א.]

### **ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות וכו'**

צ"ע, הלא אמרו בסנהדרין צ"ד. – "תנא משום רבי פפיס גנאי הוא למשה ושישים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ה'". עכ"ל. הרי שלא נתנו משה ובני" ברכות לקב"ה (וצ"ע מה בין שירה לברכה, ועיין מש"כ בזה הספר באר יוסף עה"ת) וכאן נאמר: ונתנו ידידים וכו' ברכות והודאות. וצ"ע.

### **שירה חדשה שבחו גאולים לשמך (הגדול) על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלוך לעולם ועד.**

מדוע נקראת השירה "שירה חדשה"?

כתב בספר "בית הלוי" פר' בשלח, ז"ל: "אז ישיר משה – איתא במדרש, אמר משה: באז חטאתי, שאמרת: ומאז באתי לדבר אל פרעה הרע לעם הזה, באז אני אומר שירה. ולהסביר קצת הכוונה בזה המאמר, דמה תיקון הוא זה דהשירה נאמרה באותו תיבה ולשון שאמר מקודם. רק הענין, דהנה מי שהוא בצער חלילה והקב"ה עוזרו ומצילו ונותן להקב"ה שבח והודיה על הטובה שעשה לו, יש בזה שני אופנים וחלוקים הם הרבה. אם עיקר שמחתו של האדם ומה שמשבח לשמו יתברך הוא רק עבור טובתו שקיבל והצלתו מן הצער, הרי לא יוגדל שמחתו יותר מאילו לא היה לו צער מקודם, ועיקר שמחתו הוא רק על ההצלה ולא רק על הצער שמקודם, כי בו לא ישמח כלל. אבל השירה שאמרו משה וישראל אז, לא היה עיקר שמחתם על זה שניצולו מיד המצריים, רק עיקר שמחתם היה ע"ז שזכו להיותם הכלי-חפץ אשר על ידם נתגדל כבודו יתברך, ועל ידי הצלתם ממצרים נתפרסם שמו, וכמו שאמרו בהתחלת השירה אשירה לה' כי גאה גאה. וא"כ הרי השירה נאמרה גם על השיעבוד הקדום כמו על הגאולה של עתה. וזהו שנאמר באז

## מאמר מ

רלה

חטאתי, דמקודם התרעם על כובד השיעבוד, ועכשיו אני אומר שירה באז. פירושו, דאני אומר השירה גם על אז, דהיינו על השיעבוד הקודם כמו על הגאולה של עכשיו. וזהו שאה"כ בתהלים: אודך כי עניתני ותהי לי לישועה, כי אני נותן לך הודיה על העינוי הקודם דעי"ז באה לי הישועה ונתקדש שמך ברבים על ידי, ועל שניהם כאחד אני מודה לך ושניהם כאחד טובים". עכ"ל.

באמת הכרה זו שגם ה"רע" ראוי לאמר עליו שירה אינה מדרגת העוה"ז, שהרי שאלו בפסחים נ'. עה"פ: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" – אטו האידנא לאו אחד הוא!?! ותרצו: לא כעוה"ז העוה"ב, העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא – כולו הטוב והמטיב. עכ"ל. הרי שההשגה האמיתית שהרע הוא טוב ואפשר לומר עליו שירה – נחלת העולם הבא היא. אם כן, שירה זו ששרו משה ובני ישראל על שפת הים "שירה חדשה" היתה, שירה שאין דוגמתה בעוה"ז, שירה המפכה מ"השגות" מעולם התחיה. [זהו הטעם שרמזה התורה על תחית המתים דוקא כאן, כמ"ש רש"י: "אז ישיר (לשון עתיד) מכאן רמז לתחית המתים מן התורה". כי אכן שורשה של שירה זו מהעולם הבא הוא יונק.]

שמו של הקב"ה (כשאנו מתפרש) הכוונה לשם המיוחד. שם זה מסמל את רחמי ה' על בריותיו, כמ"ש במדרש פר' וארא – "כשאני מרחם על בריותי אני נקרא הויה". ביותר כשהוא מתואר בתואר גדול (נוסח ספרד) שפי' טוב (רש"י אתחנן ג', כ"ד) הכוונה להדגשת התגלותו כ"טוב ומיטיב". על כן מתייחסת ה"שירה חדשה" שעניינה הכרת הטובה אשר ב"בשורות רעות" אל שמו (הגדול) של הקב"ה – **שירה חדשה שבחו גאולים לשמך (הגדול)**.

ומכיון שהכרה שלמה ש"ה' אחד" תתכן דוקא על ידי הכלל כולו, ודוקא יחד עם קבלת מלכות ית' [כך היא משמעותו הפשוטה של הפסוק: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד, ט')] על כן: **"יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלוך לעולם ועד"**.

בענין שלש השירות הנזכרות בברכה זו, עיין מאמר "סדר פרשיות התפילין וקבלת עול מלכות שמים", אות ה'.

בענין שני הפסוקים הנזכרים כאן – מתוך השירה – עיין מאמר "אור הדעת ותיקון הנפש בגאולה ממצרים", אות ז'.

## מאמר מא

## וצונו לקרוא את ההלל

**(א)** היעלה על הדעת שיאמר הדרשן, במסיבת שבע ברכות, החתן צווה עלי להללו ולכן אני אומר שהוא חכם ובעל מידות טובות וכד'. הלא בהקדמה זו הרס הדרשן את כל הכבוד שינסה לכבד בדרשתו את החתן, כי כבר מסר מודעא מקודם שאין הוא משבחו מעצמו אלא על פי ציווי של החתן. ואם כן יש לתמוה, מה ההגיון בכך שלפני אמירת ההלל אנו מקדימים ברכה: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא את ההלל", האין זה סותר את כל משמעות ההלל?!

**(ב)** על הפסוק ויצמד ישראל לבעל פעור וגו' (בלק כ"ה, ג') כותב רש"י: "פעור – על שם שפוערים לפניו פי הטבעת ומוציאין רעי, וזו היא עבודתו". עכ"ל.

הדבר תמוה ומוזר.

איך יתכן שמעשה ביזוי שכזה יחשב כתכסיס של עבודה זרה, הרי כל אופני עבודה זרה (זיבוח, קיטור, ניסוך וכד') הם תכסיסי כבוד לאליל?! אתמהה. ויעויין במס' סנהדרין ס"ד. – "כיון שהגיעה לפעור שאלה לכומרים: במה עובדים לו? אמרו לה: אוכלין תרדין ושותין שכר (המשלשלין את המעיים) ומתריזין בפניה. אמרה: מוטב שתחזור אותה אשה לחוליה ולא תעבוד ע"ז בכך". עכ"ל. ומאידך נאמר שם – "פער בפניה וקינח בחוטמה והיו משרתי ע"ז מקלסין לו"; קשה להבין את ה"טירוף" הזה.

וביותר קשה להבין מה שאמרו שם בהמשך: "הפוער עצמו לבעל פעור הרי זו עבודתו – אע"ג דמכווין לביזוי". עכ"ל. ואינו מובן, כי אעפ"י שאיננו מבינים איזה מן "כבוד" הוא זה, מ"מ בוודאי כוונת עובדי ע"ז היא לכבד את אלילים, ואם כן זה שבאמת "מכווין לביזוי" אין כאן כלל "עבודה", לכאורה, ולמה נחשב הדבר שהודה וקיבל עליו את האליל הזה, אדרבא – הרי הוא בז לו ולועג עליו.

**(ג)** נראה לענ"ד דבר עמוק.

ז"ל המסילת ישרים פרק י"א – "ויש גאה אחר שיחשוב בלבו, שכבר הוא כל כך גדול ומכובד עד שאי אפשר לכבוד שיתפרש ממנו, ואינו צריך לו כלל. ולהראות הדבר

הזה יעשה מעשים כמעשי העניו ויפריז על מדותיו להראות שפלות גדול וענווה עד אין חקר, ולבו מתנשא בקרבו לאמר: אני כל כך רם וכל כך נכבד שכבר איני צריך לכבוד ואין לי אלא לוותר עליו, שכבר רב הוא אצלי". עכ"ל.

ובאמת ישנה אמת מסויימת במחשבת הגאה-העניו הזה, כי מי שהוא נכבד באמת אינו זקוק לתכסיסי כבוד מזולתו, וכמ"ש הרמח"ל סו"פ י"א – "והכבוד האמיתי אינו אלא ידיעת התורה באמת" – משמע אף כשאין מכבדים אותי כלל. רק הורדוס שלא היה מלך העמיד יוני הרדיסאות שיכריזו על היותו מלך: קירי קירי (חולין קל"ט:). מלכים אחרים שהיו באמת מלכים לא הוצרכו לכך.

נוכל לפרש שעובדי פעור נהגו לבזותו כדי להראות שהוא נכבד בעצם. כבודו של אלילים אינו מותנה, כביכול, ביחס שיתיחסו אליו אחרים – כך הראו קבל עם ועדה; אפילו יבזהו לא נגרע מכבודו דבר. נמצא שהם מבזים אותו כדי לכבדו, וכל המרבה לבזותו – מוסיף על כבודו, ולכן אף המתכווין באמת לבזותו נחשב לעובד ע"ז, כי גם עובדיו לזה מתכוונים.

**ד** לית נהורא כגון נהורא דנפיק מגו חשוכא. מתוך חשך עבודה-זרה דפעור נכיר באורה של עבודת אלקינו. הלא הקב"ה "כל כך גדול ומכובד ואי אפשר לכבוד שיתפרש ממנו ואינו צריך לו כלל" – אם כן מדוע הרשה ואף צווה לנו לכבדו? הרי על ידי זה נדמה הדבר שכבודו מותנה ותלוי אם יכבדוהו אם לאו, ונמצא שכיבודנו אותו זהו קלוננו, ח"ו. [ובפרט שאין לנו שום השגה אפי' באפס קצהו של שבחיו].

אכן, חסד עשה הקב"ה אתנו שהוא מוכן שנמעט בשבחו כדי שנשריש בעצמנו את כבודו לטוב לנו כל הימים, ואף חייב אותנו להללו "אעפ"י שאינו צריך לכבודנו ולא כבודנו ספון לפניו" (מסלת ישרים פי"ט) כי השגת כבוד ה' היא היא העונג שמתענגים עליו ית', והקב"ה מוותר על כבודו למעננו.

ובזה נתיישרה היטב שאלתנו, מדוע אנו מקדימים להכריז לפני ההלל שהקב"ה צונו להללו. כי אכן, זהו כבוד-כבודו, במקום גדולתו שם ענוותנותו, שמרשה לנו הקב"ה (ואף מחייב אותנו) שנשריש בעצמנו את הכרת שבחיו – אף שכלפי האמת ההלל הזה שתיקנו יפה מדיבורו. והבן.

## מאמר מב

### עוון לשון-הרע מעכב את הגאולה

**(א)** גלות מצרים היא אם כל הגלויות, והגאולה ממצרים היא אם כל הגאולות, על כן כל אשר ידובר על גלות ועל גאולה שייך לספר "ממצרים גאלתנו".

**(ב)** ז"ל החפץ-חיים זצוק"ל בהקדמתו לספר חפץ-חיים:

וכאשר נחפשה דרכינו ונחקרה איזה עוונות הם מהעקריים הגורמים לאריכת גלותנו, נמצאם הרבה. אך חטא הלשון הוא על כלן, מפני כמה טעמים: אחד – כיון שזה היה העיקר לסבת גלותנו, כמו שהבאנו מגמרא יומא ומירושלמי הנ"ל, אם כן כל כמה שלא נראה לתקן זה החטא, איך יוכל להיות גאולה? כיון שזה החטא פגם כל כך, שעל ידי זה גלינו מארצנו, על אחת כמה וכמה שאינו מניחנו לבוא לארצנו.

ועוד, הלוא ידוע הוא שנגזר עלינו גלות מכבר מעת מעשה המרגלים, כמו שכתוב בתהלים (קו, כו-כז): "וישא ידו להם להפיל אותם וגו' בגוים ולזרותם בארצות", וכמו שפרש רש"י שם, והרמב"ן פרשת שלח (במדבר יד, א). וחטא המרגלים הלא היה עון לשון הרע, וכמו דאיתא בערכין (טו, א); אם כן, אנו מוכרחים לתקן זה החטא קדם הגאולה.

ועוד נמצא מפורש, שעוון זה גורם שיהיו ישראל נרדים בפרך, ממה שכתוב בפרשת שמות (ב, יד): "אכן נודע הדבר", ועיין בפרוש רש"י שם. ועוד נמצא מפורש במדרש-רבה, סוף פרשת תצא: אמר הקדוש ברוך הוא – בעולם הזה על ידי שהיה עון לשון הרע ביניכם סלקתי שכינה מביניכם, אבל לעתיד לבוא וכו'. ועוד מקרא מפורש בפרשת ברכה (דברים לג, ה): "ויהי בישרון מלך, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל". ופרש רש"י שם, והוא מאמר הספרי, שאימתי הוא מלך בישרון, דוקא כשהם ביחד שבטי ישראל, ולא אגודות אגודות; וידוע דדבר זה רגיל לבוא על ידי לשון הרע. [מרוב פשטות הדברים לא הזכיר הח"ח את הסיבה הראשונה לגלות מצרים – "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם", ואמנם הזכיר את הצדקת משה לאריכות גלות מצרים, כמשפרש"י: "וירא משה ויאמר אכן נודע הדבר – דאג על שראה בישראל רשעים ודלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראויים להגאל".]

**(ג)** בטרם נעמוד על סיבת הדבר, נציין שהיא הנותנת שמוכרח היה משה רבנו "להתנקות" מחטא לשה"ר אשר נכשל בו באומרו – "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו



בקול"י, על ידי שנס מפני הנחש וגם נצטרעה ידו. [ובארנו בספר "מי-זהב" שכיון שלשון-הרע יש בו גם גנאי וגם נזק, כמ"ש רבנו יונה (שע"ת ג', רט"ז) – "הנזק והבושת אשר יגרום לחבירו", על כן לקה משה בכפליים. ה"נחש" שהוא הממית – אבוהון דכולהו מזיקין – מרמז-על ומתקן-את הנזק שבלשון-הרע, ואילו ה"צרעת" הממיטה בושה על המצורע מרמזת-על ומתקנת-את הבושה שבלשון הרע. ומכיון שמשם רבינו בקטרוגו עלול היה להזיק (את ישראל) וגם גינה אותם – לכן לקה בכפליים.] רק אחרי שנזדכה ונזדכך משה רבנו מן החטא המעכב את הגאולה הוכשר להיות הגואל.

**(ד) החפץ חיים שם מנה כמה סיבות מדוע דוקא עוון זה מעכב את הגאולה, אנו נוסיף עליהן סיבה נוספת.**

תענית ח'. – "אמר ר"ל: מאי דכתיב – אם ישוך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון? לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו: ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך? אמר להם: ואין יתרון לבעל הלשון". עכ"ל. [פרש"י: ארי דורס ואוכל – מיד ואינו מתיירא (ובתוס' חולין ס"א. א. פ"י: דורס – שאוכלו עוד בטרם ימות, וי"א שהכוונה רומסו ברגליו). זאב טורף ואוכל – שמוליך לחוריו ואוכל שם, שמפחד מן הבריות. ולכולם יש להם הנאה. ולך מה הנאה יש לך – שאתה נושך בני אדם והורגן (ואינך אוכלם). והוא אומר: מה יתרון לבעל הלשון שמספר לשון-הרע אעפ"י שאין לו הנאה.]

הדברים סתומים, מה תשובה מצא הנחש לטענת החיות במה שמצא דוגמא לסוג "רוע" כזה גם אצל המין האנושי?! גם ההקדמה לטענת החיות: "ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל" צריכה ביאור – מדוע לא נתפרטה גם טריפת הדוב, הברדלס או הנמר וכד'; הפירוט מיותר הוא, לכאורה, והיה ראוי לשים בפה החיות טענה אחת – כל החיות אוכלות את קרבנותיהן ויש להן הנאה ואילו אתה הנחש שהורג ואינו אוכל מה הנאה יש לך?!

ז"ל ה"פחד-יצחק" זצ"ל (שבועות מאמר ט"ו) "כוחו של השכל להשתלט על המידות, בין בדרך כיבוש ובין בדרך תיקון, נובע הוא מן המאמר שנאמר לו לאדם הראשון: וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. כלומר: מכיון שניתנו לו לאדם כוחות שליטה על כל סוגי בעלי-החיים, הרי בזה עצמו גנוז הוא כח השלטון של כוחות האדם המיוחדים אך ורק לו, על אותם כוחות הנפש שנמצאו דוגמתן גם אצל בעלי-חיים. ועל כן כח השכל המיוחד לאדם הרבה יותר מאשר כוחן של מידות (הלא מידות טובות נמצאות גם אצל בע"ח – צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, דרך-ארץ מתרנגול וכו') יש לו כח ממשלה על המידות שבלב". עכ"ל. אין כוונתו לומר, ששליטת האדם (השכל) בכוחות הבע"ח אשר בו נובעת משליטתו בבע"ח שחוצה לו,

אלא להיפך – שליטתו בבע"ח שחוצה לו נובעת משליטתו בעצמו, והבן. ועכ"פ, ישנה הקבלה בין טבעי הבע"ח השונים ומידותיהם לבין טבע האדם ומידותיו. [ז"ל השערי-תשובה שער ראשון אות א' – "והנה הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מלפניו, ולמשול בגוף וכל תולדותיו כאשר המשילה על שאר בעלי-חיים שאינם מדברים"; נרמזו כאן דברי הפחד יצחק].

שמו הכללי של טבע האדם ומידותיו – אשר לשכלו של האדם ניתנה ממשלה עליהם – הוא יצר-הרע. היצר-הרע מתחלק, כידוע, לשנים – לתאוות בהמיות ולמידות רעות; הארכנו בזה בספר קדוש ונורא שמו מאמר ו'. ומכיון שכוחות הרע שבטבע האדם מקבילים לטבע החיות, הלא בהכרח שנמצא בע"ח הטורפים מתוך תאוה, וכמו כן כאלו הטורפים מתוך גאווה, הדוגמא לזה היא: הזאב הטורף ואוכל מתוך תאוה בחורו באין רואה; והאריה הדורס ואוכל מתוך גאווה – ברה"ר לעין כל, בעוד קרבנו חי הוא רומסו ברגליו ועומד על גביו כמכריז: "מלך החיות אני" (עיין חגיגה י"ג:). זו היתה כוונת החיות בקושייתן לנחש: הלא טבע החיות מקביל אל טבעו של האדם, א"כ בשלמא מה שאריה דורס להנאת גאווה וזאב טורף להנאת תאוה – מצינו דוגמתם במידות בני-אדם, אבל טבע כשלך להרוג ולהזיק, לא מתוך הנאת גאווה ולא מתוך סיפוק תאוה – היכן מצינו כיצא בו במין האנושי?! לכן נזכרו דוקא האריה והזאב ולא שאר חיות.

ועל זה ענה הנחש כי אכן תלת סטרי אית ליה לסטרא-אחרא: תאוה, גאווה ורוע לב. אף זה טבע הוא באדם, להזיק ולהרע, להתאכזר ולהצר – לא דוקא בשביל רווחים לעצמו, כי אין יתרון לבעל הלשון.

לא שהחיות טעו בטענתן. מצד גופו של אדם, טבעיו ומדותיו, אין בו רצון להשחית כדי להשחית, ללא תכלית. הטבע הזה אינו מצד גופו של אדם, אלא זהו היצח"ר הרוחני אשר נכנס באדם על ידי זוהמת נחש הקדמוני, ועליו אמרו חז"ל: "הוא היצח"ר הוא השטן הוא מלאך המות"; "יורד ומתעה ועולה ומרגיז ונוטל רשות ונוטל נשמה" (ב"ב ט"ז). זו היא "רוחניות הטומאה המלפפת את האדם להחטיו, וביותר בחטאי הדיבור, כי מה יתרון לבעל הלשון" (הגרי"ס באגרות מוסר).

והבן עוד: לא שהיצח"ר הזה הוא בסופו של דבר גם מלאך המוות, אדרבא – משם יניקת כוחו! מפני ש"חטא" פירושו חסרון! מפני ש"רע" פירושו שבור ומרוצץ! כמדומה שהדברים מפורשים באבות דר' נתן (פ"ט, ג') "תינוק מוטל בעריסה, הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו – לא גרם לו אלא יצח"ר שבמעיו. הניח ידו על גבי גחלים ונכוה – לא גרם לו אלא יצח"ר שבמעיו. בוא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את

הבאר הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר-הרע בבהמה". עכ"ל. הרי להדיא שלאדם, דוקא, יש יצר מיוחד להחריב ולהזיק (אף את עצמו!). הדוגמא הברורה לזה היא: "אין יתרון לבעל הלשון", ודוגמתו בבעל-החיים – הנחש. [ובאמת עונשו של הנחש – "ועפר תאכל כל ימי חיך", נתפרש ביומא דף ע"ה. – "אפילו אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר", או – "אפילו אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מתיישבת עליו עד שיאכל עפר". כלומר, הוא מכלה ומשחית את אשר הוא אוכל, אבל איננו נהנה מן ההשחתה הזו – מידה כנגד מידה לטבעו ולחטאו].

**ה)** שלש מידות רעות נמנו במשנה באבות (פרק ה') בתלמידיו של בלעם. רוח גבוהה, נפש רחבה, עין רעה. קל מאד להבחין שאלו הם שלשת כוחות הרע הכלולים ביצה"ר. רוח גבוהה – גאווה, נפש רחבה – תאוה, עין רעה – כשמה, הרצון והכח להרע; כדאיתא בגמ' שמתוך מאה מתים תשעים ותשעה מתו מעין-הרע. וכנגדם אצל תלמידי אברהם: רוח נמוכה, נפש שפלה, עין טובה.

ונראה, שכל שלש מידות טובות אלו נכללות במידת החסד אשר יסד אברהם ראש אומתנו [כתובות ח': – "אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו"]. כי המתחסד משפיל את עצמו לדאוג לזולתו, כאמצעי לתכלית – הרי כאן רוח נמוכה היפך גאווה. והוא מוותר על מילוי הנאותיו כדי למלא את תאוות זולתו – הרי נפש שפלה היפך תאוה. והוא רוצה בטובת המוטב על ידו – הרי עין טובה היפך רוע לב.

גם שלש המידות שנצטיינו בהם ישראל – גומלי חסדים, ביישנים, רחמנים (יבמות ע"ט). [ראשי תיבות: "גבר", כי זו צורת הגבר הישראלי; ולהיפך – גס, בריון, רברבן]. מכוונות לעומת שלשת כוחות הרע. גמילות חסד – היפך תאוה, כי אי אפשר לתת את האכל לאחרים וגם לאכלו, כל נתינה לאחר היא על חשבון הנותן. בושה – היפך עזות פנים שהיא תולדת הגאווה. רחמנות – היפך אכזריות הנובעת מרוע לב.

שלש עבירות חמורות השוללות זכות חיים מן העובר עליהן מקבילות אף הן אל שלשת כוחות הרע ויונקות מהם. עבודה-זרה שרשה בגאווה, האדם בוחר לי אלהים כדי להיות אלהי האלהים, כמ"ש אצל פרעה: "והוא עומד על היאור", ופירשו חז"ל – שהוא עומד על אלהיו. גילוי עריות שורשו בתאוה, זה פשוט. ושפיכות דמים שורשה ברצון להרע ולהשחית, גם זה פשוט. וכנגדן: "תורה" – תיקון לתאוה, כי אין מחשבת עריות שורה אלא בלב פנוי מן החכמה (רמב"ם סוף הל' איסור"ב). "עבודה" – תיקון לגאווה, המתפלל עומד לפני המלך בידים אסורות וברגליים כבולות ומכריז על היותו אין-אונים, תלוי במלכו (ואם הכוונה לקרבן – הרי עניינו להרגיש בנפשו כאילו הוא נשחט ונשרף

על שהמרה את פי ה'). גמילות-חסדים – תיקון לרצון להרע, כמ"ש רבנו יונה: "ידים שופכות דם – פתוח יפתח את ידו לאחיו לעניו" (שע"ת א', ל"ה).

ומעניין להתבונן: בחטא עץ-הדעת מצינו שלשה שותפין – אדם, חוה, נחש. מצד אדם היה זה כשלון של גאווה, חוסר צייתנות; "המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת". מצד חוה היה הכשלון שייך אל מדת ה"תאוה", כמ"ש: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל וגו'". ונחש הקדמוני הוא המסית ומדיח החיצוני אשר תכלית כוונתו היתה להרע להביא מיתה לעולם. [ונכמו כן בסתם עבירה לתיאבון ג"כ קיימים שלשת הגורמים הללו: המציאות שמתאווים אליה וגורמת לחטא, הרצון לפרוק עול ולעשות מה ש"אני" רוצה, רוח טומאה של שטות הנכנסת באדם להמיתו, כמ"ש ריש לקיש במסכת סוטה ג'. וכמ"ש באבות דר' נתן הנ"ל. והבן עוד שהם כנגד נפש רוח ונשמה, שמשכנם בכבד לב ומח. כי התאוה היא מן הנפש שמשכנה בכבד, והגאווה היא מן הרוח שמשכנה בלב, ואלו הנשמה שמשכנה במח – מפני עליונותה א"א שיהיה הרע המתייחס אליה מינה ובה, על כן הוא כח רוחני, חיצוני-נפרד. והבן.]

**(1) ועדיין אין דברי הגמרא בתענית (ח'). מובנים. מה בכך ששלשת חלקי הרע שבאדם מקבילים אל שלש החיות הללו? מה רצו להשמיענו בזה? וביותר קשה לי מהי ההקדמה: "לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש" – מה שייכות השקלא-וטריא הזו לעתיד לבוא?**

כדי לענות על שאלה זו זקוקים אנחנו לעוד שתי הקדמות.

הקדמה ראשונה: העולם הבא קרוי בגמ' (קידושין ל"ט:): "עולם שכולו טוב" (למען ייטב לך). ואכן, מהו העוה"ב? "נהנין מזיו השכינה" (ברכות י"ז.). זיו פי' "אור", ואור השכינה אשר נברא ביום הראשון הוא הקרוי לראשונה "טוב", והוא הטוב האמיתי והמוחלט (על דרך שאמרו בב"ק נ"ה: "הרואה טי"ת בחלומו יצפה לטובה" – עיין שם). ומהו תכליתו של האור הזה? להבחין ביחוד ה' אשר הוא המיטיב האמיתי – "הטוב שמך ולך נאה להודות". והרי כאשר יהיה ה' אחד – היחוד השלם – יברכו אף על בשורות רעות הטוב והמיטיב (פסחים נ'). כי מפי עליון לא תצא הרעות. הרי לנו שהעוה"ב הוא הטוב. ומכיון שהעולם-הבא הוא טוב בעצם, טוב מוחלט, עולם שכולו טוב, אין בו מקום ומציאות לרע, כי "רע" הוא היפך של "טוב".

הקדמה שניה: הלכתי ברחוב ביום חורפי, גשם עז ירד ורוח זלעפות נשבה, והנה עוצרת מולי מונית, יורדים ממנה בזריזות איש ואשה וביד האשה תינוק קטן. התרשמתי

מאד מן המרץ והזריזות בה פתח האב את העגלה, הכניסה האם את התינוק לתוכה, מכסה הנילון הורד וכהרף-עין וכבר התינוקל'ה מוגן היטב; הכל תוך שניות בודדות. שמחתי למראה החסד והאהבה שנגלו לעיני. האיש וגם האשה לא שתו לבם לכך שהם עצמם נרטבים ומצטערים בגשם וברוח, בלתי אל התינוק חסר-הישע כל מעיינם פן חלילה יצטנן; חסד של אמת! אך מיד חלפה במוחי מחשבה: וכי חסד הוא זה? הלא זהו הילד שלהם, עצמם ובשרם, לעצמם הם דואגים! אך המחשבה הזו לא הצליחה למחות את שמחתי מן המראה הנהדר הזה, ומצאתי אותי מתווכח עם עצמי – נכון, אין להשוות חסד שכזה לחסד הנעשה עם אדם זר, אבל אין להתעלם מכך שהאנשים הללו עוסקים ב"לתת" ולא ב"לקחת". ואז חלפה בי מחשבה נוספת, התפרצה לתוכי על אף מזורותה – ואולי גם הטבה שמיטיב אדם עם עצמו עשויה להחשב ל"חסד"? למה נביט על ה"לקיחה" הבה נביט על ה"נתינה" – "גומל נפשו איש חסד"! אולי אין הכוונה רק לאדם הדומה להלל הנשיא שגופו נחשב בעיניו כמישהו אחר, אלא אף סתם אדם הנותן לעצמו הריהו עוסק גם בנתינה. לאחר זמן ראיתי תוס' בתענית דף י"א: ז"ל: "גומל נפשו איש חסד – שגומל חסד לנפשו שאינו מתענה נקרא חסיד".

(ז) ואז נזכרתי בדברי הגמ' תענית דף ת. ה"ל, וכמדומה אני שהבנתי את רמיזת חז"ל. האריה הדורס מתוך גאווה והזאב הטורף מתוך תאוה – אינם רעים, אין הם עוסקים בלהרע לזולתם אלא אדרבא הם עסוקים בלהטיב, אמנם לעצמם. וגם אם לא נגזים לראות בחיות הטורפות "גומל נפשו איש חסד", עדיין יש הבדל גדול בין לבין הנחש, כי האריה והנחש דואגים לעצמם, הרעתם לחמור או לכבשה אינה אלא בגדר "פסיק רישא", כביכול. מה שאין כן ה"נחש" – הוא עוסק בלהרע! "מה הנאה יש לך" הוא סימן מובהק שאין אתה עוסק ב"להיטיב" אלא ב"להרע" לזולתך.

כוונת חז"ל במליצת המשל הזה שנאמרה בלשון חכמים, לרמז על מופקעותו של בעל לשון הרע מן העולם שכולו טוב; לכן מתנהל הרב-שיח הזה "לעתיד לבוא" – בעולם התיקון של אחרית הימים. החיות שואלות את הנחש: "מה אתה עושה כאן? הלא אתה רע, ומה לך בעולם שכולו טוב?!" והוא עונה להם: "ואין יתרון לבעל הלשון". וזה כל המכוון של המשל הזה – להשמיענו שבעל לשון הרע "מופקע בעצם" מן ה"יטב לך" של העתיד לבוא. ואכן, מנין למדו חז"ל שבעלי לשון הרע אינם מקבלים פני שכינה? מ"לא יגורר רע"! הרי שסתם "רע" הוא זה שמספר לשון הרע. [ושמעתי מבאים: לשון הרע – לשונו האיש הרע!] תואם הדבר את המפורסם בשמו של הגאון הצדיק הר"ר מאיר חדש זצ"ל, שאדם "טוב" אינו זקוק לספר "חפץ-חיים" כדי להמנע מלשון-הרע.

**ח)** ובזה זכינו להבנה מחודשת למה שהוכיח החפץ-חיים זצ"ל – שחטא לשון-הרע הוא המעכב ביותר את הגאולה. אכן כן, כי הגאולה היא הכניסה לעולם שכולו טוב ואין בו מקום לרע כלל – לא יגורך רע – על כן עד שתתקן תכונת ה"נחש" שבאדם לא תבוא הגאולה. והרי כאן תפיסה עמוקה יותר במה שנחש הקדמוני הביא מיתה לעולם. זוהמת נחש הכניסה במין האנושי את הרצון להרע, להשחית ולהמית, ועד שיזדכך האדם מזהמת נחש זו א"א שתזכה האנושות לגאולה ולחיי נצח בעולם שכולו טוב.

**ט)** בשולי המאמר: מוצאים אנו בחז"ל שאומות העולם "טורפות" את ישראל כזאבים את הכבשה, כמ"ש באסתר-רבה פר' י' – "גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים". מאידך, בזמירת "י-ה ריבון" הנאמרת בליל שבת אנו מזמרים – ופרוק ית ענך (צאנך) מפום ארייותא (מבין האריות). וכעין זה בסליחות ליום שני קמא – "לעוטה אריות כמו בפי שחלים".

לדברינו, יש כאן רמיזה שאומות העולם מצירות לישראל בכפליים. מתוך תאוה וחמדה: לאדמתם, לרכושם, לבנותיהם וכד' – כזאבים. ומתוך גאווה ותחושת עליונות, להוכיח מי הגבירה ומי השפחה – כאריות.

כמדומה שזרע ישמעאל בן השפחה שהוא "עבד", בהפקירא ניחא ליה, זילא ליה, פריצא ליה, וכמ"ש בכתובות דף י"א. "דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה", וכן אמרו שם (ל"ו) וכי מה עשה לה ערבי הלז וכו', "עיינ שם – הם בבחינת זאבים המבקשים לאכול את בשרינו ולשתות את דמינו, ואנו אכן רואים שהמוסלמים תאבים לארצנו ולרכושנו – לטרוף את גופנו, ה"ג'האד" אינו אלא תירוף.

ואילו זרע עשו, בן הגבירה שהמיר ונעשה גוי (קידושין י"ח). "אל תקרי גויים – אלא גאים", מתגאים כנגדנו: "אנו ישראל", מתיימרים לתפוס את מקומנו כעשו המנסה לתפוס את הבכורה והברכה מידי יעקב שהוא הבכור והמבורך האמיתי ממשיכם של האבות. זרע עשו הם בבחינת אריות הדורסים את נפשנו ורוחנו, ואנו רואים שהנוצרים ממשיכי מורשת עשו הוא אדום (עיינ פחד-יצחק פורים – מאמר אחרון) מתגאים עלינו ומנסים לדרוס את דתנו ולהשחית את צורתנו.

ומיהו המקביל אל ה"נחש" אשר הוא כח הרע אשר בבריאה? אין ספק שזהו "עמלק"; "צפע" בגימטריא "עמלק", "ומשורש נחש יצא צפע". וכן כותב המהרש"א בחולין קל"ט – שכוחו של עמלק הוא כח נחש הקדמוני. ואכן רק רע כל היום – סופי תיבות עמלק, כי זוהי מהותו – רק רע כל היום, רע מוחלט, רע בעצם. ז"ל רבנו בחיי בספר

כד-הקמח (ערך "פורים") "ולא מצינו מעולם שנשתמש העולם במידת הדין הקשה של מעלה כי אם בעמלק, ועל זה אומר דוד: מי יודע עוז אפך וכיראתך עברתך". עכ"ל. והיא הנותנת שאחריתו של עמלק – דוקא – היא "עדי אבד". ולכן דוקא אגג מלך עמלק נהרג במיתה אכזרית שאין כמוה, כמ"ש – "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" (שמואל א', ט"ו) ופירשו המפרשים שחתכו לארבע, כבוקע עצים – ואין לו דומה במקרא. ובילקוט איתא (שם) – "הוה מחתך מברשו זיתים זיתים ומאכיל לנעמיות, הדא הוא דכתיב: "אכל בדי עורו – ברור לו מיתה מרה". עכ"ל. יעויין במפרשי הילקוט שנעמיות הוא תרגום של בנות-יענה, ועל בנות-יענה כתב הרד"ק (ישעיה י"ג, כ"א) שהאמהות מניחות את קטניהם בחוסר מזונות והם מיללים מתוך רעב. וזהו שיא האכזריות, שאפילו על בניהן אינן מרחמות, ולכן האכיל שמואל את בשר אגג העמלקי דוקא להן. [ויש להמליץ עוד: "עמלק" אותיות "מעקל", וכן נחש תמיד מעוקל (=מפותל). ונאמר על עמלק "ויזנב בך וגו'" – ונחש צורתו זנב. וכבר הזכרנו שהנחש הוא סמל של "בעל-הלשון" ואמרו על המן האגגי מזרע עמלק – לית ידידע לישנא בישא כהמן (מגילה י"ג:)].

(י) ויש להוסיף כאן דבר עמוק ויפה ששמעתי מידיד-נפשי הרה"ג ר' צבי דיאמנט שליט"א, מנהל רוחני בישיבתנו. בנוסח "על-הניסים" של חנוכה קודמת "מלכות יון הרשעה" ל"עמך ישראל", ואילו בנוסח "על-הניסים" של פורים קודמים "אבותינו" ל"המן הרשע". מה פשר החילוק? אכן יוסבר היטב על פי האמור עד כאן. מלכות יון מנסה לדרוס את ישראל מתוך גאוותה, דבר זה ידוע ואין להאריך בו כאן. הבעל-גאווה יש לו מציאות עצמית, אלא שהוא "מתנשא" לחשוב את עצמו הרבה יותר ממה שהוא באמת; אילו לא שהיתה לו מציאות עצמית מסויימת לא היה בא לידי גאווה. רק אז, כשהוא כבר גאה בחשיבותו, כאשר הוא נפגש במישהו הסותר את ה"אנכי" שלו הוא עומד עליו לכלותו. וכיון שהיתה ליון ישות עצמית עוד בטרם עומדם על ישראל, על כן היא נזכרת תחילה. ואילו עמלק הוא הרע המשחית שכל מציאותו היא להתנגד ולהרוס את האמת ואת הטוב. ופשיטא שאין מקום לכח ההשחתה אלא כאשר קדמה לו המציאות החיובית אשר אותה הוא בא להשחית. [דבר זה נרמז במ"ש המדרש (ב"ר ס"ג, ו') "שלא תאמר משיצא ממעי אמו נזדווג לו (עשיו ליעקב) אלא עד שהוא במעי אמו זרתיה מתוחה לקבלה" (חלקו התחתון של זרוע עשו מתוח באגרופ פתוח מוכן לתפוס את יעקב בגרונו לחונקו)] הדא הוא דכתיב – זורו רשעים מרחם". עכ"ל. נרמז בזה שאין לעשו (מכח העמלק שבו) ישות עצמית, אלא מתחילת הוויתו הוא חפצא של "נגד" – להשמיד להרוג ולאבד את יעקב וזרעו. על כן מוכרח הדבר שיזכרו אבותינו קודם שיזכר המן הרשע מזרע עמלק. והבן.

**(יא)** בגמרא ברכות דף י"ג. דימו את שעבוד מצרים לאדם שפגע בו זאב וניצל ממנו, את שעבוד ארבע מלכיות (בבל, פרס, יון, רומי) לאדם שפגע בו ארי וניצל ממנו, ואת מלחמת גוג ומגוג לאדם שפגע בו נחש וניצל ממנו.

וכך נראה לפרש גמ' זו על פי האמור עד כאן.

הזאב טורף את הבשר, את החומר. בהיותנו במצרים עוד לא היתה לנו צורה (טרם ניתנה תורה) והיינו בסכנה פן נטמע לגמרי באומה המצרית, כלומר יאבד הגוף של כנסת ישראל.

לעומת זאת, בארבע הגלויות אשר גלינו בהן אחר שניתנה לנו תורה אשר היא הצורה שלנו, ניסו לאבד את צורתנו היהודית; כאריה הדורס את החיה בעודה חיה ומשחית את צורתה כדי להשתרר עליה ולהוכיח בזה את מלכותו.

ואילו על מלחמת גוג ומגוג נתנבא דוד המלך (תהלים פ"ג) "כי הנה אויבך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד". ופי' ה"ספורנו" – שמתוך שנאה לקב"ה ינסו לאבד הנפש עם הבשר, השחתה לשמה, כדי להרע ולהרוס; מלחמת הרע בטוב אשר אחריה יכלה הרע ויתגלה הטוב. זה דומה יותר למעשה נחש. [אעפ"י שאין שייכות בין "עמלק" לבין "גוג ומגוג" – המכנה המשותף שביניהם הוא השנאה לישראל].



## כבשה אחת בין שבעים זאבים

המאמר הקודם עסק הרבה ביחס שבין ישראל לבין אומות העולם השולטות עליה. הרי שיר נחמד שנתחבר על רקע הטפשות של הקמת ועדת חקירה: מדוע אין הכבשה טורפת את הזאבים האורבים לה ונושכים אותה (במלחמת לבנון השנייה). במקום להבין שסיבת כל תבוסה וכשלון היא עזיבת הרועה מחפשים את סיבות הכשלון ב"צבא הגנה לישראל".

א.

אספר לכם מן הנעשה.

פעם אחת היתה כבשה

רועה נאמן גידלה כמו בת

האכילה השקה, נצרה כמו בבית

ה.

חלב אינה נותנת את הצמר מלכלכת

ובתלם עם העדר אינה מוכנה ללכת

נעלמת מסתכנת, בועטת במסורתה

אינה רוצה להדמות לאמה ולסבתה

ב.

אף היא הוקירתו ורחשה לו חיבת

הכבירה צמר, שפעה חלב, אף הולידה בת

את בתה חניכה לשמור אמונים

להשתעבד לרועה כעבד לאדונים

ו.

והן אותה מזהירות השמרי מן הזאבים

הם חזקים, אכזרים ומאד רעבים

אם תעזבי את העדר ותלכי לך לבדך

דמך בראשך, את תאשמי באבדך

ג.

הבת המליטה בת ואחריה נכדה ונינה

וגם זו איננה הכבשה האחרונה

ודור אחר דור הורגלו הכבשות

לרועה הזקן נחת-רוח לעשות

ז.

לועגת הכבשונת הצעירה והטפשה

את עצות הזקנות מחשיבה לקשקושה

בוטחת בעצמה, זוקפת את גוניה

אף אחת כמוני לא שונה

ד.

והנה, שוד ושבר, מה פה קרה

דור חדש, כבשה מרדנית, סורה ומורה

אינה ממושמעת משתוללת כחפצה

לרועה מתחצפת: אינני רוצה

ח.

מטיילת להנאתה הרחק מן הרועה

מדמה בנפשה שאין אותה רואה

לעברה מתקרבים זאבים טורפים

פיותיהם פעורים וריר מטפטפים

ט.

כמעט קט נגס בה ראש השלישיה  
ולפתע פתאום נשמעה ירה  
הרועה הנאמן מרחוק עליה השגיח  
וברגע האחרון את הזאבים הבריח

טו.

סוררת במרוצתה הקלילה הראוותנית  
אין כמוה קלת-דעת גאוותנית  
שוב סבוה כדבורים זאבי יער אכזרים  
שניהם חדות כתער משוננות כמשורים

י.

כבשתי היקרה אנא תני את דעתך  
דרכך הנלוזה מסכנת אותך  
צאי לך בעקבי הצאן, דורות קודמים  
מן העדר והרועה אל תתרחקי לעולמים

טז.

הרגע הזה הוא רגע של אמת  
הרגע האחרון לפני שהחי – מת  
ובו מגיעה הכבשה למסקנה ברוכה...  
צריך להקים ועדת חקירה

יא.

אך זו החצופה לקח לא למדה  
ושוב פעם אחר פעם השתובבה לה לבדה  
זאב עז פנים בחשכת לילה אפל  
ארב לה בצל שיח ועליה התנפל

יז.

איך נקלעתי לכזו סכנה  
מי אשם במצב שאין לו תקנה  
האם הצפרניים שאינן די מפחידות  
או השניים שאינן מספיק מחודדות

יב.

נהמת הזאב ויללת הכבשה  
זעקתה הנוראה פן תהיה למשיסה  
עוררו את הרועה שפתח במרוצה  
הועיל גם הפעם משני הזאב לחלצה

יח.

האם נהמת קולי אינה מרתיעה כל הצורך  
או שמא לזנבי אין מספיק אוך  
אך בטרם יתכנסו חברי הועד  
חלילה, הזאב כבר יטרוף ויאכל עד

יג.

אבל הכבשה, איזו שוטה פותה  
תולה את הצלתה ונצחונה בחכמתה  
נדמה לה שה"מה" שזעקה בקול אימים  
הפחיד את הזאב ולא ישוב לעולמים

יד.

אוי, כבשה פתיה שוטה וחצופה  
מצפרנייך ושנייך לעזרה את מצפה  
אילו לרועה הנאמן היית פונה ופועה  
מתחננת וגועה בתפילה ובשועה

יד.

וכך בוטחת בעצמה הוסיפה להתחמש  
חידדה את ציפורניה, וגם שנים לה חמש  
אימנה את קולה לנהום בקול מרשים:  
מי שאתי יתחיל יסבול יסורים קשים

כ.

ולדרך אבותיך היית שבה כמולידייך  
לרעות על משכנות הרועים את גדיותיך  
ברגע קט היו בורחים כל הזאבים  
אשר לדמך צמאים ולבשרך תאבים

כא.

וכמו במשל, ממש כך בנמשל  
והיה אז הערפל מעינינו של  
ומגילוי נוראותיו של ברוך אלקים  
נחזה את שונאינו מוכים ולוקים

כב.

אכן, אילו השכלנו לרוענו לפנות  
לפניו את צרותינו ופחדינו לתנות  
לשעות רק אליו, הן ה' הוא אחד  
נצפה לישועתו ושוב לא נפחד

כג.

היינו רואים מה "נורא" הוא הרועה  
אשר גם בחשכת הגלות אותנו רואה  
אם באמת רק אליו לבנו יהמה  
נשאג בתחנונים: מה מה

כד.

מה אנחנו, מה חיינו  
מה כוחנו, מה גבורתנו  
רוענו יחיינו יקיימנו ויגיענו  
לגאולתנו, פדות נפשנו ובית תפארתנו

## מאמר מג

### יזרעאל, לא-רוחמה ולא-עמי

**(א)** מכיון שהעידו לנו חז"ל שארבע גלויות שגלו בהן ישראל הם המשך קיום גזרת "גר יהיה זרעך בארץ לא להם" – הרי כל אשר ידובר בענין הגלות והגאולה יש לו שייכות אל גלות מצרים והגאולה ממנה.

**(ב)** המאמר הזה אינו אלא פירוש דווקני לקטע גמרא אשר הובן יותר על ידי המשמוש בפרטיו. כך נאמר בנביא: "תחלת דבר ה' בהושע ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים (שתלד לך ילדים שיהיו ספיקי ממזרות) כי זנה תזנה הארץ מאחרי ה'. וילך ויקח את גמר בת דבליים (על שם זנותה שהכל גומרים בה ביאתם, דשים בה כדבילה) ותהר ותלד לו בן. ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשפתי ממלכות בית ישראל (קרא שומהון מבדריא, התנבא עליהם שיגלו ויהיו זרועין בארצות) והיה ביום ההוא ושברתי את קשת ישראל בעמק יזרעאל. ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא-רוחמה, כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל, כי נשא אשא להם?! וגו' ותגמל את לא-רוחמה ותהר ותלד בן ויאמר קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואני לא אהיה לכם". עכ"ל הנביא.

ואמרו על זה בגמ' פסחים פ"ז. (תוס' – ממה שאמר לו לקחת אשת זנונים דריש, שמסתמא כך אמר לו וכך השיבו) "אמר לו הקב"ה להושע: בניך חטאו! והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך (י"ג: בני בחוניך) הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיק עליהם. לא דיו שלא אמר כך אלא אמר לפניו: רבש"ע, כל העולם שלך הוא העבירם באומה אחרת. אמר הקב"ה: מה אעשה לזקן זה (הקב"ה כינהו "זקן" כי זקן אין לו רחמים, כמ"ש הרמב"ם פ"ב מהלכות סנהדרין – "ולא זקן מופלג בשנים וכו' מפני שיש בהם אכזריות"). אומר לו: לך וקח אשה זונה והוליד לך בנים זנונים (שתלד לך בנים זנונים – ספק שלך ספק של אחרים) ואחר-כך אומר לו: שלחה מעל פניך. אם הוא יכול לשלוח אף אני אשלח את ישראל, שנא' – ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים, וכתוב – וילך ויקח את גומר בת דבליים וכו' ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל וגו' והשפתי את ממלכת בית ישראל, ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא-רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל וגו' ותהר ותלד בן ויאמר קרא שמו לא-עמי כי

אתם לא עמי וגו'. לאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת אמר לו הקב"ה להושע: לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה?! אף אתה בדול עצמך ממנה! אמר לו: רבש"ע, יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה (בלי גט) ולא לגרשה (בגט). א"ל הקב"ה: ומה אתה שאשתך זונה, ובניך בני זנונים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן – כך, ישראל שהם בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב (שנבחנו בכמה נסיונות – מהרש"א), אחד מארבעה קניינים שקניתי בעולמי (כאדם הטורח לקנות דבר החביב לו) וכו' ואתה אמרת העבירים באומה אחרת?! כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקב"ה: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך בקש רחמים על ישראל שגזרתי עליהם שלש גזירות (יזרעאל דהיינו גולה, ולא עמי, ולא רוחמה) בעבורך. [פי' – לא שיבקש על ישראל ולא על עצמו, אלא כיון שנגזרו הגזירות על ישראל בגללו, הרי לא יוכל לבקש רחמים על עצמו כל עוד שה"עוול" קיים, וממילא עליו להקדים ולבקש על ביטול הגזרות על ישראל]. עמד וביקש רחמים וביטל גזרה, והתחיל לברכן, שנא' – והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר וגו' ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו וגו' וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא-רוחמה ואמרתי ללא-עמי עמי אתה". עכ"ל הגמ'.

כך נראה לומר בביאור גמרא זו.

**ג** אהבת אב לבניו עומדת על שלשה יסודות: א) שהם בניו – עצמו ובשרו; אהבת האדם לעצמו מתפשטת ליוצא מחלציו. ב) מפני שהוא מכיר במעלותיהם ושבחם, כאשר הורתם ולידתם בקדושה. ג) אהבתו לאשתו שהיא קניינו האהוב ביותר, מתפשטת ליוצאי חלציה בהיותם ירך אמם; כן מוכח ממה שבפר' כי-תצא קראה התורה לבן האהוב אשר רצה האב להנחילו פי שנים – בן האהובה, ולבן השנוא שרצה האב להעביר ממנו חלק בכורה – בן השנואה. הרי שלאהבת האב את האם ישנה השפעה מכרעת על אהבתו לבניו ממנה. וכן מפורש ברש"י יבמות ס"ב. ד"ה "והנושא את בת אחותו".

וכנגד שלש הסיבות הללו אומר הקב"ה להושע שאצלו הסיבות אינן קיימות ואעפ"כ הוא מתקשה לשלח את האם על הבנים, קל-וחומר אצל הקב"ה ביחס לבני ישראל שהסיבות הללו כן קיימות, בוודאי שאי אפשר לו להחליפם באומה אחרת.

### אצל הושע:

א. "אין אתה יודע אם שלך הן" – כנגד הסיבה הראשונה שהבנים הם עצמו של האב.

ב. "בניך בני זנונים" – אין הם בנים מעולים כי נולדו שלא בקדושה מכח מולידתם הזונה.

ג. "אשתך זונה" – ולא כרתה עמך ברית, כי אין אשה כורתת ברית אלא עם מי שעשאה כלי (כתובות ד'). קל וחומר אשה זונה שכלל אינה מיוחדת לבעלה, ובאין חיבתך אליה כאל אשה נאמנה אף את בניה אין אתה מחבב כל כך.

### אצל הקב"ה:

א. "שהן בני" – כביכול, עצמי ובשרי; שהרי אנו קרויים "אדם", ועל נשמת האדם נאמר – "מאן דנפח מדיליה נפח".

ב. "בני בחוני אברהם יצחק ויעקב" – הורתם ולידתם בקדושה מן האבות הצרופים בנסיונות.

ג. אחד מארבעה קנינים שקניתי בעולמי – שהם חביבים עלי.

ד) התביעה המשולשת על הושע מקבילה גם היא אל שלשת העניינים הללו.

היה לו לומר: "בניך הם" (כנגד: טענת הקב"ה "שהן בני").

וכמו כן לטעון: "בני בחוניך הם, אברהם יצחק ויעקב" (כנגד: "בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב").

וכן לומר: "גלגל רחמיך עליהם", כי רחמים הוא תרגום של אהבה (כנגד: אחד מארבעה קנינים שקניתי בעולמי שהם חביבים עלי לרחמם בהיותם בני כנסת ישראל אהובתו של הקב"ה).

ה) וגם העונש – "גזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך" – מקביל אל שלשת לימודי הזכות שנמנע הושע מלהזכיר.

"לא עמי" – כנגד שלא טען עליהם "בניך הם".

"לא רוחמה" – כנגד שלא בקש: "גלגל רחמיך עליהם".

"יזרעאל" (דהיינו גולה) – כנגד שלא הזכיר את זכות אבותם, כי ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, וכן הכינוס לחיות כעם אחד הוא מכח היותנו משפחה אחת –

צאצאי אברהם, יצחק ויעקב. על כן, העדר זכירת "בני בחוניך אברהם יצחק ויעקב" היא סיבה להתפזר ולהתגרש מארץ ישראל.

(ו) משמעות הדברים היא כי הקב"ה אוהב כל יהודי משלש סיבות:

א. כי כל בן ישראל נחשב בנו של הקב"ה, בנים אתם לה' אלקיכם (עיין משך-חכמה פר' בא י"ג, ט').

ב. כי כנסת ישראל נחשבת לרעייתו של הקב"ה, ומכח זה הוא אוהב כל בן-ישראל שכנסת ישראל נחשבת "אמו" (ברכות ל"ה: – "כאילו גזל את אביו ואת אמו").

ג. מפני שמולידיו (וק"ו אם הוא עצמו) בגדר "בחוניו" – עומד בנסיונות.

ז) ויעוין במהר"ל (נצח ישראל פ"ד) ז"ל: "כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים וכו' (מקביל אל "בני בחוניך, אברהם יצחק ויעקב") ובית המקדש השני היה נגד כנסת ישראל עצמם (מקביל אל "גלגל רחמין עליהם כי הם בני אשת נעורין רוחמה"). [וביאר בזה שמקדש ראשון חרב בגלל ג' עבירות חמורות שהן כנגד שלש מעלות זכות האבות, עיין שם. ואילו מקדש שני חרב בעוון שנאת חנם שהרסה את זכות הציבור והכלל, "כנסת ישראל" לשון כינוס.] לנו לא נותר אלא להוסיף שבית המקדש השלישי שיבנה במהרה בימינו הוא יכונן ויעמוד לעד מכח "בניך הם". שהרי פסק הרשב"א בתשובותיו כרבי מאיר (קידושין ל"ו). "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים וכו' ואומר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א-ל חיי". ואכן, סדר הפסוק: "וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא-רוחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה" הוא כסדר שלשת בתי המקדש, והבן.

## מאמר מד

### אתה בחרתנו מכל העמים

א) על קטע תפילת המועדים – "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו" כותב בסידור "אשי-ישראל" (הקרוי סידור הגר"א) כך: "והנה באור ג' הלשונות הוא כנגד שלשת הרגלים כסדרם. כי 'אתה בחרתנו' הוא בעת יציאת מצרים ("לקחת לו גוי מקרב גוי וגו'") 'אהבת אותנו' הוא מעמד הר סיני (אהבת עולם אהבתנו וגו' תורה ומצוות וכו' "

אותנו למדת) 'רצית בנו' הוא בגמר כפרת חטא העגל והשראת השכינה בסוכות (שאז חזרו ענני הכבוד)". עכ"ל.

למדנו שבחירת עם ישראל מתייחסת ליציאת מצרים. ונרמז הדבר בתחילת ביאת משה לפרעה שצוהו ה' לומר לו: "בני בכורי ישראל וגו' שלח את בני ויעבדנו וגו'", ומשה אומר לו בשם ה': "שלח את עמי וגו'". ואין צריך להאריך בדבר הפשוט לכל.

**(ב)** יודעים אנחנו שמשמעות הבחירה הזאת היא, שרק אנו קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם (יבמות ס"א) ודרשו זאת מקרא דיחזקאל (ל"ד) "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם".

מותר האדם מן הבהמה הוא – בשלשת התכונות בהן הוא דומה למלאך, כמ"ש בחגיגה ט"ז. – "יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכים בקומה זקופה כמלאכי השרת ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת". וכיון שכאומה נבחרנו לצאן מרעיתו של הקב"ה הקרוי אדם ביציאת מצרים, מן הסתם בא הדבר לידי ביטוי בהתעצמות ותוספת תכונות המלאך שבאדם המבדילות את בן-ישראל מבני שאר האומות שאינן קרויות אדם.

ואכן כן הוא:

תכלית ה"דעת" היא השגת היחוד, כמ"ש הרמח"ל בספר "פתחי חכמה ודעת" – "עיקר אמונתו של ישראל לדעת יחוד המאציל ית"ש, ולהגיע לזאת הידיעה צריך יגיעה רבה, ומי שהגיע הוא המבין כל ענייני החכמה בעומק גדול". עכ"ל. והרי ביציאת מצרים על ידי הנסים הגדולים המפורסמים של עשר המכות וקריעת ים זכו ישראל ל"וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגו'", אף ה"אנכי ה' אלקיך" בנוי על ה"אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (רמב"ן).

"קומה זקופה" עניינה היפך כניעה, כי הנכנע מרכין את ראשו מתוך כפיפותו למי שמעליו אשר הוא תלוי בו. בעלי החיים הם כפופים כי הם נכנעים בפני האדם הרודה בהם. וזוהי הרי משמעותה הפשוטה של כריעה, השתחוואה – היפך הקומה הזקופה – הבעת כניעה ונחיתות. את הפסוק "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" תרגם אונקלוס – "בריש גלי", ובתרגום יונתן – "בידא מרממא מתגברין על מצראי". ובאבן עזרא – "לא יצאו כדמות בורחים". הרי שיצאנו ממצרים בקומה זקופה.

"לשון הקדש" – אעפ"י ששבחו חז"ל את בני ישראל במצרים על "שלא שינו את לשונם", הרי מזה גופא משמע שקשה היה שלא לשנות את לשונם. ומן הסתם במידה



זו או אחרת היו מוכרחים לדבר בשפת המצרים, כדרך שאנו רואים היום שיהודי חוץ-לארץ, אף שהם יודעים לשון קדש, הם מדברים – רובם ככולם – בשפת מדינתם, ואין הם שולטים היטב בלשון-הקדש. ונמצא שגם בענין "מספרין בלשון הקודש" נהיה שינוי וחיזוק לקומת אדם של ישראל ביציאתם ממצרים. [ויש לי להביא הוכחה לזה, ממה שהמשך קטע תפילת המועדים שבפתח מאמרנו הוא "ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצוותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך", וקל להבחין שגם המשולש הזה מקביל אל שלשת הרגלים. ונלך מן הסוף להתחלה, בסוכות – קרבנו מלכנו לעבודתו בתחילת בנית המשכן, כמ"ש הגר"א בשיר-השירים (א', ד'). בשבועות – הוא קדשנו במצוותיו שניתנו בהר סיני. ועל פסח אנו אומרים – "ורוממתנו מכל הלשונות"; הרי שהודגשה עדיפות לשון הקודש משאר לשונות.]

**ג) וכמה נפלא להתבונן שבברכת "הבוחר בעמו ישראל באהבה" אנו מזכירים במעין החתימה את שלשת המאפיינים המורים על בחירתנו למדרגת אדם.**

**ותוליכנו קוממיות לארצנו** – קומה זקופה, כמ"ש רש"י (בחקתי כ"ו, י"ג) "ואשבר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות – בקומה זקופה", כי העול מכופף את קומת הנתון תחתיו כלפי מטה.

**ובנו בחרת מכל עם ולשון** – לשון הקדש.

**וקרבתנו לשמך הגדול וכו' להודות לך וליחדך וכו' –** שיא הדעת, וכמשנ"ת.

**ד) ובתפילת "נשמת" –** ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו וכו'.

**כי כל פה לך יודה וכל לשון לך תשבע** – כנגד "מספרין בלשון הקדש כמלאכים".

**וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה** – כנגד "מהלכין בקומה זקופה כמלאכים".

**וכל לבבות ייראוך וכל קרב וכליות יזמרו לשמך** – כנגד "יש בהם דעת כמלאכים", כי הדעת מתייחסת אל הלב והכליות, כמ"ש בברכות ס"א – "כליות יועצות לב מבין".

## מאמר מה

### מצרים - מצר - צרה

**(א)** ידוע הוא ש"מצרים" דומה ל"מצר", שפירושו גבול. וכמו כן דומה ל"צרה". ה"מצרים" במצרים היו משמעותיים מאד, כי מעולם לא ברח עבד ממצרים, ואף ה"צרות" היו שם מעל ומעבר למה שניתן לשער. בוודאי יש גם קשר בין "מצר" לבין "צרה". וברצוני להביא בזה את דברי מרן האבי-עזרי זצוק"ל, לפרשם כפי הבנתי, ולהוסיף נדבך על דבריו.

ז"ל האבי-עזרי (בהקדמתו לספרו חלק נשים-קדושה) "ובפרשת וילך (ל"א, י"ז) ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה. ויש לדקדק, שמתחיל ב'רעות רבות וצרות', ומסיים ב'רעות' בלבד, ולא אמר מצאוני הרעות והצרות האלה. וביארתי, שלפי פשוטו, 'רעות' – נקרא גוף הרעה. ו'צרות' הוא מלשון צר, ואונקלוס מתרגם 'ועקן', היינו שמעיק להאדם, שצר לו והעולם חשוק בעדו ונשבר רוחו בקרבו, חוץ מן היסורים שיש לו על ידי גוף הרעה. וזה בא לאדם על ידי חוסר אמונה ובטחון בה', שאין ה' בקרבו, ואז הוא עשוק ורצון על הימים. אבל מי שיראת ה' נגעה בלבבו ומאמין בה' בהשגחתו הפרטית – הצרות אינן צרות, ואין מעיק לו ואין מציר לו, וכמו שאמר דוד המלך: גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי, כי בכל ימצא מנוח ותנחומין, וקווי ה' יחליפו כח. ומשום כך אחרי שבא לו ההכרה לומר 'על כי אין אלקי בקרבי' – בטלו ממילא הצרות; רק הרעות עודן רעות, ועל כן אמר: "מצאוני הרעות האלה". עכ"ל הטהור. וכן היה מרן מסובל ברעות, אבל לא היה צר לו מהן, ונאים הדברים למי שאמרם. נאה דורש ונאה מקיים.

אם הבנתי נכון את דברי מרן, "צרה" היא הדוחק הנפשי שסובל מי שמתמרמר על מצבו הרע ומנסה בפועל או בדמיונו להחלץ ממנו. הוא מרגיש ב"קירות" הסוגרים עליו כנדחף על ידם, אעפ"י שיש לו די מקום להמצא ביניהם. ולפי"ז ברור מאד הקשר בין "מצר" שפי' גבול (גדר) האומר: "עד פה תבוא", לבין "צרה" שהיא היחס הנפשי הנובע מן ההסגר הזה.

**(ב)** הראש-ישיבה זצ"ל לא התייחס לקושי נוסף, הדומה לקושי אשר הציג. הפסוק פתח ב"ומצאוהו רעות רבות", ומסיים "מצאוני הרעות האלה", ולהיכן הלכו ה"רבות"?

[וכפי הנראה לא הוקשה לו זאת, כי פי' ש"האלה" הוא תחת ה"רבות". אך יש בזה דוחק.] אכן תירוצו מיישב גם את הקושי הזה. מי שאינו מבין שהרעות הבאות עליו הן "על כי אין אלקיו בקרב", רואה בכל רעה אסון בפני עצמו, כי בדרך הטבע הרבה פעמים אין קשר בין המחלה שהוא חלה בה לבין התאונה שבה נפגע, בין השרפה שפרצה בביתו לבין הסכסוך עם השכן שהוא אינו אשם בו; מצאוהו רעות רבות. אבל המתעורר לחשוב ש"תיסרך דעתך", מתבונן ומבין שכל העונשים מהווים מסכת אחת של יסורין הנועדה לרפא את חולי הנפש ולקרבו אל הקב"ה. כל העבירות שורשן אחד – האמונה בקב"ה אינה מושבת אל הלב כראוי – וכמ"ש: "בא חבקוק והעמידן על אחת: וצדיק באמונתו יחיה". ומכיון ש"נכתם עוונך" הוא בעצמו "נחתם עונשך" (עיין ר"ה י"ח שורה 37) כי העוון עצמו נפרע מן החוטא [וכמ"ש: אבינו מלכנו כלה דבר וחרב ורעב ושבי ומשחית ועוון ושמד מבני בריתך – הרי שנמנה העוון בין הרעות; ועיין מש"כ בזה ה"תומר דבורה"]. נמצאו כל הרעות רעה אחת. כולן כאחת הם טיפולי-נפש לקרב את החוטא שנתרחק מאביו שבשמים, להשיבו אליו. הרי זה דומה למי שרואה כמה אנשים מקיפים אדם חולה – האחד דוקר אותו, האחר חותך אותו, שלישי קושר אותו למטה; אין נותנים לו לשחות אפילו מים, ומפעם לפעם מוציאים ממנו מעט דם. מי שאינו מבין שזהו ניתוח הנעשה כדי לרפאות את החולה תחת ניצוחו של מנתח אחד יראה בכל המתרחש "רעות רבות", משא"כ מי שמבין את תמונת המצב האמיתית.

### ג) על כן נראה לומר שבתירוצו של מרן זצוק"ל נתיישרה גם הערה זאת.

ויש לשים לב שעל פי דבריו עלינו להבחין קושי נוסף בגלות מצרים. הלא אט-אט רפתה האמונה בקב"ה בהיות אבותינו במצרים, וכמו שקטרג עליהם השר של מצרים "הללו עובדי עבודה זרה", ולכן הוצרכו לשחוט את אלהי מצרים – למשוך את ידיהם מן הע"ז שנתפשו אליה שם. וככל שרפתה האמונה נתפשו הרעות כרבות וכצרות, יותר ויותר. וכך היה קושי השעבוד מוסיף והולך.

ד) אחר הדברים האלה, יש לדקדק היטב בנוסח "אחינו כל בית ישראל", הנאמר בכל שני וחמישי אחר קריאת התורה, ואחר אמירת תהילים בעת צרה. אנו אומרים: "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה וכו' המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרווחה, מאפלה לאורה, ומשעבוד לגאולה, השתא בעגלא ובזמן קריב". "צרה", "אפילה", "שעבוד" – לא הרי זו כהרי זו.

צרה – כאשר אדם מנסה לצאת ממצבו, מפני שאינו מבין שזהו ה"תיקון" שלו, או אף אם אינו מתפרץ החוצה באופן מעשי אבל לבו מהרהר ב"הלוואי אחלץ ממנו".

הנסיגונות והשאיפות הללו הם אלו שעושים את מקומו לצר וצפוף, גם הצינוק ד' מרווח למי שמתרצה לעמוד במקומו. רק כאשר האדם מנסה לצאת ממקומו – כי בטבעו האדם הוא נע ונד – הוא נתקל בקירותיו וצר לו שם. הבקשה: "המקום וכו' ויוציאם מצרה לרווחה" היא ש"האחינו" לא ינסו "בכח" לשנות את מצבם, ואז לא ייצר להם.

**אפילה** - יתרון החכמה מן הכסלות כיתרון האור מן החשך. על הדעת אנו מברכים: "אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". כח הדעת קרוי "הארת עינים" ("מאיר עיני חכמים" ועוד) והעינים רואות באורה ולא באפילה. הבקשה: "המקום וכו' ויוציאם מאפילה לאורה" היא ש"האחינו" יהיו בעלי דעת להבין ש"על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה", שאין כאן "רעות רבות" אלא "טיפול" אחד הנעשה על ידי "רחמנא" – האב הרחמן הרוצה בטובת בניו המיוסרים – כדי לקרבם אליו. תפישת הדברים בצורה כזו מקילה את הסבל מן הרעה.

**שעבוד** - כאן הכוונה לעצם המצב הרע; העבדות, העינוי, המסים, השנאה, הבוז וכו'. כל מה שסובלים יהודים בהיותם בשביה.

לדברינו, הפתיחה: "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה" – גם היא מדוקדקת. ה"צרה" היא הלחץ הנפשי של הנמצא בשביה, והוא נובע מן ה"אפילה"; חשכת הדעת מולידה את מחנק הנפש, וכמו שנתבאר בדברי האבי-עזרי זצ"ל. ה"שביה" היא עצם המצב של הרעה. וכאשר נזכה לגאולה השלמה יתקיים בנו – "ונודה לך שיר חדש על גאלתנו (מן השביה) ועל פדות נפשנו (מן הצרה)".

**(ה)** ואגב נבאר גם את הסיומת "בעגלא ובזמן קריב" הנאמרת בכל "קדיש". ואצטט את אשר כתבתי ביחס לקדיש, וכך יש לפרש גם כאן.

**בעגלא ובזמן קריב** – מבקשים אנחנו שיתגדל ויתקדש שמייה רבה בעגלא ובזמן קריב, "בעגלא" פי' במהרה (רש"י ברכות י"ח: "לעגל אתית – במהרה תקבר") ו"בזמן קריב" פי' בזמן הקרוב. ולכאורה, היינו הך, כי הזמן הקרוב הוא הזמן שיבוא מהר מכל שאר הזמנים, א"כ מה פשר הכפילות?

ונראה, אילו נשלח אלי מלאך שהיה מבשר לי – תהיה עשיר כל החיים, והיה שואלני: ממתי תרצה שתתקיים ההבטחה? הייתי עונה לו: מהיום, כי חבל על כל יום שבו לא אהיה עשיר; זה פשוט. אך גם אילו נשלח אלי מלאך מבשר: "תהיה עשיר עשר שנים", והיה שואלני: "ממתי תרצה שזה יתחיל?" – גם אז הייתי אומר: מהיום, אעפ"י שעל ידי ההקדמה לא יתווסף לי זמן של עשירות, שהרי לעומת מה שאקדים להעשיר

כן יסתלק העושר יותר מוקדם. אעפ"כ הייתי מבקש להתעשר מעכשיו, כי דרכו של אדם שהוא רוצה את הטוב מיד. הבקשה של "בזמן קריב" מבטאת את רצוננו בריבוי זמן ה"יתגדל ויתקדש". חבל על כל יום שבו שם שמים עודנו מחולל, על כן מבקשים אנחנו שיתגדל ויתקדש שמייה רבה בזמן הקרוב כדי להוסיף על הזמן של קידוש שם שמים. ואילו "בעגלא" אינה בקשה על תוספת זמן של "יתגדל ויתקדש" אלא על שזה יהיה מהר, אין לנו סבלנות לחכות, כביכול, כי מתגעגעים אנחנו אל הגילוי הזה.

אך לא זכיתי להבין מה נתווסף על אומרנו "השתא" שפי' "עכשיו", במה שאנו מוסיפים "בעגלא ובזמן קריב", הלא אין יותר מהר וקרוב מ – "עכשיו". אתמהה. ואולי הכוונה שאם לא תיענה הבקשה של "השתא", אזי אנו מבקשים על "בעגלא ובזמן קריב". ועדיין צ"ב, מדוע ב"קדיש" אין מבקשים "השתא"?

## מאמר מו

### נר ואבוקה

הרעיון שיכתב בזה אינו על דרך הפשט; זהו דרוש. דרוש דומה ל"שיר", האחד מתלהב ממנו והשני אינו מוצא בו טעם, ומי שאינו מוצא בו טעם אות היא כי לא עברו נכתב.

כל העוקב אחר חינוך הקטנים במשפחה יודע כי הרבה פעמים רב חלקו של האב הבכור בהצלחה החינוכית של הקטנים ממנו, ומה שלא הצליח האב על אף היותו "גדול", מצליח לפעמים האב, דוקא מפני שאינו כל-כך גדול. כך גם בישיבה, הרבה פעמים, ובהרבה "שטחים", השפעת החבר הטוב עולה על זו של הרב.

מצאתי רמז לכך בגמ' פסחים דף ח'. בדרך דרוש. הדרוש הזה בנוי על ההנחה הפשוטה והמוסכמת שהחמץ שמחפשים אחריו בבדיקת-חמץ הוא משל וסמל ליצר-הרע.

ז"ל הגמרא: "ואבוקה לא!! (אין כשירה לבדיקת חמץ, בתמיהה) והאמר רבא וכו' למה צדיקים דומים בפני שכינה כנר בפני האבוקה, ואמר רבא: אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר (הרי שאורה רב יותר, א"כ היה ראוי שתהיה מובחרת יותר לבדיקת חמץ). אמר רנב"י: זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. רב זביד אמר: זה אורו לפניו (ומסנוור) וזה אורו לאחריו (ואדם האוחז לפניו הוא בודק

הלכך אין יפה לבדוקו). רב פפא אמר: האי בעית (מתיירא שלא יבעיר את הבית ואין לבו על הבדיקה יפה) והאי לא בעית. רבינא אמר: האי משיך נהורא (אינו דולק בקפיצות אלא נח במקום אחד) והאי מיקטף איקטופי (נפסק וקופץ תמיד). "עכ"ל הגמ'.

בדרך רמז ודרוש נוכל למצוא כאן ארבע מעלות שישנן באח ובחבר שאינן באב וברב, אעפ"י (ודוקא מפני) שהאח בפני האב והחבר בפני הרב הם כנר בפני האבוקה.

**זה יכול להכניסו בחורין ובסדקין וזה אינו יכול להכניסו בחורין ובסדקין** - פעמים שמסתורי הלב של החניך הם כל כך קטנוניים, ופירורי התאוה השוכנים בו כל-כך הבליים, עד שאורו של המחנך המורם אינו מבחין בהם. הוא אינו מעלה בדעתו ש"תאֵלָה" קטנטונת להבל-הבלים שאין בו שווה פרוטה יכולה לטרוף את דעתו של החניך. האח, החבר, דוקא מפני קטנותם וקרבתם לרמתו של החניך מסוגלים להכנס ל"חורין וסדקין" דיליה. להבין אותו, ליתן לו הרגשה שמבינים אותו, ועל ידי כך לגלות לעיניו את פירורי ה"חמץ" החבויים בנפשו. גם מצדו של החניך הוא מוכן לפתוח את סדקיו וחוריו דוקא בפני קטנים שלא יביטו עליו מלמעלה בעין תמהה, בעוד שהוא מסתיר את ה"חמץ" וה"שאור" מפני הוריו ומוריו.

**זה אורו לפניו וזה אורו לאחריו** - זו אינה הסיבה, זהו הסימן. הסיבה שאין בודקין באבוקה היא היות אור האבוקה חזק ומסנוור, לכן אין אורו יפה לבדוק לפניו אלא לאחריו. ובנמשל - המושגים של הרב והאב הם גבוהים ומפני כן אין הם מאירים בנפשו של החניך, הוא מיואש מראש ממה שנדמה בעיניו כדרישה להיות "מלאך". בין אם מדובר על חינוך ישיר ובין אם מדובר על דוגמא אישית, דוקא מפני שאורו של המחנך רב וחזק הוא גורם לחניך להתעלם ממנו ולהשאיר בחשכתו, בקטנותו ובחשקיו התאווניים. דוקא האור הקטן יותר של האח או החבר נותן מושגים בגובה העינים ומהווה דוגמא שאפשר לחקות אותה, ובהשוואה אליו ובציות לעיצותיו מבחין החניך ב"שאור" שעליו לבער מן העולם או מרשותו.

**האי בעית והאי לא בעית** - המחנך המבוגר מודע לנזקי החינוך כאשר הוא אינו מוקנה במינון הנכון ובנסיבות הנכונות. כשלונות העבר לימדו אותי להזהר, ולפעמים שהוא מרבה להזהר יותר מדאי. מפחד פן ישרוף בנפשו של החניך את תדמיתו (של החניך) או את הערכתו למחנך - הוא אינו מעיז ל"התקרב" ולדבר ישירות על הבעיה החינוכית. הוא מרמז, נוקט משלים, מספר על אחרים; הוא מצליח על ידי כן להמנע מלשרוף את מצתו של החניך בתנור חינוכו, אבל מסיבה זו אין עיסתו של החניך אפוייה כל צרכה והיא מחמיצה. דוקא האח או החבר, בגלל שאינם מנוסים ואינם מפוחדים

מנזקי "עודף החינוך", מתנהגים בטבעיות ומצליחים להצביע על הפסולת ולשמר את הסולת.

**האי משיך נהורא והאי מיקטף איקטופי** - אם אכן מצליח המחנך הבוגר "לרדת" לקטנויות של חניכו, הוא נתפס אצל החניך כמלא סתירות. החניך אינו מבין שהירידה של המחנך היא צורך עליה של החניך, ובאותם זמנים ונסיבות נתפס אצלו המחנך כ"קטן" באמת. ומכיון שהמחנך אינו "אחיד" בעיניו של החניך, הוא רואה בו הפכפכות וחוסר עקביות, ועל ידי כך אובדת ההשפעה החינוכית. על ידי מחנך שאינו נחשב בעיני החניך לא יוכל "חמצור" של החניך להתגלות (לחניך) מחוסר התייחסות רצינית לחינוכו. מה שאין כן האח והחבר שרמתם הרוחנית והמוסרית אינה מופלגת משל החניך, ואין הם צריכים לרדת אליו ולחזור לעצמם לסירוגין, אורם יציב ומשפיע על החניך. הוא מחשיב אותם כדוגמא שהוא רוצה להשתוות לה, ועל ידי כן הוא מגלה את חולשותיו.

## מאמר מז

### זכירת יציאת מצרים - בלילות או בימות המשיח

מתניתין סופ"ק דברכות - "מזכירין יציאת מצרים בלילות. א"ר אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר - למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך - הימים, כל ימי חייך - הלילות. וחכמים אומרים: ימי חייך - העולם הזה, כל ימי חייך - להביא לימות המשיח". עכ"ל. והוסיפו על כך בגמ' - "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר - הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם. אמרו לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו". עכ"ל.

ובזה גופא צריך ביאור, במה נחלקו האם ראוי להזכיר טפל במקום עיקר אם לאו.

ונראה דיש חילוק גדול בין שבח לבין תודה. דלענין שבח, מי שהוא בעל מעלה גדולה אין טעם לשבחו על מעלתו הקטנה. כגון אם הוא נותן לכל עני אלף שקל, ונתן

פעם לעני מאה שקל, אין טעם להזכיר נדיבות זו כי זה מוריד ממעלתו ומהכרת כבודו. כך מפורש בברכות ל"ג: – "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף – ולא גנאי הוא לו?!". אבל לענין תודה, אם נתן לי הגביר כמה פעמים אלף שקל בכל פעם, ופעם נתן לי מאה שקל – האם אהיה פטור מלהודות לו על תרומתו הקטנה?! בוודאי שלא, כי "תודה" היא כמו תשלום, ואטו מי שחייב שני חובות, חוב גדול וחוב קטן, יפטר מלשלם את חובו הקטן מפני שקים ליה בדרכה מיניה?!

אם כן נראה לומר, ששורש הויכוח שבין בן זומא לחכמים אודות חיוב זכירת יציאת מצרים לימות המשיח הוא – האם זכירה זו נאמרת כהלל או כתודה. אם עיקרה של זכירת יציאת מצרים הוא ההלל – אין לה מקום בימות המשיח, ואם עיקרה הוא התודה – מן הראוי שתאמר גם אז אעפ"י שהיא טפלה לזכירת היציאה משעבוד שאר מלכויות. [יעויין בספר גבורות ה' למהר"ל (פ"א) ז"ל – "מה שאנו מצווין לספר בליל היציאה את נפלאותיו אין זה בשביל להגיד שבחו (כי על זה נאמר – מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו) רק שאנו מספרים שבחו שלא נהיה כפויי טובה וכו' ואפילו בשביל מקצת טובו שעשה עמנו יש לנו להודות לו". עכ"ל. ובספר פחד יצחק (פסח, מאמר ט"ז) דן לפניו באימה, שפסח שאני שהרי נעשו הגבורות לתכלית של "למען תספר" (וגם ה"אנכי ה' אלקיך" הוא מכח ה"הוצאתיך מארץ מצרים).]

ואם כנים אנחנו בזה, נוכל למצוא קשר בין שתי המחלוקות שנחלקו בהן בן-זומא וחכמים. הלא מבואר במשנה שהם חולקים גם האם מזכירין יציאת מצרים בלילות, שלדעת בן-זומא מזכירין ולדעת חכמים אין מזכירין. שתי המחלוקות הללו תלויות זו בזו ב"חשבון", כי אם מלת "כל" מרבה את הלילות אין היא מיותרת לרבות את ימות המשיח, וכן להיפך. אך האם הן תלויות זו בזו גם ב"סברא"?

נוכל לומר שכן, בהקדמת דברי הגמ' ברכות דף ט'. – "הכל מודים: כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב (נתנו להם המצרים רשות לצאת) שנאמר – הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה. וכשיצאו לא יצאו אלא ביום (לא שמעו להם לצאת עד בקר) שנא' – ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה". עכ"ל. אך עלינו להניח הנחה – שעיקר המחייב של ההלל הוא הגאולה, ועיקר המחייב של ההודאה זו ההוצאה. ונבאר את כוונתנו ואז יובנו דברינו בדקדוק.

נתפוס משל: שודד גברתן התנפל על סוחר ושדד את כספו. הסוחר ניצל רגע של אי-שימת לב ובמכשיר הקשר שבידו ביקש עזרה מיידו המסור. הידיד שהיה טוב לב וגיבור-חיל הגיע מיד, תקף את השודד, כפת אותו בחבל עבה, ומפני הנסיבות מיהר להסתלק מן המקום. לאחר זמן הבחין הסוחר שהשודד שוכב חסר-תנועה, הוא קם



ממקומו נטל את צרור כספו השדוד וברח. הסוחר נתחייב בהלל ובהודאה לידידו הגיבור והטוב, בזה אין ספק, אך מתי חל עליו החיוב? לענ"ד הוא נתחייב להלל את טובו וגבורתו של ידידו מרגע שידידו כפת את השודד, אך חיוב ההודאה חל עליו רק בשעה שהוא נטל את כספו מיד השודד וברח; כי ההלל הוא על מעלתו של הידיד והתודה היא על טובתו של הסוחר.

וכן בנמשל, טובו וכוחו של הקב"ה נגלו אלינו כבר בלילה בו הכריח את המצרים לשלחנו, בבוקר לא נעשה שום נס. אבל הגאולה לא "באה לידינו" עד הבוקר בו יצאנו ממצרים. אם כן מסתבר הדבר שמבחינת ההלל על הגאולה לא גרע הלילה מן היום, ורק מבחינת ההודאה על היציאה – יש מקום לפטור את הלילות. [ועיין היטב ברכות דף ד': – אם סומכים גאולה של ערבית לתפילה].

נמצא שבן-זומא וחכמים נחלקו בשתי המחלוקות – לשיטתם, כי אכן הן תלויות זו בזו גם בסברא. בן-זומא הסובר שמזכירין יציאת מצרים בלילות, מפני שסבירא ליה שהזכרת יציאת מצרים לדורות היא בעיקר בגדר "הלל", ובהלל נתחייבנו בגאולת הערב – הוא הפוטר מלזכור יציאת מצרים בימות המשיח, כי מבחינת ההילול אין טעם להלל גבור וחסיד על ישועה קטנה כאשר נתגלו כוחו וטובו בישועה גדולה. ואילו רבנן הפוטרים מלהזכיר יציאת מצרים בלילות סבירא להו שהזכירה נאמרת בעיקר בתור "תודה", ולכן אין מקום לחיובה בלילות כי עדיין לא יצאנו מבערב, והיא הנותנת לחייב את זכירת יציאת מצרים בימות המשיח, כי אין פטור מתודה לנותן מתנה קטנה גם כאשר חזר ונתן מתנה גדולה ממנה.

ז"ל ה"פחד-יצחק" פסח מאמר כ"ב – "מחלוקת בן-זומא וחכמים אם מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח. מפשטות לשונו של המהר"ל (גבורות ה' פר' נ"ג) בביאורו למחלוקת זו משמע, דלהך דעה שאין מזכירין יציאת מצרים לעתיד לבוא (בכל יום) הוא הדין בסיפור יציאת מצרים דליל פסח. אמנם נראה, דהך מילתא לאו כולי עלמא מודו בה. שהרי מוני המצוות השמיטו מצוה זו דזכירת יציאת מצרים בכל יום מחשבון מנין המצוות, אע"ג דחובת זכירה זו בכל יום היא הלכה רווחת. ונתבאר טעמה של השמטה זו אצל גדולי המפרשים, משום דאנן קיימא לן דמזכירין יציאת מצרים בלילות, וממילא אין מזכירין לימות המשיח, דהא בהא תליא. וכבר השריש הרמב"ם בשרשיו (שורש שלישי) לספר המצוות – דכל מצוה שידענו בה שאינה נוהגת בזמן מן הזמנים אינה נמנית בכלל תרי"ג. ומכיון דחזינן דמצוה זו של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן נמנית היא בכלל תרי"ג, מכלל דסבירא להו דאף דמצות זכירת יציאת מצרים של כל יום

לא תנהג לימות המשיח, מכל מקום סיפור יציאת מצרים דפסח לא תעקר לימות המשיח. ובוודאי דזה טעון ביאור, דכיון דמיייתנן להכי קרא דירמיהו דהנה ימים באים ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את ישראל מארץ מצרים וגו', מה הוא ההבדל בין מצות זכירה דכל השנה לבין מצות סיפור יציאת מצרים בפסח. עכ"ל לשון ה"פחד-יצחק".

אכן, על פי דברינו במאמר זה החילוק הוא פשוט. זכירת יציאת מצרים שבכל יום נאמרת (להלכה) בתור הלל, ולכן אין טעם לקלס בדינרי כסף מלך שיש לו אלף אלפי דינרי זהב, להלל על שהתגדל והתקדש בהוצאתנו ממצרים בעת שיתקיים "והתגדלתי והתקדשתי לעיני עמים רבים" בצורה הרבה יותר מרשימה. אך סיפור יציאת מצרים דליל ט"ו בניסן הלא נאמר בתור "תודה", שהרי בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. והרי זהו ההבדל בין הלל לבין תודה, ש"הלל" יכול להלל גם מי שאיננו המוטב בעצמו, כי יכול ראובן להלל את שמעון על אשר היטיב ללוי. מה שאין כן "תודה" היא מוטלת על המוטב בלבד. וכל עיקר חובתנו לראות את עצמנו כאילו אותנו הוציא הקב"ה ממצרים היא כדי שנודה לו, כי אנחנו המוטבים. וכבר אמרנו שאין פטור מתשלום תודה על מתנת דינרי כסף למי שנתן אלף אלפים דינרי זהב. לכן מצות סיפור דליל ט"ו בניסן לא תתבטל בימות המשיח. ועיין מה שתירץ ה"פחד-יצחק" שם.

## מאמר מח

### והנחילנו ה' אלקינו בשמחה ובששון מועדי קדשך

בספרי יצפנני בסכה מאמר ל"ב נתפרשו כמה קטעי תפילה מתפילת המועדים. ובאתי בזה להוסיף עליהם ביאור לקטע המשמש ככותרת למאמרי זה.

אך נקדים לבאר את הקטע המקביל אליו בתפילת שבת – "והנחילנו ה' אלקינו באהבה וברצון שבת קדשך". מה הכוונה במה שאנו מבקשים מן הקב"ה שינחילנו את שבת קדשו, לאיזו שבת הכוונה, לשבת זו שאנו עומדים בה? מה חסר לנו בשבת זו? ומדוע נחשב הדבר שלא נחלנו עדיין את השבת? ועוד, שנחלה היא לעולם, כמ"ש בזבחים קי"ט: – "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה (זו שילה) ואל הנחלה (זו ירושלים)", וקרוי בית המקדש "נחלה" – כי הוא "בית עולמים" כנחלה זו שאין לה הפסק; א"כ מה שייך לבקש שהקב"ה ינחילנו לעולם את השבת הזו שבעוד כמה שעות עוברת מן העולם?! אתמהה.

על כן היה פשוט בעיני שכוונת הבקשה: "והנחילנו ה' אלקינו באהבה וברצון שבת קדשך" היא, לנחול את העולם הבא הקרוי "שבת" – "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים". כאשר אנו טועמים בשבת של עוה"ז שהיא אחד מששים של עוה"ב (מדרש אותיות דר"ע) את הטעם של עוה"ב שכולו שבת, ומתקיימים בנו דברי חז"ל: "קדשו את עצמכם למטה ואני אקדש אתכם למעלה לעולם הבא" (ויק"ר י"א, מ"ד) אנו מבקשים לנחול לעולם את ה"חיים" שאת טעמם אנו טועמים בשבת (וכמ"ש: "טועמיה חיים זכור"). אריכות בענין זה ימצא המבקש בספרי "לששון ולשמחה" מאמר "לדעת כי אני ה' מקדשכם". ושוב הראוני בספר בית-תפילה נדפס בשנת שמ"ג (!) על ידי הר"ר יצחק בה"ר משה בן אריו תלמיד בן-דורו של הבית יוסף – רבי יוסף טיטאצאק – זכר צדיקים לברכה, ז"ל: "והנחילנו באהבה וברצון שבת קדשך – פי', שינחילנו העולם הבא שכולו שבת, וינוחו הנפשות בעוה"ב, בשבת". עכ"ל.

אך מה שעמד כנגדי מלפרש כך היה המשפט המקביל לזה בתפילת הימים-הטובים – "והנחילנו ה' אלקינו וכו' מועדי קדשך". איך נפרש כאן את הבקשה ל"נחלה"? וכי יש בעוה"ב מועדים קדושים?! וכי מצאנו שהעוה"ב קרוי "מועדים"?! ולמה יקרא כן?! אתמהה.

ואמנם המהר"ל בספר נצח ישראל פ"ו הקביל את המועדים לימות המשיח, כדרך ששבת מקבילה אל העוה"ב, וביאר שם באופן נפלא את ענין עירובי תבשילין, ואת העובדה שאברהם קיים עירוב תבשילין – עיין שם; הארכתי בזה בספרי יצפנני בסכה מאמר מ"ג. אך עדיין אין נוסח הבקשה – "והנחילנו... מועדי קדשך" – מיושב, כי אם אמנם ימות המשיח הם ה"ימים טובים" של כנסת ישראל, אך הרי אי אפשר לקרוא להם "מועדי קדשך", וכי יש בהם הקבלה אל כל מועד ומועד, שכאילו נשלמים בהם זמן חרותנו, זמן מתן תורתנו וזמן שמחתנו?

אכן כן!

ז"ל הרמב"ם סוף הלכות מלכים: "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו

ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". עכ"ל.

הרי לנו בבירור שהמאפיין את ימות המשיח הם שלשת העניינים שלזכרם נקבעו ג' הרגלים.

**היציאה מעבדות לחירות** (וכבר הזכיר הרמב"ם בהלכה ב' – אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד) שלא יהיה להם אז נוגש ומבטל; זה מקביל אל חג הפסח בו יצאנו מעבדות לחירות.

**השפעה עצומה של תורה** – וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם וכו'; זה מקביל אל חג השבועות בו ניתנה לנו התורה.

**השפעה עצומה של טובה** – שהטובה תהיה מושפעת הרבה, בבחינת "לא חסרת דבר" כמו בזמן שהיו במדבר תחת ענני הכבוד. וכאשר אין רעב ומלחמה, אין קנאה ותחרות – הלא אין שמחה גדולה מזו; זה מקביל אל חג הסוכות, חג "אמונת ההשגחה" אשר היא שורש השמחה, וכמ"ש מוהר"ח ויטאל בשערי קדושה פ"ב.

על כן נראה לי נכון שאכן כוונת המשפט – "והנחילנו ה' אלקינו בשמחה ובששון מועדי קדשך" היא להשפעת החירות השלמה, התורה השלמה והשמחה השלמה בימות המשיח, וזו בחינה של "נחלה" שאין לה הפסק, כי בעולם הזה ימות המשיח הם הגמר והסוף.

כאשר אמרתי זאת לידידי הגיבו: והוא נכון לדרוש! אבל הפשטות היא שאנו מבקשים, בין בשבת ובין במועדים, **שהשפעת השבת והמועדים לא תסור ממנו לעולמים**.



מידי דברי בקטע זה של התפילה זכר אזכרנו עוד להרגש נפלא שהתעורר בי במשפט שלפניו, ז"ל – "קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך שבענו מטובך ושמחנו בישועתך וטהר לבנו לעבדך באמת". כמה נפלא הסדר הזה! במבט הפשוט העבודה לקב"ה היא האמצעי, ואילו הקדושה, הדבקות, השובע מטובו והשמחה – הם התכלית, שעל ידי העבודה האמיתית לקב"ה מתוך לב טהור זוכה העבד להשפעות הנפלאות הללו. אך אם כן מדוע נתהפך הסדר, הרי אנו מבקשים על התכליות ורק אח"כ על האמצעי?!

דבר זה יכול להתפרש בשני אופנים.

**(א)** אמנם נכון שבמבט השקרי של האדם הרואה לעינים – כאילו מושגות התוצאות על ידי החריצות – האמצעי קודם אל התכלית. אבל במבט האמיתי של ה' הרואה ללבב – שהתוצאות הן מכח גזרת עליון – התכלית קודמת לאמצעי, וכמ"ש: "סוף מעשה במחשבה תחילה". דרך משל, פלוני הציל את בת המלך ועל ידי זה נתעשר. נראה לנו שהסיבה הראשונה היתה העובדה שהציל את בת המלך, ואילו התוצאה שהיא האחרית היתה העובדה שנשתכר ונתעשר. אך באמת בשמים היה הסדר הפוך: נגזר על פלוני שיתעשר, ומכיון שנגזר שיתעשר נגזר שיציל את בת המלך, שעל ידי האמצעי תושג התכלית. ופשוט.

כדי להראות ולהשריש שההשפעות הנפלאות של קדושה, תורה, טובה ושמחה אינן מושגות על ידינו, מכח עבודתנו, עד שנחשוב שעבודת הלב בטהרה ובאמת היא "סיבה" לזכות בכל אלו, וכדי שנכיר שאלו הן מתנות משמים שה"תירוצ" לתתן לאהוביו הוא עבודתם לקב"ה בטהרה ובאמת – אנו הופכים את הסדר ומבקשים על כל זה בסדר בו נגזרות המתנות בשמים.

**(ב)** את הפסוק "ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמע בקל דברו" (תהלים ק"ג, כ') פירש המצודות – "ר"ל, לא יעשו בעבור קיבול שכר, כי עושים דברו בעבור לשמוע בקול דברו, וזה כל מגמתם". עכ"ל. ויותר מזה כתב באבן עזרא, ז"ל – "כי אינם כבני-אדם שיקוו מה' שכר בעשותם דברו, רק זהו שכרם ותענוגם ותפארתם – לשמוע בקול דברו". עכ"ל. ולכן נאמר "לשמוע בקול דברו" ולא לשמוע לדברו, כי ה"קול" מדגיש את הפקודה והצווי, כאילו לא משנה מה הוא אמר, משא"כ "לשמוע לדברו" מתפרש על תוכן הענין ולא על עצם הדיבור של המצווה.

ומכיון שהעידו חז"ל (שבת פ"ח.) שבשעה שהקדימו ישראל "נעשה" ל"נשמע" נתעלו למדרגה כל-כך גבוהה עד שיצאה בת-קול ותמהה – "מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו", ככתוב בפסוק זה שבתהלים, למדנו מכאן שאף טהרת כוונתם של ישראל היתה לעשות כדי לשמוע. כלומר, כל מגמתם של ישראל היתה לעשות כדי לציית, כדי לבטל את דעתם ורצונם לדעת ורצון הקב"ה, להיות עבדים גמורים נעדרי דעת ורצון עצמי – בלתי לה' לבדו; זה היה כל מגמתם, שכרם, תענוגם ותפארתם באותה שעה. ואכן קרא עליהם הקב"ה בעת ההיא – "אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם".

אף אנו כאשר אנו מבקשים בתפילות המועדים והשבתות, השגות עליונות של "קדשנו במצוותיך ותן חלקנו בתורתך", של "שבענו מטובך ושמחנו בישועתך", אנו מוסיפים והולכים לבקש את פסגת השכר העונג והתפארת – "וטהר לבנו לעבדך באמת",

שנזכה לעבדך באמת מלב טהור כתכלית ולא כאמצעי, כי בפנימיות נשמתה של כנסת ישראל זו כל מגמתה, שכרה, תענוגה ותפארתה. על כן אנו מבקשים בסדר זה דוקא.

וכן מצאנו אצל משה רבנו שורש נשמות ישראל – "ישמח משה במתנת חלקו כי עבד נאמן קראת לו", השמחה היא בעצם העבדות.

ועל ה"שכר תענוג ותפארת" הללו אמרו במשנה באבות – "יפה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב", כי סוג "שכר" "ענג" ו"תפארת" שכזה – אין כדוגמתו בעולם הבא.

## שעונין עליו דברים הרבה

זה אינו מאמר. אלו הם "דברים הרבה" – מקבץ של "וורטים" הקשורים כך או אחרת, יותר או פחות – לחג הפסח. רעיונות ישרים שעשויים להוסיף שמחת חג, וכמ"ש: "פקודי ה' ישרים משמחי לב". ביותר, שהם דברי הגדה שמושכת לבו של אדם כמים (יומא ע"ה). ונמשלו ליין, כמ"ש בב"ר (ס"ו, ג') "תירוש – זה אגדה", ופי' מהרז"ו – "כמ"ש: ויין ישמח לבב אנוש, כן האגדה משמחת הלב".

### הארה א

#### מדוע לא אומרים ביו"ט - באהבה וברצון

בחור שאלני מדוע אנו מזכירים בקידוש ובתפילה של שבת "באהבה וברצון", ואיננו מזכירים בקידוש ובתפילה של יו"ט את מטבע הלשון הזה. בפשטות הטעם לזה הוא מפני שרק "שבת" ניתנה באופן של "מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל לך והודיעם" – כמו שאמרו במס' שבת י':, ומתנה ניתנת מתוך אהבה ומרצון.

אך יש להוסיף משל מבהיר. אב שיש לו בן ובת נתן מתנה מרגלית יקרה לבנו ולא לבתו – הרי זו הוכחה שהוא אוהב את בנו ומרוצה ממנו יותר מאשר הוא אוהב את בתו ומרוצה ממנה. אבל אם היו לו תפילין מיותרות והוא נתנם במתנה לבנו ולא לבתו – אין מכאן שום ראיה על יתרון אהבתו וריצויו לבנו, כי מה תעשה אשה עם תפילין; לכן נתנם לבנו.

"שבת" יסודה היא בשביתת הקב"ה מבריאת עולמו ביום השביעי, אין לה שייכות מיוחדת עם עם-ישראל. ואם למרות זאת היא ניתנה דוקא לנו – הרי זה מורה על היות הקב"ה אוהבנו ומרוצה מאתנו. אבל "יום-טוב" נוסד כולו על ה"אתה בחרתנו מכל

העמים". מה יעשו הגויים עם המועדים – ישירו בשמחה "אתה בחרתנו"?! אין על כן בנתינת החגים לנו ראייה על אהבתו של הקב"ה אותנו ועל רצונו בנו יתר על שאר האומות. שוב הראני הג"ר ישראל זילבר שליט"א שכבר כתב זאת המשך-חכמה דברים ה', ט"ו; עיין שם.

## הארה ב

### הבדל בין נוסח קידוש לנוסח הבדלה

ראיתי הערה יפיה בספרו של הגאון הגדול ר' שלמה פישר שליט"א – "בית ישי". בקידוש של יו"ט אנו אומרים: "אשר בחר בנו מכל עם ורוממו מכל לשון", משמע שאנחנו בני בקתא חדא עם שאר העמים והלשונות אלא שאנו נבחרים ומרוממים מהם. [כמו למשל: "בחור הרימותי מעם תוך החבורה מצאתי לב נכון וכו'"] (רשות לחתן בראשית) משמע שהבחירה והרוממות הם דוקא מהעם, מתוך החבורה; וכמ"ש: מקרב אחיך תשים עליך מלך. גם בשבת נוסח הקידוש הוא "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" – משמע שיש לנו מכנה משותף אתם אלא שנבחרנו ונתקדשנו מהם. לעומת זאת בהבדלה של שבת ויו"ט אנו אומרים: "המבדיל בין קדש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים וכו'" – משמע שההבדל של ישראל מן העמים הוא כהבדל הקדש מן החול, האור מן החשך. הקדש אינו נבחר ומרומם מן החול, האור אינו "יותר" מן החשך – אלו הם דבר והיפוכו. משמע שישאל הם מהות אחרת ושונה מן הגויים. כיתרון הקדש מן החול והאור מן החשך כן יתרון ישראל מן העמים, חלוקים בעצמותם. ואכן למדנו ה"כוזרי" שיתרון ישראל מן הגויים הוא כיתרון הצומח מן הדומם וכיתרון בעל-החיים מן הצומח, האם נאמר שהצומח רק נבחר ומרומם מן הדומם?! מן נוסח ההבדלה משמע כדברי הכוזרי, אך לא משמע כדבריו מנוסח הקידוש. וצ"ע.

בפשטות צ"ל, שהאמת כדברי הכוזרי ונוסח ההבדלה, אכן בכניסת השבת והיו"ט עת נכנס היהודי אל הקדש מתוך חיי החולין, מן השוק והמסחר, מהטורח והטרדות – אין ניכר כל כך שהגברא היהודי הוא "חפצא" אחר לגמרי מן הגוי. הם נראים שייכים לאותו סוג אלא שהיהודי נבחר מרומם ומקודש יותר. אבל אחר קדושת שבת ושמחת יום-טוב בהם פרשו ישראל מן החולין, נטהרו נזדככו ונתקדשו בקדושת הזמן והמועד, ואף אכילתם ושתייתם היו לשם שמים (ואילו עשו זאת הגויים היו משתכרים ומתפקרים, כמ"ש במס' מגילה (י"ב:) – "אבל עכו"ם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות). נתעלו ישראל כמלאכים ונתברר שאין בינם ובין העמים ולא כלום, לעומתם כבהמות נדמו. [ואילולא שמתעלים ישראל (בשבת ויו"ט) למדרגת מלאכים, במידת-מה, לא



## הארות

רעא

היו מצווים על ריבוי אכילה ושתייה בשבת ויו"ט, שהרי אמרו בחגיגה ט"ז. – אוכלין ושותין כבהמות; אלא ע"כ ששבת ויו"ט שאני. ולזה נתכווין רש"י ביצה ט"ז: ד"ה "נשמה יתירה". ועיין בנדרים דף כ': שדוקא בעת שהורו חכמים איך להתנהג בענין פריה ורביה (שעל זה ג"כ נאמר שם – "פרין ורבין כבהמות") הם נקראו "מלאכי השרת". באותה שעה מבדילים ישראל ומודים לבוראם שהבדיל בין קדש לחול, בין אור לחשך, וממש כיוצא בהם "בין ישראל לעמים". וכמה חשובה ההבחנה הזאת דוקא בפתח היציאה לחיי החולין בימות החול!

הפירוש הזה נשמע "וורט", וורט נחמד.

אבל הדברים קרובים לאמת.

כבר העירו המפרשים, מדוע לא נתייחד לבריאת האדם יום בפני עצמו (אברבנאל). ומדוע לא נאמר "וירא אלקים כי טוב" אחר יצירתו. ותירצו: כי אכן מצד בריאתו אין האדם סוג בפני-עצמו, אלא שיש לו "פוטנציאל" להפוך לכזה על ידי "עבודה" של בחירה בטוב; זהו תפקידו וזוהי השלמת יצירתו להיות שותף לקב"ה בעשייתו את עצמו. וכיון שלא נגמרה מלאכתו לא נאמר "כי טוב" ביצירתו ביום הששי.

על הפסוק: "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות", כתב רש"י: "המלאכה שהיתה ראויה להעשות בשבת כפל ועשאה בששי, כמו שמפורש בב"ר (י"א, ט"). עכ"ל. מה היה ראוי להברא בשבת? ואם היה ראוי להברא בשבת – מדוע נברא ביום ששי?

לענ"ד, הכוונה לבריאת האדם שנזכרה ביום הששי אחר שנאמר בו "וירא אלקים כי טוב" (פסוק כ"ה). מצפים היינו שיכתב שם בתורה "ויהי ערב ויהי בקר יום ששי", אך לא כן, התורה המשיכה: "ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'". כי אכן, הדבר תלוי, כביכול, אם ישלים האדם את בריאתו להדמות לעליון (שעל שם זה נקרא "אדם" – מלשון "כדמותנו") ראוי לו שיברא ביום בפני עצמו, ולא ביום בו נבראו החיות והבהמות כאילו היה אחד מהם. ראוי לו שיברא ב"שבת", שהיא מעין עוה"ב, שהיא המציאות הנצחית והאמיתית. אכן כן ראוי היה שיהיה, אבל כיון ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", והקב"ה ברא רק את ה"בכח" של מדרגת אדם, שעדיין אינו סוג ומהות אחרת מבעלי-החיים (ואכן "נפלו" מזרעו של אדם הראשון כל העכו"ם שאינם נחשבים אדם) על כן למעשה נברא האדם ביום הששי. זו כוונת רש"י: "המלאכה שהיתה ראויה להעשות בשבת – אילו כבר נשלמה, כמו שאכן יהיה לעתיד לבוא – כפל ועשאה בששי". והבן כמה נפלא הפירוש הזה.

נמצא שאכן ה"אדם" של שבת אינו סוג אחד עם ה' ה"אינם קרויים אדם", ובכל שבת-קדש כאשר היהודי מתקדש ומתברך בנשמה יתירה הוא הופך ל"פנים חדשות", אשר ראוי היה להברא ביום בפני עצמו ולומר עליו "כי טוב". לכן חלוק סגנון הבדלת ישראל מן העמים בין ה"קידוש" שאחר ימי החול לבין ה"הבדלה" שאחר שבת.

## הארה ג

### שבע הודאות כנגד שבעה רקיעים

משנה קט"ז: – "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח וכו'". וכתבו על זה תוס' (ע"א) "יש אומרים שבע הודאות ולא יותר, כנגד שבעה רקיעים". עכ"ל. וכוונתם סתומה, מה הקשר בין שבע הודאות לבין שבעת הרקיעים?

כעין זה כתבו המפרשים שאנו אומרים בסוף תפילת נעילה ביום-הכיפורים שבע פעמים "ה' הוא האלקים" – "ללוות השכינה שמתעלה לעלות למעלה משבעה רקיעים" (מ"ב סי' תרכ"ג, י"א).

ועוד בה שלישיה, בגמ' ראש-השנה דף ל"ב. – "אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות, ואם אמר שבע מכולן יצא – כנגד שבעה רקיעים". וגם כאן צריך ביאור הקשר בין הנושאים.

והנראה בזה על פי דברי רש"י ואתחנן (ד, ל"ה) עה"פ "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו – כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים קרע את התחתונים וראו שהוא יחידי, לכך נאמר – אתה הראת לדעת". עכ"ל.

הרי ששבעה הרקיעים הם שבעה מסכים החוצצים ומסתירים את יחוד ה'. כאשר אנו אומרים שבע פעמים "ה' הוא האלקים", או – מלכיות זכרונות ושופרות, אנו משרישים ומפנימים את תוכן אמירתנו ו"רואים" ביתר שאת את יחוד ה'.

וכן בענין ההלל וההודאה לקב"ה, שבעה לשונות אלו הם כדי לדעת באופן היותר נעלה שאפשר את ה"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". פותחים את רקיעי ההסתור לראות את ה' הוא האלקים".

## הארה ד

## להיות לכם לאלקים

בנוסח קדושת מוסף של שבת אנו אומרים כך: "והוא ישמיענו ברחמיו שנית לעיני כל חי להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם". המשפט הזה אינו מדויק, לכאורה, על פי כללי התחביר והדקדוק, כי היה ראוי לומר: והוא ישמיענו וכו' **איה לכם לאלהים**, ולא – **"להיות לכם לאלהים"**.

לענ"ד הנוסח הזה נתקן על פי האמור בספר ירמיהו (פ' כ"ג) "הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם". על פי פסוק זה נראה לומר, שכשם שאמר הקב"ה אחר יציאת מצרים – "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם", כן ישמיענו הקב"ה אחר הגאולה העתידה – "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ צפונה ומכל הארצות וכו' אני ה' אלקיכם". וזוהי לענ"ד הכוונה במה שאנו אומרים בקדושת מוסף של שבת: "והוא ישמיענו ברחמיו שנית לעיני כל חי וכו'", אלא שמכיון שהנוסח הזה נאמר כבר מאות רבות של שנים, ובכל הדורות הללו אין לנו שום ידיעה מי הן הארצות אשר מהן יוציא ויעלה הקב"ה אותנו, אין אנחנו יכולים לפרט ולומר (כדרך האמור אחרי יציאת מצרים) "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ פלונית", כי איננו יודעים מהיכן תהיה ההוצאה הזאת. לכן אנו מצטטים רק את סוף הפסוק – "להיות לכם לאלהים אני ה' אלקיכם". הרי זה כאילו אמרנו: "והוא ישמיענו ברחמיו שנית לעיני כל חי אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם וכו' – מאותן ארצות שעדיין איננו יודעים מי הן – להיות לכם לאלהים, אני ה' אלקיכם". והבן.

## הארה ה

## הצעה לתיקון טעות בפיסוק קדושה של שחרית

לענ"ד, בקדושה של שחרית מצויה טעות בפיסוק, ובמנגינה שמנגנים בעלי התפילה. בקטע של "ממקומך מלכנו תופיע וכו'" מודפסת נקודה אחרי "לדור ולדור ולנצח נצחים". אח"כ כתוב – ומנגנים זאת כמשפט בפני עצמו – "ועינינו תראינה מלכותך כדבר האמור בשירי עזך על ידי דוד משיח צדק: ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה". וכל מתבונן תמה ומתלונן: היכן יש בפסוק זה אסמכתא ל"ועינינו תראינה מלכותך", הלא הפסוק מדבר על עצם עובדת מלכות ה' אלקי ציון לעולם ולדור דורים, ולא על ראית עינינו את המציאות הזאת. אתמהה.

אכן פשוט שיש כאן טעות בפיסוק, וממילא במנגינה. הנקודה צריכה להיות אחרי "ועינינו תראינה מלכותך", והאסמכתא מן הפסוק היא על כלליות הנאמר עד כאן שהקב"ה ימלוך בציון ויתגדל ויתקדש בתוך ירושלים עירו. ה"ועינינו תראינה מלכותך" אינו מפורש להדיא בפסוק, אלא הוא פרט מן העיקר הנזכר בפסוק שהוא עצם מלכות ה' אלקים בציון ובירושלים.

מצוה רבה לתקן את השיבוש הזה, כי יש בזה חילול ה' שנראה לעין ונשמע לאוזן, שאין החזן והציבור נותנים את דעתם למה שהם מוציאים מפהם.

[ואולי דוקא ההערה הזאת עושה את חילול-ה', כי מי שם לב לשיבוש הזה עד כה. ואם צדקתי בהערתי, ולא ישיתו לב להשגתי, אז יצא שכרי בהפסדתי, ויאתה לי שתיקתי.]

## הארה ו

### רודפיהם ושונאיהם

"את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע". משפט זה לקוח מתוך "אמת-ואמונה" של תפילת ערבית.

מי הם רודפיהם ומי הם שונאיהם?

את הפסוק "ויקוצו מפני בני ישראל" (שמות א', י"ב) פירשו חז"ל שהיו ישראל כקוצים בעיני מצרים, כלומר – היו שונאים אותם.

וכמו כן מצינו שרדפו מצרים אחרי ישראל שלא מתוך שנאה אלא כדי להחזירם לעבודתם, וכמ"ש – מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעובדנו (בשלח י"ד, ה'). ובחז"ל איתא שרדפו אחריהם בשביל ממונם שהשאלום (רש"י שם).

א"כ יש לפרש "רודפיהם" בשביל עבודתם וממונם, כי אצל אלה העיקר היה להשיג את ישראל להחזירם ואת כליהם לרשות מצרים, ו"שונאיהם" – אלו שרצו לאבד את ישראל מתוך שנאתם.

ועדיין אין זה מדויק, כי גם השונאים היו רודפים. ועוד, שאריכות הלשון "את רודפיהם ואת שונאיהם" – משמע שהיו שונאים שאינם רודפים, ומי הם השונאים שטבעו על אף שלא רדפו? ועוד שהיה ראוי להקדים את השונאים לרודפים, כי השנאה קדמה לרדיפה.

יש לישב היטב על פי דברי רש"י (בשלח ט"ו, ה') "כמו אבן – ובמקום אחר: צללו כעופרת, ובמקום אחר: יאכלמו כקש. הרשעים כקש, הולכים ומטורפים עולין ויורדין; בינונים כאבן; והכשרים כעופרת – שנחו מיד".

אם כן י"ל, שאלו הכשרים שצללו כעופרת טבעו מיד בעודם רודפים אחר ישראל (ואולי מתוך שכשרים היו לא היו שונאים את ישראל אלא רודפים אחריהם בשביל עבודתם וכספם שהשאלום) אבל הבינוניים, וכל שכן הרשעים, שהיו מטורפין במים, נטלטלו מעלה ומטה באין-אונים וכבר לא היו רודפים, אבל נשארו שונאים (ועוד בכפליים על הסבל אשר סבלו במים העזים). וכיון שהם טבעו אחרונים לכן הסדר הוא – את רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע.

## הארה ז

### אתכא דרחמנא סמכינן

הגדרה ממצה על ליל הסדר מצינו בתוס' ברכות דף מ"ב. ד"ה "אתכא" – "מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן וניבריק אינו היסח הדעת, דאנן אתכא דרחמנא סמכינן". עכ"ל. כלומר בליל הסדר אנו מסיבים כבני-חורין על שולחנו של הקב"ה לסעודת הלל והודאה. וכבר האריך בזה בטוב טעם הגאון הר"ר לייב מינצברג שליט"א ("תורת בקרבם" גליון מס' 9) והביא על כך מדרש מפורש – "משל למלך שעשה משתה לאוהביו וכו' כך האלקים עשה משתה להם – צלי אש ומצות על מרורים – מפני שגאלם מן הצרה וכו' ועליהם נאמר: אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח" (שמו"ר י"ט, ה'). [ואמנם שם מדובר על פסח מצרים] ואכן פירט שם הגה"צ שליט"א שכל מצוות קרבן הפסח (על השובע, צלי, ראשו על כרעיו ועל קרבו, איסור שבירת עצם, איסור נותר) עניינן אכילה של "למשחה וגדולה – כדרך שהמלכים אוכלים"; עיין שם. גם בענין המצה והמרורים הביא ראיות שמלבד שהם מסמלים את יציאת החפזון ואת מרירות השעבוד – הם נאכלים לחשיבות הסעודה, כאשר המרור משמש כדבר חריף הנאכל עם הבשר (אוה"ח הק' פר' בא). ואין צריך לומר שארבע הכוסות, ההסבה והכלים הנאים, נובעים מהיות הסעודה סעודת שמחה הלל והודיה, כיד המלך על שלחן המלך. עיין שם ותשבע נחת.

לא באתי אלא להוסיף שהדברים מתאימים מאד לדברי הגמ' ברכות דף ג'. – "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם". אם הגלות קרויה "גלו מעל שלחן אביהם", אין מה שיסמל את הגאולה יותר מאשר "אתכא דרחמנא סמכינן", בני המלך המסובין על שולחנו לסעודת הלל והודיה על גאולתם.

## הארה ח

## ביאור ברכת שהחיינו

בפסח, כמו בשאר המועדים, אנו מברכים "שהחיינו". הברכה הזו קרויה בגמ' "זמן", ואכן זהו תוכנה – "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". אך מה פשר השלוש: החיינו, קיימנו, הגיענו?

נראה שהפשט הפשוט הוא: "שהחיינו" – בתחילת החיים, שנתן לנו את החיים. "וקיימנו" – בהמשך, "והגיענו לזמן הזה" – נקודת הסוף (בינתיים) בה אנו נמצאים עתה. הזמן בו אנו נמצאים מחייב אותנו להודות ולהלל את הקב"ה על שזיכנו ל"טוב" המושפע בו, ואנו כוללים בברכתנו הודאה והלל על כל חיינו מתחילה ועד עתה.

## הארה ט

## מצוה בחזרת

פסחים ל"ט. – "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: למה נמשלו מצרים למרור נוי"ג: לחזרת] (רש"י: דכתיב וימררו את חייהם) לומר לך: מה מרור [חזרת] זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצרים תחילתן רכה וסופן קשה (רש"י: בתחילה נשתעבדו להם על ידי שחר, שהיו שוכרים אותם). עכ"ל.

וצריך ביאור, מדוע חשוב כל-כך לדעת דבר זה?

ונראה, דהנה ה"מסילת-ישרים" פרק ב' כותב – "ואולם הנה זאת באמת אחת מתחבולות היצר-הרע וערמתו להכביד עבודתו בתמידות על לבות בני האדם עד שלא ישאר להם רווח להתבונן וכו' והרי זה מעין עצת פרעה הרשע שאמר – תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר וכו' כן הוא עצת היצר-הרע ממש על בני אדם וכו'".

המשלת פרעה ליצר-הרע, כעין שעשה הרמח"ל, יש לה בית אב בקדמונים. ועל פי זה נראה לומר שחשוב לנו לזכור שתחילת שעבוד מצרים היה בפה רך ועל ידי שחר, כי כן דרכו של יצר-הרע בתחילת פיתויו את האדם – לבוא בפה רך ואף להציע שחר. אך אם יתפתה לו האדם יהיה סופו מר וקשה, כחזרת זו שתחילתה מתוקה וסופה מרה.

ובמשלי כ"ג – "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים אחריתו כנחש ישך וכצפעוני יפרש", פי' הגר"א: "כמו שטח היצר עיני האשה באכילת עץ הדעת וכו' ואמרו חז"ל: גפן היה, וסופה היה וכו' אכלה והביאה יללה על כל העולם". עכ"ל.

## הארה י

## וּנְאָמַר לַפָּנִי שִׁירָה חֲדָשָׁה - הַלְלוּיָהּ

בט"ז ובמג"א (או"ח סימן תע"ג) כתבו שהניקוד הנכון הוא: וּנְאָמַר – בלשון עבר, והכוונה להלל המצרי שאמרו משה ובני ישראל בצאתם ממצרים (פסחים קי"ז). ובספר המציי"ן "עיוני הגדה" להגאון הר"ר חיים פ. בייניש שליט"א תמה על דבריהם, ז"ל: "ויש לעיין בדבריהם, שהרי פסקת 'לפיכך' נסמכת לפסקת 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו', ועל כך אומרים: לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו', ואם כן שייך דוקא לשון הווה". עכ"ל.

אחר בקשת המחילה, נראה לי להבין אחרת את דברי הט"ז והמג"א. אין כוונתם שאנו חוזרים לספר על שמשו ובני-ישראל אמרו הלל ביציאתם ממצרים, אלא ש"אנחנו" חייבים להודות ולהלל וכו' (גם) על מה שהם אמרו הלל.

ואבאר את כוונתי. הגאון ר' ניסן גולדברג שליט"א בספרו "נזר המלך" (בענין "קריעת ים סוף") העיר הערה עצומה: ראובן היטיב לשמעון טובה גדולה מאד ושמעון הודה לו עליה, ומידי שנה ביום בו היטיב ראובן לשמעון חוזר שמעון ומזכיר בפני ראובן את הטובה אשר עשה עמו. מודה לו עליה ומשבחו; האם יחזור שמעון ויספר גם על כך שהוא הודה לראובן? בוודאי שלא! הלא הוא מספר את אשר קבל, ולא את אשר נתן. התודה היא כבר מעין התשלום שפרע שמעון לראובן, והוא הרי משבח ומודה לראובן על מה שעשה ראובן למענו. אם כן בוודאי לא יזכיר בעת שהוא משבח ומודה לראובן את אשר חזר הוא והודה ושיבח למיטיבו.

ואילו בברכת "אמת ויציב" בה אנו מודים ומשבחים לקב"ה על מה שהיטיב עמנו בהוצאתנו ממצרים אנו מזכירים, כעיקר ולא כדרך אגב, "על זאת שבחו אהובים וכו' ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות וכו' משה ובני ישראל לך ענו שירה וכו' שירה חדשה שבחו גאולים על שפת הים", וכעין זה גם ב"אמת ואמונה". וביותר מודגש הדבר בנוסח הזכרת יציאת מצרים על ידי בני מערבא (ברכות י"ד): "מודים אנחנו לך ה' אלקינו שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך". הרי להדיא שבזכירת יצירת מצרים אנו מודים ומשבחים גם על מה שהודינו ושבחנו ביציאתנו ממצרים, שלא כדרך שמעון המזכיר ומשבח את הטובה שעשה לו ראובן, שאינו חוזר ומספר על הילולו ותודתו. עד כאן שאלת "נזר-המלך".

והתשובה היא אכן, כמו שהאריך שם, שה"שבחו והודו לשמו" הוא מעצם הטובה שעשה הקב"ה לנו. הלא "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו" – אין תכלית אחרת לכל

המתרחש אלא ששיגו הברואים את כבודו ויודו לו, כלשון הרמב"ן בסוף פר' בא "ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקים שבראו". ובה במידה ששיג האדם את כבודו ית"ש, כן יהנה וישמח בו (דעת תבונות אות כ"ד). אם כן אנו מודים לקב"ה ומשבחים אותו גם על ה"ושרנו לך", כי השירה הזאת היתה פסגת ההשגה של "ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו". "מודים אנחנו לך על... שאנו מודים לך" (סוטה מ').

ובוודאי גם בנוסח ההגדה כאשר אנחנו מודים לקב"ה, שהרי אנו חייבים לראות את עצמנו כאילו אנחנו יצאנו ממצרים, אנו מודים לו על שהוציאנו מעבדות לחירות, מיגון לשמחה, מאבל ליום-טוב, מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה. ואנו מודים לו גם על שִׁנְאָמַר לפניו שירה חדשה על ידי משה ובני ישראל, כי גם זה מעצם הטובה והחסד הנכלל ביציאת מצרים.

ר"ל, לא שפסקנו מלדבר על עצמנו – על מה אנחנו חייבים להודות – וחזרנו לדבר על משה ובני ישראל, כמו שהבין העיוני-הגדה, אלא עדיין אנחנו מונים ומפרטים על מה אנחנו חייבים להודות, ואנו כוללים בין חסדי הקב"ה אשר כאילו נעשו עמנו את ה"ושרנו לך", את ה"וִנְאָמַר לפניו שירה חדשה" על ידי משה ובני ישראל.

## הארה יא

### זכירת יציאת מצרים בזמן קריאת שמע

בגמ' ברכות דף י"ג: מבואר, שרבינו הק' היה מקפיד לעסוק בסוגיא שנזכרת בה יציאת מצרים – בזמן קריאת שמע. ותמה על כך ב"פחד-יצחק" זצ"ל (פסח, מאמר ל"ב), ז"ל – "ולא זכינו עד עכשיו למצוא טעם להידור זה של הזכרת יציאת מצרים בזמן קריאת-שמע דוקא, דבוודאי מצות יציאת מצרים בכל יום ויום אין לה שעה מוגבלת". עכ"ל. עיין שם מה שתירץ.

ונראה לי לבאר זאת על פי נוסח ברכת "גאל ישראל", שחרית וערבית. אנו מזכירים בתיאור השירה ששרו משה ובני ישראל על שפת הים (גמר היציאה ממצרים) שני פסוקים: "מי כמכה באלים ה' וגו'", "ה' ימלוך לעולם ועד". "מי כמכה באלים ה'" הוא תמצית ההתפעלות מן התגלות האלקים ביציאת מצרים, ואילו "ה' ימלוך לעולם ועד" הוא קבלת עול מלכותו עלינו שהיא דבר נוסף ופועל יוצא ממה שחווינו ביציאת מצרים; "יחד כולם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלוך לעולם ועד". ויעויין ברמב"ן בפי' הדברה הראשונה: "אנכי ה' אלקיך" שנכללו בזה שני עניינים. "אנכי ה' וגו' אשר הוצאתיך מארץ



מצרים" בנסים גדולים המחייבים את האמונה בו; והוא כנגד "מי כמכה באלים ה' וגו'". וכמו כן: "אנכי וגו' אלקיך אשר הוצאתיך וגו' מבית עבדים" שזה מחייב את העבדות אליו; והוא כנגד "ה' ימלוך לעולם ועד".

וכיון שאנו חוזרים על כך ערב ובוקר בכל יום תמיד, נראה הדבר **שנכלל בחיוב זכירת מצרים קבלת עול מלכותו ית'**, כי זו הרי היתה תכלית יציאת מצרים, וכמ"ש: "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, וכמ"ש: "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים".

ומכיון שעיקר קבלת עול מלכות שמים הוא באמירת קריאת-שמע, וכמ"ש בברכות י"ג, ונתחייבנו בה בזמן שכיבה ובזמן קימה (בשכבך ובקומך) בוודאי יש מקום להידור שה"קבלת עול מלכות שמים" הנכללת בזכירת יציאת מצרים – "ה' ימלוך לעולם ועד" – תאמר דוקא בזמן קריאת שמע. לכן היה רבינו הק' מהדר אשמעתתא דיציאת מצרים לאומרה דוקא בזמן קריאת שמע.

וכמה מתאימים הדברים לפי' נפלא אשר שמעתי בשם הגאון הגדול הר"ר חיים ברנד שליט"א, על מה שנחלקו במס' סוטה דף ל': ז"ל – "כיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים (והם יוצאים בפסוקי השירה מדין "שומע כעונה") וכו' ר' יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את ההלל והן עונים אחריו כל מה שהוא אומר". ואינו מובן, הרי משה היה "גדול", ולמה לא יהיה די שיצאו בשירה מדין שומע כעונה ויסתפקו לענות אחריו ראשי פרקים?

אכן בענין קריאת-שמע מצאנו שיטות שאי אפשר לצאת מדין שומע כעונה, ונתפרש הטעם, כיון שיש בה קבלת עול מלכות שמים מוכרח כל אחד לקבל עול מלכות שמים על עצמו [עיין סו"ס ס"א בשו"ע או"ח].

א"כ י"ל כיון שנכלל בשירה (ואמנם לא זה היה העיקר) ענין של "המליכו" (ה' ימלוך לעולם ועד) על כן ס"ל לר' יוסי הגלילי שהיו ישראל חוזרים על כל פסוקי השירה, כדי לקבל בעצמם עול מלכות שמים. ודעת ת"ק (ר"ע) היא, שכיון שעיקר השירה היתה ההודאה ההלל – אפשר לצאת בה מדין "שומע-כעונה".

## הארה יב

### כמה מעלות טובות למקום עלינו

מבריקה היא מחשבתו של ה"פחד-יצחק" (פסח מאמר מ"ו) שריבוי אמירות ה"דיינו" שבליל הסדר מישך שייך להבטחת הנביא מלאכי – "והריקותי לכם ברכה עד

בלי די" (ג', י') אשר נתפרשה במסכת שבת (ל"ב:) "מאי עד בלי די – עד שיבלו שפתותיכם מלומר די". עכ"ל. עיין שם מה שפי' בקשר שבין הבטחת הנביא לבין חסדי ה' של יציאת מצרים.

מתוך העיון בדבריו זכינו להבין ביתר שאת את כוונת חז"ל במה שהוציאו, לכאורה, את דברי הנביא מלאכי ממשמעותם הפשוטה.

פשוטו של מקרא מתפרש, כמ"ש ה"אבן-עזרא" – "לא די' לבדו אלא יותר". וכעין זה במצודות – "כל כך ירבו התבואות עד שלא יהיו הגרנות די להם להחזיק הכל", וכעין זה ברד"ק. אך יש קושי בפי' הזה, כי מה הענין להתברך יתר על המדה? והלא טען חוני המעגל לפני הקב"ה: "עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לעמוד ברוב טובה" (תענית כ"ג).

וגם אם נסטה מפירושם ונפרש "עד בלי די" – עד השיעור והמדה שמתברך מי שאין מקטרג המונע את ברכתו באומרו: "די". כלומר: בלא מפריע שיאמר "די" ויגרום למיעוט הברכה. ולפי"ז, מדובר כאן על הברכה המקסימלית, לא פחות ולא יותר. גם זה אינו מובן, ונפרש את קושיתנו על ידי משל.

ראובן רגיל לשים בכוס התה שהוא שותה כפית סוכר אחת, שמעון לעומתו רגיל לשים בכוס תה, בגודל זהה, ארבע כפיות סוכר. האם סיפוק צרכו של שמעון בארבע כפיות סוכר יש בו יותר ברכה מאשר הספקת כפית סוכר אחת לראובן?! כמדומני שאין בארבע כפיות הסוכר של שמעון ברכה יתרה, כי כשמעון כן ראובן אינם חסרים ואינם מתמלאים אלא את המתקוות שהורגלו לה, ותו לא.

וכמו כן בנמשל. אין בהבטחת "ברכה עד בלי די" כי אם שלא יחסר המבורך את אשר הוא חסר בלי הברכה; ואם כן אין כאן ברכה חיובית של יתרון אלא סילוק קללה של חסרון. ואדרבא, ברכה אין-סופית מורה על חסרון אין-סופי, כי מי שאינו רעב לא יתענג על השובע, והנצרך לריבוי ברכה כדי להתענג ולשבוע אות היא לכך שקודם הברכה היה חסר ורעב מאד. האם נתברך פקח בן רמליהו שהיה אוכל מאה סאין גוזלות בקינוח סעודה יותר מאשר חזקיהו שאכל רק ליטרא ירק בסעודה, הלא אדרבא בגמ' (סנהדרין צ"ד:) קראו על פקח בן רמליהו את המקרא – "מארת ה' בבית רשע", ועל חזקיהו את הפסוק – "ונוה צדיקים יבורך". אתמהה.

אכן פשט הפסוק אינו מובן, והקושי הזה הוא שהכריח את החכמים להוציא את הפסוק ממשמעותו הפשוטה.

על פי הדרש, החידוש שבברכת הנביא "והריקותי לכם ברכה עד בלי די" הוא, שתתענגו על השובע מבלי להיות רעבים – "ישבעו ויתענגו מטובך". זה נרמז באמירת ה"די", כאומרים איננו חסרים דבר! ואעפ"כ תושפע עוד ברכה, ותוספת שביעה ותענוג. ואם תאמר: בלי רעב איך יתווסף השובע, ואיך יערב בלי רעב? הרעב יתחדש אך ורק עם השובע, באין כאחד, כדי לאפשר את השובע ואת ההנאה מן השובע. ישבעו ויתענגו מטובך. לזה נתכוונו חז"ל: "עד שיבלו שפתותיכם מלומר די". כלומר, תתווסף לכם ברכה לא מתוך הקדמה של רעב וחסרון, אלא מתוך שובע של "די", יתחדש לכם "רעב" ככלי קיבול ל"שובע", ככלי המתרחב תוך כדי מילויו. לעולם לא יהיה רגע ומצב של רעב וחסרון כשלעצמו, אלא תחול עליכם הברכה בכל זמן ומצב מתוך אמירת "די". עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. ועיין מש"כ תחת הכותרת "ויוליכם בתהומות כמדבר".

### הארה יג

#### סגולת אמירת "נשמת"

בין הסגולות הנהוגות היום אצל בני "עם סגולה" תופסת מקום נכבד ה"סגולה" – שיקבל עליו הנמצא בצרה לומר "נשמת" כאשר יושע. גם אם לא ימצא לסגולה זו מקור קדמון יש להודות שהיא עצה הגיונית ומובנת. שהרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, ועלינו ישראל עם קרובו נאמר – "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו", אם כן כל מה שיביא לידי הילול וכבוד שמים יש לו יותר סיבה והצדקה שיקרה, כי כאשר הוא יקרה תתקיים ביותר תכלית הבריאה. וממילא, כאשר נמצא אדם בצרה ומקבל עליו להלל את הקב"ה כאשר יושע, הוא מעמיד בזה סיבה נוספת לישועתו, כי אז יתקיים בו "עם נברא יהלל י-ה", שזהו רצונו ית'. והרי זה מה שאנו מבקשים (על סמך ירמיהו פ"ט) "רפאנו ה' ונרפא הושיענו ונוושעה כי תהלתנו אתה".

אבל מצאתי גם מקור מפורש להנהגה זו בדברי המכילתא עה"פ: "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון". ז"ל – "רבי מאיר אומר: ה' ילחם לכם – הוא יעשה לכם נסים וגבורות, ואתם תהיו עומדים ושותקים!?" (דריש "ואתם תחרישון" בתמיהה). אמרו ישראל למשה: רבינו משה, מה עלינו לעשות? אמר להם: אתם תהיו מפארים ומרוממים ונותנים שיר ושבח וגדולה ותפארת למי שהמלחמות שלו. באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו: "אשירה לה' כי גאה גאה". עכ"ל.

ראיתי באיזה ספר שמפרש, שהם אמרו את כל שירת הים עוד לפני שנבקע הים. ופשוט לי שאין הוא צודק, כי הקב"ה עדיין לא נתגאה, לפני שטבעו המצרים, ואיך ישירו "סוס ורוכבו רמה בים" טרם שהושלכו הסוס ורוכבו בים! אין זה מיחזי כשיקרא אלא

שיקרא ממש. ואין לומר שאמרו שירה על סמך ה"בטחון" שכן יהיה, כי כבר לימדנו מרן הגר"ח מבריסק שאעפ"י שאומר המשורר: "ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך" – שהוא בוטח בישועה העתידה עוד טרם שנושע, אעפ"כ: "אשירה לה' כי גמל עלי" – אין הוא שר על הישועה אלא אחרי שהקב"ה גמל עליו. אם כן, אין לומר שירה על סמך "בטחון".

אלא בוודאי כוונת משה היתה שיקבלו ישראל עליהם בשעה זו שעוד היו בסכנה, **שכאשר יושעו** יהיו מפארים ומרוממים, נותנים שיר ושבח וגדולה ותפארת למי שהמלחמות שלו. ומ"ש המכילתא: "באותה שעה פתחו ישראל פיהם ואמרו: אשירה לה' כי גאה גאה" – הכוונה היא שקיבלו עליהם לומר שירה לאחר הישועה. ולכן אמרו בלשון עתיד "אשירה", שנתחייבו עכשיו לשיר לה' על כי גאה גאה ורמה סוס ורוכבו בים – אחרי שזה יקרה. ובינתיים אמרו רק: "אשירה לה' כי גאה". ואף אם השלימו את הפסוק, הכריזו בזה שאחר הישועה ישירו על שסוס ורוכבו רמה בים, אבל בוודאי לא שרו שירה שלמה קודם הישועה.

הרי לנו מקור ופתח שיקבל המסוכן על עצמו בעת הצרה להלל את הקב"ה כאשר יושעו, וזה יעמוד לו להושיע.

### הארה יד

#### מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי

השאלה פשוטה: "כל" תגמוליו של ה' אין דוד המלך יכול להשיב, משמע שעל חלקם הוא כן יכול להשיב. האמנם?!

יתכנו בזה שני פירושים.

(א) רבנו בחיי מביא כמה דוגמאות ש"כל" מתפרש גם "כל-דהו" (כמו מילת "כלום" שפי' משהו). כמו למשל – "והוא רחום יכפר עוון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו", שבוודאי הכוונה כל-דהו, כי אם ח"ו יעורר הקב"ה אפילו מקצת חמתו עלינו – אנה אנו באים. ובפסוק "ואיש כי יכה כל נפש אדם" (אמור פ' כ"ב) נחלקו רבנן וריב"ב אם הכוונה כל נפש או כל-דהו נפש (בענין "הכוהו עשרה בני אדם"). אם כן י"ל שגם כאן הכוונה – מה אשיב לה' כל-דהו תגמולוהי עלי.

(ב) עוד יש לבאר: "מה אשיב לה'", הלא אחר כל מה שאשיב לו עדיין "כל תגמולוהי עלי". כי אין גבול וקצבה לחסדיו עמי, וכאשר מפחיתים מ"אין-סוף" כל סכום שהוא, קטן או גדול, נשאר הסכום "אין-סוף". אם כן עדיין כל תגמולוהי עלי.

ומה כוונת הפסוק הבא – "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא"? ואיך הוא מתקשר לקודמו? אכן דוה"מ ממשיך את גמולות ה' וישועותיו כים של חסדים, וכאילו מתוך הים הגדול הזה הוא ממלא כוס אחת המייצגת ומסמלת אחת מאין ספור טובותיו של הקב"ה, והוא אומר עליה שירה. ונחשב הדבר כאילו הוא אומר שירה על כל טובותיו של הקב"ה, כי אין האדם מסוגל להרגיש אלא ב"משהו" מתוך אוקיינוס החסדים שהוא טבול בהם. [ואולי, מה שאנו אומרים בפסוק שאחר כך: "כי גבר עלינו חסדו", ותיבת "גבר" נראית כאינה מתאימה כל-כך לתאר בה את השפעת החסד, הכוונה היא כמו "ויגברו המים וירבו מאד" (נח ז', י"ח).]

### הארה טו

#### ויוליכם בתהומות כמדבר

"דרש רב נהוראי: היתה בת ישראל עוברת בים ובנה בידה ובוכה ופושטת ידה ונוטלת תפוח או רימון מתוך הים ונותנת לו, שנא' (תהלים ק"ו) ויוליכם בתהומות כמדבר, מה במדבר לא חסרו כלום אף בתהומות לא חסרו כלום. הוא שמשא אמר להם: זה ארבעים שנה ה' אלקיך עמך לא חסרת דבר, שלא היו חסרים אלא להזכיר דבר והוא נברא לפניהם (מפרש "דבר" במשמעות של דיבור). ר' שמעון אומר: אפילו דבר (כדיבור) לא חסרין, אלא מי שהיה מהרהר בלבו והוא נעשה (מפרש "דבר" במשמעות של חפץ)". עכ"ל.

יש כאן פרט צורם אוזן קשבת. האם אין בכיו של התינוק סותר במידת מה את המראה הנהדר של "לא חסרת דבר", הלא בכי נובע מחסרון!

כפי הנראה בכיו של תינוק אינו נובע מסבל וצער, ואין הוא אלא ביטוי המצביע על רעבונו. והרעבון אכן מוכרח, ואינו מחסיר מן הגילוי של "לא חסרת דבר". אדרבא, בלי שירעב התינוק לתפוח לא יערב עליו התפוח (אותיות זהות). "פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון". אי אפשר להשביע אלא את מי שרעב, ואכן מוכרח הוא שירעב האדם בכדי שיתענג על השובע.

לא נחלקו רבנן ור' שמעון אלא למה לדמות את בכיו של התינוק, להרהור של משאלת הלב או לבקשת פה.

לדעת רבנן מוכרח היה האדם המבוגר לבקש בפיו, כי אם לא ירעב במידה מינימלית שכזו יחסר לו התענוג מן השובע, ולדעת ר' שמעון די ברעב ברמה של הרהור-לב כדי לאפשר את ההנאה מן השובע.

המדרש הזה נותן מבט חדש על "בכי". לא כל בכי הוא ביטוי של סבל וצער, פעמים אינו אלא ביטוי של כיסופין ותשוקה. וכשאמרו (ברכות ל"ב:) "שערי דמעות לא ננעלו" (אף בחורבן ביהמ"ק ששערי תפילה נעולים) יכול הדבר להתפרש מפני שרק כאשר ישתוקק המבקש עד כדי דמעות הוא יפיק את מלוא התענוג כאשר תתמלא בקשתו. ועדיין צריך עיון. ועיין מש"כ תחת הכותרת "כמה מעלות טובות למקום עלינו".

### הארה טז

#### ה' ימלוך לעולם ועד

"ר' יוסי הגלילי אומר: אילו אמרו ישראל על הים – ה' מלך עולם ועד, לא היה אומה ולשון שולטת בהם לעולם, אלא אמרו: ה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא" (מכילתא במסכת שירה פרק י').

ה"כשלוך" הזה חוזר אצלנו כסדר. אנו מקבלים עלינו להיות בסדר, לשנות את דרכינו, לתקן את מעשינו, לעשות או לחדול – ממחר; על ה"היום" איננו מוכנים לוותר. אבל למחרת, כאשר הופך המחר להיות היום, אנו שוב אומרים "מחר", וכן מחרתיים. ולפעמים, כיון שזחה דעתנו עלינו מן התשובה שנעשה מחר, אנו מרשים לעצמנו היום לחטוא בכפליים (ממחר הוא יפסיק לעשן ולכן היום הוא מעשן פי שנים). וכאשר למחרת לא עמדנו בקבלתנו ודחינו אותה למחרתיים, וחוזר חלילה, נמצא היצה"ר משתכר שבעתיים. "צא הלחם בעמלק מחר" – למדנו שיש "עמלק" ששמו "מחר" (וורט חסידי).

הבה נתבונן: "ה' מְלֶךְ ה' מְלֶךְ ה' ימלוך לעולם ועד"; אין זה פסוק. זהו צרוף של קטעי פסוקים. אך מדוע "נשתבש" הסדר, הלא העבר קודם להווה?! היה צריך לומר: ה' מְלֶךְ, ה' מְלֶךְ, ה' ימלוך לעולם ועד. אתמהא. אכן הוא פשוט, בלי "ה' מְלֶךְ" בהווה עכשיו, אין משמעות לה' מְלֶךְ ולה' ימלוך. זה בדיוק מה שמבקש היצה"ר: תן לקב"ה את כל ה"עבר-אין", וכמו כן את כל ה"עתיד-עדיין", ותן לי רק את ההווה כ"הרף אין". וכך בכל הווה והווה.

כך זה נראה כהיום הזה, כאשר שם "הויה" אינו נקרא ככתיבתו, שמכיון שנדמה שהעולם של היום יתקיים גם מחר, אנו דוחים את המלכת הקב"ה למחר. אבל ביום ההוא יהיה שמו – שם הויה – אחד, כי יהיה נתפס שהקב"ה מהווה את כל הבריאה בכל הווה והווה מחדש. ואז יתקיים במילואו "ה' מְלֶךְ". כי מכיון שהעולם של כל רגע אינו אלא לשעתו, וברגע הבא יתהווה עולם חדש, מוכרח הוא שבכל עולם ועולם – בכל הווה והווה – תתגלה מלכות ה'. גם טוב ה' מוכרח שיתגלה אז בכל הווה והווה, כי כל רגע וכל הווה הוא עולם בפני עצמו ומוכרח שתתקיים בו תכלית העולם – להיטיב.

ועל זה נאמר "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ודרשו מכאן (פסחים נ'). שאז יקרא שם הויה ככתיבתו, ולא תהייה כלל בשורות רעות, אפילו בשעתן.

### הארה יז

#### ופדיתנו מבית עבדים

בכמה מקומות מוזכרת העובדה שהיינו עבדים במצרים, וברובם ככולם הביטוי הוא "בית עבדים". מה הכוונה "בית" עבדים?

בפשטות הכוונה היא, שהיינו עבדים בבחינת "יליד ביתו", ולא בבחינת "מקנת כספו". כלומר, תכונת העבדות כבר הפכה טבעית בנפשנו, כי היוצאים ממצרים כבר נולדו עבדים, גם הוריהם וסבותיהם היו עבדים מבטן, עד שכבר לא הכירו ולא ידעו מהי "חירות". קראתי פעם על שתי אחיות שנעזבו ביער והזאבים גדלו אותן ביניהם. הן הלכו על ארבע ונהמו כזאבים, אכלו בשר חי וכד' במשך כמה שנים. אחרי כן הן נמצאו על ידי בני-אדם אשר ניסו בכל הכוחות והאמצעים להרגילן לחיות כבני-אדם, אבל הנסיון לא הצליח והן מתו מתוך שאביקו טובא בהרגלי החיות.

ואכן ידוע פירושו של האבן-עזרא, שלא יכלו ישראל להשיב מלחמה למצרים הרודפים אחריהם, כי היו כנועים בנפשם כעבדים שאינם מעיזים פנים בפני אדוניהם.

על כן נקראת מצרים בכל מקום "בית-עבדים" – כדי שנגיש יותר את החסד של "ומבית עבדים פדיתנו".



תיבת "פדיון" נתפרשה בחז"ל שנכנסו מצרים תחתינו, כמשמעות פדיון הקדשות ומעשר-שני. ואמנם חז"ל ביארו זאת באופן דרושי, אבל כמדומה שהפשט הפשוט של פדיון נגזר מתיבת "פדות" שפירושה "הצלה", רק שפעמים הרבה מצילים את השבויים ע"י פדיון וכופר נפש, לכן משמשת תיבת פדיון בהשאלה לפדיון הקדשות וכד'. אבל כאן בפדיון מבית העבדים הפירוש הפשוט הוא "הצלה".

## הארה יח

## צריך שיהיה בו טעם ומראה יין

פסחים ק"ח: "ארבע כוסות הללו צריך שיהיה בהן וכו' ר' יהודה אומר: צריך שיהיה בו טעם יין (למעוטי חדש וישן) ומראה יין (שיהא אדום)". עכ"ל. נראה לי להוסיף "טעם ומראה" ליינו של ר' יהודה, במה שהקפיד גם על הטעם וגם על המראה.

ז"ל הרמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו'". עכ"ל.

למדנו ששתית ארבע כוסות בליל הסדר היא כדי להפגין חירות. ובאמת הן שתי גרסאות, אם כמו שכתוב במשניות – "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", או כגירסת הרמב"ם הנ"ל "להראות את עצמו כאילו בעצמו יצא עתה ממצרים". ומן הסתם תרוויהו איתנייהו ביה, שצריך לראות את עצמו וגם להראות לאחרים כאילו הוא יצא ממצרים, שהרי בתחילת הפרק הביא הרמב"ם מקור לסיפור הנסים והנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן משני פסוקים: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", "והגדת לבנך ביום ההוא וגו'". הרי שהחוב הוא כפול, לעצמו (זכור) ולאחרים (והגדת). וממילא צריך גם לראות וגם להראות שהוא יצא ממצרים.

ובא רבי יהודה להוסיף שבח ליין הן בטעם והן במראה, כי הטעם נרגש לשותה עצמו, ולא לאחרים, אבל המראה ניכר גם לסובבים אותו. כי מכיון שנכלל בחובת היום גם לראות וגם להראות, צריך היין של חירות להיות גם טעים וגם אדום.

## הארה יט

## על כוס יין מלא כברכת ה'

יש להקפיד שתהיה כוס היין מלאה. אותה רביעית יין, אין מקדשין עליה ואין שותין אותה לד' כוסות אלא בכוס קטנה מלאה, ולא בכוס גדולה שאינה מלאה. את הטעם לכך יש להרגיש ביתר שאת על ידי "וורט" ששמעתי והיה בו טעם יין.

המשגיחים, הפסיכולוגים, ובעצם כל מי שעוסק בחינוך, רגילים להטיף: "אל תביט על חצי הכוס הריקה, הבט על חצי הכוס המלאה; אל תסתכל על מה שאין לך, ראה



ושמח במה שיש לך". קל לומר וקשה לבצע, כי בו ברגע שנופלות העיניים על חצי הכוס המלאה הן מגלות גם את החצי הריק הנמצא אף הוא בשדה ראייתן.

מה עושים?

**יש להעביר את התכולה לכוס יותר קטנה!** אותה כמות של נוזל המשאירה חלל ריק בכוס גדולה ממלאת לגמרי כוס קטנה. והנמשל – האדם מכין לו כלי קיבול גדול, חומד הרבה מעבר למה שהוא צריך באמת וממה שאפשרי שיהיה לו, ומתאונן על ה"אין לי". אילו היה מכין כלי קיבול יותר קטן, לכמות שהוא באמת צריך (שאותה בדרך כלל גם אפשרי שישגי) היתה כוסו מתמלאת ולא היתה נראית שום ריקנות. זהו סוד ההבדל בין "יש לי רב" שאומר עשו, לבין "יש לי כל" שאומר יעקב.

השמת לבך לכך, שכל אברי הגוף פועלים כראוי אצל רובא דרובא של בני-האדם, ואילו העיניים – רוב בני האדם זקוקים למשקפיים, זאת אומרת שעיניהם אינן מתפקדות כראוי. מה זה עשה ה' לנו שדוקא העיניים נבראו (או נעשו) לקויות?! ואולי מותר לחשוב שאת זה עשינו אנחנו לעצמנו. מי אמר שצריך אני לראות עד "שם" ובשביל זה צריך משקפי עזר, אולי די לראות עד "כאן" ולזה עיני מסוגלות כמות שהן. גם את טווח ראית עיני השכל הגדלנו לעין ערוך על ידי כלי התקשורת, האם באמת אי-אפשר לחיות בלי לדעת מה קורה באמריקה?

על העצה הנפלאה "להעביר לכוס יותר קטנה" מרמזת ההלכה של "על כוס יין מלא כברכת ה'". הכוס הזאת מיצגת את ה"שעשה לי כל צרכי". מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי? כוס ישועות אשא מתוך אוקיינוס החסדים שגמל עמי, ובשם ה' אקרא עליה הלל והודיה. הכוס הזו צריכה להיות מלאה. שיעור היין יכול להיות מינימלי, אבל דוקא בכוס מלאה.



# ביאורי מקראות

## [לפי סדר הפרשיות]

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וכו' ראובן שמעון וגו' ויוסף היה במצרים (שמות א', א'-ה')

במד"ר כאן: ואלה שמות בני ישראל – על שם גאולת ישראל נזכרו כאן. ראובן – ראה ראיתי את עני עמי; שמעון – וישמע אלוקים את נאקתם; לוי – שנתחבר (=שנחלווה) הקב"ה לצרתם מתוך הסנה; יהודה – שהודו לקב"ה; יששכר – שנתן להם הקב"ה שכר שעבודם ביזת מצרים וביזת הים; זבולון – שהשכין הקב"ה שכינתו בקרבם (בית זבול); בנימין – ימינך ה' נאדרי בכח; דן – וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי; נפתלי – ע"ש תורה ומצוות וכו' שכתוב בהם ומתוקים מדבש ונופת צופים; גד – ע"ש המן שהאכילם הקב"ה שהוא כזרע גד; אשר – שהיו מאשרים אותם כל שומעי גאולתן; יוסף – ע"ש שעתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים, דכתיב והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו לקנות את שאר עמו וגו'. עכ"ל.

וכל רואה יבחין שלכאורה "יוסף" הוא יוצא דופן, שכל השבטים נקראו שמותיהם על שם גאולת מצרים, והוא נקרא שמו על שם הגאולה העתידה !?

אך באמת ה"יוסיף ה' שנית ידו" לגאלנו, אינו דבר נוסף ונפרד מגאולת מצרים. כי על שאלת בני ישראל את משה "ואמרו לי מה שמו", שפירשוה המפרשים באיזו מדה ובאיזו הנהגה יגאל הקב"ה את ישראל ממצרים, ענה ה' למשה: "אהיה אשר אהיה", שפירשוה חז"ל: "אהיה עמם בצרה זו אשר אהיה עמם בשעבוד שאר מלכויות" (ברכות ט:). כלומר, הגאולה ממצרים אינה דבר העומד בפני עצמו, אלא היא התחלה וחלק מן הגאולה העתידה באחרית הימים. ונמצא שגם השם "יוסף" הוא על שם גאולת מצרים.

וביותר, על פי מה שפירש בית הלוי בדרושים, שההוצאה ממצרים טרם הזמן (אהיה עמם בצרה זו) היתה כדי שאפשר יהיה להוציאם כאשר יושלם השעבוד ותתמלא מכסת הגזרה בשעבוד שאר מלכויות, כי אלולי הפסק הגלות ביציאה ממצרים (טרם שנפרע חובם לגמרי) א"א היה להוציאם עוד לעולם; עיין בדבריו הנפלאים ותרונה נחת (דרוש ב' ודרוש ד'). נמצא שה"עתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל" גם הוא מישיך שייך לגאולת ישראל ממצרים, כי הגאולה העתידה היא הסיבה הגורמת ומאפשרת את יציאת מצרים.

### **ויאמר מלך מצרים למילדת העברית אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה.** (שמות א', ט"ו)

רש"י: שפרה – יוכבד, על שם שמשפרת את הולד (שהיתה משפרת את התינוק כשהוא יוצא מלא דם – מד"ר). פועה – זו מרים, על שם שפועה ומדברת והוגה לולד כדרך הנשים המפייסות תינוק בוכה". עכ"ל.

יוכבד נולדה עם תחלת הירידה למצרים, כמ"ש: "אשר ילדה אותה ללוי במצרים – עם כניסתה בפתח מצרים ילדה אותה" (רש"י במדבר ג', ט"ו). מרים נולדה עם תחלת השעבוד, כמ"ש: "פתח עוזא שר של מצרים: אתה גזרת על אומה זו שתהא משועבדת תחת יד אומתי ארבע מאות שנה ועדיין לא עברו אלא פ"ו שנה מיום שנולדה מרים, ולכן נקראת מרים על שם שמררו המצרים את חייהם" (מדרש ויושע).

הנביא יחזקאל (ט"ז, ד'-ה') דימה את כנסת ישראל במצרים לתינוק אשר הושלך אחר לידתו לשדה מבלי שטופל כתיקון דת התינוקות בעת הוולד, עיין שם. אם נתפוס את התינוקות אשר החיו יוכבד ומרים כסמל לעם ישראל אשר "נולד" עם ירידתו למצרים, "והתחיל לבכות" עם תחלת השעבוד, נראה כאן הקבלה מעניינת: שפרה שנולדה בעת הירידה למצרים – תחלת לידתם של ישראל – משפרת את הולד מיד עם לידתו, פועה שנולדה בעת תחלת השעבוד – תחילת בכייתם של ישראל – פועה לולד כשהוא מתחיל לבכות.

והנה, טנוף התינוק מן הדם והלכלוך מקביל אל ה"גר יהיה זרעך בארץ לא להם" – טנופת מצרים וטומאתה בהיותה ערוות הארץ. ואילו כאבם של התינוקות ובכיים מקביל אל "ועבדום וענו אותם". ומתאים הדבר מאוד ש"שפרה זו יוכבד" שנולדה

בכניסה לגירות מצרים תשפר מן הטינוף, ואילו "פועה זו מרים" שנולדה עם קושי השעבוד תפעה ותרגיע מן הבכי.



המילדות האלו אשר יראו מן האלקים זכו ל"בתים", בית כהונה – ליוכבד, ובית מלכות – למרים. כלומר, מנהיגי העם הכהנים והמלכים – יצאו מחלציהם.

ויתכן לפרש על פי האמור במסכת שבת (פ"ח:) שטען משה למלאכים – "למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם – תורה למה תהא לכם", הרי שקבלת התורה שהיא חיי האומה נבנית על גירות מצרים ושעבודה. גם ה"אנכי ה' אלקיך" נסמך על ה"אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". ומכיון שבסיס התורה והאמונה הוא גירות מצרים ושעבודה מוכרח היה הדבר שאמה של כהונה תעבור את כל חבלי הגירות ואמה של מלכות את כל חבלי השעבוד, כדי לטעת בצאצאיהן הכהנים והמלכים, מנהיגי העם את ההכנה לאמונה ולתורה – בשלמות.

אך בזה עוד לא יתיישב, מדוע תחוה דוקא יוכבד את הגירות ודוקא מרים את השעבוד.

על כן נראה להוסיף, שהכהנים הם המופקדים על קדושת העם, ו"כור-הברזל" שהיה עליהם לעבור זו טומאת מצרים כל משך היות ישראל בארצם, מאז שנולדה יוכבד. ואילו המלכים מנהלים את חירות העם כעם חופשי בארצו, וכור-הברזל שהיה על אמם לעבור הוא קושי השעבוד אשר התחיל מאז שנולדה מרים.

(שמות ב', א')

### וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי

רש"י: "ויקח את בת לוי – פרוש היה ממנה מפני גזירת פרעה והחזירה ועשה בה לקוחין שניים. ואף היא נהפכה להיות נערה, ובת ק"ל היתה, שנולדה בבואה למצרים בין-החומות, ומאתים ועשר שנה נשתהו שם, וכשיצאו היה משה בן שמונים שנה, אם כן כשנתעברה ממנו היתה בת מאה ושלשים, וקורא אותה בת לוי". עכ"ל.

יש כאן הערה נפלאה. הלא את מרים ילדה יוכבד בגיל מאה עשרים וארבע ואת אהרן ילדה יוכבד בגיל מאה ועשרים ושבע, בלי שתחזור לנערותה ובלי שתרמז התורה על כך. ואם כן יש לתמוה: וכי ההפרש בין גיל מאה ועשרים ושבע ובין גיל מאה ושלשים הוא כל כך משמעותי?!

ונראה, שכאשר ילדה יוכבד בגיל מאה ועשרים ושבע שנה את אהרן, היה זה עדיין בגדר נס נסתר, כי בני ישראל במצרים "פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד", וכדרך שילדו ששה בכרס אחד כך לא היה מופקע הדבר שתלד זקנה בת מאה ועשרים ושבע שנים [וזו יכולה להיות תשובה לטענת האבן-עזרא מדוע עשתה התורה "עסק" מלידת שרה בת התשעים ושתקה מלידת יוכבד בגיל הרבה יותר מבוגר. כי אכן בענין פריה ורביה היה הדור ההוא משונה מכל הדורות, כיון שאמר הקב"ה "כן ירבה" לעומת ה"פן ירבה" שאמרו המצריים]. אבל מאז לידת משה רבינו מתחיל מהלך ההתגלות של נסים גלויים, כמ"ש הקב"ה למשה: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל ש-די ושמי הויה לא נודעתי להם" (עיין רש"י) והוא השם שבו נעשים הנסים הגדולים המפורסמים (רמב"ן פר' לך לך); והאריך בזה נפש-החיים סוף שער ג'. ולכן לידת משה היתה באופן אחר, לא שילדה יוכבד בזקנותה אלא שחזרה לנערותה – שזהו נס גלוי.

ונבאר יותר. מדוע נחשב הדבר שהנסים הגלויים נעשים בשם הויה? כי שם הויה מתפרש בפשוטו – מהווה בכל הווה והווה את כל המציאות, וכיון שהשם הזה מורה שההווה אינו המשכו של העבר אלא נברא מחדש – אין שום הפרש בין נס לטבע. מה בכך שרגע קודם היתה יוכבד זקנה, ברגע שאחריו נבראה נערה. דוקא הנס של מהפך מזקנה לנערות סותר את חוק הבליה והכליה של המבט הטבעי ומכריז על שם "הויה", מה שאין כן אילו ילדה את משה בעודה זקנה.

ומכיון שבלידת משה התחילה הנהגה חדשה שכל יציאת מצרים היתה על פיה, והיא היתה בנס גלוי ומפורסם יותר מאשר לידת אהרן ומרים, רמזה התורה על החידוש שבלידתו יתר על החידוש שבלידת מרים ואהרן.

### **ועתה לך ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים (שמות ג', י')**

במד"ר כאן – "בשעה שאמר לו הקב"ה: ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, אמר לו: ריבון העולם, איני יכול (!) מפני שקבלני יתרו ופתח לי ביתו ואני עמו כבן, ומי שהוא פותח פתחו לחבירו נפשו חייב לו". עכ"ל.

כבר עמדו על המשמעות העצומה של דברי חז"ל אלו. הרי במד"ר (בהר ל"ד, ח') החשיבו את יתרו כעושה חסד עם מי שהוא חייב לו – "ר' סימון אומר: בשכרו האכילו". ולפי' המהרש"א בברכות ס"ג: אמרו על מה שהכניס יתרו את משה לביתו – "ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו". ועל אף שטובתו של יתרו היתה עם בעל-חובו,

## ביאורי מקראות

רצג

והיתה כוונתו של יתרו לכבוד עצמו, התייחס אליו משה כ"נפשו חייב לו". כמה מחייב הדבר הזה! ויש לדקדק בלשון, משה רוצה ללכת, הרי הקב"ה אמר לו: "אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם", אבל הוא אינו יכול! נפשו חייב לו! אי אפשר להכיל את הגדלות המשתקפת מתוך תגובתו של משה. עד כאן דברים ידועים.

לא באתי אלא להוסיף. שלמות המידה היקרה הזו – הכרת הטוב – מוכרחה היתה להתנסות ולהתנשא בתחילת המהלך של הגאולה, מפני שתכלית הגאולה היא הכרת הטוב! וכמו שפירש הרמב"ן את הפסוק "אנכי וגו' אלקיך וגו' אשר הוצאתיך מבית עבדים" – שהם חייבים שיהיה ה' הגדול והנכבד והנורא הזה לאלקים – שיעבדוהו – כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים". עכ"ל. על כן מוכרח היה הגואל להיות מושלם לגמרי במידה היקרה הזאת.

שמעתי הארה נפלאה ונוראה מן הגה"צ הר"ר יששכר שפילר שליט"א, מנהל-רוחני בשיבת אור-ישראל הק', פ"ת; בענין חשיבות המידה היקרה של הכרת הטוב.

בכל מתנה כלולות בעצם שתי מתנות. (א) שעון הזהב שנתן האוהב לאהובו. (ב) גילוי החיבה שמתגלה על ידו, שהרי אין אדם מוותר על ממונו אלא למען מי שהוא אוהב. ובדרך כלל מתנה יותר גדולה מגלה על אהבה יותר רבה. פשוט הדבר לכל מי שאיננו "מגושם", שערך האהבה המתגלה על ידי המתנה עולה לאין-ערוך על ערך המתנה עצמה.

גם השכר שמקבל האדם בעוה"ב אינו "שכר" אלא מתנת אהבה. הרי אין יחס בין המצוות שעשה האדם לבין השכר העצום המשתלם עבורן בעוה"ב, ואם כן – מדוע לא יחשב שכר העוה"ב "נהמא דכיסופא" ככל צדקה הניתנת בחנם ומביישת את העני?! אלא שעל ידי המצוות זוכה האדם להיות אוהב על ידי הקב"ה, ואז נחשב השכר למתנת אהבה ולא לצדקה הניתנת מתוך רחמנות (עיין תוס' שבת י': ד"ה "הנותן"). אולי מותר לנו לחשוב, שגם בעוה"ב ההרגשה שהוא "אהובו של הקב"ה", אשר נרגשת למוטב על ידי מתנת השכר שהקב"ה נותן לאהוביו הצדיקים, עולה במשמעותה על התענוגים עצמם.

נצעד הלאה. פשוט הדבר, שהמקבל מאהבו מתנה "שעון זהב", למשל, אלא שהמקבל חושב שהשעון הוא שלו, או שהוא חושב שהנותן חייב לו אותו בתמורה לפעולה שעשה המקבל עבורו וכד', השעון אמנם יהיה בידו, בין כך ובין כך, אבל הוא מפסיד את העיקר, כי השבת פקדון או תשלום שכר שכיר אינם מבטאים שום אהבה. וכמו כן, מי שמידת הכרת-הטוב אינה מפותחת אצלו, יתקשה להרגיש גם בשכר העולם-הבא את אהבתו של הקב"ה המתגלית בשכר, כי גם שם ירגיש במדה מסויימת שהשכר מגיע לו. שהרי מידות האדם אינן משתנות בעוה"ב (עיין שערי-תשובה שער שני

אות י"ח). ונמצא שחסרון הכרת הטוב הוא מפסיד עצום לאיכות השכר בעוה"ב. נורא למתבונן, ונפלא למי שאכן זכה להיות מכיר טובה.

ויש לשים לב עוד, שהאהבה המתגלית בשכר, שהיא עיקר השכר, מעוררת כנגדה אהבה אצל המוטב, כי כך הוא חוק האהבה: אהבה מולידה אהבה כנגדה, כמים הפנים לפנים. ותוספת האהבה שזוכה המוטב לאהוב את הקב"ה על גילוי אהבתו אליו במתן שכרו – נחשבת אצל המוטב כמתנה נוספת. ובצדק, כי היש מתנה יותר גדולה לבן מאביו מאשר עצם האהבה שאוהב הבן את אביו. ועל האהבה שנתחדשה בו אז הוא חוזר ומרגיש הכרת הטוב ומבחין בתוספת אהבתו של הקב"ה המתגלית במה שזיכהו הקב"ה לאוהבו ביתר שאת, והרי הבחנה זו עצמה החוזרת ומוסיפה אהבה אצל הצדיק היא עצמה מתנה נוספת, ומתגלית בה אהבה נוספת, והיא יוצרת אצל הצדיק אהבה מתגברת, וחוזר חלילה. והבן.

מכל זה משולל, במידה זו או אחרת, מי שחסרה בנפשו מידת הכרת הטוב, במידה זו או אחרת. והבן כי אי אפשר לפרש יותר. עד כאן שמעתי.

### **ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים** (שמות ג', י"א)

ז"ל המד"ר כאן (פר' ג', ד') "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי – אמר ריב"ל: משל למלך שהשיא את בתו ופסק ליתן לה מדינה ושפחה אחת מטרונות, ונתן לה שפחה כושית. אמר לו חתנו: לא שפחה מטרונות פסקת ליתן לי?! כך אמר משה לפני הקב"ה: רבון העולמים, כשירד יעקב למצרים לא כך אמרת לו: אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, ועכשיו אתה אומר לי: לכה ואשלחך אל פרעה, לא אנכי הוא שאמרת ואנכי אעלך גם עלה". עכ"ל.

משה רבינו הוא החתן והוא השפחה הכושית. הוא מופיע כנציגם של ישראל, אשר הם החתן, ומתלונן בשמם על כך שהוא הגואל (שפחה כושית) במקום שהגאולה תהיה על ידי הקב"ה (אנכי). אך יש כאן פלא, מדוע דיבר המשל על מלך שהבטיח לחתנו שפחה מטרונות (לנהל את המדינה) הלא בנמשל הבטיח הקב"ה שהוא עצמו יוציא וינהיג את העם. אתמהה.

נקדים לבאר, מהי באמת התשובה לטענת משה: "לא אנכי הוא שאמרת ואנכי אעלך גם עלה".



## ביאורי מקראות

רצה

מפורסם הדבר, שהגאון מווילנא תמה: איך יתכן שלא נזכר בהגדה של פסח שמו של משה רבינו שגאל את ישראל ממצרים?! ויש להרגיש יותר את קושיית הגר"א על פי מה שהעידו חז"ל שאמר הקב"ה למשה: אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם" (שמו"ר ג', ג') שדוקא הוא יכול היה לגאול את ישראל ממצרים. ואף התורה הק' העידה עליו – "לכל האתת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" (חתימת התורה). אם כן, מדוע באמת לא נזכר שמו ולא שובחה פעולתו בהגדה של פסח?!

ותירץ הגר"א, שיחודו של משה שרק הוא יכול היה להיות הגואל, הוא בכך שמתוך ענוותו הוא היחידי שאינו "מסתיר" כלל את הקב"ה. סתם שליח הוא כאספקלריא שאינה מאירה ודמותו של המשלח אינה נראית בעדו במילואה, ומכיון שהבטיח הקב"ה ליעקב "ואנכי אעלך גם עלה" – שהוא בעצמו יגאל את ישראל – לא רצה הקב"ה להשתמש בשום מתווך, כי המתווך "לוקח אחוזים". גם האמונה שנצטוונו עליה בפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" לא תהיה במילואה אם לא יתגלה ה"אנכי" במלוא הדרו, לכן מוכרח היה שדווקא משה יגאל את ישראל, כי רק הוא נדמה לאספקלריא המאירה. נמצא שכל כוחו של משה היה במה שאפשר "שלא להזכירו". גם כאשר הוא גאל את ישראל לא ראו אותו אלא את הקב"ה, את השכינה שדיברה מתוך גרונו, כי משה היה "ונחנו מה" – לא נחשב לכלום; לכן לא נזכר בהגדה של פסח.

על שאלת משה רבינו: "מי אנכי כי אלך אל פרעה" עונה לו הקב"ה: "כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך". ופרש"י: לא שלך היא כי אם משלי, כי אהיה עמך, וזה המראה אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך" (והמשך דברי רש"י הם ענין נוסף, עיין שם). והכוונה היא, כי בכל "בערה" הלהבה היא מכח וסיבת העץ הבוער, ובוודאי שהלהבה מתייחסת אל העץ אשר במותו מצווה לה את החיים. משא"כ בסנה הבוער ואיננו אוכל – השלהבת רק עוברת דרך הסנה, כי אין בה ממנו ומכוחו מאומה, אין הוא אלא הצינור שבעדו נראית הלהבה. וזהו ה"אות" למשה שהשכינה תדבר מגרונו, שכיון שאין לו מציאות עצמית (מתוך ענוותו) אין בשליחותו של משה סתירה ל"ואנכי אעלך גם עלה".

אולם מתוך עוצם ענוותו של משה לא החזיק את עצמו לעניו, וטען שאם הוא יהיה הגואל לא יתקיים ה"ואנכי אעלך גם עלה". מעתה נראה לומר שהבין משה שיכולה הגאולה להיות על ידי שליח, אלא סבר שהוא אינו ראוי להיות השליח מפני היותו "שפחה כושית". על כן נקט המדרש במשל של מלך שהבטיח לחתנו שפחה בת-תרבות,

כי סבר משה שיכול ה"אנכי" להתקיים על ידי מתווך עניו באמת (וכמו שהיה באמת) אלא שאת עצמו החשיב שאינו כזה.

ואולי מה שטען משה לקב"ה בסוף פר' שמות – "למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתיני, ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה" – היה עיקר התמרמרותו על שהוא היה השליח, כי ידע משה ש"מפי עליון לא תצא הרעות", וסבר משה שאילו הוא היה כאספקלריא המאירה לא היתה באה הרעה על העם, על כן חרה לו שהוא אשם במה ש"תפס מקום" והסתיר את אור טובתו של הקב"ה.

אגב, מענין לשים לב: כאשר נתנו ישראל למשה ממשות – כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו – עשו את העגל! [ועיין עוד משך-חכמה ואתחנן ד', ט"ו].

### ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל (שמות ד', כ"ב)

מפורסמת היא הקושיה, הסתירה מפסוק זה לפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם וגו'" (ראה י"ד, א').

כאן משמע שאף שאר אומות חשובות בניו של הקב"ה, ואנו נחשבים לבן הבכור. ואילו בפר' "ראה" משמע שרק אנו חשובים "בנים", כי יש לדייק פסוק זה: "בנים אתם" – ולא שאר אומות עובדי כוכבים, כמו שדייקו (יבמות ס"א) "אדם אתם – אתם קרויים אדם ואין עובדי כוכבים קרויים אדם" (והכוונה לכל שאר האומות מלבד ישראל). עיין מש"כ בזה בספר "קדוש ונורא שמו" מאמר נ"ט.

אכן י"ל על פי מש"כ רש"י (ואתחנן ו', ז') "ושננתם לבניך – אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים, שנא' – בנים אתם לה' אלקיכם". עכ"ל. למדנו שאנו קרויים "בנים" לקב"ה על כי אנו תלמידיו. ובוודאי הכוונה כי ניתנה לנו התורה. וא"כ אנו שניתנה לנו התורה קרויים "בנים", ועכ"לם שלא ניתנה להם התורה אינם קרויים "בנים".

וכל זה אחר מתן תורה. אבל קודם מתן תורה שזן הקב"ה את העולם בחסדו (פסחים ק"ח) היינו נחשבים "בנים" מכח שהקב"ה בראנו, וכמ"ש "הלא הוא אביך קנן הוא עשך ויכוננך" (האזינו ל"ב, ו'). [ואף ששם איירי אחר שניתנה תורה, ה"שירה" תובעת אותם על היותם עם נבל ולא חכם, שהרי אף בלא מתן התורה היו צריכים לשמוע בקול ה' ולא לגמול לו רעה

## ביאורי מקראות

רצז

תחת טובה, בגלל היותו אביהם שברא אותם.] כל עוד שלא ניתנה לנו התורה ואנו נחשבים בני הקב"ה מכח שהוא עשנו, הלא גם אומות העולם נחשבים "בנים". אלא שאנו הבן הבכור והחשוב, כי אנו הראשית והתכלית, וכמ"ש: "קדש ישראל לה' ראשית תבאתה" (ירמיה ב'). על כן בבוא משה אל פרעה הוא אומר: "בני בכרי ישראל".

אך ק"ק מאבות פ"ג, י"ד – משמע ש"נקראו בנים למקום" ו"ניתן להם כלי חמדה" הם שני גילויי חיבה שאין ביניהם קשר. וצ"ע.

**ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב**  
(שמות ה', ג')

פרש"י: "פן יפגענו – פן יפגעך היו צריכים לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות, פגיעה זו לשון מקרה מוות הוא".

יש לשאול, הרי במכות, לקמן, מאיים משה על פרעה להדיא. בצפרדע: "הנה אנכי נגף את כל גבולך בצפרדעים וגו' ועלו ובאו בביתך ובחצר משכבך וגו'", ולא אמר משה: הנה אנכי נוגף את כל גבולנו בצפרדעים. וכן בערוב: "הנני משליח בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב", ולא שינה לומר שיבואו הערוב על ישראל. וכן בארבה: אמרו משה ואהרן אל פרעה – "כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבולך", ולא חלקו כבוד למלכות לומר: "ארבה בגבולנו".

אבל האמת ניתנה להאמר, שגם אם היה "מקרה מוות" כרוך במכת צפרדע, ערב וארבה – לא היה שייך שיאמרו משה ואהרן לפרעה הנני מביא מחר את אלו בגבולנו, במקום "בגבולך", כי בגלל כבוד המלכות לא יוציאו מפיהם דבר שקר ושטות, וזה פשוט.

ומה שכתב רש"י כאן "פן יפגעך היו צריכים לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות", כי כאן לא הוציאו מפיהם דבר שקר ושטות, וכמו שנבאר.

טענתם של משה ואהרן לפרעה היתה, שהקב"ה דרש שיזבחו לו, ועל אי הציות לדרישה הזאת מגיע עונש של פגיעת דבר או חרב. ואכן, אילו היו ישראל אשמים במה שאינם זובחים לה' היו הם הנפגעים בדבר או בחרב, אם כן אין כאן שקר או שטות. אך באמת, כיון שפרעה הוא המונע מהם לזבוח לה' הרי האשמה מוטלת על פרעה, והוא אשר יפגע בדבר או בחרב. אף על פי כן, מפני כבוד המלכות לא פירשו משה ואהרן את דבריהם שפרעה יפגע בדבר או בחרב אלא נתנו לו להבין מעצמו, שכמו שאם היינו אנחנו

ממרים את פי ה' מלזבוּח לו היה מגיע לנו עונש של פגיעת מקרה מוות, כאשר אתה פרעה הוא המונע את הזביחה הזו אתה תפגע בדבר או בחרב.

אבל באיום על בוא שאר המכות א"א לשנות ולומר שהן תבואנה בגבולנו, כי יהיה זה דבר שקר ושטות, וזה לא יתכן לומר אף מפני כבוד המלכות.

### וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען (וארא ו', ד')

איתא בסנהדרין (צ'): "רבי סימאי אומר: מנין לתחית המתים מן התורה? שנא' – וגם הקמותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען. 'לכם' לא נאמר אלא 'להם' (לאבות) מכאן לתחית המתים מן התורה". עכ"ל.

ומיד בהמשך ישנה דרשה דומה – "שאלו מינין את רבן גמליאל: מנין שהקב"ה מחיה מתים? אמר להם: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, ולא קיבלו ממנו וכו' עד שאמר להם מקרא זה – אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם, 'לכם' לא נאמר אלא 'להם', מכאן לתחיית המתים מן התורה". עכ"ל. ותמוה מאד, מדוע הביא להם פסוק מספר דברים ולא מספר שמות הקודם לו? הלא זו אותה ראייה ממש.

אך יש לישב בקל. בספר שמות מדבר משה אל דור יוצאי מצרים, והם הרי לא יכנסו לארץ, א"כ אי-אפשר לומר להם: 'לתת לכם את ארץ כנען', כי לא תנתן להם. ולכן אמר 'לתת להם' – לאבות – ועל פי הפשט הכוונה לזרעם של האבות. [כי "ברא כרעא דאבוה", ובפרט לפי מש"כ בספר בית-הלוי (דרוש ב') שאילו לא נשאר רושם קדושת האבות בבנים לא היתה השבועה לאבות מחייבת לקיימה לבנים, לכן קרי לבניהם "לכם", לרמז על שכח האבות יתקיים בבנים]. מה שאין כן בספר דברים מדבר משה אל דור באי הארץ ויכול היה לומר "לתת לכם", ואם אמר 'להם' – הכוונה לאברהם יצחק ויעקב (לאבותיכם) עצמם, שיקומו בתחיית המתים.

ובאמת, ראית ר' סימאי נכונה, כי כיון שיוצאי מצרים עוד לא חטאו במרגלים, ולא היו עומדים לחטוא בזה, הרי בינתיים הם אלו המעותדים להכנס לארץ, ויכול היה משה לומר להם (בספר שמות) "וגם הקמותי את בריתי אתם לתת לכם את ארץ כנען". וזו היא ראית ר' סימאי, שמתוך שלא נאמר כן הרי כאן רמז לתחית המתים, שהכוונה לאברהם יצחק ויעקב עצמם. אך כיון שרבן גמליאל היה צריך להוכיח למינין שהקב"ה מחיה מתים, והם נתווכחו על כל ראייה והתעקשו לדחות את דבריו, רצה ר"ג להביא להם ראייה שתסתום את פיהם, ולכן לא הוכיח להם מן האמור לדור יוצאי מצרים כי אם מן האמור לדור באי הארץ, וכמו שנתבאר.

(וארא ו', ז')

**ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וכו'.**

"ר' לוי בשם ר"י בן חלפתא אמר: בירידתן למצרים נולד (איוב) ובעלייתן מת. אתה מוצא עיקר שניו של איוב לא היו אלא ר"י שנים, ועשו ישראל במצרים ר"י שנים, ובא שטן לקטרג וגירה אותו באיוב. ר' חנינא בריה דר' אחא אמר: לרועה שהוא עומד ומביט בצאנו, בא זאב אחד נזדווג לו, אמר: תנו לו תיש אחד שיתגרה בו. ור' חמא אמר: משל למלך שהיה יושב בסעודה, בא כלב אחד ונזדווג לו, אמר: תנו לו ככר אחד שיתגרה בו. כך, בא שטן לקטרג, גירה אותו באיוב וכו'". (בראשית רבה פר' נ"ז).

צריך ביאור, במה נשתנו המשלים זה מזה?

נראה מן הכתובים כי ליציאת מצרים היתה תכלית כפולה. מצד אחד: ולקחתי אתכם לי לעם, מצד שני – והייתי לכם לאלקים. מחד – "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה וכו'" (ואתחנן ד', כ'). מאידך – "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים וכו'" (שלח ט"ו, מ"א). [והשוה עוד – "למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלקים וכו' (נצבים כ"ט, י"ב); "והיו לי לעם ואנכי אהיה להם לאלקים" (ירמיה כ"ד, ז').] התכלית האחת היא בשבילנו – "להיות לכם לאלקים", התכלית האחרת היא, כביכול, בשבילו יתברך – "להיות לו לעם נחלה". ועיין עוד ברכות ג'. "מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם".

נמצא איפוא, כי גירוי השטן באיוב היה, מצד אחד, בשביל ישראל – שע"י הסרת הקטרוג נתאפשרה היותו לנו לאלקים; ומאידך, כביכול, בשביל הקב"ה – כדי שנהיה לו לעם. על שתי תכליות אלו מרמזים שני המשלים:

"רועה שהוא עומד ומביט בצאנו וכו'" – הצאן הוא התכלית, והרועה משמר את הצאן. גירוי הזאב בתיש הוא להצלת הצאן. הנמשל – הקב"ה לנו לאלקים בשבילנו, ולמעננו גירה את השטן באיוב.

"מלך שהיה יושב בסעודה וכו'" – המלך הוא התכלית, והסעודה לצורך המלך. גירוי הכלב בככר הוא בשביל המלך (ולא בשביל הסעודה, כמובן). הנמשל – גירה הקב"ה את השטן באיוב בשבילו (כביכול) להיותנו לו לעם. ובודאי שאין כאן מחלוקת ושניהם אמת.

**ויאמר ה' אל משה אמר אל אהרן קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים על נהרתם על יאריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים.**  
(וארא ז', י"ט)

פשוטו של מקרא מורה שבכלל המכה נכללו שתי מכות, חסרון המים על ידי מה שנהיו דם; וזהו רישא דקרא – "ויהיו דם". ומכה נוספת – מציאות הדם הדביק, המאוס, המלכלך והמסריח, מצב המתמשך לאורך זמן; וזהו "והיה דם".

"ויהיו דם" בלשון עתיד מהופך מורה על מה שיקרה ברגע אחד – שיהפכו המים לדם, וזו המכה – שאין מים. ואילו "והיה דם" בלשון עבר מהופך מורה על עתיד מתמשך של המצאות הדם, כי בחלק הזה של המכה הסבל נובע מכל רגע ורגע של המשך היות הדם.

ובסיפא דקרא נזכר היכן יהיה הדם – "בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים", כי כאשר הדם מצער בעצם המצאותו ראוי להזכיר היכן ימצא. מה שאין כן כאשר המכה היא חסרון המים, הזכיר הכתוב את מקורות המים שנהפכו לדם, אבל אין ענין להזכיר היכן נמצא הדם. ופשוט.

**ויט אהרן את ידו על מימי מצרים ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים**  
(וארא ח', ב')

רש"י: "ותעל הצפרדע – צפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים, זהו מדרשו". עכ"ל.

שאלני אברך – הרב גלין שליט"א – מדוע דוקא במכה זו היתה התפשטות המכה מיניה-וביה, שמצפרדע אחת יצאו עוד ועוד, ולא מצאנו זאת בשאר המכות, ויפה שאל.

ואולי י"ל, על פי הלימוד המוסרי הנפלא שלמדנו מרן הסטייפלער זצוק"ל בספרו "ברכת פרץ". אילו היו המצרים עוצרים רגע וחושבים: מה נרויח אם נכה את הצפרדע, הלא כל הכאה מתיזה ממנה עוד נחילים... אכן בבולמוס ה"מלחמה" לא עוצרים לחשוב; מתלהטים, מתלהמים, אעפ"י שעל כל מכה סופגים כפליים. כך דרכם של בעלי מריבה, הכעס ומהומת הריב סוגרים את עיני השכל.

נמצא שאת המכה הראשונה סופג האדם (לפעמים) מזולתו, אבל את המכה השנייה הוא מביא (הרבה פעמים) על עצמו, במה שהוא מנסה להכות את מכהו. לכן דוקא במכה

השניה – מכת הצפרדע – נרמז דבר זה במה שהתפשטו הצפרדעים דוקא על ידי שניסו המצריים להכות את הצפרדע.

### **ויעש ה' כן ויבא ערב כבד ביתה פרעה ובית עבדיו ובכל ארץ מצרים תשחת הארץ מפני הערב** (וארא ח', כ')

הסדר צריך ביאור, הרי קודם נכנסו הערוב לארץ מצרים ורק אח"כ נכנסו לבית פרעה ולבתי עבדיו, א"כ למה הקדים הפסוק את המאוחר? ובאמת, גם בהתראה שמתרה משה בפרעה (פסוק י"ז) נאמר – "כי אם אינך משלח את עמי הנני משליך בך ובעבדיך ובעמך ובבתיך את הערב ומלאו בתי מצרים את הערב וגם האדמה אשר הם עליה"; גם כאן נזכר שמלאו הבתים ערב לפני שנזכרה האדמה. והוא פלא!

אכן, זה בא להוציא מטעות. היה מקום לחשוב שהנס והפלא היה שבאו החיות לעיר, כי אין דרכן לבוא למקום ישוב, אבל אחר שבאו לעיר, הרי זה דרכן להכנס לבתים לחפש טרף. אילו היה כך, היתה הארץ והאדמה נזכרת קודם לבתים. אך באמת לא כך היה, וביאת החיות הטורפות עד הבתים, ועד כלל, היתה בנס ובגזרת עליון מיוחדת, וממילא נחשב הדבר שנשלחו ישירות לבתים לטרוף שם, אך נמצאו גם בארץ ועל האדמה כדי שלא יוכלו המצרים לברוח החוצה. ולכן קדמה הזכרת הבתים לארץ שמחוץ להם.

ומשמע שלכל בית ובית נכנס "ערב" – ערבוביא של חיות – ואילו היתה הכניסה לבתים כדרך הטבע היתה חיה זו נכנסת לבית זה ואחרת לבית אחר, אלא שהיתה כניסתם לבתים בדרך נס ומופת, ועל כן לכל בית ובית נכנסה ערבוביא של חיות.

### **כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ.** (וארא ט', ט"ו)

רש"י: "כי עתה שלחתי את ידי – כי אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר שלחתי והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות". עכ"ל.

צריך עיון, הלא יד ה' לא תקצר להמיתו גם בארבע המכות שקדמו למכת דבר, א"כ למה דוקא על מכת דבר נאמר "כי עתה שלחתי את ידי וכו'". ועוד, דקדוק לשון רש"י מורה כאלו אחר שהיתה יד ה' במקנה היה שולח את ידו להכות גם את פרעה ואת עמו

אילו רצה, אך לא נאמר כאן שמעיקרא היו לוקים במכת דבר גם האנשים וגם הבהמות, ודבר זה צריך ביאור.

אך באמת הדבר פשוט, כי עד אשר הכביד פרעה את לבו במכת דבר (פסוק ז') לא נתחייב להכחד מן הארץ, יכול היה לשלח את ישראל מארצו ולהנצל; רק אחר שהכביד את לבו במכת דבר נתחייב להיות מוכה עד גמירא. ומנין? שהרי על מכת שחין שאחריה נאמר בתורה: "ויוחזק ה' את לב פרעה ולא שמע אליהם כאשר דבר ה' אל משה", נאמר במד"ר (פר' י"א ז') "כיון שראה הקב"ה שלא חזר בו מחמש מכות ראשונות, מכאן ואילך אמר הקב"ה: אפילו אם ירצה לשוב אני מחזק לבו כדי שאפרע כל הדין ממנו". [וכעין זה שם פר' י"ג, ג'; וברש"י וארא ז', ג'].

ומכיון שרק כאשר הכביד פרעה את לבו במכת דבר נתחייב להכחד מן הארץ – מובן מאד מדוע דוקא על מכה זו נאמר לפרעה (בהתראה הראשונה שאחריה) "כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ" (ופרש"י הנ"ל: "אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר שלחתי והיכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות"). כי אכן מיד אחר שלקו הבהמות בדבר (ולא יחד אתן) נתחייבו פרעה ועמו להכחד מן הארץ, אלא שהעמידם הקב"ה "בעבור הראתך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ". [והוא הטעם האמור במד"ר הנ"ל: "כדי שאפרע כל הדין ממנו", כי עונשי הרשעים תכליתם קידוש שם שמים].

**ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים והפשתה והשערה נכתה כי השערה אביב והפשתה גבעל והחטה והכסמת לא נכו כי אפילת הנה.**  
(וארא ט', ל'-ל"ב)

הקשה הרמב"ן: "ולא ידעתי למה נכנסו הפסוקים האלה במקום הזה טרם השלים דבר משה בתפלתו וסור הברד", והביא תירוץ בשם הגאון ר' סעדיה והקשה עליו, ואח"כ כתב: "ועל דעתי שהם דברי משה אל פרעה שאמר להם ידעתי כי טרם סור המכות תיראון ואחרי כן תשנו באולתכם, אבל הפשתה והשערה נכתה והחטה והכסמת שהן לכל חיתכם לא נכו במכה הזאת והן ביד האלקים לאבד אותן מכן אם תשובו ותחטאו לפניו. רמז להם למה שאמר ואכל את יתר הפלטה הנשארת לכם מן הברד". עכ"ל. ויהיה פירוש הפסוקים לפי דבריו: ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים למרות שהחטה והכסמת לא נכו והן ביד האלקים לאבד אותן. וקצת קשה, לפי דבריו, מדוע הזכיר משה שהפשתה והשערה כן נכו, ומדוע הוסיף הסבר מדוע אלו נכו ואלו לא נכו, הלא די היה, לפירוש הרמב"ן, לומר שהחטה והכסמת לא נכו.



## ביאורי מקראות

שג

ואפשר אולי לומר, בדומה לדברי הרמב"ן, שמשה ציין את העובדה שהפשתה והשעורה נכתה ואילו החטה והכסמת לא נכו, ופי' את הטעם לכך: כי השעורה אביב וכו' כדי ליסר ולהוכיח בזה את פרעה ועבדיו. כי מדוע באמת הפשתה והשעורה נכתה ולעומת זאת החטה והכסמת לא נכו? כי השעורה אביב והפשתה גבעול, ואילו החטה והכסמת אפילות הנה. פרש"י: "כי השעורה אביב – כבר ביכרה ועומדת בקשיה ונשתברו ונפלו, וכן הפשתה גדלה כבר והוקשה לעמוד בגבעוליה. כי אפילו הנה – מאוחרות ועדיין היו רכות ויכולות לעמוד בפני קשה". עכ"ל. לימוד גדול יש בדבר: המקשה עורפו בפני הקשה ממנו – נשבר, ואילו הכופף את קומתו בפני הקשה ממנו – עומד ומתקיים. והרי כאן דברי תוכחה לפרעה ועבדיו: ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים, אעפ"י שרואים אתם כי הפשתה והשעורה הקשות נכו, ואילו החטה והכסמת הרכות לא נכו. אף אתה – אם תקשה את ערפך – תשבר, ואם תכוף את קומתך – תנצל.

**ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבם ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'.**  
(בא י', א'-ב')

פסוקים אלה יתבארו היטב על פי דברי הרמב"ם פרק ו' מהלכות תשובה (ה"ג), ז"ל: "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים, עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ודעתו – שמונעים ממנו התשובה ואין מניחים לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה (צ"ל: שעשה) וכו' לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנא' הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע ממנו התשובה עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו. ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר: שלח ועשה תשובה, וכבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח, שנא' ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זה העמדתיך וגו' – כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחלה ברצונו". עכ"ל. נתבאר ברמב"ם הסבר על שני עניינים. את עצם הכבדת לבו של פרעה ביאר הרמב"ם כדי שלא יסכים לשלוח את ישראל עד שימות ויאבד בחטאו שעשה. ועדיין אין בזה הסבר מדוע נשלח משה להתרות בו בחנם. על זה הוסיף הרמב"ם: "כדי להודיע לבאי עולם שבזמן שמונע הקב"ה את התשובה מן החוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחלה מרצונו".

הם הם דברי הפסוקים שבראש פרשתנו:

"ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה (פרש"י: והתרה בו) כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרב" – אין כאן עדיין טעם להתראה, אלא הקב"ה מודיע למשה שאע"פ שיתרה בפרעה, ההתראה לא תמנע ממנו את העונשים, כי לא יוכל לחזור בו מחמתה, שהרי הקב"ה הכביד את לבו כדי שיוצדק להכותו עוד. ויתפרש "כי אני הכבדתי את לבו" כמו "אשר אני הכבדתי את לבו".

"ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמת בי בם" – כאן מוסף הסבר: מדוע בכלל להתרות בו הלא לא יחזור בו מחמת ההתראה? כדי להודיע לבאי העולם (בנך ובן בנך) את היסוד הזה שהקב"ה שולל מן החוטא את אפשרות התשובה. "התעללתי במצרים" – פרש"י: "שחקתי". ומהו השחק? פרעה חושב שהוא רוצה שלא לשלוח, ובעצם אינו יכול לרצות, הריהו ללעג וקלס לכל באי עולם. כל המתבונן מבין שא"א כלל שמי שהוא בעל בחירה לא יבחר לשלוח את ישראל אחרי מכות כאלו, ועל כרחך שאין פרעה יכול לשלוח את ישראל; ואילו הוא מתברר שאינו רוצה לשלחם. וזהו שאומר הפסוק: "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים. [ומה שמוסיף הפסוק "ואת אתתי אשר שמת בי בם" – זו תכלית נוספת לעונשו של פרעה, שנספר לדורותינו על עונשם של הרשעים].

"וידעתם כי אני ה'" – יש לבאר שדוקא שלילת הבחירה מן הרשעים היא השיא של "וידעתם כי אני ה'". ידוע מאמר חז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות לג:). נראה ממאמר זה כאלו יש איזה שיוור ב"ידי שמים", שהבחירה בענין "יראת שמים" אינה בידי ית', כביכול. ובאמת אין הבנה זו נכונה, כי בודאי גם ה"יראת שמים" היא בידי שמים, ואנו מתפללים ומבקשים מן הקב"ה שייוחד את לבנו ליראת שמו. רק הכוונה היא שביחס ל"הכל" שאינו תלוי כלל ברצון האדם, ה"יראת שמים" היא בגדר "חוץ", כי כאן מתחשב הקב"ה גם ברצון האדם ליראת שמים. כי מי שלא ירצה להיות ירא-שמים – לא ייחד הקב"ה את לבו ליראתו. אין שום ספק בדבר: גם יראת שמים היא בידי שמים! אך סו"ס מכיון שנראה הדבר שיראת שמים אינה ביד שמים, הרי שיא הגילוי של "וידעתם כי אני ה'" הוא כאשר מתברר שאף היראת שמים היא בידי שמים. על כן דוקא כאן, כאשר שולל הקב"ה מן פרעה הרשע את הבחירה לחזור בתשובה ומתברר שאף ה"יראת שמים" היא בידי שמים, זהו שיא הגילוי שהכל בידי שמים. וזהו "וידעתם כי אני ה'" – שאין עוד מלבדי כלל בשום שטח שהוא.



מורגלים אנחנו להבין את שלילת הבחירה מפרעה הרשע כהתערבות שמיימית שלא נמסרה לנו דרך פעולתה. אך ז"ל המד"ר (ט', ו') "ויאמר ה' אל משה כבד לב פרעה – כועס הוא, מה הכבד כועס אף לבו של זה נעשה כבד; אינו מבין, כסיל הוא, כי כעס בחיק כסילים ינוח. במה מייסרים את הכסיל? במטה, שנא' – ושבט לגו כסילים, אף משה ייסר את פרעה במטה, שנא' – והמטה אשר נהפך לנחש וגו'". עכ"ל. משמע שהאופן איך נשללה מפרעה הרשע הבחירה, היה על ידי שנתרגז כ"כ עד שנהיה כסיל, ובלי "שכל" אין בחירה. [ז"ל המסלת ישרים פר' י"א – "הנה יש רגזן שאמרו עליו כל הכועס כאלו כופר בעיקר, והוא הנכעס על כל דבר שיעשו נגד רצונו ומתמלא חמה, עד שכבר לבו בל עמו ועצתו נבערה, והנה איש כזה כדאי להחריב עולם מלא אם יהיה יכולת בידו, כי אין השכל שולט בו כלל, והוא סר טעם ממש ככל החיות הטורפות וכו'"]. זהו חידוש נפלא!



אגב, כמה מבהיל סיומם של דברי הרמב"ם הנ"ל: "נמצאת אומר שלא גזר האל על פרעה להרע לישראל וכו' אלא כולם חטאו מעצמם וכולם נתחייבו למנוע מהם התשובה. וכענין זה שואלים הצדיקים והנביאים מאת ה' לעזרם על האמת, כמ"ש דוד: הורני ה' דרכך, כלומר – אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחוד שמך, וכן זה שאמר: ורוח נדיבה תסמכני, כלומר – תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למונעני מן התשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת". עכ"ל. פלא פלאים! הלא עד כאן דיבר הרמב"ם על "חטא גדול" או "חטאים רבים", והדוגמאות שהוכיח מהם את היסוד הזה היו: פרעה הרשע, סיחון, הכנענים וכד' – דוגמאות מרשעים, ואיך ממשיך הרמב"ם שעל זה התפלל דוד המלך ע"ה שלא יגרמו לו חטאיו למונעו מן התשובה ויכלל גם הוא ברשימה הזאת?!

ועל כרחך, שכל אחד לפי מדרגתו עלול לעונש כזה – שיוקבע בחטאו ולא יוכל להתעלות ממדרגתו! נורא למתבונן!

**ויאמר משה בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו בצאננו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו. ויאמר אליהם וגו' לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים וגו'.**  
(בא י', ט'-י"א)

דברי פרעה "כי אותה אתם מבקשים" תמוהים מאד, שהרי בפירוש אמר לו משה: "בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו, בצאננו ובבקרנו נלך", ואיך אמר פרעה: "לכו נא הגברים וגו' כי אותה אתם מבקשים".

רש"י נדחק בזה ופי' דתיבת "מבקשים" אין כוונתה עכשיו, אלא בראשונה, כאשר בקשתם "נזבחה לאלקינו" בקשתם רק על הגברים, שהרי אין דרך הנשים והטף לזבוח. והוא דוחק, כי לדבריו היה צריך לנקוט לשון עבר – כי אותה בקשתם.

בפשטות היה נראה לפרש, שפרעה טען שמשה הגזים בבקשתו על נשים טף וצאן כדי שיסכים פרעה לשלוח את הגברים, כי כן דרך התובעים לדרוש יותר ממה שהם באמת רוצים, כדי שאם יתפשרו עמהם למלא את מקצת דרישתם יתמלא כל חפצם. ולפי"ז תתפרש תיבת "מבקשים" שטען פרעה במשמעות של "רוצים", כמו – "כי בקש להדיחך מעל ה'" (ראה י"ג, י"ח) "ובקשתם גם כהנה" (קרח ט"ז, י') ועוד. דוגמא לדבר, נדרים כ': – "נדרי זריזין כיצד? היה מוכר חפץ ואמר: קונם (דמי החפץ עלי) שאיני פוחת לך מן הסלע (ארבעה דינרים) והלה אומר: קונם (החפץ עלי) שאיני מוסיף לך על השקל (שני דינרים) שניהם רוצים בשלשה דינרים"; וכשמוכר לו בשלשה דינרים, אין אחד מהם עובר על נדרו כשהם משתמשים בכסף ובחפץ.

**דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב.**  
(בא י"א, ב')

ברכות ט'. – "אמרי דבי רבי ינאי: אין נא אלא לשון בקשה. אמר ליה הקב"ה למשה: בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל – בבקשה ממכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק: ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי-כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". עכ"ל. וכן הוא ברש"י כאן.

יש לחקור, אם ראובן מתחייב לשמעון ליתן דבר מה לבנו של שמעון, מי הוא ה"בעל-דבר" לתבוע את קיום ההתחייבות, שמעון אשר אליו התחייב ראובן, או בנו של שמעון אשר הוא ה"מוטב" של ההתחייבות הזו.

ויש להוכיח זאת מגמ' מפורשת, לכאורה. כי אמרו בכתובות דף ק"ב: שיכול אדם להתחייב לאשתו בקנין לזון בת שכבר נולדה, ואינו יכול להתחייב לאשתו בקנין לזון בת שעוד לא נולדה, כיון שא"א להתחייב למי שלא בא לעולם. ואם נאמר שה"בעל-דבר" להתחייבות היא אשתו של המתחייב שאליה התחייב, ולא הבת שהיא המוטבת, הרי אשתו "באה לעולם" בשעת ההתחייבות. אלא על כרחך שה"תובע" של קיום ההתחייבות הוא זה שעליו התחייבו ולא זה שאליו התחייבו.

ולפי"ז יש להקשות על דברי רש"י כאן – "שלא יאמר אותו צדיק אברהם, ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול – לא קיים בהם". מדוע אמר הקב"ה: "שלא יאמר אותו צדיק אברהם"? מדוע לא אמר הקב"ה: "שלא יאמרו ישראל", הרי זרעו של אברהם הם שהובטחו ברכוש גדול, וכמ"ש: "כי גר יהיה זרעך וגו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

ועוד מקשין העולם: וכי רק מטעם "שלא יאמר אותו צדיק" קיים הקב"ה את הבטחתו, כלום אין המבטיח "מחויב" בקיום ההבטחה אם לא יתבענו המובטח?! וגם מהו "בבקשה ממכם" – כאילו תלוי הדבר במשה ובישראל ואינו מוכרח שאכן יצאו ברכוש גדול, והלא הקב"ה התחייב על כך בברית בין הבתרים?! ועוד צ"ב התואר "צדיק" שנתכנה בו כאן אברהם אבינו, ולמה לא אמרו בפשוטו "שלא יאמר אברהם אביהם" וכד'.

חידוש נפלא כתב בספר בית הלוי דרוש ב', ז"ל: "המצרים בשעבודם לישראל החטיאו אותם באונס עד שגם הם היו משוקעים בעבירות ובטומאתן של מצרים, עד שאם היו עוד זמן מה במצרים היו נשקעים כל כך בטומאתן עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאותם ככל הגויים אשר על פני האדמה ושוב לא היו מתייחסים כלל אחרי אבותינו. וממילא לא היה מקום להבטחה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך וכו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, דעיקר כוונת ההבטחה היא לגאול זרעו של אברהם אבינו ולא מי שאינו נקרא זרע אברהם. וכמו דבני עשו וישמעאל אינם נקראים זרע אברהם כן היה חלילה בישראל. ולכך מיהר לגואלם כשהיה עדיין קצת רושם קדושה מורשה להם מאבותיהם בפנימיות הלב והיו מיוחסים עדיין זרע אברהם אוהבו והיה מקום להבטחה לחול". עכ"ד המאירים.

נמצא דבאמת מצד שורת הדין לא היתה ההבטחה מוכרחת וראויה להתקיים, שהרי אלולא שהוציאם הקב"ה קודם הזמן לא היו נחשבים זרעו של אברהם ולא היתה ההבטחה מתייחסת אליהם. אלא שהקב"ה נכנס עמם לפני משורת הדין.

ונראה דזהו ביאורו הפשוט של האמור בספר נחמיה ט', ח' – "זכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני וכו' לתת לזרעו ותקם את דברך כי צדיק אתה". כפל הפסוק והדגיש "לתת זרעו", לומר שההבטחה היתה לזרעו של אברהם דוקא, וא"כ לא היה קיום ההבטחה מוכרח, אלא "ותקם את דברך כי צדיק אתה" – לפני משורת הדין.

ידועים הדברים, כי הקב"ה נכנס לפני משורת הדין דוקא עם מי שנוהג בעצמו במדה זו – "עם חסיד תתחסד" (שמואל ב', כ"ב, כ"ו). כך מפרש בספר שמירת-הלשון (פ"ב) את האמור בב"מ ל': שחרבה ירושלים על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו בה לפני משורת הדין, ר"ל – שאילו היו הם נכנסים לפני משורת הדין גם הקב"ה היה נכנס עמהם לפני משורת הדין. וכן מ"ש בתענית (כ"ה): שר"א לא נענה בתפלתו לגשמים ור"ע נענה, וביארה הגמ': "לא מפני שזה גדול מזה אלא מפני שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו" – ג"כ פי' בספר אור-ישראל (כ"ח) על דרך זו. וכבר ציין המהר"ל זצ"ל כי רוב הזוכים לאכילת פירות בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב (וא"כ הפירות הם חסד חנם) הם אלו שהם גומלי חסדים – מדה כנגד מדה; ועיין עוד קידושין מ'. עה"פ אמרו צדיק כי טוב וכו'.

לפי"ז פשוט הוא, כי הקב"ה נהג עם בניו של אברהם במדה של "כי צדיק אתה" על שום שאברהם עצמו התנהג במדה זו. וזהו המכוון במאמר חז"ל הנ"ל גם ביחס להבטחת הרכוש, כי קיום הבטחת "יצאו ברכוש גדול" היה בכדי "שלא יאמר אותו צדיק" – צדיק דייקא, ונגזר מתיבת "צדקה", כי מכח מדת הדין א"א היה לזכות בקיום ההבטחה.

מעתה יתיישב היטב מדוע ה"בעל-דבר" לקיום הבטחת "יצאו ברכוש גדול" הוא אברהם, בעוד שהמתחייב לאשתו לזון את בתה – אשתו היא הבעל-דבר לקיום ההבטחה. כי משורת הדין לא יהיו יכולים לדרוש את הרכוש הגדול לא אברהם ולא זרעו, כי לא היו נחשבים "זרעך", אכן אברהם מפני היותו בעצמו צדיק – נוהג במידת הצדקה – זכאי לקיום ההבטחה לפני משורת הדין. כי זה כוחה של צדקה שכשם שהעושה צדקה נותן מה שלא מגיע, כן מתנהגים אתו ליתן לו גם מה שלא מגיע לו. אברהם אשר הוא אבוהון דכל בעלי צדקה, וכמ"ש: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'" – לו מגיע שיתנהג הקב"ה אתו במידת הצדקה.

זהו שנאמר כאן – "שלא יאמר אותו צדיק אברהם". שאלנו, מה פשר האריכות, וכי לא די היה לומר "שלא יאמר אברהם", וכי היינו מחליפים אותו באברהם אחר?! אלא להדגיש את הסיבה שדוקא מפני היות אברהם צדיק (מלשון "צדקה") יש לו פתחון פה שיקיים לו הקב"ה את מה שהבטיח אודות זרעו.

ויעויין בכורות ה': שכל אחד מישראל יצא עם צ' חמורים לוביים טעונים כסף וזהב. ובפי' עין יעקב פי' שזה רמז על ה"צדיק" – אברהם שבזכות צדקתו נתקיים ה"יצאו ברכוש גדול". לכן היו צ' חמורים כי מפורש בשבת דף ק"ד. שבאלפא-ביתא אות צ' מורה על צדיק. לדברינו יש בזה משנה טעם.

**ויאמר משה כה אמר ה' כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים** (בא י"א, ד)

רש"י: "ורבותינו דרשוהו כמו כבחצות הלילה, ואמרו שאמר משה 'כחצות' דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו, ולא אמר 'בחצות' – שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו: משה בדאי הוא, אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר 'בחצות'". עכ"ל.

מה פירוש "משה בדאי הוא", האין גבול לקהות החושים וטמטום הלב?! האצטגנינים רואים שבבת אחת אין בית שאין בו מת, ודוקא בבתי מצרים, ובערך בזמן שאמר משה, אלא שנדמה להם שאין זה בדיוק בזמן שאמר. אז מה? וכי בגלל שלא היתה המכה – לפי דעתם – בזמן בו אמר משה שתהיה, היא יכולה להתפרש כמקרה? כאסון טבע? הלא ברור שזהו עונש מאלקי ישראל על שאינם משלחים את ישראל ממצרים, אתמהה.

נראה לי שמה שפעלה המכת-בכורות ל"שכנע" את פרעה לשלח את ישראל, יותר משאר המכות, לא היה זה רק מפני שה"אסון" היה יותר נורא, אלא גם מפני שההתגלות האלקית שבה היתה יותר מרשימה. וכמ"ש חז"ל: "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה – אני ולא מלאך, אני ולא שרף וכו'". במכות הקודמות עוד יכלו המצרים לטעות שגם לישראל יש "אלהים אחרים" שאמנם הצליח "למשוך" יותר הצלחה מאלקי האלהים (הקב"ה) אבל המצב עוד לא אבוד, כי אלהי מצרים עוד יכולים להתחזק כנגד אלהי ישראל – כך חשבו בלבם אצטגניני מצרים. אבל במכת בכורות נראה ברור ה"אני יוצא בתוך מצרים", וכמו שהבטיח הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי".

אבל אם לא היתה המכה בדיוק כפי שהתרה משה שתהיה – שוב יש מקום לטעות שאין זו מכה ישירה מן אלקי האלקים, כי גם המצרים הבינו שמה שמתייחס לסיבת הסיבות לא שייך שיהיה בו טעות או אי-דיוק. לכן עלול היה השיבוש של "כמה דקות" להחטיא את כל התכלית של מכת בכורות, אם היה משה אומר "בחצות". כי שוב היו האצטגנינים מייחסים את המכה לשר של ישראל שגבר על שר של מצרים, ועדיין לא היו מתייאשים.

וגם אחר דברינו אי אפשר שלא להתפעל מן הכח של "נגיעה", ליחס את הטעות למֶכָה ולא לסופגים אותה. וכי לא הרבה הרבה יותר מסתבר שאתם המצרים טועים בכמה דקות והמכה כן קורית בדיוק בחצות?!

עקוב הלב מכל אנוש הוא מי ידענו.

שוב ראיתי בשם הגאון הר"ר אליהו מאיר בלוך זצ"ל, שאמנם אם תתאחר מכת בכורות דקות-מספר לא יחסר מאומה מן הרושם שתעשה המכה על מצרים, אבל בינתיים יתחלל שמו של הקב"ה (כיון שיחשבו המצרים שכלל לא תהיה המכה).

**ויאמר ה' אל משה ואהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו'**

(בא י"ב, א'-ב')

במד"ר כאן (ט"ו, י"ד) – "הדא הוא דכתיב: ואשלח לפניך את משה ואהרן ומרים (תיבת "לכם" קא דריש) זה שאמר הכתוב: שלח אורך ואמתך המה ינחוני – זה משה ואהרן וכו' אמר משה לקב"ה (שמות ג', י"א) מי אנכי? וכי כך הבטחת לאבותם שביד בשר-ודם אתה מוציא בניהם?! מי אנכי שאלך וכי אוציא את ישראל ממצרים, וכי אני הוא אותו שכתוב בו – 'דן אנכי' שאתה משלחני לגואלם?! לא כך הבטחת לאברהם ואמרת לו (לך-לך ט"ו, י"ד) 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי'?! לא כך אמרת ליעקב (ויגש מ"ו, ד) 'אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה'?! ולי אתה אומר?! מי אנכי? אמר לו הקב"ה: חייך אני יורד ומצילך". עכ"ל.

מה שהוסיף משה לטעון מכח הבטחת הקב"ה ליעקב אעפ"י שכבר טען מכח הבטחת הקב"ה לאברהם, מובן היטב על פי הכתוב בספר מיכה "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם" (מיכה ז', כ'); משמע שקיום ההבטחה לאברהם הוא בגדר "חסד", ואילו ליעקב הוא בגדר "אמת". לכן הוסיף משה להזכיר את הבטחת הקב"ה ליעקב אחר שהזכיר את הבטחתו לאברהם. אבל קשה לאידך גיסא, כיון



## ביאורי מקראות

שיא

שהוא מזכיר את ה"אמת ליעקב" למה לו לבוא מכח ה"חסד לאברהם"? [ואולי הכוונה לזכות תורה וגמילות חסדים, כי יעקב אבינו הוא כח התורה בישראל ואברהם הוא כח הגמילות חסדים, וצ"ע].

ונראה, כדרך שהבטיח הקב"ה על הגאולה העתידה: "והתגדלתי והתקדשתי לעיני עמים רבים" – שיתגלה שמו הן כגדול והן כקדוש, כ"גדול" בהטבתו לישראל ("את גדלך – זו מידת טובך") וכ"קדוש" בעונשיו למריעים לנו (עיין רש"י שמיני י', ג'). כן גם בגאולת מצרים (שהיא ה"מעשה אבות" לגאולה העתידה) התפרסם שמו של הקב"ה כרב חסד ואמת, כמיטיב לישראל וכמעניש את המצרים. ועל שני הגילויים הללו הבטיח הקב"ה "אנכי" – שיהיו ברורים ומרשימים, שלא כדרך הנעשה על ידי שליחים שהם כאספקלריות שאינן מאירות המסתירות את המשלח. לאברהם אבינו הבטיח הקב"ה שעונשם של המצרים יהיה במישרין על ידו – "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", וליעקב אבינו הבטיח הקב"ה שיציאתן של ישראל לחירות של גאולה תהיה במישרין על ידו – "ואנכי אעלך גם עלה". על כן בא משה מכח שתי ההבטחות גם יחד. [ויש לעיין בזה, מדוע דוקא מכוחו של אברהם שהוא שורש מידת החסד יתגלה הקב"ה במידת האמת (ברוך דיין האמת) ומכוחו של יעקב שהוא מידת האמת (תתן אמת ליעקב) יתגלה הקב"ה כטוב ומיטיב לישראל].

ויש להוסיף, שכיון שבגאולה העתידה יתקדש שמו של הקב"ה על בני עשו וישמעאל (הם נחשבים שבעים אומות העולם) שהם זרעו של אברהם, על כן גם במעשה אבות של גאולת מצרים הובטח אברהם ב"אנכי" ביחס לעונשם של הרשעים. ומכיון שבגאולה העתידה יתגדל שמו ית' רק על ישראל, על כן גם בגאולת מצרים ניתנה הבטחת ה"אנכי", להתגדל על ישראל, ליעקב אבינו שרק ישראל הם מזרעו.

**וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים נעליכם בגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אתו בחפזון פסח הוא לה'.**  
(בא י"ב, י"א)

יתכן שמה שיאמר בזה אינו אלא הרגשה.

"ליל-הסדר" של פסח מצרים נעשה עוד בטרם יצאו ישראל לחירות מיד מצרים, שהרי רק בחצות של אותו הלילה הכה הקב"ה את הבכורים, ורק אז הכריז פרעה: "קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל ולכו עבדו את ה' כדברכם", פרש"י: "כדברכם – הכל כמו שאמרתם ולא כשאמרתי אני, בטל 'לא אשלח' בטל 'מי ומי ההולכים', בטל 'רק צאנכם ובקרכם יוצג'". עכ"ל.

והרי האכילה הזו בכל שנה ושנה קרויה "עבודה", כמ"ש לקמן (בא י"ג, ה') "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה (פרש"י: את העבודה הזאת – של פסח) שבעת ימים וגו' והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה (בעבור שאקיים מצוותיך, כגון: פסח מצה ומרור הללו) עשה ה' לי בצאתי ממצרים". הרי שאכילת הפסח מצה ומרור הן הדוגמא של קיום המצוות שבעבורן הוציאנו הקב"ה ממצרים, ואכילתן קרויה "עבודה".

ההרגשה המתעוררת בזה היא, שכדרך שהקונה עבד כנעני מן הגוי ומטבילו לשם עבדות, והוא חושש פן יטבול העבד לשם גירות וישתחרר, יעץ לו רב אשי (יבמות מ"ו). "וצריך לתקפו במים", ופרש"י: "כשמטבילו לשם יהדות לעבדות, צריך שיתקפנו לתת עליו עול מלאכה במים כדי שתהא נראית כטבילת עבדות, שאפילו יאמר הוא (העבד) לשם בן-חורין, לא קנה עצמו בן-חורין ולא יהא ממשות בדבריו". וכן אמרו שם שכאשר הטבילו רבינא ורב אחא את עבדו של רב אשי לשם עבדות – "בהדי דדלי רישיה ממיא אנחו ליה זולטא דטינא ארישיה ואמרו ליה: זיל אמטי לבי מרך (בשעה שהוציא ראשו מן המים מן הטבילה הניחו כלי מלא טיט על ראשו וצוהו להוליכו לבית אדונו)".

על דרך זה, בשעה האחרונה של עבדות ישראל לפרעה ולמצרים, בשעה שעומד להתקיים בישראל "קניתי אתכם לי" לעבדים ("עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים") "מעבד" הקב"ה אותנו בעבודתו, כדי שח"ו לא נצא לחירות מאדנותו, כי אם יהיה רגע של הפסק בין העבדות לפרעה לבין העבדות לקב"ה עלולים העבדים לקנות את עצמם, ח"ו. על כן נצטוינו בליל פסח מצרים, ובכל שנה בראותנו את עצמנו יוצאים ממצרים, לעבוד את העבודה – וככה תאכלו אותו וגו' – כדי שיהיה רגע השחרור מעבדות פרעה מתוך עבדות לקב"ה.

את ההרגשה הזו הרגשתי בעת לומדי בספר "פחד-יצחק" (פסח, מאמר מ"ב).

## ויקרא משה לכל ישראל ויאמר אליהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח

(בא י"ב, כ"א)

ז"ל המדרש-רבה כאן: "הדא הוא דכתיב – פלס ומאזני משפט לה' וכו' במצרים היו משועבדים ישראל שמונים שנה, והיה המצרי הולך במדבר ותופס איל או צבי ושוחטו (דוקא איל או צבי ולא צאן ובקר שהיו אלהי מצרים) ושופת את הסיר ומבשל ואוכל, וישראל רואין ולא טועמין, שנא' – בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע,

## ביאורי מקראות

שיג

לא כתיב באכלנו מסיר הבשר אלא בשבתנו, שהיו אוכלים לחמם בלא בשר. אמר להם הקב"ה: אתם זנקתם (קילוח ריר המזנק מן הפה מתוך תאות אכילת הבשר) את בני בבשר שהייתם אוכלים ולא הייתם נותנים להם, אף אני אעשה לבני שישחטו את הצאן שאתם משתחווים להן והן אוכלין ואתם נמסים. למה? שאני דיין אמת, הוי – פלס ומאזני משפט לה'. לכך נאמר – משכו וקחו לכם צאן". עכ"ל.

דרשת חז"ל היא מתיבת "לכם", הנדרשת כאן כמו במס' ביצה דף כ"ח: – "לכם ולא לנכרים". אבל לא ברורה לי כוונת חז"ל, הרי כל פעם ששכן שלי צולה בשר וריחו עולה באפי, ואני אין בידי לאכול בשר, והוא אינו מזמין אותי לאכול על שולחנו – אפשר לראות בזה עונש, שהרי בוודאי הסבל שלי נגזר עלי משמים, ואינו במקרה. אבל עינינו רואות שיסורים "סטנדרטיים" כאלה אינם מרשימים אותנו כל-כך ואנו איננו מחפשים אחר ה"מידה כנגד מידה" ליסורים קטנים ורגילים כאלו, כי "צרות" כאלו קורות לנו הרבה בכל יום. יש לשאול, אם כן, הרי גם במקרה של פסח מצרים אין ההשגחה נראית בחוש בצורה בולטת ומרשימה, עד שנבחין שמה שסבלו המצרים בראותם את היהודים אוכלים בשר היה זה תחת מה שאכלו הם בשר ולא כיבדו בו את היהודים. מה ראתה איפוא התורה הק' ליחד מילה מיותרת (לכם) ולהצביע על "המדה כנגד מדה" של פרט קטן הנראה לא כל-כך משמעותי?!

אלא שאדרבא, היא הנותנת. דוקא מפני שעונשיהם של מצרים היו כל כך נוראיים ונמשכו זמן כל כך רב, היה ניתן לחשוב כי "יצאו ידי חובה" בפורענות הנוראה הזו אשר באה עליהם בעשר המכות. היה אפשר לחשוב שהקב"ה אינו מדקדק עליהם על כל "סבלון" קטן שנגרם ליהודים מחמתם, ובפרט שהמצרי לא עשה עוול חיובי אלא רק לא התנדב ליתן ליהודי משלו, וגם לא נראה מן המדרש שהמצרי עשה זאת בכוונה תחילה כדי שיסבול היהודי. א"כ היה אפשר לחשוב ש"קים להו בדברה מיניה" ודי במה שנענשו על העיקר. לאפוקי מן הטעות הזאת בא המדרש הזה, ובאה תיבת "לכם" שבתורה. ללמדנו כי לא נגרע מעונשם דבר, והם שלמו במיטב, טבין ותקילין, על כל נדנוד צער שנעשה ליהודי על ידם. וזהו שסיים המדרש: "למה? שאני דיין אמת, הוי – פלס ומאזני משפט לה'". והבן.

**ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו'**

(בא י"ב, כ"ט)

ב"מ ס"א: – "א"ל ר' חנינא מסורא דפרת לרבינא: יציאת מצרים דתלה רחמנא גבי שרצים (בויהי ביום השמיני... כי אני המעלה אתכם מארץ מצרים) למה לי? א"ל: אמר

הקב"ה – אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לבין טפה שאינה של בכור, אני עתיד להפרע ממי שמערב קרבי דגים טמאים בקרבי דגים טהורים ומוכרן לישראל". עכ"ל. השוואה זו מובנת מאד, כי תערובת קרבי דגים טמאים וטהורים בקערה אחת, היא כתערובת זרע הבעל וזרע הבועל ברחם האם המצרית. אך הגמ' שם, קודם לכן, חזרה על הרעיון הזה בשלשה עניינים שונים, ושם הדברים צריכים ביאור.

ז"ל שם – "אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים בריבית (בפר' בהר סיני) יציאת מצרים גבי ציצית (בפר' שלח) יציאת מצרים במשקולות (בקדושים תהיו)? אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתיד להפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל בריבית (מלוה מעותיו לישראל בריבית ואומר של נכרי הם) וממי שטומן משקולותיו במלח (להכבידו, וכשהוא לוקח במשקל לוקח באלו) וממי שתולה קלא אילן בבגדו (צבע הדומה לתכלת) ואומר תכלת הוא". עכ"ל.

ההשוואה בין ההבחנה בשלשת אלו לבין הבחנת הבכורה זוקקת העמקה.

וכך נראה לומר:

הקב"ה מבחין בין טפה של בכור לבין טפה שאינה של בכור מכח שלשה חילוקים. הבדל עובדתי מהיכן באה כל אחת מהן – כי הקב"ה יודע בדיוק מגופו של איזה בועל הגיעה כל טפה.

הבדל תכונתי במהותן – כי כל טפה אוצרת בתוכה אדם אחר [ז"ל הערוך השלחן סי' כ"ג א' – "וכבר מצאו חכמי הטבע ע"פ זכוית מגדלת שבטיפת זרע יש כל תמונת האדם"]. וכשם שאין דיעותיהם (מידותיהם) ואופיים שווים זה לזה כך אין תכונת הטיפות זהה זו לזו.

הבדל חיצוני במראיהן – אעפ"י שעין בשם ודם (ואפילו על ידי מקרוסקופ) לא תוכל להבחין בשינוי המראה שביניהם – יש ביניהם בלי ספק שינוי חיצוני, כי כל טפה אוצרת בתוכה אדם אחר, וכשם שאין פרצופיהם וצורתם שווים זה לזה כך אין מראות וצורות הטיפות שמהם הם נוצרים זהים לגמרי זה לזה.

וכנגד שלש ההבחנות הללו נאמרו שלש המקבילות להן: ריבית, משקולות וציצית.

"אני הוא שעתיד להפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותן לישראל" – המעות של ישראל ושל הגוי זהות באמת הן בצורתן והן בתכונתן (שו"ן) אך הקב"ה יודע את העובדה מהיכן באו מעות אלו; כדרך שידע מהיכן באה כל טפה.

"אני הוא שעתיד להפרע ממי שטומן משקולתיו במלח" – תכונת המשקל הספוג במלח היא שהוא כבד יותר. הקב"ה יודע את תכונת הדבר גם אם לא ניכר הדבר בחיצוניותו, כדרך שידע את תכונת כל טפה – מי של הבעל ומי של הבעל.

"אני הוא שעתיד להפרע ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא" – בפשטות ההבדל בין תכלת לבין קלא אילן הוא בצבע, שאינן בדיוק באותו מראה, אלא שסתם הדיוטות אינן מבחינים בזה. [כי לא דרשה התורה אלא צבע תכלת, ולא כתיב חלזון בתורה, ועניינו – "תכלת דומה לים וכו'"; א"כ הצבע הוא העיקר.] הקב"ה מבחין בשינוי המראה בין תכלת לבין קלא אילן כדרך שהבחין בשינוי החיצוני שבין טפה לטפה.

**ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי וגו' (בא י"ב, ל"א)**

רש"י: "ויקרא למשה ולאהרן לילה – מגיד שהיה מחזור על פתחי העיר וצועק: היכן משה שרוי? היכן אהרן שרוי?". עכ"ל.

נוכל להוסיף טעם למה שחיפש פרעה גם את משה וגם את אהרן, על פי מה שנראה שהיו למכות שספגו המצריים שתי תכליות. האחת – כדי לשלח את ישראל, כמ"ש הקב"ה למשה (ג', י"ט) "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך ולא ביד חזקה" (פרש"י: "אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך"). והשנית – בתורת עונש, ונתחייבו המצרים בעונש הזה עוד בברית בין הבתרים – "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחר כן יצאו וגו'". וכן מבואר במשנה בעדיות (פ"ב) דמשפט המצריים היה י"ב חודש – משמע שהיו המכות בגדר דין ועונש, ולא רק למטרת השילוח. ומאד מסתבר לבאר את טענת משה: "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני-ישראל ממצרים", כמכוונת כנגד שתי התכליות של המכות. מי אנכי כי אלך אל פרעה – להתרות בו על העונש, ומי אנכי – להיות גואלם של ישראל.

נאמר בפרק ז' פסוק א' – "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך. אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה ושלח את בני ישראל מארצו". פרש"י: "נתתיך אלהים לפרעה – שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין. אתה תדבר – פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפיו, ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה". נראים הדברים שעל התכלית של העונש אשר במכות נתמנה משה, וזהו מה שכתב רש"י שהוא השופט והרודה לרדותו במכות ויסורין (בתורת

עונש). ואילו התפקיד של מוכיח ומתרה כדי להכריחו לשלח את העם (או להראות שאינו יכול לשלח – במכות האחרונות) זה הוטל על אהרן, וכמ"ש: "ואהרן אחיך ידבר אל פרעה ושלח את בני ישראל מארצו". ולכן די היה שיתרה משה בפרעה פעם אחת, ואילו אהרן היה צריך לשכנע את פרעה – להמליך ולהטעים את הדברים באזניו כדי שישתכנע.

ולכן חיפש פרעה גם את משה וגם את אהרן במכת בכורות – להחליץ מן העונשים ולהראות שנשתכנע מן האיומים.

ויתכן שכנגד שתי התכליות הללו נאמר בשירת הים "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב". הכח נועד לאיים על פרעה כדי להכריחו לשלח את ישראל, והרעיצה כדי להעניש את מצרים. וכן מה שנאמר בפר' ואתחנן (ה', ט"ו) "וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה וגו'" – ג"כ יש לפרש כנגד שתי התכליות הללו, כי יד חזקה מענישה ואילו זרוע נטויה מאיימת.

**וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים (בא י"ב, ל"ו)**

ברכות ט': – "וינצלו את מצרים – א"ר אמי: מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן. ור"ל אמר: עשאוה כמצולה שאין בה דגים". פירש רש"י: "כמצודה שאין בה דגן – דרך צידי עופות לזרוק דגן תחת מצודות כדי שיבואו עופות ונלכדין, וכשאינן בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. כמצולה שאין בה דגים – כמו מצולות ים, כלומר, בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים דאיכא מזון". עכ"ל.

אינו מובן, וכי אין אנו יודעים מהי "ריקנות" שצריכים אנו למשלים? מה יתנו ומה יוסיפו לנו העופות והדגים? אין זאת אלא שהמשלים באו להסביר את סיבת התרקנותה של מצרים, שכדרך שמצודה ריקה אין פונים אליה עופות, ומצולה ריקה אין פונים אליה דגים – כך גם ארץ מצרים שנתרוקנה, לא יפנו ישראל לחזור או להתגעגע אליה.

ועדיין צריך ביאור מה בין מצודה למצולה.

המצודה – כל משיכת העופות אליה היא רק משום הדגן שבה, מלבד הדגן אין לעופות שום ענין במצודה.

המצולה – היא מקומם הטבעי והנוח של הדגים, אך היות ואין שם מזונות מוכרחים הם להמצא על שפת הים.

## ביאורי מקראות

שיז

נראה דכמו כן אצל ישראל, היו כאלו שלא רצו להשאיר במצרים, כדרך שאין העופות רוצים להיות במצודה, אלא שהרעב במדבר היה מחזירם למצרים (אילו היה בה "דגן") כדרך שהעופות פונים בלית ברירה אל המצודה. ולעומתם היו כאלו שרצו להשאיר במצרים, כדרך שהדגים רוצים להיות במצולה, אלא שריקנותה של מצרים הכריחה אותם לצאת, כדרך שחוסר המזון במעמקי הים מכריח את הדגים לעלות אל שפת הים.

המעין בתלונת בני ישראל בפרשת בשלח (ט"ז, ב') – "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב", לעומת תלונת האספסוף בפר' בהעלתך ("א, ד") – "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשואים ואת האבטיחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו" – יבחין בין תלונה זו לתלונה זו.

הראשונים נזכרו בלחם אשר במצרים מתוך הרעב אשר במדבר. ואילו האחרונים התגעגעו ל"שאר ירקות" אשר במצרים אעפ"י שהיה להם לחם במדבר. הוי אומר: הראשונים לא רצו להיות במצרים אלא ש"פנו" אליה מתוך הכרח, האחרונים לא רצו לצאת ממצרים, ואחר שיצאו בעל כרחם נתגעגעו אליה מרצונם. לראשונים היתה מצרים כמצודה, לאחרונים – מצולה.

"עשאוה כמצודה שאין בה דגן" – בכדי לסלק את ההכרח לחזור למצרים מאלו שלא רצו להשאיר שם.

"עשאוה כמצולה שאין בה דגים" – בכדי לסלק את הרצון לחזור למצרים מאלו שרצו להשאיר במצרים אלא שהוכרחו לצאת.

שוב התבוננתי, שפשוט יותר לפרש: כמצודה שאין בה דגן – ביחס לישראל, כי ארץ מצרים אינה מקומם של בני ישראל, וכל פנייתם אליה עלולה להיות מחוסר מזונות במדבר. כמצולה שאין בה דגים – ביחס למצרים, כי ארץ מצרים היא מקומם הטבעי אלא שחוסר המזונות יכריחם לעזובה.

**ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ כי גרשו  
ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם**  
(בא י"ב, ל"ט)

איך מתאים האמור כאן למה שכתוב בפר' בשלח (י"ד, ח') "ובני ישראל יוצאים  
ביד רמה"? וכי זו היא "יד רמה" כשמגרשים אותם ואין מאפשרים להם לקחת אתם  
אפילו לחם?!

ובאמת, כיון ששבר ורצץ הקב"ה את קרן פרעה ומצרים – וכי לא יכלו ישראל  
לצאת ממצרים כ"מנצחים"?! למה היתה היציאה כאילו בגניבה – דרך שלשת ימים נלך  
במדבר וזבחנו לה' אלקינו כאשר יאמר אלינו – ובהשפלה שאינה מכריזה על חירות?!  
אתמהה. היש עם שיהיה מוכן לכתוב על מגילת העצמאות שלו – "כי גורשו ממצרים  
ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם"?!

אכן נוכל להבחין כאן בחסד שבחסד אשר בגאולתנו ממצרים.

משל לבת מלך שנלקחה בשבי על ידי מלך אחר מאויבי המלך, ונהג בה המלך  
השבאי כשפחה. לימים התגבר אביה המלך על אויבו ושחרר את בתו מן העבדות והחרפה  
בהן היתה נתונה, והפקיד עליה את אחד ממשרתיו לדאוג לכל מחסורה. אך המשרת מעל  
בתפקידו ובמקום לשרת את בת-המלך השתלט עליה והפך אותה לשפחה של עצמו.  
נמצא ששחרורה של בת המלך היה לריק ובחנם, כי נשארה שבויה ומשועבדת, ומה לי  
אם רודה בה מלך פלוני או משרת אלמוני?

ומהו הנמשל? כל אחד מישראל יש בו נשמה אלקית שהיא ה"אני" האמיתי שלו,  
ויש לו נפש בהמית ורוח אנושית אשר ניתנו לנשמה האלקית כדי לשמשה ולשרתה  
בעולם הזה. באופן טבעי, אחרי עשרות שנים של שעבוד ועינוי, שנים רבות של  
התאפקות ממילוי התאוות של הנפש הבהמית ודיכוי הגאווה של הרוח האנושית, היתה  
החירות אמורה להתלוות בפרץ אדיר של תאוות ומידות רעות אשר מנסות להשלים  
לעצמן את החסרון של עשרות השנים. הרעב המצטבר לתענוגים אשר נמנע מהם  
בהיותם בגלות מצרים והרצון העז לזקוף את הקומה ולהכריז "אנחנו" – עלולים היו  
לסכן את חירותה של הנשמה האלקית אשר הפרישות והענווה הן ה"חמצץ" שלה; היא  
היתה עלולה ליפול בשבי הבהמה והגוי שבכל אחד ואחד מישראל. ואכן דימו במסכת  
נדרים (ל"ב:) את יצר-הרע למלך גדול המסובב את העיר ואנשיה ובונה עליה מצודים  
וחרמים כדי לכובשה ולהשתלט על אנשיה.



על כן התחסד הקב"ה עם ישראל, שיציאתם ממצרים לא תהיה באופן שבו ירגיש הגוף שהוא ה"חתן" אשר יצא לחירות. אדרבא, מבחינתו של הגוף (הנפש והרוח) – לא השתנה מאומה, ממשיכים לאכול לחם עוני, מגורשים ממצרים כמסכנים – אם כן לשמחה מה זו עושה?! וכן לדורות, אנו חוגגים את החירות בלחם עוני ובדירת עראי קטנטנת העשויה מפסולת גורן ויקב, כדי שנזכור ונרגיש שהנשמה היא שיצאה לחירות, מעבדות לפרעה לעבדות לקב"ה אשר היא חירותה.

בקצירת האומר נאמר כך: הגופים גורשו ממצרים והנשמות יצאו ביד רמה.

**וירדפו מצרים ויבאו אחריהם כל סוס פרעה וגו' (בשלח י"ב, כ"ג)**

רש"י: "כל סוס פרעה – וכי סוס אחד היה? מגיד שאין כולם חשובים לפני המקום אלא כסוס אחד". עכ"ל.

פלא פלאים. וכי נתרבה כבודו של הקב"ה אצלנו מן הידיעה שאין הפרש לפניו להטביע סוס אחד או הרבה סוסים, וכי סד"א שאינו כן?!

נראה לי שכוונת רש"י לומר שהקב"ה לא הטביע את הסוסים, רצוני לומר, פעולתו לא פעלה ישירות בסוסים של מטה, אלא בשר או בכוכב או במזל הממונה עליהם, כלומר – בשורשם בעליונים, שהוא אחד. כי גבוה מעל גבוה שומר, ומשתלשלים הפרטים מן הכלל האחד הגבוה מהם.

**ויהי בשלח פרעה וגו' פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבנו מצרימה**

(בשלח י"ג, י"ז)

רש"י: "פן ינחם – יחשבו מחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב". עכ"ל.

מפורש בדבריו שהחשש היה שיתחרטו העם מעיקרא, כחרטת הנדר – "יחשבו מחשבה על שיצאו".

וצריך ביאור, וכי החשש הוא דוקא פן יתנחמו ויתחרטו למפרע? ואם יחליטו עכשיו מכח הנסיבות החדשות של "בראותם מלחמה" לשוב למצרים – וכי אין זו סיבה מספיקה להסב אותם בדרך ארוכה דרך המדבר?! מדוע הודגשה הנחמה, החרטה למפרע?!

אכן נראה פשוט. אין מעצור לה' לעצור בעדם מלחזור למצרים, ולא על זה היה ה"פן". החשש היה על "תוהא על הראשונות", פן ח"ו יאבדו ישראל את זכותם שיצאו למדבר מתוך בטחון בקב"ה, וכמ"ש: "זכרתי לך חסד נעורך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר ארץ לא זרועה". כי הרי התוהא על הראשונות מאבד למפרע את זכותו (קידושין מ':) וכיון ש"הכל בידי שמים חוץ מיראת-שמים" אומר הקב"ה: "פן ינחם העם".

**ויקח משה את עצמות יוסף עמו כי השבע השביע את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמתי מזה אתכם.** (בשלח י"ג, י"ט)

כדאי לצטט מדברי הגמרא סוטה דף י"ג. כדי ללמוד איך צריך להתייחס לסיפורי מופתים.

"הלך משה ועמד על שפת הנילוס, אמר לו: יוסף יוסף הגיע העת שנשבע הקב"ה וכו' מיד צף ארונו של יוסף. ואל תתמה היאך ברזל צף, שהרי כתוב ויהי האחד מפיל הקורה ואת הברזל נפל אל המים וגו' אהה אדוני והוא שאול ויאמר איש האלקים אנה נפל ויראהו את המקום ויקצב עץ וישלך שמה ויצף הברזל. והלא דברים קל וחומר, ומה אלישע תלמידו של אליהו, ואליהו תלמידו של משה, צף הברזל מפניו, מפני משה רבינו על אחת כמה וכמה". עכ"ל. הרי שאפילו על משה רבינו שכבר נעשו על ידו אותות ומופתים בפני פרעה ובפני ישראל וכן רוב המכות נעשו על ידו – קשה להאמין "מופת", והיתה ס"ד לתמוה "היאך ברזל צף" אלולא הק"ו מאלישע תלמיד אליהו. ואם משה רבינו כך, הרי ק"ו בן בן של ק"ו שבמקום שאין ק"ו מאלישע וכד' – אין להאמין על עובדות משונות תמוהות שאכן קרו. [אין הכוונה לזלזל, חלילה, במופתים אמיתיים שנעשו אצל אנשים גדולים; הכוונה היא לשלול את הרצון להיות פתי מאמין לכל דבר].

אגב, לפי דברי "אור-החיים" המפורסמים, שנתחדשה ונתרבתה ההנהגה הנסית עם מתן-תורה כיון שהטבע משועבד לתורה – בענין השוואת רפב"י שבקע את נהר גינאי למשה שקרע את ים סוף – צריך להבין את הקל-וחומר מאלישע תלמיד תלמידו של משה, הרי אלישע היה אחר מתן תורה, משא"כ משה בשעה שהעלה את ארונו של יוסף (עיי' "ממדבר מתנה" עמוד קכ"ו).

**ויגד למלך מצרים כי ברח העם ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו**  
(בשלח י"ד, ה')

רש"י: "ויהפך – נהפך ממה שהיה, שהרי אמר להם קומו צאו מתוך עמי. ונהפך לבב עבדיו, שהרי לשעבר היו אומרים עד מתי יהיה זה לנו למוקש, ועכשיו נהפכו לרדוף אחריהם בשביל ממונם שהשאלום". עכ"ל. משמע שהסיבה שרדפו עבדי פרעה אחרי ישראל היתה בשביל הממון שהשאלום. ותמוה, הרי בפסוק כתוב טעם אחר: "מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו". אתמהה.

אך יתורץ בפשטות על פי המסופר בפרק חלק (צ"א). "שוב באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון. אמרו לו: הרי הוא אומר – וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום, תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו וכו' והלך (גביהא בן פסיסא) ודן עמהם, אמר להן: מהיכן אתם מביאים ראייה, אמרו לו: מן התורה. אמר להן: אף אני אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר – ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון: החזירו לו תשובה. אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה. מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נטועות וברחו, ואותה שנה שביעית היתה". עכ"ל. הרי מבואר כאן שכל עוד שמודים מצרים שהיה עליהם לשלח את ישראל לחירות, כי נשתעבדו בהם שלא כדין, אין להם שום תביעה גם על הממון שהשאלום, כי הממון הזה מגיע לישראל תחת מעשי ידיהם. מכיון שהעובדה ששילחו מצרים את ישראל מעובדם היא כהודאת בעל-דין שהשתעבדו בישראל שלא כדין, מוכרחים היו מצרים לחזור בהם מעצם שילוחם של ישראל לחירות. אז יוכלו לטעון שהשתעבדו בישראל כדין, וממילא מגיע להם חזרה הממון שהשאלום.

**ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו** (בשלח י"ד, ט"ו)

רש"י: "מה תצעק אלי – למדנו שהיה משה עומד ומתפלל, אמר לו הקב"ה לא עת עתה להאריך בתפלה, שישאל נתונין בצרה". עכ"ל. במבט שטחי אין זה מובן: אדרבא, דוקא בעת צרה ראוי וחייבים לזעוק לקב"ה ולהתפלל אליו, כמ"ש הרמב"ם בריש הלכות תענית; עיין שם. [ועיין מש"כ בזה נפה"ח שער א', פ"ט] אך יעוין במד"ר כאן ז"ל: "והיה טרם יקראו ואני אענה וכו' אלא כל מי שהוא עושה רצון המקום ומכווין את לבו בתפלה

שומע לו וכו' כך אמר לו הקב"ה למשה: א"כ מה תצעק אלי, והיה טרם יקראו ואני אענה". עכ"ל. א"כ י"ל שזהו ביאור דברי רש"י מדוע לא עת להאריך בתפלה, כי כאן שייכת הנהגת "טרם יקראו ואני אענה".

אך ברש"י מבואר הטעם של "ישראל נתונין בצרה", ולכאורה לא פרט זה היה צריך רש"י להדגיש, כי אם את היות משה "עושה רצון המקום ומכווין את לבו בתפילה". וצ"ע. וגם צ"ב במה טעה משה לסבור שאין שייכת כאן ההנהגה של "טרם יקראו ואני אענה".

ויש לבאר, דהנה איתא במדרש הגדול קרח ט"ז, ל"א: "ויהי ככלותו לדבר וכו' ותבקע האדמה אשר תחתיהם – לפי שהיא תפלה של נקמה לא נענה עד שהשלים תפלתו" עכ"ל. למדנו שאין נוהגת המדה של "טרם יקראו ואני אענה" בתפלה של נקמה. ויעויין ברמב"ם פ"ח יסודי התורה, מבואר שם – שעיקר תכלית קריאת ים-סוף לא היה להצלתם של ישראל כי אם להטבעתם של מצרים, כמ"ש: "כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאם וכו' היה צריך להשקיע את המצרים קרע את הים והצלילם בתוכו". עכ"ל. וא"כ היה מקום להחשיב את תפלתו של משה כתפלה של נקמה שאין שייכת בה ההנהגה של "טרם יקראו ואני אענה"; ועל כן סבר משה שצריך הוא להשלים את תפלתו. וענהו הקב"ה, שכיון שישראל נתונין בצרה, אעפ"י שאכן עיקר תכלית קריעת הים היא להטביע את המצרים כמ"ש הרמב"ם – שייכא כאן ההנהגה של "טרם יקראו ואני אענה". ונמצאו דברי רש"י תואמים ומשלימים לדברי המד"ר.

### **וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו (בשלה י"ד, י"ח)**

"וידעו מצרים כי אני ה'" – וכי התכלית של קריעת ים סוף והטבעת מצרים בתוכו היתה ידיעתם של מצרים?! במה עדיפים המצרים מן הבבלים או האשורים, למשל.

אולי הכוונה, שעל ידי ה"אכבדה בפרעה ובכל חילו ברכבו ובפרשיו" ידעו ישראל שמצרים יודעים "כי אני ה'". רצוני לומר כך: טבעו של אדם הוא, שכאשר אחרים אינם מסכימים עם דעתו, אף שמצד עצמו לבו בריא-אולם בעמדתו, נהיה אצלו רפיון ושוב אינו משוכנע לגמרי בצדקתו. הלא תראה שהתירו לשקר ללוקח מקח רע מן השוק ולשבח את מקחו הרע בעיניו, כי אף על פי שמן הסתם הקונה שהשקיע כסף וזמן וצריך את הסחורה – בקי יותר בטיב המקח, והוא הרי חושבו למקח טוב – שהרי קנאו – אעפ"כ היו דברי הפוגשו בשוק עושים עליו רושם אילו לא היה הלה משבח את מקחו בעיניו (כתובות י"ז). על פי זה נוכל לאמר כך: כל עוד שישראל הנמצאים במצרים יודעים

שמצרים אינם משוכנעים ב"אני ה'" – גם אצל ישראל עוד ישנו רפיון כלשהו באמונה. א"כ י"ל, שתכלית ה"וידעו מצרים כי אני ה'" היא – שידעו ישראל את ידיעת מצרים, וממילא תושלם לגמרי אמונתם של ישראל.

(בשלה י"ד, כ"א)

### ויט משה את ידו וגו' ויבקעו המים

בתהלים (ק"ד) נאמר- "בצאת ישראל ממצרים וגו' הים ראה וינס הירדן יסב לאחור", מנוסת הים סופרה בלשון עבר (וינס) בעוד שסיבובו של הירדן סופר בלשון עתיד (יסב). מה פשר החילוק?

אך נקדים ונשאל: מדוע נחשב הדבר שים סוף "נס", ואילו הירדן סבב לאחוריו? תשובה: כי אכן כך היה! "ים" נחשב למים עומדים (פחות או יותר) ובשעה שהוצרכו ישראל לעבור בו פינה הים את מקום המעבר בו בבת אחת, זה נחשב שהוא נס מפני בני ישראל (או מפני ארוננו של יוסף). ואילו הירדן הוא נהר שמימיו זורמים, וכאשר עברו ישראל – "המים היורדים מלמעלה קמו נד אחד" (קמו זה על זה – רד"ק). כלומר, המים הבאים מצפון למקום המעבר המשיכו לזרום אלא ששינו כיוון, במקום להמשיך לכוון ים המלח הם פנו כלפי השמים (בעוד שהמים שמדרום למקום המעבר המשיכו לזרום לים המלח). זה נחשב שהירדן סב לאחוריו.

וממילא נבין גם את שינוי הלשון מעבר לעתיד. בשעה שעברו ישראל בים סוף כבר נס הים ופינה את מקומו. ואילו בשעה שעברו ישראל את הירדן עדיין לא סבבו המים שחששו מפניהם אלא הם היו במצד של "יסוב לאחור" – מעותדים לפנות כלפי מעלה.

### ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים

בתרגום יונתן כאן תרגם את המלים "את מצרים מת" – "מיתין ולא מיתין". והוא פלא, מנין הופיע ה"לא מיתין"? אכן הוא פשוט, כי הוא פירש תיבת "מת" במשמעות של פעולה (ולא שם-עצם) כלומר שישראל ראו איך שיוצאות אט-אט נשמותיהם של המצרים. ודברי התרגום "מיתין ולא מיתין" מתפרשים כאילו אמר: מתים במקצת ועדיין לא מתים לגמרי אלא מתים והולכים.

ועדיין צריך ביאור מה הכריחו לפרש כן, מדוע לא יפרש "מת" במשמעות של שם-עצם?! על זה ענה נכונה בני שלמה נ"י, בהיותו ילד, וכך אמר: את הפסוק: "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם" פירשו חז"ל: "בלב אחד כאיש אחד" (רש"י). והיינו שהוקשה להם לשון יחיד האמור כאן, כי היה צריך לומר "והנה מצרים נוסעים אחריהם". והרי הקושי הזה קיים גם בפסוק "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים", כי גם כאן היה צריך לומר: "את מצרים מתים על שפת הים", ועל כרחך שגם כאן יש לפרש "כאיש אחד". ואם "מת" פירושו שם עצם, במה נחשב הדבר שכל המתים נחשבו כמת אחד?! אך אם נפרש "מת" במשמעות של עובר מחיים למוות, המעבר הזה עשוי להיות אצל כולם כאחד יחד, בזמן אחד, ולזה נתכוונה התורה באומרה "והנה מצרים מת" – לפי תרגום יונתן.

כשבגר בני הנ"ל שב והראני את דברי המכילתא כאן, ז"ל: "כתיב – מת על שפת הים, מתים היו?! אלא מתים ולא מתים, כענין שנא' – ויהי בצאת נפשה כי מתה (וישלח ל"ה) וכי מתה היתה?! אלא מתה ולא מתה". עכ"ל. וקשה להבין את כוונת המכילתא. [ אך עיין גירסת הגר"א. ]

אך על פי הנ"ל יובן היטב, קשיא ליה למכילתא לשון יחיד, אמאי קאמר "מת" ולא "מתים", כמו שהקשינו, ותירץ כדאמרן, שפי' המלה "מת" הוא שיצאה נפשה, כמו ה"כי מתה" האמור אצל רחל שפירושו – בצאת נפשה, ככתוב בפסוק, וכיון שיצאה נשמתם בבת אחת לכן כתיב "מת" בלשון יחיד.

**וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו. אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת וגו'.**  
(בשלח י"ד, ל"א – ט"ו, א')

על ארבעה דברים מצאנו שהם תכלית הבריאה בעולם הזה – כבוד ה' ית', יראת שמים, האמונה בה' ותורה [ וכולם אינם מתקיימים אלא בישראל. ]

כבוד ה' – כמ"ש: "ברוך אלקינו שבראנו לכבודו וכו'", "ברוך אתה וכו' שהכל ברא לכבודו", ומקורו בתנ"ך – "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו'".

יראת שמים – כמ"ש: "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שיראו מלפניו, שנא' – והאלקים עשה שייראו מלפניו" (שבת ל"א:).

האמונה בה' – כמ"ש הרמב"ן סוף פר' בא – "וכוונת כל המצוות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה ואין לעליון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה (הודאת בע"ב) לאלקיו שבראו".

תורה – כמ"ש: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל התורה שנקראת ראשית", וכמ"ש – "ה' קנני ראשית דרכו" (רש"י בראשית א', א').

ובארבעה עניינים אלו נתרוממו ישראל בשעת קריעת ים סוף, ועליהם אמרו שירה כיון שהם תכלית כל המציאות.

"וירא ישראל את היד הגדולה וגו'" – כבוד ה' ית'.

"וייראו העם את ה'" – יראת שמים.

"ויאמינו בה'" – האמונה בה'.

"ובמשה עבדו" – תורה, הקרויה על שם משה, וכמ"ש: "זכרו תורת משה עבדי" (שבת פ"ט). ואשר היא מכח "וגם בך יאמינו לעולם".

(בשלח ט"ו, א')

אז ישיר משה ובני ישראל וכו'.

רש"י – "אמרו רז"ל: מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה". עכ"ל. מה שרמז הפס' על תחיית המתים דוקא כאן – ולכאורה כל בנין עבר אילו נכתב בלשון עתיד היה מרמז על תחיה"מ – יש לבאר עפ"י המדרש: "אמר משה: ב'אז' חטאתי לפניך שאמרתי: ומאז באתי לדבר אל פרעה הרע לעם הזה, ב'אז' אני אומר שירה". עכ"ל. ופי' בספר ביה"ל עה"ת – דאמר משה שירה לא רק על הגאולה כי אם גם השעבוד; ר"ל – שגם על ה"אז", המצב של "הרע לעם הזה", אמר שירה. והנה הכרה זו, להודות על הרע שגם הוא טוב, היא נחלת העוה"ב, כמ"ש פסחים נ'. – "לא כעוה"ז העוה"ב, העוה"ז – על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעוה"ב – כולו הטוב והמטיב". עכ"ל. וכיון שינק משה את שירתו על השעבוד מעולם התחייה העתיד, רמזו חז"ל דוקא בתיבות "אז ישיר" על תחיה"מ.

ענין זה, שלעוה"ב יברכו על הרע "הטוב והמטיב", נלמד בגמ' (שם) מהפס' "ביום ההוא יהיה ה' אחד". ועפ"י האמור נוכל להבין מדוע סומכים בתפילת שחרית פסוק זה לשירת "אז ישיר".

**אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל ישבו כנען**  
(בשלח ט"ו, ט"ו)

מה פשר השינוי: אלופי אדום, אילי מואב, כל יושבי כנען.

באמת לא היו צריכים אדום לפחד שיכבשו ישראל את ארצם אף לא שישללו ויבזזו אותם, שהרי נצטוו ישראל – ונשמרתם מאד אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל וגו', כמ"ש רש"י שם; ואכן הקשה רש"י כאן – "והלא לא היה להם לירא כלום". אמנם מדבר אחד היה להם להבהל, ודוקא לאלופיהם. על הפסוק: "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל" (וישלח ל"ו, ל"א) כותב רש"י: "שמונה היו, וכנגדן העמיד יעקב ובטל מלכות עשו בימיהם, אלו הן – שאול, איש בשת, דוד, שלמה, רחבעם, אביה, אסא, יהושפט, ובימי יורם בנו (של יהושפט) פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך, ובימי שאול (המלך הראשון מישראל) כתיב אין מלך באדום נצב מלך". ופי' בשפתי-חכמים: "כיון דכתיב ולאום מלאום יאמץ לא יוכלו להיות שווים בגדולה, לכן כשמלכו שמונה מלכי ישראל בטלה מלכותו של עשו". עכ"ל. אם כן מדויק היטב: אז נבהלו אלופי אדום – ברבבי אדום – דוקא המלכים נבהלו, כי אכן תתבטל מלכותם בעת שיכנסו ישראל לארץ ויעמידו להם מלך. ואף שהתעכבה המלכות בישראל הרבה דורות עד שאול, היתה לזה סיבה שנתחדשה אח"כ, שלא ביקשו מלך, שהרי הפסוק אומר: "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי". לכן נבהלו אלופי אדום, ודוקא האלופים.

לעומת אדום שהוזהרנו עליהם "אל תתגרו בם", ביחס למואב נאמרה האזהרה בלשון: "ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה וגו'". וביאר רש"י: "לא אסר להם על מואב אלא מלחמה אבל מייראים היו אותם ונראים להם כשהם מזויינים, לפיכך כתיב ויגר מואב מפני העם, מפני שהיו שוללים ובוזזים אותם". אם כן לעשירים – שיש מה לקחת מהם שלל וביזה – היה ממה לרעוד. ואכן "אילי מואב" פי' – התקיפים, כמ"ש התרגום: תקיפי מואב, והעשירים הם התקיפים, וכמ"ש: "תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות". [גם היום נקראים העשירים אילי-הון, "הון" דומה ל"און" שפי' כח.] לכן אחז רעד את אילי מואב, ודוקא את האילים.

לעומת זאת יושבי כנען, הלא נצטוו ישראל לכבוש את ארצם ולא להחיות מהם אף נשמה, וכמ"ש רש"י כאן, וז"ל: נמוגו כל יושבי כנען – אמרו: עלינו הם באים



לכלותינו ולירש את ארצנו". לכן נמוגו כל יושבי כנען. [שמעתי מן הרב אוהד דמארי שליט"א – מגידולי ישיבת קרית מלאכי].

(בשלח ט"ו, כ"ב)

### ויסע משה את ישראל מים סוף וגו'

רש"י: "ויסע משה – הסיעם בעל כרחם, שעטרו מצרים את סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאים אותם בים. וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, שנא' – תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף (תורי זהב הוא ביזת הים, ונקודות הכסף היא ביזת מצרים – שפתי-חכמים) לפיכך הוצרך להסיען בעל כרחן". עכ"ל. משמע שעוד נשארה ביזה בים בשעה שהסיע משה את ישראל בעל כרחם, שאל"כ לא היה צריך להכריחם לנסוע. ויש לתמוה א"כ, מה פשר ה"השתדלות" שעשה הקב"ה שתבוא ליד ישראל ביזת מצרים, וכמ"ש ברכות ט'. – "דבר נא באזני העם, אין נא אלא לשון בקשה, א"ל הקב"ה למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל: בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב". והלא ביזת הים רבה היתה מביזת מצרים, ועוד נשארה ביזה בים סוף, א"כ ביזת מצרים שהצריכה "בקשה" מיוחדת, וכי אי אפשר היה לוותר עליה לגמרי?! וכל עצם מכת חשך לא באה, לפי פי' אחד ברש"י, אלא כדי לאפשר את ביזת מצרים, כמ"ש רש"י (י', כ"ב) "ולמה הביא עליהם חשך? שחפשו ישראל וראו את כליהם. וכשיצאו והיו שואלים מהן והיו אומרים: אין בידינו כלום, אומר לו: אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא". עכ"ל. וכל זה נראה מיותר, כי יכולים היו לבזו יותר בביזת הים, וצ"ע.

ואמנם בהמשך הגמ' ברכות ט'. מבואר הטעם: "שלא יאמר אותו צדיק: ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם" – משמע שעצם היציאה הובטחה להיות ברכוש גדול, ועל כן כבר במצרים היו צריכים להשיג את רכוש המצריים. אך היא גופא קשיא, למה הבטיח הקב"ה שעצם היציאה תהיה ברכוש גדול, ועל ידי כן תוצרך אח"כ להיות מכת חשך ובקשה מיוחדת ממשה ומישראל, וכי לא סגי היה להבטיח את הרכוש הגדול לימים מספר אחר היציאה ממצרים, בים סוף?! יתר על כן, מה נתן הרכוש גדול שנשאו ממצרים עד בואם לים סוף, וכי הספיקו להשתמש בכלי כסף וכלי זהב ששאלו ממצרים קודם בואם לים סוף?!

כפי הנראה, בשביל עצם ההרגשה הטובה כמה ימים נוספים, שידעו ישראל כבר בצאתם ממצרים שחמוריהם טעונים רכוש גדול; בשביל תוספת ההרגשה הזו בלבד הכל כדאי.

וכן משמע בלשון הפסוק – "והיה כי תלכו לא תלכו ריקם" (וארא ו', כ"א) שבשעת תחילת ההליכה לא תלכו ריקם.

ללמדנו, שלא נחסוך כל מאמץ כדי לשפר ולהוסיף, ולו במשהו, הרגשה טובה אצל זולתנו, ואפילו לזמן קצר.

**ויסע משה את ישראל מים סוף ויצאו אל מדבר שור וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים.**  
(בשלח ט"ו, כ"ב)

יש להבחין בשינוי הקיצוני במצבם של ישראל מבחינה גשמית, מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. בעוברים בים סוף לא חסרו דבר, כלשון המדרש (שמו"ר כ"א, ט) "דרש רבי נהוראי: היתה בת ישראל עוברת בים ובנה בידה ובוכה ופושטת ידה ונוטלת תפוח או רימון מתוך הים ונותנת לו, שנא' – ויוליכם בתהומות כמדבר, מה במדבר לא חסרו כלום אף בתהומות לא חסרו כלום". ובן-רגע נתהפך מצבם שאפילו מים לשתות – שזה המינימום הנדרש לחיים – לא היה להם, כמ"ש: "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים". ואמנם התלוננו ונתהפכו להם מים מרים למתוקים בדרך נס, אך לא נתבאר לי כל הצורך הטעם למעבר החד והחריף, מ"לא חסרת דבר" ל"מה נשתה".

**כי לי ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'**  
(בהר כ"ה, נ"ה)

כבר עמד האור-החיים הק' על הכפילות, מדוע אמר הכתוב גם "כי לי בני ישראל עבדים" וגם "עבדי הם".

ונראה לי, על דרך שקרא הקב"ה לבני-ישראל "בני בכורי ישראל" בתחילת הוצאתם ממצרים ("ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל"). והיה זה "על שם סופו", כמ"ש במסכת שבת דף פ"ט: "אמר (יצחק) לפניו: רבש"ע, בני ולא בניך?! בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי, עכשיו – בני ולא בניך?!", פרש"י: "שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים". עכ"ל. כלומר, הקב"ה התייחס אליהם כבר בתחילת הוצאתם ממצרים כבנים – ולכן איים על פרעה: "הנני הרג את בנך בכרך" מדה כנגד מדה – מכיון שכך הם עתידים להתייחס אליו מכח ההוצאה הזו (אשר הוכיחה להם שהקב"ה מתייחס אליהם כאב). וכמו כן ביחס להיות

## ביאורי מקראות

שכט

בני-ישראל עבדים לקב"ה, נראה שגם כאן היה מהלך של "על שם סופר". כלומר, מפני שישראל יקבלו עליהם בהר סיני את אדנותו של הקב"ה, מפני שהוציאים ממצרים וקנאם בזה לעבדים, וזה היה בהר-סיני כמ"ש: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג', י"ב) על כן כבר מראש התייחס אליהם הקב"ה כעבדיו ופדאם מבית העבדים.

וזה פשר הכפילות: "כי לי בני ישראל עבדים" – שכבר בשעה שהוצאתי אותם מארץ מצרים נחשבו לעבדים שלי, ומדוע? "עבדי הם אשר הוצאתי אותו מארץ מצרים" – כי הם יקבלו עליהם להיות עבדי מכח שהוצאתי אותם מארץ מצרים (וזו הסיבה שכבר מעיקרא התייחסתי אליהם כעבדים שלי). וזה קרוב לדברי ה"אור החיים".

**וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה', כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה, חקה  
אחת יהיה לכם ולאזרח הארץ.**  
(בהעלתך ט', י"ד)

בספרי כאן – "וכי יגור אתכם גר, שומע אני כיון שנתגייר יעשה פסח מיד, ת"ל: כאזרח, מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר". עכ"ל.

תמוה, מהיכא תיתי שיקריב הגר קרבן פסח שלא בזמן הפסח של כל ישראל, וכי על סוכה, ד' מינים, שופר וכד' ג"כ היתה סלקא דעתך שיקיימם מיד כשיתגייר?!

נקדים את דברי הרמב"ם פי"ג מהל' איסורי ביאה ה"א – "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה, טבילה וקרבן. מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו, טבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, וקרבן – שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, ע"י כל ישראל הקריבו. וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן וכו' שנאמר – ככם כגר כאזרח, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן". עכ"ל. [מקורו של הרמב"ם ממש' כריתות כמו שציינו הנושאי כלים]. נראה, שהיה עולה על הדעת שגם קרבן הפסח שהקריבו ישראל במצרים היה חלק מסדר הגרות, כלומר – שנכנסו ישראל לברית ע"י מילה, טבילה, קרבן פסח והרצאת דמים; ולפי"ז גם גר יצטרך להקריב קרבן פסח בתור חלק ממעשה הגרות. והשמיענו הפסוק שאינו כן, שאין הקרבת קרבן פסח חלק מתהליך הגרות אלא היא מצוה כשאר המצוות ואינה נוהגת אלא בזמנה כסוכה, שופר וכד'.

ועדיין צריך ביאור, למה מצאה התורה לנכון ללמדנו שאין קרבן-פסח חלק מסדר הגרות, דוקא בפר' זו שעיקרה לחדש דיני "פסח-שני". והנראה, שאלולא שנתחדש דין "פסח-שני" לא היה עולה על דעתנו שיעשה גר פסח כשיתגייר, דסד"א דפסח שלא בזמנו לא מיקרי "פסח" כלל. רק לאחר שלמדנו מפר' "פסח-שני" שזמן הפסח אינו כ"כ מוחלט ושייך "פסח" בזמן אחר מאשר י"ד ניסן, יש מקום לטעות שגם גר יעשה פסח בזמן שהוא מתגייר. על כן דוקא בפר' זו הוצרכה התורה ללמדנו שאין הדין כן – "מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר".

### **אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם** (שלח ט"ו, מ"א)

רש"י: "אני ה' – נאמן לשלם שכר; אלקיכם – נאמן להפרע; אשר הוצאתי אתכם – על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרותי; אני ה' אלקיכם – עוד למה נאמר? כדי שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר? אנו לא עושים ולא נוטלים שכר! על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר: אם לא ביד חזקה וגו' אמלוק עליכם". עכ"ל.

פי' לפירושו – הלא לכאורה יפלא, איך יתכן שאחר ה"אני ה' אלקיכם" קמא שנאמר בו "אני אלקיכם – נאמן להפרע", יאמרו ישראל: "מפני מה אמר המקום – לא שנעשה וניטול שכר?"; הלא אילו היתה התכלית ליטול שכר לא היה נאמר "אני אלקיכם – נאמן להפרע"?! אלא שחשבו ישראל שהקב"ה גזר עליהם גזרות מתוך אהבת אב לבניו כדי שיזכו על ידן לחיי עוה"ב, וכדי להביאם לידי שכר שזוהי תכלית רצונו עוד הוסיף איום של עונשין כדי להכריחם אל השכר. ומכיון שכל זה לטובתם סברו ישראל שיכולים הם לומר "אי אפשי", אנו לא עושים ולא מקבלים שכר. על כן הוסיף הקב"ה "אני ה' אלקיכם" בתרא, שאם אמנם מצדו של הקב"ה התכלית היא "להיטיב", הוא דורש מאתנו שמצדנו תהיה התכלית – "לכבודו". הוא האב הדואג לטובת בניו, אך עלינו להיות כעבדים הדואגים לכבוד אדונם ומלכם.

אך נוכל להתעמק יותר ולהבין גם מדוע נזכר ה"אני ה' אלקיכם" קמא קודם היציאה ממצרים – אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, ואילו ה"אני ה' אלקיכם" בתרא נזכר אחריה.

## ביאורי מקראות

שלא

שבת פ"ט: – "אמר לו (הקב"ה) ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע בני ולא בניך? בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי, עכשיו בני ולא בניך?!". עכ"ל. ופרש"י: "שהיה גלוי לפניך שהם עתידים לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים". עכ"ל. הוקשה לרש"י הלא "בני בכורי" נאמר כאשר שלח הקב"ה בראשונה את משה אל פרעה טרם תחלת הוצאת ישראל ממצרים, ואיך אומר יצחק: "בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי", על כן ביאר רש"י שקריאת שם ישראל "בני בכורי" היתה על סמך שהם עתידים להקדים לפניו בסיני נעשה לנשמע ולקבל בזה את עולו מאהבה כבנים.

ויש להתבונן, מהו העומק הנרמז בזה שטרם תחלת הוצאתם של ישראל ממצרים הם נקראים על שום מה שעתיד להיות אחרי גמר הוצאתם – קבלת עולו מאהבה כבנים. ונראה, שאעפ"י שנתנית עול אדנותו של הקב"ה על צוארם של ישראל נתחדשה על ידי היציאה בפועל ממצרים – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. קבלת עול אבהותו עלינו מאהבה קדמה ליציאת מצרים ורצו בה ישראל מאהבה עוד מרגע שנתגלה רצונו של הקב"ה להוציאנו ממצרים. ופשוט הוא, כאשר מישהו שלח לי מתנה מארץ מרחקים והמתנה עדיין לא הגיעה אינני חייב לו עדיין טובה תחת טובה, כי סו"ס עדיין לא קבלתי ממנו כלום. אבל בלבי מתעוררת אהבה אליו על שזכרני ונתן את עיניו ולבו עלי להיטיב לי במתנתו, וכבר מקונן בי הרצון להודות לו ולשלם לו מדה כנגד מדה. מחויבותם של ישראל כעבדי הקב"ה נתחדשה אמנם אחר יציאת מצרים, אך רצונם לקבל את עולו מאהבה כבנים התחיל מעת שפקד ה' את עמו וגילה את רצונו לגואלם.

זהו הנרמז לענ"ד בכך שעוד קודם תחלת ההוצאה ממצרים תוארו ישראל בתואר "בני בכורי" המורה על קבלת עול מאהבה כבנים, כי אכן קבלת עול זו אינה מכח הוצאתם של ישראל בפועל ממצרים, כי אם מכח פקידת הקב"ה את עמו עוד קודם הוצאתם בפועל.

נמשיך ונאמר: הבדל גדול יש בין קבלת עול מאהבה כבנים לבין קבלת עול מיראה כעבדים. את העבדים מחייבות פקודותיו של האדון, את הבנים מחייבים רצונותיו של האב. זהו בעצם העומק הגנוז בהקדמת נעשה לנשמע. רצונו של האב קודם לפקודתו, כי הרצון הוא הסיבה לפקודה. הביטוי לכך שרצונו של אבינו יחייב אותנו ולא פקודתו, הוא בכך שנעשה עוד קודם שנשמע; נרגיש את רצונו עוד קודם שנשמע את פקודתו. [אך הקב"ה לא הסתפק בקבלתנו לעשות את רצונו באמירת נעשה ונשמע אלא נתן את עולו עלינו וחייבנו בכפית הר כגיגית לשמוע את פקודותיו – "אזן ששמעה בהר סיני כי לי בני ישראל עבדים". כי אכן הקב"ה

הוא אבינו-מלכנו ואנו מתייחסים אליו גם כבנים גם כעבדים. וכבר ציין הרמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות, שאחר חטא העגל, כשאבידו בו ישראל את כתרי הקדמת נעשה לנשמע נאמר בלוחות השניות "ושמענו ועשינו" – שמיעה קודם עשיה; במדה מסוימת חל שינוי ממדרגת בנים למדרגת עבדים.

מהו רצונו של האב אשר קבלנו עלינו למלאו מתוך אהבתנו אותו כבנים? להיטיב אתנו! "ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כיום הזה".

עתה נכונים אנחנו למוץ את צופם של דברי רש"י: פעמיים נאמר בסוף פר' ציצית "אני ה' אלקיכם". הראשון קודם זכירת ההוצאה ממצרים (ואף הוא מתייחס אל יציאת מצרים – אשר הוצאתי אתכם) והאחרון אחרי זכירת הוצאתם ממצרים. הראשון מרמז על קבלת רצונו עלינו מאהבה כבנים ששורשה הוא קודם הוצאתנו ממצרים (בני בכורי ישראל). ומכיון שקבלה זו היא קבלת רצונו ית', ורצונו ית' הוא להיטיב לנו, על כן ס"ד של ישראל שיוכלו לומר: "מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר? אנו לא עושים ולא נוטלים שכר". לכן הוסיף הקב"ה "אני ה' אלקיכם" בתרא האמור אחר ה"הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים", שעניינו נתינת עול פקודותיו עלינו בהכרח מסיבת שקנאנו לו לעבדים בהוצאתנו ממצרים, ומשמעותו היא: "על כרחכם אני מלככם". והבן.

**ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום ותקצר נפש העם בדרך,  
וידבר העם באלהים ובמשה: למה העליתנו ממצרים למות במדבר, כי אין  
לחם ואין מים, ונפשנו קצה בלחם הקלקל.**  
(חקת כ"א, ד"ה')

פי' רש"י: "ונפשנו קצה בלחם הקלקל – לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו קלוקל, אמרו: עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא?!". עכ"ל.

תמוה מאד, שלשים ושמנה שנה אכלו מן ולא תפח במעיהם, ודוקא עכשיו התחילו לחוש ולתמוה: "כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא", אתמהא.

עלינו לראות פר' זאת על רקע מה שקדם לה במסע בני ישראל במדבר. הוזכרו שני אירועים שקדמו ל"וידבר העם באלקים ובמשה". (א) "ויראו כל העדה כי גוע אהרן וכו'", ואיתא במדרש ובמס' ר"ה (ג.) שנסתלקו ענני הכבוד ונתייראו בני ישראל. (ב)

"וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב (רש"י – זה עמלק) כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי".

ידוע השוני בין הנהגת הקב"ה את ישראל בעת יציאתם ממצרים והיותם במדבר, לבין הנהגתו אותם בעת כניסתם לארץ ושהותם בה. בעוד שיציאתם ממצרים היתה רצופה נסים גלויים וכן גם קיומם במדבר, היתה כניסתם לארץ הרבה יותר טבעית וכן גם האחזותם ומגוריהם בה. [ומבואר בספרים שמטעם זה לא היה יתכן שמשושה שהיה מנהיגם במדבר יהא גם מנהיגם בארץ ישראל]. המעבר מהנהגה נסית להנהגה טבעית לא היה בבת אחת. לקראת סוף הארבעים שנה, כאשר דור האבות יוצאי מצרים פנה כבר את מקומו לדור הבנים אשר לא היתה שמיעתם גדולה כראיה, הפכה במקביל השגחת הקב"ה על ישראל להיות יותר נסתרת וביטוייה נכללו יותר ויותר במסגרת חוקי הטבע. שני האירועים שקדמו לטענת "נפשנו קצה בלחם הקלקל" היו בטויים של שינוי ההנהגה עם בני ישראל.

(א) "ויראו כל העדה כי גוע אהרן" – ענני הכבוד הם ביטוי של המצאות שכינה בגלוי אצל ישראל. סילוק ענני הכבוד משמעותו שמכאן ואילך לא יהא נראה לעין הקשר בין השכינה לבין ישראל, מפני שגילוי קרבה מיוחדת לישראל היא תופעה על טבעית.

(ב) "וישמע הכנעני וכו' וילחם עם ישראל וישב ממנו שבי" – בעוד שבמלחמה הראשונה עם עמלק ברפידים נצחוהו בדרך נס ע"י הרמת ידיו של משה וגם היה הנצחון שלם, נזקקו הפעם למלחמה טבעית לגמרי וגם שבו מהם שבי.

ואמנם, שני מאורעות אלו גרמו "משבר" אצל כלל ישראל, ונתנו ראש לחזור מצרימה שמונה מסעות, כדאיתא במדרש.

אחר הקדמות אלו, לא יכלו יותר ישראל לסבול את תזונתם ע"י המן. כי כל עוד שכללות ההנהגה עמהם היתה על-טבעית – גם המן, המזון הלא טבעי, היה נסבל. אבל כאשר כללות ההנהגה הפכה להיות טבעית, כפי שנראה להם מן האירועים שקדמו לתלונתם, לא יכלו לסבול חריגה יוצאת דופן במזונותיהם. וכיון שבכל עיני הנהגתם הרגישו שינוי, לדמותם לשאר ילודי אשה, נתקשו: "כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא?!" ר"ל – שלפי כללות ההנהגה הטבעית עמם בזמן האחרון חששו שעתיד המן לתפוח במעיהם. [הנהגה שבה נס וטבע משמשים בעירוביביא קשה לסבול, מפני שההנהגה טבעית דורשת השתדלות מצד המונהג בעוד שהנהגה נסית שוללת אותה. והבן].

אל תאמר בלבבך, בהדף ה' אלקיך אתם מלפניך, לאמר: בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת; וברשעת הגוים האלה ה' מורישם מפניך. לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם, כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך, ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב. וידעת כי לא בצדקתך ה' אלקיך נתן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה, כי עם קשה ערף אתה. (עקב ט', ד-ו')

בילקוט כאן – "בצדקתי הביאני ה'", לא בצדקתך ובישר לבבך, וידעת כי לא בצדקתך – הרי שלש. א"ל הקב"ה: לא עשיתי לא בשביל אברהם ולא בשביל יצחק ולא בשביל יעקב, בשביל מי עשיתי? בשביל שמי הגדול, וכה"א: למעני למעני אעשה – שני פעמים, כשהייתם במצרים גאלתי אתכם בשביל שמי – ויושיעם למען שמו, אף באדום כן; למעני למעני. עכ"ל. [ובילקוט תהלים תתס"ו הלשון – "אמר הקב"ה: לא עשיתי לא בזכות אברהם יצחק ויעקב".]

דברי המדרש תמוהים מאד: איך יתכן לומר לא בשביל אברהם יצחק ויעקב, הרי בפירוש נאמר "ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב"?! והשבועה הלא היתה בשביל האבות ובזכותם, כמו שאמרו בילקוט פרשת דברים: "אשר נשבע ה' לאבתיכם – מה ת"ל לאברהם, ליצחק וליעקב? כדאי יעקב בעצמו, כדאי יצחק בעצמו, כדאי אברהם בעצמו". עכ"ל. הא קמן שהשבועה בזכות האבות היתה, ואיך אמר המדרש: לא בזכות אברהם יצחק ויעקב, אתמהה?!

התשובה לשאלה זו חבויה היא בדברי ר"ת (שבת נ"ה.) שפי' את דברי שמואל: "תמה זכות אבות", בזה"ל – "זכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה, דהא כתיב וזכרתי את בריתי יעקוב אף לאחר הגלות, ואנן אין אנו מזכירים זכות אבות אלא הברית". עכ"ל. מפורש בדבריו, כי "זכות אבות" ו"ברית אבות" הם שני מושגים שונים. וא"כ, כוונת המדרש לומר, שאין הביאה לארץ מחוייבת מכח הזכות אלא דוקא מכח הברית, וכדברי הפסוק. וזו הכוונה בשביל שמי הגדול, כי "שבועה בעיא שם". ועדיין עלינו להבין את עומק הדברים, מה בין זכות-אבות לברית-אבות. להבנת ההבדל בין המושגים נעזר בשאלה נוספת: איך פי' המדרש את מלות הפס' "בצדקתי" "בצדקתך" במשמעות של זכות אברהם, זכות יצחק וכד' – הלא בזה הוציא הדרש את המקרא מידי פשוטו לגמרי, שהרי הפסוק מדבר על צדקת הבנים ואילו המדרש מדבר על צדקת האבות?! [נתאר לעצמנו – אדם אומר: אני עשיר בזכותי. שואלים אותו: מה כוונתך? והוא עונה: ירשתי הרבה כסף. זה נקרא שהוא עשיר בזכותו?!]



והענין יבואר עפ"י דברי הגר"ח מוולוז'ין זצוק"ל בספר "רוח חיים" (אבות פ"ה, מ"ג) בביאור הפסוק "מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו" (משלי כ', ז). וז"ל – "כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כמו טבע מוטבע ובקצת יגיעה יגיעו לזה". עכ"ל. ובספר "מכתב מאליהו" ח"א ביאר עפ"י, שזכות אבות פירושה זכות אבות, כלומר טבעם הזך של הבנים שירשוהו מאבותיהם אשר עמלו לקנותו. ולפי"ז מובן מאד מה שפי' המדרש: "צדקתי" – זכותו של אברהם, כי אמנם זכות אברהם היא הצדקות של הבנים אשר מכוחו של אברהם, וכן ביצחק וביעקב. [ונקט לשון "ישר לבבך" ע"ש שנקראו האבות ישרים – עיין הקדמת הנצי"ב לס' בראשית]. ומעתה דברי ר"ת מובנים היטב, כי אם אמנם טבעם הזך של הבנים אשר ירשוהו מאבותיהם תם בדורות מסוימים, ר"ל, שהבנים השחיתו את כוחות הנפש והמדות אשר הוטבעו בהם ע"י האבות – מ"מ השבועה אשר נשבע הקב"ה לאבות מחייבת אותו, כביכול, גם בדורות כאלו, למען שמו שלא יתחלל בגויים. [כל אי קיום שבועה הוא חילול ה', שהרי בשמו נשבעים]. וזהו פי' הפסוק עפ"י המדרש: לא בצדקתך וכו' אתה בא לרשת את ארצם, כי תמה זכות אבות ואין בכם "צדקות" מכח האבות שתספיק לכם כדי לזכות בארץ, אלא שנשבע ה' לאבותיכם וברית אבות לא תמה.

ובישעיהו נ"ד – "כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט אמר מרחמך ה'". פי' רש"י – "אף אם תכלה זכות אבות (הרים) ואמהות (גבעות) חסדי מאתך לא ימוש". והם הם הדברים.

### **למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ** (עקב י"א, כ"א)

בגמ' סנהדרין צ': דרש רבן-גמליאל מן הלשון "לתת להם" – לאבות – רמז לתחית המתים, כי היה ראוי לומר "לתת לכם" – דור באי הארץ.

אך שומה עלילנו להבין על פי הפשט, מדוע נאמר "לתת להם" ולא לתת לכם?

אכן הוא פשוט, הכוונה היא להדגיש, שאין הבטחת הקב"ה לאבות כמי שהבטיח לראובן לתת לשמעון, שהוא מישוהו זר. במקרה הזה, אין קיום ההבטחה אלא בגדר פריעת חוב, כי מעולם לא אהב המבטיח את שמעון. אבל הבטחת הקב"ה לאבות אודות בניהם היא מפני ש"ברא כרעא דאבוהי", כח המולידים בנולדים להיות כמותם, וזוהי "זכות אבות" שאנו נשענים עליה. אם כן, אנחנו ממשיכי האבות, וכאילו מתקיימת בנו

ההבטחה להם. וכיון שאנחנו נחשבים מכוחם לאהוביו של הקב"ה, וכאילו ניתנה לנו ההבטחה מתוך אהבה – יהיה קיום ההבטחה בעין יפה, ככל נותן מתנה מתוך אהבה שהוא מקיימה מרצון ובשמחה בשפע ובהעדפה.

וזוהי כוונת נוסח ברכת אבות – "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה". אמנם הקיום הוא מכח השבועה – "למען שמו", ואעפ"כ אינו כפריעת חוב לצאת ידי חובה, אלא "באהבה" להכנס ידי טובה.

### **כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים** (ראה ט"ז, ו')

ברכות ט'. – "תניא, שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. ר' אליעזר אומר: בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף (הרי לך שלשה זמנים שאינם שווים. בערב – כי ינטו צללי ערב, היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטתה למערב. כבוא השמש – משחשיכה. מועד צאתך ממצרים – בבקר. כיצד יתקיימו כולם? בערב – לזמן שחיטה. כבוא השמש – התחלת זמן אכילה. מועד צאתך – זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר, אלא לפי שאין שורפים קדשים ביום טוב ממתנים לו עד בקר שני). עכ"ל.

יש לשים לב לדבר, ליל הסדר נערך בכל שנה בזמן שבו עדיין לא יצאנו ממצרים; אף מכת בכורות – שהיא סיבת היציאה – עדיין לא היתה בזמן אכילתנו את הכזית מצה ושתינו את הד' כוסות.

אם כן, זכר למה עורכים אנחנו את הסדר קודם חצות? זכר ל"בטחון" שבטחנו בקב"ה בליל ט"ו בניסן טרם מכת בכורות. עם ישראל כולו אכלו בחפזון צלי אש של קרבן פסח כאשר מתניהם חגורים נעליהם ברגליהם ומקלם בידם – בטוחים שיעשה להם נס ויצאו ממצרים. והבטחון הזה עמד להם – "בך בטחו אבותינו, בטחו ותפלטמו". כעין שכתב בנפש-החיים שער א' פ"ט – "בעת קריעת ים סוף אמר הוא ית' למשה: מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו, דבדידהו תליא מילתא, שאם המה יהיו בתוקף האמונה והבטחון ויסעו הלך ונסוע אל הים סמוך לבם לא יירא מעוצם בטחונם שוודאי יקרע לפניהם – אז יגרמו על ידי זה התעוררות למעלה שיעשה להם הנס ויקרע הים לפניהם". עכ"ל. חג הפסח בכללותו הוא חג האמונה, והמצות הנאכלות בו קרויות

בזוה"ק "מיכלא דמהימנותא", אבל ליל הסדר נערך כזכר ל"בטחון" אשר מכוחו זכינו לגילוי שחזק את אמונתנו – "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".

**ונצחק אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו  
ואת לחצנו**  
(כי תבוא כ"ו, ז')

ענינו, עמלנו, לחצנו.

שלשה שלבים היו בגלות מצרים, ונרמזו שלשתם בברית בין הבתרים – "גר יהיה זרעך", "ועבדום", "וענו אותם".

בשלב הראשון, כאשר מתו יוסף וכל שבטי י-ה. הפסיקו להתייחס אליהם כאל "מיוחסים", כי לא היו עוד קרובים למלכות. הם היו גרים במצרים, ואף לא ניסו להתאזרח שם, ובאופן טבעי ה"גרים" הם שפלים ועניים, ואכן נזכר ה"גר" בכל מקום יחד עם הדל, היתום והאלמנה, כאחד המסכנים. בשלב הזה נתקיים בהם רק "ענינו", והוא מה שנאמר בגזרת – "גר יהיה זרעך".

אח"כ התחילו לשעבדם ולהעבידם, מעת שקם מלך חדש "אשר לא ידע את יוסף", ובתקופה הזאת נתקיים בהם "עמלנו", עמל מלאכה קשה ומפרכת, והוא מה שנאמר בגזרת – "ועבדום".

ואח"כ מנעו מהם אף תבן, בטענת "תכבד העבודה על האנשים ואל ישעו בדברי שקר", והיו הנוגשים אצים למר כלו מעשיכם דבר יום ביומו כאשר בהיות התבן, ובתקופה הזאת נתקיים בהם "לחצנו", והוא מה שנאמר בגזרת "וענו אותם".

כמובן, כאשר נתווסף העמל לא בטל העוני, וכאשר נתווסף הלחץ לא פחת העמל, ונמצא שהקב"ה הוציאנו מן העוני, העמל והלחץ גם יחד. זהו האמור כאן – "וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו".