

אונקלוס

י אַ וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה בֹּא (א) וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה עוֹל
 אֶל-פְּרַעֲהַ כִּי-אֲנִי הַכְּבֹדְתִי לְוַת פְּרַעֲהַ אֲרִי אֲנִי יִקְרִית
 אֶת-לְבוֹ וְאֶת-לֵב עֲבָדָיו יֵת לְבִיהָ וְיֵת לְבֶא
 לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֵלֶּה דַעֲבֹדֶיהָ בְּדִיל לְשׁוֹאָה
 בְּקֶרְבּוֹ: אֶתִּי אֵלֶּיךָ בִּינִיהוֹן:

רש"י

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ. והתרה בו: שְׁתִּי. שומי, שאשית אני:

ביאור

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ. לא נאמר בפסוק למה נצטווה משה לבוא אל פרעה, ומהי מטרת ביאתו זו. יתרה מזו, הנימוק המופיע בפסוק: "בא אל פרעה — כי אני הכבדתי את לבו" אינו מנמק כלל את הציווי. מסביר רש"י כי המשפט חסר, וכדי להבינו יש להוסיף את המילים 'והתרה בו'. עתה מובן. מטרת השליחות היא להתרות בפרעה, אך ה' מודיע למשה כי התראתו לא תועיל, כי הוא הכביד את לב פרעה, על מנת

להתעלל בו במכות כפולות ומכופלות. שְׁתִּי. פעמים רבות מופיעה הסיומת 'תי' בפועל בזמן עבר, והופכת אותו מגוף שלישי לגוף ראשון, כגון: הלכ-תי, בא-תי, הלבש-תי. אף כאן מופיעה סיומת 'תי' ואפשר היה לטעות ולומר שאף מילה זו היא בזמן עבר. רש"י מבאר כי ה'תיו' היא מן השורש, ונוספה 'יוד' כמציינת גוף ראשון — אני, ומשמעות המילה היא לזמן עתיד 'אני אשית', כלומר אני אשים.

עיון

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ. מדוע לא אמרה התורה בפירוש כי משה נצטווה להתרות בפרעה? נראה לומר שהיא היא, מאחר וההתראה לא נועדה למנוע מפרעה לחטוא — שהרי הקב"ה הכביד את לבו — אלא נועדה להתעלל בפרעה ובמצרים, אין צורך לציון זאת. שְׁתִּי. אולי התורה משתמשת בצורה שדומה לעבר כדי להמחיש שמה שיקרה — יקרה בוודאות, וכאילו כבר קרה.

(ב) וּבְדִיל דְּתִשְׁתַּעֲי קָדָם בְּוִלְמַעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנִי בִנְךָ
בְּרַךְ וּבֵר בְּרַךְ יֵת נִסִּין דִּי וּבֶן-בִּנְךָ אֵת אֲשֶׁר
עֲבַדִּית בְּמִצְרַיִם וְיֵת הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת-
אֲתוֹתַי דִּי שְׁוִיתִי בְּחוּץ אֲתִתִּי אֲשֶׁר-שָׁמַתִּי בָם
וְתִדְעוּן אֲרִי אָנֹא יִי: וַיִּדְעוּתָם כִּי-אֲנִי יִי:

(ב) **הַתְּעַלְלָתִי**. שחקתי, כמו "כי התעללת בו" (במדבר כב, כט), "הלא כאשר התעלל בהם" (שמו"א ו, ו) האמור במצרים, ואינו לשון פועל ומעללים, שאם כן היה לו לכתוב עוללתי, כמו "ועולל למו כאשר עוללת לי" (איכה א, כב), "אשר עולל לי" (שם יב):

(ב) **הַתַּעֲלָלְתִּי**. לשורש ע.ו.ל. (או ע.ל.ל.) ישנן שתי משמעויות כמעט הפוכות, אך הן מופיעות בבניינים שונים. בבניין התפעל משמעותו שחוק ומשחק, בבניין פיעל משמעותו עשיית רע – 'פועל ומעללים'. כאן מופיע בניין התפעל – 'התעללתי', ולכן משמעותו שחקתי; וכן הוא בפרשת בלק שם מתאונן בלק כלפי אתונו על אשר אינה נשמעת לו ובכך מבזה אותו ומשימה אותו לשחוק בעיני אחרים. לעומת זאת באיכה ירמיהו מקונן על האסון שקרה לעם ישראל מאת ה' – 'אשר עולל לי'.

(ב) **הַתַּעֲלָלָהּ**. לפי פירוש רש"י, הפסוק מדיש שהמצרים הפכו להיות ככלי משחק – כמרוכזות – ביד ה', וכי הוא מתמרן אותם שיפעלו כפי רצונו, בלא שום יכולת שליטה עצמית ובחירה חופשית. בזה נענשו פרעה ומצרים על עמידתם הגאוותנית כשאמרו "מי ה' אשר אשמע בקולו" (לעיל ה, ב).

אונקלוס

ג וַיֵּבֶא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל- (ג) וַאֲתָא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן לִוְת
 פֶּרַעַה וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כֹּה- פֶּרַעַה וַאֲמָרוּ לִיה כִּדְנָן
 אָמַר יְיָ אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים עַד- אָמַר יְיָ אֱלֹהֵא דִיהוּדָאֵי עַד
 מָתִי מֵאַנְתָּ לַעֲנַת מִפְּנֵי שַׁלַּח מָתִי מִסֵּרֵב אֶת לַאֲתַכְנַעַא
 עָמִי וַיַּעֲבֹדֵנִי: מִן קִדְמֵי שַׁלַּח עָמִי
 וַיִּפְלְחוּן קִדְמֵי:

רש"י

(ג) לַעֲנַת. כתר גומו לאתכנעא, והוא מגזרת עני, מאנת להיות עני ושפל מפני:

ביאור

(ג) לַעֲנַת. לשורש ע.נ.י מספר משמעויות. כי בהופעת השורש בצורה זו 'לַעֲנַת',¹ האחת לשון עניה 'ויענו ויאמרו', השניה לשון עוני ושפלות (וממנה נגזרה גם 'ענוה'), השלישית לשון עינוי. רש"י מפרש משמעותו היא לשון כניעה ושפלות, ומשה שואל את פרעה בשם ה': עד מתי תמשיך למאן מלהיכנע לפני.

עיון

(ג) לַעֲנַת. מפסוק זה עולה כי נשתנה היחס לפרעה ולמצרים. בפרשת וארא הבקשה הבסיסית מפרעה הייתה כי יתן רשות לעם ישראל לצאת ממצרים, והמכות ניחתו עליו על מנת שיסכים. עתה דורש הקב"ה מפרעה ומצרים כניעה מוחלטת. לא עוד יציאה ברשות ובהסכמה, כמעין החלטה משותפת של שני צדדים שווים. מכאן ואילך, אפילו אם יסכימו המצרים לבקשה הראשונית, יעלה רף הדרישות בצורה בוטה ומעליבה כדי לאלץ את פרעה לסרב ולדחותו כולן.

1 וכן מצאנו בשורש ר.א.ה הצורה 'לְרֹאוֹת' (שמות לד, כד).

אונקלוס

(ד) אַרִי אַם סָרִיב אַתָּה דְּכִי אַם־מֵאֵן אַתָּה לְשַׁלַּח
 לְשַׁלַּח־אֵת יְת עַמִּי הָאֵל אֲנִי אֶת־עַמִּי הַנִּנִּי מִבֵּיא מִחֵר
 מִיְתִי מִחֵר גּוֹבֵא בְּתַחוּמָךְ: אַרְבֵּה בְּגִבְלֶךָ:
 (ה) וַחֲפֹא יְת עֵין שְׁמִשָּׁא הַוְכְסָה אֶת־עֵין הָאָרֶץ וְלֹא
 דְּאַרְעָא וְלֹא יָכֹול לְמַחְזִי יוֹכֵל לִרְאֹת אֶת־הָאָרֶץ
 יְת אַרְעָא וְיָכֹול יְת שְׁאָר וְאַכֵּל אֶת־יֵתֶר הַפְּלִטָה
 שְׁזִבְתָּא דְּאַשְׁתָּאָר לְכוֹן מִן הַנְּשִׁאָרִת לָכֶם מִן־הַבָּרָד
 בְּרִדָא וְיָכֹול יְת כָּל אֵילָנָא וְאַכֵּל אֶת־כָּל־הָעֵץ הַצִּמָּח
 דְּאַצְמַח לְכוֹן מִן חֻקְלָא: לָכֶם מִן־הַשְּׂדֵה:

רש"י

(ה) אֵת עֵין הָאָרֶץ. את מראה הארץ: וְלֹא יוֹכֵל הִרְאָה לִרְאֹת אֵת הָאָרֶץ
 ולשון קצרה דבר:

ביאור

נאמר 'ותחשך הארץ'.
 וְלֹא יוֹכֵל. בפסוק זה שלושה פעלים
 "וכסה", "ולא יוכל", "ואכל". הנושא של
 "וכסה" ושל "ואכל" הוא הארבה, אך מיהו
 הנושא של "לא יוכל לראות"? הארבה?
 מסביר רש"י כי הפסוק חסר, והנושא אינו
 כתוב במשפט זה והוא 'הרואה'. לא כתוב
 בפירוש ש'הרואה' הוא הנושא, כי אין פה
 רואה ספציפי, ובעצם "לא יוכל לראות" היינו
 לא תהיה יכולת לראות, כי הארבה יכסה
 את כל הארץ.

(ה) אֵת עֵין הָאָרֶץ. הביטוי 'עין הארץ'
 מוקשה, שהרי לארץ ודאי אין עיניים. רש"י
 מבאר ש'עין הארץ' היינו 'מראה הארץ',²
 כלומר הארץ הנראית לעין המתבונן. כוונת
 הפסוק לומר שצפיפות הארבה תהיה כה
 רבה על הארץ עד שכל הארץ תתכסה בו
 ואי אפשר יהיה לראותה כלל. [ולא כתרגום
 וכרס"ג שפירשו שהארבה יכסה את השמש
 המאירה על הארץ, ויחשיך הכל עד שלא
 תיראה הארץ. ונאלצו להוסיף מילת שמש
 בפסוק על מנת להשוות לפסוק טו שם

2 וכן 'ועינו כעין הבדולח' — ומראהו כמראה הבדולח (במדבר יא, ז).

אונקלוס

וּמִלְאֹוּ בְתִיךָ וּבְתִי כָל- (ו) וַיִּמְלֹן בְּתִיךָ וּבְתִי כָל
 עֲבָדֶיךָ וּבְתִי כָל-מִצְרִים אֲשֶׁר לֹא-רָאוּ אֲבֹתֶיךָ
 וְאֲבוֹת אֲבֹתֶיךָ מִיּוֹם הַיּוֹם הַזֶּה
 עַל-הָאָדָמָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּצֵא מִעַם פְּרָעָה:
 וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי פְרָעָה אֵלָיו (ז) וַאֲמָרוּ עֲבָדֵי פְרָעָה לִיה
 עַד-מָתִי יִהְיֶה זֶה לָנוּ עַד אֲמָתִי יִהְיֶה דִין לָנוּ
 לְמוֹקֵשׁ שֶׁלַח אֶת-הָאֲנָשִׁים לְתַקְלָא שֶׁלַח יֵת גְּבִרְיָא
 וַיַּעֲבְדוּ אֶת-יְיָ אֱלֹהֵיהֶם וַיִּפְלְחוּן קָדָם יְיָ אֱלֹהֵהוֹן
 הַטָּרֶם תִּדְעַ כִּי אֲבָדָה הָעַד כְּעֵן לֹא יִדְעַת אֲרִי
 מִצְרִים: אֲבָדַת מִצְרִים:

רש"י

(ז) הַטָּרֶם תִּדְעַ. העוד לא ידעת כי אבדה מצרים:

ביאור

(ז) הַטָּרֶם תִּדְעַ. כבר פירש רש"י לעיל (ט), לב כי לאחר המילה 'טרם' בא פועל בזמן
 (ל) כי המילה 'טרם' בכל מקום משמעותה עתיד — טרם תפעל, ומשמעותו בעבר —
 'עדיין לא'. אף כאן יש לפרש כן. יש לשים עדיין לא פעלת.

עיון

(ז) הַטָּרֶם תִּדְעַ. הפסוק משתמש בלשון עתיד — "הטרם תדע", לומר כי פרעה נמצא
 בשלב האחרון לפני ההכרה בעובדה כי אבדה מצרים.

אונקלוס

(ח) וְאַתּוֹתִיב יְת מֹשֶׁה וַיֵּת ח וַיּוֹשֵׁב אֶת־מֹשֶׁה וְאַת־
 אַהֲרֹן לְוֹת פִּרְעָה וַאֲמַר אַהֲרֹן אֶל־פִּרְעָה וַיֹּאמֶר
 לְהֹן אֲזִילוּ פִלְחוּ קָדָם יִי אֱלֹהִים לְכוּ עֲבְדוּ אֶת־יִי
 אֱלֹהֵכוֹן מִן וּמִן דְּאֲזִלִּין: אֱלֹהֵיכֶם מִי וּמִי הָהִלְכִים:
 (ט) וַאֲמַר מֹשֶׁה בְּעוֹלָמָנָא ט וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּנַעֲרִינוּ
 וּבְסַבְנָא נְזִיל בְּבִנְנָא וּבְזִקְנֵינוּ נִלְךְ בְּכַנִּינוּ
 וּבְכַנְתָּנָא בְּעַנְנָא וּבְתוֹרְנָא וּבְכַנּוּתָנוּ בְּצֹאנָנוּ וּבְכַקְרָנוּ
 נְזִיל אַרִי תַגָּא קָדָם יִי לָנָא: נִלְךְ פִּי תַג־יִי לָנוּ:

רש"י

(ח) וַיּוֹשֵׁב. הושבו על ידי שליח, ששלחו אחריהם והשיבום אל פרעה:

ביאור

(ח) וַיּוֹשֵׁב. רש"י בא לומר שלא הושבו וַאֲהֲרֹן, אלא "ויושב את משה ואת אהרן",
 משה ואהרן בעל כרחם, וכאילו נגררו חזרה ששלחו שליח שילך אחריהם ויבקשם
 אל הארמון, כי לא נאמר "ויושב משה לשוב".

אונקלוס

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי כֵן יי' (י) וַאֲמַר לְהוֹן יְהִי כֵן
 עִמָּכֶם כַּאֲשֶׁר אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם מִמֶּרָא דִּי בְּסַעֲדָכוֹן כִּד
 וְאֶת־טַפְכֶּם רְאֹו כִּי רָעָה נִגְדָּה אֲשַׁלַּח יְתִכּוֹן וְיֵת טַפְלָכוֹן
 פְּנִיכֶם:
 חֲזוּ אֲרִי בִישָׂא דְאֶתוֹן
 סְבִירִין לְמַעַבְדָּה לְקַבֵּל
 אֶפִּיכוֹן לְאַסְתַּחֲרָא:

רש"י

(י) כַּאֲשֶׁר אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶּם. אף כי אשלח גם את הצאן ואת הבקר
 כאשר אמרתם:

ביאור

לעבודת ה'. אמנם הייתי מסכים לשלוח
 עמכם את הצאן והבקר, שהרי הם נצרכים
 לקורבנות, אך לשלוח אתכם עם טפכם
 אינני מסכים. [אמנם בהמשך הפרשה
 הגישה התהפכה, ובפסוק כד מסכים
 פרעה לשלח את הטף ובלבד שהצאן
 והבקר ישארו.]

כדי להבין את משמעות הפסוק יש להוסיף
 כי הביטוי "יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח
 אתכם ואת טפכם" הוא קללה בצורת
 ברכה, ונאמרת בלשון לעג: כשם שלא
 אשלח אתכם עם טפכם כך לא יהיה ה'
 עמכם, ח"ו.⁴

(י) כַּאֲשֶׁר אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶּם.
 לשאלת פרעה: "מי ומי ההולכים?" ענה
 משה: "בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותנו
 בצאננו ובבקרנו". על כך אומר פרעה: "יהי
 כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת
 טפכם" ולא התייחס כלל לעניין הצאן
 והבקר! ועוד קשה, דלכאורה משמע
 שפרעה מסכים לשלח "אתכם ואת
 טפכם" אך מייד אומר "לא כן לכו נא
 הגברים" — ולא הטף שאין דרכו לזבוח!
 רש"י מבאר שכל הפסוק הוא על דרך
 השלילה. בשום אופן לא אשלח אתכם ואת
 טפכם, כי אין שום הצדקה ללקיחת ילדים

רש"י

רְאוּ כִּי רָעָה נִגְדַּד פְּנֵיכֶם. כתרִגומו. ומדרש אגדה שמעתי, כוכב אחד יש ששמו רעה, אמר להם פרעה, רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם, אמר משה בתפלתו "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם" (לקמן לב, יב), זו היא שאמר להם "ראו כי רעה נגד פניכם"; מיד "וינחם ה' על הרעה" (שם, יד), והפך את הדם לדם מילה, שמל יהושע אותם, וזהו שנאמר "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם" (יהושע ה, ט) שהיו אומרים לכם דם אנחנו רואים עליכם במדבר (ילקוט שמעוני ח"א רמז שצב):

ביאור

שימשה את משה רבנו בתפילתו לפני ה' לאחר חטא העגל "למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם" — חילול ה' נורא יהיה אם תצדק 'נבואתו' של פרעה שנסתמכה על עבודת כוכבים ומזלות, שהרי אף יאמרו כי הכוכב 'רעה' הוא שגרם לכלותם מעל פני האדמה. ואמנם מכח טענה חזקה זו — מיד: "וינחם ה' על הרעה", על טענת ה'רעה'. אמנם, ממשיך המדרש, לא היו דברי פרעה דברים בטלים, ובאמת היה בה ביציאת מצרים הגורם לשפיכות דמים, אך הקב"ה בחמלתו הפך את דם ההריגה לדם המילה — אותה מילה שמלו ישראל מייד בכניסתם לארץ (כי כל השנים שהיו במדבר לא מלו בגלל הסכנה) — ועליה הכריז יהושע "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם", היינו אותה 'נבואה' של פורענות שריחפה מעל ראשנו כל השנים, ותבעה את מימושה בדם, עתה נתקיימה באופן אחר, בחסד וברחמים, ושוב אין לנו לחשוש ממנה.

רְאוּ כִּי רָעָה נִגְדַּד פְּנֵיכֶם. דברי פרעה אינם ברורים. האם הוא מוכיחם או מזהירם, ומהי אותה 'רעה' אותה אפשר לראות? רש"י מבאר את הפסוק בשני אופנים. הפירוש הראשון הוא 'כתרגומו', וכבר כתב הרמב"ן 'מה טוב היה שיפרשהו אלינו' הואיל ואין כוונת התרגום ברורה, ואף נוסחאות שונות יש בו. אך מכל מקום נראה כי כוונת הדברים לומר כי פרעה זועם על משה ואהרן, ומוכיחם כי מתוך דבריהם ניכר כי אין בדעתם ללכת על מנת לזבוח ולחזור, כי לאיזה צורך ילך עמם גם הטף, אלא כוונתם 'רעה' — לברוח ולא לחזור. 'ראו' — הוכיח להם כן מתוך דבריהם. לפירוש השני כוונת פרעה היא להזהיר את בני ישראל מפני הסכנה שביציאה ממצרים, ורצונו לשכנע את משה ואהרן שלא כדאי להם לצאת, ומתריע כי 'רעה' — **כוכב המבשר מוות** — עולה לקראתם במדבר. על פי מדרש אגדה זה פרעה צפה מתוך עבודת כוכבים ומזלות שלו כי יציאת ישראל ממצרים תסתיים באסון. טענה זו של פרעה

עיון

(י) **רְאוּ כִּי רָעָה נִגַּד פְּנֵיכֶם.** מדרש אגדה תמוה זה אומר דורשני, ונראה שאינו כפשוטו. הטענה המושמעת כאן בפי פרעה טענה נוקבת היא, ויש בה כדי להניא את בני ישראל מרצונם לצאת ממצרים. עיצרו, אומר פרעה. ראו מה עומד לפניכם. יציאה ממצרים אמנם תחסוך מכם חיי סבל ועבדות, אך בתמורה תידרשו לקבל עליכם עול מלכות שמים, עול תורה ומצוות, עול הדורש מהאדם ציות מוחלט לחוקי האֱלֹהִים, ודורש מהעם כולו להיות קדוש וברמה רוחנית גבוהה מאוד. דרישה כזאת יש לה מחיר, והמחיר כבד מאוד, שהרי הקב"ה מודקדק עם צדיקים כחוט השערה, ו'בקרובי אקדש', וכל הקרב הקרב, חלילה, ימות.⁵ הסיכון הקיומי בקבלת עול מלכות שמים כעם הוא עצום.

ובאמת, הנפילה הרוחנית לאחר מתן תורה, עד כדי עשיית העגל, הכריחה את התגובה "הרף ממני ואשמידם" – אין הם ראויים להתקיים הואיל ולא הצליחו לקיים את ההתחייבות שקיבלו על עצמם ביציאת מצרים.

על כך בדיוק נשען משה בתפילתו: האם צדקו דברי העכו"ם שאין בני אנוש מסוגלים לקבל עול מלכות שמים? אם על כל סטיה ואי ציות נגזרת כליה – אזי, חלילה, אין אפשרות לקדש את שמך בעולם! בטענה זו מנע משה רבנו את רוע הגזירה – אך רק באופן זמני. עם ישראל צריך להוכיח כי הוא מסוגל לעבוד את ה' בלב שלם תוך כדי חיי חומר בעולם הזה. הוכחה זאת ניתנה בכניסה לארץ ישראל. בקיום מצוות המילה חידשו בני ישראל את הברית עם הקב"ה תחת הנהגתו של יהושע, והוכיחו כי אפשרי הדבר להמשיך ולעבוד את ה' ולהיות נאמנים למצוותיו, אמנם תוך מסירות נפש, גם כשעוברים לחיות חיי שעה בהנהגה טבעית בעולם הזה. עתה התברר באופן מוחלט כי טענת כפירה זו – טענה שקרית היא, וכי עם ישראל ראוי הוא להיות עם ה' ולפיכך צריך היה לצאת ממצרים.

אונקלוס

(יא) לֹא כֵן אֶזְיִלוּ כַעַן יֵאֱלֹא כֵן לְכוּ-נָא הַגְּבָרִים
 גְּבָרִיא וּפְלָחוּ קָדָם יי וְעִבְדוּ אֶת-יְיָ כִּי אֹתָהּ אַתֶּם
 אֲרִי יְתָה אַתּוֹן בַּעַן מִבְּקָשִׁים וַיִּגְרַשׁ אֹתָם מֵאֶת
 וְתַרְיֹד יְתָהוֹן מִן קָדָם פְּנֵי פְרָעָה: ס
 פְּרָעָה:

רש"י

(יא) לֹא כֵן. כאשר אמרתם להוליך הטף עמכם אלא לְכוּ נָא הַגְּבָרִים וְעִבְדוּ
 אֶת ה' כִּי אֹתָהּ אַתֶּם מִבְּקָשִׁים. בקשתם עד הנה 'נזבחה לא־להינו' (לעיל ה,
 ח) ואין דרך הטף לזבוח:

ביאור

דוחק עצום, כי לא מצאנו התייחסות בלשון
 נקבה כלפי שמיא. יש שפירשו⁶ שהיא
 מתייחסת ל'רעה' שהוזכרה בפסוק הקודם,
 ור"ל יש רעה נגד פניכם ונראה שאתם
 מבקשים שהיא תבוא עליכם, או ר"ל לא
 אשלח את טפכם כי אתם זוממים רעה.
 רש"י מפרש כי "אותה" היינו עבודת ה'
 המוזכרת, ור"ל הרי בקשתכם היתה לעבוד
 את ה', אם כן אין לכם צורך בטף, לכו רק
 הגברים לעבוד את ה'. [רש"י מפרש כי
 'מבקשים' הוא הווה מתמשך, ומשמעותו
 בקשתם כל הזמן.]

(יא) לֹא כֵן. כאן דבריו של פרעה נאמרים
 בבהירות. אם בפסוק הקודם דיבר בשפה
 המשתמעת לשני פנים, עתה הוא מתייחס
 ישירות לבקשה להוציא את כל הנפש
 ממצרים: לא אסכים לבקשתכם לשלח את
 הטף אלא לכו רק הגברים.

כִּי אֹתָהּ אַתֶּם מִבְּקָשִׁים. המילה "אותה"
 בפסוק אינה מובנת, והמפרשים העלו בזה
 כמה אפשרויות. יש שפירשו שהיא
 מתייחסת לה' שהוזכר בסמוך, ור"ל 'כי
 אותה, את ה', אתם מבקשים' — אך זהו

עיון

(יא) לֹא כֵן. פרעה לא מבין שהמציאות השתנתה. הוא עדיין סבור שהוא יכול לנהל משא
 ומתן ולקבוע את הכללים, ומתוך כך מעיז להתבטא בבטות ובגסות. התורה מספרת לנו
 בפרוטרוט את דברי פרעה כדי להעמידו באור מגוחך ככל האפשר.
 כִּי אֹתָהּ אַתֶּם מִבְּקָשִׁים. פרעה לא מסוגל להבין כי גם הטף שייך בעבודת ה'. להבנתו כל
 פולחן אלילי היא נתינה של האדם לצורך האל, ולתינוקות אין להם משלהם כלום ולנתינתם

רש"י

וַיִּגְרֶשׂ אֹתָם. הרי זה לשון קצר ולא פירש מי המגרש:

ביאור

וַיִּגְרֶשׂ אֹתָם. לכאורה הנושא של "ויגרש" הוא פרעה עצמו, שהרי הוא המדבר עד כה, אך אי אפשר לומר 'ויגרש אותם פרעה מאת פני פרעה' והיה לו לומר 'מפניו'. על כן ברור שאין זה פרעה אלא מישהו אחר, ומפרש רש"י כי זהו 'לשון קצר', היינו הפסוק השמיט כביכול מילה, ומן הסתם זהו שליחו של פרעה שגירשם על פי הוראתו של פרעה – ממש כפי שנזקק פרעה לשליח להשיבם לפניו, כמו שפירש רש"י בפסוק ח. למדנו מכאן שפרעה מנסה לבזות את משה ואהרן. לא זו בלבד שדוחה את בקשתם בבזז ובתקיפות אלא אף משפילים בפני עבדיו ומגרשם באופן מבייש, וממש זורק אותם מביתו.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

אין משמעות. אמנם עבודת ה' אינה לצורך גבוה כלל, וכל מטרתה היא להגיע לקרבת ה', ולזה יש שייכות לכל נפש. ובאמת מצאנו ציווי מפורש בתורה, במצוות 'הקהל',⁷ להביא אף את הטף, אף שלכאורה אין לכך טעם.

אונקלוס

(יב) וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה אָרִים שְׁנֵי יָב וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה נָטָה
 יָדְךָ עַל אֶרֶץ דְּמֻצְרִים יָדְךָ עַל־אֶרֶץ מְצֻרִים בְּאַרְבָּה
 וַיְהִי גֹבָא וַיִּסַּק עַל אֶרֶץ וַיַּעַל עַל־אֶרֶץ מְצֻרִים וַיֵּאכֶל
 דְּמֻצְרִים וַיִּכּוֹל יָת כָּל אֶת־כָּל־עֶשֶׂב הָאֶרֶץ אֵת כָּל־
 עֶסְבָּא דְּאֶרֶץ יָת כָּל דִּי אֲשֶׁר הִשְׁאִיר הַבְּרָד:
 אֲשֶׁר בְּרָדָא:

רש"י

(יב) בְּאַרְבָּה. בשביל מכת הארבה:

ביאור

(יב) בְּאַרְבָּה. לאות בי"ת מספר משמעויות ואף כאן ניתן לפרשה בכמה אפשרויות. ב' במשמעות עם, כגון 'בשבעים נפש', וכאן תהיה הכוונה שישים בידו או במטהו צורת ארבה וינטה ידו על מצרים עם ארבה⁸. ב' כאות יחס, כגון 'ויפגע במקום', 'נתן בידי',

וכאן תהיה הכוונה שיטה משה ידו ויכה ארבה. רש"י מפרש הב' במשמעות בגלל, בעבור, בשביל, וכגון 'ויעבד יעקב ברחל' בשביל רחל, כאן המשמעות היא שיטה ידו בשביל שיבוא הארבה.

עיון

(יב) בְּאַרְבָּה. רש"י שולל במכה זו פעולה מעין כישוף מצד משה להבאת הארבה, אלא נטיית מטה ותנו לא.

אונקלוס

יג וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת־מַטְּהוֹ עַל־
 אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּלֶךְ נְהַג רוּחַ־
 קָדִים בָּאֶרֶץ כָּל־הַיּוֹם הַהוּא רוּחַ קְדוּמָא בְּאֶרְעָא כָּל
 וְכָל־הַלַּיְלָה הַבֶּקֶר הָיָה יוֹמָא הַהוּא וְכָל לַיְלָא
 וְרוּחַ הַקָּדִים נָשָׂא אֶת־ צִפְרָא הָוָה וְרוּחַ קְדוּמָא
 הָאֶרְבָּה: נָטַל יֵת גּוֹבָא:

רש"י

(יג) וְרוּחַ הַקָּדִים. רוח מזרחי נָשָׂא אֶת הָאֶרְבָּה, לפי שבא כנגדו, שמצרים בדרומית מערבית היתה, כמו שמפורש במקום אחר:

ביאור

(יג) וְרוּחַ הַקָּדִים. נראה שרש"י בא להדגיש כי אין מדובר ברוח מקומית בתוך מצרים, אלא הרוח המזרחית באה מחוץ למצרים עצמה ונשאה את הארבה אל תוך מצרים, ומה שכתוב "וה' נהג רוח קדים בארץ" אינו מוסב על ארץ מצרים עצמה. מסתבר לומר כי הארץ ממנה הגיע הארבה למצרים היא ארץ ישראל, כי מצרים נמצאת בדרום מערב ארץ ישראל, כפי שמפורש ברש"י פרשת מסעי.⁹

עיון

(יג) וְרוּחַ הַקָּדִים. אם באמת כוונת הדברים לומר כי הארבה הגיע מארץ ישראל, רמז יש כאן לכך שהארץ אינה רוצה לעמוד ריקנית, ומשתוקקת שיהיו בניה עליה, ולשם כך מסייעת להעניש את המונעים מבניה להגיע אליה.

9 במדבר לד, ג עיי"ש. ועיין מלבי"ם כאן שנטה לומר כי הארבה הגיע מבבל ואשור המזרחיות יותר.

אונקלוס

(יד) וְסִלִּיק גּוּבָא עַל כָּל יִי וַיַּעַל הָאֲרֵבָה עַל כָּל-אֶרֶץ
 אֶרֶעָ דְּמִצְרַיִם וְשָׂרָא בְּכָל מִצְרַיִם וַיִּנָּח בְּכָל גְּבוּל
 תַּחוּם מִצְרַיִם תְּקִיף לַחֲדָא מִצְרַיִם כְּבֵד מְאֹד לְפָנָיו
 קְדָמוּהִי לֹא הָוָה כֵּן גּוּבָא לֹא-הָיָה כֵּן אֲרֵבָה כְּמֹהוּ
 דְּכֹתִיָּה וּבְתִרְוֵהִי לֹא יְהִי כֵּן: וְאַחֲרָיו לֹא יְהִי-כֵּן:

רש"י

(יד) וְאַחֲרָיו לֹא יְהִי כֵּן. ואותו שהיה בימי יואל, שנאמר "כמוהו לא נהיה מן העולם" (יואל ב, ב), למדנו שהיה כבד משל משה, כי אותו של יואל היה על ידי מינין הרבה, שהיו יחד ארבה ילק חסיל גזם, אבל של משה לא היה אלא של מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה:

ביאור

שאין בזה. מכת מצרים היתה של מין אחד, אך היא היתה בעוצמה רבה עד שמין אחד זה חיסל במהירות את כל הצומח. בימי יואל היו ארבעה מינים, גזם ארבה ילק חסיל, אך הם תקפו בזה אחר זה — "יתר הגזם אכל הארבה, ויתר הארבה אכל הילק, ויתר הילק אכל החסיל" (א, ד). כל מין לכשעצמו לא הצליח לחסל הכל אלא הותיר אחריו שארית, כי מין אחד שיצליח לחסל הכל היה רק במצרים. אמנם הצטרפות ארבע המינים בזה אחר זה גרמה לחיסול גמור של כל הצומח, ותכיפות כזו של מכת ארבה של ארבע מינים שונים, ולאורך זמן — זהו דבר חריג שלא היה אפילו במצרים.¹⁰

(יד) וְאַחֲרָיו לֹא יְהִי כֵּן. ישנם שני כתובים המכחישים זה את זה: כאן נאמר כי הארבה היה "כבד מאד" באופן חריג, עד שודאי לא היה כן בעבר ו"לא יהיה כן" בעתיד. והנה בספר יואל מסופר באריכות על מתקפת ארבה עצומה שהיתה בארץ ישראל, ומסופר על "יום חשך ואפלה, יום ענן וערפל, כשחר פרוש על ההרים, עם רב ועצום, כמוהו לא נהיה מן העולם ואחריו לא יוסף עד שני דור ודור". לכאורה טוען יואל כי הארבה בימיו היה כבד יותר מהארבה במצרים, והרי התורה "התחייבה" שלא יהיה כן! מתרץ רש"י כי יש לחלק, ובעצם מדובר בשני סוגים של מכת ארבה. ישנה מכת ארבה של מין אחד בלבד וישנה מכה של מספר מינים בזה אחר זה, ויש בזה מה

עיון

(יד) וְאַחֲרָיו לֹא יִהְיֶה כֵּן. מן ההשוואה לארבה בימי יואל אנו לומדים על דרכו של הקב"ה בהפלאות מכותיו. למכות מצרים הייתה מטרה מוצהרת "בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ" (לעיל ט, יד). כדי להראות את כוחו של הבורא, על המכה להיות קצרה, ובעוצמה שאין כדוגמתה. לעומת זאת מטרת העונש בימי יואל הייתה להשיב את עם ישראל בתשובה, לכן המכה הייתה בעוצמה נמוכה אך לאורך זמן ממושך.

אונקלוס

(טו) וַחֲפָא יִת עֵין שְׁמָשָׁא טו וַיִּכֶס אֶת-עֵין כָּל-הָאָרֶץ
 דְּכָל אֶרְעָא וַחֲשׁוּכָת אֶרְעָא וַתַּחֲשֹׁךְ הָאָרֶץ וַיֹּאכַל אֶת-
 וַאֲכַל יִת כָּל עֶסְבָּא כָּל-עֶשֶׁב הָאָרֶץ וְאֵת כָּל-פְּרִי
 דְּאֶרְעָא וְיִת כָּל פִּירִי הָעֵץ אֲשֶׁר הִוְתִּיר הַבָּרָד
 אֵילָנָא דִּי אֲשָׁאר בִּרְדָּא וְלֹא-נֹתֵר כָּל-יֵרֶק בְּעֵץ
 וְלֹא אֲשַׁתָּאֵר כָּל יְרוֹקָא וּבְעֶשֶׁב הַשָּׂדֶה בְּכָל-אֶרֶץ
 בְּאֵילָנָא וּבְעֶסְבָּא דַּחֲקָלָא מִצָּרִים:

בְּכָל אֶרְעָא דְּמִצָּרִים: טז וַיִּמָּהֵר פֶּרְעָה לִקְרָא לְמִשָּׁה
 (טז) וְאוֹחִי פֶּרְעָה לְמִקְרִי וְלֹא-הָרָן וַיֹּאמֶר חֲטָאתִי לִי
 לְמִשָּׁה וְלֹא-הָרָן וַאֲמַר חֲבִית אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם:
 קָדָם יְיָ אֱלֹהֵכֹן וְלָכֹן: יז וַעֲתָה שָׂא נָא חֲטָאתִי אֲךָ
 (יז) וּכְעַן שְׂבוּק כְּעַן לְחוּבִי הַפְּעַם וְהַעֲתִירוּ לִי אֱלֹהֵיכֶם
 בְּרַם זְמַנָּא הָדָא וְצִלוּ קָדָם וַיִּסֹּר מִעָלַי רֶק אֶת-הַמּוֹת
 יְיָ אֱלֹהֵכֹן וַיַּעֲדִי מְנִי לְחוּד הַזֶּה:
 יִת מוֹתָא הַדִּין:

רש"י

(טו) כָּל יֵרֶק. עלה ירוק. וירדור"א בלע"ז:

ביאור

(טו) כָּל יֵרֶק. רש"י מבאר ש"כל ירק בעץ גם את העלים, עד שבמבט כללי על ובעשב השדה" היינו העלים הירוקים. הנוף בארץ מצרים לא נראה כלל הצבע הארבה חיסל לא רק את הפירות אלא הירוק.

אונקלוס

יח וַיֵּצֵא מֵעַם פְּרָעָה וַיַּעֲתָר (יח) וַנִּפְק מְלוֹת פְּרָעָה וַצְלִי
 אֱלֹהֵי: קְדָם יי:
 יט וַיַּהֲפֹךְ יי רוּח־יָם חֲזָק (יט) וַהֲפֹךְ יי רוּחָא מַעְרְבָא
 מֵאֲד וַיֵּשֶׁא אֶת־הָאֲרֵבָה תִּקְיָךְ לַחֲדָא וַנִּטֵּל יָת גּוֹבָא
 וַיִּתְקַעְהוּ יָמָה סוּף לֹא וַדְמָהּ לִימָא דְסוּף לֹא
 נִשְׁאֵר אֲרֵבָה אֶחָד בְּכָל אֲשֶׁתָּאֵר גּוֹבָא חַד בְּכָל
 גְּבוּל מִצְרַיִם: תַּחֲסוּם מִצְרַיִם:

רש"י

(יט) רוּחַ יָם. רוח מערבי: יָמָה סוּף. אומר אני שים סוף היה מקצתו במערב כנגד כל רוח דרומית וגם במזרח של ארץ ישראל, לפיכך רוח ים תקעו לארבה בימה סוף כנגדו. וכן מצינו לענין תחומין שהוא פונה לצד מזרח שנאמר "מים סוף ועד ים פלשתים" (להלן כג, לא) ממזרח למערב, שים פלשתים במערב היה שנאמר בפלשתים "יושבי חבל הים גוי כרתים" (צפניה ב, ה):

ביאור

שם נבין את דבריו כאן. לשיטתו של רש"י ים סוף נמצא מדרום לשלש הארצות הנ"ל "כנגד (מול) כל רוח דרומית" של ארץ ישראל. אמנם לפי זה לא ברור איך יכולה רוח "ים-מערבית, הנושבת ממערב למזרח, לשאת את הארבה לים סוף שנמצא ברוח דרומית? על כך מתרץ רש"י כי אמנם ים סוף הוא לכל אורך רוח דרומית אך הוא מעט מצפין בשתי קצותיו, "מקצתו במערב וגם במזרח של ארץ ישראל" (היינו בצורה כזו —), לכן יתכן שרוח מערבית נשאה את הארבה "כנגדו", היינו אל חלקו המזרחי של ים סוף.

(יט) רוּחַ יָם. רש"י מסביר שהמילה "ים" בפסוק זה פירושה 'מערב'. מערב נקרא 'ים' בגלל שהגבול המערבי של ארץ ישראל הוא ים, ונקרא הים הגדול, ים פלשתים או הים האחרון (מזרח נקרא קדם-קדימה, וממילא מערב הוא אחר-אחרון). מפירוש רש"י במקומות שונים נראה כי אין הוא מתאר את האזור הגיאוגרפי כפי שאנו מכירים אותו כיום. בפרשת מסעי כתב (במדבר לד, ג): "שלש ארצות יושבות בדרומה של ארץ ישראל זו אצל זו: קצת ארץ מצרים וארץ אדום כולה וארץ מואב כולה. ארץ מצרים במקצוע דרומית מערבית" וכו'. על פי דבריו

אונקלוס

(כ) וְאַתְּקַף יְיָ יֵת לְבָא כִּי וַיִּחַזֶּק יְיָ אֶת־לֵב פְּרָעָה וְלֹא
 דְּפָרְעָה וְלֹא שַׁלַּח יֵת בְּנֵי שַׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל : פ
 יִשְׂרָאֵל:

רש"י

לא נִשְׁאַר אַרְבֶּה אֶחָד. אף המלוחים שמלחו מהם (שמות רבה פי"ג, ז):

ביאור

לא נִשְׁאַר אַרְבֶּה אֶחָד. היה מקום לחשוב כי בהסרת המכה פעל הקב"ה רחמיו על מצרים, וסילק ההיזק לתבואה לגמרי, עד אחרון הארבה שבהם. רש"י בא להוציא מדעה זו. לא רחמים יש כאן, שהרי אין המצרים ראויים שייעשה להם נס שכזה, ומדוע להסיר את הכל, הרי אין לך מקום שאין בו מעט מזיקים! אלא דין יש כאן ופורענות יש כאן, כדי שלא יהנו המצרים מעונש זה כהוא"ז, נלקחו מהם גם אותם ארבה מלוחים שהכינו לעצמם לאכול מהם.

את דבריו בדבר מיקומו המזרחי של ים סוף מוכיח רש"י מגבולות הארץ המופיעים בפרשת משפטים, שם נאמר: "ושתי את גִּבְלֵךְ מִיָּם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמְדָּבָר עַד הַנְּהָר", ומבין רש"י שהכתוב מציין כאן גבולות לארבע רוחות השמים, ואם "ממדבר עד הנהר" היינו ממדבר הנגב או סיני שבדרום ועד נהר פרת שמקורותיו בצפון — אזי "מים סוף ועד ים פלשתים" היינו ממזרח ועד מערב.

עיון

(יט) רִיחַ יָם. למעלה כתבנו כי למרות שלא נכתב מנין הגיע הארבה באותה 'רוח קדים' נראה כי הארבה בא מכיוון ארץ ישראל. אמנם עתה כשהוא מסתלק אין הוא מגיע לשם אלא ממשיך ועובר את כל הארץ עד קצה גבולה המזרחי. אף כאן רמז יש, שאין ארץ ישראל ראויה לקללה, וודאי לא תסבול מעונשה של מצרים.

אונקלוס

כא וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה נִטָּה (כא) וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה אֲרִים
 יָדְךָ עַל-הַשָּׁמַיִם וְיִהְיֶה חֹשֶׁךְ יָדְךָ עַל צֵית שְׁמַיָא וְיִהְיֶה
 עַל-אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּמֶשׁ חֲשׂוֹכָא עַל אֶרְעָא דְּמִצְרַיִם
 חֹשֶׁךְ: בְּתַר דִּיעְדֵּי קָבֵל לִילִיָא:

רש"י

(כא) וַיֵּמֶשׁ חֹשֶׁךְ. ויחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של לילה, וחשך של לילה
 יאמיש ויחשיך עוד:

ביאור

שהפסיקו באתנחתא בין שני החלקים.
 אליבא דרש"י כל חלק בפסוק מתייחס לזמן
 אחר: "ויהי חושך" מתייחס ליום, "וימש
 חושך" מתייחס ללילה.
 "ויהי חושך" — בשעות היום יהיה חושך
 יותר מחשכו של לילה, שלא נאמר "ויהי
 לילה" אלא "ויהי חושך" — חשכה גמורה.
 "וימש חושך" — בשעות הלילה, שהן תמיד
 חשוכות יותר מן היום, יהיה חשך יותר
 ממה שהיה בשעות היום, וכביכול יהיה
 חושך כפול ומכופל — יאמיש ויחשיך עוד
 (אמש היא מילה נרדפת לחשך — ראה
 איוב ל, ג).¹¹

(כא) וַיֵּמֶשׁ חֹשֶׁךְ. הפסוק מכריז על בוא
 החושך בשני ביטויים: "ויהי חושך", "וימש
 חושך". לכאורה נראה היה לומר כי התורה
 מדגישה שיהיה חושך, אבל לא חושך רגיל
 אלא חושך חשך במיוחד. אמנם נראה
 שרש"י אינו מפרש כך. כאשר פסוק חוזר
 ואומר דבר דומה למה שכבר נאמר, דרכו
 של רש"י לפרש כי אין כאן השלמה והדגשה
 של הנאמר תחילה, אלא יש כאן עניין אחר,
 חדש, העומד בפני עצמו. אף כאן נראה
 לומר שרש"י הבין שהפסוק נחלק לשני
 חלקים, שכל אחד מהם דן בעניין אחר.
 הבנה זו מתחזקת מפיוסוק הטעמים,

עיון

(כא) וַיֵּמֶשׁ חֹשֶׁךְ. נראה כי הקב"ה מקפיד להבחין בין יום ובין לילה, שיהיה ניכר אימתי זמנו
 של כל אחד מהם, וכפי שהבטיח לנח אחר המבול "יום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב).
 אף במכת חושך לא הפר הקב"ה הבטחתו והקל על המצרים בשעות היום מאשר בשעות
 הלילה.

11 ישנן גירסאות ברש"י שאינן גורסות וי"ו החיבור בין שני המשפטים, ולגירסתם אין כאן שני עניינים ברש"י
 אלא המשפט השני ברש"י חוזר ומסביר את הראשון.

רש"י

וַיִּמַּשׁ. כמו ויאמש. יש לנו תיבות הרבה חסרות אל"ף, לפי שאין הברת האל"ף נכרת כל כך אין הכתוב מקפיד על חסרונה, כגון "לא יהל שם ערבי" (ישעיה יג, כ), כמו לא יאהל, לא יטה אהל. וכן "ותזרני חיל" (שמו"ב כב, מ), כמו ותאזרני. ואונקלוס תרגם לשון הסרה, כמו "לא ימיש" (שמות יג, כב), "בתר דיעדי קבל ליליא" כשיגיע סמוך לאור היום, אבל אין הדבור מיושב על הוי"ו של "וימש" לפי שהוא כתוב אחר "ויהי חשך". ומדרש אגדה פותרו לשון "ממשש בצהרים" (דברים כח, כט), שהיה כפול ומכופל ועב עד שהיה בו ממש:

ביאור

הפסוק על פי אונקלוס: ויהי חושך על ארץ מצרים אחר שיסור (=בתר דיעדי) חשכת לילה (=קבל לילה)¹², ויגיע סמוך לאור היום. רש"י דוחה פירוש זה, כי הוא הופך את סדר הזמנים בפסוק, ומוסיף את המילה 'אחר' כדי לומר שהחלק האחרון – 'וימש חושך' – קדם ל'ויהי חושך', וזה 'אינו מיושב עם הוי"ו של "וימש" שהיא וי"ו החיבור ומסדרת החלקים זה אחר זה.¹³

לפי המדרש-אגדה שורש המילה הוא **מ.ש.ש** שפירושו למשש, וכוונת הביטוי "וימש חושך" היינו שהחושך היה כבד כל כך, כפול ומכופל ועב, והפך להיות ממשי ומוחשי עד שאפשר היה לנגוע בו. החושך לא היה העדר אור בלבד אלא מציאות עצמית וברורה של חושך.

ג.

וַיִּמַּשׁ. רש"י מציג שלשה פירושים למילה "וימש":

א. שורש המילה הוא **א.מ.ש** שפירושו חושך, לילה. לפי פירוש זה, מילה זו היא מילה נרדפת למילה חושך, וכוונת הביטוי "וימש חושך" הוא שהחושך יהיה כפול ומכופל. להוכחת פירושו מביא רש"י מילים נוספות שמצאנו בהן כי האות אל"ף, על אף ששייכת לשורש, חסרה.

ב. לפי אונקלוס, שורש המילה הוא **מ.ו.ש** ופירושו הסרה, כמו בפסוק "לא ימיש עמוד הענן יומם" שפירושו הקב"ה לא סילק (=הסיר) את עמוד הענן כל היום. על פי זה פירוש הביטוי "וימש חושך" הוא ויסר את החושך – החושך החדש בא מייד אחר חושך הלילה הטבעי, וסילקו סמוך לזריחת השמש. שיעור

עיון

וַיִּמַּשׁ. יש להבין מהו ההבדל העקרוני בין הפירושים. נתחיל בפירוש הראשון. בדרך כלל, גם בלילה חשך ישנו מעט אור, מן הלבנה ומן הכוכבים. במכת חושך היה העדר מוחלט של אור, חושך גמור, כפול ומכופל מחושך של לילה רגיל,

12 "לא יסור שבט מיהודה" – "לא יעדי עבד שולטן מדבית יהודה" (בראשית מח, י). "והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו" – "והא אימה קבל סגי נפלת עלוהי" (בראשית טו, יב).

13 עיין גור אריה למהר"ל.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

ובלילה אף החשיך יותר מזה. לפי פירוש זה – הפשט – לחושך אין ממשות, אלא נוצרה באוויר מעין מחיצה עבה שמנעה כל אפשרות של אור לחדור, וממילא נעשה חושך גמור. הנס היה, כרוב הניסים, באמצעות הטבע.

לפי הפירושים השני והשלישי, החושך לא היה רק העדר של אור, אלא בריאה בפני עצמה. לפירוש השני, החושך 'החדש' בא והסיר את חושך הלילה הרגיל, ונכנס תחתיו – כאילו הנס בא במקום הטבע. הפירוש השלישי עיקר עניינו להדגיש שלחושך הזה היה ממשות – מה שאין כן בחושך טבעי.

נראה לומר כי רש"י העדיף את הפירוש הראשון, וראה בו את דרך הפשט, כי רואה הוא בניסים התערבות בבריאה ולא בריאה של מציאות חדשה.

אונקלוס

(כב) וְאַרְיִם מִשֶּׁה יֵת יְדִיהָ כַּבּ וַיֵּט מִשֶּׁה אֶת־יָדָיו עַל־
עַל צִית שְׁמִיָּא וַהֲוָה הַשָּׁמַיִם וַיְהִי חֶשֶׁךְ־אֶפְלָה
חֶשֶׁךְ קָבֵל בְּכָל אֶרֶץ בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשֶׁת
דְּמִצְרַיִם תִּלְתָּא יוֹמִין: יָמִים:

רש"י

(כב) וַיְהִי חֶשֶׁךְ אֶפְלָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וגו'. חשך של אופל שלא ראו איש את אחיו אותן שלשת ימים. ועוד שלשת ימים אחרים חשך מוכפל על זה, שלא קמו איש מתחתיו, יושב אין יכול לעמוד ועומד אין יכול לישב. ולמה הביא עליהם חשך, שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפלה, כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הם לוקין כמונו. ועוד, שחפשו ישראל וראו את כליהם, וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא (שמות רבה פי"ג, ד):

ביאור

שבהם החושך היה כבד ועב יותר עד "שלא קמו איש תחתיו", היינו "יושב אין יכול לעמוד ועומד אין יכול לישב". נראה כי רש"י 'הוכרח' לפרש כן משתי סיבות: א) אם 'לא קמו איש תחתיו' קל וחומר ש'לא ראו איש את אחיו'! ב) כבר כתבנו כי שיטת רש"י היא שאין התורה חוזרת על דברים שכבר כתבה רק לתכלית יופי הלשון. כל מילה בתורה שקולה ומשמעותית, ויש למצוא בכל ביטוי משמעות לעצמו. עוד מלמדנו רש"י על מטרות נוספות, עקיפות, של מכת החושך. לא רק העגשת המצרים יש כאן אלא אף העגשת אותם יהודים רשעים שלא רצו לצאת ממצרים, וכן מתן אפשרות ליהודים לראות היכן נמצאים חפציהם היקרים של המצרים.

(כב) וַיְהִי חֶשֶׁךְ אֶפְלָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וגו'. פעמיים מוזכר במכת חושך 'שלשת ימים', כאן נאמר "ויהי חשך אפלה שלשת ימים", ובפסוק הבא נאמר "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש תחתיו שלשת ימים". היה מקום להבין שאלו אותם שלשה ימים, והפסוק השני מפרש את הפסוק הראשון לומר כי באותם שלשת ימים החושך היה כה כבד עד כי "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש תחתיו". רש"י אינו מפרש כן אלא מחלק את הפסוק הבא לשני חלקים. החלק הראשון "לא ראו איש את אחיו" – אכן מתייחס לפסוק הקודם, ומסביר כי החושך באותם שלשה ימים היה כה כבד עד כי "לא ראו איש את אחיו". החלק השני "ולא קמו איש תחתיו שלשת ימים" – הוא עניין חדש, ומתייחס לשלשה ימים אחרים

עיון

(כב) וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֶפְלָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וגו'. שאלות רבות עולות מתוך הבנת הפסוק על פי רש"י:

א. לא מצאנו שמכה נחלקה לשני חלקים אלא רק במכת חושך. מדוע נשתנתה מכת חושך בזה משאר המכות?

ב. תיאור מכה שהולכת ומתעצמת מוביל יותר לכיוון של הענשת המצרים, ולא של הענשת יהודים! ובכלל, מה הכריח את רש"י לפרש כן, לכאורה אין לחידוש זה שום ביסוס בפסוקים.

ג. כיצד נעשתה ההפרדה בין ישראל למצרים במכה זו? לפי פשט הכתוב היה אור בבתי היהודים ("במושבותם") וחושך בבתי המצרים, והדבר יתכן אם נפרש שהחושך היה מעין ערפל עב שמנע חדירה של אור, ואותו ערפל שכן באזור בתי מצרים ולא בארץ גושן. אמנם אם יהודי יכול להיכנס לבית המצרי ולראות את רכושו — לא ברור איפוא מה היה טיבעה ומהותה של מכה זו?

נראה לומר כי העולה מן הכתובים בא לבטא עניין פנימי ומהותי בעומק הדברים, ובאמת מכה זו של החושך, מעבר להתרחשותה בפועל, היא מעין מַשָּׁל לעניינים רוחניים — והנמשל מבהיר לנו את ההבדל בין האור ובין החושך ובין ישראל לעמים. הואיל וכן הוא אין צריך להאריך בתיאור הטבעי למכת החושך, כי חז"ל עסקו בעיקר במשל ובמוסר שבו. בפועל מכת החושך הייתה קשה מאוד למצרים. מציאות של חושך מוחלט עד שאי אפשר לראות אחד את השני, ואפילו אי אפשר היה 'לקום איש תחתיו' — היינו דרך גוזמא, כאומר חושך גמור שמנע את האפשרות לפעול בצורה רגילה גם בפעולות הפשוטות ביותר. לכאורה אפשר היה להשיג את אותו הישג אם המצרים היו לוקים בשיתוק זמני של גופם או משהו מעין זה שהיה מונע מהם לפעול ולראות. אין זה מקרה שתוצאה זו הושגה דווקא באמצעות 'חושך', כי חושך מבטא עניין רוחני.

במקומות רבים מצאנו את האור כמסמל חכמה והחושך מסמל כסילות, "יש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך" (קהלת ב, יג). המצרים נענשו לשבת בחושך משום שבעצם כל ימיהם הם יושבים בחושך. אין הם מבינים כי יש בורא לעולם, יש מנהיג ומשגיח לבריאה, יש לאדם נשמה רוחנית בקרבו. מי שחי וגדל בחוסר ידיעה זה, בחושך רוחני כזה, ממילא אינו רואה את אחיו. מי שאינו מכיר בשפלותו ובכניעתו כלפי הבורא אינו מסוגל להכיר את מקומו ומעלתו של חברו, ובדאי לא לדאוג לחסרונו — "לא ראו איש את אחיו". אך אין זו הבעיה היחידה שגורם החושך הרוחני. עיוורון זה בהכרת המציאות כפי שהיא מונע כל התקדמות והתפתחות רוחנית, וגורם לניון — "לא קמו איש תחתיו".

אם כן ראינו כי מכת החושך הפיזית באה להמחיש את החושך הרוחני בו שרויה מצרים. כביכול הקב"ה אומר למצרים: חשבתם שאתם חיים באור יום, שאתם רואים את המציאות ומכירים אותה? אין אתם חיים אלא באשליה. חייכם הם חושך גמור הגורמים לכם שלא תראו איש את אחיו — ולכן נעשה לכם חושך שבאמת לא תראו אף אחד. אחר כך נעשה חושך כבד ממנו להראות לכם למה גורם החושך בו אתם שרויים, הוא גורם לקיבעון עד שלא תקומו מן המקום.

רש"י

שְׁלֶשֶׁת יָמִים. שלוש של ימים, טרציינ"א (terceine) בלעז. וכן שבעת ימים בכל מקום שטיינ"א (seiteine) של ימים:

ביאור

שְׁלֶשֶׁת יָמִים. רש"י מסביר ש'שלשת ימים' פירושו שבעה ימים אלא קבוצה של אין פירושו שלשה ימים, אלא קבוצה של שלשה ימים, כמו ש'שבעת ימים' אין

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

באופן תמוה, דווקא הופעת מכת החושך גרמה להופעת אור גדול בעולם. גילוי זה, שהמצרים יושבים כל ימיהם בחושך, גילה כי לישראל יש אור במושבותם. העובדה שלישאל היה אור בשעת מכת החושך לימדה כי יש אור לישראל כל הימים, אור אמת. על פי זה מובנים דברי המדרש כי במקום אחד היה גם חושך למצרים וגם אור ליהודים. אמנם גם בין בני ישראל היו רשעים שכפרו באותה אמת, ואור הגאולה היה לצנינים להם וכחושך בעיניהם. אותם רשעים, כשנתגלה אור האמת, רשעותם נעלמה — או שמתו או שעשו תשובה.

יסוד זה בא לידי ביטוי גם במטרה העקיפה הנוספת של מכת החושך — ראיית בני ישראל את רכוש המצרים.

החזקוני כאן הקשה על רש"י, היאך הוא אומר כי ישראל 'הכריחו' את המצרים להשאילם כשהכירו בשיקורם, והלא הכתוב מעיד (לקמן יב, לו) "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום" — משמע שהמצרים השאלו להם את חפציהם מרצונם החופשי!

את שאלת החזקוני יש לתרץ על פי המדרש:¹⁴ "בשלשת ימי אפלה נתן הקב"ה חן העם בעיני מצרים והשאילום, שהיה ישראל נכנס, אם היו אומרים אין לנו להשאיל לכם והיו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים: אם היו אלה רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החושך ולא היינו מרגישים שהרי ראו אותן כבר, אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו (= בלא רשותנו) כמו כן לא יחזיקו, והיו משאילין להם לקיים מה שנאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". עולה מן המדרש שדווקא בזכות מכת החושך והעובדה שישראל ראו את החפצים ולא נגעו בהם — זכו למצוא חן בעיני המצרים. למדנו מכאן כי מכת החושך הביאה לידי ביטוי את סגולת ישראל, והכירו בה הן עם ישראל והן המצרים.

שְׁלֶשֶׁת יָמִים. וכי תשאל מה ההבדל בין שלשה לקבוצה של שלשה? רש"י מצדיק כאן את פירושו הקודם, שבכל קבוצה של שלושה ימים היה עניין המיוחד לה. אין מדובר רק בשלושה ימים בהם שרר החושך, אלא הכוונה שלכל קבוצה של ימים משמעות מיוחדת לה, וכמו שהסברנו למעלה.

אונקלוס

כג לֹא-רָאוּ אִישׁ אֶת-אֶחָיו (כג) לֹא חָזוּ אִנְשׁ יִתְּ אַחֻהּ
 וְלֹא-קָמוּ אִישׁ מִתַּחַתּוֹ וְלֹא קָמוּ אִנְשׁ מִתַּחַתּוֹהִי
 שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְלֹכַל-בְּנֵי תִלְתָּא יוֹמִין וְלֹכַל בְּנֵי
 יִשְׂרָאֵל הָיָה אֹר בְּמוֹשֶׁבֶתָם : יִשְׂרָאֵל הָיָה נְהוֹרָא
 שלישי כד וַיִּקְרָא פְּרַעֲה אֶל- בְּמוֹתְבְּנֵהוּן
 מִשֶּׁה וַיֹּאמֶר לְכוּ עֲבְדוּ מִשֶּׁה וַיֹּאמֶר אֶזְיִלוּ פְּלָחוּ קָדָם יִי
 אֶת-יְיָ רַק צִאנְכֶם וּבִקְרַכֶם יֵצֵג גַּם-טַפְכֶם יִלְךְ עִמָּכֶם :
 לַחֹד עֲנֹכוֹן וְתוֹרְכוֹן שְׁבוּקוֹ אֶף טַפְלֹכוֹן יֵזִיל
 עִמָּכוֹן :

רש"י

(כד) יֵצֵג. יהא מוצג במקומו:

ביאור

רק ביקש שהבהמות יישארו במקומן ולא ייצאו. הבניין הוא בניין סביל, אמנם הוא בלשון עתיד אך משמעותו כהווה מתמשך, 'ישאר מוצג'.

(כד) יֵצֵג. פרעה אינו דורש מבני ישראל למשכן את בהמותיהם ולהציגן אצלו, כאות כניעה לדרישתו. דרישה כזו היא מופרזת ומחוצפת ופרעה באותו מעמד לא היה מעיז פניו לדרוש כן. רש"י מפרש כי פרעה

אונקלוס

(כה) וַאֲמַר מֹשֶׁה אֶף אַתָּה כֹּה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם-אַתָּה תִּתֵּן
תִּמְסַר בִּידְנָא נְכִסְתָּ קִדְשִׁין בִּידְנֵנוּ זְבָחִים וְעֹלֹת וְעֲשִׂינוּ
וְעִלּוֹן וְנַעֲבֹד קִדְם יְיָ לֵי אֱלֹהֵינוּ:
אֱלֹהֵנָא:

רש"י

(כה) גַּם אַתָּה תִּתֵּן. לא דיין שמקננו ילך עמנו, אלא גם משלך תתן:

ביאור

(כה) גַּם אַתָּה תִּתֵּן. רש"י כביכול משנה את סדר הפסוקים. פסוק כו — "וגם מקננו ילך עמנו" קודם במשמעותו לפסוק כה — "גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות". משה אומר לפרעה: לא זו בלבד שמקננו לא יוצג כאן אלא ילך עמנו, אלא אף אתה תוסיף ותתן לנו בהמות משלך. [ייתכן ורש"י מבאר כאן את המילה "גם" במשמעות 'אפילו' (כמו שמצאנו "הגוי גם צדיק תהרוג" (בראשית כ, ד) — ופירש רש"י שם: 'אף אם הוא צדיק תהרגנו'), ורוצה לומר אפילו אתה תתן.]

עיון

(כה) גַּם אַתָּה תִּתֵּן. מדוע סידרה התורה את דברי משה שלא כסדר ההגיוני. נראה לי לומר כי הפסוק בא להדגיש איך מצב הכוחות התהפך. פרעה המלך הגדול מסכים ברוב טובו כי בני ישראל יצאו ממצרים, ואפילו שיקחו עמם את טפם, רק בקשה קטנה יש לו — השאירו נא את הבהמות. משה, נציג עם העבדים, לא זו בלבד שאינו מודה למלך על הסכמתו, אלא לועג ומזלזל בו, ולפני שדוחה את בקשתו של פרעה אף מגדיל לעשות ודורש מפרעה דרישה חדשה — "גם אתה תתן".

כפי שכבר אמרנו בתחילת הפרק, תכלית המכות השתנתה. אם המכות הראשונות באו כדי לשכנע את פרעה להוציא את ישראל, שלש המכות האחרונות באו כדי להתעלל במצרים וכדי להביאם להכרה בגדלות ה', ולכן אפילו אם יש אפשרות להגיע לאיזשהו 'הסכם' ליציאה מסודרת של בני ישראל, בא משה ודורש דרישות חדשות על מנת לגרום לפרעה לחזור בו ולסרב.

אונקלוס

כו וְגַם-מִקְנֵנוּ יִלָּךְ עִמָּנוּ לֹא (כו) וְאַף בְּעִירְנָא יִזִּיל
 תִּשְׁאֹר פְּרָסָה כִּי מִמֶּנּוּ עִמָּנָא לֹא תִשְׁתַּאֲר מִדַּעַם
 נִלְקַח לַעֲבֹד אֶת-יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲרִי מִנִּיה אֲנַחְנָא נִסְבִּין
 וְאֲנַחְנוּ לֹא-נִדַּע מַה-נַּעֲבֹד לְמַפְלַח קָדָם יְיָ אֱלֹהֵנָא
 אֶת-יְיָ עַד-בֹּאֵנוּ שָׁמָּה : וְאֲנַחְנָא לִית אֲנַחְנָא יִדְעִין
 מַה נִּפְלַח קָדָם יְיָ עַד
 מִיתְנָא תַּמָּן:

רש"י

(כו) פְּרָסָה. פרסת רגל פלנט"א בלע"ז: לא נִדַּע מַה נַּעֲבֹד. כמה תכבד
 העבודה שמא ישאל יותר ממה שיש בידונו:

ביאור

(כו) פְּרָסָה. עיין במפרשים סברות שונות לראשונה. לא נִדַּע מַה נַּעֲבֹד. אי אפשר לומר
 שירש"י כתב רש"י כן ומה בא לשלול.¹⁵ אבל נראה שרש"י מפרש את פשט המילה
 'פרסה', הואיל וזו הפעם הראשונה בתורה שמופיעה מילה זו, ומשמעות הפסוק היא
 שבני ישראל יקחו כל הבהמות ללא יוצאת מן הכלל. [ובאמת נראה כי זוהי דרכו של
 רש"י בכל מקום בו מופיעה מילה מיוחדת]

לראשונה. לא נִדַּע מַה נַּעֲבֹד. אי אפשר לומר שירש"י כתב רש"י כן ומה בא לשלול.¹⁵ אבל נראה שרש"י מפרש את פשט המילה 'פרסה', הואיל וזו הפעם הראשונה בתורה שמופיעה מילה זו, ומשמעות הפסוק היא שבני ישראל יקחו כל הבהמות ללא יוצאת מן הכלל. [ובאמת נראה כי זוהי דרכו של רש"י בכל מקום בו מופיעה מילה מיוחדת]

עיון

(כו) פְּרָסָה. מדוע בחר משה דווקא בניסוח זה ולא אמר 'לא תישאר בהמה בכל ארץ מצרים'? נראה לומר כי משה בחר להשתמש בביטוי פוגע ומזלזל כדי להתעלל בפרעה ולהשפילו, והרי הוא לועג לו ואומר שאפילו אבר קטן ובזוי בבהמה, כמו פרסה, לא יישאר במצרים.
 לא נִדַּע מַה נַּעֲבֹד. רש"י בוחר להשתמש בביטוי "כמה תכבד העבודה", ורומז לדברי פרעה

15 המזרחי כתב שרש"י בא להוציא מההבנה שביקש רק בהמות טהורות מפריסות-סדוקות פרסה, אלא ביקש כל בהמה שיש לה כף רגל.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

בראשיתו של המשא ומתן עם משה "תכבד העבודה על האנשים" (לעיל ה, ט). נראה לומר כי רש"י רומז לנו בזה כי עלינו לראות בדברי משה לעג וזלזול בפרעה, כאילו אומר לו: אתה זוכר איך הכבדת את עולך עלינו, אולי גם אילוהינו יכביד עולו עלינו, לכן חייב אתה לתת לנו בהמות משלך.

ובאמת כל עניין בקשת הבהמות אינו אלא התעללות בפרעה, שהרי הקב"ה כלל לא דרש מבני ישראל להקריב קרבנות אחר שיצאו ממצרים (קרבן הפסח הוקרב כשהיו עדיין במצרים), וכל הדרישה הזו היא מעין מידה כנגד מידה – כשם שפרעה העביד את ישראל בפרך, היינו עבודה שאינה נצרכת, כך הוא מתבקש לתת בהמות משלו לעבודה שאינה נצרכת.

אונקלוס

כז וַיִּחַזֶּק יְיָ אֶת־לֵב פֶּרַעַה וְלֹא
אָבָה לְשַׁלְּחָם:
כח וַיֹּאמֶר־לוֹ פֶּרַעַה לֵךְ מֵעַלִי
הַשָּׁמַר לְךָ אֶל־תֶּסֶף רֵאוֹת
פָּנִי כִּי בְיוֹם רֵאֲתֶךָ פָּנִי
תָמוּת:
כט וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בֶּן דְּבָרְתָּ לֹא־
אֶסֶף עוֹד רֵאוֹת פָּנֶיךָ: פ
לְמַחְזִי אֶפִּיד:

רש"י

(כט) בֶּן דְּבָרְתָּ. יפה דברת ובזמנו דברת, אמת שלא אוסיף עוד ראות פניך:

ביאור

(כט) בֶּן דְּבָרְתָּ. "כן" במשמעות 'אמת', אמת דברת. פרעה כועס, ובכעסו מגרש את משה ומאיים עליו כי לא יוסיף לראות פניו. פרעה משוכנע שבזה הוא מזלזל במשה ויראה שוב את עליונותו עליו. משה מגיב בקור רוח ובשוויון נפש: נכון, אתה צודק, אני כבר לא צריך לראות אותך בשביל להוציא

את ישראל ממצרים — אתה כבר חסר משמעות. שוב אנו רואים איך משה מלגלג על פרעה, מתייחס לדבריו והופכם על פניהם בלעג ובזלזול. [אמנם בהמשך נראה כי משה מגיע לכלל כעס ויוצא מלפני פרעה "בחרי אף", אך זהו שלב נוסף, שלב בו משה הוא מעל פרעה ואף יכול לכעוס עליו.]

עיון

(כט) בֶּן דְּבָרְתָּ. רש"י הוסיף "בזמנו דברת", כי כבר ביארנו שאנו עתה בשלב אחר. בשלב הראשון התנהל משא ומתן עם פרעה תוך שילוב המכות כאמצעי שכנוע על מנת שיסכים להוציאם ממצרים. בשלב הזה פרעה אינו צד במשא ומתן אלא סופו להכניע עצמו לחלוטין בפני הקב"ה. בשלב הזה — 'בזמן הזה' — שוב אין אנו צריכים יותר להיפגש. פרעה באופן אירוני הגיע למסקנה הזו בעצמו באומרו כי לא יוסיפו לראות פניו.

אונקלוס

(א) וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה עוֹד יֵאָמֵר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה עוֹד
מִכְתֹּשׁ חֹד אֵיִתִּי עַל פְּרַעָה נִגַּע אֶחָד אָבִיא עַל־פְּרַעָה
וְעַל מִצְרַיִם בְּתֹר כֵּן יִשְׁלַח וְעַל־מִצְרַיִם אַחֲרֵי־כֵן יִשְׁלַח
יִתְכּוֹן מִכָּא כְּשִׁלְחוֹתֶיהָ אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשִׁלְחוֹ כָּלָה גֵרֶשׁ
גְּמִירָא תַרְכָּא יִתְרִיךְ יִגְרֶשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה:
יִתְכּוֹן מִכָּא:

רש"י

(א) כָּלָה. גמירא, כליל, כולכם ישלח:

ביאור

שלא על מנת להחזיר (ר"ל 'כלה' מוסב על 'גרש יגרש'), על כן רש"י מסביר כי משמעות הפסוק היא שפרעה ישלח את כל עם ישראל כולו בלי יוצא מן הכלל (ר"ל 'כלה' מוסב על 'אתכם'). פירוש של רש"י אף מתאים לסמיכות הפרשיות, שהרי למעלה בסמוך הוויכוח בין פרעה ומשה ניטש על 'מי ומי ההולכים'.

(א) כָּלָה. המילה 'כלה' בפסוק אינה מובנת. רש"י מביא את אונקלוס שתרגם "גמירא", שפירושה 'כליל', היינו באופן מוחלט וכולל. רש"י נוטה לפרש כן משום שהמילים 'כלה' ו'כליל' שתיהן גזורות מן השורש כ"ל. אמנם עדיין אפשר היה להבין את משמעות הפסוק כי פרעה יגרש את ישראל גירוש 'גמור ומוחלט', ניתוק וסילוק

עיון

(א) כָּלָה. צריך לבאר מדוע הכתוב לא אומר בצורה מפורשת וברורה יותר שפרעה ישלח את כולם, ונותן מקום להבין שהכוונה היא ניתוק גמור. אולי אפשר לומר ששתי ההבנות בפסוק משלימות זו את זו, ר"ל הסיבה שלא השאירו איש מישראל במצרים היא מפני שלא היתה להם שום כוונה לחזור. התורה בחרה לנסח את הפסוק בצורה המשתמעת לשני פנים, נגלה ונסתר: בנגלה — תצאו כולכם כולל כולם, ובנסתר — תצאו מכאן לנצח.

אונקלוס

ב דִּבְרֵי נָא בְּאֶזְנֵי הָעָם (ב) מִלִּיל כְּעֵן קֹדֶם עֲמָא
וְיִשְׁאַלּוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וּשְׁאִילוּ גֹבֵר מִן חֲבֵרִיהּ
וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ כְּלִי- וְאֶתְתָּא מִן חֲבֵרְתָּהּ מִנִּין
כֶּסֶף וְכִלִּי זָהָב: דְּכֶסֶף וּמִנִּין דְּדָהָב:

רש"י

(ב) דִּבְרֵי נָא. אין 'נא' אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הזהירם על כך, שלא
יאמר אותו צדיק אברהם: "ועבדום וענו אותם" (בראשית טו, יג) קיים בהם, "ואחרי
כן יצאו ברכוש גדול" (שם יד) לא קיים בהם (ברכות ט' ע"א):

ביאור

(בראשית טו) ה' נגלה לאברהם, והודיע לו
כי בניו יהיו גֵרִים בארץ לא להם במשך
ארבע מאות שנה, ואף יעבדו בהם ויענו
אותם, אך הוסיף כי בסוף התקופה הם
עתידיים לצאת ברכוש גדול. והנה אכן,
נבואת השעבוד והעינוי התקיימה במלואה,
ועכשיו כאשר הם עומדים לצאת ממצרים
ותתקיים הבטחת היציאה, יש לדאוג כי
תקויים ההבטחה הנוספת — יציאה ברכוש
גדול, ולשם כך צריכים ישראל לבקש כלים
רבים מהמצרים. על כן אמר הקב"ה למשה:
אנא, בקש מישראל שיועילו בטובם לנשל
את המצרים.

(ב) דִּבְרֵי נָא. לא בא רש"י לומר שאין
משמעויות אחרות למילה 'נא', שהרי
מצאנו לה עוד שתי משמעויות: א. עתה,
עכשיו, כגון "הנה נא ידעתי" (בראשית יב,
יא) — עתה ידעתי. ב. אינו מבושל, כגון
"אל תאכלו ממנו נא" (לקמן יב, ט). רש"י
מדגיש כי בפסוק זה אי אפשר להסביר את
המילה 'נא' במשמעות עתה, 'דבר עתה —
הגיע הזמן לדבר באזני העם', אלא בלשון
בקשה 'אנא, דבר אל בני ישראל שישאלו
מהמצרים כלים שונים'.

כביכול הקב"ה זקוק לעזרתם של בני
ישראל כדי לקיים את הבטחתו לאברהם
אבינו (= אותו צדיק), כי בברית בין הבתרים

עיון

(ב) דִּבְרֵי נָא. לכאורה פירוש זה תמוה, וכי צריך לבקש מאדם שיסכים לקבל מתנות? הגמרא
שם מסבירה שבני ישראל טענו שאין להם צורך בכלים הללו, ועל כן צריך היה לבקש מהם
שיקחו, ומסבירה הגמרא הטעם לכך, כי אסיר בבית האסורים רק מטרה אחת עומדת לנגד
עיניו — לצאת מן המאסר כמה שיותר מהר, ואין לו עתה עניין כלל במתנות.
נראה גם לומר שאין כאן רק עניין לקיים ההבטחה לאברהם, שאף עליה יש לשאול: לשם מה

אונקלוס

(ג) וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־תֵּן הָעָם בְּעֵינַי
 לְרַחֲמִין בְּעֵינַי מִצְרִים אֶף מִצְרִים גַּם | הָאִישׁ מֹשֶׁה
 גִּבֹּרָא מֹשֶׁה רַב לְחֻדָּא גְדוֹל מְאֹד בְּאַרְצָן מִצְרִים
 בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם בְּעֵינַי עֲבָדִי-פֶרְעָה וּבְעֵינַי
 עֲבָדִי פֶרְעָה וּבְעֵינַי עֲמָא: הָעָם: ס

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

ניתנה, ומה העניין ליציאה ברכוש גדול? אלא ודאי היציאה ברכוש גדול היא חלק בלתי נפרד מהייעוד של יציאת מצרים גופה — הקמת אומה, ממלכת כהנים וגוי קדוש, שתהפוך להיות מופת לכל העמים ותראה להם את הדרך לעבודת הבורא. יציאת מצרים אינה רק שחרור משעבוד כדי לעבוד את ה' במדבר באופן שבטי מצומצם, אלא תחילתה של מהפכה תרבותית דתית בדרך לתיקון העולם כולו. לשם כך האומה הישראלית החדשה צריכה שיהיה לה אף חוסן גשמי, וצריכה היא להעביר לרשותה את רכוש של מצרים החזקה — המעצמה ששלטה באותה תקופה בכל האזור. הקב"ה 'מתחנן', כי היציאה ברכוש גדול היא חלק מהותי ובלתי נפרד מיציאת מצרים.

רביעי ד' וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יי (ד) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כִּדְבַר יְהוָה
 כִּפְּלִגּוֹת לִילִיָּא אָנָּא יי כִּפְּלִגּוֹת לִילִיָּא אָנָּא
 מִתְּגַלִּי בְּגוּ מִצְרַיִם:
 מִצְרַיִם:

רש"י

(ד) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה'. בעמדו לפני פרעה נאמרה לו נבואה זו (שמות רבה פי"ח, א), שהרי משיצא מלפניו לא הוסיף ראות פניו: **כִּפְּלִיגּוֹת לִילִיָּא**. כהחלק הלילה:

ביאור

(ד) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה'. בקריאה פשוטה של הכתוב נראה היה כי משה חזר והתייצב לפני פרעה כדי לומר לו נבואה זו, שהרי בין המעמד הקודם בו דיבר עם פרעה לבין הדברים האלה הפסיקה פרשיה בה נצטווה משה לדבר עם בני ישראל. רש"י מלמדנו שאין הדבר כן, שהרי פרעה הודיע

והזהיר את משה שלא יוסף לראות פניו, ומשה אישר והסכים לכך, ואם כן לא יתכן שמשה חזר בו והשפיל עצמו לחזור לדבר עם פרעה. על פי זה צריך לומר כי גם הפסוקים הקודמים בהם נצטווה לדבר עם בני ישראל נאמרו לו למשה בעודו עומד לפני פרעה.

עיון

(ד) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה'. צריך להבין מדוע קיבל משה את הנבואה עבור בני ישראל בעודו עומד לפני פרעה? לכאורה אין לכך צורך עתה, תחילה יסיים משה ענייניו כאן בארמון, ואחר כך, אחרי שיצא מן העיר, יקבל הציווי אל בני ישראל! אמנם לפי מה שהסברנו לעיל הדברים נהירים. המסקנה אליה הגיעו פרעה ומשה — כי משה ואהרן לא יוסיפו לראות את פני פרעה — מסמנת תקופה חדשה בה אין ישראל עוד כפופים לפרעה ולמצרים. פרעה הפך לחסר חשיבות ואינו שותף עוד בקבלת ההחלטות. עידן חדש זה בא לידי ביטוי בציווי החדש לבני ישראל "דבר נא באזני העם וישאלו כלי כסף וכלי זהב". הציווי מוכיח את שינוי התפקידים — הגיעה השעה שהעבדים יהפכו לאדונים וינשלו את אדוניהם מרכושם.¹

¹ אמנם פסוק ג, המספר על ביצוע הציווי, ודאי מתאר זמן מאוחר יותר ולא התרחש בזמן שמשה עמד לפני פרעה, והתורה בחרה לכתוב את תיאור ביצוע הציווי סמוך לציווי עצמו. יש שפירשו ע"פ שיטת רש"י כי כל שלשת הפסוקים האלה לא נאמרו עתה (ראה מזרחי). על פי דברינו באמת הציווי נאמר עתה, כי בזה בא לידי ביטוי השינוי ביחסי ישראל ומצרים.

רש"י

פְּחֻצָּת. כמו "בעלות" (שופטים יג, כ), "בחרות אפם בנו" (תהלים קכד, ג). זהו פשוטו לישובו על אופניו, שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו כמו כבחצות הלילה, ואמרו שאמר משה 'כחצות' שמשמע 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'] (ברכות ג' ע"ב):

ביאור

ומשמעותו חצי, ו'כחצות הלילה' פירושו כחצי הלילה, כלומר בערך בחצות לילה, בסמיכות לו בין לפניו בין לאחריו. ואף שוודאי מכת בכורות תהיה בשעה חצות בדיוק, משה שינה ואמר למצרים 'כחצות', הואיל ולבני אדם אין אפשרות לדעת הזמן המדויק, יכולים המצרים לייחס את טעותם שלהם לקב"ה ולחשוב שהקב"ה לא קיים דיבורו להרוג את הבכורות בדיוק בחצות. אמנם כשהתורה מספרת על ביצוע מכת בכורות, היא אומרת "ויהי בחצי הלילה" (לקמן יב, כט), בדיוק בחצי.

פְּחֻצָּת. רש"י טוען כי על פי פשוטו של מקרא אין לפרש 'כחצות' – 'בערך בשעת חצות', כי 'חצות' אינו שם דבר במשמעות 'חצי הלילה', אלא 'חצות' הוא פועל ומשמעותו 'חציית הלילה', ו'כחצות' היינו בשעת חציית הלילה – 'כהחלק הלילה', כאשר הלילה מגיע לנקודת האמצע שלו. רש"י אינו רוצה לפרש 'בערך בשעת חצות' שהרי אין ספק או בערך אצל ריבוננו של עולם. עוד נראה לומר כי רש"י מעדיף פירוש זה כפשט, כי דוחק לומר שמשה לא אמר בדיוק מה שה' אמר לו לומר. רבותינו דרשו ש'חצות' הוא שם דבר,

עיון

פְּחֻצָּת. הן על דרך הפשט והן על דרך הדרש מדגיש לנו כאן רש"י כי מכת בכורות אירעה בדיוק בחצי הלילה, לא לפניו ולא לאחריו, ויש להבין מה העניין בזה, ומה כל כך חשוב לנו לדעת כי מכה זו זמנה היה מדויק?

נראה לומר שרש"י בא להראות את ההבדל בין מכה זו, מכת בכורות, לשאר המכות. כמעט בכל המכות האחרות מצאנו שהתחילו על ידי משה רבנו (או אהרן הכהן), שעשה איזושהי פעולה שהביאה לתחילת המכה – נטיית היד, נטיית המטה, הפרחת פיח ועוד. לעומת זאת כאן, במכת בכורות, נאמר "אני יוצא בתוך מצרים", היינו הקב"ה בכבודו ובעצמו יוצא להעניש את המצרים ולהציל את בני ישראל. כאן חשוב להבליט כי המכה תהיה בשעה מדויקת כל כך שאין בכח אדם לדייק, כי מכה זו כולה אֵלֵהִיִּת הִיא וְאֵין בָּהּ שִׁיתוּף אָדָם כָּלֵל.

הנה לכאורה יש להקשות על דברי הדרש, וכי משום 'טעות' של כמה רגעים על פי חשבונם יסתפקו באמיתות כוחו של הקב"ה? והרי אם יראו שברגע אחד מתים כל הבכורות על כרחם יודו כי זהו נס והם הם הטועים! ועוד אינו מובן, מדוע אין האדם יכול לחשב עתיו ורגעיו במדויק?

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

אמנם כדי להבין זאת יש להקדים ולומר, שכל תפיסת עניין הזמן אינה ברורה, שהרי נקודת זמן חולפת כהרף עין, אי אפשר להגדירה ולמששה ולתחמה כלל. ההווה אינו נמשך משך זמן אלא הוא חולף מייד, ועל כן אין אפשרות לאדם לקבוע רגע מסויים כזמן ידוע, הכל אצלו הוא 'בערך'. כאשר הקב"ה מתחייב לבצע פעולה בזמן מוגדר הרי הוא עושה זאת **בזמן שאינו זמן**, כביכול במצב של עצירת מהלך הזמן. מכה כזו כבר יצאה מגדר הטבע והרי היא נס גמור.

על פי זה נוכל להבין חששו של משה. האיציטגנינים האלה **אינם מסוגלים לתפוס כי הקב"ה שולט על הבריאה באופן מוחלט**. הם יכולים לקבל כי ניתן לעשות נס, להתערב במציאות, ולבצע פעולה חריפה וחריגה. הם אינם מסוגלים להבין שליטה מוחלטת בבריאה שאינה מוגבלת במסגרת כוחות הטבע, ואף היא למעלה מן הזמן. אם משה היה אומר להם אמירה כזאת, אך בפועל בחושיהם לא היו קולטים זאת — היו טוענים כי משה הוא בדאי ואין ביכולת ה' לפעול **אלא בתוך מסגרת הטבע**. על כן לא רצה משה לומר להם דברים שאינם מסוגלים להבין ולגרום לחילול ה' אלא אמר להם את הדברים שמסר לו הקב"ה באופן שיוכלו להבינם.

אונקלוס

(ה) וַיָּמֹת כָּל בּוֹכְרָא הַיָּמָת כָּל-בְּכוֹר בְּאַרְץ
בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם מִבּוֹכְרָא מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרָעָה
דְּפְרָעָה דְּעֵתִיד לְמָתַב עַל הַיָּשֵׁב עַל-כֶּסֶּאָו עַד בְּכוֹר
פְּרָסִי מְלָכוּתִיָּה עַד בּוֹכְרָא הַשְּׁפָחָה אֲשֶׁר אַחֲרֵי הָרַחִים
דְּאַמְתָּא דִּי בְּתַר רִיחְיָא וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה:
וְכָל בּוֹכְרָא דְּבַעֲרָא:

רש"י

(ה) עַד בְּכוֹר הַשְּׁבִי. למה לקו השבויים, כדי שלא יאמרו יראתם תבעה
עלבונם והביאה פורענות על מצרים (מכילתא פסחא פ"ג): מִבְּכוֹר פְּרָעָה עַד
בְּכוֹר הַשְּׁפָחָה. כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור השפחה היו בכלל,
ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם, ושמחים בצרתם (מכילתא
שם):

ביאור

בכור השבי כאן — ראה בסוף הפיסקה
הבאה.
רש"י רואה צורך לנמק מבחינה מוסרית
מדוע לקו כל הבכורות כולם, שהרי מה
שלקו בכורי פרעה ובכורי האנשים החשובים
הוא מפני שהם היו שותפים לשעבוד בני
ישראל, אך בני השפחות והשבויים אינו מובן
מאיליו שעליהם ללקות, שהרי אין בידם
לשעבד אחרים, שאף הם עצמם משועבדים
היו לפרעה ולמצרים! לגבי בני השפחות
מסביר רש"י שאף הם שיעבדו את ישראל.
ואם תשאל, סוף סוף לא עשו כן ביוזמתם
שלהם אלא כחלק מעבודתם למצרים
וכציות להוראות שקיבלו ממעבידיהם? על
כך מסביר רש"י כי עליהם לתת את הדין על

(ה) מִבְּכוֹר פְּרָעָה עַד בְּכוֹר הַשְּׁפָחָה.
בפסוק שלפנינו לא מוזכר בכור השבי אלא
"מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור
השפחה", ומשמעות הדברים היא
שהבכורות במצרים לקו כולם ללא הבחנה
ובלא שייכות למעמד החברתי. אמנם לא
מוכרח מכאן שאף בני עמים אחרים
השוהים במצרים לקו אף הם, לכן רש"י
מדגיש כאן שאף הם לקו, שהרי פסוק
מפורש הוא בשעת ביצוע המכה (לקמן יב,
כט) "וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור
פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר
בבית הבור (=בית הכלא)", נמצא שלקו כל
הבכורות בלא קשר למעמדם ולמוצאם.
[סיבה נוספת מדוע רש"י בחר להביא עניין

רש"י

וְכָל בְּכוֹר בְּהֶמְהָה. לפי שהיו עובדין לה. כשהקב"ה נפרע מן האומה נפרע מאלוהיה (מכילתא שם):

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

ועל כן בחר לפרש כאן עניין בכור השבי. **וְכָל בְּכוֹר בְּהֶמְהָה.** "נפרע" פירושו מעניש, וכוונת רש"י לומר שכאשר הקב"ה מעניש את הגויים הוא מעניש גם את אלוהיהם. המצרים היו עובדים את השה, הבהמה, כאילו הוא אלוהים, לכן מתו גם בכורי הבהמה. ר"ל לא הרג הקב"ה את בכורי הבהמות כדי להעניש את המצרים **בממונם**, אלא כדי לפגוע ב**אלוהיהם**, וזאת על מנת שלא יחשבו המצרים שיש כח באלים שלהם ולכן אין יכולת ביד ה' להכותם.

שעשו כן מתוך שמחה לאידם של ישראל — "היו משתעבדים בהם ושמחים בצרתם".² לגבי בכור השבי מסביר רש"י שלקו כדי שלא יוכלו השבויים לטעון כי הנקמה במצרים נעשתה על ידי אלוהיהם שלהם ("יראתם תבעה עלבונם" היינו האליל שלהם העניש את המצרים על מה שעוללו להם ועלבו בהם). טענה שכזו יכולה ליטול את העוקץ מכל מכת בכורות ולקלקל את מטרתה, ויהיה בזה חילול ה'. רש"י רצה לנמק מדוע לקתה כל קבוצה

עיון

(ה) **מִבְּכוֹר פְּרִעָה עַד בְּכוֹר הַשְּׁפָחָה.** יש לתמוה מדוע לא כתבה התורה כאן, בשעת ההתראה, את עניינו של בכור השבי? נראה שהוא מפני שאין בזה עונש כלל למצרים, שאין להם צער בזה שימותו השבויים בני עם זר, ועל כן אין מקום בשעת ההתראה לציין זאת. אמנם הואיל ובפועל מתו גם בכורי השבי, יש מקום לציין זאת ולהסביר מדוע מתו למרות שאין בזה עונש למצרים.

וְכָל בְּכוֹר בְּהֶמְהָה. מטרת המכות עתה אינה רק כדי להוציא את בני ישראל ממצרים. אילו רצה הקב"ה יכול היה להוציא את בני ישראל ללא עימות כלל. מטרת המכות להראות למצרים ולכל העולם כי לבריאה יש בורא, וכי לעולם יש מנהיג. אלמלא הוכו גם אלוהי המצרים מטרה עיקרית זו לא הייתה מושגת.

2 עיון מזרחי שאומר ש"היו שמחים בצרתם כדי נסבה" ולפי דברינו לא קשה כלל, וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

(ו) וַתְּהִי צוֹחָתָא רַבָּא בְּכָל יוֹהִיתָה צַעְקָה גְּדֻלָּה בְּכָל-
 אֶרֶעָא דְּמִצְרִים דִּכְוֹתִיָּה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר פָּמָהוּ לֹא
 לָא הָהּ וְדִכְוֹתִיָּה לָא תִסְףּ: נִהִיתָה וְכָמָהוּ לֹא תִסְףּ:
 (ז) וּלְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנָּזֵק וּלְכָל | בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא
 פְּלָבָא בְּלִישְׁנִיָּה לְמִנְבַּח יַחֲרֹץ-פְּלָב' לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ
 לְמֵאֲנָשָׁא וְעַד בְּעִירָא וְעַד-בְּהֵמָה לְמַעַן תִּדְעוּן
 בְּדִיל דְּתִדְעוּן דִּיפְרִישׁ יִי אֲשֶׁר יַפְלֶה יִי בֵּין מִצְרַיִם
 בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: וּבֵין יִשְׂרָאֵל:

רש"י

(ז) לא יַחֲרֹץ פְּלָב לְשֹׁנוֹ. אומר אני שהוא לשון שנון, לא ישנן, וכן "לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשונו" (יהושע י, כא) לא שנו; "אז תחרץ" (שמו"ב ה, כד) תשתנן; "למורג חרוץ" (ישעיהו מא, טו) שנון; "מחשבות חרוץ" (משלי כא, ה) אדם חריף ושנון; "ויד חרוצים תעשיר" (משלי י, ד) חריפים, סוחרים שנונים: אֲשֶׁר יַפְלֶה. יבדיל:

ביאור

ראיות: בספר יהושע כתוב: "וישובו כל העם אל המחנה בשלום, לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשונו", היינו נפל פחד ה' על כל העמים, ואף אחד, אף לא איש, לא צעק כלפי בני ישראל. וכן הוא הפירוש בפסוק בספר שמואל, הקב"ה אומר לדוד: "ויהי כשמעך את קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ, כי אז יצא ה' לפניך להכות במחנה פלשתים". גם כאן אפשר לפרש "אז תחרץ" אז תרימו קולכם ותצעקו, ולשונכם תתחדד — 'תשתנן'.
 אחר כך מביא רש"י ראייה לכך שהפירוש המילולי של המילה חרוץ הוא שנון, מפסוק

(ז) לא יַחֲרֹץ פְּלָב לְשֹׁנוֹ. ביאור הפסוק "לא יחרץ כלב לשונו למאיש עד בהמה", היינו שאפילו כלבים לא ינבחו במחנה ישראל, לא כלפי איש ולא כלפי בהמה. במחנה ישראל ישרור שקט גמור בזמן שמוות יפגע במצרים ויקים שם צעקה גדולה.

מנין שהמילה "יחרץ" פירושה 'נבח'? רש"י מסביר שהמילה 'חרוץ' פירושה 'שנון' במשמעות חידוד. נראה לומר שלשון הכלב מתחדדת בעת הנביחה, ובהשאלה, מילה זו בסמיכות ללשון — פירושה צעקה, הרמת קול. רש"י מביא לפירוש זה מספר

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

בישעיה. הנביא ישעיה מנבא על גאולת ישראל ואומר: "הנה שמתוך למורג חרוץ חדש, בעל פיפיות, תדוש הרים ותדק וגבעות כמוץ תשים". מורג הוא כלי עץ לדוש התבואה, ומורג חרוץ היינו מורג חד, וכשהוא חדש עדיין לא הוחלקו חידודיו והוא חד ביותר, וכוונת הפסוק שבני ישראל ישמידו את אויביהם.

רש"י מביא משמעות נוספת לשימוש במילה חרוץ במשמעות שינון וחידוד בהשאלה לחכמתו של אדם, להיותו חריף ומהיר תפיסה, ומביא לזה שתי ראיות מפסוקים במשלי.

נמצא שלמילה זו פירוש מילולי אחד, ובהשאלה יש לה שתי משמעויות נוספות.

עיון

(ז) **לא יִחַרֵץ כָּלֵב לְשׁוֹנוֹ**. יש לתמוה, מדוע רש"י ראה לנכון להביא כל כך הרבה ראיות מפסוקים להוכיח את פירושו? יתכן לומר שכאן חרג רש"י ממנהגו ברוב מקומות לפרש על פי חז"ל, ופירש פירוש מקורי משלו "אומר אני", ועל כן טרח להוכיח את פירושו. עוד יש לומר, שהנה באמת הקישור בין חריצה לנביחה נראה דחוק ויש להוכיחו בראיות ברורות. יתכן אף לומר כי רש"י רצה להראות שלא נתעלמו ממנו פסוקים שלכאורה אינם מתפרשים כפירושו, על כן הביאם והוכיח כי אדרבה, כולם מתפרשים במשמעות אחת, אם באופן מילולי ואם בהשאלה.

אונקלוס

(ח) וַיִּחַתּוּן כָּל עֲבָדֶיךָ אֵלֶיךָ וַיֵּרְדּוּ כָּל-עֲבָדֶיךָ אֵלֶיךָ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי
 לִוְיָ וַיִּבְעֹז מִנִּי לְמִימֶר וַהֲשִׁתְּחוּ-לִי לֹאמֹר צֹא
 פּוֹק אֶת וְכָל עַמָּא דִּי עִמָּךְ אַתָּה וְכָל-הָעָם אֲשֶׁר-
 וּבִתֵּר כֵּן אָפוֹק וּנְפֹק מִלֹּת בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי-כֵן אֲצֹא
 פְּרָעָה בְּתִקְוָךָ רָגְזָה וַיֵּצֵא מֵעַם-פְּרָעָה בַּחֲרִי-

אָף : ס

רש"י

(ח) וַיֵּרְדּוּ כָּל עֲבָדֶיךָ. חלק כבוד למלכות (זבחים ק"ב ע"א) שהרי בסוף ירד פרעה בעצמו אליו בלילה "ויאמר קומו צאו מתוך עמי" (לקמן יב, לא), ולא אמר לו משה מתחלה וירדת אלי והשתחוית לי:

ביאור

ולהתבזות בכך אחרי שהכריז שלא יוסיפו לראות פניו, אך לא רצה לומר כן בפירוש משום החיוב "לחלוק כבוד למלכות" — לכבד את המושל. פרעה האיש הפרטי אינו ראוי לכבוד לאור התנהגותו היהירה והאכזרית, אך ישנו חיוב דתי לכבד את השלטון, את הסמכות השלטת, וכמאמר המשנה באבות (פ"ג מ"ב): "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". [על ההבדל השני יענה רש"י שם, עיין פירושנו לקמן (יב, לא)].

(ח) וַיֵּרְדּוּ כָּל עֲבָדֶיךָ. רש"י תמה על סתירה בפסוקים. כאן מנבא משה כי ירדו עבדי פרעה, ובשעת מעשה נאמר: "ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי..." ושני הבדלים עיקריים יש כאן: א. כאן כתוב עבדים ושם כתוב פרעה עצמו. ב. כאן כתוב שהם יבואו אל משה וישתחוו לו ושם כתוב שפרעה קרא למשה ואהרן אליו אך לא הלך אליהם. על ההבדל הראשון עונה רש"י כאן: משה ידע כי פרעה עצמו עתיד להזדקק למשה,

עיון

(ח) וַיֵּרְדּוּ כָּל עֲבָדֶיךָ. הכבוד הזה הוא כבוד מדומה, כי באמת יש בדברי משה לגלוג על פרעה, והוא כאומר לו: 'עבדיך לא יפנו אליך אלא אלי, לא ישתחוו אליך אלא אלי. תישאר מלך בלי עם, תהיה מלך בובה'. אולם מה שבפועל קרה היה גרוע מזה, פרעה עצמו נהפך לעבד.

רש"י

אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ. ההולכים אחר עצתך והלוכך: **וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֶא.** עם כל העם מארצך. **וַיֵּצֵא מֵעַם פְּרָעָה.** כשגמר דבריו יצא מלפניו: **בְּחָרִי אֶף.** על שאמר לו (לעיל י, כח) אל תוסף ראות פני:

ביאור

למשה האיש הפרטי ביציאתו מבית פרעה, אלא לעם ישראל כולו ביציאתו מארץ מצרים.
בְּחָרִי אֶף. רש"י 'לשיטתו' שמעמד זה של משה לפני פרעה הוא המשך המעמד בסוף הפרק הקודם, וכי הנבואה על מכת בכורות נאמרה לו למשה בעודו עומד לפני פרעה, מייד לאחר שפרעה אמר "אל תוסף ראות פני". עתה, אחר שסיים משה כל דבריו, ושוב לא היה לו צורך לדבר אל פרעה או לראותו, נתפנה משה להתייחס לדבריו האחרונים של פרעה ויצא מעם פניו בפנים כעוסות.

אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ. "העם אשר ברגליך" אין משמעותו האנשים הקרובים אליך, אשר עמך, וכמו שפירש התרגום, אלא הכוונה לכל העם כולו, ו"אשר ברגליך" היינו הכפופים לך, ההולכים אחר הנהגתך (= 'עצה והילוך').
וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֶא. בפעם האחרונה שפרעה דיבר הוא אמר למשה "לך מעלי" (לעיל י, כח), צא מפנה. ניתן היה לפרש כי משה מתייחס לדרישתו זו של פרעה, ומודיע לו כי יצא מלפניו רק לאחר שיתמלאו הדברים אותם תאר באוזניו. רש"י אינו מפרש כך אלא מסביר שה'ציאה' כאן אינה מתייחסת

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

הסברנו בביאור שהכבוד למלכות הוא צורך כדי למנוע הבאת העולם לאנרכיה. לפי חכמינו הדברים הם יותר פנימיים. השילטון לה' הוא, וכל מי שיש לו שררה קיבל בידיו קצת מן האחריות האלוהית. הכבוד למלכות הוא הכבוד לאותו כח אלוהי שהקב"ה חלק לבני אנוש. לכן, על אף נפילת המלך, משה רבנו שמר על מראית עין של כבוד לפרעה.
אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ. הביטוי הזה נאמר על ידי משה, וכך הוא מכנה את עם ישראל בפי עבדי פרעה. מדוע בחר משה בביטוי זה ולא אמר בפשטות "העם אשר אתך"? נראה אולי לפרש כי זהו המשך הלגלוג, ומשה אומר לפרעה: עבדיך יפנו אליך עורף ולעומת זאת עם ישראל ילך אחרי הנהגתי.

וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֶא. משה משתמש בביטוי בעל משמעות כפולה: אני אצא מביתך, ואני ועמי נצא ממצרים. אף בדברים אלה ממשיך משה ללגלג על פרעה, כאומר אני אחליט מה יקרה, מי יצא ומאיפה יצא, והכל ייעשה בניגוד לרצונך ובלא שתהיה לך יכולת החלטה והשפעה כלל.

בְּחָרִי אֶף. כפי שהסברנו לעיל (פסוק ד) דברי פרעה האחרונים כמלך שליט על מצרים היו: "אל תוסף ראות פני", מכאן ואילך הדברים יצאו מתחת שליטתו לגמרי, ושוב אין משה מתייחס אליו כאל צד ממשי במשא ומתן. וה' בשמים ישחק, כי **פרעה בדבריו שלו הוציא**

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

את עצמו מחוץ לתמונה. דבריו שנאמרו כדברי שליט רב־כח וכפקודה מלכותית נהפכו על פניהם וקיבלו משמעות הפוכה, כאומר: 'שוב אין לי חשיבות ולכן אינכם צריכים לראות את פני ולבקש את רשותי'. התורה בחרה לשים דברים בעלי משמעות כפולה בפיו של פרעה, המשימים אותו ללעג וקלס. עתה, כאשר דברים אלה הובהרו וקיבלו את משמעותם העמוקה, וכבר ברור לכל מי השליט האמיתי במצרים, מסתבר למפרע כי דבריו היו חוצפה כלפי משה, וכעת צריך משה 'לכעוס' על פרעה על שהעזיז פניו כלפי השליט החדש. [על פי זה מובן מדוע בתחילה קיבל משה דבריו בשוויון נפש ואמר "כן דברת לא אסף עוד ראות פניך", ואילו עתה הדברים גרמו לו לכעס].

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה לֹא-
 יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פֶּרֶעַה לְמַעַן יִקְבֹּל מִנְכוֹן פֶּרֶעַה בְּדִיל
 רְבוֹת מוֹפְתֵי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: לְאַסְגָּאָה מִפְתֵּי בְּאֶרֶץ
 דְּמִצְרָיִם:

רש"י

(ט) לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתֵי. [מופתי שנים, רבות שלושה], מכת בכורות וקריעת
 ים סוף ולנער את מצרים:

ביאור

(ט) לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתֵי. לכאורה זוהי
 המכה האחרונה, ואם כן מהו "רבות מופתי"
 שמשמע שיהיו לפחות עוד שלשה מופתים
 [מופתי' לשון רבים, ומיעוט רבים שנים,
 'רבות' בא להוסיף לפחות עוד מופת אחד,
 סך הכל שלשה]?
 מסביר רש"י כי הכוונה היא הן למכת
 בכורות עצמה והן לניסים שייעשו על הים,
 והם שניים:

עיון

(ט) לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתֵי. מכת בכורות שונה מהותית מהמכות הקודמות. המכות הקודמות
 לא נועדו להמית את המצרים אלא לגרום להם סבל. במכת בכורות יושמד חלק ניכר מן העם
 המצרי. אמנם אף מכה זו לא תכריע, כי לא ייכנעו המצרים לגמרי ועדיין יהיה צורך להציל את
 בני ישראל מפניהם על ידי קריעת ים סוף. ניעור מצרים בים סוף הוא סוף התהליך שהחל
 במכת בכורות, קרי השמדתו של הצבא המצרי שלא יוכל עוד לאיים על עם ישראל.
 מבחינה מהותית ניסים אלו חשובים לאין ערוך מהמכות הקודמות, על כן אומר הקב"ה על
 מכות אלה: "למען רבות מופתי".

אונקלוס

(י) וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עֲבָדוּ יְת' וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ אֶת-כָּל-
 כָּל מוֹפְתֵי־אֱלֹהִים הָאֵלִין קִדְּם הַמּוֹפְתִים הָאֵלֶּה לְפָנַי פְּרַעָה
 פְּרַעָה וְאַתְקִיף יְי' יְת' לְבָא וַיַּחֲזֶק יְי' אֶת-לֵב פְּרַעָה
 דְּפְרַעָה וְלֹא שִׁלַּח יְת' בְּנֵי וְלֹא-שִׁלַּח אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל
 יִשְׂרָאֵל מֵאַרְעִיהָ: מֵאַרְצוֹ: ס

רש"י

(י) וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ וּגו'. כבר כתב לנו זאת בכל המופתים, ולא שנאה כאן
 אלא בשביל לסמכה לפרשה של אחריה:

ביאור

על מה שכבר ידענו! מסביר רש"י כי פסוק
 זה, המסכם את כל אשר נעשה במצרים עד
 כה, אינו סיכום בלבד אלא בא לחבר פסוק
 זה עם הפסוק הבא, ולהסביר מדוע זכו
 משה ואהרן לקבל מאת ה' את כל
 ההוראות על מצוות קרבן פסח.³

(י) וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ וּגו'. "ומשה ואהרן
 עשו את כל המופתים". רש"י בדבריו מרמז
 כי 'המופתים' בפסוק זה אינם 'מופתי' של
 הפסוק הקודם. בפסוק הקודם המופתים
 הם אלו העתידים לבוא, וכאן הכוונה
 למופתים שכבר היו, כל תשע המכות.
 אם כן, פסוק זה אינו מחדש לנו דבר וחוזר

אונקלוס

יב אַ וַיֹּאמֶר ייִ אֶל-מֹשֶׁה (א) וַאֲמַר ייִ לְמֹשֶׁה וְלֹא־הָרֶן
וְאֶל-אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרְעָא דְּמִצְרַיִם לְמִימַר:
לְאֹמַר:

רש"י

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן. בשביל שאהרן עשה וטרח במופתים כמשה, חלק לו כבוד זה במצוה ראשונה שכללו עם משה בדבור:

ביאור

אמנם לעיתים רחוקות מצאנו כי הדיבור מופנה אל משה ואל אהרן כאחד,³ ואף כאן בפסוק זה, לאחר תקופה ממושכת בה נתייחד הדיבור למשה בלבד, הקב"ה מייחד הדיבור אף אל אהרן.

רש"י נזקק לבאר שינוי זה, ומסביר כי אין דיבור זה ככל הדיבורים שהיו עד כה. דיבור זה אינו מסירת דברים גרידא אלא יש בו ציווי על מצווה ראשונה שנצטוו ישראל כעם. רצה הקב"ה לחלוק כבוד לאהרן, עבור הטרחה הרבה שטרח למען עם ישראל, וייחד אף לו את הדיבור המיוחד הזה.

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן. רוב פניותיו של הקב"ה הם אל משה בלבד. גם כאשר הדברים צריכים להגיע אל אהרן אומר הקב"ה למשה "אמור אל אהרן".¹ הדבר מובן על פי מה שידענו כי נבואת משה רבינו שונה מנבואת שאר נביאים, וכי הוא מכונה 'רבן של כל הנביאים'.² ישנם מספר הבדלים בין נבואת משה רבינו לנבואת שאר נביאים, ואחד מהם הוא שכל הנביאים הקב"ה נגלה אליהם בחלום ובחידות ואילו אל משה נגלה הקב"ה פנים אל פנים ופה אל פה — "כאשר ידבר איש אל רעהו" (ע"פ שמות לג, יא; וראה במדבר יב, ו-ח; דברים לד, י).

עיון

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן. בדבריו אלה רש"י מלמד אותנו יסוד חשוב. טרחה עבור הכלל ועשיית צרכי ציבור מקרבת את האדם אל האֱלֹהִים, ובזכות זאת זכה אהרן לנבואה זו. אמנם לא נתעלמו מעינינו דברי רש"י בריש ספר ויקרא,⁴ שם כתב את שיטת התנא הסובר שלא דיבר ה' אלא אל משה, וגם במקום שנכתב בפסוק במפורש שדיבר ה' אל משה ואל אהרן, מכל מקום "לא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן", עיין שם בדבריו. אם כן, לשיטת רש"י, אף כאן לא דיבר ה' אל אהרן ישירות אלא דיבר עם משה שיאמר הדברים לאהרן. על כן לכאורה יש לפרש מה שכתב כאן "שכללו עם משה בדיבור" היינו שה' אמר

1 ראה לעיל ז, יט; ח, א; ח, יב.

2 עיין רמב"ם הלכות יסודי התורה ז, ו.

3 ראה לעיל ו, יג; ז, ח; ט, ח.

4 ד"ה אליו.

רש"י

בְּאַרְץ מִצְרַיִם. חוץ לכרך, או אינו אלא בתוך הכרך תלמוד לומר (לעיל ט, כט) כצאתי את העיר וגו', ומה תפלה קלה לא התפלל בתוך הכרך דבור חמור לא כל שכן. ומפני מה לא נדבר עמו בתוך הכרך, לפי שהיתה מלאה גלולים (מכילתא פסחא פ"א):

ביאור

בְּאַרְץ מִצְרַיִם. שני מובנים לביטוי "בארץ מצרים":
 א. בתוך המדינה, אך מחוץ לעיר באזור שאינו מיושב (= חוץ לכרך).
 ב. בתוך המדינה במקום שבני אדם גרים (= תוך הכרך).
 רש"י מוכיח מן הפסוק בסוף פרשת וארא שהפירוש הראשון הוא הנכון: משה מדגיש שם בדבריו כי כדי להתפלל לה' צריך הוא לצאת אל מחוץ לעיר — "כצאתי את העיר". מסביר רש"י (שם וכאן) כי משה לא התפלל בתוך העיר מפני שהיתה מלאה גלולים ועבודה זרה. על פי זה עושה רש"י, בעקבות המכילתא, קל וחומר: ומה תפילה שהיא 'קלה' שהיא דברי האדם, אי אפשר לאומרה תוך העיר, דברי ה' שקדושתם 'חמורה' לא כל שכן. לכן על כרחינו עלינו לפרש כי דברי ה' שנאמרו "בארץ מצרים" לא נאמרו תוך העיר אלא חוצה לה — "חוץ לכרך".⁵
 אמנם מצאנו שדיבר ה' אל משה בתוך העיר ואף בעומדו לפני פרעה (ראה לעיל יא, ד וברש"י שם), אך שם הדברים מיועדים היו אל פרעה, ואין לדמותם לדיבור שיש בו ציווי לבני ישראל.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

למשה בפירוש כי בדבריו אלו פונה הוא אף לאהרן, וכי עליו למסור לו הדברים באופן מיוחד.⁶ אך באמת זהו דוחק לפרש כן בדבריו, כי לא רמז כאן כלל לכיוון זה. ואולי צריך לומר כי אף רש"י אינו שולל מאהרן שמיעת דבר ה' לגמרי, אלא באמת גם אהרן שמע את דברי ה'. אמנם לא זכה להגיע לדרגת נבואתו של משה, ולא ראה הדברים באספקלריא המאירה וממילא לא הגיע להבנה ברורה של הדברים, אך קיבל את הדברים על פי השגתו. גם בדבריו בויקרא לא שלל רש"י מאהרן קבלת נבואה באופן כללי אלא רק קבלת דברים ברורים, "אמירה". על פי זה מובנים דבריו כאן. הדברים נאמרו למשה באופן ברור ומפורש והוא אכן זכה להבינם, ואהרן אף הוא שמע אך לא הבינם באופן ברור, והיה זקוק למשה שיאמרם לו כהווייתם, ומה שזכה לכך הוא משום שרצה הקב"ה לחלוק לו כבוד על טרחתו עבור ישראל. **בְּאַרְץ מִצְרַיִם.** צריך להבין מדוע בחרה התורה לומר כי הציווי ניתן "בארץ מצרים", עד שהיינו

⁵ הסברתי על פי משמעות המכילתא כי נראה שזהו המקור לדברי רש"י. אמנם המדרש רבה (פט"ו, ה) לומר זאת מהמילה **ארץ** מצרים, בארץ ולא בעיר, ויש שרצו לפרש כן אף ברש"י (ראה שי למורא בשם 'משכיל לדוד'), אך לענ"ד נראה כמו שכתבתי בפנים, וה' יצילני משגיאות.

⁶ נראה לומר כי כך פירשה המכילתא כאן, זה לשונה: "שומע אני שהיה הדבר למשה ולאהרן, כשהוא אומר 'ויהי ביום דיבר ה' אל משה' (לעיל ו, כח) למשה היה הדבר ולא לאהרן, אם כן מה תלמוד לומר 'אל משה ואל אהרן' אלא מלמד שכשם שהיה משה כלל לדברות כך היה אהרן כלל לדברות". לפי ההקשר נראה לפרש כי "כלל לדברות" היינו הדברים נועדו להגיע אליהם, ושניהם שותפים בהם, אלא שמשה קיבל את הדיבור ישירות והוא מסרם אחר כך לאהרן.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

צריכים להוכיח מפסוק אחר שאין הדברים כפשוטם? נראה לבאר זאת על פי מה שאמרו רבותינו במדרש:⁷ "אמר רבי שמעון גדולה חובתן של ישראל שנגלה הקב"ה במקום עבודה זרה ובמקום טינופת ובמקום טומאה בשביל לגאלן". חז"ל הבינו כי פסוק זה בא להדגיש את העובדה כי הקב"ה נתגלה למשה ואהרן עבור ישראל למרות שהם היו בארץ מצרים, שיא הטומאה והגילולים. הקב"ה כביכול "שוכן אִתָּם בתוך טומאתם", ומתוך כל שערי הטומאה האלה יורד להציל את עם ישראל. טומאת מצרים אינה מונעת את הצלת עם ישראל, כי באמת כל עיקר יציאת מצרים היא כדי לצאת מתוך הסיאוב והטינופת שמצרים מסמלת. התורה רוצה להדגיש לנו עניין זה ולכן כבר בדיבור הראשון אל בני ישראל נאמר כי הדברים נאמרים בארץ מצרים, אך אמנם נאמרו חוץ לכרך כדי להתרחק מן הטומאה ככל שניתן.

אונקלוס

(ב) יִרְחֹא הָדִין לְכוֹן רִישׁ בְּהַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רָאשׁ
יִרְחִין קְדָמָאֵי הוּא לְכוֹן חֲדָשִׁים רָאשׁוֹן הוּא לָכֶם
לִירְחִי שְׂתָא: לְחֲדָשִׁי הַשָּׁנָה:

רש"י

(ב) הַחֲדָשׁ הַזֶּה. הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, על חדש ניסן אמר לו, זה יהיה ראש לסדר מנין החדשים, שיהא אייר קרוי שני, סיון שלישי (מכילתא שם):

ביאור

חודשים" — אז תקרא יום זה ראש חודש. לפי פירוש זה אין התאמה בין תחילת הפסוק לסופו "ראשון הוא לכם לחודשי השנה" שהוא עניין אחר. על פי הפשט "חודש" כאן הוא במשמעותו הרגילה, היינו תקופת זמן של כשלושים יום. על פי פירוש זה יש התאמה בין שני חלקי הפסוק. הפסוק כולו עוסק בעניין אחד: החודש הזה, חודש ניסן, מוגדר כחודש הראשון בשנה, ונצטוויתם כי הוא יהיה לכם ראשון למנין חודשי השנה.

(ב) הַחֲדָשׁ הַזֶּה. רש"י מבאר בשתי דרכים את המילה "חודש", תחילה על דרך הדרש ואחר כך על דרך הפשט. על פי הדרש "חודש" היינו חידוש הלבנה — תחילת התגלותה לאחר שהושכה לגמרי, ועתה הולכת ומתחדשת. כדרכו של דרש, אין הוא מפרש את המילה כמשמעותה הרגילה, אלא משתמש בשורש המילה על מנת להעניק לה משמעות נוספת. על פי הדרש כך יש לפרש את הפסוק: "החדש הזה" — כשתראה הלבנה בחידושה, "ראש

עיון

(ב) הַחֲדָשׁ הַזֶּה. על פי הפשט הפסוק מצווה למנות את החודשים במספרים לפי יחסם לניסן, ניסן נקרא ראשון, אייר נקרא שני וכו'. יש להבין מהי המשמעות שיש לציווי זה. נראה לומר כי מניין לדבר מסויים מגלה כי אותו העניין הוא יסודי ובעל חשיבות עליונה. הואיל וממנו מונים ממילא כל פרט מן המניין מתייחס אליו, הוא שני לראשון, שלישי לראשון. הוא המפתח, הוא העיקר, והוא הקו המנחה. חודש ניסן מיוחד הוא משתי בחינות: א. הוא החודש בו נצטוו ישראל לראשונה במצוות מאת הקב"ה. ב. בחודש זה נעשו לישראל נסים גלויים והוכח לעיני כל כי הקב"ה הוא מנהיג העולם. כאשר אנו מונים לחודש ניסן אנו מכריזים כי המצוות הן המנהיגות את חיינו, והן מנהלות את סדר יומנו, וכן כי אנו מאמינים בלב שלם כי הקב"ה הוא לא רק בורא העולם אלא גם מנהיגו ומשגיחו, ועל כן אין אנו מונים לבריאת העולם — תשרי, אלא להנהגת העולם ע"י ניסים — ניסן.

רש"י

הַזֶּה. נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו: כזה ראה וקדש. וכיצד הראהו, והלא לא היה מדבר עמו אלא ביום, שנאמר "ויהי ביום דָּבַר ה'" (לעיל ו, כח), "ביום צותו" (ויקרא ז, לח), "מן היום אשר צוה ה' והלאה" (במדבר טו, כג), אלא סמוך לשקיעת החמה נאמרה לו פרשה זו, והראהו עם חשכה (מכילתא שם):

ביאור

מדבר עם משה דווקא ביום, להבדיל משאר נביאים שנגלה אליהם במראות הלילה, היאך יוכל להראותו לבנה המשמשת בעיקר בלילה? מתוך רש"י שהתגלות זו היתה סמוך לזמן בין השמשות, שעדיין הוא יום אך כבר החשיך מעט ואפשר לראות את הירח. ובאמת כך הוא בפועל בטבע, בזמן תחילת חודש כשהירח מתחדש ניתן לראותו סמוך לשקיעה.

הַזֶּה. פירוש זה ממשיך את פירוש הדרש מן הדיבור הקודם. "החודש הזה" היינו חידוש הלבנה, מצות קידוש החודש. כאן אנו למדים כי הקב"ה לא הסתפק בתיאור כללי אלא הסביר למשה באופן מדויק ומוחשי מהו שיעור חידוש הלבנה אותו יש לקדש, "הראה לו באצבע". רש"י לומד זאת מן המילה **הַזֶּה**, המעידה על משהו מוחשי. אמנם מתעוררת 'בעיה'. הואיל והקב"ה

עיון

הַזֶּה. דברי רש"י אלה מעוררים תמיהות רבות:

- * "נתקשה משה" — מה קושי יש לראות לבנה בחידושה? ואם אמנם יש קושי, היאך הועילה ראיית משה באצבע להבנת הדורות הבאים, שהרי בכל דור צריכים אנו לקדש את החודש, והכל כשרים לעדות החודש אף שלא ראו לבנה בחידושה באצבע מפי הגבורה!
- * מדוע הוזקק ה' להראות לו באצבע, מדוע לא הסביר לו זאת באופן מופשט כפי שניתן לו כל התורה?
- * מדוע נדחק רש"י לומר כי נתגלה לו סמוך לשקיעה, וכי מפני שה' מדבר עם משה בדרך כלל ביום אינו יכול לדבר אתו פעם אחת בלילה?
- * ובכלל יש להבין, מהי החשיבות של מצוות קידוש החודש שנבחרה להיות המצווה הראשונה שנצטוו ישראל?

כדי לתרץ שאלות אלה יש להקדים ולברר מהו ענין קידוש החודש. לכאורה אין צורך ב'קידוש' החודש, שהרי אפשר ע"י חשבון לדעת מראש את השעה המדויקת של מולד הלבנה, ולקבוע את לוח השנה לשנים רבות, מדוע אם כן נצטוונו על כל התהליך של קידוש החודש ע"י בית דין. ויתרה מזו, אפילו ידענו בבירור כי המולד כבר היה, מכל מקום כל זמן שלא נתקבלו עדים בבית דין לא ניתן לקדש את החודש ואפילו יידחה ליום שלמחרת.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

אין זאת אלא משום שכל עניין ה'זמן', על אף שהוא נברא והינו חלק מהטבע, אינו בשליטתו של האדם. אין לאדם שום אפשרות לשלוט בזמן ולנהל אותו, לעכבו או למהרו. הזמן נתון בידיו של הקב"ה. **החידוש הגדול של מצוות קידוש החודש הוא נתינת האפשרות בידיו עם ישראל לקבל שליטה מסויימת, אחריות, על קביעת הזמנים וקדושתם.** בית דין יכולים להזיז ביום אחד את תחילת החודש ולשנות את מהותו של הזמן, ומשום כך נוסח ברכת היום בחגים היא "מקדש ישראל והזמנים" היינו ישראל הם מקדשים את הזמנים.

אמנם רש"י מדגיש כי **אין כאן נתינת שליטה מוחלטת, אלא אדרבה, הסמכות והאחריות היא מוגבלת מאוד** — "כזה ראה וקדש". על בית הדין להיות נאמן למצב האסטרונומי ולדייק בו, ואין לו יכולת לקדש את הזמנים כרצונו. הקב"ה כביכול אומר כאן למשה "הזמן נתון בידך לקדשו, אך לא כפי ראות עיניך אלא על פי רצוני". מצוה זו מייצגת בזעיר אנפין את מהותן של כל המצוות כולן, ר"ל הקב"ה בורא העולם מסר את העולם לאדם כדי שיקדשו, אך לא כפי הבנתו של האדם אלא על פי רצונו של הקב"ה, ולפיכך ציוה לו תורה ומצוות, בבחינת "כזה ראה וקדש", כי רק על ידי קיום המצוות ניתן להגיע לקדושה ולכוון לרצון העליון. גם אדם בעל יראת אלהים ורצון עז לדבקות בו אינו יכול להגיע לקדושה וקירבת א' להים בלא הדרכת המצוות. התעוררות האדם מלמטה צריכה שתהיה מכוונת לרצון העליון, ואם לא כן אין בה עבודת ה' כלל.

הואיל וכל עניינו של האדם הוא להגיע בעצמו לכוונה הרצויה בלא לסטות ממנה, הדבר קשה ביותר! היאך יידע האדם לפרש את המציאות ולדעת מהי הדרך ילך בה במצבים משתנים? משום כך אמנם נמסרה מצוות 'קידוש החודש' לגדולי האומה, הם יראו לנו את הדרך והם יכוונו את מעשינו שיהיו מכוונים לרצון שמים — "כזה ראה וקדש". והיינו מה ש"נתקשה משה", ומה שהראהו הקב"ה נתן לו להבין כי יש יכולת באדם להכיר את המציאות ולפעול על פיה, **ורצון הקב"ה הוא כי האדם הוא שיפעל לקדש את המציאות.**

ובאמת לא לחינם הראה לו הקב"ה כל זאת 'בין השמשות'. משה רגיל לקבל את דברי ה' ביום, היינו בצורה ברורה ונהירה, באופן שלם ומוחלט. לעומתו נביאים אחרים מתנבאים בלילה, במצב של איבוד חושים, מראה שאינו מדוייק לגמרי, ולפיכך כל אחד מבטא את הדברים על פי הבנתו ו"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד". את מצוות קידוש החודש קיבל משה 'בין השמשות', בזמן שהוא לא יום ולא לילה, ויש בו גם מן היום וגם מן הלילה. **אין כאן גילוי גמור אלא ישנו הסתר מסויים, אך מצד שני אין כאן הסתר גמור.** זוהי מערכת עבודתו של האדם בקיום המצוות. אנו מקיימים את המצוות מצד עצמנו, מתוך הסתר, כי מי יודע אם אכן כיוונו לרצונו יתברך, אך מצד שני הדברים נעשים מתוך גילוי כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת אלא לבני האדם, ויודעים אנו כי רוצה הקב"ה במעשינו, וכפי שגילה לנו ע"י נביאיו וחכמיו את משמעות המצוות.

אך עם כל זאת שהאדם פועל בתוך מערכת העולם והטבע, בכל זאת ניתנה אפשרות לבית דין לדחות ביום אחד את תחילת החודש. עניין זה מוכיח לנו כי **הקב"ה נתן כח ביד חכמים לסטות מעט, לתקופה מוגבלת, מקיום המצווה כמאמרה, ובאמת אף זהו רצון ה', וכמו שאמרו חז"ל שיש כח ביד חכמים לבטל מצווה אם השעה צריכה לכך, וכן נביא יכול לעבור על התורה ב'הוראת שעה' כאלוהו בהר הכרמל, או שיקול של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.**

אונקלוס

ג דְּבָרוּ אֶל-כָּל-עַדְתִּי יִשְׂרָאֵל (ג) מִלִּילֹו עִם כָּל כְּנֻשְׁתָּא
 לֵאמֹר בַּעֲשֹׁר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה דִּישְׂרָאֵל לְמִימַר בְּעֶסְרָא
 וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׂה לְבֵית- לִירְחָא הָדִין וַיִּסְבּוּן לְהוֹן
 אֲבֹת שָׂה לְבֵית: גִּבְר אָמַר לְבֵית אָבָא אָמַר
 לְבֵיתָא:

רש"י

(ג) דְּבָרוּ אֶל כָּל עַדְתִּי. וכי אהרן מדבר, והלא כבר נאמר "אתה תדבר" (לעיל ז,
 ב), אלא חולקין כבוד זה לזה ואומרים זה לזה: למדני, והדיבור יוצא מבין שניהם
 כאלו שניהם מדברים (מכילתא פסחא פ"ג):

ביאור

את רצון ה' כל אחד מבקש כי חבירו ילמד
 את העם. משה מכבד את אהרן, אך אהרן
 מסרב שהרי משה הוא ששמע את הדברים
 ומשום כך ראוי הוא שיאמר בעצמו הדברים
 לעם. אמנם בפועל משה מדבר, אך מתוך
 האהבה העזה והקרבה הגדולה שביניהם,
 השומעים מרגישים שכביכול הדיבור אינו
 יוצא מפיו של משה לבדו, אלא 'מבין
 שניהם', מהחלל שבין משה ואהרן, וכאילו
 שניהם מדברים.

(ג) דְּבָרוּ אֶל כָּל עַדְתִּי. על פי הפשט הציווי
 "דברו" משמעו 'שניכם תדברו'. אפשר
 שניכם תדברו יחד, אפשר כל אחד ידבר
 אל חלק אחר מן העם. רש"י שולל פירוש
 זה, ומוכיח מפסוק אחר כי רק משה מדבר.
 הדבר עולה בקנה אחד עם מה שכתבנו
 בפסוק א', כי באמת רק משה שמע את
 דברי ה' באופן ברור וממילא רק הוא יעביר
 את הדברים אל בני ישראל. אלא שאחר
 ששמע משה הדברים כהווייתן לימד אותם
 לאהרן, ועתה כאשר שניהם יודעים בדיוק

עיון

(ג) דְּבָרוּ אֶל כָּל עַדְתִּי. מהי החשיבות הגדולה להבחין אם משה מדבר לבדו או שניהם
 מדברים? ואם באמת משה מדבר לבדו מדוע מצווה הקב"ה "דברו" ומכוון לשניהם?
 אם נעקוב אחר הקשר בין משה ואהרן מתחילתו, ניווכח כי **התורה הדגישה את האהבה
 ביניהם כבר מראשיתו של תהליך הגאולה** — "וראך ושמח בליבו" (לעיל ד, יד). יתכן
 ואהבה זו בין שני האחים המנהיגים החישה את הגאולה, שהרי פירוד ומחלוקת הן סיבות
 לגלות ולעומתם **אהבה ואחוזה מקרבות את הגאולה**. התורה בחרה בציווי הראשון
 להשתמש ביסוד זה של אהבה, כדי ללמדנו כי לימוד תורה והרבצת תורה מותנים באהבה

רש"י

דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל וּגְוִי בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ. דְּבָרוּ הַיּוֹם בְּרֹאשׁ חֹדֶשׁ שִׁיקְחוּהוּ בַעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ (מכילתא פסחא פ"ג):

ביאור

נראה כי הדברים מדוקדקים בלשון הפסוק, "דברו אל כל עדת ישראל לאמר". המילה לאמר מציינת את תחילת נוסח הדברים אותם יאמר משה לישראל, ואם כן המילים "בעשור לחודש" אינן מציינות את תאריך אמירת הדברים אלא מוסבות על המשך הדברים "ויקחו להם וכו'".

דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל וּגְוִי בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ. ניתן היה להבין כי משה נצטווה לדבר אל ישראל בעשור לחודש, למרות שאת הציווי עצמו קיבל, כאמור, בראש חודש. רש"י מבאר את הפסוק באופן שונה. משה ידבר עם בני ישראל מִיֵּד, באותו היום בו נצטווה, אמנם הציווי מתייחס למה שצריכים ישראל לעשות בעשור לחודש.

וחיבה בין לומדיה, ובדיבוק חברים. זהו שאמרה הגמרא⁸ על תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה. יסוד מרכזי זה ראוי הוא שיופיע כבר בציווי הראשון לעם ישראל. דָּבְרוּ אֶל כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל וּגְוִי בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ. כפי שנראה בהמשך הפרק, גאולת ישראל ממצרים סובבת סביב קרבן הפסח, וכאן אנו רואים כי ההתעסקות בו ובמצוותיו החלה כבר מראש חודש ניסן, ולשיאה הגיעה בליל ט"ו בו.

מעיון בכל הפרק עולה כי תהליך הקרבת הפסח שעשו בני ישראל באותה השנה — "פסח מצרים" — נחלק לארבעה שלבים:

- א. הציווי בראש חודש ניסן.
 - ב. לקיחת השם בעשירי, ושמירתו עד להקרבה.
 - ג. שחיטתו ביום י"ד בין הערביים.
 - ד. אכילתו בליל ט"ו, ליל הגאולה.
- נראה לומר כי לכל שלב ישנה חשיבות בפני עצמו, והוא מהווה נקודה ממנה אפשר לעלות לשלב הבא.

א. **שמיעת הציווי היא מצווה בפני עצמה.** העובדה כי תהליך הגאולה מתחיל בלימוד תורה וקבלת מצוות יש בה מעלה וערך מיוחד. כבר מתחילתו של חודש הגאולה עסוקים ישראל במצוות. יתרון נוסף יש כאן במה שקיבלו את הציווי כבר מראש חודש, והוא ההכנה מתוך רוגע. אם הציווי היה מתקבל בעשור לחודש, וכבר באותו היום היו צריכים כל ישראל למצוא שה, ולבקרו ממומים וכו', היו ישראל עושים הדברים מתוך בהילות ולא מתוך יישוב הדעת. בזכות הציווי המוקדם קיימו ישראל את המצווה בנחת, ומעשיהם העידו כי עושים הם כל זאת מתוך בחירה ושיקול דעת.

רש"י

הַזֶּה. פסח מצרים מקחו בעשור ולא פסח דורות (שם):

ביאור

ימים קודם יום שחיטתו. ב"פסח דורות" אפשר לקחת את השה ביום י"ד עצמו. רש"י מדייק זאת ממילות הפסוק "בעשור לחודש הזה". לכאורה החודש הזה היינו ניסן, אך זה מיותר כי ודאי אם הציווי הוא בראש חודש ניסן – גם עשור לחודש הוא בניסן, על כן מדייק רש"י "בעשור לחודש הזה" – יש לעשות כן רק בשנה זו ולא בשנה אחרת.

הַזֶּה. לראשונה נצטוו ישראל להקריב קרבן פסח בשנה בה יצאו ממצרים. לקרבן פסח זה היו דינים מיוחדים, והוא נקרא "פסח מצרים". אמנם, נצטוו ישראל להקריב קרבן פסח בכל שנה ושנה, ולקרבן זה דינים שונים במקצת, והוא נקרא "פסח דורות". [כיום אין אנו זוכים להקריב קרבן פסח בגלל חורבן בית המקדש והמזבח.] בפסוק זה מופיע ציווי המיוחד ל"פסח מצרים", והוא לקחת השה כבר מעשור לחודש, ארבעה

עיון

ב. לקחת השה, הפעולה המעשית הראשונה, יש בה מעלה של קיום מצווה בפועל, וכתב רש"י בפסוק ו' שהלקיחה המוקדמת וההתעסקות בשה נועדה לזכות את ישראל במצוות שבזכות קיומן יהיו ראויים להיגאל ממצרים. עוד ידענו כי לקחת השה דרשה אומץ לב ומסירות נפש, שהרי השה היה עבודה זרה של מצרים, ולקיחתו לעיני המצרים ללא הפרעה היה בה קידוש שם שמים.

ג. שחיטת הפסח, וקיום כל המצוות בו ובדמו, מבטאות את ההתקרבות של ישראל לאֵל מוציאים ממצרים.

ד. ליל ט"ו, בעת שהכה ה' כל בכור בארץ מצרים, בשלב האחרון שלפני היציאה, כשמותניהם חגורים ומקלם בידם, אוכלים ישראל את קרבן הפסח ומשלבים ומאחדים כאחת את גאולתם יחד עם קיום מצוות.

הַזֶּה. בהמשך יפרש רש"י מדוע חיוב זה אינו נוהג לדורות.

רש"י

שֶׁהַ לְבֵית אָבֹת. למשפחה אחת. הרי שהיו מרובין יכול שיהא אחד לכולן, תלמוד לומר **שֶׁהַ לְבֵית** (שם):

ביאור

שיהיה 'בית אב' ואנשים בו מעט. התורה מצווה על אכילת קרבן הפסח ב'שני מסלולים'. החיוב העיקרי הוא קרבן אחד לכל ה"בית אב" אבל אם הוא מרובה באוכלוסין ולא יספיק שיהא אחד לכל בני המשפחה המורחבת, יכולים הם להיחלק למשפחות משפחות ולשחוט שיהא לכל "בית".

שֶׁהַ לְבֵית אָבֹת. הפסוק מזכיר שני מושגים שונים: "בית אבות" ו"בית". 'בית אבות' היינו המשפחה המורחבת, קרי אבי המשפחה ובת זוגו, בניו ובנותיו ובני זוגם, ובניהם שלהם — הנכדים. 'בית' אף הוא משמעו משפחה, אך בהופעתה המצומצמת ביותר, התא המשפחתי הבסיסי, היינו הורים וילדיהם. אמנם לא כל 'בית אב' מורכב מ'בתים' רבים, ויתכן

עיון

שֶׁהַ לְבֵית אָבֹת. את מצוות התורה אפשר לחלק בין מצוות החלות **על כל יחיד ויחיד**, כגון אכילת מצה, נטילת לולב וכדומה, ובין מצוות החלות **על הציבור** כגון המלכת מלך ובניית בית המקדש. שונה מצוות קרבן הפסח משאר מצוות משום שהגדרת חלותה היא **המשפחה**. אמנם כל יחיד ויחיד חייב שיישחט בשבילו קרבן פסח ואף חייב כל אחד לאכול כזית מן הקרבן, אך לקיחת הקרבן וההתמנות עליו היא לפי משפחות — "שה לבית אבות". **במצווה הראשונה שנצטוו ישראל התורה בחרה להדגיש את חשיבות המשפחה וליכודה**, שהרי היא הערובה להעברת המסורת מדור לדור.

אונקלוס

וְאִם-יִמְעַט הַבֵּית מְהִיֹּת (ד) וְאִם יִזְעִיר בֵּיתָא
 מִשָּׁה וְלִקַּח הוּא וּשְׁכָנֹו מְלֹאת־מִנְאָה עַל אֲמָרָא
 הַקָּרֵב אֶל-בֵּיתֹו בְּמִכְסָּת וְיִסֵּב הוּא וְשִׁיבְבִיָּה
 נִפְשֹׁת אִישׁ לְפִי אֶכְלוּ תִכְסֹו דְקָרִיב לְבֵיתִיהָ בְּמִנְיָן
 עַל-הַשָּׂה : נִפְשָׁתָא גְבַר לְפֻם
 מִיכְלִיָּה תִתְּמָנוֹן עַל אֲמָרָא:

רש"י

(ד) וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מְהִיֹּת מִשָּׁה. ואם יהיו מועטין מהיות משה אחד, שאין יכולין לאכלו ויבא לידי נותר, וְלִקַּח הוּא וּשְׁכָנֹו וגו' זהו משמעו לפי פשוטו. ועוד יש בו מדרש: ללמד שאחר שנמנו עליו יכולין להתמעט ולמשוך ידיהם הימנו ולהמנות על שה אחר, אך אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט, מְהִיֹּת מִשָּׁה, יתמעטו בעוד השה קיים, בהיותו בחיים ולא משנשחט (פסחים פ"ט ע"א; מכילתא שם):

ביאור

מדי בשביל שה אחד צריך לקחת קרבן לכל משפחה ומשפחה. פסוק זה מתייחס למצב הפוך, מצב שבו בני המשפחה מועטים — "כי ימעט הבית" — ואפילו יצטרפו כל בני המשפחה לאכילה לא יוכלו 'להשתלט' ולאכול שה שלם. במקרה כזה התורה מאפשרת צירוף של משפחה נוספת — "ולקח הוא ושכנו הקרוב אל ביתו", וביחד השכנים יצטרפו לאכילה של שה אחד. על פי זה פירוש הפסוק כך הוא: ואם ימעט אנשי הבית מלהימנות לבדם על השה ולחלקו ביניהם, יקח שה יחד עם שכנו. רש"י אף מסביר את הטעם מדוע מוכרחים שיהיו מספיק אנשים לאכול את כל השה — כדי שלא "יבוא לידי נותר", אם לא יספיקו

(ז) וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מְהִיֹּת מִשָּׁה. רש"י מפרש ביטוי זה בשתי דרכים, אחת לפי פשוטו ואחת על פי ה'מדרש הלכה'. ["מדרש הלכה", להבדיל מ"מדרש אגדה", דורש את הפסוקים העוסקים בהלכות, ומוציא מן הפסוקים הלכות שונות בדרכי לימוד שונות, ובעיקר בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. מדרשי ההלכה נכתבו בתקופת חכמי המשנה — התנאים. ספר ה'מכילתא' הוא ספר מדרש ההלכה על ספר שמות, ה'ספרא' על ספר ויקרא, ה'ספרי' על ספר במדבר ודברים.]

ביאור הפשט

בפסוק הקודם למדנו שצריך לקחת קרבן אחד לכל בית אב, ואם המשפחה גדולה

ביאור

מדי משום שכל מנוי צריך לאכול מבשר הקורבן שיעור אכילה (כזית). נמצא אם כן כי ההיערכות לשחיטת הקרבן וחלוקתו לקבוצות ('חבורות') הוא עניין מורכב, ומסתבר שאחרי חלוקה ראשונית נוצר צורך לשנות את הרכב הקבוצות וכדומה. עד מתי ניתן להמעיט (או להרבות) את בני החבורה הנמנית על השה? "מהיות משה" – 'בהיותו בחיים ולא משנשחט'! כל זמן שהשה חי אפשר להימנות עליו או לעבור ממנו לשה אחר. ברגע שנשחט עבור אנשי חבורה מסויימים – אין הם יכולים למשוך ידיהם ממנו ולהימנות על קרבן אחר, וכן לא יוכלו לצרף אליהם אנשים נוספים לחבורה זו.

זוהי משמעות הפסוק: "ואם ימעט הבית" – אם רוצים אנשי הבית להתמעט, "מהיות משה" – יוכלו לעשות זאת כל זמן שהשה הווה, שהוא קיים, היינו שהוא חי ועדיין לא נשחט.

בני הבית לאכול את כל הבשר עד סוף זמן אכילתו (לשיטה אחת עד חצות) יהפוך הבשר ל'נותר', ויהיה אסור באכילה וחייבים לשורפו באש.⁹

פירוש זה מסתבר מאוד, ואף מתאים מאוד להקשר העניין עם הפסוק שלפניו ועם המשפט שאחריו, אולם יש בו קושי לשוני והוא פירוש המלים "מהיות משה", כי קשה להבין זאת במשמעות "מלאכול השה". נראה כי משום קושי זה הבינו חז"ל כי הפסוק מרמז להלכה נוספת, וזהו המדרש הלכה אותו כתב רש"י.

ביאור המדרש הלכה

בהמשך הפסוק אנו למדים כי על כל קרבן צריכים להימנות, היינו לקבוע מראש על מי נשחט הקרבן ומי הם האנשים שיאכלו ממנו. כפי שכבר ביארנו יש להימנע מלהשאיר 'נותר', ולכן צריך לתכנן מראש כי לכל קרבן שנשחט יהיו מספיק אנשים הנמנים עליו לאוכלו כולו. מצד שני, אי אפשר שקרבן אחד יספיק לאנשים מרובים

עיון

(ז) וְאִם יִמְעַט הַבֵּית מִהָיִוֶת מִשֶּׁה. בפסוק זה מדרש ההלכה נובע מכוונת הפשט. הפסוק בא ללמדנו כי הקרבן צריך להישחט עבור אנשים מסויימים, ובאופן שהבשר ייאכל ולא יהיה 'נותר', וכן שכל אחד יאכל מן הבשר (כפי שראינו בפסוק הקודם שאם היו אנשי בית האב מרובים ישחטו לפי משפחות קטנות). הואיל וכך נשאלת השאלה עד אימתי אפשר להימנות על הקרבן? על כך בא מדרש ההלכה לענות ומוציא את ההלכה מתוך פסוק זה עצמו. ואכן אף מצד הסברה נראה לומר כי רגע השחיטה הוא הרגע הקובע, וכי בשעת השחיטה צריך שיהיה ידוע לשם מי ולשם מה נשחט הקרבן, כפי שהוא גם בשאר קרבנות שצריכים להישחט עבור בעליהם. שונה קרבן פסח משאר קרבנות בכך שכל יחיד ויחיד מחויב שיישחט עבורו קרבן, וכן שיאכל מבשרו כזית, אך לא ציוותה התורה שכל יחיד ישחט קרבן לעצמו אלא צריכים להימנות עליו מספר אנשים, ועל כן בקרבן פסח יש לדעת במדויק מי הם האנשים המנויים על כל קרבן וקרבן.

⁹ לכתחילה יש להשתדל ככל שניתן כדי שבשר קודשים לא ייפסד ויהפוך ל'נותר' וישרף, כי זהו איסור לא. אמנם אם בכל זאת נשאר 'נותר' לא לוקים על כך כי זהו 'לאו הניתק לעשה' של שריפה, ורק אם יאכל מן הבשר אחר זמן איסורו יתחייב מלקות.

רש"י

בְּמִכְסֵּת. חשבון, וכן "מכסת הערכך" (ויקרא כז, כג): **לְפִי אָכְלוּ.** הראוי לאכילה פרט לחולה וזקן שאינן יכולין לאכול כזית (מכילתא פסחא פ"ג): **תִּכְסּוּ.** תתמנן:

ביאור

לְפִי אָכְלוּ. פשט הפסוק בא ללמדנו שכאשר נחשב כמה מנויים יהיו לקרבן יש להעריך מהי הכמות שיאכל כל אחד מהמנויים, כדי שנוכל לוודא כי הבשר יספיק לכולם וכן שלא יישאר ממנו 'נותר', ולפי הצורך נוסיף מנויים או נמעיט. רש"י מלמדנו הלכה נוספת לפיה מי שאינו יכול לאכול כשיעור המחוייב – כזית, כגון אדם זקן או חולה, הרי הוא אינו נמנה בכלל המנויים, ואין שוחטים עליו את הקרבן. משמע מכאן בבירור שעיקר מצוות קרבן הפסח אינה שחיטתו אלא אכילתו, ומי שאינו יכול לאכול כזית שלם פטור משחיטה ואינו נמנה בחבורה השוחטת, וממילא לא יוכל לאכול ממנו כלל אפילו פחות מכזית. וכן פסק הרמב"ם.¹⁰

תִּכְסּוּ. כאן ביאר רש"י כאונקלוס ופירש 'תכוסו' לשון מנין, שתהיו נמנין, ומשמע שמחלק בין 'במכסת' שמשמעה חשבון לבין 'תכוסו' שמשמעה מנין.

בְּמִכְסֵּת. זו פעם ראשונה בתורה בה מופיעה המילה "מכסת", ורש"י נדרש להסביר את משמעותה. להבדיל מאונקלוס שתרגם 'מנין' – מספר, רש"י מפרש לשון 'חשבון', ומשמעות הפסוק כי יש לעשות חשבון כמה אנשים ראויים לאכול מן הקרבן (ובאמת זהו לא רק עניין של מנין אלא יש **לחשב** כמה אוכל כל אחד, ואינה דומה אכילת גבר לאכילת אשה או אכילת איש לאכילת נער, וכנאמר בסמוך: "איש לפי אכלו"). ראייה לפירושו מביא רש"י מן הפסוק "**וחשב** לו הכהן את מכסת הערכך" – משמע שיש כאן עניין של חשבון. [שם מדובר במי שהקדיש לה' שדה שקנה (שאינה נחלה לו מאבותיו), והואיל ושדה זו תחזור ביובל לבעלים המקורי שלה שהיא נחלתו, נמצא שהקדיש זה שווי שימוש בקרקע לשנים הנותרות עד היובל, ועל כן כל מי שירצה לפדות את הקרקע מן ההקדש צריך **לחשב** לו כמה שווה שנת שימוש בשדה כזו וכמה שנים נשארו עד היובל].

10 הלכות קרבן פסח ב, ג על פי משנה פסחים צ"א ע"א. אמנם רש"י שם ד"ה ואפילו חבורה של מאה לא פירש כן, עיי"ש וצ"ע.

אונקלוס

(ה) אַמַר שְׁלִים דְּכַר בַּר הַשָּׁה תַּמִּים זָכַר בֶּן-שָׁנָה
שִׁתִּיה יְהִי לְכוֹן מִן אֲמַרְיָא יְהִיָּה לָכֶם מִן-הַכְּבָשִׁים
וּמִן-הָעֵזִים תִּקְחוּ:

רש"י

(ה) תַּמִּים. בלא מום (מכילתא פסחא פ"ד): בֶּן שָׁנָה. כל שנתו קרוי בן שנה, כלומר
שנולד בשנה זו (שם): מִן הַכְּבָשִׁים וּמִן הָעֵזִים. או מזה או מזה (מכילתא שם),
שאף עז קרוי שנה, שנאמר "ושה עזים" (דברים יד, ד):

ביאור

מִן הַכְּבָשִׁים וּמִן הָעֵזִים. וי"ו החיבור
משמשת כאן במשמעות "או", כמו
שמצאנו בכמה מקומות, ולא במשמעות
"גם". אין צורך לקחת שנה גם מן הכבשים
וגם מן העזים אלא או מאלה או מאלה. עוד
מלמדנו רש"י על פי העולה מן הפסוק, כי
אף ל'עז', השונה מכבש, יש שנה, וגם כבש
צעיר וגם עז צעיר נקראים 'שנה', כפי
שמוכיח רש"י מן הפסוק "שנה כשבים ושה
עזים".

(ה) תַּמִּים. תמים משמעו שלם, אך לא
מספיק שלא יחסר לו שום אבר אלא אף כל
איבריו צריכים שיהיו בלא מום. דין זה יצטוו
ישראל בכל קרבנות בהמה, ובפרשת אמור
(ויקרא כב, יט-כד) נכתבו אלו מומים
פוסלים את הקרבן.

בֶּן שָׁנָה. ניתן היה להבין כי 'בן שנה' היינו
שכבר מלאה לו שנה. אין הדבר כן, אומר
רש"י, 'בן שנה' היינו תוך שנתו הראשונה
שעדיין לא מלאה לו שנה, ואם נתמלאה
שנתו פסול הוא מלהיות קרבן פסח.

עיון

(ה) תַּמִּים. הטעם לאיסור מומין בקרבן מסתבר מאוד הוא, שאין מן הראוי להקריב למלך
בהמה פגומה, אלא הבהמה הטובה ביותר.

אונקלוס

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד (ו) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד
 אַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ אַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹמָא
 הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קָהָל לִירְחָא הָדִין וְיִכְסֹון יְתִיָּה
 עַד־תִּישָׁאֵל בֵּין הָעֲרֻבִים: כָּל קָהָל כְּנִשְׁתָּא
 דִּישְׁרָאֵל בֵּין שְׁמִשָּׂא:

רש"י

(ו) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת. זה לשון בקור, שטעון בקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה (פסחים צ"ו ע"א). ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות? היה ר' מתיא בן חרש אומר, הרי הוא אומר "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" (יחזקאל טז, ח), הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר "ואת ערום ועריה" (שם ז), ונתן להם שתי מצוות, דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר "מתבוססת בדמך" (שם ו), בשני דמים, ואומר "גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו" (זכריה ט, יא). ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם "משכו וקחו לכם" (להלן פסוק כא), משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה (מכילתא פסחא פ"ה):

ביאור

שהרי כל קרבן יש לבדוק ממומין ובשאר קרבנות אין צורך לקחתו ארבעה ימים קודם, אלא על כורחך יש כאן עניין נוסף. רש"י עונה על שאלה זו בשתי תשובות שונות המצויות במדרש, ומשלבן כאחת. על פי ר' מתיא בן חרש לא ניתנה מצוה זו לישראל אלא כדי שיתעסקו במצוה ובזכותה יהיו ראויים להיגאל. ועל כן ניתנה המצוה מספר ימים קודם יום הגאולה כדי שביום הגאולה עצמו כבר תהיה בידם זכות המצוה. ראיה לכך מביא ר' מתיא מספר יחזקאל (פרק ט"ז) ומבאר הוא את

(ו) וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת. בכל הקרבנות שאדם מקריב, ואף בקרבן 'פסח דורות', יכול הוא לקנות אותו בו ביום ומיד להקריבו. רק בקרבן 'פסח מצרים' ציוה ה' לקחת את הבהמה ארבעה ימים לפני הקרבתה. מדוע אם כן ציוה זאת התורה? הפסוק מנמק "והיה לכם למשמרת", יש לשמור על הקרבן, אך לא ברור מהי משמרת זו ומה משמעותה. על כך עונה רש"י: משמרת לשון 'בקור', לשון ביקורת, יש לבדוק את הבהמה היטב היטב שהיא תמימה ואין בה מומים. אך עדיין אין תשובה זו מספקת,

ביאור

נתינת הדם על המזוזות והמשקוף, ומצות ברית המילה.

עוד ראה מביא ר' מתיא ראה מן הפסוק בזכריה שמשמע ממנו שבזכות ברית המילה – "דם בריתך", נגאלו ישראל ממצרים – "שלחתי אסירך מבור", "אין מים בו" – שהיו במצרים ללא תורה ומצוות.

פסוק זה מגלה בפירוש כי ישראל קיימו מצות מילה במצרים, מה שלא נאמר בפירוש בפרשתינו ואף לא במקום אחר.

טעם נוסף מביא רש"י לפרש מדוע נצטוו ישראל במצוה זו, ונראה כי תירוץ זה משתלב יפה עם הפירוש הקודם. כדי 'לעשות טוב' אנו יודעים כי תחילה יש 'לסור מרע'. כדי להתעסק במצוות ולהיות ראויים לגאולה יש להסיר תחילה את עבודת האלילים. על כך רמזה התורה לקמן בפסוק כא "משכו וקחו לכם צאן". המילה 'משכו' מיותרת היא ומספיק היה לומר 'קחו לכם צאן', על כן אמרו חז"ל כוונת התורה לומר "משכו" ידיכם מעבודה זרה "וקחו לכם צאן" למצוה.

הפסוקים **כמשל ונמשל**. שם לאורך פסוקים רבים מוכיח הנביא את ישראל על כפיות טובתם, על שעזבו את ה' לאחר כל הטוב אשר עשה להם. הנביא מספר כי בתחילה כשלקחם ה' אליו היה העם, כביכול, "מושלך על פני השדה" (שם פסוק ה) – רמז למצב השפל בו היו שרויים ישראל במצרים, הן מבחינה חומרית והן מבחינה רוחנית, ואומר הנביא כי במצב הזה החליט הקב"ה להציל את עם ישראל – "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" (שם פסוק ח), היינו עברתי וראיתי כי כבר הגעת לשלב בו אני יכול לקחתך ולגאלך, כפי שנשבעתי לאברהם, וכי הגיע "עת דודים" היינו זמן האהבה. אולם את היית "ערום ועריה" (שם פסוק ז), היינו במצב רוחני עגום ללא מצוות וללא זכויות. על כך אמר הקב"ה "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי", ואמר לך בדמיך חיי", היינו ראה הקב"ה את מצבו העגום של העם על כן ציווה הקב"ה לעם לקיים שתי מצוות השייכות בדם, מצות קרבן הפסח עם

עיון

(ו) **וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת**. על פי שני הטעמים ברש"י לא היה צורך אמיתי לבדוק את הבהמה ממומים במשך ארבעה ימים אלא כדי שיתעסקו במצוות. אם כן התורה ציוותה ציווי ללא טעם, מעין חוק, ומטרתו היא קבלת עול מלכות שמים. יסוד חשוב זה בטעמי המצוות מן הראוי שימצא את מקומו במצוה הראשונה שנצטוו ישראל, כדי שילמדו לקבל על עצמן את קיום המצוות אף שאינם יודעים את טעמן.

מדברי רש"י כאן עולה כי **"קיום מצוות" אינה המטרה הנכספת ואינה תכלית יציאת מצרים, אלא היא עצמה תנאי ליציאה ממצרים**. בלי קיום מצוות בידי אדם אי אפשר כלל ליצור קשר עם השכינה.

רש"י

וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ וּגְרִי. וכי כולן שוחטין? אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו (קידושין מ"א ע"ב): **קָהֵל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל.** קהל ועדה וישראל. מכאן אמרו: פסחי צבור נשחטין בשלשה כתות זו אחר זו, נכנסת כת ראשונה ננעלו דלתות העזרה וכו', כדאיתא בפסחים (ס"ד ע"א):

ביאור

וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ וּגְרִי. הפסוק מצווה "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", היינו כל יהודי ויהודי מחוייב לשחוט את השה. דבר זה הוא בלתי אפשרי, שהרי כבר למדנו שעל כל בהמה נמנים מספר אנשים כדי שיאכלוהו כולו, ואם כן היאך יכול כל אחד מבני החבורה לשחוט, על כרחך בכל חבורה יש רק שוחט אחד. מכאן למדו חז"ל ששלוחו של אדם כמותו, זאת אומרת ישנן מצוות שאדם יכול שלא לקיימן בעצמו אלא על ידי אדם אחר העושה עבורו — שליח שלו,

והמעשה ייחשב כאילו האדם עצמו — המשלח — עשאו, ויוצא ידי חובת קיום המצוה.

קָהֵל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל. אפשר היה לומר 'ושחטו אותו כל הקהל' או 'כל העדה' או 'כל ישראל'. מדוע התורה האריכה וכתבה כל שלושת הביטויים? חז"ל למדו מכאן כי הפסח נשחט בשלוש 'כתות' — קבוצות. כת ראשונה מתכנסת בעזרה ושוחטת, אחריה כת שניה ולבסוף כת שלישית.

עיון

וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ וּגְרִי. החידוש הגדול בדין שליחות נובע מהיסוד של "כל ישראל ערבים זה לזה", היינו ישנה אחריות הדדית בין כל בני ישראל לקיום המצוות על ידי כולם. רעיון הערבות טמון בלשון פסוק זה. יכולה היתה התורה לכתוב 'ושחט אותו כל איש ישראל' ואף מכאן לכאורה היינו מבינים את עניין השליחות, שהרי לא כל אחד שוחט. אך הפסוק מנוסח אחרת — "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", ר"ל חיוב השחיטה אינו מוטל על היחיד אלא מוטל על "כל קהל עדת ישראל" כחטיבה אחת, כשכל אחד מן הקבוצה מחוייב לשחוט. על פי זה מובן עניין הערבות — החיוב הוא על העם לדאוג כי כל יחיד יקיים את המצוות, וחובתו של כל יחיד מוטלת על הכלל כולו, וממילא כל השייך לכלל שייך אף בחיוב של כל פרט ופרט, ולכן יהודי יכול לקיים מצוה עבור חבירו כי זוהי בעצם מצותו שלו.

קָהֵל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל. בעל ה'תורה תמימה' מסביר שהטעם שמקריבים את הקרבן בשלוש כיתות הוא כדי "להדר את המלך", להראות כמה רבים הם האנשים הרוצים להביא את הקרבן ולכן גאלצים להקריבו בשלוש כתות. אפשר להוסיף ולדייק זאת מן הריבוי והכפילות "כָּל קהל, עדת, ישראל" — כולם כולם באים לקיים מצוותו של מלך.

נראה לי כי אפשר להסביר באופן נוסף. הפסוק מלמד אותנו כי בעם ישראל יש שלוש קבוצות, שלוש מדרגות: א. "קהל" — האנשים הפשוטים. ב. "עדה" — מנהיגי העם.

רש"י

בין הערבים. משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים (מכילתא פסחא פ"ה) שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות מ"כי ינטו צללי ערב" (ירמיה ו, ד) ועריבת הלילה בתחלת הלילה. ערב לשון נשף וחשך, כמו "ערבה כל שמחה" (ישעיה כד, יא):

ביאור

בין הערבים. רש"י מאריך להסביר את משמעות הביטוי "בין הערבים" ומקורו. משמעותו אחר הצהרים, בין חצות היום לתחילת הלילה. המילה "ערב" פירושה חושך. ממילא "ערבים" היינו פעמיים חושך (כמו נעליים, אופניים — שניים). אם כן "בין הערבים" פירושו בין שני חושך. אחרי חצות מתחיל היום להתמעט ולכן זמן זה כבר נקרא "ערב", סוף היום גם הוא נקרא "ערב", כי אז מתחילה חשכת הלילה. וממילא הזמן שביניהם הוא "בין ערבים".

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

ג. "ישראל" — היחידים הקרובים לה' הזוכים להיות מכונים בשם ישראל. נראה לומר שלמרות עניין הערבות ההדדית הנלמד מן הפסוק, המבטא את האחדות הפנימית שבעם, **אי אפשר להתעלם מכך שהציבור נחלק למדרגות ומעלות, ואין לטשטש זאת.** התורה מקפידה לומר כי הקרבן נקרב בשלש כתות כדי להדגיש שאין האחדות מוחקת את הייחודיות והזכויות שכל אחד קונה לעצמו.

אונקלוס

וְלִקְחוּ מִן־הַדָּם וְנָתַנוּ עַל־^(ז) וְיִסְבּוּן מִן דְּמָא וְיִתְּנוּן
 עַל תְּרִין סְפִיא וְעַל שְׁקָפָא
 עַל הַבְּתִים אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ עַל בְּתִיא דִּיכְלוּן יִתִּיה
 בָּהֶם:¹¹ בְּהוֹן:

רש"י

(ז) וְלִקְחוּ מִן הַדָּם. זו קבלת הדם. יכול ביד, תלמוד לומר (להלן פסוק כב) "אשר בסף" (מכילתא פסחא פ"ו):

ביאור

(ז) וְלִקְחוּ מִן הַדָּם. בכל קרבן ישנם ארבעה שלבים:¹¹
 א. שחיטה
 ב. קבלת הדם
 ג. הולכת הדם אל המזבח
 ד. זריקתו על גבי המזבח
 גם ב'פסח מצרים', מלבד השחיטה, ישנה מצות קבלת הדם, ולאחר מכן 'זריקה' היינו

נתינה על המזוזות (שהרי אין כאן מזבח). קבלת הדם נקראת כאן לקיחה — "ולקח". את הדם מקבלים בכלי, "סף", המוזכר בהמשך (פסוק כב), וממנו נותנים על המזוזות ועל המשקוף. דין זה אף הוא זהה לדין שאר קרבנות, היינו את הדם יש לקבל בכלי ממנו אחר כך זורקים.

עיון

(ז) וְלִקְחוּ מִן הַדָּם. קבלת הדם היא העבודה הראשונה המיוחדת לדם, ו'עבודות הדם' ר"ל קבלה, הולכה וזריקה, חשיבות מרובה להן. סימן לדבר: עבודת ה'שחיטה', שהיא הפעולה הראשונה בהקרבה ואינה נחשבת 'עבודת דם', כשרה בזר, היינו מי שאינו כהן, ברם, עבודת 'קבלה', לקבל את הדם הקולח מצואר הבהמה, אינה כשרה אלא בכהן, וכן שאר העבודות שאחריה. עיקר עבודת הקרבן קשורה בעבודת הדם "כי הדם הוא הנפש", הדם הוא זרימת החיים בגוף והוא הזן ומחיה כל איבר ואיבר בגוף. עצם הקרבת קרבן לפני ה' מכריזה כי החיים עלי אדמות נתונים מריבונו של עולם, ושלו הכל ומשלו אנו נותנים לו. קבלת הדם בכלי שרת מקדשת את הדם ומייחדת אותו לעבודת הקרבן המיוחדת לו, **כשתכלית קבלת הדם היא זריקתו על גבי המזבח**. כאן, בקרבן פסח מצרים שאין מזבח, תכלית עבודתו היא נתינתו על גבי המזוזות והמשקוף.

11 ראה ויקרא א, ה וברש"י שם ד"ה והקריבו.

רש"י

הַמְזוּזוֹת. הם הזקופות אחת מכאן לפתח ואחת מכאן: **הַמְשָׁקוּף.** הוא העליון שהדלת שוקף עליו כשסוגרין אותו, לינט"ל בלעז. ולשון שקיפה חבטה, כמו "קול עלה נדף" (ויקרא כו, לו), טרפא דשקיף, "חבורה" (לקמן כא, כה), משקופי. **עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם.** ולא על משקוף ומזוזות שבבית התבן ובבית הבקר שאין דרין בתוכו (מכילתא פסחא פ"ו):

ביאור

היינו מכה, ומתרגם אונקלוס 'משקופי'.¹² **עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם.** לכאורה פשט הכתוב אומר כי את הדם יש לתת רק בפתחי הבתים בהם אוכלים את הפסח, ואם שתי משפחות אוכלות בבית אחד אזי לא יתנו דם בפתח הבית השני. רש"י בא להוציא מהבנה זו. **דָּם יֵשׁ לַתֵּת עַל הַפִּתְחִים שֶׁל כָּל בְּתֵי הַיְּהוּדִים, וְאִפִּילוּ לֹא אוֹכְלִים שֶׁם אֶת הַפֶּסַח.** לא בא הפסוק למעט אלא בתים השייכים ליהודים אך אינם בתי דירה, כגון בית התבן – מחסן, או בית הבקר – דיר ורפת. מה שנאמר "הבתים אשר יאכלו אותו בהם" היינו בתים **הראויים** שיאכלו בהם את הפסח. מה ש'הכריח' את רש"י לפרש כן הוא מה שנאמר לקמן (פסוק יג): "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם" משמע כל הבתים ולא דוקא אותם שאכלו בהם הפסח.¹³

הַמְשָׁקוּף. על פי פירושו של רש"י ה'מזוזות' הן הדפנות שמשני צידי הפתח, מלמטה עד למעלה. [מצות "מזוזה" היא לקבוע על המזוזה הימנית של פתח הבית שתי פרשיות מ'קריאת שמע' כתובות על קלף. לקלף זה אנו קוראים בהשאלה "מזוזה"]. המשקוף הוא הקורה המונחת על שתי המזוזות. רש"י מסביר מבחינה לשונית מדוע קורה זו נקראת משקוף. לשיטתו השורש שק"פ משמעו (בארמית) מכה, חבטה, וכן המשקוף תפקידו לספוג חבטות בסגירת הדלת. נמצא כי ה'משקוף' נקרא כך על שם תפקידו. רש"י מוכיח את משמעות המילה מתרגום אונקלוס לשני פסוקים, שם משמעות המילה העברית היא הכאה ואונקלוס תרגם בשורש שק"פ. "קול עלה נדף" היינו הקול שנוצר על ידי עלה נופל, ומתרגם אונקלוס 'טרפא (עלה) דשקיף'. "חבורה"

עיון

הַמְשָׁקוּף. יש להבין מהו עניין נתינת הדם על מזוזות הבית ועל המשקוף. כפי שכבר כתבנו, בקרבן רגיל זורקים את הדם על המזבח, וכאן, שאין מזבח, נצטוו ישראל לתת את הדם על פתח הבית, ולהפוך את ביתם למעין מזבח – 'מקדש מעט'. כמו כן, ראינו לעיל כי יסוד ה'בית', ה'משפחה', הוא עניין מהותי בקרבן הפסח, ואף בנתינת הדם בפתח הבית מדגישה התורה את חשיבותו של התא המשפחתי.

12 את החידוש בפירוש רש"י, שפירש על פי השורש הארמי, מבטא רשב"ם: "והמפרש לשון שקיפת וחבטת הדלת עליו למצוא לו חבר בלשון תורה ונביאים בלשון העברי". הרשב"ם והאב"ע פירשו משקוף מלשון ראייה והשקפה, כי הוא נראה לעין כל.

13 על פי המזרחי וגור אריה.

אונקלוס

ח וְאָכְלוּ אֶת-הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה (ח) וַיִּכְלוּן יְת בְּסָרָא
הִזָּה צְלִי-אַשׁ וּמִצּוֹת עַל- בַּלִּילָא הֵהוּא טָוִי נֹור
מְרִיָּם יֹאכְלָהוּ: וּפְטִיר עַל מְרִיָּן יִכְלָנִיה:

רש"י

(ח) אֶת הַבָּשָׂר. ולא גידים ועצמות (מכילתא פסחא פ"ו): עַל מְרִיָּם. כל עשב מר
נקרא מרור (פסחים ל"ט ע"א) וציון לאכול מרור זכר ל"וימררו את חייהם" (לעיל א,
יד) (פסחים קט"ז ע"ב):

ביאור

(ח) אֶת הַבָּשָׂר. לא נאמר "ואכלו אותו" או
"ואכלו את הפסח" אלא "ואכלו את הבשר".
המצווה היא באכילת הבשר דווקא, ולא
באכילת הגידים והעצמות.¹⁴
עַל מְרִיָּם. התורה לא ציוותה לאכול מין
מיוחד, אלא כל עשב שטעמו מר כשר
לקיים בו מצוות אכילת מרור. אמנם עליו
להיות מין ירק ולא מאכל ממין אחר. עוד

ביאר רש"י את הטעם מדוע בכלל נצטוו
ישראל לאכול מרור, והלוא עכשיו הם
עוזבים את השעבוד ויוצאים לחירות, וכל
מעשה אכילתם הוא כדרך בני חורין
עשירים! אלא הטעם הוא כדי שיזכרו את
קושי השעבוד שהיה מנת חלקם בעבר
הלוא רחוק.

עיון

(ח) אֶת הַבָּשָׂר את אכילת הפסח יש לאכול כבני חורין ולא כעניים הבורחים מן הקרב, על כן
ישראל מצווים לאכול רק את החלקים המשובחים הראויים לאכילה.
עַל מְרִיָּם. מטבע האדם להיות שקוע בהווה ולשכוח במהירות את מצבו הקודם. התורה
מצווה ומזהירה את היהודי לזכור מאין הוא בא ולאן הוא הולך, מה היה מצבו בעבר ומה מצבו
העכשווי, כדי שלא יהיו למרוד במלכות ה'.

אונקלוס

(ט) לָא תִיכְלוֹן מִיָּה כִּד חַי ט אַל-תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֶׁל
וְאַף לָא בִשְׁלָא מְבָשֶׁל מְבָשֶׁל בְּמַיִם כִּי אִם-צְלִי-
בְמֵיָא אֲלֵהֶן טָרִי נֹר אֵשׁ רֵאשׁוּ עַל-כְּרַעְיוּ וְעַל-
רִישִׁיהָ עַל כְּרַעְוֵהּ וְעַל קֶרְבּוֹ:

גְּיִיָּה:

רש"י

(ט) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא. שאינו צלוי כל צרכו קוראו נא בלשון ערבי: וּבָשֶׁל
מְבָשֶׁל. כל זה באזהרת לא תאכלו (פסחים מ"א ע"ב):

ביאור

תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים". אמנם איסור לא תעשה זה מכיל בעצם שני איסורים: (1) לא לאכול בשר שאינו צלוי כל צרכו. (2) לא לאכול בשר שאינו צלוי אלא מבושל. אלא שהואיל ושני האיסורים נכללו בלשון איסור אחת — "אל תאכלו" — אין כאן אלא 'לאו' אחד המכיל שני איסורים, ולכן אפילו יאכל אדם כזית בשר שאינו צלוי כל צרכו וכזית אחר של בשר מבושל במים — לא עבר אלא על 'לאו' אחד. [בלשון הגמרא נקרא 'לאו' כזה המכיל מספר איסורים — "לאו שבכללות", וכלל נקוט בידינו שאין לוקין על לאו שבכללות].

(ט) אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא. 'נא' אין משמעו חי, שאינו מבושל כלל, אלא שאינו צלוי כל צרכו.¹⁵ אף בשר שנצלה מעט, כל זמן שאינו צלוי כל צרכו.¹⁶ רש"י מציין שהמילה "נא" אינה מילה עברית אלא מילה ערבית. וּבָשֶׁל מְבָשֶׁל. מצוות התורה נחלקות לשתי קבוצות: 'עשה' ו'לא תעשה'. מצוות העשה הן המעשים שאנו מחויבים לעשות, ומצוות לא תעשה הן הפעולות שעלינו להימנע מלעשותן. במצוות אכילת קרבן הפסח, ובאיזה מצב יהיה הבשר, ישנן גם מצוות עשה וגם מצוות לא תעשה. בפסוק ח' נצטוו בעשה "ואכלו את הבשר צלי אש", ובפסוק זה נצטוו בלא תעשה "אל

15 אמנם אונקלוס תרגם "כד חי" אך רש"י לא פירש כן, משום שלהלכה מובא (פסחים מ"א ע"א) שהאוכל בשר חי אינו עובר על "אל תאכלו ממנו נא" אלא רק על "כי אם צלי אש", ואף רש"י שם ביאר "נא" — צלי ואינו צלי". אולם עיין מלבי"ם שמסביר שרק בלשון עברי ישנו הבדל בין "נא" ובין "חי", אך בלשון ארמי משמעות שניהם היא צלוי במקצת, ולפי זה אף אונקלוס פירש כרש"י. עוד נציין כי בספר 'שי למורא' מציע לגרוס ברש"י בלשון עברי ולא 'בלשון ערבי', ואם השערנו נכונה אזי אין מקום לקושינו בעיון.

16 יש איסור באכילתו.

רש"י

בְּמִים. מנין לשאר משקין, תלמוד לומר ובשל מבושל, מכל מקום (שם):

ביאור

בְּמִים. בישול הפסח אסור בכל סוגי שהבישול הוא האסור. אמנם מה שאמרה המשקין ולא רק במים. למדנו זאת התורה "במים" הוא מפני שדרך הבישול מההדגשה של עניין הבישול ע"י הרגילה היא במים, ו"דיבר הכתוב בהווה" הכפלתו — "ובשל מבושל", משמע היינו בדברים הרגילים.¹⁷

עיון

(ט) **אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא.** קרבן הפסח הוא קרבן של בני חורין. רק אנשים הנחפזים לברוח אינם ממתנים לבשר שייצלה כל צרכו, אך בני חורין כל זמנם בידם. לכאורה יש לתמוה מדוע התורה משתמשת כאן במילה ערבית. ואפשר שזו הייתה דרך אכילתם של ערבים, שהיו גזלנים ואוכלים בחיפזון, ולכן תואר אכילה כזו נשתרשה בלשונם. **וּבִשָּׁל מִבֶּשֶׁל.** התורה ייחדה כמה וכמה מצוות לאופן אכילת בשר הפסח. נראה לומר כי **היסוד הרעיוני המשותף להלכות הפסח הוא יסוד האחדות.** עניין האחדות הוא אחד מעיקרי היהדות, אחדות כל חלקי העם, אחדות המידות ועוד. **בפסוקים הבאים ננסה להראות כיצד יסוד האחדות מסייע בידינו להבין את המשותף להלכות הפסח.** בעניין איסור בישול הבשר — הבישול הוא תהליך שבו הבשר מתפרק לחלקים. הבישול נאסר משום שבקרבן הפסח יש להימנע מפירוד ופירוק ויש לשמור על אחדות.¹⁸ **בְּמִים.** על פי היסוד שכתבנו לעיל, הבישול נאסר מפני שהוא מפרק ומפריד, וממילא אין הבדל אם הבישול נעשה במים או בשאר משקין.

17 ראה להלן כא, כח: "וכי יגח שור" ורש"י שם "אחד שור ואחד כל בהמה חיה ועוף אלא שדיבר הכתוב בהווה".

18 על פי הרב שמשון רפאל הירש.

רש"י

כִּי אִם צָלִי אֵשׁ. למעלה גזר עליו במצות עשה וכאן הוסיף עליו לא תעשה, אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש (שם): **רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו.** צולוהו כולו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו, ובני מעיו נותן לתוכו אחר הדחתו (פסחים ע"ד ע"א, עיי"ש). ולשון על כרעיו ועל קרבו כלשון "על צבאותם" (לעיל ו, כו), כמו בצבאותם, כמות שהן, אף זה כמות שהוא, כל בשרו משלם:

ביאור

אכלו באופן אחר. עתה מי שאינו אוכלו צלי עובר גם על איסור לא תעשה — אל תאכלו ממנו אלא באופן שהוא צלי. **רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו.** "כרעיים" הם רגלי הבהמה, "קרביים" הם החלקים הפנימיים של הבהמה. הביטוי "ראשו על כרעיו ועל קרבו" לכאורה מתאר את סידור האיברים בשעת הצליה מלמעלה למטה, כאשר למעלה הראש והוא מונח על הכרעיים כשהם מונחים על הקרביים, ומשמעות המילה "על" כמשמעותה במקומות רבים — למעלה, מעל. רש"י מלמדנו משמעות אחרת למילה "על" — על במשמעות "עם", "יחד", כשהכוונה לצלות את כל חלקי הקרבן ביחד, הראש והרגליים והחלקים הפנימיים, ולא לצלות כל אחד מהם בנפרד.

כִּי אִם צָלִי אֵשׁ. רש"י נזקק ליישב מדוע חוזרת התורה על הציווי לאכול את הבשר צלי אש, שהרי כבר בפסוק ח' נאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש"! מתרץ רש"י ש'למעלה' — בפסוק ח' — בא דין זה כמצוות עשה לאוכלו צלי, וכאן הוא מנוסח כמצוות לא תעשה שלא לאוכלו אם אינו צלי. על פי פירושו יש באיסור "אל תאכלו" שבפסוק שלושה חלקים: (1) אל תאכלו ממנו נא (שאינו צלוי כל צרכו). (2) אל תאכלו ממנו מבושל. (3) אל תאכלו ממנו כי אם צלי אש. האיסור השלישי מתייחס גם לאפשרות של בשר שאינו נא ואף אינו מבושל, כגון שהוא חי לגמרי או שעבר תהליך הכנה מסוג אחר. אלמלי האיסור הנוסף לא היה באופן כזה איסור לא תעשה, אלא רק אי קיום מצוות עשה שנצטוונו לאוכלו צלי והוא

עיון

כִּי אִם צָלִי אֵשׁ. התורה העמיסה על האוכל בשר שאינו צלי גם איסור עשה וגם איסור לא תעשה כדי להדגיש את חומרת האיסור. על פי דרכנו נסביר כי התורה מלמדת אותנו שלא די להתרחק מן הפירוד אלא יש לפעול למען האחדות. **רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו.** אף כאן אנו רואים ציווי המדגיש את עניין האחדות. יש לצלות את כל חלקי הבהמה יחד, בשלמותה, ולא חלקים חלקים. על דרך הדרוש ניתן לומר כי פסוק זה מלמדנו היאך צריך אף האדם לנהוג אחדות בכל מרכיביו. "ראשו על כרעיו ועל קרבו" צריכים כולם לפעול במטרה אחת בדרך המתאימה לאופיו ואישיותו. "ראשו" היינו האינטלקט. "כרעיו" אלו כלי המעשה. "קרבו" היינו פנימיות, מניעיו התת־הכרתיים. האדם צריך לשאוף לאחדות נפלאה בין כל הכוחות המניעים אותו והמפעילים את ישותו, כך שהרצון המניע את מעשיו יתאים לאישיותו הפנימית ויוביל אותו למעשים הנכונים בעיני אלהים ואדם.

אונקלוס

וְלֹא-תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר (י) וְלֹא תִשְׁאַרְוֶן מִנִּיהַ עַד
וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד-בֶּקֶר בְּאֵשׁ צִפְרָא וּדְיִשְׁתָּאֵר מִנִּיהַ עַד
תִּשְׁרְפוּ: צִפְרָא בְּנוֹרָא תוֹקְדוֹן:

רש"י

(י) וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר. מה תלמוד לומר עד בקר פעם שניה, ליתן בקר על בקר, שהבקר משמעו משעת הנץ החמה, ובא הכתוב להקדים שאסור באכילה מעלות השחר, זהו לפי משמעו (מכילתא פסחא פ"ו). ועוד מדרש אחר, למד שאינו נשרף ביום טוב אלא ממחרת. וכך תדרשנו: והנותר ממנו בבקר ראשון עד בקר שני תעמוד ותשרפנו: (פסחים פ"ג ע"ב; מכילתא שם):

ביאור

מעתה, באה התורה "ליתן בקר על בקר" היינו לאסור אכילת הנותר מתחילתו הראשונה של הבקר, מעלות השחר. (ב) "מדרש", היינו מדרש הלכה – ה"בקר" השני מתייחס לבקר של יום אחר, היום שממחרת הבקר הראשון. אנו עוסקים עתה בליל ט"ו בניסן, הוא הלילה בו יש לאכול את הפסח. הנותר מן הבשר עד בקר יום ט"ו בניסן (שהוא יום טוב ראשון של פסח), באש תשרופו בבקר הבא יום ט"ז בניסן. אין לשרוף את הבשר בט"ו בניסן משום שיו"ט אסור במלאכת שריפה שלא לצורך. אף במוצאי יו"ט בליל ט"ז אין לשרוף כי אין שורפים קדשים בלילה ועל כן השריפה נדחית לבקר ט"ז. רש"י קורא לפירוש הראשון "כפי משמעו" כי רחוק ממשמעות הכתוב לומר כי מדובר ביום אחר.

(י) וְהִנָּתַר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר. השאלה שרש"י מתמודד עמה היא החזרה המיותרת על המילים "עד בקר". אפשר היה לומר "לא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו באש תשרופו". מדוע חזרה התורה על המילים "עד בקר"? רש"י מתרץ בשתי דרכים: (א) "לפי משמעו" היינו מה שמתחייב מן הפשט – ה"בקר" השני בא להקדים את זמנו של ה"בקר" הראשון. בקר מתחיל ב"הנץ החמה", היינו שעה שהשמש יוצאת על הארץ ונגלית לעיניים. אם היה כתוב "עד בקר" רק פעם אחת, היה במשמע שאיסור אכילת הבשר הנותר מתחיל מהנץ החמה. כאשר חזרה התורה וכתבה בשנית "עד בקר" הרי הקדימה את זמן איסור האכילה ל"עלות השחר", היינו נצוצי אור ראשון המופיעים בסוף הלילה, הנראים לעין זמן מה לפני שהשמש עצמה נגלית. אמור

עיון

(י) וְהִנֵּתָּר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר.

עיון בפשט

הנה הזמן בין עלות השחר להנץ החמה הוא זמן ביניים. מחד אינו לילה גמור כי כבר מתחיל היום להאיר, אך מאידך אינו יום גמור כי השמש עדיין לא זרחה. התורה מדגישה פעמיים "עד בוקר" לומר לך כי אכילת הבשר צריכה שתהיה בלילה מוחלט, בלי להגיע כלל לבוקר הראשון — "עד בוקר".

התורה אוסרת אכילת הבשר בין עלות השחר להנץ החמה. יש לאכול את הבשר דווקא בלילה מוחלט ולא בזמן שאינו לילה גמור. שונה קרבן פסח משאר קרבנות הנאכלים, ששאר קרבנות נאכלים ל"יום ולילה", היינו ביום שנשחטו ובלילה שאחריו, ויש אף שנאכלים ל"שני ימים ולילה", היינו ביום שנשחטו, בלילה שאחריו וביום שלמחרת — מה שאין כן פסח שאינו נאכל ביום שנשחט אלא רק בלילה. נראה לבאר הטעם, דהנה קרבן הוא הקשר הגלוי בין האדם לאֱלֹהֵיוּ ולכן זמנו ביום, לעומת זאת קרבן פסח בא ללמד לנו שבחשכת הגלות האיר ה' לעם ישראל כאילו יום הוא. מהותו של החג לגלות שבאמצע הלילה — בדיוק באמצעו — התהפך הכל, ולכן זמן הקרבן הוא בלילה דווקא ולא כשכבר מאיר האור.

עיון בדרש

ניתן היה לומר כי אף שריפת הבשר הנותר היא חלק מעבודת הקרבן, וכשם שמותר ביום טוב לשחוט הקרבן ולהפשיטו ואף לצלותו (אם חל במוצ"ש), שהרי מותר לעשות מלאכות ביו"ט שהן לצורך אכילה או לצורך מצוות שזמנן באותו היום, כך יהיה מותר לשרוף את הבשר הנותר. באה התורה ללמדנו כי שריפת הנותר אינה מצוה חיובית כחלק מעבודת הקרבן, אלא היא "מצווה שלילית" היינו להיפטר מן הבשר שלא נאכל (ולכתחילה אין להגיע כלל למצב של נותר). אלמלי אמרה תורה בשנית "עד בקר" ניתן היה להבין כי שריפת הנותר היא הכרחית ומשלימה את עבודת הקרבן, על כן חזרה התורה ואמרה "עד בקר" להדגיש שבשר זה אינו נאכל וממילא אינו נשרף ביו"ט כי שריפתו אינה חלק מהתהליך ואינה דוחה יו"ט. עם כל זאת עדיין יש לזכור כי שריפת הנותר היא מצוה עשה, למרות שאינה חלק מתהליך עבודת הקרבן, והתורה מלמדת אותנו להימנע מזלזול בדברים של קדש ואפילו שכבר הם אינם במעלתם הראשונה.

רש"י

(יא) **מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים**. מזומנים לדרך: **בְּחִפְזוֹן**. לשון בהלה ומהירות כמו "ויהי דוד נחפז ללכת" (שמו"א כג, כו), "אשר השליכו ארם בחפזם" (מלכים ב ז, טו): **פֶּסַח הוּא לֵה'**. הקרבן קרוי פסח על שם הדלוג והפסיחה, שהקב"ה היה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט, ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים (מכילתא פסחא פ"ז). (דבר אחר) דרך דילוג וקפיצה, זכר לשמו שקרוי פסח וגם פשק"א [פסח] לשון פסיעה:

ביאור

את קרבן הפסח בחיפזון כי הוא נקרא 'פסח', והוא נקרא כן על שם הדילוג והפסיחה שדילג הקב"ה על בתי ישראל, ובמכת בכורות לא מת יהודי אחד. יש לאכול את הקרבן בחיפזון כי הוא 'פסח' ומהותו היא דילוג, וכאילו אף אנו צריכים לדלג ולפסוח. **אכילה כזו מוכיחה מתוך עצמה כי אינה נעשית לשם ההנאה מהאכילה אלא כולה לשם שמים**.

כחיזוק לדבריו מביא רש"י ראיה מהתרגום בלועזית של "פסח" – 'פשק"א', שהיא מילה צרפתית ומשמעה הליכה, ובהשאלה אף קפיצה שהיא הליכה מיוחדת.²⁰

עיון

בְּחִפְזוֹן. פסוק זה מוכיח כי היציאה ממצרים הייתה בבהלה, בחיפזון, וכעין 'ריצה כנגד השעון'. אכילה בצורה כזו היא מנת חלקם של אנשים הנמלטים מרודפיהם ולא אכילה של בני חורין (בניגוד לאופן הכנת הבשר לאכילה שם ראינו כי עליו להיות צלוי כל צרכו – כדרך בני חורין, ולא 'נא' צלוי ואינו צלוי – כדרך הבורחים. ראה לעיל פסוק ט). קיום ציווי שכזה הוא חיוב קשה מאוד לביצוע, שכן ישראל צריכים להיות כאן 'מעל הזמן'. יתכן ובזה רוצה התורה להדגיש כי היציאה היא פעולה אלוהית, התערבות בבריאה, ואין היא כפופה לחוקי הטבע. פעולות אנושיות נעשות במסגרת הטבע, במסגרת הזמן. לעומת זאת אי-להים, בורא הטבע ויוצר הזמן, אינו כפוף לכללים אלה, וכל פעולותיו נעשות כהרף עין, ברגע קטון, בבת אחת. בני ישראל נצטוו להתכונן, עד כמה שיכולים בני אדם להיערך לכך, ליציאה משעבוד לגאולה שלא כדרך הטבע, לא במהלך מתמשך לאורך זמן, אלא ברגע מסוים בו הכל ישתנה.²¹

19 המזרחי פירש כי כוונת רש"י לומר **שלא נצטוו ממש** לאכול כשמתניהם חגורים והוא בדרך **לאו דווקא**, אלא שמכל מקום באכילתם יהיו מוכנים ליציאה, והוכיח כן מלשון המכילתא ונמשנה. ואבי בעניי איני רואה בדברי רש"י כדבריו, ולכאורה אף אין הכרח מן הפסוקים לפרש כן. וה' יצילני משגיאות.

20 יש שהוסיפו את המילה "דבר אחר", כי נתקשו לראות את הקשר בין דברי רש"י הראשונים והאחרונים, עיון בפרשני רש"י השונים. אנו השתדלנו להסביר את רש"י כפי הגירסה המקובלת. וה' יצילני משגיאות.

21 עיון גבורות ה' למהר"ל פרק לו.

אונקלוס

(יא) וּכְדִין תִּיכְלוֹן יִתִּיָּה יֵא וְכָכָה תֵּאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם
 חֲרִיצִיכוֹן יְהוֹן אֲסִירִין חֲגָרִים נַעֲלִיכֶם פְּרָגְלִיכֶם
 מְסֻנִּיכוֹן פְּרָגְלִיכוֹן וּמִקְלָכֶם בִּידְכֶם וְאַכְלֶתֶם
 וְחֻטְרִיכוֹן בִּידִיכוֹן אֹתוֹ בְּחַפְזוֹן פֶּסַח הוּא לִי:
 וְתִיכְלוֹן יִתִּיָּה בְּבִהִילוֹ יב וְעִבְרָתִי בְּאַרְץ-מִצְרַיִם
 פֶּסַחָא הוּא קָדֶם יי: בְּלִילָה הַזֶּה וְהִפִּיתִי כָל-
 (יב) וְאֶתְגַּלִּיתִי בְּאַרְעָא בְּכוֹר בְּאַרְץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם
 דְּמִצְרַיִם בְּלִילִיא הָדִין וְעַד-בֹּהֶמָה וּבְכָל-אֱלֹהֵי
 וְאַקְטוֹל כָּל בּוֹכְרָא מִצְרַיִם אַעֲשֶׂה שְׁפָטִים
 בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם מֵאֲנָשָׁא אָנִי יי:
 וְעַד בְּעִירָא וּבְכָל טַעֲוֹת
 מִצְרַיִם אֶעֱבֹד דִּינִין אָנָּא יי:

רש"י

(יב) וְעִבְרָתִי. כמלך העובר ממקום למקום (מכילתא שם), ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין:

ביאור

(יב) וְעִבְרָתִי. המילה "ועברתי" מטעה. יכולים היינו להבין שה' עבר כבן אדם ממקום למקום, כמו "ויעבור אברם בארץ" (בראשית יב, ו), והעברה זו אורכת זמן. על כן מסביר רש"י כי ה' עבר 'כמלך העובר

22 והשווה משנה ראש השנה ט"ז ע"א "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון" ובגמרא שם י"ח ע"א "וכלן נסקרין בסקירה אחת".

רש"י

כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. אף בכורות אחרים והם במצרים (מכילתא שם). ומנין אף בכורי מצרים שבמקומות אחרים, תלמוד לומר "למכה מצרים בבכוריהם" (תהלים קלו, י): **מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה.** מי שהתחיל בעבירה תחלה ממנו מתחלת הפורענות:

ביאור

מהניסוח "מאדם עד בהמה" אנו למדים שישינה כאן איזו עדיפות וקדימה לאדם (אמנם לא מדובר בקדימות במיתה, שהרי כולם מתו ברגע אחד). מדוע הוקדם אדם לבהמה? משום שהאדם התחיל בעבירה, הוא ששיעבד בישראל, והוא נתחייב מיתה. הבהמות אינן נהרגות מחמת עצמן, שהרי לא חטאו שאין להן רצון ובחירה, אלא נהרגות משום ששייכות לחוטאים. וכן מצאנו במקומות רבים שכאשר האדם נענש נענשת אף הבהמה השייכת לו, כך היה במבול, כך בירידת המצרים בים סוף – "סוס ורוכבו רמה בים", וכן הדין בעיר הנידחת (דברים יג, טז).²³

כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם. לא נאמר "כל בכורי מצרים" אלא "כל בכור בארץ מצרים", ללמדנו שאף בכורות שאינם מצריים אלא משאר אומות מתו. הטעם לכך הוא כדי שלא יתפארו ויאמרו כי אלוהיהם הם שהרגו את הבכורות (ראה לעיל פרק יא פסוק ה). אמנם בנוסף לכך מתו גם בכורות מצרים שהיו חוץ למצרים, כמו שאפשר להבין מן הפסוק בתהלים. ואפשר כי הטעם לכך הוא כדי שיכירו וידעו שא־לוהים שליט ומולך על כל העולם. **מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה.** הקב"ה מודיע כי הוא יכה כל בכור בארץ מצרים. מה מוסיף התיאור "מאדם עד בהמה"? אם להודיע כי אף בהמות ימותו היה לו לומר אדם ובהמה.

עיון

(יב) **וְעִבְרָתִי.** גם מפסוק זה עולה כי כל המהלך הינו נס על טבעי, שאינו תחת שלטון מקום וזמן. **כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.** בהתראה לא נאמר כי אף בכורות שאר אומות ימותו, והטעם הוא שזה לא עונש למצרים, ולהם לא איכפת כלל מה קורה לשאר האומות. **מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה.** לעיל פרק יא פסוק ה הסביר רש"י כי בכורי הבהמות מתו לפי שהמצרים היו עובדים להם. אין כאן סתירה למה שכתב שם. כאן רש"י בא לבאר מדוע הוקדם האדם לבהמה, וזאת משום שהבהמה טפלה לאדם. אף בהמה הנעבדת אין בה עצמה חטא אלא האדם הוא שגרם לה חיוב מיתה, ועל כן האדם נתחייב מיתה בפני עצמו והבהמה נגררת בזה אחריו.

רש"י

ובְּכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם. של עץ נִרְקֶבֶת, ושל מתכת נמסת ונתכת לארץ (מכילתא שם): אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'. אני בעצמי ולא על ידי שליח (הגדה של פסח):

ביאור

ובְּכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם. כבר למדנו כי הבהמות היו אלהי מצרים, וכי הם ימותו, אם כן מהם "כָּל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם"? אלא בא לרבות פסלים למיניהם השונים. אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'. כל הפסוק הוא דברי ה', "וְעַבְדִּי בארץ מצרים... וְהִפֵּיתִי כל בכור... אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים", מהו שהוסיף

הכתוב בסוף הפסוק "אֲנִי ה'?" מכאן לומד רש"י שהתורה מדגישה כי שונה מכת בכורות משאר מכות. שאר מכות נעשו ע"י שליחים, משה או אהרן, או כוחות טבע שונים. במכת בכורות היכה ה' את המצרים בעצמו, בלא שום סיוע אנושי או אחר.

עיון

אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'. אף כאן חוזר רש"י על המסר אותו רוצה התורה להעביר בפרשה זו — מכת בכורות היא מעל הטבע, מעל הזמן (בדיוק בחצות), ובלתי נתפסת בחושים אנושיים. מאחר וכך אין אדם יכול להיות שותף למכה זו, אפילו לא משה. העובדה כי המכה האחרונה שבסיבתה יצאו ישראל ממצרים אין בה מעשה אדם כלל וכל כולה על־אנושית היא בעלת חשיבות עצומה. עדות היא כי יציאת מצרים היא מעשה אֱלֹהִים באופן מוחלט, זהו רצון ה', ואין לו לאדם שום אפשרות להשפיע עליה ולפעול בה. יציאת מצרים היא מהלך אֱלֹהִי שתוכנן מראש, והוא שלב נוסף בבריאת העולם. בריאת העולם לא נסתיימה בששה ימים, ותכליתה אינו האדם, שלם ככל שיהיה, אלא הבריאה נועדה לקדש את שם ה' בעולם, והוא בחר לעשות זאת ע"י עם ישראל, שיקבלו תורה לאחר שייצאו ממצרים. "בראשית" — בשביל ישראל שנקראו 'ראשית' ובשביל התורה שנקראה 'ראשית'. יציאת מצרים היא שלב הכרחי הממשיך את תהליך הבריאה, ואי אפשר למונעה. וכשם שבבריאת העולם לא היו לקב"ה שותפים ח"ו, כך ביציאת מצרים לא יתכן שיהיו שותפים.

אונקלוס

יג וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל (יג) וַיְהִי דָמָא לְכוֹן לְאֹת עַל
הַבְּתִיּוֹת אֲשֶׁר אַתֶּם שֹׂם וְרֹאִיתִי בְּתִיָּא דִּי אַתּוֹן תַּמָּן וְאַחֲזִי
אֶת-הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵיכֶם וְלֹא- יֵת דָּמָא וְאַיְחוּס עֲלֵיכוֹן וְלֹא
יְהִי בְּכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית יְהִי בְּכוֹן מוֹתָא לְחַבְלָא
בְּהַכְתִּי בְּאַרְץ מִצְרַיִם : בְּמִקְטְלֵי בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם :

רש"י

(יג) וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת. לכם לאות ולא לאחרים לאות, מכאן שלא נתנו
הדם אלא מבפנים (מכילתא פסחא פ"ז): וְרֹאִיתִי אֶת הַדָּם. הכל גלוי לפניו, אלא
אמר הקב"ה: נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני
עליכם (מכילתא פסחא פ"א):

ביאור

(יג) וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת. נתינת הדם על פתחי הבתים היא מעין סימון המקום, לאמר כאן גרים יהודים. היהודי שגר בבית הרי יודע שכך הוא, זהו בית יהודי, ואם נצטווה לסמן זאת על כרחך סימון זה הוא כדי להודיע למישהו אחר, וכעין מצוות מזוזה המהווה סימן מובהק לכך שבבית זה גרים יהודים. אבל באמת אין הדבר כן. רש"י מדייק מן הפסוק כי הדם מהווה אות וסימן לאותם היושבים בבית דוקא, "לכם" ולא למישהו אחר. הואיל וכך הסימון אינו צריך להיות מבחוץ אלא אדרבה מבפנים, כדי

שיראוהו אנשי הבית. וְרֹאִיתִי אֶת הַדָּם. דיברה תורה כלשון בני אדם, ופעמים ייחסה כביכול לקב"ה תכונות גשמיות, ואף כאן פשט הכתוב מייחס לקב"ה תכונות ראייה גשמית, וכביכול אלמלי היה רואה את סימן הדם לא היה יודע כי אלו בתי יהודים. על כן נחלץ רש"י, וכפי שעושה זאת אונקלוס במקומות רבים כידוע, ומפרש את מעשה הראייה כהוראה לאדם — תראה במעשיך ותוכיח למתבונן החיצוני כי אתה עוסק במצוות ה' בפועל, ובזכות כך תינצל.

עיון

(יג) וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת. לשם מה צריך היהודי סימן בביתו? וכי הוא לא יודע שהוא יהודי? אלא מצווה זו נועדה להזכיר ליהודי כי לא בזכות יהדותו בלבד הוא זוכה לצאת ממצרים אלא משום שהוא יהודי המקיים את מצוות ה', ורק מפני זה הוא יינצל. אין צורך עתה לסמן זאת לאחרים, למצרים, שהרי עתה ביציאת מצרים עם ישראל יוצא ומתרחק מהם לגמרי. עתה עבודת האמונה היא כלפי פנים בלבד.

רש"י

וּפְסָחָתִי. וחמלתי, ודומה לו "פסוח והמליט" (ישעיהו לא, ה). ואני אומר כל פסחה לשון דלוג וקפיצה. ופסחתי, מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, שהיו שרים זה בתוך זה, וכן "פוסחים על שתי הסעיפים" (מלכים א יח, כא), וכן כל הפסחים הולכים כקופצים, וכן "פסוח והמליט" מדלגו וממלטו מבין המומתים:

ביאור

מדלגים ועוברים מאמונה לאמונה ומדת לדת.

על פי פירוש זה מסביר רש"י מדוע אדם חסר רגל, צולע, נקרא "פיסח", וזהו מפני שהוא נראה כפוסח ומדלג.

עתה חוזר רש"י ומפרש שנית את הפסוק מישעיהו, אותו ביאר תחילה כפירוש הראשון לשון רחמים וחמלה, אך הפעם על פי הפירוש השני לשון דילוג: הנביא מבטיח כי ה' יגן על אנשי ירושלים ויציל את אנשיה אף תוך כדי דילוג.

אמנם רש"י הקדים לפירוש השני את המילים "ואני אומר", וכביכול זהו חידוש שלו, אך כבר נמצא פירוש זה במכילתא, ומה שחידש כאן רש"י הוא שכך יש לפרש בכל מקום, ועל כן הוא טורח ומוכיח כי כל הפסוקים מתבארים על פי פירוש זה.

וּפְסָחָתִי. רש"י מבאר בשתי דרכים את המילה "פסחתי":

הפירוש הראשון הוא כתרגומו של אונקלוס "ואיחוס", היינו ארחם, אחמול. ראיה לפירוש זה מביא רש"י מן הפסוק בישעיהו: "כצפרים עפות, כן יגן ה' צב"א את על ירושלים, גנון והציל פסוח והמליט", שמשמעו הפשוט הוא לרחם ולחמול.

הפירוש השני הוא גם פירוש המכילתא, ומשמעות פסחה היא לדלג ולקפוץ, והיינו לומר כי ה' בשעת מכת בכורות ידלג על בתי בני ישראל ולא ייהרג בהם איש. ראיה לפירוש זה מביא רש"י מהפסוק במלכים שם אומר אליו הנביא ליהודים העובדים את הבעל אך מאידך גם מאמינים בה': "עד מתי אתם פוסחים על שני הסעיפים, אם ה' הא־לוהים לכו אחריו, ואם הבעל לכו אחריו", ולפירוש זה היינו עד מתי אתם

עיון

וּפְסָחָתִי. לכאורה שני הפירושים אומרים דבר אחד — הקב"ה לא יכה את היהודים אלא יכה רק את המצרים. על פניו אין הבדל מהותי בין הפירושים. ואולי ניתן לומר כי לפירוש הראשון **ההדגשה היא על הצלת ישראל**, שהרי אף בכורי ישראל היו בכלל הגזרה אלא שהקב"ה בחסדו חמל עליהם והצילם, והדילוג הוא פעולת הצלה של בכורי ישראל. לפירוש השני **ההדגשה היא על המכה במצרים**, הקב"ה מכה במצרים בכל מקום שהם, ואפילו אם הם שוכנים בין בתי יהודים הוא מוכן לדלג ולהכות בהם. מכת בכורות היא הצלה ליהודים מחד ומאידך עונש למצרים, וכל אחד מהפירושים מדגיש בחינה שונה, "ואלו ואלו דברי א־לוהים חיים".

רש"י

וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף. אבל הוֹוה הוא במצרים, הרי שהיה מצרי בביתו של ישראל, יכול ימלט? תלמוד לומר ולא יהיה בכם נגף, אבל הוֹוה במצרי שבבתיכם. הרי שהיה ישראל בביתו של מצרי, שומע אני ילקה כמותו? תלמוד לומר ולא יהיה בכם נגף (מכילתא פסחא פ"ז):

ביאור

וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף. ניתן היה לשער כי הפסוק כי יש משמעות לכל אדם ואדם ולא הואיל והדם סימן את הבתים, בית מסומן רק לבית, "ולא יהיה בכם נגף", ביהודי היכן אין בו מתים כלל ואפילו יש בו מצרים, ובית שאינו מסומן להיפך. מדייק המדרש מן שיהיה לא יהיה בו נגף, אבל במצרים יהיה גם יהיה ואפילו יסתתרו בבית יהודי.

עיון

וְלֹא יִהְיֶה בְּכֶם נֶגֶף. אף פירוש זה ממשיך את היסוד אותו למדנו למעלה — הקב"ה אינו צריך אות, שהרי הכל גלוי וידוע לפניו, וכל עניין נתינת הדם על הפתחים הוא לקיים את מצוות הבורא ולהיות ראויים לגאולה, ולא כדי לסמן את הבית כדי לגלות למשחית שלא ישחית.

אונקלוס

(יד) וַיְהִי יוֹמָא הָדִין לְכוֹן יִי וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם
 לְדוֹכְרָנָא וּתְחַגּוֹן יִתִּיָּה לְזַכְרוֹן וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לִי
 חַגָּא קָדָם יִי לְדַרְיִכוֹן קָדָם לְדַרְתִּיכֶם חֶקֶת עוֹלָם
 עָלֶם תְּחַגְגִּיָּה: תְּחַגְגִּהוּ:

רש"י

(יד) לְזַכְרוֹן. לדורות: וְחַגְתֶּם אֹתוֹ. יום שהוא לך לזכרון אתה חוגגו (מכילתא פסחא פ"ז). ועדיין לא שמענו אי זהו יום הזכרון, תלמוד לומר "זכור את היום הזה אשר יצאתם" (להלן יג, ג), למדנו שיום היציאה הוא יום של זכרון. ואיזה יום יצאו, תלמוד לומר "ממחרת הפסח יצאו" (במדבר לג, ג), הו' אומר יום חמשה עשר בניסן הוא של יום טוב, שהרי ליל חמשה עשר אכלו את הפסח ולבקר יצאו:

ביאור

רש"י מוכיח כי יום היציאה הוא יום הזיכרון, ויום היציאה הוא יום חמשה עשר, וממילא החגיגה המדוברת כאן היא חגיגת יום טוב — החמשה עשר — ולא חגיגת ארבעה עשר הנלווית לפסח. מן הפסוק "ממחרת הפסח יצאו" למד רש"י כי יום היציאה הוא חמשה עשר בניסן. כדי להבין את הוכחתו של רש"י מן הפסוק יש לדעת כי "חג הפסח" בתורה הוא שמו של יום י"ד בניסן, מלאחר חצות היום — "בין הערביים", שבו שוחטים את קרבן הפסח הנאכל בלילה שאחריו. זאת להבדיל מ"חג המצות", המתחיל בליל ט"ו בניסן ונמשך שבעה ימים. "מחרת הפסח" היינו ט"ו בניסן.

(יד) לְזַכְרוֹן. "זכרון" שייך בדבר שהתרחש בעבר, ואילו עתה הקב"ה מצווה את משה אל בני ישראל בעניין הפסח אותו הם צריכים לעשות עתה במצרים, ואם כן לא שייך לדבר עתה על "זכרון" אלא על עשייה. על כן מסביר רש"י שכוונת הפסוק לומר, כי יום זה אותו יעשו בקרוב עתיד להיות יום חשוב שיזכרו אותו כל הדורות הבאים.²⁴ וְחַגְתֶּם אֹתוֹ. בלשון תורה "לחגוג" פירשו להביא "קרבן חגיגה". קרבן חגיגה הוא קרבן שלמים, המובא ברגלים, ורוב בשרו נאכל על ידי הבעלים מביאי הקרבן. בחג הפסח מביאים שני קרבנות חגיגה: 1) חגיגת ארבעה עשר — הבאה עם קרבן פסח. 2) חגיגת יום טוב — כשאר ימים טובים.

24 על פי 'לפשוטו של רש"י'.

רש"י

לְדֹרֹתֵיכֶם. שומע אני מעוט דורות שנים, תלמוד לומר **חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ** (מכילתא שם):

ביאור

לְדֹרֹתֵיכֶם. אם היה כתוב רק "לדורותיכם" ולא היה כתוב מייד "חוקת עולם", היה ניתן להבין (=שומע אני) שהיו ישראל חייבים לחוג את חג הפסח רק למשך שני דורות ולא יותר, כי "מיעוט רבים שנים", אמרה תורה "חוקת עולם" – לעולם יש לחוג את חג הפסח.

עיון

(יד) **לְזִכְרוֹן.** על פירוש זה מתעוררות שתי שאלות: א. מדוע נאמר "והיה היום הזה לכם לזכרון", הלא הזכרון הוא לדורות הבאים, והיה צריך לכתוב "והיה היום הזה לזכרון לדורותיכם". ב. ישנה בפסוק כפילות, שהרי בהמשך הפסוק נאמר בשנית "לדורותיכם חוקת עולם תחגו". נראה לי לומר כי בציווי זה מצווה הקב"ה לדור יוצאי מצרים שעליהם מוטלת האחריות להעביר לדורות הבאים את חוויית היציאה, ובכך יוכל יום זה ליהפך ליום זכרון לדורות. הציווי בהמשך הפסוק מורה על הצורך לחגוג את חג הפסח בכל שנה ושנה, אך מצווה זו יכולה להתקיים רק אם כל דור יצליח "ליצור זכרון" לדורות הבאים אחריו.

וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ. החובה להקריב קרבן חגיגה ביום טוב מדגישה כי ימים טובים ניתנו לישראל כדי שיוכלו להתענג בהם מתוך קדושה – "ושמחת בחגך". העובדה שיום טוב הוא יום אסור במלאכה אינה מעיבה על השמחה, אלא גורמת לאדם שיתפנה מכל עסקיו ויחד את עצמו לעבודת ה' מתוך שמחה של קדושה. גם ביום טוב הראשון בהיסטוריה אותו חגו ישראל, חג המצות הראשון, על אף הבהלה לקראת היציאה ממצרים, רצה הקב"ה כי בני ישראל ייהנו וישמחו, וציוה להם להביא קרבן חגיגה. דרישה זו, בפתח פרשת המצוות, מלמדת בבירור כי **אין הקב"ה שולל מבני אדם ליהנות מתענוגות העולם**, אלא אדרבה, יום הקדושה הוא גם יום ההנאה, וזוהי מהותם של החגים שיש בהם הרמוניה בין הנאה וקדושה, בבחינת "חציו לה' וחציו לכם" – אכילת בשר, שהיא הנאת החיך, לכבוד ה' מתוך אוירת קדושת יום טוב.²⁵

לְדֹרֹתֵיכֶם. אם כן אפשר לשאול, לאחר שנאמר "חוקת עולם" – "לדורותיכם" למה לי? מסביר בעל ה'תורה תמימה' כי מ"חוקת עולם" היינו לומדים חיוב תמידי רק לאותו דור עצמו שיצא ממצרים. רק הצירוף של "חוקת עולם" ו"לדורותיכם" מלמד כי המצוה היא קבועה כל שנה, לכל הדורות.

ובאמת צריך להבין, מדוע התורה מדגישה חזר והדגש את העניין הגדול בזכירת יציאת מצרים לעולמים? נראה לי שהתורה רוצה ללמדינו כי יציאת מצרים היא שלב מסיים בבריאת העולם, ולמעשה העולם נתחדש ביציאת מצרים, ומעתה ואילך שוב לא ישתנה. הבריאה הראשונה של ששת ימי בראשית הייתה בריאה זמנית, ונמצאה שלמה רק כשניתנו מצוות שהן חוקת עולם לדורותיכם. אין עניין לזכור את העולם "הישן", יש לזכור את בריאת העולם החדש.

אונקלוס

(טו) שְׁבַעַת יוֹמִין פִּטִּיר טו שְׁבַעַת יָמִים מַצּוֹת תֵּאָכְלוּ
 תִּיכָלוּן בָּרִם בְּיוֹמָא אָךְ בִּיּוֹם הָרֵאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ
 קְדַמָּא תִבְטְלוֹן חֲמִיעַ שְׁאֵר מִבְּתִיכֶם כִּי אֶל-אֲכַל
 מִבְּתִיכוֹן אָרִי כָּל דִּיכּוּל חֲמִין וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ הִהוּא
 חֲמִיעַ וְיִשְׁתַּצִּי אֲנָשָׁא הִהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשׁוֹן עַד-
 מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹמָא קְדַמָּא יוֹם הַשְּׁבַעִי:
 עַד יוֹמָא שְׁבִיעָאָה:

רש"י

(טו) שְׁבַעַת יָמִים. שטיינ"א של ימים [קבוצה של שבעה ימים רצופים]:

ביאור

(טו) שְׁבַעַת יָמִים. רש"י מדייק במילות שאין קשר ביניהם, לעומתם 'שבעת ימים' הפסוק: לא נאמר 'שבעה ימים' אלא "שבעת ימים", וישנו הבדל משמעותי ביניהם. 'שבעה ימים' הם רצף של ימים

עיון

(טו) שְׁבַעַת יָמִים. מקובל לחשוב כי רגע זמן שחלף, עבר ואיננו ולא ישוב עוד. יש לדעת כי על פי השקפת התורה אין הדבר כן. לוח השנה העברי המציין חגים ומועדים וימים מיוחדים, מורה לנו כי הזמן אינו מצוייר כ'קו' אחד ארוך שכיוונו אחד, ונקודת זמן שעברה בו חלפה ואיננה, אלא הזמן הוא בעצם 'מעגל', ובכל שנה, במידה מסויימת, הזמן חוזר לאותה נקודה בה היה בשנה שעברה. על פי זה ניתן להבין כי ישנם זמנים בעלי השפעה וסגולה מיוחדת, ובכל פעם שמגיע אותו הזמן מתעוררת השפעתם וסגולתם. ימי הפסח הם ימי הגאולה, וממילא ימים אלה הם ימים שיש בהם השפעה מיוחדת, וראויים הם לגאולה. על כן "שבעת ימי הפסח", כיחידה אחת, מצויינים מידי שנה בשנה, לא רק משום שבימים ההם נגאלו אבותינו אלא גם מפני שאלה ימי גאולה בפני עצמם, וראויים לגאולה בכל דור ודור. "בניסן נגאלו — בניסן עתידים להיגאל".

רש"י

שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ. ובמקום אחר הוא אומר "ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז, ח), למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה, ובלבד שלא יאכל חמץ. מנין אף ששה רשות תלמוד לומר "ששת ימים". זו מדה בתורה, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, מה שביעי רשות אף ששה רשות, יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר "בערב תאכלו מצות" (להלן פסוק יח), הכתוב קבעו חובה (מכילתא פסחא פ"ח, פסחים ק"כ ע"א):

ביאור

כלולים באיסור זה. או למשל מצוות התלויות בארץ – קבוצה של מצוות שהמשותף לכולן שאיסורן חל רק בארץ ישראל. וכן ימים של חג מסויים שנצטוונו בו על מצוה מסויימת, כל ימי החג נכללים בציווי. **'דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד'** – אם כתוב במפורש כי אחד מן השייכים לכלל דינו שונה מן הכלל כולו, אזי **'לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא'** – דין זה המפורש בפרט שייך בכל הכלל כולו, אע"פ שנכתב רק לגבי הפרט.²⁶

מצוות אכילת מצה – האם היא מצווה חיובית או קיומית? היינו האם חובה לאכול מצה בימי הפסח כמו שחובה בכל יום להניח תפילין, ומי שלא אכל מצה עבר על המצוה, או שמא זוהי מצוה 'קיומית' שאינה חובה ורק אם רוצה לאכול לחם עליו לאוכלו בצורת מצה, היינו באופן שהעיסה לא החמיצה, אך אם אינו רעב אינו חייב?! זאת עלינו לברר מתוך הפסוקים.

ימי הפסח הם קבוצה אחת, 'כלל', ובכל שבעת הימים הללו חל איסור חמץ וישנה מצוות אכילת מצה, כמו שנאמר כאן

שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ. ראשית נקדים ונסביר את הכלל עליו מתבסס רש"י: "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד – לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא". כלל זה הוא למעשה אחת משלש עשרה "מידות" שהתורה נדרשת בהם (ח'), כפי שלמדנו בברייתא דבי רבי ישמעאל. ["מידה" היא דרך לדרוש את פסוקי התורה. הואיל והתורה שבכתב לא כתבה במפורש את כל פרטי ההלכות, אלא טמנה אותם בין השיטין בקיצור וברמז, אין אנו יכולים ללמוד ממנה הלכות אלה אלא על פי כללים שנותן התורה עצמו קבע, וי"ג מידות, אותן גילה לנו ר' ישמעאל, ניתנו למשה רבינו בסיני כ'מפתחות' להבנת כל המסתתר בתורה שבכתב. להבנת המשמעות ההלכתית הכתובה בפסוקנו עלינו להשתמש באחת המידות, אותה ציין רש"י.]

'דבר שהיה בכלל' – ישנן מצוות שבאות בקבוצה, ב'כלל'. למשל, איסור מלאכה בשבת, לימדנו חז"ל כי ה'לאו' של "לא תעשה כל מלאכה" כולל בתוכו ל"ט אבות מלאכה, 39 איסורים שונים שכולם

26 [כדאי לדעת כי בסוף מסכת ברכות (בש"ס וילנא) נכתבו י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן בתוספת ביאור, ראה שם דף מ"ח].

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

"שבעת ימים מצות תאכלו". בפשטות זוהי מצווה חיובית – חובה לאכול מצה בכל שבעת הימים. אך הנה פסוק מפורש אומר "ששת ימים תאכל מצות", ולכאורה כוונת הפסוק לומר כי חייבים לאכול מצה רק בששה ימים, וביום השביעי, היינו אחד משבעת הימים, אין מצוות אכילת מצה כלל! אך איך אפשר לומר כן, והרי נאמר "שבעת ימים תאכל מצות"! אלא יום שביעי הוא 'רשות' – אם ירצה יאכל מצה ואם לא ירצה לא יאכל (אמנם אסור לאכול חמץ, אך אין חיוב לאכול מצה, ואפשר לאכול בו פירות וירקות, בשר ודגים וכו').

אם כן, אותו 'יום שביעי' שהיה ב'כלל' של "שבעת ימים תאכל מצות", ונאמר עליו במפורש כי אין בו חיוב אכילת מצה אלא 'רשות' – ממנו נלמד 'על הכלל כולו', היינו בכל ימי הפסח מצוות מצה אינה חובה אלא 'רשות', היינו מצווה קיומית אם רוצה לאכול אוכל אך אינו חייב. על פי זה נמצא לכאורה כי אין כלל חיוב אכילת מצה בפסח אלא רק רשות. אמנם במקום אחר אמרה תורה "בערב תאכלו מצות", היינו בליל ראשון של פסח, "ליל הסדר", ישנה חובה לאכול מצה.

עיון

שבעת ימים מצות תאכלו. צריך להבין מדוע התורה "מטעה" אותנו, וגורמת לנו להבין שיש חיוב לאכול מצה במשך שבעה ימים, ולבסוף מגלה לנו על ידי "מידה" שאין חיוב כזה? נראה כי התורה רוצה לומר לנו שאף שאין חובה לאכול מצה כל שבעת ימים, 'יש עניין' לאכול מצה, כי מי שאוכל מצה מקיים מצווה.²⁷ כמו כן יש להבין מדוע נצרכה תורה ללמדנו שיום שביעי רשות בניסוח "ששת ימים תאכל מצות". אם נעיין בפסוק בפרשת ראה נוכל להבין כוונת התורה שם, וזה לשון הפסוק: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אִלֹּהֶיךָ לא תעשה כל מלאכה". על פי הפשט נראה כי הפסוק מדגיש שבמשך ששת הימים הראשונים מתייחדים ימי הפסח רק באכילת מצה, ואילו היום השביעי הוא יום חשוב בפני עצמו שנאסרו בו המלאכות,²⁸ ולכאורה אין בו מצוות אכילת מצה. מכאן אפשר ללמוד שמצוות אכילת מצה אינה חיוב גמור, כי אלמלא כן לא היתה מתבטלת ביום השביעי כלפי האיסור לעשות מלאכה.

27 [עיון שו"ע או"ח סימן תע"ה סעיף ז' ובמשנה ברורה שם בשם הגר"א].

28 ועיון רמב"ן שם מדוע לא נזכר איסור מלאכה ביום הראשון.

רש"י

אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר. מערב יום טוב, וקריו ראשון לפי שהוא לפני השבעה. ומצינו מוקדם קריו ראשון, כמו "הראשון אדם תולד" (איוב טו, ז), הלפני אדם נולדת (פסחים ה' ע"א). או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר "לא תשחט על חמץ" (להלן לד, כה), לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים (פסחים שם):

ביאור

אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר. פעמיים בפסוק נאמר "יום הראשון", אך רש"י מפרש כי אין הם מתייחסים לאותו היום. מצוות השבתת שאור (חמץ) אינה ביום הראשון של פסח אלא בערב יום טוב (יום י"ד). רש"י מסביר כי למילה "ראשון" ישנן שתי משמעויות. א. 'קודם', כמו בפסוק "הראשון אדם תולד" שפירושו האם נולדת לפני בריאת האדם? ב. ראשון מסדרה, שאחריו באים פרטים נוספים. ברם בפסוקנו יש לפרש כמשמעות הראשונה,

ואי אפשר לומר כי השבתת החמץ תהיה רק ביום ראשון של פסח, שהרי מן הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי" למדנו שאסור שיהיה לשוחט הפסח חמץ בבעלותו, והואיל ושחיטת הפסח נעשית קודם היום הראשון של חג המצות, והואיל וכל ישראל שוחטים את הפסח (או בעצמם או ע"י שלוחם), ממילא מוכרחים אנו לומר שהשבתת החמץ נעשתה לפני זמן השחיטה, היינו בחצות יום י"ד.

עיון

אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר. אמנם לכאורה זהו דוחק, וגם אם מצאנו כי ניתן לפרש 'ראשון' במשמעות 'קודם', כמו בפסוק מאיוב, היינו דווקא במקום שפירוש המילה מוכרח מתוך ההקשר בפסוק, אך כאן ההקשר מורה בבירור על המשמעות הרגילה, שהרי כתוב "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון...", ומסתבר ביותר לומר כי 'הראשון' הוא ראשון מבין שבעת הימים.

אִמּוֹר שְׁלִיט"א פִּירַשׁ בְּאֹפֶן הַבָּא. כבר ראינו לעיל כי בימי הפסח ישנם שני חגים שונים, חג הפסח ביום י"ד וחג המצות מיום ט"ו ואילך. הפסוק "לא תשחט על חמץ דם זבחי" מכריח אותנו לומר כי "ביום הראשון" היינו 'הראשון ראשון', החג שלפני החג. עד כאן דבריו. מכל מקום למדנו מכאן כי אין אלו שני חגים נפרדים, אלא הם קשורים זה בזה בקשר הדוק: ישנו איסור בעלות על חמץ ואכילת חמץ כבר מן הזמן הראוי לאכילת הפסח, היינו מחצות יום י"ד, וכן זמן אכילת הפסח זהה לזמן אכילת מצה — ליל ט"ו.

לעיל כתב רש"י כי חג שחיטת הפסח הוא חג קבלת המצות וחג המצות הוא חג הזכרון לנס יציאת מצרים. הואיל וכאן ראינו כי שני החגים שלובים זה בזה, נמצינו למדים כי אף קבלת מצות וזכירת הנס עניין משותף להם, כי בזכות המצווה נזכר הנס ובזכות ההשגחה המתגלה בנס נקיים את המצוות.

רש"י

הַנֶּפֶשׁ הַהוּא. כשהיא בנפשה ובדעתה, פרט לאנוס (מכילתא פסחא פ"ח): **מִיִּשְׂרָאֵל.** שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר, תלמוד לומר במקום אחר "מלפני" (ויקרא כב, ג) בכל מקום שהוא רשותי (מכילתא שם):

ביאור

הַנֶּפֶשׁ הַהוּא. התורה מכנה כאן את האדם החוטא בתואר "נפש", כרוצה לומר כי הכח המניע את האדם לפעול הוא הנפש, והנפש היא חיותו. מעשה הנעשה באנוס ושלא ברצון האדם, אע"פ שנעשה ע"י גופו של האדם, הואיל ולא נעשה מרצונו ודעתו אין המעשה מתייחס אליו לגמרי, ועל כן הוא פטור מכרת. רק מעשה שנעשה "בנפש ובדעת" מחייב את האדם.²⁹

מִיִּשְׂרָאֵל. מהו עונש ה'כרת'? מפסוקנו זה "ונכרתה הנפש ההיא מישראל" אפשר היה להבין כי כרת היינו סילוק מעם ישראל, כאדם שנלקחת ממנו אזרחותו. מסביר רש"י כי אין זו הכוונה, ומפסוק אחר למדנו כי הכוונה היא שישתלק מכל מקום בו נמצא ה' — מן העולם, והיינו מיתה בידי שמים, שנאמר שם: "ונכרתה הנפש ההיא מלפני, אני ה'".³⁰

עיון

הַנֶּפֶשׁ הַהוּא. מקובל לומר כי פעולות האדם בעבירות נחלקות לשלושה מצבים: מזיד, שוגג, אנוס. מזיד היינו שעובר על דבר ה' בכוונה, מרצונו ודעתו, ח"ו. שוגג — שעובר שלא בכוונה, מתוך רשלנות. אנוס — שעובר שלא מרצונו. רש"י בדבריו התייחס רק לאדם העובר עבירה באנוס, שלא מרצונו. אמנם במכילתא, שהיא לכאורה המקור לדברי רש"י, נאמר: "הנפש ההיא — מזידה", ומשמע משם כי רק מי שעובר במזיד מתחייב כרת, אך מי שעובר באנוס או בשוגג פטור. רש"י בחר שלא להעתיק במדויק את דברי המכילתא, ולהשמיע כביכול כי אף העובר בשוגג חייב כרת, ורק העובר כשהוא אנוס פטור. יתכן ורש"י רצה לרמוז כי רק האנוס פטור מכלום, כי המעשה שעשה אינו מתייחס אליו כלל, אבל השוגג, שעובר על מצוות התורה בגלל רשלנותו, עבירתו היא עניין חמור ביותר, ואף שאינו חייב כרת מכל מקום מעשיו עשו רושם ודינו מסור לשמים, ואי אפשר לומר שאינו כלום. ואכן למדנו בספר ויקרא כי שוגג בעבירה חמורה חייב להביא קרבן לכפרתו.

מִיִּשְׂרָאֵל. אם המשמעות היא שייכרת מן העולם, מדוע כתבה התורה שייכרת מישראל? נראה לומר כי התורה רצתה להדגיש את עניינו של חג הפסח. חג הפסח הוא חג יצירת עם ישראל. אדם מישראל המחלל חג זה הרי הוא כמי שמכריז שאינו רוצה להיות חלק מהיסטוריית עם ישראל. אדם כזה נכרת משום שניתק עצמו מישראל, וזהו מה שהפסוק בא להשמיענו.

²⁹ פירשתי דברי רש"י כפי שלענ"ד נראה מתוך מתוך פשוטו. אמנם 'המזרחי' לא רצה לפרש כך, עיין שם טעמו. ונראה לי שעל פי מה שביארתי נוכל להסביר גם את הפסוק "ונתתי פני באיש ההוא", והיינו כי המילה "איש" מורה על אדם חשוב ומודע למעשיו. ובזה סרה קושיית המזרחי. וה' יצילני משגיאות.

³⁰ שם כתב רש"י: "ונכרתה" — יכול מצד זה לצד זה, ייכרת ממקומו וייתישב במקום אחר? תלמוד לומר "אני ה'" — בכל מקום אני".

אונקלוס

טז וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא-
 קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׂבִיעִי
 מִקְרָא-קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל-
 מְלָאכָה לֹא-יַעֲשֶׂה בָהֶם אָן
 אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ הוּא
 לַבֹּדוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם:
 לְכוֹן:
 (טז) וּבַיּוֹמָא קְדָמָא מְעַרַע
 קְדִישׁ וּבַיּוֹמָא שְׂבִיעָא
 מְעַרַע קְדִישׁ יְהִי לְכוֹן כָּל
 עִיבִידָא לֹא יִתְעַבֵּד בְּהוֹן
 בְּרִם דִּי מִתְאַכֵּל לְכָל נֶפֶשׁ
 הוּא בְּלַחֲדוּהִי יִתְעַבֵּד

רש"י

(טז) מִקְרָא קֹדֶשׁ. "מקרא" שם דבר, קרא אותו קדש לאכילה ושתייה וכסות
 (מכילתא פסחא פ"ט):

ביאור

(טז) מִקְרָא קֹדֶשׁ. רש"י מבאר: 'מקרא קדש' אין כוונתו יום שנקרא ע"י הקב"ה קדש ועלינו לא מוטלת שום מצוה בזה, אלא 'מקרא קדש' היינו ציווי: קרא אותו קדש, וקדשהו ליום הזה במעשים המיוחדים אותו משאר ימים, היינו בסעודות מיוחדות ובגדים מיוחדים.³¹ "שם דבר" פירושו שם הפועל. המזרחי מסביר כי רש"י למד זאת ממה שכתוב "ביום הראשון מקרא קודש" ולא 'היום הראשון מקרא קודש', כלומר לא היום הוא קדש אלא צריך לעשות ביום זה מעשים המקדשים אותו.

עיון

(טז) מִקְרָא קֹדֶשׁ. עניין זה עולה בקנה אחד עם מה שאמרנו בתחילת הפרק על הפסוק "כזה ראה וקדש", היינו ישראל הם שמקדשים את הזמנים. אמנם אין כוונת הדברים לומר שאין הקדושה באה מלמעלה, אלא על ישראל מוטלת החובה להוסיף קדושה מעצמם, והקדושה הבאה מלמעלה מתגלה באדם כשהוא מוסיף קדושה מעצמו, בבחינת "אדם מקדש עצמו מלמטה — מקדשין אותו מלמעלה" (יומא ל"ט ע"א).

רש"י

לא יַעֲשֶׂה בָהֶם. אפילו על ידי אחרים: **הוא לְבָדוֹ.** הוא ולא מכשיריו שאפשר לעשותן מערב יום טוב (ביצה כ"ח ע"ב):

ביאור

אכילת אותו היום, וכוללות מלאכות כגון: שחיטה, לישא, בישול ואפיה. אמנם מה שצמצם הפסוק ההיתר ואמר "הוא לבדו יעשה לכם", היינו לומר כי אין לעשות ביום טוב 'מכשירי אוכל נפש', היינו פעולות הכנה לקראת מלאכת אוכל נפש עצמה. לדוגמא: מלאכת שחיטה הותרה ביו"ט משום אוכל נפש. אבל כדי לשחוט יש להכין סכין מושחזת ע"פ ההלכה, והכנת סכין אסורה ביו"ט. הטעם לכך שמכשירי אוכל נפש אסורים ביו"ט הוא משום שאפשר היה לעשותן מערב יו"ט בלי לפגוע בעונג יו"ט עצמו. אמנם אם מכשירי יו"ט הנעשים מעיו"ט לא מאפשרים שטעם האוכל יהיה משובח אזי מותר להכין אף אותם ביו"ט עצמו.

לא יַעֲשֶׂה בָהֶם. לא כתוב 'כל מלאכה לא תעשה' בצורה פעילה, היינו אתה לא תעשה מלאכה, אלא "לא יַעֲשֶׂה" בצורה סבילה, היינו המלאכה לא תיעשה בשום אופן — ללמדנו שאסור אף לאינו יהודי לעשות מלאכה עבור היהודי. אמנם מלאכה שנעשית מעצמה, בלא מעשה אדם ביו"ט עצמו, אינה אסורה; לדוגמא: השקיית גינה ביו"ט ע"י מערכת השקיה שנפתחה בידי אדם מערב יו"ט, אין בה איסור. **הוא לְבָדוֹ.** תחילה אסר הפסוק כל המלאכות "כל מלאכה לא יעשה בהם". אחר כך התיר מלאכות מסויימות "אך אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם", אך הגביל המלאכות המותרות במילים "הוא לבדו יעשה לכם". המלאכות המותרות נקראות 'מלאכת אוכל נפש' היינו מלאכות לצורך

עיון

לא יַעֲשֶׂה בָהֶם. מדברי רש"י משמע כי יש איסור מן התורה שגוי יעשה מלאכה עבור ישראל. על כך הקשה הרמב"ן, שבגמרא מבואר בכמה מקומות שמלאכת גוי עבור היהודי אינה אסורה מן התורה אלא מדרבנן, במסגרת גזירה שגזרו חכמים "כדי שלא יעשה אדם מלאכתו בשבת על ידי גוי ונעשה השבת חול"³² או מפני שהגוי "נראה כשלוחו של ישראל"³³. הרמב"ן לא רצה לראות בפסוקנו רמז מן התורה לאיסור מלאכת גוי לצורך ישראל. מדברי רש"י כאן נראה לי להביא ראיה **לדברי אמו"ר שליט"א**, שכתב בכמה מקומות³⁴ שגם איסורי דרבנן מקורם בתורה, וה'אסמכתות' הם יותר מסימן בעלמא, **ובאמת רוב דברי חכמים כבר היו אסורים בימי משה רבנו**, אלא שדינם חמור פחות מדברי תורה, ויש להם דין "דרבנן" (נפקא מינה לעניין להקל במקום חולי או שאר צרכים, כפי שנפסק בשו"ע, אך אם אין צורך כזה אזי העובר על איסור דרבנן עבר על איסור חמור מעין דאורייתא). אף איסור זה 'מדרבנן' רמוז כאן בפסוק, כפי שדייק רש"י.

32 לשון הריטב"א שבת קכ"ב ע"א.

33 עיין רש"י שבת ק"ג ע"א.

34 עיין הגיוני משה חלק א', עמוד קפב.

רש"י

לְכָל נֶפֶשׁ. אפילו לבהמה. יכול אף לנכרים, תלמוד לומר "לכם" (מכילתא שם):

ביאור

הוא ברור, הבהמות שהם בבעלות היהודי הרי הם תחת אחריותו, ועליו דאגת מזונם וממילא אכילה ביו"ט עבורו כוללת גם האכלת בהמותיו. לעומת זאת האיננו יהודי אינו 'רכוש' של היהודי ואין הוא חייב באחריותו ובמזונותיו, וממילא כשהתירה התורה מלאכות אלה ביו"ט היה זה כדי שיתענג היהודי בימים אלה, אך לא כדי שיכין אוכל עבור אנשים אחרים.

לְכָל נֶפֶשׁ. הפסוק העוסק בהיתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב משתמש בשני ביטויים, כאשר האחד מרחיב ההיתר ומרבה אותו – "אשר יעשה לכל נפש", ואילו השני ממעט ומצמצם – "יעשה לכם" לכם ולא לאחרים.

מסביר רש"י כי "לכל נפש" בא לרבות מלאכה עבור הבהמות, ו"לכם" בא למעט מלאכות עבור שאינם יהודים. טעם החילוק

עיון

הוא לְכָדוֹ. שונה יו"ט במהותו מיום השבת ואף באיסור המלאכות שונים הם. בשבת אנו מעידים על כך שהקב"ה ברא את העולם, וכי אנו עבדיו ומכירים במלכותו, ועל כן נמנעים אנו מכל מלאכה. לעומת זאת ימים טובים באים לזיכרון מאורעות חשובים בתולדות האומה. כדי לזכור די לנו אם נעצור מכל מלאכה שהיא 'מלאכת עבודה', אבל עבודה שהיא לצרכים האישיים של אותו היום לא נאסרה.³⁵ אם היתה התורה מתירה הכנת מכשירים אשר אפשר היה להכניס מערב יו"ט אזי היתה בטלה השביתה ממלאכת עבודה ביו"ט והיה הזיכרון נפגע, על כן אסרה תורה את אותם מכשירים.

35 לא באתי לכאן להורות הלכה למעשה, ואין ללמוד מכאן אלו מלאכות אסורות ואלו מותרות ביום טוב. את פרטי ההלכה יש ללמוד על פי ספרי הלכה המפרטים את כל הדינים הלכה למעשה.

אונקלוס

(יז) וְתִטְרוּן יֵת פִּטְרָא אַרִי וְשִׁמְרָתֶם אֶת־הַמִּצּוֹת פִּי
 בְּכֶרֶן יוֹמָא הָדִין אֶפִיקִית בְּעֵצִים הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי
 יֵת חִילִיכֹן מֵאַרְעָא אֶת־צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאַרְץ
 דְּמִצְרַיִם וְתִטְרוּן יֵת יוֹמָא מִצְרַיִם וְשִׁמְרָתֶם אֶת־הַיּוֹם
 הָדִין לְדִרְיֹכֹן קָיָם עָלָם: הַזֶּה לְדִרְיֹכֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם:

רש"י

(יז) וְשִׁמְרָתֶם אֶת הַמִּצּוֹת. שלא יבאו לידי חימוץ, מכאן אמרו: תפח, תלטוש בצונן (פסחים מ"ח ע"ב). רבי יאשיה אומר אל תהי קורא את המצות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצווה, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד (מכילתא פסחא פ"ט):

ביאור

בעיסה כדי לצננה ולעצור את התפיחה. מצווה זו צריכה זריזות רבה ועל כן ראתה התורה לנכון לצוות ציווי נוסף לזירוז. מציווי על זריזות במצות מצה יכולים אנו ללמוד מידה זו לשאר המצוות, והיינו לקיים את המצוות מייד כאשר הן מזדמנות לידינו, בבחינת 'זריזין מקדימין למצוות'. ר' יאשיה אף מדקדק ולומד עיקרון זה מלשון הפסוק עצמו, שהרי בלא מסורת הקריאה שבידינו ניתן היה לקרוא את המילים כך: 'ושמרתם את המצוות', היינו ישנו ציווי מיוחד להיזהר בשמירת כל מצוה ומצוה ולהזדרז בעשייתה מייד כדי שלא 'נחמיצנה'.

(יז) וְשִׁמְרָתֶם אֶת הַמִּצּוֹת. מה היא שמירת המצוות? בפשטות היינו חושבים כי זהו חיזוק לקיום מצוות מצה, בבחינת "ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם" (ויקרא כב, לא), או כמו שנאמר לקמן "ושמרתם את הדבר הזה... ושמרתם את העבדה הזאת" (פסוקים כד-כה).³⁶ רש"י אינו מפרש כן, אלא שמירת המצה היא חובת ההשגחה והדאגה לכך שהמצה לא תחמיץ. לכן אמרו חכמים בגמרא שאם רואה האשה כי העיסה תופחת, סימן הוא שעומדת להחמיץ ועל כן צריכה היא להרטיב ידיה במים קרים (=ללטוש בצונן), ולתת ידיה

עיון

(יז) וְשִׁמְרָתֶם אֶת הַמִּצּוֹת. אף כאן רואים אנו כי בפרשה זו, שהיא פרשת המצוות הראשונה, ניתנו כללים יסודיים ועקרונות לקיום כל המצוות, כפי שראינו למעלה בדוגמאות שונות.

רש"י

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה. ממלאכה: לְדֹרֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. לפי שלא נאמר דורות וחקת עולם על המלאכה אלא על החגיגה, לכך חזר ושנאו כאן, שלא תאמר אזהרת "כל מלאכה לא יעשה" (פסוק טז) לא לדורות נאמרה אלא לאותו הדור:

ביאור

בעשור לחדש ואכילתו במתניים חגורים ועוד, והלכות אחרות נאמרו הן לזה והן לזה. יש צורך להדגיש ולהבהיר אלו הלכות נאמרו לאותו הדור בלבד ואלו נאמרו לדורות. לעיל בפסוק יד נאמר "חקת עולם תחגהו", היינו קרבן חגיגה ביום זה הוא אף לדורות.³⁷ לגבי איסור מלאכה ביום הראשון וביום השביעי לא ידענו אם איסור זה נוהג רק באותו הדור או אף לדורות, על כן בא פסוקנו ללמד כי שמירת יום זה ממלאכה היא ציווי לדורות.

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה. פעמיים בפסוק זה נאמר "ושמרתם". רש"י מדקדק לחלק ביניהם: בפעם הראשונה זוהי שמירת המצות שלא יחמיצו, ובפעם השנייה זוהי שמירה על קדושת היום שאסור בעשיית מלאכה.

לְדֹרֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. כבר ביארנו כי 'פסח מצרים' שונה בהלכותיו מ'פסח דורות'. הלכות מסויימות נאמרו רק לפסח אותו עשו במצרים, כגון לקיחת הבהמה

37 קרבן חגיגה הוא קרבן שנתחייבו בני ישראל להקריב בשלושת הרגלים, והוא קרבן שלמים, ומקריב הקרבן אוכל רוב בשרו.

אונקלוס

(יח) בְּנִיטָן בְּאַרְבַּעַ עֶסְרָא יְיָ בְּרֹאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם
 יוֹמָא לִירְחָא בְּרִמְשָׂא לְחֹדֶשׁ בְּעֶרְבִי תֵּאכְלוּ מִצָּת
 תִּיכְלוּן פְּטִירָא עַד יוֹמָא עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים
 עֶסְרִין וְחָד לִירְחָא בְּרִמְשָׂא: לְחֹדֶשׁ בְּעֶרְבִי:

רש"י

(יח) עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים. למה נאמר, והלא כבר נאמר "שבעת ימים" (פסוק טו). לפי שנאמר "ימים" לילות מנין, תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים ג' (מכילתא פסחא פ"י):

ביאור

(יח) עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים. דרכו של רש"י להסביר את החזרות שבפסוקים, ומה למדנו מכפילות הדברים. בעניין מצות אכילת מצה נאמרו ארבעה ציוויים:

- א. "שבעת ימים מצות תאכלו" (פסוק טו)
- ב. "ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז, ח)
- ג. "בערב תאכלו מצות"
- ד. "עד יום האחד ועשרים תאכלו מצות"

לעיל בפסוק טו התייחס רש"י לשלושת הציוויים הראשונים, והסביר כי משני הציוויים הראשונים למדנו שאכילת מצה

בימי החג היא רשות ולא חובה, ומהציווי השלישי למדנו כי רק אכילת מצה בלילה הראשון ("בערב") היא חובה. הציווי הרביעי, המופיע בפסוקנו, לכאורה אינו מוסיף דבר על מה שכבר ידענו אלא רק מציין אימתי חל היום השביעי שהוא היום האחרון למצוה. מסביר רש"י כי ללא פסוק זה ניתן היה לומר כי מצות אכילת מצה חלה רק בימים ולא בלילות, על כן אמרה תורה "בראשון עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" — בכל הזמן הזה חלה המצוה, הן בימים והן בלילות.

עיון

(יח) עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים. לכאורה קשה, שהנה בפסוקנו נאמר "בארבעה עשר יום לחדש תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" ומשמע שאותו החיוב החל בערב הראשון ממשיך עד סוף היום השביעי, ואם כן איך אפשר לומר כי בערב הראשון חובה ובשאר הימים רשות?

כבר כתבנו (לעיל בפסוק טו) כי נראה לדעת רש"י שאף 'רשות' אין כוונתה שאין בזה מצוה כלל ורק אם תרצה לאכול לחם אזי תאכלו בצורת מצה, אלא 'רשות' משמעותה כי יש מצוה באכילת מצה, ובכל עת שאדם אוכל מצה הרי הוא מקיים מצוה, אמנם לא מוטלת עליו 'חובה' לאכול. אם כן ניתן לומר כי אף דקדוק בפסוקנו מלמדנו כן, שהרי הפסוק הגדיר את כל החג כיחידה אחת, ובכל התקופה — מהערב הראשון עד סוף היום השביעי — ישנה מצוה לאכול מצה, והחיוב לאכול בערב הראשון — בתחילת התקופה — מלמד על חשיבות עניין האכילה בכל התקופה.

אונקלוס

יֵט שְׁבַעַת יָמִים שְׁאֹר לֹא (יט) שְׁבַעַת יוֹמִין חֲמִיר לֹא
 יִמְצָא בְּבִתֵּיכֶם כִּי אֶל-אֲכָל יִשְׁתַּכַּח בְּבִתֵּיכֶם אֲרִי כָּל
 מִחְמָצָת וְנִכְרְתָהּ הַנֶּפֶשׁ דִּיכּוֹל מִחֲמָצָא וְיִשְׁתַּצִּי
 הֵהוּא מַעֲדַת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר אֲנָשָׁא הֵהוּא מְכַנְשֵׁתָא
 וּבְאֶזְרַח הָאָרֶץ: דִּישְׂרָאֵל בְּגֵיזְרָא וּבִי־צִיבָא
 דְּאֶרְעָא:

רש"י

(יט) לֹא יִמְצָא בְּבִתֵּיכֶם. מנין לגבולין, תלמוד לומר "בכל גבולך" (להלן יג, ז).
 מה תלמוד לומר "בבתיכם", מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו
 של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קבל עליו אחריות:

ביאור

חמץ, ר"ל אסור ליהודי שיהיה חמץ
 'ברשותו' — בבעלותו (כמו שביתו
 בבעלותו), אפילו בגבולין. אמנם תיתכן
 מציאות כי היהודי יראה חמץ, ואף יחזיק
 בביתו חמץ, אך לא יעבור על איסור — זאת
 בתנאי שהחמץ אינו 'ברשותו' ואינו שייך לו,
 אלא שייך לגוי ורק הופקד אצל היהודי
 לשמירה וכיוצא בזה. [אמנם גם זאת בתנאי
 שהיהודי 'לא קבל עליו אחריות' — היינו
 שהחמץ שייך לגוי באופן מוחלט ואין ליהודי
 עליו שום אחריות, ואפילו יינזק החמץ לא
 יהיה היהודי חייב לשלם לגוי תמורתו. אם
 היהודי חייב לשלם במקרה נזק אזי נמצא
 שיש ליהודי צד שייכות בחמץ זה, והוא אף
 חפץ מאוד בקיומו ובמציאותו.] מצד שני
 ייתכן שהחמץ אינו נמצא בביתו של היהודי
 והוא אינו רואהו כלל, אלא הוא נמצא בבית
 של גוי, ואעפ"כ עובר היהודי על איסור חמץ
 בפסח — והיינו אם החמץ שייך ליהודי ורק
 הופקד אצל הגוי לתקופה.

(יט) לֹא יִמְצָא בְּבִתֵּיכֶם. כידוע, איסור
 חמץ בפסח מוגדר כ'בל יראה ובל ימצא'.
 ביטוי זה מורכב משני פסוקים שונים.
 פסוקנו אומר "שבעת ימים שאור לֹא
 יִמְצָא בבתיכם", לעומתו אומר פסוק אחר
 "וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חֲמֵץ וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר בְּכָל
 גְּבוּלְךָ" (להלן יג, ז). אם כן לא ברור, האם
 האיסור הוא מציאות חמץ — 'לא ימצא',
 או גם ראיית חמץ — 'לא יראה'.
 כדי להגדיר את האיסור נזקק רש"י להבדל
 אחר בין הפסוקים. בפסוק שלנו נאמר: "לא
 ימצא בבתיכם" רק בתוך הבתים אסור,
 אולם בפסוק השני נאמר: "ולא יראה בְּכָל
 גְּבוּלְךָ" היינו בכל השטח שבבעלות ישראלית
 ולא רק בבתיים. מצד אחד האיסור כולל
 שטח רחב מאוד — "בכל גבולך", מצד שני
 הוא מצמצם רק מה שתוך בתי היהודים —
 "בבתיכם". מסביר רש"י כי מהרחבת האיסור
 לגבולין ומאידך צמצומו לבתים בלבד, למדנו
 כי איסור חמץ הוא איסור 'בעלות' על

רש"י

פִּי כָּל אֹכֵל מִחֻמֶּצֶת. לענוש כרת על השאור. והלא כבר ענש על החמץ, אלא שלא תאמר: חמץ שראוי לאכילה ענש עליו שאור שאינו ראוי לאכילה לא יענש עליו. ואם ענש על השאור ולא ענש על החמץ, הייתי אומר שאור שהוא מחמץ אחרים ענש עליו, חמץ שאינו מחמץ אחרים לא יענש עליו, לכך נאמרו שניהם (מכילתא פסחא פ"י, ביצה ד' ע"ב):

ביאור

דבר המחמץ — חייב כרת. רש"י עושה 'צריכותא', היינו מנמק מדוע הוצרכה התורה לכתוב חיוב כרת גם בחמץ וגם בשאור, ולא הסתפקה בכתיבת איסור באחד מהם וממנו היינו לומדים אף לשני. מסביר רש"י כי גם לחמץ וגם לשאור ישנו עניין ייחודי המונע מללמוד מאחד מהם לשני: חמץ — ראוי לאכילה בעצמו, אבל שאור אינו ראוי לאכילה בעצמו והייתי חושב שלא יהיה באכילתו כרת. שאור — בכוחו לחמץ אחרים ועל כן הוא חמור יותר, אבל חמץ אינו מחמץ אחרים ואולי אין בו כרת. על כן הוצרכה התורה לכתוב איסור כרת בשניהם.

פִּי כָּל אֹכֵל מִחֻמֶּצֶת. בקריאה ראשונה אפשר היה לטעות ולחשוב כי "מחמצת" היינו חמץ, ומשמעות הפסוק היא 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' — שמא השאור הזה יחמיץ את העיסה ותאכלו חמץ — וכל האוכל חמץ הרי חייב כרת (כדלעיל פסוק טו). מסביר רש"י כי "מחמצת" אינו חמץ, אלא דבר שמחמץ אחרים והיינו 'שאור'. על פי זה משמעות הפסוק היא 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' — כי גם כל אוכל שאור (ולא רק חמץ) חייב כרת. בפסוק טו למדנו כי האוכל חמץ חייב כרת ובפסוק זה למדנו כי גם האוכל שאור —

עיון

פִּי כָּל אֹכֵל מִחֻמֶּצֶת. נראה לומר כי דברי רש"י מדוקדקים בלשון הפסוק, דהנה בפסוק אחד כינתה התורה את השאור בשני שמות שונים — שאור ומחמצת. נראה כי התורה רמזה לכך שאיסור הכרת באכילת השאור הוא משום שהוא 'מחמצת', היינו שבכוחו להחמיץ אחרים.

הרעיון המסתתר מאחורי עניין החמץ הוא עניין השתלטות גורם זר על העיסה. כדי שעיסה תחמיץ נוצר בה תהליך הנובע ממקור זר. חג הפסח הוא חג החירות, השחרור הפיזי והרוחני מכבלי שעבוד ע"י זרים. יש לשמור על עצמאותו של עם ישראל לבל יתערב בו שום גורם רוחני זר היכול לשנות את המקור ולהחמיץ את העיסה.

רש"י

בְּגֵר וּבְאֶזְרָח הָאָרֶץ. לפי שהנס נעשה לישראל הוצרך לרבות את הגרים
(מכילתא שם):

ביאור

בְּגֵר וּבְאֶזְרָח הָאָרֶץ. 'אזרח' הוא יהודי שנוולד לאם יהודיה. 'גר' הוא גוי שנתגייר ועתה הוא יהודי. לכאורה לאחר שנתגייר הגוי הרי הוא יהודי לכל דבר, וחייב בכל המצוות וממילא דינו כאזרח, ואם כן מדוע התורה מדגישה כי איסור זה חל הן על הגר והן על האזרח? מתרץ רש"י כי היה מקום

לומר שהואיל וחג הפסח קשור להיסטוריה היהודית, ויסודו במה שעבר על אבותינו במצרים, על כן גר, שאבותיו לא שועבדו ולא יצאו ממצרים, אין לו שייכות למצוות אלה ויהיה פטור מהן — לכן יש צורך להדגיש שגם הגרים חייבים בכל מצוות הפסח.

עיון

בְּגֵר וּבְאֶזְרָח הָאָרֶץ. מדוע באמת חייב הגר במצוות הפסח? נראה להציע בזה שני טעמים:
א. גיור אינו רק קבלת מצוות, אלא גיור הוא הצטרפות והשתייכות לאומה היהודית, ועל כן על הגר לקיים את כל המצוות שמחוייבים בהם ישראל, כולל המצוות ההיסטוריות המציינות אירועים שונים בעבר האומה.
ב. חג הפסח מכיל בתוכו רעיון חירות רחב. הוא אינו מצומצם רק לשחרורו של העם היהודי ממאסרו, אלא משמעו אוניברסאלי — כל אדם צריך להשתחרר מכל שיעבוד אנושי ולקבל עול מלכות שמים. על פי עיקרון זה נוכל להבין מדוע אף האבות, שלא שועבדו במצרים, חגגו וציינו את חג הפסח, כפי שלימדונו חז"ל במדרש.

אונקלוס

(כ) כָּל מַחְמָצָא לֹא תִיכְלוּן כִּפְל־מַחְמָצָת לֹא תֹאכְלוּ
בְּכָל מוֹתְבָנִיכוֹן תִּיכְלוּן בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם תֹּאכְלוּ
פִּטְיָרָא: מִצּוֹת: פ חמישי

רש"י

(כ) מַחְמָצָת לֹא תֹאכְלוּ. אזהרה על אכילת שאור (מכילתא פסחא פ"י לפי גרסת הגר"א): כָּל מַחְמָצָת. להביא את תערובתו (מכילתא שם):

ביאור

ולהבדיל משאר איסורים ששיעורן בכזית וכדומה. רש"י אינו מפרש כן, ומשמע שאף שאור אסור בכזית כשאר איסורין, אלא מפרש הריבוי "כָּל מחמצת" היינו לאסור אף תערובת חמץ עם דבר אחר. וחידוש גדול יש כאן, שעתה לאחר איסור 'תערובת חמץ' כאשר ישנה לפנינו תערובת של חמץ עם דבר מאכל אחר שאינו חמץ אנו מתייחסים **לכל התערובת כאל איסור**, ואם יאכל כזית אחד מן התערובת חייב בעונש, למרות שמן הסתם לא אכל כזית מן החמץ עצמו. ובזה שונה דין חמץ משאר איסורים, שאמנם אף בשאר איסורים תערובתן אסורה, אך שם אינו חייב עונש באכילת כזית מן התערובת אלא אם כן ודאי אכל כזית מן האיסור עצמו.³⁸

(כ) מַחְמָצָת לֹא תֹאכְלוּ. ישנו כלל הלכתי האומר "אין עונשין אלא אם כן מזהירין", כלומר, דרכה של תורה לכתוב מה אסור לעשות — "אזהרה", וכן לכתוב מה דינו של העובר על האזהרה — "עונש". אין התורה כותבת: 'מי שיעשה כך עונשו כך', בלי לכתוב בפירוש: 'אסור לעשות כך'. על פי כלל זה נבין את משמעות הפסוק. בפסוק הקודם למדנו כי כל האוכל מחמצת חייב כרת — עונש, אך לא שמענו בשום מקום כי אסור לאכול מחמצת — אזהרה. מסביר רש"י כי זוהי משמעותו של פסוקנו — אזהרה לא לאכול מחמצת-שאור. **כָּל מַחְמָצָת**. היה מקום להבין כי ריבוי "כָּל מחמצת" בא לאסור אכילת שאור בכלשהו,

עיון

(כ) מַחְמָצָת לֹא תֹאכְלוּ. בספר חוקים של אומות העולם, רוב ההוראות נכתבות בסגנון זה: 'מי שעושה כך נענש בכך וכך'. סגנון זה מבטא גישה האומרת לאדם: לא כדאי לך לעשות מעשה זה כי אז תקבל עונש כך וכך. תורת ישראל מציגה גישה שונה לחלוטין. **האיסור אינו תלוי כלל בעונש**. האיסור עומד בפני עצמו, ואומר לאדם: אסור לעשות כך! זהו מעשה פסול! זהו מעשה חמור — ועל כן אל תעשה כך. במקום אחר אומרת התורה מה עונשו של העושה כן, אך **האזהרה חייבת שתיאמר באופן עצמאי כי עצם המעשה הוא קלקול**.

רש"י

בְּכָל מוֹשְׁבֵי תִיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת. זה בא ללמד שתהא ראויה להאכל בכל מושבותיכם, פרט למעשר שני וחלות תודה (שם):

ביאור

מעשר ראשון ללוי, וחייב לאוכלן בירושלים, אינו יכול לצאת בהן ידי חובת אכילת מצה בפסח משום שאסור לו לאוכלן חוץ לירושלים. וכן 'חלות תודה', היינו חלות אותן מביא עמו המקריב קרבן תודה, שרובן עשויות מצה (ראה ויקרא ז, יב), ולאחר הקרבת הקרבן והחלות נותנים הבעלים עשירית מן החלות לכהן והשאר אוכלים בהר הבית. אם כן אף חלות אלו אי אפשר לצאת בהן ידי חובת אכילת מצה בפסח, שהרי חייב לאוכלן בהר הבית ואינו יכול להוציאן ולאוכלן בחוץ.

בְּכָל מוֹשְׁבֵי תִיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת. ציווי זה תמוה, שהרי ודאי כל המצוות שנצטוו ישראל צריכים הם לקיימם בכל מקום (מלבד מצוות התלויות במקום מסוים כגון מקדש, ארץ ישראל), אם כן מדוע אמרה תורה כי צריכים לאכול מצות בכל מושבותיכם? אלא מכאן למד רש"י כי כוונת הפסוק לומר אלו מצות כשרות למצות מצה, והיינו דווקא מצות שאכילתם מותרת 'בכל מושבותיכם' — בכל מקום. על פי זה למדנו כי מצות שהן 'מעשר שני', שאדם מפריש מתבואתו לאחר שהפריש

עיון

כָּל מִחְמָצָה. אף בזה רואים אנו את הרעיון הטמון באיסור חמץ, והוא הרחקה מכל תערובת עם דברים אחרים. גורם זר יכול לקלקל גם כשאינו בא בעינו אלא מעורב עם דברים אחרים. **בְּכָל מוֹשְׁבֵי תִיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת.** נראה לומר כי עומק העניין הוא, שהואיל ויש מצוה באכילת מעשר שני וחלות תודה אף בלא מצות מצה, אי אפשר לומר שבאכילה זו ייצא ידי חובת מצות מצה, כי לא ניכר באכילתו שאוכל לשם מצות מצה.

אונקלוס

(כא) וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל סָבִי כַּאֲוִיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל-זִקְנֵי
 יִשְׂרָאֵל וַאֲמַר לְהוֹן אֶתְנַגִּידוּ: יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מְשֻׁכוֹ
 וְסִיבּוֹ לְכוֹן (מִן בְּנֵי) עָנָא וַיִּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם
 לְזִרְעֵיתְכוֹן וְכוֹסּוֹ פִּסְחָא: וְשִׁחֲטוּ הַפֶּסַח:

רש"י

(כא) מְשֻׁכוֹ. מי שיש לו צאן ימשוך משלו: וַיִּקְחוּ. מי שאין לו יקח מן השוק
 (מכילתא פסחא פ"א): לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם. שה לבית אבות:

ביאור

(כא) מְשֻׁכוֹ. מדוע הפסוק משתמש בשני פעלים להוראה על לקיחת הצאן? מדוע לא נאמר בקצרה "קחו לכם צאן"? מה צורך בכפילות "משכו וקחו"? מסביר רש"י כי הפסוק מתייחס לשתי אפשרויות: מי שיש בבעלותו בהמה מתאימה — די לו ב'משיכה', היינו בהקצאתו וזימונו למצוה תוך הפרדתו משאר בהמותיו. מי שאין לו

שה — צריך 'ליקח', היינו לקנות. לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם. בציווי הקב"ה (לעיל פסוק ג) נאמר: "שה לבית אבות שה לבית". משה אינו משתמש בלשון זו אלא אומר: "למשפחותיכם". מסביר רש"י כי הכוונה היא זהה, ו"למשפחותיכם" היינו לכל 'בית אב' בנפרד.

עיון

(כא) מְשֻׁכוֹ. נראה לומר כי אילו היה נאמר רק "משכו" היה מקום להבין כי חובת הקרבת הפסח מוטלת רק על מי שיש לו שה, ומי שאין לו פטור. מאידך, אילו היה נאמר רק "קחו" לא היינו מבינים כי מעבר לקניית הבהמה יש צורך לייחודה ולזמנה לשם קרבן. עתה שכתבה התורה "משכו וקחו" למדנו שני דברים: א) כולם חייבים בין מי שיש לו בהמה בין מי שאין לו. ב) יש צורך לייחד ולזמן הבהמה לשם קרבן.

כאן לימדה אותנו התורה יסוד נוסף בעבודת המצוות — חשיבות ההכנה לקראת המצוה. מעשה פסי-חיצוני עלול להיות פעולה חסרת משמעות. רק מעשה שנעשה לאחר הכנה ומחשבה תחילה יכול לקבל משמעות עמוקה ופנימית, על כן לא מסתפק משה באמירה: "שחטו הפסח", ומייד היינו מבינים כי כל אחד צריך לדאוג שיהיה לו שה ברשותו כדי שיוכל לשחוט, ולקיים את מצוות השחיטה. משה מקדים ואומר "משכו וקחו לכם צאן", היינו הכינו עצמכם לפני השחיטה ובצעו פעולות הכנה, על מנת שבשעת קיום המצווה תוכלו לבטא במעשה חיצוני זה את רצונכם הפנימי.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

לְמִשְׁפַּחְתֵּיכֶם. מדוע בחר משה לשנות את לשון הציווי ואינו משתמש בביטוי 'בית אב'? נראה לומר כי בביטוי "למשפחותיכם" ישנה הדגשה ורמיזה כי כל משפחות בני ישראל הן משפחה אחת גדולה, ועל כן שייך בהם עניין הערבות ההדדית בין כל חלקי האומה, שכולם קשורים זה בזה כבני משפחה ממש.

אונקלוס

(כב) וְתִסְבּוֹן אֶסְרֵת אֲזוּבָא כב וְלִקְחָתֶם אֲגֻדַּת אֲזוּב
וְתִטְבְּלוּן בְּדָמָא דְבִמְנָא וְטִבְּלִתֶם בְּדָם אֲשֶׁר-בִּפְסָף
וְתִדּוֹן לְשִׁקְפָא וְלִתְרִין וְהִגַּעְתֶּם אֶל-הַמִּשְׁקוּף וְאֶל-
סְפִיא מִן דָּמָא דְבִמְנָא שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן-הַדָּם אֲשֶׁר
וְאִתּוֹן לָא תִפְקוֹן אֲנִשׁ בִּפְסָף וְאַתֶּם לָא תַצְאוּ אִישׁ
מִתַּרְע בִּיתִיָּה עַד צִפְרָא: מִפֶּתַח-בֵּיתוֹ עַד-בִּקְרָר:

רש"י

(כב) **אֲזוּב**. מִין יֶרֶק שִׁישׁ לוֹ גִּבְעוּלִין: **אֲגֻדַּת אֲזוּב**. שְׁלֹשָׁה קִלְחִין קְרוּיִין אֲגוּדָה
(סוכה י"ג ע"א):

ביאור

(כב) **אֲזוּב**. האזוב הוא ירק שיש לו שורש וממנו יוצא 'גבעול' — קנה אמצעי שהזרע בראשו.³⁹
אֲגֻדַּת אֲזוּב. אגודה היא קבוצה, מספר פריטים שנאגדו ונאספו יחד. שני פריטים אינם קרויים אגודה. המספר המינימאלי של פריטים המרכיבים 'אגודה' הוא שלשה. התורה מצווה לקחת 'אגודת אזוב' היינו שלשה 'קלחים' — שורשים של אזוב (כשלכל שורש יש גבעול), האגודים יחדיו ל'אגודה'.

עיון

(כב) **אֲגֻדַּת אֲזוּב**. האזוב הוא ירק, כלומר צמח חלוש המתחלף כל עונה, ואף מסמל עליבות וחולשה.⁴⁰ מדוע התורה מצווה לקחת דוקא ירק זה בליל יציאתם מעבדות לחרות? נראה לומר כי התורה באה ללמדנו כוחה של אחדות ישראל — אפילו האזוב המושפל והבזוי, כאשר הוא מתאגד עם אחרים שכמותו, וטובל עצמו בעולם המצוות, יכול הוא להגיע לגבהים — למזוזות הזקופות ואף אל המשקוף היציב הנושא על גבו את משקל הבית כולו. עם ישראל ביציאתו הוא אוסף של עבדים מוכים ומשועבדים, חוטים בודדים ודקים העלולים להיקרע בקלות. המסר אותו התורה מוסרת הוא כי גם חוטים דקים, אם יתאחדו לאגודה אחת ויהיו שזורים יחד אזי הופכים לחבל חזק ואיתן שלא במהרה יינתק. אך זה אינו מספיק. **כדי לטפס למעלה יש צורך לקבוצה זו לטבול בעולם המצוות** ועל ידי זה להגיע לתעצומות נפש כבירות, והרוח תעורר אחריה את כוחות הגוף — "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות".

³⁹ על פי רש"י סוכה י"ג ע"א ד"ה שלשה קלחין וד"ה ובהן שלשה גבעולין.

⁴⁰ ראה ויקרא יד, ד "ושני תולעת ואזוב" וברש"י שם; במדבר יט, כב וברש"י שם. ועיין אב"ע הארוך כאן.

רש"י

אֲשֶׁר בַּסֶּף. בכלי, כמו "ספֹּת כסף" (מלכים ב יב, יד). (מכילתא פסחא פ"ו ופי"א): **מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף.** למה חזר ושנאו, שלא תאמר טבילה אחת לשלש מתנות, לכך נאמר עוד "אשר בסף", שתהא כל נתינה ונתינה מן הדם אשר בסף, על כל הגעה טבילה (מכילתא שם פי"א):

ביאור

מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף. פעמיים בפסוק נאמר "הדם אשר בסף", ומה באה ללמדנו הפעם השניה — 'למה חזר ושנאו'? מסביר רש"י כי הפסוק בא ללמדנו שיש לטבול את האזוב בדם לפני כל 'מתנה' — נתינת דם. הואיל ויש בכל פתח שתי מזוזות ומשקוף אחד, יש כאן בסך הכל שלש 'מתנות'. דרך הפעולה היא טבילה בדם ו'הגעה' ראשונה, טבילה ו'הגעה' שניה, טבילה ו'הגעה' שלישית.

אֲשֶׁר בַּסֶּף. למילה 'סף' בלשון הקודש שתי משמעויות: א. מפתן הבית ('אסקופה'). ב. כלי. [ונחלקו תנאים במכילתא מהו הפירוש כאן]. אם נפרש כאן כמשמעות הראשונה, כוונת הפסוק לומר כי דם הבהמה יהיה מונח על מפתן הבית (ומן הסתם שם היתה שחיטתו), ויש לטבול בדם השפוך על הרצפה את אגודת האזוב ולהזותו על המשקוף והמזוזות. רש"י מעדיף לפרש כפירוש השני, ואחר השחיטה יתקבל הדם בכלי, ומן הכלי יילקח הדם ויזרק באגודת האזוב על המזוזות והמשקוף.

עיון

אֲשֶׁר בַּסֶּף. על פי פירושו של רש"י עבודת הקרבן נעשית במתינות ובעדינות. השחיטה אינה נעשית על פתח הבית כאשר הדם קולח לכל עבר, אלא נעשית במקום אחר והדם מתקבל בכלי. אף לשון "והגעתם אל המשקוף" מעידה על עבודה עדינה ולא על זריקה לא מבוקרת. **מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף.** למדנו מכאן כי ישנה משמעות לכל נתינה בפני עצמה, ואין כאן נתינה אחת בשלושת המקומות אלא שלש נתינות שונות, על כן יש להבין מהי המשמעות שיש לכל אחת מן המתנות. כבר הסברנו למעלה כי נתינת הדם בפתח הבית היא במקום זריקת הדם על המזבח, וכי בית יהודי צריך להידמות במידת מה למזבח. אפשר לומר כי נתינת הדם על מזוזת ימין, בכניסתו לבית, מסמלת את הצורך לקדש את כל אורחות הבית, ולהנהיגם בדרך התורה והקדושה. נתינה על מזוזת שמאל, שהיא ימין כשיוצא מן הבית, מסמלת כי ביציאת האדם מביתו עליו להביא עמו את הקדושה שבפנים ולהקרינה החוצה. המשקוף הוא עניין הדלת (כפי שפירש רש"י לעיל פסוק ז) המבדילה בין הבית ובין העולם שמבחוץ. נתינת הדם על המשקוף מסמלת כי כדי לשמור על קדושת הבית יש צורך לדעת לסגור את הדלת, ולמנוע כניסה של השפעות זרות.

רש"י

וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ וּגְרִי. מגיד שמאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע (מכילתא שם), ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר "בו תרמוש כל חיתו יער" (תהלים קד, כ):

ביאור

אף אותם שבבתי ישראל (רש"י פסוק יג), אם כן חלילה לומר כי הקב"ה צריך לראות את הדם כדי לדעת אם זהו בית יהודי (ויש במחשבה זו מן המינות), אלא יום זה הוא יום נקם לה' מן המצרים, ובו אף יוכיח לעולם כולו כי יש מנהיג לעולם. אם כן האיסור לצאת מן הבית בלילה אינו משום שיש כאן סכנה למי מהיהודים בגלל מכת בכורות. רש"י מבאר כי אין זו הוראה מיוחדת ללילה מסויים זה, **אלא הוראה כללית יש כאן** — לילה הוא זמן מסוגל לפגעים ו'מחבלים' שונים שולטים בו, והם אינם מבחינים בין צדיק לרשע, על כן אין לצאת מן הבית בלילות.

וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ וּגְרִי. לא נאמר במפורש בפסוק מדוע אין לצאת מפתח הבית במשך הלילה, ומן הפסוק הסמוך "ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ופסח ה' על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף" נראה לכאורה כי הטעם הוא כדי להינצל מן 'המשחית' — מלאך המות, ורק זכות נתינת הדם תציל את אנשי הבית. רש"י אינו מקבל הבנה זו ודוחה אותה מכל וכל. נראה כי הבין שהואיל ואמר הקב"ה "אעשה שפטים אני ה'" — 'אני בעצמי ולא על ידי שליח' (לעיל פסוק יב), והואיל וכל בכורי ישראל יינצלו אף אותם שבבתי המצרים, וכל בכורי מצרים ימותו

עיון

וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ וּגְרִי. פירוש זה מעורר תמיהה רבתי. ראשית, מפשוטו של מקרא נראה כי פסוק זה מתייחס לליל יציאת מצרים, ומנין להפוך ולומר כי בליל יציאת מצרים אין כלל סכנה והאיסור כאן הוא כללי ומתייחס לכל הלילות? שנית, אם בליל יציאת מצרים עצמו אין כלל סכנה, כי הקב"ה בכבודו ובעצמו עובר, ורק בכורי מצרים ימותו ולא ישראל, וכדברי המדרש 'אני הבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור',⁴¹ ובמיוחד שעל פי המסורת נקרא לילה זה 'ליל שימורים' מן המזיקים ואף לא צריכים לומר בו תפילה לשמירה — מדוע אם כן אמרה תורה כי אף בלילה זה אסור לצאת מפתח הבית?

ובכלל, מהו עניין אותם 'מחבלים' המסתובבים בלילה ומזיקים ללא הבחנה? נראה לומר כי 'לילה' מסמל זמן של חושך, של הסתרת פנים. זמן שבו אדם לא מרגיש ולא רואה כי יש מנהיג לעולם. בזמן כזה אדם לא מבין היאך יתכן כי גם צדיקים וגם רשעים סובלים ואף נהרגים ונשחטים ר"ל, ללא הבחנה. בזמן שיש גזירה על ישראל, בגלל היותנו ערבים זה לזה כלפי חוץ נראה כי 'והיה כצדיק כרשע'. על כן בעולם הזה, בזמן הסתר

עיון

פנים שאי אפשר לראות ממש ענייני שכר ועונש, אף הצדיק צריך לחשוש. אין הוא יכול לבטוח בצדקתו ולחשוב כי בזכות מעשיו לא יינזק, ולנהוג את חייו ללא חשש ופחד. אסור לו לעשות כן! בתקופות של חושך רוחני כללי הסכנה מרחפת על כולם, ולא כל צדיק זוכה שייעשה לו נס. בטחון בזכויות וזלזול בסכנות יש בו מן הגאווה.

והנה, באותו הלילה, ליל יציאת מצרים, לילה שבו הנהגת ה' בעולם ניכרה לעין כל, לא הייתה כלל סכנה לישראל. לילה זה היה בעצם 'יום' – זמן בו ישנו גילויי שכינה בעולם וה' בכבודו ובעצמו מתגלה על הארץ ושופט את העולם. בלילה שכזה, לכאורה, אין שום סכנה בחוץ ואפשר לצאת מן הבית.

אמנם אל לו לאדם להתגאות ולבטוח בצדקתו, לצאת החוצה בלא חשש כאומר 'צדיק אני'. הואיל ובכל הלילות אסור לצאת כי אין הבחנה בין צדיק ורשע, ובלילה זה ישנה הבחנה, אבל כל היוצא כביכול מעיד על עצמו כי הוא צדיק, על כן אמרה תורה כי אין לצאת מפתח ביתו בין בלילה זה ובין בשאר לילות.

אונקלוס

(כג) וַיִּתְּגַלֵּי יְיָ לְמַמְחֵי יִתְ כַּג וְעָבַר יְיָ לְנִגְף אֶת-מִצְרַיִם
 מִצְרַיִם וַיַּחֲזִי יִתְ דִּמָּא עַל וְרָאָה אֶת-הַדָּם עַל-הַמִּשְׁקָוָף
 שְׁקָפָא וְעַל תַּרְיִן סַפִּיא וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפֶסֶח יְיָ
 וַיַּחֲסֹס יְיָ עַל תַּרְעָא וְלֹא עַל-הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחִית
 יִשְׁבּוֹק לְחַבְלָא לְמִיעַל לָבֹא אֶל-בְּתִיכֶם לְנִגְף:
 לְבְתִיכֹן לְמַמְחֵי:

רש"י

(כג) וּפֶסֶח. וחמל, ויש לומר ודלג: וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחִית. ולא יתן לו יכולת לבא,
 כמו "ולא נתנו א־להים להרע עמדי" (בראשית לא, ז):

ביאור

(כג) וּפֶסֶח. לעיל בפסוק יג כתב רש"י המשחית" היינו שלא יהיה משחית, 'לא יתן
 באריכות דעתו בפירוש מילה זו, ואף הביא אֶת המשחית'. כוונת הפסוק לומר כי
 את שני הפירושים, ועיין שם דברינו בביאור המשחית המשחית את מצרים לא תהיה
 ובעיון. יכולת לבוא, 'לא יתן לַמשחית' אפשרות
 וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחִית. אין להבין "ולא יתן להכנס.

(כג) וּפֶסֶח. מדוע רש"י חוזר על שני הפירושים שכבר הביא לעיל? יתכן ורש"י רומז כי מפסוק
 זה ראיה לפירוש אותו העדיף לעיל — 'ודלג'. אם בפסוק יג ניתן היה לפרש "ופסחתי
 עליכם" — 'אחמול עליכם', כמו שתרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל, בפסוק זה נראה כי אי
 אפשר לומר כן. "ופסח ה' על הפתח" משמעותו הפשוטה היא לשון דילוג על הפתח, כי לא
 שייך לחמול על פתח.

אונקלוס

כד וְשִׁמְרֹתֶם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה (כד) וְתִטְרוּן יֵת פְּתִגְמָא
 לַחֲק־לָךְ וּלְבָנֶיךָ עַד־עוֹלָם: הֲדִין לְקִים לָךְ וּלְבָנֶיךָ עַד
 כה וְהָיָה כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ עֲלֵם:
 אֲשֶׁר יִתֵּן יְיָ לָכֶם פֶּאֶשֶׁר דְּבָר (כה) וַיְהִי אַרִי תַעֲלוֹן
 וְשִׁמְרֹתֶם אֶת־הָעֵבֶדָה לְאַרְעָא דִּיתָן יְיָ לְכוֹן
 הַזֹּאת: כְּמָא דִּי מַלִּיל וְתִטְרוּן יֵת
 פְּלִחְנָא הֲדִין:

רש"י

(כה) וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ. תלה הכתוב מצוה זו בביאתם לארץ (מכילתא פסחא פי"ב), ולא נתחייבו במדבר אלא בפסח אחד שעשו בשנה השנית ועל פי הדבור:

ביאור

(כה) וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ. בפסוק כד הסמוך נאמר כי מצוות קרבן פסח היא מצוה לדורות — "לחק לך ולבניך עד עולם", ומשמע כי מכאן ואילך בכל שנה יקיימוה. אמנם בפסוקנו מתברר כי חיובו של 'פסח דורות' חל רק לאחר שייכנסו לארץ. אמנם מצאנו שבני ישראל עשו פסח מייד בשנה הראשונה שלאחר היציאה "בשנה השנית" (במדבר ט, א-ה), אך מסביר רש"י שהחיוב שם היה 'על פי הדיבור' — בהוראת שעה, ולא מכח החיוב שבפרשתנו.

עיון

(כה) וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ. בפשטות מצוות הקרבת קרבן פסח אינה 'מצוה התלויה בארץ' ואינה קשורה לעבודת האדמה. על מנת להקריב קרבן פסח צריכים מזבח שמותר להקריב בו קרבנות, ומאחר וכשהיה המשכן קיים מותר היה להקריב שם קרבנות, לא מובן מדוע לא נתחייבו במצות הפסח אף בשהותם במדבר? מדוע הקריבוהו רק בשנה הראשונה ותו לא?

אפשר לומר כי התורה רוצה ללמדנו במצוה ראשונה זו, כי גם מצוות שאין קיומן תלוי במקום מסויים מכל מקום המקום לקיומן בשלמות הוא דווקא ארץ ישראל. כאשר היו בשנה השנית הם היו בדרכם לארץ ובציפייה לכניסה מיידית, הם היו בתהליך עלייה רוחנית לקראת ארץ

רש"י

פֶּאֶשֶׁר דִּבֶּר. והיכן דבר, "והבאתי אתכם אל הארץ וגו'" (לעיל ו, ח) (מכילתא שם):

ביאור

פֶּאֶשֶׁר דִּבֶּר. בכל דברי ה' אל משה בעניין הפסח, לאורך עשרים הפסוקים הראשונים בפרק, לא הוזכרה ארץ ישראל, ומהו שאומר כאן משה "כאשר דיבר"? מסביר רש"י שביטוי זה אינו מתייחס לדברי ה' בפרק זה, אלא לדברי ה' בתחילת פרשת וארא, שם הבטיח: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם יצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה".

עיון

ישראל, ועל כן נתחייבו במצוות הפסח. אמנם אחר שחטאו בחטא המרגלים ונתעכבה כניסתם, נאלצו לנדוד במדבר ארבעים שנה ולהישאר ב'גלות', ובמידת מה לאבד את מה שזכו לו ביציאת מצרים. כי הנה עניין מרכזי ביציאת מצרים היה קיום ההבטחה לאבות "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם יצחק וליעקב" (לעיל ו, ח), יציאה מגלות מצרים כדי להיכנס לארץ ישראל. החטא גרם לכך שהכניסה לארץ התעכבה ומצב הגלות נמשך זמן ארוך יותר. בכניסתם לארץ תוקן החטא, וממילא שבו ונתחייבו במצווה יקרה זו של קרבן פסח.⁴²

פֶּאֶשֶׁר דִּבֶּר. מדוע לא הזכיר רש"י את המקום הראשון בו הבטיח הקב"ה למשה ולישראל כי יציאת מצרים נועדה להכניסם לארץ? הרי כבר נבואה הראשונה, אותה קיבל משה רבנו במעמד הסנה, נאמר לו כי היציאה ממצרים נועדה להכניסם לארץ ישראל: "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אלא ארץ זבת חלב ודבש" (לעיל ג, ח). מדוע מזכיר רש"י דוקא את הפסוק בפרשת וארא?

ויותר קשה, מדוע כאן בפרשת בא, בכל פרשיית מצות הפסח, לא הזכיר **הקב"ה** את הבטחת ארץ ישראל **ומשה** הוא שמעוררה ומזכירה בדבריו אל העם? ובדרך אגב נסיף לשאול: הפסוק אותו הביא רש"י, "והבאתי", נכתב מייד לאחר לשונות הגאולה "והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתני". מדוע שגור בלשוננו הביטוי "ארבע לשונות גאולה" הרי יש כאן לשון חמישית!

הנה אם נעיין בשלושת הפסוקים הנ"ל בהם מוזכרת הבטחת ארץ ישראל בהקשר של יציאת מצרים (בפרשיות שמות, וארא, בא) נגלה דבר מעניין. בפרשת שמות יציאה ממצרים וכניסה לארץ אינה תלויה כלל בקבלת עול מצוות, הקב"ה רוצה להציל את העם ממצרים ולהכניסו לארץ ישראל. לעומת זאת בפרשת בא כאשר הקב"ה מצווה על קיום המצוות הוא אינו מזכיר כלל את עניין ארץ ישראל. רק בפרשת וארא ישנו שילוב בין שני העניינים — גאולה ממצרים הכוללת "ולקחתני אתכם לי לעם והייתי לכם לא־להים" עם ההבטחה של "והבאתי אתכם אל הארץ".

42 לפי דברינו סרה הקושיא שהקשו הראשונים על דברי רש"י כאן, שהנה בפרשת בהעלותך (במדבר ט, א) כתב שהעובדה שהקריבו קרבן פסח רק בשנה השנית "בגנותן של ישראל הכתוב מדבר". ועיין תוספות קידושין ל"ז ע"ב ד"ה הואיל, ומזרחי כאן שדנים באריכות בסתירה בדברי רש"י.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

מניתוח פסוקים אלה ניתן לומר כי יש כאן התמודדות עם שתי 'בעיות' הצריכות פתרון. עניין ראשון הוא קיום עם ישראל כאומה ולא כאוסף של יחידים – 'העניין הלאומי'. אי אפשר להיות עם חי ומתפקד כאשר אתה מפוזר ומפורד בין העמים. קיום ישראל כאומה מוכרח להיות במקום מוגדר, ולכך נועדה ארץ ישראל. עניין שני הוא נתינת התורה לישראל על מנת שיקדשו עצמם ויעבדו את ה', ויפיצו את אור האמת לכל העמים – 'העניין הרוחני'. התורה וקיומה אינה מוגבלת למקום וזמן, ואפשר וצריך לקיימה בכל מקום ובכל זמן. להיות יהודי היינו לעשות את רצון ה' בכל מקום בו אתה נמצא. ביטוי לזה מצאנו בדברי חז"ל כי 'התורה קדמה לעולם', היינו אין התורה מוגבלת במקום וזמן גשמיים. מסיבה זו אף הפכו 'ארבעת לשונות הגאולה' ליחידה אחת שלמה, כי גאולת ישראל והפיכתו לעם ה' אינה תלויה בכניסה לארץ. הגאולה ממצרים היא נצחית ואינה תלויה בארץ ישראל. קבלת התורה וההפיכה להיות עם ה' אף היא נצחית ואינה יכולה להשתנות, ושום גלות לא תבטל מאיתנו את העובדה כי אנו עם ה', וממילא חייבים במצוותיו. בפרשת שמות הקב"ה עוסק בייעוד יציאת מצרים כשלב בהפיכת ישראל לעם, ולזה נועדה כניסתו לארץ ישראל, שיוכל להתקיים ולהתפתח במקומו הטבעי והמובטח. לעומת זאת בפרשת בא, בשעה שהקב"ה מצווה לישראל את המצוות, לא שייך להתייחס לארץ ישראל, שהרי המצוות אינן תלויות בארץ מסויימת והן מחייבות בכל מקום, אפילו במדבר. אמנם התכלית האמיתית, המצב השלם ביותר הוא צירוף 'ארבע לשונות גאולה' עם "והבאתי". המצב השלם הוא לא אוסף של יחידים המקיימים מצוות אלא עם שלם, בריא ברוחו ונפשו, החי בארץ משלו ואינו חוסה בצילם של עמים אחרים, ומתפקד כעם ה' בעבודת המצוות באופן שלם. לכן נצטוו ישראל להקריב את הפסח דווקא בכניסתם לארץ. משה בדבריו אל העם אומר להם: אמנם הקב"ה לא הזכיר עתה את ארץ ישראל כי המצוות אינן תלויות בה, אך דעו לכם כי מטרת הכניסה לארץ ישראל היא כדי לשלב את עובדת היותנו עם ה' המקיימים מצוותיו עם הפיכתנו לעם בריא וטבעי החי בארצו. "כאשר דיבר" ואמר את חמשת לשונות הגאולה.

אונקלוס

(כו) וַיְהִי אֲרִי יִמְרוֹן לְכוֹן כִּי וַהֲלִיָּהּ כִּי-יֵאמְרוּ אֲלֵיכֶם
בְּנִיכוֹן מָה פִּלְחָנָא הָדִין בְּנִיכֶם מָה הָעֲבָדָה הַזֹּאת
לְכוֹן: לָכֶם:

(כז) וַתִּימְרוּן דְּבַח חָיִס הוּא כִּי וַאֲמַרְתֶּם זָבַח-פֶּסַח הוּא
קָדֵם יִי דִי חָס עַל בְּתִי בְנִי לִי אֲשֶׁר פֶּסַח עַל-בְּתִי בְנִי-
יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם כַּד הָהּ יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת-
מַחֵי יֵת מִצְרָאִי וַיֵּת בְּתָנָא מִצְרַיִם וְאֶת-בְּתִינוּ הָצִיל
שׁוֹיֵב וְכָרַע עֲמָא וְסָגִידוּ: וַיִּקְדּוּ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ:

רש"י

(כז) וַיִּקְדּוּ הָעָם. על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם:

ביאור

(כז) וַיִּקְדּוּ הָעָם. קידת העם אינה באה כדי לבטא כי קיבלו עליהם את הציווי. רש"י מפרש כי קידה זו מבטאת הודיה לה' מתוך שמחה. בדברי משה אל העם נרמזו שלשת הבשורות: גאולה — "ועבר ה' לנגוף את מצרים". ביאת הארץ — "והיה כי תבואו אל הארץ".

בנים — "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם". נראה כי רש"י לומד כי הקידה היא ביטוי להודיה מפני הכפילות: "ויקדו העם" "וישתחוו". רש"י לשיטתו כי כל חזרה וכפילות יש לה משמעות, על כן פירש כי הקידה היא הודיה, וההשתחוויה מעידה על קבלת הציווי.⁴³

עיון

(כז) וַיִּקְדּוּ הָעָם. רש"י כאן לימדנו יסוד חשוב. הנה למרות שאין הבשורות הטובות הללו נאמרו לישראל בצורה מפורשת אלא אגב ציווי מצוות הפסח, מכל מקום יש לדקדק בדברים ולדלות מתוכן את הטוב הטמון בהם, ולהודות לה' עליהן. ואף ההודיה אינה צריכה להמתין עד שתתקיים הטובה המיועדת, אלא כבר בעת הבשורה הטובה יש להודות עליה.

⁴³ מפרשי רש"י הסבירו כי למד את שלושת הבשורות מכך שכתוב בפסוק 'ויקדו' בלשון יחיד, היינו אחת, "וישתחוו" בלשון רבים היינו שתיים נוספות. עיון שפתי חכמים ושי' למורא. פירשתי בדרך אחרת משום שאין רמז בפסוק לכך שביטויים אלה מתייחסים לבשורה. וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

כח וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל (כח) וַאֲזָלוּ וַעֲבָדוּ בְנֵי
פֶּאֶרְצָר צִוָּה יְיָ אֶת־מֹשֶׁה יִשְׂרָאֵל כִּמָּא דַּפְקִיד יְיָ יֵת
וְאַהֲרֹן בֶּן עֶשְׂרִי: ס מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בֶּן עֶבְדֹּי:

רש"י

(כח) וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל. וכי כבר עשו, והלא מראש חודש נאמר להם, אלא מכיון שקבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו (מכילתא פסחא פי"ב): וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ. אף ההליכה מנה הכתוב, ליתן שכר להליכה ושכר לעשיה (מכילתא שם):

ביאור

(כח) וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל. הביטוי "וילכו ויעשו" מעיד על עשיית הדברים בזריזות מתוך נכונות לבצע את הדברים באופן מושלם. אמנם אפשר היה להבין כי הפסוק מתאר שישראל עשו בפועל כל אשר ציוה ה', לקחו שה, שחטוהו, נתנו את הדם וכו'. רש"י טוען כי לא יתכן לפרש כן. "וילכו ויעשו" משמעו כי מייד לאחר השמיעה הלכו ועשו, וזה לא יתכן, שהרי הציווי נאמר להם ע"י משה כבר בראש

חודש ניסן (כפי שהדגיש רש"י לעיל פסוק ג), והמעשה הראשון אותו נצטוו לעשות לא חל חיובו אלא בעשור לחודש! על כן מסביר רש"י כי כוונת הפסוק לתאר את נכונותם של ישראל לקיים מה שנצטוו, והקב"ה מחשיב להם — "מעלה עליהם", כאילו כבר עשו.

כמו כן מחשיב הקב"ה את "ההליכה", היינו ההכנה לפני מעשה המצוה, ואף עליה נותן שכר.⁴⁴

עיון

(כח) וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל. בפסוק הקודם ראינו כי בשורה של הקב"ה הרי היא כאילו נעשתה ובני ישראל הודו עליה כאילו כבר קוימה. הקב"ה נוהג עם ישראל מידה כנגד מידה — אף הקב"ה מחשיב את נכונות ישראל לקיים המצוות כאילו כבר עשו.

מדברי רש"י כאן למדנו יסוד חשוב במהותו של האדם בכלל ובעבודת המצוות בפרט. "סוף מעשה במחשבה תחילה" — מעשיו של אדם הם פרי רצונו ומחשבתו הפנימית, אותם הוא מתרגם למעשים חיצוניים. הפעולה העיקרית של האדם היא קבלת ההחלטה לעשות מעשה,

44 שתי הדרשות המובאות ברש"י מובאות במכילתא בסדר הפוך (ראה רמב"ן), ועל כן פירשתי באופן שונה מן המקובל לפרש בדבריו. וה' יצילני משגיאות.

רש"י

פֶּאֶשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. להגיד שבחן של ישראל שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן. ומהו כן עשו, אף משה ואהרן כן עשו (מכילתא שם):

ביאור

פֶּאֶשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. לכאורה כוונת הפסוק לומר כי בני ישראל עשו מה שנצטוו. אך הבנה זו מעוררת שתי קושיות: (א) המשפט "כאשר צוה ה' את משה ואהרן" לכאורה מיותר, שהרי ודאי עשו מה שנצטוו ולא דברים אחרים. (ב) מדוע חוזר הפסוק על המילים "כן עשו", הרי כבר נאמר בתחילת הפסוק "וילכו ויעשו בני ישראל".

על כך עונה רש"י כי הפסוק נחלק לשני חלקים: (1) בני ישראל הלכו ועשו בדיוק מה שנצטוו ע"י משה ואהרן ולא "הפילו דבר" — לא החסירו כלום. (2) "כן עשו" — אף משה ואהרן קיימו בעצמם את מצוות הפסח אותן לימדו את בני ישראל.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

והפעולה החיצונית שעושה הרי היא נגזרת אחר ההחלטה הפנימית שקדמה לה. אמנם אצל בני האדם ההסתכלות היא שונה, "כי האדם יראה לעינים — וה' יראה ללבב" (שמו"א טז, ז). אנו אין אנו יודעים את הטמון בלב חברינו ואין לנו לפרש צפונותיו אלא על פי המעשים החיצוניים שעושה, ועל כן בבתי דין הדיינים דנים את האדם על המעשים שעשה. אמנם בדיני שמים, שהוא חוקר כליות ולב, אדם נידון בעיקר על כוונתו הפנימית, ועל ההחלטות אותם האדם החליט בלבו.

פֶּאֶשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן. כאן לימדנו רש"י שני כללים יסודיים בקיום מצוות התורה: א. כל מצווה מורכבת מהוראה כללית המבטאת את רעיון המצוה וכן מפרטים רבים ושונים הכרוכים בקיומה המעשי, כגון זמן מדויק, שיעור מדויק וכיו"ב. לעיתים נראים הפרטים הקטנים כעניינים שוליים וזניחים שאינם עיקר המצוה, וממילא לא צריך לדקדק בהם. כאן מדגישה התורה כי בני ישראל הבינו שעל מנת לעשות רצון ה' באופן אמיתי יש לדקדק בכל הפרטים כולם, ולא די לקיים את המצוה 'בערך'. **הקפדה בפרטי המצוות היא 'שבחן של ישראל'.**

ב. המצוות המעשיות לא נועדו רק להמון העם, כדי לשעבדם לעבודת ה' ולקיום מצוותיו. אף האנשים הנעלים ביותר, השקועים כל כולם בעולמות רוחניים ואינם מחשיבים את גופם כלל, אף הם צריכים לקיים את המצוות המעשיות. מי לנו גדול ממשה ואהרן שיאמר שאין הוא זקוק בעבודת ה' שלו לקיום מצוות מעשיות. משה ואהרן משמשים כאן דוגמא לכל העם להכרה בערך ובחשיבות המעשית של מעשה המצוות.

משני יסודות אלה אנו מבינים כי המצוות אינן רק סימנים וסמלים, אלא יש להם ערך עצמי בעשייתן, ועל כן יש להקפיד לקיימן בכל דקדוקיהן ובכל פרטיהן, וכל איש ישראל מחוייב בהן.⁴⁵

אונקלוס

שְׁשִׁי כֵּט וַיְהִי | בְּחֻצֵּי הַלַּיְלָה וַיֵּלֶךְ (כט) וַהֲוָה בְּפִלְגֹּת לַיְלִיָּא
הִכָּה כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּי קָטַל כָּל בּוֹכְרָא
מִבְּכֹר פְּרֹעֶה הִישָׁב עַל- בְּאֶרְעָא דְּמִצְרַיִם מִבּוֹכְרָא
כְּסָאוֹ עַד בְּכוֹר הַשָּׁבִי אֲשֶׁר דְּפִרְעָה דְּעֵתִיד לְמָתַב עַל
בְּבִית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר כְּרִסִּי מַלְכוּתִיהָ עַד בּוֹכְרָא
בְּהֻמָּה: דְּשָׁבִיא דִּי בְּבִית אֲסִירִי
וְכָל בּוֹכְרָא דְּבַעֲרָא:

רש"י

(כט) וַה'. כל מקום שנאמר וַה' הוא ובית דינו, שהווי'ו לשון תוספת הוא כמו
'פלוני ופלוני' (בראשית רבה פנ"א, ב):

ביאור

(כט) וַה'. מדוע לא נאמר בפסוק ה' הכה? נאמר: 'בית דין של מעלה וַה' הכה כל
כל בכור', מדוע התורה הוסיפה ו' — וַה'? בכור', אלא שהתורה השמיטה את המילים
מסביר רש"י כי ו' זו היא ו' החיבור, וכאילו 'בית דין של מעלה'.

עיון

(כט) וַה'. דברי רש"י מעוררים תמיהה, וכי יש למעלה שתי רשויות — ה' ובית דינו? האם
חלילה מבלתי יכולת ה' להכות לבדו? אלא פשיטא שרעיון אחר ישנו כאן בדברי רש"י, והוא
עניין הדין המדוקדק. כאשר אנו רואים 'עונש קולקטיוו' — עונש כללי, מתעוררת השאלה
האם הדין אכן מוצדק, האם כל הנענשים היו ראויים להיענש? וכמו בפרשת סדום שם הקשה
אברהם "האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש צדיקים בתוך העיר", אף כאן לכאורה היה
מקום לשאול אולי יש מן הבכורות כאלה שלא ראויים למות? על כך עונה רש"י ואומר "ה'
ובית דינו", ר"ל כל פעולות ה' נעשות מתוך דין מדוקדק, ואפילו במקום של עונש כללי
על מספר גדול של בני אדם — "אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא", ובאמת כל יחיד ויחיד
שנפגע, כל משפחה שבכורה מת — כך היה ראוי לה מן הדין. הואיל וכל מעשי ה' נעשים
מתוך דין — "הוא ובית דינו" — על כן אין להרהר אחר מידותיו.

רש"י

הָכָה כָּל בָּכוֹר. אף של אומה אחרת והוא במצרים (מכילתא פסחא פ"ג): **מִבְּכוֹר פְּרָעָה.** אף פרעה בכור היה ונשתייר מן הבכורים, ועליו הוא אומר (שמות ט, טז) "בעבור הראותך את כחי" בים סוף (שם): **עַד בָּכוֹר הַשָּׁבִי.** שהיו שמחין לאידם של ישראל. ועוד, שלא יאמרו 'יראתנו הביאה הפורענות' (מכילתא שם). ובכור השפחה בכלל היה, שהרי מנה מן החשוב שכלן עד הפחות, ובכור השפחה חשוב מבכור השבי:

ביאור

פרעה אלא ללמד אותו כי הוא מנהיג את העולם, ואף עתה אינו רוצה עדיין להורגו כדי שירדוף אחר ישראל ויתרחש הנס על ים סוף ואז יקבל פרעה עונש כפול ומכופל. **עַד בָּכוֹר הַשָּׁבִי.** רש"י בדבריו מתרץ שתי שאלות:

א. מדוע מתו בכורי השבי, הרי לא היו מצרים ולא היו חייבים מיתה.

ב. לעיל (יא, ה) אמר משה "ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הריחיים", ואילו כאן בביצוע הגזרה נאמר "עד בכור השבי אשר בבית הבור", אם כן מה היה גורלו של בכור השפחה?

על השאלה הראשונה מביא רש"י שתי תשובות:

א. בכורי השבי נענשו על כך שהיו שמחין בצרתם (= אידם) של ישראל.

ב. בכורי השבי מתו כדי למנוע חילול השם, כי אלמלא היו מתים היו אומרים כי אליליהם (= יראתם) תבעו עלבונם, והם שהענישו את המצרים על כך שלקחו אותם בשבי, והיו מכחישים מעשי ה'.

הָכָה כָּל בָּכוֹר. מצאנו במקומות רבים שהתורה מכנה את ארץ מצרים 'מצרים' בלי לומר לפני כן 'ארץ', כגון בפסוק הבא "ותיה צעקה גדולה במצרים", אם כן מדוע כאן לא נאמר 'הכה כל בכור במצרים' אלא "כל בכור בארץ מצרים"? מכאן מדייק רש"י כי במכת בכורות מתו אף בכורי שאר אומות שהיו בכל ארץ מצרים.

מִבְּכוֹר פְּרָעָה. "אף פרעה בכור היה" — מנין זאת לרש"י, הרי 'בכור פרעה' היינו בכורו של פרעה אך אין הכוונה אליו עצמו, כי אם כן היה צריך לומר 'מפרעה היושב'! ובכלל, הלא פרעה לא מת ולמה מוכרחים אנו לומר כי היה בכור וניצל? אלא הדיוק הוא מן הביטוי "היושב על כסאו" והוא מעין בדרך הפלפול — משמע מן הפסוק כי נהוג במצרים שהבן הבכור של פרעה הוא יושב על כסאו ומולך, ובכורו של פרעה הנוכחי העתיד לישב על כסאו⁴⁶ אף הוא מת, וממילא למדנו מכאן שאף פרעה היה בכור לאביו ועל כן זכה הוא למלוכה.

ומדוע ניצל? רש"י מביא פסוק מפורש בו הקב"ה מסביר לפרעה שיכול הוא להכחידו מן הארץ בכל עת אך אינו עושה זאת — "בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כחי". הקב"ה אינו רוצה רק להעניש את

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

נראה לומר כי צריכים אנו לשני הטעמים ואין אחד מהם עומד לעצמו. לטעם הראשון קשה, וכי רק מפני ששמחו לאיד נתחייבו מיתה? לטעם השני קשה, הריגת חפים מפשע היא עצמה חילול השם והיאך בזה אפשר למנוע חילול השם? אמנם שני הטעמים מצטרפים זה לזה וראה עוד מה שכתבנו בעיון.

על השאלה השניה עונה רש"י כי אף העבדים בכורי השפחות מתו, אלא הכתוב ציין את החשוב ביותר — "בכור פרעה", ואת הפחות ביותר — "בכור השבי", והעבדים חשובים הם מן השבויים. נראה לומר כי העבדים על אף עליבותם, סוף סוף עובדים למטרה מסויימת, לשירות אדונם, ויש איזושהי תכלית לחייהם, לעומתם השבויים אסורים בבית הבור ואין להם כלל חיים ראויים.

עיון

(כט) **עַד בְּכוֹר הַשְּׁבִי**. ראינו בפרק הקודם (יא, ה) כי רש"י הסביר מדוע מת בכור השבי (על אף שלא הוזכר שם בפסוק), אך שם כתב רק הטעם 'שלא יאמרו' והוא הטעם השני שכתב כאן. מדוע כאן הוסיף טעם נוסף — שהיו שמחים לאידם של ישראל? נראה לי לומר כי באמת עיקר הטעם הוא למנוע את חילול השם, שהרי כל מטרתה של מכת בכורות היא להראות הנהגתו ומלכותו של הקב"ה בעולם. ואם היו טוענים טענתם ותולים הצלתם שלהם באליליהם — כל מטרתה של המכה היתה יורדת לטמיון. וזה מה שכתב רש"י שם, בשעת ההתראה. אמנם בשעת מעשה אי אפשר להסתפק בטעם זה, כי אם אין בהם עצמם חטא הרי הריגתם היא עוול. על כן מסביר רש"י כי גם השבויים עצמם חטאו בכך ששמחו על צרתם של ישראל, חטא זה מצדיק הריגתם. טעם נוסף זה אף מוזכר כאן — בשעת מעשה — ראשונה, משום שהוא מבסס הריגתם על אחריותם.

אונקלוס

(ל) וְקָם פְּרַעָה לַיְלָא הוּא וְיִקָּם פְּרַעָה לַיְלָה הוּא
 וְכָל עֲבָדָיו וְכָל מִצְרִים וְכָל-עֲבָדָיו וְכָל-מִצְרִים
 וְהָיוּ צֹחֲקָא רַבְתָּא וְתָהִי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרִים
 בְּמִצְרִים אַרִי לִית בֵּיתָא פִּי-אֵין בֵּית אֲשֶׁר אֵין-שֵׁם
 דִּי לִית הָהּ בֵּיה תַּמָּן מֵתָא: מָת:

רש"י

(ל) וְיִקָּם פְּרַעָה. ממתתו: לַיְלָה. ולא כדרך המלכים בשלש שעות ביום (מכילתא פסחא פ"ג): הוּא. תחלה ואחר כך עֲבָדָיו, מלמד שהיה הוא מחזר על בתי עבדיו ומעמידן (שם):

ביאור

(ל) וְיִקָּם פְּרַעָה. במקומות רבים לשון "ויקם" מציינת התחזקות והתגברות,⁴⁷ ואפשר היה לפרש אף כאן כי פרעה, למרות מצבו הקשה, מצליח לקום ולהתחזק ולהנהיג את עמו. אומר לנו רש"י כי "ויקם" כאן אין בו משמעות מעבר לכך שנאלץ לקום ולעמוד ממיטתו באמצע הלילה, קימה מתוך בהלה וחפזון. לַיְלָה. אף כאן מודגשת בהלתו של פרעה שנאלץ לחרוג ממנהגי מלכותו ולקום

ממיטתו באמצע הלילה, ולא כדרך המלכים הקמים ממיטתם רק שלוש שעות אחר תחילת היום. הוּא. המילה "הוא" מיותרת, והיה לו לומר 'ויקם פרעה וכל עבדיו'. מכאן למד רש"י כי התורה מדגישה את פרעה עצמו, "הוא", נאלץ להסתובב בכל העיר ולחזר אחר בתי עבדיו להוציאן מבתיים. רש"י ממשיך להראות מתוך הפסוקים עד כמה איבד פרעה את כבודו העצמי.

עיון

(ל) וְיִקָּם פְּרַעָה. רש"י מראה לנו, שלב אחר שלב, איך מעמדו של פרעה משתנה מראש מעצמה לאדם מסכן המנסה להציל את חייו.

רש"י

כִּי אֵין בֵּית אֶשֶׁר אֵין שֵׁם מֵת. יש שם בכור, מת. אין שם בכור, גדול הבית קרוי בכור, שנאמר "אף אני בכור אתנהו" (תהילים פט, כח) (מכילתא דרשב"י). דבר אחר: מצריות מזנות תחת בעליהן ויולדות מרווקים פנויים והיו להם בכורות הרבה, פעמים הם חמשה לאשה אחת, כל אחד בכור לאביו (מכילתא פסחא פי"ג):

ביאור

כִּי אֵין בֵּית אֶשֶׁר אֵין שֵׁם מֵת. הפסוק אומר כי בכל בתי מצרים היה לפחות מת אחד, וזה אינו מובן, שהרי לא בכל בית יש בכור זכר! על קושיה זו רש"י מציע שתי תשובות:

א. בית שאין בו בכור — המבוגר מכולם נחשב בכור ומת. מן הפסוק בתהילים

ב. "אף אני בכור אתנהו" למדנו כי גם מי שאינו בכור אפשר להחשיבו כבכור. למעשה גם הבנים הצעירים במשפחה, שאינם בכורים לאימם, היו בכורים, משום שנולדו מגברים צעירים שזינו עם אם המשפחה, ולאותם גברים זהו בנם הראשון.

עיון

(ל) **כִּי אֵין בֵּית אֶשֶׁר אֵין שֵׁם מֵת.** הפירוש הראשון מרחיב את המכה ומדגיש את שנאת ה' למצרים. הפירוש השני מתאר את התיעוב והשפלות בהם שוכנים המצרים. **שני הפירושים משלימים זה את זה.** היות והמצרים רשעים כל כך מן הראוי להרחיב את המכה כמה שיותר.

אונקלוס

(לא) וִיקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לֹא וִיקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן
 לִילְיָא וְאַמֵּר קוּמוּ פּוֹקוּ לִילָה וְיֹאמֶר קוּמוּ צֵאוּ
 מִגֹּז עַמִּי אֶף אֶתּוֹן אֶף בְּנֵי מִתּוֹךְ עַמִּי גַם-אַתֶּם גַּם-בְּנֵי
 יִשְׂרָאֵל וְאַזִּילוּ פְּלַחוּ קָדָם יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עֲבָדוּ אֶת-יְיָ
 יְיָ כְּמָא דְהִוִּיתוֹן אֲמַרִין: כְּדִבְרָכֶם:
 (לב) אֶף עֲנֹכּוֹן אֶף תּוֹרְכוֹן לֵב גַּם-צִאֲנֹכֶם גַּם-פְּקִרְכֶם
 דִּבְרוּ כְּמָא דִּי מַלְלָתוֹן קִחוּ כְּאֶשֶׁר דִּבְרַתֶּם וּלְכוּ
 וְאַזִּילוּ וְצִלוּ אֶף עָלֵי: וּבִרְכַּתֶּם גַּם-אֶתִּי:

רש"י

(לא-לב) וִיקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לִילָה. מגיד שהיה מחזר על פתחי העיר
 וצועק: היכן משה שרוי, היכן אהרן שרוי (מכילתא פסחא פ"ג):

ביאור

(לא-לב) וִיקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לִילָה. "ויקרא פרעה אל משה" (לעיל י, כד).
 בלשון הקודש יש הבדל בין 'ויקרא אל' ל'ויקרא ל'. 'ויקרא אל' היינו אדם הקורא אל
 הקרוב אליו ונמצא לפניו, או כשאינו לפניו אך יודע היכן הוא ומזמנו ע"י שליח כגון
 'ויקרא ל' היינו כאשר הקורא אינו יודע היכן
 נמצא הקורא וצועק את שמו כדי לקרוא לו.⁴⁸ אף כאן רש"י מדגיש ומתאר את חוסר
 האונים של מלך מצרים.

רש"י

גַּם אַתֶּם. הגברים: גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. הטף: **וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' פְּדִבְרֶיכֶם.** הכל כמו שאמרתם, ולא כמו שאמרתי אני, בטל "לא אשלח" (לעיל ה, ב), בטל "מי ומי ההולכים" (שם י, ח), בטל "רק צאנכם ובקרכם יצג" (שם י, כד), **גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶם קָחוּ.** ומהו **פֶּאֶשֶׁר דְּבִרְתֶּם**, "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות" (לעיל י, כה) קחו כאשר דברתם. (מכילתא פסחא פי"ג):

ביאור

מסירובו לאשר לילדים לצאת, שהרי לאחר ששאל "מי ומי ההולכים" נענה ע"י משה "בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו" ועל כך סרב. **וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' פְּדִבְרֶיכֶם.** עבודת ה' היא עבודת הקרבנות. פרעה מסכים שיקחו את הבהמות כפי בקשת משה, וחוזר בו מדרישתו "רק צאנכם ובקרכם יוצג".

גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶם קָחוּ פֶּאֶשֶׁר דְּבִרְתֶּם. אין הכוונה שייקחו את בהמותיהם כי זה כבר נכלל באמירה "לכו עבדו את ה'". לכן מסביר רש"י כי כאן קיבל פרעה את הדרישה שגם הוא יתן בהמות לבני ישראל משלו, כפי שדרש משה "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות".

גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' פְּדִבְרֶיכֶם. גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶם קָחוּ פֶּאֶשֶׁר דְּבִרְתֶּם. רש"י ממשיך לתאר את כניעתו של פרעה, שבדבריו כאן חוזר בו מכל הלאווים הקודמים שלו. בפסוקים ישנן כמה אמירות של פרעה המביעות את כניעתו, ורש"י מסביר את כולן:

א. **גַּם אַתֶּם.** אין להבין ש"גם אתם" מתייחס למשה ואהרן, כי הם לא היו משועבדים ותמיד יכלו ליכנס ולצאת כרצונם. הכוונה כאן היא לכל הגברים. בזה חזר בו (=בטל) סירובו של פרעה "לא אשלח".

ב. **גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.** אין לומר שהכוונה לכל הגברים, כי זה כבר נאמר בביטוי "גם אתם". כאן נכנע פרעה ומאשר לבני ישראל לצאת כאומה, כולל הילדים הקטנים, ובזה חוזר בו

עיון

(לא-לב) **גַּם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' פְּדִבְרֶיכֶם. גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶם קָחוּ פֶּאֶשֶׁר דְּבִרְתֶּם.** אלמלא פירוש רש"י היינו מפרשים: **גַּם אַתֶּם** — משה ואהרן, **גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** — כל הגברים, **וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' פְּדִבְרֶיכֶם** — יציאה עם הטף, **גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקִרְכֶם קָחוּ פֶּאֶשֶׁר דְּבִרְתֶּם** — אישור לצאת עם הבהמות.

רש"י גילה לנו את משמעות הפסוק, אך עלינו להבין מדוע התורה לא כתבה במפורש כפי שהבין רש"י?

נראה לי לומר כי בכל אמירה יש מעין דו־משמעות, וארבעה רעיונות יש כאן:

א. משה ואהרן — הם עם ישראל, כי כל קיומם אינו לעצמם אלא את כל ישותם הם מקריבים לעמם.

רש"י

(לב) **וּבִרְכָתָם גַּם אוֹתִי**. התפללו עלי שלא אמות, שאני בכור (מכילתא שם):

ביאור

(לב) **וּבִרְכָתָם גַּם אוֹתִי**. האם פרעה ניגש למשה, כחסיד לפני רבו, ומבקש ברכה? זה ודאי לא ייתכן! על כן מפרש רש"י כי פרעה התחנן על נפשו לפני משה, על מנת שיתפלל למען הצלתו הואיל ואף הוא בכור. המילה "ברכה" משמשת כאן במשמעות 'תפילה'.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

ב. "גם בני ישראל" — בני ישראל, עם ישראל, אינו רק הגברים אלא צירוף המבוגרים עם ילדיהם. הטף, הילדים, התינוקות של בית רבן, אינם רק גברים לעתיד אלא יש להם ערך עצמי לקיום העם והם חלק מ"בני ישראל".
ג. עיקר עבודת ה' אינן הקרבנות, כי 'רחמנא ליבא בעי' — ה' רוצה את הכוונה, לכן ב"עבדו את ה'" לא נאמר מפורשות עניין הקרבנות כי הקרבן הוא כלי למטרה ואינו התכלית.
ד. למרות שכוונת הפסוק לומר כי יקחו את בהמות המצרים — התורה קוראת להם "צאנכם ובקרכם", ונראה שכוונתה ללמדנו כי יש לישראל זכות בבהמות של המצרים תמורת עבודתם של מאות בשנים, ואין בזה גנבה או גזל כלל וכלל.
(לב) **וּבִרְכָתָם גַּם אוֹתִי**. מודגש כאן בבירור ההבדל המהותי בין מנהיג כמשה לשליט כפרעה. **משה רבנו דואג בראש ובראשונה לעמו**, ואף כשפרעה אומר למשה ולאהרן "אתם" (פסוק לא) משמעות הדברים היא כל עם ישראל. לעומתו **פרעה, בשעת חורבן ממלכתו, אינו דואג אלא על הצלתו האישית**.

אונקלוס

לג וַתִּחַזֶּק מִצְרַיִם עַל-הָעָם (לג) וַתִּקְיַפּת מִצְרַיִם עַל
 לַמֶּהָר לְשִׁלְחָם מִן-הָאָרֶץ כִּי עָמָא לְאוֹחָאָה לְשִׁלְחוֹתָהוֹן
 אָמְרוּ כָּלְנוּ מֵתִים: מִן אַרְעָא אַרִי אָמְרוּ כָּלְנָא
 מִיִּתִּין:

רש"י

(לג) כָּלְנוּ מֵתִים. אמרו לא כגזרת משה הוא, שהרי אמר "ומת כל בכור" (לעיל
 יא ה), וכאן אף הפשוטים מתים חמשה או עשרה בבית אחד (מכילתא פסחא פי"ג):

ביאור

(לג) כָּלְנוּ מֵתִים. מדוע טעו המצרים וסברו שימותו כולם, והרי הודיע משה כי רק הבכורות ימותו. אמנם כבר כתב רש"י (פסוק ל) כי לכל מצרית היו מספר בכורים מְזֻנֹת שְׁזִינוּ עִם רוֹוָקִים, אך מסתבר כי הדבר לא היה ידוע לבעליהן, והם סברו כי יש להם רק בכור אחד בבית, וכשמתו בנים נוספים חשבו כי גזר ה' להרוג את כולם.

אונקלוס

(לד) וַיִּנְטַל עֲמָא יֵת לִישִׁיהוֹן לִד וַיִּשָּׂא הָעַם אֶת־בִּצְקוֹ טָרָם
 עַד לֹא חָמַע מוֹתָר יַחְמִץ מִשְׁאָרְתָּם צָרְרָת
 אֲצוֹתְהוֹן צָרִיר בְּלִבִּישִׁיהוֹן בְּשִׁמְלָתָם עַל־שִׁכְמָם:
 עַל כִּתְפֵיהוֹן:

רש"י

(לד) טָרָם יַחְמִץ. המצריים לא הניחום לשהות כדי חימוץ (מכילתא שם):
 מִשְׁאָרְתָּם. שיוורי מצה ומרור (מכילתא שם): עַל שִׁכְמָם. אף על פי שבהמות
 הרבה הוליכו עמהם מחבבים היו את המצות (מכילתא שם):

ביאור

שנשאר להם ממאכלם, והיינו המצה
 והמרור שאכלו בלילה, אך לא בשר הקרבן
 שזמן אכילתו רק בלילה.
 עַל שִׁכְמָם. בפרשת בשלח השמיענו רש"י
 (טז, א) כי הבצק שהוציאו ממצרים הספיק
 להם לששים ואחת סעודות, משמע שהיתה
 כאן כמות גדולה מאוד שהרי יש לדאוג
 למזון לכל בני הבית. כמות גדולה שכזו
 נשאו ישראל על שכמם, על אף שהוציאו
 עמם ממצרים גם בהמות (להלן פסוק ח)!
 מדוע עשו כן? האם מפני שבנפשם הם
 עבדים שפלים וכבר היטו שכמם לסבול
 משאות כבדים בכל שנות עבדותן במצרים?
 מסביר רש"י כי אין זו הסיבה אלא עשו כן
 מתוך חיבתן למצוות.

(לד) טָרָם יַחְמִץ. הביטוי "טרם יחמץ" כך
 וכך" משמעו כי דבר אחד אירע עוד לפני
 שאירע הדבר שני, אך בסופו של דבר גם
 הדבר השני התרחש במציאות.⁴⁹ כאן אי
 אפשר לומר כן, כי לא יתכן שנשאו את
 בצקם עתה ולאחר מכן החמיץ, שהרי חמץ
 נאסר לישראל אותו הלילה ונצטוו לאכול
 את הפסח על מצות ומרורים (פסוק ח), על
 כן ודאי לא הניחו ישראל את בצקם
 להחמיץ. על כן מבאר רש"י כי כוונת
 הפסוק לתאר את הבהלה שאחזה במצרים,
 עד כי גירשו את היהודים במהירות כזאת
 שממילא לא היתה שהות לבצק להחמיץ,
 גם אם היו רוצים בכך.

מִשְׁאָרְתָּם. רש"י מפרש כי 'משארתם' הוא
 משורש שא"ר, כלומר השאריות שלהם, מה

49 ראה לעיל א, יט "בטרם תבוא אליהם המילדת וילדו" היינו כאשר באה לבסוף המיילדת מצאה כי כבר
 נסתיימה הלידה.

עיון

(לד) **עַל שְׂכָמָם**. יסוד חשוב לימדנו כאן רש"י ביחס אל המצוות. הנה מצוות מצה ומרור הן מצוות אכילה. המצה עצמה והמרור עצמו אין בהם קדושה אלא הם 'חפצא' — כלי של מצוה, ולאחר שנעשתה המצוה ונסתיימה אין בהם שום צורך נוסף. אף על פי כן ראינו כי יש לבני ישראל עניין לשאתם על שכמם למרות המשא הכבד, וכל זאת מתוך חיוב המצוה! אין זאת אלא ללמדנו כי עניינה של המצוה אינו רק המעשה עצמו, אלא **האדם נבחן ביחסו אל כל השייך אל המצוה**, ובכך ניכרת נטיית נפשו ורצונו הפנימי. אין כאן חיוב הלכתי אלא נטייה טבעית של הנפש לחבב כל השייך למצוה.⁵⁰ אפשר ומכאן סמך למנהג ישראל שלא לזרוק ציצית בלוייה וכן לא לזרוק הלולים לאחר סוכות אלא לשומרם ולשורפם בערב פסח, וכדומה.

אונקלוס

(לה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדוּ לֵהּ וּבְנֵי-יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְדָבָר
כְּפִתְגָמָא דְּמֹשֶׁה וּשְׁאִילוּ מֹשֶׁה וַיִּשְׁאַלֻּם מִמְּצָרִים
מִמְּצָרִים מָנִין דְּכֶסֶף וּמָנִין כְּלִי-כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁמָלֹת:
וְדָהָב וְלְבוֹשִׁין:

רש"י

(לה) כְּדָבָר מֹשֶׁה. שאמר להם במצרים "וישאלו איש מאת רעהו" (לעיל יא, ב)
(מכילתא שם): וּשְׁמָלֹת. אף הן היו חשובות להם מן הכסף ומן הזהב, והמאוחר
בפסוק חשוב (שם):

ביאור

וּשְׁמָלֹת. גם כאן למדנו על עדינות נפשם של ישראל. לא הכסף והזהב היו חשובים בעיניהם אלא השמלות, ר"ל אין תכלית חייהם לחיות חיי עושר אלא לחיות בצורה מכובדת עם סיפוק צרכי הגוף. רש"י מדייק זאת מסדר הפסוק "והמאוחר בפסוק חשוב" — יש כאן הדרגה, מן הפחות אל החשוב: תחילה "כלי כסף", אחריהם "כלי זהב", ולבסוף "שמלות".

(לה) כְּדָבָר מֹשֶׁה. כאן מלמדנו רש"י על המידות הטובות שהיו בהם בבני ישראל. מה ששאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב לא היה מפני להיטותם אחר הממון, ולא היה משום ניצול ההזדמנות להינקם ממשעבדיהם והתרת הרצועה. היה זה אך ורק מפני שכך נצטוו על ידי משה. אין כאן הצעה לעשות כן או היתר לעשות כן — אלא יש כאן ציווי מפורש "וישאלו איש מאת רעהו".

אונקלוס

לו וַיִּנְצֹל נָתַן אֶת־תֵּן הָעַם בְּעֵינַי (לו) וַיִּי יְהִי יֵת עֲמָא
 מִצְרַיִם וַיִּשְׁאַלּוּם וַיִּנְצֹלוּ אֶת־ לְרַחֲמִין בְּעֵינַי מִצְרַיִם
 מִצְרַיִם: פ וַשְׁאִילֵנוּן וְרוֹקִינוּ יֵת
 מִצְרַיִם:

רש"י

וַיִּשְׁאַלּוּם. אף מה שלא היו שואלים מהם היו נותנים להם. אתה אומר אחד,
 טול שנים ולך (מכילתא שם): וַיִּנְצֹלוּ. ורוקיננו:

ביאור

המשתמש באדם אחר לצורכו שלא כהוגן.
 כאן אין המשמעות כן, שהרי בני ישראל
 לקחו מן המצרים תמורה לעבודתם שעבדו
 כל השנים. רש"י מפרש, ע"פ תרגום
 אונקלוס, כי משמעות המילה היא 'לרוקן',
 היינו לקחו את כל הכלים והשאיירו את
 מצרים ריקנית.

(לו) וַיִּשְׁאַלּוּם. לא נאמר 'וישאלו בני
 ישראל' אלא 'וישאלום'. המצרים היו כל
 כך מפוחדים לאחר מכת בכורות עד שהיו
 מוכנים לוותר על כל רכושם ובלבד שבני
 ישראל יצאו ממצרים ויתרחקו מהם. 'טול
 שנים ולך', העיקר שכבר תלך.
 וַיִּנְצֹלוּ. בעברית של ימינו משמש הפועל
 "לנצל" במשמעות שלילית, שמובנה אדם

אונקלוס

(לז) וְנָטְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לִזְוִיסְעוֹ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמָס
 מֵרַעְמָס לְסִכּוֹת כְּשִׁית סִכְתָּה כְּשִׁשׁ-מֵאוֹת אֶלֶף
 מָאָה אֶלְפִין רִגְלָאִין רִגְלֵי הַגְּבָרִים לְבַד מִטָּף:
 גְּבָרִיא בַר מִטְפֵּלָא:

רש"י

(לז) מֵרַעְמָס סִכְתָּה. מאה ועשרים מיל היו ובאו שם לפי שעה, שנאמר
 "ואשא אתכם על כנפי נשרים" (להלן יט, ד) (מכילתא פסחא פ"ד): הַגְּבָרִים. מבן
 עשרים שנה ומעלה:

ביאור

רומז לנס שנעשה כאן ביציאתם שעברו
 המרחק במהירות כמי שנישא על כנפיו של
 נשר.
 בספר 'משכיל לדוד'⁵¹ כתב רמז לנס זה ע"י
 דיוק מן הפסוק. כאשר התורה מתארת את
 מסעות ישראל בפרשת מסעי (במדבר לג)
 כתוב תמיד: "ויסעו מ... ויחנו ב...", ואילו
 כאן כתוב בצורה מקוצרת "ויסעו בני ישראל
 מרעמס סכתה" — מכאן שמסע זה היה
 במהירות רבה.
 הַגְּבָרִים. אמנם בהלכה נער נקרא 'גדול'
 כבר מגיל 13, אך בלשון התורה אין אדם
 נקרא 'איש' או 'גבר' עד שיגיע לגיל 20.

(לז) מֵרַעְמָס סִכְתָּה. מיל הוא מידת אורך
 השווה ל-2000 אמה (בערך קילומטר אחד).
 אדם הולך בממוצע 40 מילין ביום. אם כן
 דרך שאורכה 120 מיל זמן הליכתה נמשך
 בערך שלשה ימים, ואף זה דוקא לאדם
 ממוצע ההולך לבדו, וכאן מדובר בעם שלם,
 ילדים וזקנים, על טפם, מקנם ורכושם.
 רש"י מגלה לנו כי המרחק מרעמס לסכות
 הוא 120 מיל וכי נתכנסו שם כל ישראל
 "לפי שעה" — במהירות רבה מאוד.
 בפרשת יתרו הקב"ה אומר למשה: "אתם
 ראיתם אשר עשיתי למצרים, ואשא אתכם
 על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי", ובזה

עיון

(לז) מֵרַעְמָס סִכְתָּה. נס זה ממחיש כי כל עניין יציאת מצרים הוא מעל הטבע, ואין הוא
 מוגבל במגבלות הזמן והמקום.
 הַגְּבָרִים. יש לשים לב לעובדה כי התורה מחלקת בין שלבי ההתבגרות השונים. אמנם ילד
 הופך ל'גדול' בגיל 13, והרי הוא נושא באחריות מעשיו באופן מוחלט והוא בר עונשין בפני
 בית דין, אולם אין הוא בשל עדיין להפוך לאיש מלחמה ואינו יוצא בצבא עד שיגיע לגיל 20.
 חז"ל ציינו שאף כלפי בי"ד של מעלה אינו נידון על מעשיו עד שמגיע לגיל 20, ומשמע שרק
 בגיל זה אדם הופך לשקול לחלוטין במעשיו ומסוגל לשאת באחריותו.

אונקלוס

לח וְגַם-עֶרְבֵי רֶב עֲלֶה אֲתֶם (לח) וְאַף נִוְכְרָאִין סְגִיאִין
 וְצִאֵן וּבְקָר מִקְנֶה כְּבֵד סְלִיקוּ עִמָּהוֹן וְעֲנָא וְתוֹרִין
 מְאֹד: בְּעִירָא סְגִי לְחֻדָּא:

רש"י

(לח) עֶרְבֵי רֶב. תערובות אומות של גרים (מכילתא דרשב"י):

ביאור

(לח) עֶרְבֵי רֶב. כאן למדנו כי יציאת מצרים לא נעשתה על טהרת הקודש, וכי גויים רבים נתערבו בעם ישראל כגרים למיניהם. אוסף זה של גרים עתיד להוות אסון לבני ישראל, ולהחטיאו בחטא העגל מייד לאחר מתן תורה (ראה רש"י לקמן לב, ד "אלה אלהיך").

אונקלוס

(לט) וְאָפּוּ יֵת לִישָׁא דִּי לֹט וַיֵּאָפּוּ אֶת־הַבָּצֵק אֲשֶׁר
 אֶפִּיקוּ מִמְצָרִים גְּרִיצָן הוֹצִיאוּ מִמְצָרִים עֲגַת מִצּוֹת
 פִּטְיָרָן אֲרִי לָא חֲמַע אֲרִי כִּי לָא חֲמָץ כִּי־גִרְשׁוֹ
 אֲתָרְכוּ מִמְצָרִים וְלֹא יִכְּלוּ מִמְצָרִים וְלֹא יִכְּלוּ
 לְאֲתַעֲכָבָא וְאִף זִוְדִּין לָא לְהַתְמַהֲמֶה וְגַם־צִדָּה לָא־
 עֲבָדוּ לְהוֹן: עֲשׂוּ לָהֶם:

רש"י

(לט) עֲגַת מִצּוֹת. חררה של מצה, בצק שלא החמיץ קרוי מצה (מכילתא פסחא פ"ד): וְגַם צִדָּה לָא עֲשׂוּ לָהֶם. לדרך. מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכנו (מכילתא שם). הוא שמפורש בקבלה: "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיה ב, ב), מה שכר מפורש אחריו: "קדש ישראל לה' וגו'" (שם ג):

ביאור

"צדה לא עשו" היינו לא הכינו להם אוכל אחר לדרך). הנביא ירמיהו (דברי 'קבלה' הם דברי הנביאים) משבח התנהגות זו של עם ישראל המוגדרת כ"לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה", ומכריז כי ה' זוכר זאת, ואף רואה בזה מעשה 'חסד' ו'אהבה' שגמלו עמו עם ישראל בתחילת דרכם המשותפת (= "נעורייך"), עת נכרתה ברית בינם לבין ה' (= "כלולותיך"). וממשיך ירמיהו לומר כי בזכות מסירות זאת זכו ישראל להפוך ולהיות "קדש לה'".

(לט) עֲגַת מִצּוֹת. 'חררה' הוא מה שנקרא היום עוגה. העוגות שאפו ישראל ביציאתן היו 'כשרות לפסח' כי בצקם לא החמיץ. וְגַם צִדָּה לָא עֲשׂוּ לָהֶם. לכאורה הפסוק סותר עצמו מתחילתו לסופו. בתחילתו מספר כי אפו עוגות שלא החמיצו ובסופו מכריז כי לא עשו להם צדה היינו יצאו ללא אוכל! מתרץ רש"י כי אמנם אפו עוגות, אך אלה נועדו לאכילה מיידית, אך לא הכינו לעצמם 'צידה לדרך' למען תעמוד ימים רבים (אמנם לקחו עמם שיירי מצה ומרור כמ"ש רש"י לעיל פסוק לד, אך מכל מקום

עיון

(לט) **עֲגַת מִצּוֹת**. נס יציאת מצרים נעשה במהירות רבה, מעל הטבע, ואף מבני ישראל נדרש להיות שותפים במהלך הזה, ולנהל מעין 'ריצה כנגד השעון'. אף הם היו באותו הנס כשאפו את הבצק במהירות בלא שיספיק להחמיץ.

וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם. אף כאן רואים אנו כי ישראל היו שותפים למעשה הנס, ומאחר והבינו שהדברים נעשים מעל הטבע על כן לא דרשו דרישות 'טבעיות', אלא יצאו באמונה אחר מנהיגם אף בלא הכנות בסיסיות להליכה ארוכה. חשיבות מעשה זה עצומה, ואין הוא רק מעשה הראוי לשבח, אלא מעשה שזיכה את עם ישראל ליהפך לעם ה'.

אונקלוס

(מ) וּמֹתָב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דִּי מְוָשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
 יְתִיבוּ בְּמִצְרַיִם אַרְבַּע יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה
 מָאָה וּתְלָתִין שָׁנִין: וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

רש"י

(מ) אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם. אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם: שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה. משהיה לו זרע לאברהם נתקיים "כי גר יהיה זרעך" (בראשית טו, יג), ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק. ואי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה, שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה, צא וחשוב כל שנותיו וכל שנות עמרם בנו ושמונים של משה לא תמצאם כל כך, ועל כרחך הרבה שנים היו לקהת עד שלא ירד למצרים, והרבה משנות עמרם נבלעים בשנות קהת, והרבה משנים של משה נבלעים בשנות עמרם, הרי שלא תמצא ארבע מאות לביאת מצרים, והוזקקת לומר על כרחך שאף שאר הישיבות נקראו גרות, ואפילו בחברון, שנאמר: "אשר גר שם אברהם ויצחק" (בראשית לה, כז), ואומר: "את ארץ מגוריהם אשר גרו בה" (שמות י, ד), לפיכך אתה צריך לומר כי גר יהיה זרעך משהיה לו זרע. וכשתמנה ארבע מאות שנה משנולד יצחק, תמצא מביאתן למצרים עד יציאתן מאתים ועשר שנה. וזה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך (מכילתא פסחא פי"ד, מגילה ט' ע"א):

ביאור

(מ) אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. על פי פסוק זה ישבו ישראל במצרים 430 שנה. וקשה, שהרי בבית בין הבתרים, כשנגזרה גזירת הגלות על ישראל נאמר: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותו — 400 שנה". עוד קשה, אם נחשב באופן גס את שנות חייהם של הדורות שחיו במצרים אחר יעקב אבינו עד משה רבנו שיצא ממצרים בגיל 80, נמצא כי לא יתכן שבני ישראל ישבו במצרים אפילו 400 שנה, וכל שכן 430 שנה!

כדי לענות על השאלות ולבאר את החשבון נאריך מעט בדברינו, ונחלק את הדברים למספר פסקאות:

לא יתכן שהיו במצרים 400 שנה

כדי לחשב כמה שנים שהו ישראל במצרים עצמה יש לבדוק את מנין שנותיהם של בני יעקב, נכדיו, ניניו — עד שנגיע אל הדור אשר יצא ממצרים. אמנם אם נעיין בפסוקים לא נמצא את מנין שנותיהם של בני יעקב [מלבד יוסף (110) ולוי (137)]

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

נוכל לחשב בדיוק כמה זמן ישבו ישראל במצרים. יודעים אנו כי יעקב אבינו כשירד למצרים היה בן 130 שנה, כפי שענה בעצמו לשאלתו הישירה של פרעה (בראשית מז, ח-ט). יעקב אבינו נולד כאשר יצחק אביו היה בן 60 שנה (שם כה, כו), אם כן מהולדת יצחק עד שירד יעקב למצרים עברו 190 שנה – נותרו להם לישראל 210 שנה להשלים מניין 400 שנה, והוא מניין "רד"ו" (בראשית מב, ב וברש"י שם).

430 שנה נמנים מברית בין הבתרים

כאמור, גזירת הגלות בברית בין הבתרים נאמרה לאברהם טרם היה לו זרע. כמה שנים לפני הולדת יצחק נגזרה הגזירה? על פי חז"ל קדמה ברית בין הבתרים להולדת יצחק 30 שנה, ובאותו הזמן היה אברהם אבינו בן 70 שנה. נשים לב כי חידוש גדול יש כאן, שהרי אברהם יצא מחורן לארץ כנען כשהיה בן 75 שנה (בראשית יב, ד), ואם כן ברית בין הבתרים היתה 5 שנים לפני שיצא אברהם מחורן! אמנם התורה מספרת על ברית בין הבתרים אחר שנכנס אברהם לארץ, ואף אחר שירד למצרים ועלה, ואף אחר מלחמת המלכים – אך מכל מקום צריך לומר כי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', והתורה אינה מספרת את הדברים בהכרח על פי סדר התרחשותם.

פשט הפסוק

על פי כל זה צריך לומר כי מה שכתוב בפסוק "ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים 430 שנה", אין הכוונה רק בארץ מצרים, אלא בכל מקום שהיו גרים בארץ לא להם כולל ישיבתם במצרים, ובלשון רש"י בתחילת דבריו: "אשר ישבו במצרים – אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם".

ואף לא את מניין שנתייהם של הדורות שאחריהם. היחידים שנמנו שנתייהם בדורות אלה הם: קהת בן לוי (133 – שמות ו, יח), עמרם בן קהת (137 – שם כ), משה ואהרן בני עמרם (80, 83 – שם ז, ז).

קהת בן לוי מן הבאים עם יעקב למצרים היה (בראשית מו, יא). גם אם נניח שירד למצרים עם לידתו ועשה כל שנתייו במצרים, נחשב את 133 שנתייו עם שנות בנו עמרם – 137, נוסיף עליהם גילו של משה ביציאת מצרים – 80, קיבלנו סך הכל: 350 שנה, ואף זאת רק אם נאמר שקהת נולד סמוך לירידה למצרים, וכי הוליד את עמרם בשנת חייו האחרונה, וכן עמרם הוליד את משה בשנת חייו האחרונה.

אם כן, גם אם נמתח את מספר השנים למספר המירבי לא הגענו אלא עד 350 שנה.

400 שנה נמנים מהולדת יצחק

הואיל ואי אפשר לומר כי היו 400 שנה במצרים, צריך למנות 400 שנה מתאריך אחר, קודם שירדו למצרים. משמע מכאן שאף שהיו בארץ ישראל נחשב להם זמן זה לגלות. אם כן, אם גם ישיבתם בארץ ישראל נחשבת לגלות, יש לעיין שוב בלשון הגזירה. בגזירת הגלות נאמר לאברהם: "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". נבואה זו נאמרה לו בטרם היה לו זרע, כך שהזמן הראשון ממנו אפשר למנות את מניין השנים הוא הולדת יצחק. אם ישיבה בארץ ישראל נחשבת גלות ו"ארץ לא להם", אם כן מייד כשנולד יצחק היה זרעו של אברהם ב"ארץ לא לו", ומכאן מתחיל המניין.

במצרים ישבו ישראל 210 שנה

עתה שאנו יודעים כי מניין 400 שנה מתחיל מהולדת יצחק ומסתיים ביציאת מצרים,

(המשך מהעמוד הקודם) ביאור

גירות בארץ ישראל

אם גירות ב"ארץ לא להם" נחשבת מהולדת יצחק, נמצא כי שנותיו של אברהם משהיה בן 100 עד מותו נחשבו כגירות, ואף כל שנותיו של יצחק, למרות שנצטווה שלא לצאת מן הארץ, נחשבות כגירות. כהוכחה לכך מביא רש"י שני פסוקים מהם אנו רואים כי ישיבתם של האבות בארץ נקראת "גירות", בדיוק כלשון הגזירה "כי גר יהיה זרעך". נראה לומר כי נחשבת להם ישיבה זו כגירות משום שעדיין לא נחשבו לאדוני הארץ אלא ישבו שם כגרים, וכפי שמעיד אברהם על עצמו "גר ותושב אנכי עמכם" (בראשית כג, ד).

תלמי המלך

תלמי היה מלך יווני אשר שלט במצרים בזמן בית שני, ואף ארץ ישראל הייתה תחת שעבודו. הגמרא מספרת כי הוא רצה לתרגם את התורה ליוונית, ולשם כך כינס שבעים ושנים זקנים יהודים, הושיב כל אחד בבית נפרד, ודרש מהם לתרגם את התורה. מאחר וחששו הזקנים פן יוציא אותו רשע לעז על התורה, ראו לשנות במקומות מסויימים את התרגום מן המקור, וראה זה פלא, כולם שינו באותה הצורה ממש. אחד מהשינויים שעשו הזקנים הוא פסוקנו, בו כולם הוסיפו בתרגומם כי 430 שנה ישבו ישראל במצרים ובשאר ארצות. כך מנעו מתלמי לומר כי תורתנו פלסתר ח"ו.

עיון

(מ) אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה.גלות בארץ ישראל

יש להבין מדוע התורה כתבה את הדברים באופן ממנו נראה לכאורה כי בני ישראל ישבו את כל 430 השנים במצרים עצמה. יתכן ולא רצתה תורה לומר במפורש כי ישיבת האבות בארץ ישראל נחשבה כגירות, כי סוף סוף זוהי הארץ אותה נתן להם ה', צויה את אברהם לעקור ממקומו וללכת אליה, ואף אסר על יצחק לצאת ממנה, וודאי כי טובה ישיבה בארץ ישראל כגרים משיבה במקום אחר. על כן, על מנת שלא נטעה לומר כי אין ערך לישיבתם בארץ ישראל, כתבה התורה באופן ממנו משתמע כי רק בארץ מצרים ישבו כגרים. אבל באמת שנים אלה שישבו בארץ כנען נחשבות להם כגירות, משום שעיקר מצות ישיבת ארץ ישראל היא לגור בה כאדוני הארץ. מצות ישוב הארץ אינה מצוה ליחידים לגור בה אלא מצוה על עם ישראל לשלוט בה ולכבושה, ולא להניח לשלטון זר להיות בה. האבות, עם כל זיקתם לארץ ומסירותם עליה, לא זכו לשלוט בה אלא רק לשבת בה כגרים ותושבים, ועם כל הערך הגדול שבדבר אין הדבר נחשב לישיבה גמורה. על פי זה אף נבין את דברי הגמרא:⁵² "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גויים, ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל". הייתי חושב כי עדיף לגור בעיר שרוב תושביה יהודים, אפילו שהיא בחו"ל, מאשר לגור בארץ ישראל בעיר שרוב תושביה גויים — מלמדת אותנו הגמרא כי יש חשיבות לגור בארץ ישראל אפילו בעיר שבשליטת הגויים. אמנם משמע מכאן בבירור כי העדיפות

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

הגבוהה ביותר היא לדור בארץ ישראל בעיר הנשלטת על ידי יהודים (ומשמע לכאורה כי גם בחו"ל עדיף לדור בעיר שרובה יהודים מאשר עיר שרובה גויים), אך ישנה משמעות גם לשבת בארץ ישראל תחת שלטון גויים. עניין זה יכולים אנו ללמוד מן האבות הקדושים שהשתדלו לגור בארץ אפילו כגרים. הירידה למצרים, אותה ציוה הקב"ה ליעקב, נועדה להפוך את בני ישראל לעם על מנת שישבו לארץ ישראל ויכבשוה מידי הכנענים, ויוכלו לקיים את המצוה באופן השלם ביותר. היתה זו ירידה לצורך עלייה.

יש לשים לב כי רש"י בחר בקפידה שני פסוקים אותם הביא כהוכחה ל'גירות' האבות בארץ ישראל, כי מפסוקים אלה עולה הערכה רבה לעובדה כי למרות הכל גרו בארץ ישראל וישבו בה. הפסוק הראשון (בראשית לה, כז) מספר על חזרתו של יעקב אבינו מבית לבן בארם: "ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק". הפסוק מדגיש את חשיבות חזרתו של יעקב לארץ ישראל, מקום בו ישבו אבותיו, למרות ששיבתם שם היתה במעמד של גרים. הפסוק השני (שמות ו, ד) הוא דברי ה' אל משה: "וגם הקמתי את בריתי איתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה". הקב"ה מציין כי הוא עומד לקיים את הבטחתו לאבות, ולתת לבני ישראל את הארץ אשר האבות גרו בה, ומשמע שבזכות העובדה שהאבות גרו בארץ זכו הבנים לרישתה.

ברית בין הבתרים

עוד יש לעיין, אחרי שידענו כי ברית בין הבתרים אירעה חמש שנים לפני שיצא אברהם עם כל רכושו מחרן, מדוע לא כתבה התורה את סדר המאורעות כפי שהתרחשו. מדוע הדיבור הראשון שנאמר לאברהם בספר בראשית הוא הציווי "לך לך מארצך"? נראה לומר כי התורה רוצה להבליט את צייתו המוחלט של אברהם לדבר ה', ועל כן פותחת בציווי הקשה של "לך לך" אותו מקיים אברהם בלא עירעור.

עוד קשה, מדוע התורה מונה 430 שנה מברית בין הבתרים, ואינה מונה 400 שנה כלשון הגזירה, והיינו מהולדת יצחק? נראה לומר כי בציון מניין זה מציינת התורה כי הקב"ה עמד בהתחייבותו בברית באופן מדוקדק, וברית זו היא אשר עומדת ברקע כל יציאת מצרים. תאריך זה חשוב מאוד לציון משום שהוא מקשר באופן ישיר בין יציאת מצרים לברית בין הבתרים.

אונקלוס

(מא) וְהָיָה מִסּוּף אַרְבַּע מֵאָה וְיָהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה
מֵאָה וְתִלְתִּין שָׁנִין וְהָיָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וְיָהִי
בְּכָרֶן יוֹמָא הָדִין נִפְקִי כָּל בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה יֵצְאוּ
חִילָא דִּי מֵאַרְעָא כָּל-צְבָאוֹת יִי מֵאַרְץ
דְּמִצְרַיִם: מִצְרַיִם:

רש"י

(מא) וְיָהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וגו' וְיָהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. מגיד שכוון
שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין. בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת
אצל אברהם לבשרו, ובחמשה עשר בניסן נולד יצחק, ובחמשה עשר בניסן
נגזרה גזירת בין הבתרים (מכילתא פסחא פ"ד):

ביאור

(מא) וְיָהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וגו' וְיָהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. בדיבור הקודם למדנו
מרש"י כי מניין 400 שנה נמנה מהולדת
יצחק ומניין 430 שנה נמנה מברית בין
הבתרים. כאן למדנו כי מניין השנים אינו
'בערך' אלא הוא מדויק מיום ליום — גם
הולדת יצחק וגם ברית בין הבתרים שניהם
אירעו בט"ו בניסן, ובלייל יציאת מצרים
נסתיימו בדיוק השנים הנקובות. רש"י לומד
זאת מן הביטוי "בעצם היום הזה", היום
הידוע והמפורסם — יום לידת יצחק ויום
ברית בין הבתרים.

עיון

(מא) וְיָהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וגו' וְיָהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. לא במקרה אירעו כל
המאורעות האלה, ברית בין הבתרים הולדת יצחק ויציאת מצרים, בט"ו בניסן. כאן נתברר כי
יום ט"ו בניסן הוא יום מיוחד, יום של יציאה מחושך לאור, מעבר לעתיד וקלקול לתיקון.
כבר כתבנו כי ענין הזמן הוא מעגלי, היינו שלאחר שחולפת שנה אנו חוזרים לאותה נקודה
בה היינו בשנה הקודמת, באופן מסויים. אין לראות את הזמן כקו אין סופי, ומה שהיה חלף
ועבר לבלי שוב, אלא בכל שנה אנו מתחברים למאורעות שהיו ביום זה בעבר. יום ט"ו בניסן
הוא יום המכיל בתוכו הן את ברית בין הבתרים, הן את הולדת יצחק, והן את יציאת מצרים,
ובעצם לכולם מכנה משותף — שינוי ויציאה לעולם שהוא טוב יותר.
בברית בין הבתרים מוציא הקב"ה את אברהם מעולמו האלילי בו היה שריי העולם כולו,
עולם של דטרמיניזם וכפירה בהשגחה. "ויוצא אותו החוצה" (בראשית טו, ה) כאומר לו: צא!

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

צא מתפיסת העולם הזאת, "צא מאצטגנינות שלך". לאברהם נגלה עולם חדש, עולם שיש לו בורא ומנהיג, עולם של צדק ורחמים, עולם שיש לו תכלית ומטרה.

לידת יצחק הוא מפנה נוסף בתולדות אברהם. עתה אין אברהם יחיד בעולם, אין הוא אדם אחד הנלחם בתרבות הכללית ואחריו חוזר הכל לקדמותו. עתה יש לו זרע, יש לו המשך, והולכת ומוקמת כאן שושלת של דורות אשר ימשיכו את הקו אותו התחיל אברהם – "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י, יט). לא רק הקרנה חיובית וחינוך יש כאן אלא הקמה של דורות רבים הממשיכים את הקשר הישיר אל האבות.

ביציאת מצרים מתחדשת ומתקיימת הברית של בין הבתרים. בני ישראל, בני אברהם יצחק ויעקב, יוצאים מחשכת מצרים לקבל אורה של תורה.

בט"ו בניסן יוצאים בני ישראל מכל המיצרים.

אונקלוס

(מב) לִילִי נָטִיר הוּא קָדָם יִי מִבְּ לִיל שְׁמָרִים הוּא לִילִי
 לְאַפְקוּתָהוֹן מֵאַרְעָא לְהוֹצִיאָם מֵאַרְץ מִצְרַיִם
 דְּמִצְרַיִם הוּא לִילִיא הָדִין הוּא הַלִּילָה הַזֶּה לִילִי
 קָדָם יִי נָטִירִין לְכָל בְּנֵי שְׁמָרִים לְכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 יִשְׂרָאֵל לְדָרִיהוֹן: לְדָרְתָם: פ

רש"י

(מב) לִיל שְׁמָרִים. שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו לְהוֹצִיאָם מֵאַרְץ מִצְרַיִם: הוּא הַלִּילָה הַזֶּה לַה'. הוא הלילה שאמר לאברהם: בלילה הזה אני גואל את בניך (מכילתא פסחא פי"ד): שְׁמָרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדָרְתָם. משומר ובא מן המזיקין, כענין שנאמר "ולא יתן המשחית" וגו' (לעיל פסוק כג) (פסחים ק"ט ע"ב):

ביאור

היאך יתקיימו חלומותיו של יוסף. "הוא הלילה הזה לה'" — הלילה הזה דוקא, שהרי כבר ראינו בפסוק הקודם כי הלילה הזה, ליל ט"ו בניסן, לילה מסוגל לגאולה הוא: בו נאמרה לאברהם ברית בין הבתרים — בה נאמר לו: אני גואל את בניך, ובלילה זה אכן נולד יצחק, ובלילה זה נגאלו ישראל. גאולת מצרים באה כהמשך ישיר לברית בין הבתרים ולהולדת יצחק ומתרחשת ממש באותו הזמן — זמן גאולה וציאה ממצרים.

"שימורים לכל בני ישראל לדורותם" — מוסיף הפסוק לומר כי חשיבות יום זה וסגולתו אינה נפסקת לעולם אלא נמשכת לדורי דורות, לילה בו ישנה שמירה מיוחדת של הקב"ה על ישראל.

(מב) לִיל שְׁמָרִים. הוּא הַלִּילָה הַזֶּה לַה' שְׁמָרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדָרְתָם. הפסוק אינו ברור ולכאורה חוזר פעם נוספת על שאמר בתחילה, ואף סותר עצמו. תחילה אמר "ליל שימורים הוא לה'" אח"כ חזר ואמר "הוא הלילה הזה לה'", וכן עניין השימורים חוזר בסוף הפסוק "שימורים לכל בני ישראל לדורותם" — תחילה שימורים לה' ולבסוף שימורים לבני ישראל. רש"י מחלק את הפסוק לשלשה חלקים, ומבאר כל חלק בפני עצמו כך שסרות כל הקושיות:

"ליל שימורים הוא לה'" — ללילה זה הקב"ה, כביכול, המתין וציפה להגעתו זמן רב. "שימורים" לשון המתנה וציפיה, כענין שנאמר ביעקב ויוסף "ואביו שמר את הדבר" (בראשית לז, יא) שהמתין לראות

אונקלוס

מג וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה (מג) וַאֲמַר יְיָ לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן
וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח דא גזירת פסחא כל בר
כָּל־בֶּן־נֹכַר לֹא־יֹאכֹל בּוֹ : יִשְׂרָאֵל דִּישְׁתַּמֵּד לָא יִכּוּל
 בִּיה:

רש"י

(מג) זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח. בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו:

ביאור

נאמרה בראש חודש מן הסתם אף נאמרה להם באותו מאמר, ומדוע לחלק מאמר זה לשניים ולחזור ולפתוח במילים "ויאמר ה' אל משה ואהרן". אלא ודאי פרשייה זו נאמרה אחר ראש חודש ניסן אך לפני ט"ו בניסן, ולא נכתבה במקומה. אם כן מתי נאמרה? רש"י אומר שפרשייה זו נאמרה להם בי"ד ניסן, היינו באותו היום עצמו בו שחטו את הפסח. על פי זה משמע כי אף את מצות המילה בה נצטוו בפרשייה זו עשו בו ביום, ונמצא כי מלו עצמם ושחטו הפסח באותו היום, וכפי שאמר רש"י לעיל (פסוק ו) 'שמלו באותו הלילה', ובזכות שני דמים אלו, דם פסח ודם המילה, נגאלו ממצרים. אפשר לומר כי רש"י למד זאת מסיום הפרשייה "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו", ועשייה זו היתה ביום י"ד וליל ט"ו, אם כן מסתבר לומר כי גם הציווי נאמר להם באותו היום.

(מג) זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח. כאן פותחת התורה פרשייה חדשה ובה מאמר חדש שאמר הקב"ה למשה ולאהרן, אך היא עדיין עוסקת בהלכות הפסח. מתי נאמרה פרשייה זו למשה ואהרן? בתחילת הפרק ציוה הקב"ה את משה ואהרן, ומשמע כי ציווי זה היה בראש חודש ניסן (ראה רש"י פסוק ב), על מנת שיצוו לבני ישראל את מצוות הפסח באותו היום עצמו (רש"י פסוקים ג וכח). אם כן פסוקים א-כח נאמרו בראש חודש ניסן. פסוקים כט-מב מתארים אשר אירע בליל ט"ו בניסן וביומו. פרשייה זו אף היא עוסקת במצוות קרבן פסח אותו הקריבו בני ישראל בי"ד ניסן, ומצווה מי הם הראויים לאכול ממנו והיאך יש לאוכלו, ואף בסוף הפרשייה נאמר "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה'" — אם כן על כרחך נאמרה פרשייה זו לפני ט"ו בניסן! אמנם קשה לומר שאף היא נאמרה למשה ולאהרן בראש חודש, כי אם כן, מדוע לא נסמכה לדברים שם ונדחתה עד כאן? ואם

עיון

(מג) זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח. רש"י מגלה לנו זכותם ומעלתם של ישראל. על אף שידוע כי מסוכן לצאת לדרך סמוך למילה, וכל שכן ביום המילה עצמו, מכל מקום שמו מבטחם בה' יתברך ומלו עצמם באותו היום. על פי זה נוכל להבין מדוע המתין הקב"ה מלצוות על המילה עד יום י"ד — משום שרצה לנסותם ולהגדיל את זכותם.

רש"י

כָּל בֶּן נֶכֶד. שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים. ואחד הגוי ואחד ישראל משומד במשמע. (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

שאינו יהודי, שהרי אף שכיר ותושב אינם יהודים, ובהם אף הייתי חושב שמשום שעובדים עבור היהודי יהיו מותרים לאכול, ומכל מקום נאסרו, אם כן ודאי 'סתם' גוי אסור לאכול מקרבן הפסח. על כן מפרש רש"י כי 'בן נכר' היינו יהודי שנשתמד, שעזב את תורת ישראל וחי את חיינו כאחד מגויי הארצות.

כָּל בֶּן נֶכֶד. בשלשת הפסוקים הראשונים בפרשייה זו אומרת התורה מי הם שאינם ראויים לאכול מן הפסח. ברשימה זו מופיעים: א) **בֶּן נֶכֶד** (ב) **עבד** (שאינו מהול) ג) **תושב** — היינו 'גר תושב' — גוי שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח. ד) **שכיר** — גוי העובד בשביל ישראל (אך אינו עבד).

מיהו 'בן נכר'? אי אפשר לומר שהכוונה למי

עיון

כָּל בֶּן נֶכֶד. תמוה הדבר, שהרי לא מצאנו בשאר מצוות הוראה למנוע ממשומד לקיים את המצוות. לכאורה הסברה אומרת כי ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ועדיין שייך במצוות ומחוייב באכילת הפסח, והיאך ציורתה תורה למנוע ממנו מלקיים מצוה שמחוייב בה? צריך לומר כי בזה שונה מצות קרבן פסח משאר כל המצוות. מצות הפסח מבטאת את עובדת היותנו עם ה' המצייתים להוראותיו. עשיית קרבן פסח תוך מרידה כללית בה' אין לה שום ערך, ואדרבה, היא משימה ללעג ולקלס את כל מעשה הקרבן. עוד יש לומר, כי הנה כל ענין קרבנות בכלל הוא מעשה של התקרבות בין האדם המקריב לקב"ה, וכל המורד בקב"ה לא שייך בו עניין זה כלל. הקרבה של מורד שכזה תהפוך את הקרבן לפסול ולמעשה עבודה זרה ממש. וכן בשאר קרבנות מומר פסול מלהקריב.

אונקלוס

מד וְכָל-עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת-פֶּסֶף (מד) וְכָל עֶבֶד גֵּבֶר זְבִינִי
 וּמִלְתָּה אֹתוֹ אֲזִי יֹאכֵל בּוֹ: כֶּסֶף וְתַגְזֹר יִתֶּיָּה בְּכֶן
 יִכּוֹל בֵּיהּ:

רש"י

(מד) וּמִלְתָּה אֹתוֹ אֲזִי יֹאכֵל בּוֹ. רבו, מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח, דברי רבי יהושע. רבי אליעזר אומר אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח, אם כן מה תלמוד לומר "אז יאכל בו", העבד (מכילתא פסחא פט"ו, עיי"ש):

ביאור

מונע מן האדון לאכול מן הפסח. לשיטתו משמעות הפסוק היא: "ומלתה אותו (את העבד) אז יאכל בו (העבד). לפי ר' אליעזר צריך לומר כי למרות שבהמשך נאמר "וכל ערל לא יאכל בו" (פסוק מח) מכל מקום צריכה התורה לומר בפירוש כי אף עבד ערל לא יאכל, כי הייתי חושב שמאחר ועבד גופו קנוי לאדון לגמרי הרי הוא שייך באכילת הפסח (וכמו שמצאנו שעבדים של כהן שהם קנין כספו רשאים לאכול תרומה).

(מד) וּמִלְתָּה אֹתוֹ אֲזִי יֹאכֵל בּוֹ. נחלקו ר' יהושע ור' אליעזר אם עבד שאינו נימול מונע (=מעכב') מן האדון לאכול מן הפסח. לדברי ר' יהושע אם לאדון היהודי יש עבד שאינו נימול, אזי לא זו בלבד שאין העבד יכול לאכול מן הפסח אלא אף האדון עצמו אינו יכול לאכול. לשיטתו משמעות הפסוק היא: "ומלתה אותו (את העבד) אז יאכל בו (האדון = רבו)". ר' אליעזר סובר כי גם אם יש לאדון עבד שאינו נימול אין הדבר

עיון

(מד) וּמִלְתָּה אֹתוֹ אֲזִי יֹאכֵל בּוֹ. דרשת ר' יהושע לכאורה אינה מתיישבת עם לשון הפסוק, כי אם כל נושא הפסוק הוא האדון, והוא המל את העבד ובזה הוא עצמו נותר באכילת הפסח — היה צריך לכתוב את הפסוק באותו הגוף, היינו 'ומל אותו אז יאכל בו' או 'ומלתה אותו אז תאכל בו'. הפסוק האומר "ומלתה אותו אז יאכל בו" תחילה לשון נוכח ואחר כך לשון נסתר — על כרחך משמעו כי אחר מילת העבד מותר העבד באכילת הפסח. נראה לענ"ד ברור כי ר' יהושע יודה כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואף לשיטתו עבד נימול מותר באכילת הפסח.

והנה יש להבין מדוע נשתנה דין עבד נימול משאר גויים? מדוע הוא יכול לאכול מן הקרבן ושאר גויים אינם אוכלים? והרי כמו כל הגויים אף הוא אינו שייך ליציאת מצרים, ובמה הוא עדיף על יהודי ערל שאף הוא אינו יכול לאכול? אלא עניינו של עבד הוא היותו קנוי לאדון ובזה הופך להיות חלק ממנו — מגופו ממש. הוא אינו אוכל משום שהוא בן ברית אלא משום שהוא שייך בגופו ליהודי. אם נבין כי עבד הוא כביכול חלק מגופו של האדון נוכל להבין מדוע

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

עבדים צריכים למול, כי כחלק מן היהודי על העבד להידמות לו ולגופו. וממילא נבין מדוע, לשיטת ר' יהושע, האדון אינו יכול לאכול מן הפסח כל זמן שעבדו אינו נימול, כי הרי זה כאילו הוא עצמו אינו נימול.

מצות מילת העבד אינה מצוה על העבד עצמו, כי הוא אינו שייך בזה ולא יצא ממצרים, אלא המצוה היא על האדון, ועל כן הפסוק מתייחס לאדון במילת העבד. אף אכילת הפסח של העבד אינה מכח עצמו אלא מתוך היותו שייך לאדון, ועל כן על האדון לדאוג כי יהיה נימול שהואיל ובא מכחו הרי הוא כאילו הוא עצמו אינו מהול. על פי זה מובנת הדרשה: "ומלתה אותו" — מצוה על האדון, "אז יאכל בו" — אם העבד הוא נימול אזי הותר לעבד לאכול בתור עבד שלך — וממילא הותר אף לאדון לאכול.

אונקלוס

מה תוֹשֵׁב וְשָׁכִיר לֹא-יֵאָכֵל (מה) תוֹתָבָא וְאַגִּירָא לֹא
 בּוֹ: יְכוּל בֵּיהּ:

רש"י

(מה) תוֹשֵׁב. זה גר תושב: וְשָׁכִיר. זה גוי. ומה תלמוד לומר, והלא ערלים הם, ונאמר "וכל ערל לא יאכל בו" (פסוק מח), אלא כגון ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושב או שכיר (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

(מה) תוֹשֵׁב וְשָׁכִיר. גר תושב הוא גוי שקיבל על עצמו לשמור שבע מצוות בני נח. גוי כזה רשאים אנו להניחו לגור בארץ ישראל. לעומתו גוי שלא קיבל על עצמו מצוות אלה אינו רשאי לגור בארץ ישראל. הפסוק מלמד כי בין גר תושב ובין גוי אחר, ואפילו הוא שכיר של היהודי, אסורים לאכול מן הקרבן. לכאורה אין בדבר חידוש, שהרי בהמשך (פסוק מח) נאמר "וכל ערל לא יאכל בו",

ומן הסתם גר תושב ושכיר הם ערלים. על כך אומר רש"י כי פסוקנו בא לרבות לאיסור גם גויים שהם נימולים. 'ערבי' ו'גבעוני' הם דוגמאות של גויים שהיו רגילים למול עצמם, ומסתבר כי ערבים עשו כן כי הם מצאצאי ישמעאל שאף הוא נימול על ידי אברהם אבינו, והגבעונים עשו כן כי רצו להתחזות ליהודים בעיני ישראל (כמבואר בספר יהושע).

עיון

(מה) תוֹשֵׁב וְשָׁכִיר. מעשה המילה מוסיף קדושה רק ביהודי, כי כבר יש בו קדושה עצמית מכך שהוא יהודי. גוי, אין המילה מוסיפה בו מאומה, ואין למעשה זה שום משמעות והרי הוא כעין ניתוח רפואי בלבד.

אונקלוס

(מו) בַּחְבוּרָא חֲדָא יִתְאַכֵּל מִן בֵּית אֶחָד יֵאָכֵל לֹא-
 לֹא תִפִּיק מִן בֵּיתָא מִן תּוֹצִיא מִן-הַבֵּית מִן-הַפֶּשֶׁר
 בְּסָרָא לְבָרָא וְגִרְמָא לֹא חוּצָה וְעַצֵּם לֹא תִשְׁבְּרוּ-
 תַּתְּבְּרוּן בֵּיתָה: בּוּ:

רש"י

(מו) בַּבֵּית אֶחָד יֵאָכֵל. בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקוהו. אתה אומר בחבורה אחת, או אינו אלא בבית אחד כמשמעו, וללמד שאם התחילו והיו אוכלים בחצר וירדו גשמים שלא יכנסו לבית, תלמוד לומר "על הבתים אשר יאכלו אותו בהם" (לעיל פסוק ז), מכאן שהאוכל אוכל בשני מקומות: **לֹא תּוֹצִיא מִן הַבֵּית**. מן החבורה (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

קבוצות ולחלק את הקרבן. מה הכריח את רש"י לפרש שלא כמשמעות הפשוטה של הפסוק, שהרי אף המילה 'חוצה' בפסוק מכריחה לומר כי מדובר באיסור הוצאה מתוך הבית החוצה. רש"י עצמו מקשה קושיא זו ומסביר כי פסוק אחר מכריח לפרש שלא כמשמעו. בפסוק ז לעיל נאמר: "על הבתים אשר יאכלו אותו בהם", ומשמע כי אפשר לאכול פסח אחד (= "אותו") בשני בתים, ועל כן חייבים לומר כי אין איסור לצאת מבית לבית אלא מחבורה לחבורה.

(מו) בַּבֵּית אֶחָד יֵאָכֵל. **לֹא תּוֹצִיא מִן הַבֵּית**. המילה "בית" יש לה משמעויות רבות: א) מבנה בו גרים אנשים. ב) משפחה, כי בדרך כלל בני הבית הם בני משפחה אחת. ג) קבוצה גדולה, שבט, כמו: 'בית יעקב', 'בית יוסף'. אומר רש"י כי כאן יש לפרש 'בית' במשמעות הרחבה ביותר, היינו כל בני החבורה שנימנו על הקרבן. אין לפרש 'בית' במובן המצומצם של מבנה יחיד, ומתוך כך לומר כי יש איסור לצאת מן הבית החוצה או לעבור לבית אחר, אלא כוונת הפסוק לומר כי אין לחלק את בני החבורה לשתי

עיון

(מו) בַּבֵּית אֶחָד יֵאָכֵל. **לֹא תּוֹצִיא מִן הַבֵּית**. בגמרא (פסחים פ"ו ע"א) נחלקו תנאים בזה, וכל אחד מסביר את פשט הפסוקים לשיטתו, והשיטה החולקת מסבירה כי משמעות הפסוק "הבתים אשר יאכלו אותו בהם" היינו כל אחד מישראל אוכל בבית שלו, ואסור לצאת החוצה, אך הפסח עצמו יכול להתחלק לשתי חבורות כשכל אחת אוכלת בבית אחר. רש"י כאן נקט כדעת ר' שמעון.

רש"י

וְעֵצָם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. הראוי לאכילה, כגון שיש עליו כזית בשר, יש בו משום שבירת עצם, אין עליו כזית בשר או מוח אין בו משום שבירת עצם (מכילתא שם):

ביאור

שכבר אמרה התורה (לעיל פסוק ח) "ואכלו את הבשר", ומשמע כי מצות אכילת הפסח היא אכילת הבשר עצמו ולא אכילת העצמות. לאחר שנאכל בשר הקרבן מעל העצם אין בעצמות חשיבות כלל, ואין הם בגדר 'חפצא של מצוה'. לא ייתכן לומר כי התורה נתנה קדושה בשלד של בהמה וציוותה להיזהר בכבודו. אמנם כל זמן שיש על העצם כזית בשר הרי היא חפצא של מצוה ויש להזהר בה.⁵³

וְעֵצָם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. אפשר היה להבין כי יש איסור עצמי בשבירת העצמות, וכי יש בעצמות מעין קדושת הקרבן ועל כן אין לשבור אותם, ואפילו אחר סיום האכילה. מסביר רש"י כי אין הדבר כן, ואם כבר אכל את הבשר עד שלא נשאר על העצם כזית בשר, שהוא שיעור חשוב, שוב אין איסור שבירת עצם בזה (= אין בו משום שבירת עצם).

מנין למד רש"י כי איסור שבירת העצם תלוי בבשר שעליה? נראה לומר כי הוא משום

עיון

וְעֵצָם לֹא תִשְׁבְּרוּ בּוֹ. בספר החינוך הסביר כי טעם האיסור לשבור עצם הוא משום שאנו בלילה זה כעשירים, ואין דרכם של עשירים לשבור עצמות ולאכול את שאריות הבשר מהן. נראה כי רש"י לא סובר טעם זה, כי הרי מתיר לשבור עצם שאין בה כזית בשר. אפשר לומר כי טעם המצוה לדעת רש"י מצטרף לטעם הכללי אותו כתבנו לעיל,⁵⁴ והוא עניין שמירת האחדות. באכילת הפסח יש להימנע מלשבור עצמות כדי להשאירו שלם.

53 הגמרא (פ"ד ע"א) מוכיחה שהמצוה היא על הבשר ולא על העצמות מסמיכות הפסוק "בבית אחד יאכל... ועצם לא תשברו בו" ומשמע ששבירת העצמות קשורה באכילה ואין לה עניין לעצמו. עיי"ש.

54 ראה פסוק ט.

אונקלוס

(מז) כָּל כְּנִשְׁתָּא דִּישְׂרָאֵל מִזְּכָל-עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ
יַעֲבֹדוּן יְתִיָּה: אֲתוּ:

רש"י

(מז) כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֲתוּ. למה נאמר, לפי שהוא אומר בפסח מצרים
"שה לבית אבות" (לעיל פסוק ג), שנמנו עליו למשפחות, יכול אף פסח דורות כן,
תלמוד לומר: "כל עדת ישראל יעשו אותו" (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

(מז) כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֲתוּ. לכאורה אין בפסוק זה שום חידוש, שהרי ודאי כל ישראל חייבים לקיים את מצוות ה', ואף כבר נאמר לעיל "דברו אל כל עדת ישראל" (פסוק ג). אומר רש"י כי פסוק זה אינו מתייחס ל'פסח מצרים' שעשו באותה השנה אלא ל'פסח דורות' אותו יעשו בכל שנה ושנה. ב'פסח מצרים' הציווי היה לקחת "שה לבית אבות שה לבית" (פסוק ג), היינו שחיטת הפסח ואכילתו נעשו דוקא במסגרת המשפחה המצומצמת או המורחבת. ב'פסח דורות' לא נצטוו על כך, וכל חבורה של אנשים הנמנית על

הפסח יכולה לשחטו — "כל עדת ישראל יעשו אותו".
וכך יש להבין דברי רש"י: "למה נאמר?" — והלא אין שום חידוש בפסוק זה! אלא "לפי שהוא אומר בפסח מצרים" שה לבית אבות" שנמנו עליו למשפחות" — הואיל וציוה ה' בפסח מצרים לשחוט את הפסח דוקא על בני המשפחה, "יכול אף פסח דורות כן" — ובכל שנה ישחטו קרבן לבני משפחה דוקא? "תלמוד לומר" — בא פסוק זה ללמדנו כי בפסח דורות אין הדבר כן, אלא "כל עדת ישראל יעשו אותו".

עיון

(מז) כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֲתוּ. מדוע חל שינוי בעניין זה בין 'פסח מצרים' ל'פסח דורות'? ב'פסח מצרים' התורה הדגישה את חשיבות התא המשפחתי, שבזכות השמירה עליו בכל משך השעבוד זכו לגאולה. ב'פסח דורות' יש רצון להראות כי "כל עדת ישראל" היא משפחה אחת גדולה.

אונקלוס

מח וְכִי־יִגְוֹר אֶתְךָ גֹר וְעָשָׂה (מח) וְאֲרִי יִתְגַּיֵּר עִמָּךְ
 פֶּסַח לִי הַמּוֹל לוֹ כָּל־זָכָר גִּיּוֹרָא וְיַעֲבֹד פֶּסַחא קָדָם
 וְאִז' יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה יי מַגְזֵר לִיה כָּל דְּכוּרָא
 פְּאִזְרַח הָאָרֶץ וְכָל־עַרְל לֹא־ וּבְכֵן יִקְרַב לְמַעַבְדִּיהּ וְיִהִי
 יֹאכֵל בּוֹ: פִּי־צִיבָא דְאֲרַעָא וְכָל עַרְלָא
 לֹא יִכּוֹל בִּיה:

רש"י

(מח) וְעָשָׂה פֶּסַח. יכול כל המתגייר יעשה פסח מיד, תלמוד לומר וְהָיָה
 פְּאִזְרַח הָאָרֶץ, מה אזרח בארבעה עשר אף גר בארבעה עשר: וְכָל עַרְל לֹא
 יֹאכֵל בּוֹ. להביא את שמתו אחיו מחמת מילה שאינו משומד לערלות, ואינו
 נלמד מ"בן נכר לא יאכל בו" (לעיל פסוק מג) (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

לאכול מן הפסח. וְכָל עַרְל לֹא יֹאכֵל בּוֹ. כבר למדנו
 בפסוקים הקודמים כי מילה מעכבת
 אכילת הפסח: (א) "כֹּל בֶּן נָכָר לֹא יֹאכֵל
 בו" (מג) הכולל כל הגויים שבעולם, ואפילו
 ישראל משומד המתנכר מן המצוות,
 וממילא אף כל מי שאינו מקיים בעצמו
 את מצות מילה (=משומד לערלות).
 (ב) עַבֵּד צריך למול כדי שיוכל הוא ורבו
 לאכול מן הפסח (מד). (ג) גֹּר צריך למול
 עצמו לפני שעושה פסח (מח). אם כן
 מדוע חוזרת התורה כאן ואומרת "כל ערל
 לא יאכל בו"?

מסביר רש"י כי הפסוק בא לרבות מקרה
 של יהודי ירא שמים המאמין בכל התורה
 כולה, ואף על פי כן הוא אינו מהול! כיצד
 יתכן דבר זה? כגון "שמתו אחיו מחמת

(מח) וְעָשָׂה פֶּסַח. מקריאת הפסוק
 כפשוטו נשמע לכאורה, שכל גוי הרוצה
 להתגייר מוטלות עליו תחילה שתי חובות:
 מילה וקרבת פסח. ודבר מסתבר הוא כי
 במעשים אלה נכנס הגוי לכלל ישראל, גופו
 משתנה, ומעיד על עצמו שיצא מכלל
 הגויים שהרי גוי אינו יכול לאכול קרבן פסח.
 רש"י בא לדחות הבנה זו. לא יתכן לומר
 שגוי המתגייר יתחייב במצוה שיהודי עתה
 אינו חייב בה — אלא "והיה כאזרח הארץ",
 גוי שמתגייר הופך להיות כשאר יהודים,
 והפסח שיתחייב בו הוא אותו הפסח בו
 חייבים כל היהודים — ביום י"ד בניסן. מה
 שנאמר בתחילת הפסוק "ועשה פסח לה"
 פירושו כאשר יגיע זמן הפסח יתחייב הגר
 לעשותו, וצריך למול עצמו לפני כן כדי
 להידמות לכל אחיו היהודים ולהיות ראוי

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

מילה" – משפחה שמלה את בנה הראשון ובעקבות המילה ר"ל הילד מת, וכן קרה בבן השני, משפחה זו הוחזקה שבניה מתים מחמת המילה, ועל כן סכנה להם למול את בניהם, ומן הבן השלישי ואילך אסור להם למול! בן למשפחה כזאת אינו יכול למול והרי הוא אנוס, ומכל מקום אינו יכול להקריב את הפסח הואיל והוא ערל – "וכל ערל לא יאכל בו".

אלמלא הפסוק הזה היינו אומרים כי רק מי שהוא גוי או עבד או גר צריכים למול כדי להיחשב מבני ישראל, וכן משומד לערלות לא יקריב הפסח כי הוציא עצמו מכלל ישראל, אבל יהודי כשר שאינו יכול למול מפני שהוא אנוס בגופו ודאי וודאי שיעשה פסח! חידשה לנו התורה כי למרות שהוא יהודי כשר לכל דבר ועניין – פסול הוא מלעשות את הפסח.

עיון

וְכָל עֶרְלָא לֹא יֹאכֵל בּוֹ. צריך באמת להבין מדוע התורה אסרה על הערל מאונס לאכול מן הקורבן. נראה להסביר בשתי דרכים:

א. כל חוק שיש בו יוצא מן הכלל מאבד מכוחו. ברית המילה היא לא סתם מצווה אלא היא האות בבשר האדם המעידה על הברית בינו ובין בורא עולם. אם אין לערל שום מגבלה זה יהפוך מצווה זו להיות כסתם מצווה ולא כחוט השידרה של היהדות. לכן אמרה התורה שכל ערל לא יאכל בו, ולא משנה אם הוא מומר לערלות או הוא ערל מאונס.

ב. באמת הערל אינו אסור רק בקרבן פסח, הוא גם אסור באכילת כל הקודשים. יתכן שמצווה זו במהותה אינה רק סמל של הברית אלא היא הברית בעצמה, ומי שלא מל חסר לו מימד של קדושה ושל השתייכות, ולכן פסול לכל דבר שבקדושה ואינו יכול לאכול שום קרבן.

אונקלוס

מט תורה אחת יהיה לאזרח (מט) אורייתא חדא יהא
ולגר הגר בתוכם:
ליציבא ולגירא דיתגירון
ביניכון:

רש"י

(מט) תורה אחת וגו'. להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה (מכילתא פסחא פט"ו):

ביאור

(מט) תורה אחת וגו'. הואיל וכבר למדנו
בפסוק הקודם כי גר לאחר שנתגייר הופך
להיות "כאזרח הארץ" לענין קרבן פסח,
אם כן מה בא פסוק זה ללמדנו? מסביר
רש"י כי פסוק זה אינו דן בענין הפסח בלבד
אלא קובע כלל לכל התורה כולה — גר
שנתגייר שווה ליהודי רגיל (=אזרח) לכל
המצוות שבתורה.

עיון

(מט) תורה אחת וגו'. שונה היא היהדות משאר דתות. בשאר דתות השתייכות אליהן מחייבת אמונה ומעשים, והמקבל על עצמו עניינים אלה הופך להיות בן אותה הדת, אך לאומיותו אינה משתנית. לעומת זאת היהדות היא דת 'לאומית', היינו כל השייך לאמונה היהודית שייך הוא גם לעם ישראל. ההשתייכות הדתית וההשתייכות הלאומית שלובות זו בזו. גר שמתגייר אינו מקבל על עצמו רק עול מצוות ואמונה המקשרות בינו לריבונו של עולם, אלא הופך להיות שייך בגופו לעם ישראל. גר שנתגייר הופך אוטומטית גם לאזרח. אפשר וזוהי כוונת חז"ל באומרם: "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כי קבלת המצוות לשעצמה לא שינתה בו מאום אבל גירותו גם ניתקה אותו מלאומיותו הקודמת והפכה אותו שייך לעם אחר, ומבחינה זו הרי הוא כמי שחיוו הקודמים נסתיימו והוא עתה נולד מחדש כילד בעם ישראל.

אונקלוס

(ג) וְעַבְדּוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲשׂוּ כָּל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
כְּמֵא דִּי פִקִּיד יִי יְת מִשֶּׁה פֶּאֶשֶׁר צִוָּה יִי אֶת-מִשֶּׁה
וְיֵת אֲהֶרֶן כֵּן עֲבָדוּ: וְאֶת-אֲהֶרֶן כֵּן עָשׂוּ:
(גא) וַהֲרֹה בִּכְרֵן יוֹמָא הָדִין נֵא וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה
אֶפִּיק יִי יְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הוֹצִיא יִי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
מֵאֶרֶעָא דְּמִצְרַיִם עַל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל-צִבְאָתָם: פ
חִילִיָּהוֹן:

אונקלוס

שביעי יג א וַיִּדְבֹּר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה (א) וּמִלִּיל יְיָ עִם מֹשֶׁה
לְאמֹר:

ב קִדְש־לִי כָל-בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל- (ב) אֶקְדֹּשׁ קִדְמִי כָל בּוֹכְרָא
רְחֵם בְּבִנִי יִשְׂרָאֵל בְּאֶדָם פֶּתַח כָּל וְלֵדָא בְּבִנִי
וּבְבִהֶמָּה לִי הוּא:
יִשְׂרָאֵל בְּאֶנְשָׁא וּבְבַעִירָא
דִּילִי הוּא:

רש"י

(ב) פֶּטֶר כָּל רְחֵם. שפתח את הרחם תחלה, כמו "פטר מים ראשית מדון" (משלי יז, יד), וכן "יפטירו בשפה" (תהלים כב, ח), יפתחו שפתים:

ביאור

(ב) פֶּטֶר כָּל רְחֵם. התורה מצוה "קדש לי כל בכור", ומהו בכור? "פטר כל רחם". מסביר רש"י כי "פטר רחם" היינו הולד הפותח את הרחם תחילה — שנולד ראשון מרחם זו. בכור לעניין קדושה אינו הגדול שבולדות, ואף אינו הראשון לאביו, אלא דוקא 'פטר רחם' — שנולד ראשון לאמו ופתח את רחמה בלידתו. על פי הגדרה זו מובן כי בן זכר שנולד אחר נקבה או אחר הפלה (בשלב מסויים) אינו בכור לעניין זה כי לא הוא פתח את הרחם. כמו כן ולד "שיצא מן הדופן", היינו 'ניתוח קיסרי', שיצא מצידי הרחם ולא מן

הפתח — אינו בכור, מפני שלא פתח את הרחם בלידתו. רש"י מוכיח משני פסוקים כי השורש "פטר" משמעותו פתיחה: "פטר מים ראשית מדון" — המתחיל במריבה ('ראשית מדון') הוא כפותח חור בגדי אבני אמת המים ('פטר מים'), והמים יוצאין בו, והחור הולך ומרחיב, כן המדון הולך וגדל תמיד (רש"י שם). "כל רֹאֵי ילעִיגו לי יפטירו בשפה יניעו ראש" — כל מי שיראה אותי ילעג לי ויפתח שפתיו לדבר נגדי.

עיון

(ב) פֶּטֶר כָּל רְחֵם. בסוף הפרשה (פסוק טו) מסבירה התורה כי הטעם למצות הקדשת הבכורות נובע מ'מכת בכורות', שם הכה ה' את בכורי מצרים ואת בכורינו הציל. אך הנה יש להקשות, שהרי במכת בכורות ראינו כי הקב"ה החמיר מאוד בהגדרת הבכור, ואף הגדול שבבית נחשב לבכור עד שלא היה בית שלא היה בו מת (ראה לעיל פסוק ל), ואם כן מדוע מצות הקדשת בכורות הנובעת ממכת בכורות מצומצמת להגדרת 'פטר רחם' בלבד?

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

אך הנה כדי לדון בשאלה זו ולהבין את משמעות הקדשת הבכורות, תחילה עלינו לשאול: מה ראה הקב"ה להכות דוקא בבכורי מצרים? האם יש במכה זו, מלבד הפגיעה הקשה שבה, מסר ומטרה נוספים? אם נעיין בפסוקים נראה כי לא במקרה בחר הקב"ה להרוג דוקא את בכורות מצרים אלא עניין עמוק יש כאן. עוד לפני שמשה מתייצב לראשונה בפני פרעה אומר לו הקב"ה (לעיל ד, כב-כג): "ואמרת אל פרעה: כה אמר ה' בני בכרי ישראל, ואמר אליך שלח את בני ויעבדני, ותמאן לשלחו, הנה אנכי הרג את בנך בכרך". **למדנו מכאן כי מכת בכורות תוכננה מראש.** מכה זו אין בה עונש בלבד אלא באה ללמד כי הבכור שייך לה'.

בן הוא ממשיכו של האב, וכל מה שיש בו נובע מכחו של האב. בן בכור הוא קרוב יותר לאב, ותפקידו להמשיך את האב ובעתיד להנהיג את בית האב במקומו, והאב מעניק לו סמכויות ועדיפות על פני שאר האחים. והנה עד שלא נברא העולם החומרי היתה כל המציאות אלוקית רוחנית עליונה — "ורוח אֱלֹהִים מרחפת". אחר שנברא העולם החומרי וניתן לבני האדם 'לעובדה ולשומרה' נוצר צורך **לשמר את הרוחניות האֱלֹהִית בתוך עולם החומר** — לכך נועד עם ישראל. כאשר הקב"ה אומר "בני בכורי ישראל" רצונו לומר הכח הרוחני האֱלֹהִי טבוע בישראל, ויש לו תפקיד להנהיג את העולם מבחינה רוחנית. אם אינך משחרר את ישראל מן המיצר החומרי שהם שקועים בו, מעבודת החומר והלבנים, הרי אתה פוגע בהם ובעולם כולו וכביכול **אינך מאפשר לי להנהיג את העולם כרצוני ולהמשיך את הכח הרוחני ממני אל העולם.** אף אתה — מידה כנגד מידה — שהגעת למעלת המלוכה, שיש בה כח רוחני ומעין עליונות הבורא, לא תוכל להמשיך את עליונותך — "הנה אנכי הורג את בנך בכרך".

על פי זה מובן כי דוקא בכור אמיתי — 'פטר רחם' — מסמל את עניין הבכורה וההמשכיות. אמנם הרחבת שם בכור במצרים נועדה כדי להענישם ולהכותם משום גודל חטאתם. אם נעיין בפסוקים אותם מביא רש"י להוכחת משמעות השורש "פטר", נראה כי עניינם אינו רק פתיחה אלא תחילתו של תהליך. כך הוא העניין גם בלידת בכור, כי כל עניינו של הבכור להיות ראשון לבאים אחריו, ולהכין להם הדרך, ואינה דומה לידה ראשונה ללידות שאחריה. ממילא מובן מדוע "יוצא דופן" אין לו דין בכור.

רש"י

ל'י הוא. לעצמי קניתיים על ידי שהכיתי בכורי מצרים:

ביאור

ל'י הוא. לכאורה ישנה כפילות בפסוק: "קדש לי כל בכור... לי הוא". מסביר רש"י שאין כוונת הפסוק לומר שרק אחרי שנקדיש את הבכור לה' אזי יהפוך זה להיות שלו, אלא לומר כי עוד לפני ההקדשה הבכור כבר שייך לה', ולא מפני שאנו מקדישים אותם לו זוכה הוא בהם אלא שלו הם מעיקרא, שכבר קנאם במכת בכורות, ומעשה ההקדשה מציידנו אינו אלא הודאה בפה והסכמה כי אכן שלו הם.

עיון

ל'י הוא. לכאורה אמירה זו תמוהה, שודאי כל הנברא בעולם — של הקב"ה הוא, קונה שמים וארץ וריבונו של עולם, הבכורות ושאינן בכורות, ואף קודם שהכה בכורי מצרים שלו היו. אלא כוונת הפסוק לומר כי למכת בכורות היתה מטרה עצמית, שהרי להוציא את ישראל ממצרים אפשר היה בדרכים שונות, ובאה להמחיש את תפקיד עם ישראל כעם רוחני. ה' הכה את הבכורות כדי להוציא את העולם מחומריותו ועל ידי כך לאפשר קדושה בעולם, וזוהי תכלית היציאה ממצרים.

אונקלוס

(ג) וַאֲמַר מֹשֶׁה לְעַמָּא הָוּוּ גַּלְיָאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם זָכוֹר
 דְּכִירִין יַת יוֹמָא הָדִין דֵּי אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יִצְאֲתֶם
 נִפְקִיתוֹן מִמִּצְרַיִם מִבֵּית מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי
 עֲבָדוּתָא אַרִי בְתִקְוָה יָדָא בְּחִזָּק יָד הוֹצִיא יְיָ אֶתְכֶם
 אֶפִּיק יָהּ יִתְכוֹן מִכָּא וְלֹא מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חֲמִיעַ:
 יִתְאַכֵּל חֲמִיעַ:

רש"י

(ג) זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה. למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום (מכילתא פסחא פט"ז):

ביאור

(ג) זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה. אפשר היה לפרש כי הציווי "זכור את היום הזה" חל רק ביום היציאה ממצרים עצמו, יום אחד בשנה בלבד. רש"י מפרש כי הציווי הוא בכל יום ויום, כי אין הציווי לזכור "ביום הזה" אלא "את היום הזה", ומאחר ולא הוגדר זמן למצוה זו ממילא נהגת היא בכל יום ויום.¹ עוד לימדנו רש"י כאן כי "זכור" אין ענינו בהרהור ומחשבה בלבד, אלא יש "להזכיר" היינו להוציא הדברים בפה.

עיון

(ג) זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה. זכרון יום יומי הוא ביטוי להנצחת דבר מהותי שאי אפשר בלעדיו. כבר כתבנו לעיל כי יציאת מצרים אינה רק הצלה וחירות מעבודה קשה אלא היא גאולה שהחזירה המצב לקדמותו, וחזרו ישראל להיות שייכים ודבוקים בקב"ה. בכל יום יש לזכור כי יצאנו מן החומריות של מצרים על מנת להידבק ברוחניות שבעבודת ה'. את הקשר ההדוק בין ההכרה בגאולה ממצרים המחייבת התעלות רוחנית הנחילו לנו חז"ל בהלכות תפילה, ומצווים אנו 'לסמוך גאולה לתפילה',² היינו להגיע לקרבת ה' בתפילה, שהיא עבודת ה' הרוחנית, מתוך הכרה והודיה על הגאולה. דרשה דומה דרשו חז"ל על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז), שם כתב רש"י: "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת", ועיין רמב"ן שם. וכמובן אף שבת היא עיקר ויסוד באמונת ישראל בבריאת העולם וביציאת מצרים שעליהם מושתתת כל אמונתנו, ועל כן עלינו לזכרה יום יום.

1 עיין במזרחי שכתב כי רש"י למד דין זה מהמילה זכור שהיא בהווה, כלומר קוואו זכור תמיד.

2 הן בתפילת שחרית והן בתפילת ערבית הסמיכו חכמים את ברכות קריאת שמע לתפילת העמידה. ברכת 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' נקראת ברכת 'גאולה', ומזכירה את גאולתנו ממצרים. בהלכה מופיעה דרישה להקפיד שלא להפסיק בין ברכה זו לתפילת העמידה, ו'לסמוך גאולה לתפילה'.

אונקלוס

ד הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ (ד) יוֹמָא דִּין אַתּוּן נִפְקִין
הָאָבִיב: בִּירְחָא דְאַבִּיבָא:

רש"י

(ד) בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. וכי לא היו יודעין באיזה חדש? אלא כך אמר להם: ראו חסד שגמלכם, שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צנה ולא גשמים. וכן הוא אומר "מוציא אסירים בכושרות" (תהלים סח, ז), חדש שהוא כשר לצאת (מכילתא פסחא פט"ז):

ביאור

(ד) בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. פסוק שלם כתבה כאן התורה בלא לחדש לנו דבר, וכי לא ידעו ישראל שיציאתם היתה באביב? אלא מסביר רש"י כי משה מדגיש לישראל את חסד ה' עליהם שבחר ליציאת מצרים את העונה הנוחה ביותר מבחינת מזג האוויר — האביב, כי בקיץ חמה, בסתיו צינה, ובחורף גשמים. הפסוק מתהלים אותו מביא רש"י כראיה משמעותו: ה' הוציא את ישראל מבית האסורים באופן הכשר, המתאים והראוי ביותר (המזמור שם עוסק ביציאת מצרים, עיין שם).

עיון

(ד) בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. האם יציאת מצרים היא חסד? הלא הקב"ה הדגיש כי הוא מחוייב ליציאת מצרים מכח השבועה שנשבע לאבות (לעיל ו, ח) ומכח הברית (שם ד), ואף מצוות שקיימו — פסח ומילה — בזכותן היו ראויין להיגאל, וכן לימדנו רש"י כי במכת חושך מתו כל אותם שלא היו ראויים לצאת,³ וממילא היוצאים כולם ראויים! הם יצאו בדין ובזכות ולא בחסד!⁴ אלא כוונת רש"י לומר שאף מה שהקב"ה עושה בדין וכביכול מחוייב לעשות כן, גם את זאת עושה הוא בדרך של חסד ורחמים. החסד הוא לא על עצם היציאה אלא באופן היציאה.

3 עיין רש"י לעיל י', כב; לקמן יג, יח.

4 בניגוד לגאולה העתידה לבוא שהיא במידת החסד, כנאמר: "וברחמים גדולים אקבצך" (ישעיה נד, ז).

אונקלוס

(ה) וַיְהִי אֲרִי יַעֲלֶנָּה יִי הַוְהִיָּה כִי־יִבְיֹאֵן יִי אֶל־אֶרֶץ
 לְאֶרֶץ דְּכַנְעֵנָא וְחַתָּאִי הַכְּנַעֲנִי וְחַתִּי וְהָאֲמֹרִי
 וְאֲמֹרָאִי וְחַוָּאִי וִיבֹסָאִי דִּי וְחַחֲוִי וְהִיבֹסִי אֲשֶׁר
 קָיִים לְאַבְהָתָן לְמַתָּן לָן נִשְׁבַּע לְאַבְתִּיךָ לֵתֵת לָן
 אֶרֶץ עֲבָדָא חֲלָב וְדָבֶשׁ אֶרֶץ זֶבֶת חֲלָב וְדָבֶשׁ
 וְתַפְלַח יֵת פְּלַחְנָא הָדָא וְעַבְדֵּת אֶת־הָעֶבְדָּה הַזֹּאת
 בִּירְחָא הָדִין: בְּתַדֶּשׁ הָזֶה:

רש"י

(ה) אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְגו'. ואף על פי שלא מנה אלא חמשה עממין, כל שבעה גוים במשמע, שכולן בכלל כנעני הם, ואחת ממשפחת כנען היתה שלא נקרא לה שם אלא כנעני:

ביאור

ולא מנה הפריזי והגרשי. האם, חלילה, צמצם הקב"ה את הבטחתו? מסביר רש"י כי באמת כל שבעת העמים רמוזים כאן, והפריזי והגרשי כלולים בשם "כנעני", כי "כנעני" משמעו שם עם פרטי וכן שם כולל לכל שבעת העממין. וכן מוכרחים לומר לקמן פסוק יא, הדומה מאוד לפסוקנו, ושם נאמר: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך" — ארץ הכנעני בלבד.

(ה) אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְגו'. ידוע כי ארץ כנען היא ארץ שבעת עממין, וכן נאמר בפירוש "כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך, החתי והגרשי והאמורי והכנעני והפריזי והחוי והיבֹסִי, שבעה גוים רבים ועצומים ממך" (דברים ז, א). כבר בפרשת לך לך ה' מבטיח לאברהם את ארץ שבעת העממין (בראשית טו, יט-כא וברש"י שם), ואילו כאן בפסוק מנה רק חמשה מתוכם

עיון

(ה) אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְגו'. דברי רש"י נראים דחוקים, וכבר הקשה הרמב"ן עליו "אין טעם שיזכיר רובם ויניח קצתם בכלל כנעני", ר"ל מדוע פירטה תורה מקצת מן העמים בשם הפרטי ואילו את הפריזי והגרשי כלל בשם 'כנעני'? אלא היה לה לומר או 'ארץ הכנעני' לבדו (כבפסוק יא) או לפרט את שמות כולם.

רש"י

נִשְׁפָּע לְאַבְתָּיִךְ. באברהם הוא אומר "ביום ההוא כרת ה' את אברם וגו'" (בראשית טו, יח), וביצחק הוא אומר "גור בארץ הזאת וגו'" (שם כו, ג), וביעקב הוא אומר "הארץ אשר אתה שוכב עליה וגו'" (שם כח, יג):

ביאור

נִשְׁפָּע לְאַבְתָּיִךְ. במקומות רבים בתורה נאמר כי ארץ כנען תינתן לבני בניהם של האבות, אולם ברובם לא נאמרה לשון שבועה אלא לשון הבטחה בלבד. כאן מציין רש"י את הפסוקים בהם נשבע הקב"ה לאבות על ירושת הארץ. באברהם נאמר: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת...". כריתת ברית מחייבת יותר מהבטחה והרי היא כשבועה. ביצחק נאמר: "גור בארץ הזאת כי לך

ולזרעך אתן את כל הארצות האל, והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך". מכאן משמע כי הקב"ה חידש את שבועתו שנשבע לאברהם כלפי יצחק. ביעקב נאמר: "והנה ה' ניצב עליו ויאמר אני ה' אֱלֹהֵי אברהם אביך ואֱלֹהֵי יצחק הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך". הביטוי "אני ה'" הוא לשון שבועה – כשם ששמי קיים כך הבטחתי קיימת לעולם.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

המהר"ל ב"גור אריה" מסביר כי הפריזי והגרנשי "אינם עיקר כמו האחרים" וחשיבותן פחותה, ועל כן לא זכרו בפירוש. אפשר אולי לסייע לדבריו ולומר כי באמת מצאנו בפירוש ששנים אלה שונים מכל השאר: הנה **הגרנשי** לא הוזכר במספר מקומות (ראה שמות ג, ח יז; כג, כג; לג, ב; לד, יא; דברים כ, יז), ואמנם כבר אמרו חז"ל כי הגרנשי פנה והלך לו לפני שהגיעו ישראל לארץ, ולא נלחמו עמו.⁵ וכן **הפריזי**, נאמר "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" (בראשית יג, ז) ומשמע כי הפריזי היה מסונף לכנעני.⁶

אך עדיין יש להבין מה ראתה תורה דוקא כאן להבדיל בין העמים החשובים יותר לחשובים פחות, ומדוע לא כתבה כדרכה בשאר מקומות? ונראה לומר כי רמזה בזה לקושי המעשי בו נתקלו יהושע ועם ישראל בהורשת כל העממין, וכידוע לא הצליחו ישראל להוריש כולם אלא חלקם, אך למרות זאת חיוב הפסח לא נתעכב מפני כך.

נִשְׁפָּע לְאַבְתָּיִךְ. מהו ההבדל בין הבטחה לבין שבועה? הבטחה מותנית היא וניתנת על תנאי, ואם לאחר זמן המקבל אינו ראוי יותר לזכות במתנה שהובטחה אפשר ולא יקבל אותה. לעומתה שבועה היא התחייבות מוחלטת שאין ממנה חזרה, ואפילו ישתנו הנסיבות. גם מכאן אנו רואים כי **ארץ ישראל אינה רק שכר על קיום המצוות אלא היא חלק מהותי מזהות היהודית**, ועל כן אין שום אפשרות להפריד מהותית בין ארץ ישראל ועם ישראל.

⁵ אמנם המזרחי הסתייג קצת מפירוש זה, כי נימוק זה אינו שייך אלא בפסוקים המדברים על מלחמה בעממין, אך פסוקים העוסקים ב**ארץ עצמה** אין השמטתו של הגרנשי מובנת, שהרי סוף סוף זו היא ארצו. ולענ"ד אין בדבריו קושיא, כי אדרבה, באמת אין זו ארצו אלא רק התגורר בה. עיין פירושו בעניין זה בפרשת לך לך.

⁶ והשווה (שם יב, ו) "והכנעני אז בארץ".

רש"י

זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ. חלב זב מן העזים והדבש זב מן התמרים ומן התאנים: **אֶת הָעֵבֶדָה הַזֹּאת.** של פסח. והלא כבר נאמר למעלה "והיה כי תבואו אל הארץ וגו'" (יב, כה), ולמה חזר ושנאה? בשביל דבר שנתחדש בה. בפרשה ראשונה נאמר "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" (שם, כו), בבן רשע שהוציא את עצמו מן הכלל הכתוב מדבר, וכאן "והגדת לבנך" (פסוק ח) בבן שאינו יודע לשאול, והכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב (מכילתא פסחא פי"ז):

ביאור

ושמרתם את העבודה הזאת" — פסוק כמעט זהה — ומדוע צריכה התורה לומר זאת שנית = "למה חזר ושנאה"? מסביר רש"י כי פרשה זו באה לחדש את עניין 'והגדת לבנך' — חיוב הגדה והסבר לבנים על כל עניין יציאת מצרים והמצוות הכרוכות בה, ולכן נאלצה לחזור על פרטים שכבר נאמרו לעיל. ואם תאמר גם חיוב זה כבר נאמר שם, שכתוב (יב, כו-כז): "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח", כבר צייתה תורה לשוחח עם הבנים! אלא שיש לחלק — שם הבן שואל את השאלה מעצמו [ומניסוח דבריו אף עולה כי רשע הוא, שאינו שואל אלא 'אומר' — בחוצפה, וכן אומר "לכם" כאילו הוא אינו שייך], אך כאן הבן אינו שואל כי הוא אינו יודע לשאול, ועל כן **כאן ישנו חיוב חדש, לקחת יוזמה ולדבר עם הבן** — לא לחכות שימרוד — ואפילו אם אינו יודע לשאול, ומן הסתם אינו חריף ונבון דיו, ולהסביר לו את הדברים באופן שייכנסו אל ליבו, היינו לדבר איתו רכות ולשים את הדגש על יופי ההיסטוריה היהודית — 'בדברי אגדה המושכין את הלב'.

זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ. בדרך כלל חלב בהמה אינו זב אלא יש לחלוב אותו. אמנם בהמות בריאות ודשנות שופעות חלב רב עד כי הוא זב מהן אף בלא חליבה, וזוהי מעלתה של הארץ שבהמות שעליה זבות חלב. 'דבש' האמור כאן אינו דבש דבורים הנאגר בכוורות, שהרי אינו זב מעצמו ויש לרדותו משם, אלא הכוונה לדבש תמרים ותאנים, שאף בהן, כמו בעזים, ישנה מציאות שכשהן דשנות ומלאות עסיס נוטף דובשן מהן וזב אף בלא סחיטה.

אֶת הָעֵבֶדָה הַזֹּאת. מקריאת הפסוקים ניתן היה להבין כי "העבודה הזאת" היינו הנאמר בהמשך: "שבעת ימים תאכל עליו מצות ולא יראה לך שאור", אך אם כן עולה כי לא נצטוו ישראל בזה עד שיכנסו לארץ, שהרי פסוק זה פותח במילים "והיה כי יביאך". רש"י דוחה פרשנות זו, ומסביר כי "העבודה הזאת" היינו עבודת קרבן הפסח, ואכן בקרבן שייך יותר המושג 'עבודה' מבשאר מצוות, וחיוב מצה ואיסור חמץ אינם תלויים בביאתם לארץ. אלא שעל פירוש זה קשה, שהרי כבר למדנו לעיל כי מצות קרבן הפסח אינה נוהגת במדבר אלא רק בכניסתם לארץ (לעיל יב, כה וראה מה שכתבנו שם): "והיה כי תבואו אל הארץ

עיון

אֶת הָעֶבֶדָּה הַזֹּאת. כאן מתגלה לנו רש"י כפדגוג, כאיש חינוך, ומסביר מהי הגישה לילד שאינו שואל ואינו סקרן להבין את הנעשה סביבו. שתי עצות חינוכיות מעניק לנו רש"י: א. נקיטת יוזמה — 'את פתח לו'. לא להמתין לו שיעשה את הצעד הראשון ובכך יוכיח רצונו לשמוע, אלא ליזום ולגשת אליו ולגרות מחשבתו, ובכך אף להראות לו כי הוא חשוב לנו. ב. תכנים קלים — 'דברי אגדה המושכין את הלב'. לא להתחיל עם מצוות וחיובים, פרטים ודקדוקים, אלא לדבר על אמונה באופן כללי, ולהראות לו את היופי והמוסר שבתורה. **אם מעניקים לילד אהבה ואהדה לתורה, אזי בהכרח יבוא בעקבותיהן החיבור עם שאר כל חלקי התורה.**

אונקלוס

(ו) שְׁבַעַא יוֹמִין תִּיכּוּל וְשִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֶּה פִּטְיָא וּבִיּוֹמָא שְׁבִיעָאָה וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי חָג לִי:
חָגָא קָדָם יִי: וּמִצּוֹת יֹאכַל אֶת שְׁבַעַת
(ז) פִּטְיָא יִתְאַכַּל יֵת שְׁבַעַת הַיָּמִים וְלֹא-יִרְאֶה לָּךְ חֲמִץ יוֹמִין וְלֹא יִתְחַזִּי לָךְ חֲמִיעַ וְלֹא-יִרְאֶה לָּךְ שְׂאֹר בְּכָל-
וְלֹא יִתְחַזִּי לָךְ חֲמִיר בְּכָל גְּבֻלָּךְ:
תְּחֻמָּךְ: וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא
(ח) וּתְחַזִּי לְבִנְךָ בִּיּוֹמָא לֹאמֹר בְּעֶבְרָא זֶה עָשָׂה יִי לִי הַהוּא לְמִימָר בְּדִיל דִּין בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם:
עֲבַד יִי לִי בְּמִפְקֵי מִמִּצְרַיִם:

רש"י

(ח) בְּעֶבְרָא זֶה. בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו (מכילתא פסחא פ"ז):

ביאור

(ח) בְּעֶבְרָא זֶה. פסוק זה סתום. במילים קצרות ביותר מסבירה התורה מה לומר לבן, אך מהי כוונתה? מהו ההסבר אותו צריך לומר לבן? "בעבור זה" — מהו "זה"? ניתן היה לפרש "בעבור זה" היינו בגלל זה, ר"ל בגלל שהוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה אנו חוגגים את הפסח. רש"י אינו מפרש כן. "בעבור זה" אינו 'בגלל זה' אלא 'בשביל זה', לתכלית זו. בשביל "זה" הוציאנו ה' ממצרים. "זה" היינו פסח, מצה ומרור — המצוות הקשורות בחג הפסח, כדוגמא לשאר כל המצוות, שהן תכלית יציאת מצרים.

עיון

(ח) בְּעֶבְרָא זֶה. רש"י בדבריו הופך לנו כל מה שחשבנו עד כה. אם עד כה חשבנו כי מצוות הפסח ניתנו לנו כדי שזכור את יציאת מצרים ואת הניסים שעשה ה' לנו, והם העיקר, עתה מגלה לנו רש"י כי הדברים הפוכים — כל עניינה של יציאת מצרים נועד כדי שנוכל לעבוד את ה' וכדי שנקיים מצוותיו, ובתוכן מצוות הפסח, והיציאה ממצרים היתה רק אמצעי לכך.

רש"י

עֲשֵׂה ה' לִי. רמז תשובה לבן רשע, לומר: עשה ה' לי ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל (שם):

ביאור

עֲשֵׂה ה' לִי. מדוע דברי האב מנוסחים בלשון יחיד "עשה ה' לִי, בצאתי ממצרים", והרי הניסים נעשו לכל ישראל?! אפשר היה לומר בלשון כללית: "עשה ה' ביציאת מצרים", או בלשון רבים: "עשה ה' לנו בצאתנו ממצרים". מסביר רש"י כי תשובה זו שנאמרה כאן היא תשובה לשאלת הבן הרשע — ששאל: "מה העבודה הזאת לכם" (יב, כו), ש'הוציא

עצמו מן הכלל' וסבור כי אין המצוות נוגעות אליו (ראה רש"י בפסוק הקודם) — ותשובה זו לא תמצא חן בעיניו, שהרי היא מגלה לו שעיקר תכלית יציאת מצרים היא 'בעבור זה', כדי שנקיים מצוותיו, ואם הוא בועט ואינו חפץ במצוות ה' — אינו זכאי אף ליהנות מן היציאה, ואילו היה שם לא היה ראוי לצאת.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

תכלית האדם היא עבודת ה', והמצוות ניתנו לנו על מנת לעבוד את ה' באמצעותם, כי עשיית רצונו ודבקות בו זוהי עבודתו. **גם מצוות שלכאורה נראה שיש להם תכלית נוספת — לזכור, ללמוד, להבין — תכליתן האמיתית היא הן עצמן, היינו לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם.**

בליל הסדר אכילת מצה היא עבודת ה', סיפור יציאת מצרים היא עבודת ה', והקב"ה רצה שנעבוד אותו כך ולכן הוציאנו ממצרים.

עֲשֵׂה ה' לִי. על אף שתשובה זו ניתנת לרשע הבועט במצוות ה' מכל מקום ניתנת היא בנחת, והדיבור הקשה שבה מובלע בדרך רמז. אנו נאמר רק: "עשה ה' לִי" והוא כבר יבין את המסר. אמנם תשובה אמיתית היא ולא באה להכעיסו, כי אין לנו עניין עתה להתנגח עמו אלא לומר לו דברים אמיתיים וברורים, והוא כבר יסיק מכך את מסקנותיו. ואכן במצרים עצמה היו לצערינו רשעים מבין היהודים, וכבר ראינו לעיל כי במכת החושך מתו כל אותם שלא היו זכאין לצאת ממצרים, ולא יצא אלא מי שקיבל על עצמו עול מלכות שמים.

אונקלוס

(ט) וַיְהִי לָךְ לְאֵת עַל יָדְךָ וַהֲיָה לָךְ לְאֹת עַל-יָדְךָ
 וּלְדַכְרָנָא בֵּין עֵינֶיךָ בְּדִיל וּלְזַכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן
 תְּהִי אֲוִרְתָּא דִּי בְּפֻמְךָ תְּהִי תוֹרַת יִי בְּפִיךָ כִּי
 אַרִי בִידָא תְּקִיפָא אֶפְקֹךָ יִי בִיד תְּזַקָּה הוֹצֵאָךָ יִי
 מִמְּצָרִים: מִמְּצָרִים:

רש"י

(ט) וַהֲיָה לָךְ לְאֹת. יציאת מצרים תהיה לך לאות:

ביאור

ציווי בו התורה מצווה לעשות את יציאת מצרים לאות על גופו של היהודי, היינו להופכה לחפץ שאפשר לקושרו על היד ועל הראש, והחפץ הזה הוא האות, והיינו שתי פרשיות אלה ('קדש לי' ו'והיה כי יביאך') העוסקות בעניין יציאת מצרים ובזכרונה, אותן יש לכתוב ואחר כך לקשור בראש ובזרוע.

(ט) וַהֲיָה לָךְ לְאֹת. נושא הפסוק נסתר הוא. לא נאמר בפירוש מה יהיה לאות, ומסביר רש"י כי יציאת מצרים היא הנושא. אמנם נראה כי אין כוונת רש"י לומר כי יציאת מצרים היא האות, כי אין לזה שום משמעות, והיאך אפשר לה להיות לאות? אלא צריך לקרוא את שני הדיבורים ברש"י כדיבור אחד ארוך, ולשון "והיה" הוא

עיון

(ט) וַהֲיָה לָךְ לְאֹת. מטרת מצות תפילין היא 'להתחבר' פיזית ממש עם יציאת מצרים. לא די לחשוב עליה ולהזכירה בפה אלא להתחבר אליה ע"י קשירתה על היד והראש, לרוב חשיבותה. יציאת מצרים אינה לבד בזה. אף את פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע' נצטוונו לקשור לאות על היד והראש. מה רוצה התורה ללמדנו בזה?
 הנה בפרשיות אלו למדנו את עיקרי האמונה ויסודותיה: 'שמע' — אמונה באל אחד ואהבתו, 'והיה אם שמוע' — אמונה בשכר ועונש, פרשיות יציאת מצרים — אמונה בהשגחת הבורא בעולם. אפשר לומר כי ביציאת מצרים הוכחו כל העיקרים יחד — הוכח כי ישנו אל אחד המעניש ונותן שכר ומשגיח ופועל בבריאה. עיקר זה של ההשגחה הופך את האמונה בשאר עיקרים לאמונה חיה יום יומית, וכאומר לא די להאמין כי יש אל בורא לעולם וכי הוא עתיד להעניש ולתת שכר בעולם הבא — אלא השגחתו היא תדירה יום יומית כאן בעולם הזה! אמונה זו, ההופכת את עיקרי האמונה לרלוונטיים ועכשוויים בכל רגע, יש לקושרה על היד והראש, ובזה לומר כי אין כאן זיכרון על מה שנעשה בעבר אלא זו אמת אקטואלית על פיה עלינו לחשב את כל פעולותינו — הן במחשבה והן במעשה,

רש"י

עַל יָדָךְ וּלְזָכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ. רוצה לומר שתכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע: **עַל יָדָךְ.** יד שמאל, לפיכך ידכה מלא בפרשה שניה (פסוק טז) לדרוש בה יד שהיא כהה (מנחות ל"ז ע"א):

ביאור

עַל יָדָךְ וּלְזָכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ. כאן לא נאמר על איזו יד יש לקשור את התפילין. רש"י לומד מפרשה שניה לכאן, ושם למדנו כי זוהי יד שמאל. [פרשה ראשונה' היינו פסוקים א-י, 'פרשה שניה' היינו פסוקים יא-טז, ואף בה נאמרה מצות תפילין]. הלימוד הוא ממה שנאמר שם "ידכה" בכתוב מלא, ודרשו המילה כאילו נחלקה לשתי מילים יד-כהה, היינו יד חלשה, שהיא יד שמאל של רוב בני אדם.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

במחשבה — קשירה בין העיניים כי 'החכם עיניו בראשו' וסוף מעשה במחשבה תחילה, ובמעשה — קשירה על היד, המוציאה את מחשבות האדם אל הפועל. 'בכל דרכיך דעהו'. וזהו שסיים כאן הפסוק "למען תהיה תורת ה' בפיך", שבזכות האמונה הגדולה הזאת שם 'יהיה שגור בפיך, וכמו במחשבה ובמעשה כך אף בדיבור, כלומר בהתייחסות לאחרים, אמונה יסודית זו תדריך ותלווה את האדם בכל אשר יפנה.

עַל יָדָךְ וּלְזָכְרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ. מדוע מניחים את התפילין דווקא ביד החלשה? נראה כי **יד האדם באה כהנגדה ליד ה'.** הן כאן והן בפרשה שניה מופיע בפסוק זה של תפילין הביטוי 'יד חזקה' או 'חוזק יד'. התורה כביכול מציבה את יד האדם החלשה לעומת יד ה' החזקה, וכאומרת ידכם שלכם אינה יכולה להושיע אתכם אלא אם כן תתחברו לבורא עולם, ואז 'ולאין אונים עוצמה ירבה', ובזכות ידיעת ה' וזכרוננו יתן הוא לך כח לעשות חיל.

אונקלוס

(י) וְתִטֵּר יֵת קִימָא הָדָא יִשְׁמַרְתָּ אֶת־הַחֲקָה הַזֹּאת
לְזִמְנָה מְזִמָּן לְזִמָּן: לְמוֹעֲדָה מִיָּמִים יִמִּימָה: פ

רש"י

(י) מִיָּמִים יִמִּימָה. משנה לשנה (מנחות ל"ו ע"ב וכו"ע):

ביאור

משנה לשנה.
רש"י מבאר כר' עקיבא, ולפירושו 'ימים' היינו שנה, וכמו שמצאנו במשפחתה של רבקה שביקשו "תשב הנערה אתנו ימים או עשור" (בראשית כד, נה) ושם פירש רש"י: "ימים — שנים, כמו 'ימים תהיה גאולתו' (ויקרא כה, כט).
נראה כי רש"י פירש כר' עקיבא משום שהביטוי 'למועדה' שייך יותר לזמן מסוים בשנה ולא למצוה הנוהגת תדיר בכל יום.

(י) מִיָּמִים יִמִּימָה. "ושמרת את החוקה הזאת למועדה — מימים ימימה". על איזו 'חוקה' מדובר, על פסח או על תפילין? נחלקו בזה תנאים בגמרא במנחות. ר' יוסי הגלילי פירש זאת על תפילין, כהמשך למצות תפילין הכתובה בפסוק הקודם, ודייק מכאן כי מצות תפילין נוהגת בימים ולא בלילות ואף לא בשבתות. ר' עקיבא חולק על ר' יוסי הגלילי וטוען "לא נאמר 'חוקה' זו אלא לפסח בלבד", וכוונת הפסוק לומר כי יש לעשות את הפסח

עיון

(י) מִיָּמִים יִמִּימָה. על פי רש"י משמעות הפסוק היא לשמור את חוקת הפסח מידי שנה בשנה, ולכאורה פסוק זה מיותר כי כבר ראינו לעיל כמה וכמה פסוקים העוסקים בשמירת מצוות הפסח לדורות. אמנם אחר העיון בכל הפסוקים הללו נראה כי יש צורך בכולם, וכל אחד ואחד עוסק בעניין אחר:

- "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה", לדרתיכם חקת עולם תחגו" (יב, יד). פסוק זה מתייחס לאיסור אכילת חמץ, ומצות אכילת מצה כל שבעת ימי הפסח (המוזכרים אחריו), ואומר הפסוק כי מצוות אלה נוהגות לדורות חקת עולם.
- "ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם" (יב, יז). על פי רש"י שם פסוק זה עוסק באיסור עשיית מלאכה ביום טוב של פסח, ואיסור זה נוהג לדורות.
- "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם" (יב, כד). מתייחס לקרבן פסח, אך לא נאמר כאן שצריך להקריבו כל שנה כמו שנאמר בשני הפסוקים הקודמים, ואולי די לקיים מצוה זו פעם אחת בחיים.
- "ושמרתם את החקת הזאת למועדה מימים ימימה" (כאן). כאן למדנו שחייבים להקריב את קרבן הפסח בכל שנה ושנה.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

נראה לומר כי בארבעה איזכורים הללו מלמדת התורה על ארבעה מימדים של חג הפסח, מימדים נצחיים:

- א. 'חמץ' הוא ביטוי להשפעות חיצוניות וזרות. העם היוצא ממצרים לא די שיסיר מעליו את עול מצרים, אלא צריך הוא גם להיפטר מעולם הערכים הירוד שספג בהיותו במצרים.
- ב. האיסור לעשות מלאכה ביום טוב הוא קבלת עול מלכות שמים בפועל, תוך הבנה כי השחרור מעבדות מצרים הביא עלינו עול אחר — עול תורה ומצוות ה'.
- ג. מצות קרבן הפסח מעידה על שה' בחר בעם ישראל והבדילו מבין העמים. הבדלה והפרדה זו התקיימה בפועל במכת בכורות, בה דילג ה' על בכורי ישראל והרג את בכורי מצרים. אמונה בסגולת ישראל היא אחת ממטרות יציאת מצרים הבאה לידי ביטוי בקרבן פסח.
- ד. בפסוקנו אנו לומדים על ההשגחה האלוהית בכל החיים (כפי שביארנו לעיל פסוק ט') ואף היא באה לידי ביטוי בקרבן הפסח. אמונה זו דורשת הפנמה תדיר ולכן לא די לקיים מצווה זו פעם אחת אלא יש להקריב את קרבן הפסח בכל שנה ושנה.

אונקלוס

(יא) וַיְהִי אֲרִי יַעֲלֶנָּה יִי יֵא וְהָיָה כִּי-יִבְאֶךָ יִי אֶל-אֶרֶץ
 לְאֶרֶץ דְּכַנְעֵנָאִי כְּמָא דִּי הַפְּנֵעֵנִי פֶּאֶשֶׁר נִשְׁבַּע לָךְ
 קִיִּים לָךְ וְלֹא־בְהֶתֶךָ וַיִּתְּנָהּ וְלֹא־בְתִיךָ וַנִּתְּנָהּ לָךְ :
 לָךְ:

רש"י

(יא) וְהָיָה כִּי יִבְאֶךָ. יש מרבותינו שלמדו מכאן שלא קדשו בכורות הנולדים במדבר, והאומר קדשו מפרש ביאה זו לומר אם תקיימוהו במדבר תזכו ליכנס לארץ ותקיימוהו שם (בכורות ד' ע"ב):

ביאור

לדעת ריש לקיש הנולדים במצרים נתקדשו מכח הפסוק "קדש לי כל בכור", הנולדים בארץ ישראל נתקדשו מכח הפסוק "והיה כי יביאך והעברת", אולם הנולדים במדבר לא נתקדשו.
 לעומתו סבר ר' יוחנן כי אף הנולדים במדבר נתקדשו, והציווי הראשון — "קדש לי כל בכור" — נמשך גם במדבר וגם בארץ ישראל ומעולם לא נפסק.⁷ את הפסוק "והיה כי יביאך והעברת" מפרש ר' יוחנן כהבטחה ולא כציווי, ר"ל אם תקיים מצוה זו תזכה אף להיכנס לארץ.

(יא) וְהָיָה כִּי יִבְאֶךָ. בפרשה ראשונה ('קדש לי') נאמר הציווי "קדש לי כל בכור", ומשמע כי כל הבכורות שנמצאו אותה שעה בעם ישראל, הן בכור אדם והן בכור בהמה, מייד נתקדשו. פרשה שניה פותחת במילים "והיה כי יביאך והעברת כל פטר רחם לה'", משמע שרק כשיכנסו לארץ יוקדשו הבכורות. סתירה זו בין הפסוקים היא הבסיס למחלוקת האמוראים בגמרא בבכורות:
 אנו מחלקים את הבכורות לשלש קבוצות — הנולדים במצרים, הנולדים במדבר, הנולדים בארץ ישראל.

עיון

(יא) וְהָיָה כִּי יִבְאֶךָ. לשיטת ריש לקיש יש להבין מדוע לא נתקדשו אותם בכורות שנולדו במדבר? נראה להסביר על פי מה שביארנו לעיל עניינו של בכור. בכור לאביו הוא ממשיך דרך אביו והוא נציגו וממשיכו בעולם. 'בכור' שנתקדש לעבודת ה' הוא נציגו של ה' בעולם הזה והוא ממשיך קדושה בעולם גם כאשר הקב"ה מסתיר ומעלים עצמו מן העולם. במדבר כל הנהגת ה' את ישראל היתה ניסית, עמוד אש ועמוד ענן יום ולילה, מן מן השמים, שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה וכו' — במציאות כזאת אין לבכור תפקיד לגלות את קדושת ה' בעולם. הנולדים במצרים חיו בתקופה של העלם ואף הנולדים בארץ עתידים להידרש לכך,

7 הסברנו בפשטות ע"פ ההו"א בגמרא, אך למעשה הסבר זה לא נשאר למסקנה, עיי"ש.

רש"י

נִשְׁבַּע לָךְ. והיכן נשבע לך, "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי" וגו' (לעיל ו, ח) (מכילתא פסחא פי"ח):

ביאור

נִשְׁבַּע לָךְ. עד כה לא אמר הקב"ה בפירוש כי נשבע לבני ישראל עצמם שיכנסו לארץ. השבועה הידועה היא השבועה לאבות ומכאן שבועה זו זכו אף הבנים, וכמו שנאמר בפרשה ראשונה (לעיל פסוק ה): "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני אשר נשבע לאבותיך לתת לך — השבועה לאבות כי תינתן לבנים. ואף לעיל (יב, כה) נאמר: "והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר"⁸ — אך לא נאמר כאשר נשבע.

כאן מחדש הפסוק שבועה לבני ישראל עצמם מלבד השבועה לאבות — "כאשר נשבע לך ולאבותיך" — שואל רש"י: והיכן נשבע לך? על כך מביא רש"י את הפסוק מפרשת וארא שם נאמר (ו, ו-ח): "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'." הביטוי "אני ה'" הוא ביטוי של שבועה.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

אך הנולדים במדבר חיו את קדושת ה' ומציאותו שעה שעה ועל כן אין לחלק בין בכור לשאינו בכור.⁹

אמנם ר' יוחנן סבר כי הנדודים במדבר מטרה אחת להם — להכין את העם לכניסתו לארץ, ולכשיכנסו לארץ צריכים שיהיו להם בכורות שיוכלו מיד להיכנס לתפקיד, על כן גם הנולדים במדבר צריכים שיתקדשו בקדושת בכור על שום העתיד הצפוי להם.

נִשְׁבַּע לָךְ. יש להבין מדוע בפרשה ראשונה מוזכרת רק השבועה לאבות ואילו בפרשה שניה מוזכרת אף השבועה לבנים? כדי להבין זאת יש להסביר עניינה של כל אחת מן הפרשיות, ולבחון מהם הדגשים המיוחדים לה. נציין כי שתי פרשיות אלה נתייחדו משאר פרשיות שבתורה והן שתיים מארבע פרשיות שבתפילין.

אכן יש בשתייהן מן המשותף: שתיהן עוסקות ביציאת מצרים ומשמעותה, ובעיקר במכת בכורות. שתיהן עוסקות בעניין הנחלת מורשת יציאת מצרים וזכרונה לדורות הבאים, והיארך לדבר על כך עם הבנים.

ההבדל העיקרי בין הפרשיות הוא המצוות בהן הן עוסקות: הפרשה הראשונה עוסקת בעיקר במצוות החג — בקרבן הפסח ובאיסור חמץ ומצות מצה הנוהגים כל שבעת הימים.¹⁰ הפרשה השניה עיקר עניינה הוא הקדשת הבכורות, בין בכור אדם בין בכור בהמה טהורה בין פטר חמור.

8 ועיון רש"י שם.

9 עיון רש"י הירש על אתר.

10 אמנם פרשה זו פותחת בעניין קדושת בכור ונתייחס לכך מיד בסמוך.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

שתי קבוצות אלה, מצוות החג ומצוות בכור, קשורות באופן ישיר לאזכור יציאת מצרים לדורות, והן שני ביטויים לאותו עניין. אך ישנו הבדל מהותי ביניהן. עניינו של חג ושל המצוות השייכות בו הן קשורות בעולם המעשה, ר"ל על האדם מוטלת חובה לעשות פעולות מסוימות ובאמצעותן להתקרב אל בוראו – להקריב קרבן, לאכול מצה, להשבית חמץ. לעומת זאת קדושת בכור – קדושת הגוף – היא הורדת השפעה עליונה על הנבראים, המבטאת קשר ושייכות לבורא. מצוות – מלמטה למעלה, קדושה – מלמעלה למטה. **כל אחת מן הפרשיות מבטאת אופן שונה של קשר בין האדם והעולם ובין הבורא – כאן האדם עושה, אוכל, מקריב בהמה לה', וכאן הקב"ה משרה קדושתו על האדם ועל הבהמה. על פי זה מובן מדוע פרשה ראשונה העוסקת במצוות המעשה פותחת בציווי "קדש לי כל בכור" השייך לקבוצה השניה, שהרי כדי שקדושה תרד מלמעלה למטה על האדם עצמו לעשות פעולה המכשירה ומכינה את הכלים לקבלת הקדושה, ובכדי לזכור כי קדושה זו נובעת מהנס הגדול שנעשה לבכורות, על כן האדם נצטווה "לקדש" היינו לבטא במעשיו ובדיבורו את מחויבותו לה' על הנס שנעשה, אך באמת, כפי שמגלה לנו הפרשה השניה, הקדושה חלה מאליה והבכור קדושתו מרחם אף בטרם הקדישו האדם, וכפי שנבאר בע"ה לקמן.**

אחרי שידענו כל זאת נוכל ליישב מה ששאלנו למעלה. פרשה ראשונה העוסקת בעולם המעשה מציינת את השבועה לאבות בלבד, והבנים זכו לה מכח נאמנותם לדרכי האבות. פרשה שניה העוסקת בקדושה היורדת לעולם מציינת אף את השבועה לבנים, שזכו יחד עם האבות לשבועה זו מכח קדושתם הטבועה בהם, מכך שנבחרו ונקראו "בני בכורי ישראל".

רש"י

וְנִתְּנָהּ לָךְ. (מכילתא) תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום ואל תהי בעיניך כירושת אבות (מכילתא שם):

ביאור

וְנִתְּנָהּ לָךְ. על מספר מצוות אמרה תורה כי לא נצטוו אלא אחר שיכנסו לארץ, ועל חלקם אף אמרה שנתחייבו רק לאחר 'ירושה וישיבה', היינו לאחר שכבשו את הארץ משבעת עממין וחילקוה בגורל והתיישבו בה (חז"ל לימדונו כי היו שבע שנות ירושה ושבע שנות ישיבה). אף כאן אפשר היה לפרש כי מצות בכור אינה תלויה רק בכניסתם לארץ – "כי יביאך", אלא אף בכיבוש וירושה – "ונתנה לך", ורק לאחר שיכבשוה יתחייבו במצות בכור. מסביר רש"י כי אין לפרש כך, ו'נתינה'

האמורה כאן אינה שלב מאוחר אלא ציון העובדה כי הארץ שיבואו אליה נתונה להם מאת ה'. אך לכאורה ביטוי זה מיותר, על כן מפרש רש"י כי ישנה כאן הדרכה לנכנסים לארץ מה צריכה להיות תחושתם והרגשתם בישיבתם עליה. עליהם לזכור שאין הם כשאר העמים היושבים לבטח על אדמתם, בירושת אבות, וכדבר טבעי ומוכן מאילוי, אלא כל עצם ישיבתם בארץ הוא מתנה מאת ה', ואינה טבעית, ומתחדשת היא בכל יום, על כן עליהם להיות ראויים בכל יום לקבל מתנה זו.

עיון

וְנִתְּנָהּ לָךְ. העולה מדברי רש"י: עם ישראל לא הפך לעם בארץ ישראל, זוהי אינה ארץ מולדתו, אלא לאחר שהפך לעם וקיבל את התורה זכה אף להיכנס לארץ ישראל. זכותנו על הארץ אינה כזכות שאר העמים למקום בו יוכלו לחיות תחת השמים, אלא הארץ ניתנה לנו רק בגלל השתייכותנו לריבונו של עולם. אם חס ושלום עם ישראל ימרוד באביו שבשמים, יובעט במצוותיו ובתורתו, עלול הוא לאבד את המתנה היקרה הזאת ולגלות מארצו. מעניין לראות כי ישנה השוואה בין ארץ ישראל ובין התורה והמצוות, שעל שניהם כתב רש"י: "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים".¹¹

11 ראה רש"י לקמן יט, א; דברים יא, יג; כו, טז; וראה גם דברים כז, ט. ועיין מהר"ל כאן.

אונקלוס

(יב) וְתַעֲבֹר כָּל פֶּתַח וּלְדָא יב וְהָעֵבֶרֶת כָּל-פֶּטֶר-רַחֵם לִי
 קָדָם יי וְכָל פֶּתַח וּלְדָא וְכָל-פֶּטֶר | שָׁגֵר בְּהֵמָה
 בְּעִירָא דִּי יְהִי לָךְ דְּכָרִין אֲשֶׁר יְהִי לָךְ הַזְכָּרִים
 תִּקְדֵּשׁ קָדָם יי: לִי:

רש"י

(יב) וְהָעֵבֶרֶת. אין והעברת אלא לשון הפרשה, וכן הוא אומר "והעברתם את נחלתו לבתו" (במדבר כז, ח) (מכילתא פסחא פי"ח): שָׁגֵר בְּהֵמָה. נפל ששגרתו אמו ושלחתו בלא עתו, ולמדך הכתוב שהוא קדוש בבכורה לפטור את הבא אחריו. ואף שאינו נפל קרוי שגר, כמו "שגר אלפִיךָ" (דברים ז, יג), אבל זה לא בא אלא ללמד על הנפל שהרי כבר כתיב "כל פטר רחם" (מכילתא שם). ואם תאמר אף בכור בהמה טמאה במשמע, בא ופירש במקום אחר "בבִּקְרָךְ ובצִאנִךְ" (דברים טו, יט). לשון אחר יש לפרש: וְהָעֵבֶרֶת כָּל פֶּטֶר רַחֵם, בבכור אדם הכתוב מדבר:

ביאור

שם לא עובר כלום מיד ליד אלא עוברת הבעלות מן האב שמת לבתו היורשת אותו (כשאין לו בנים), והיא קודמת לשאר יורשים ממשפחת האב. החלק השני — "וכל פטר שגר בהמה לה" עוסק בנפל (שנולד בטרם עת ואינו חי) שנולד ראשון ופטר את הרחם, ואף על פי שאינו ראוי להקרבה הוא נקרא הבכור, והוולד שיוולד אחריו לא ייחשב בכור. אמנם בדרך כלל "שגר בהמה" אין משמעותו דווקא נפל, ומצאנו במקומות אחרים כי כל ולדות הבהמה נקראים שגר, אך מכל מקום כאן יש לפרש כן כדי להסביר את הכפילות בפסוק בין חלקו הראשון לחלקו השני.

פירוש ב) החלק הראשון של הפסוק עוסק בבכור אדם והחלק השני עוסק בבכור בהמה. פירוש זה שונה מן הפירוש הראשון

(יב) וְהָעֵבֶרֶת. שָׁגֵר בְּהֵמָה. בפסוק זה שני חלקים:

א) והעברת כל פטר רחם לה'. ב) וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה'. יש להבין מה מלמדנו כל חלק של הפסוק, ומה היחס בין "פטר רחם" לבין "פטר שגר בהמה".

רש"י מציע שני פירושים:

פירוש א) שני חלקי הפסוק עוסקים בבכור בהמה. "והעברת כל פטר רחם לה'" הוא ציווי להפריש את הבהמה ולהקריבה כקרבן לה'. "והעברת לה'" פירושו להפריש כדי לעשות ממנו קרבן. אין משמעות המילה 'להעביר' כפשוטו להעביר ממקום למקום, אלא במשמעות העברת בעלות מזה לזה, מן הישראל להקדש. משמעות זו מצאנו בפסוק "והעברתם את נחלתו לבתו", שגם

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

בְּשֵׁנִים: א. "והעברת" אין פירושו לשון הפרשה, כי לא מפרישים בכור אדם להקריבו לה' אלא פודים אותו (כפי שיוסבר להלן), אלא צריך לפרש "והעברת" – "והחשבת",¹² היינו עליך

להחשיבו ולהתייחס אליו כשייך לה' עד שתפדה אותו. ב. "שגר בהמה" אינו נפל אלא הוא כפשוטו, כל בכור בהמה יינתן לה'.

עיון

(יב) וְהֶעֱבַרְתָּ. שֶׁגֵּר בְּהֵמָה. לשני הפירושים קשה המילה "והעברת". לפירוש הראשון היא לשון 'הפרשה', מדוע בחרה התורה לנסח זאת בלשון 'העברה'. אפשר לומר כי רצתה התורה לרמוז לכך שהקדושה כבר קיימת מאליה והבכור קדוש מרגע היוולדו, ועל האדם מוטל לוודא שיונהגו בו מנהגי הקדושה. בזה דומה קדושת בכור לירושה ונחלה, כי ברגע שהאדם מת מייד עוברת נחלתו לירש החוקי, ועל בית הדין לוודא שאכן הירש החוקי הוא היורד לנחלה ולא אדם אחר. 'העברה' היינו להוציא אל הפועל מציאות הלכתית קיימת. מאידך לפירוש השני קשה לשון "והעברת" שהרי בפדיון בכור אדם לא מעבירים ולא מפרישים כלום. יתכן והתורה רוצה לומר לאבי הבן כי צריך הוא להרגיש כאילו הוא נאלץ למסור את בנו לעבודת המקדש, ועל ידי זה יבין כי בפדיון הוא בעצם זוכה בבנו שנמצא ברשות גבוה.

אונקלוס

(יג) וְכָל פֶּתַח (בוֹכְרָא) יג וְכָל-פֶּטֶר חֶמֶר תִּפְדָּה
 דַּחֲמָרָא תִּפְרוֹק בְּאִמְרָא בְּשָׁה וְאִם-לֹא תִפְדָּה
 וְאִם לֹא תִפְרוֹק וְתִנְקֶפִיה וְעַרְפָּתוֹ וְכָל בְּכוֹר אָדָם
 וְכָל בּוֹכְרָא דְאִנְשָׁא בְּכַנְיָהּ בְּכַנְיָהּ תִּפְדָּה :
 תִּפְרוֹק;

רש"י

(יג) פֶּטֶר חֶמֶר. ולא פטר שאר בהמה טמאה, וגזרת הכתוב היא לפי שנמשלו בכורי מצרים לחמורים (בראשית רבה פצ"ו, ה). ועוד, שסייעו את ישראל ביציאתן ממצרים, שאין לך אחד מישראל שלא נטל עמו הרבה חמורים טעונים מכספם ומזהבם של מצרים (בכורות ה' ע"ב):

ביאור

(יג) פֶּטֶר חֶמֶר. 'בהמה טמאה' היינו בהמה ממין האסור באכילה ובהקדשה, להבדיל מ'בהמה טהורה' שהיא ממין הכשר. בכורות בהמה טמאה לא נתקדשו שהרי לא שייך בהם הקדשת קרבן, וכל מקום שהתורה מתייחסת לבכור היינו בכור בהמה טהורה. אולם ישנו מין אחד של בהמות טמאות שיש בו קדושת בכור — החמור. בכור החמור עצמו אינו קרב אל המזבח, כמובן, אלא צריך לפדותו בשה, ובזה הקדושה פוקעת מן החמור והוא יוצא לחולין והרי הוא כשאר חמורים. אפשרות

אחרת היא שלא לפדותו, אך אז יש להורגו בעריפת ראשו.
 רש"י מנמק בשני תירוצים מדוע נשתנה בזה החמור משאר בהמות טמאות:
 א. בכורי מצרים נמשלו לחמורים, וכמו שנאמר בפסוק העוסק במצרים: "אשר בשר חמורים בשרם" (יחזקאל כג, כ). במצוה זו אנו נזכרים במכת בכורות אשר הכה ה' במצרים.
 ב. החמורים סייעו בגופם לישראל ביציאת מצרים על כן זכו שיתקדשו בכוריהם.

עיון

(יג) פֶּטֶר חֶמֶר. מצריים נמשלו לחמורים משום שכל חייהם חיי חומר בלא מימד רוחני אמיתי. יציאת מצרים היא העברת ההנהגה בעולם — ממצרים לישראל, וסמל לכך הוא קדושת פטר חמור ופדייתו בשה — "שה פזורה ישראל" (ירמיה נ, יז). פעילותם החומרית של המצרים תמצא הצדקתה רק אם תשמש את עם ישראל, ואם לאו — תאבד קיומה ויערף ראשה. הנימוק השני למעשה משלים את הנימוק הראשון, ומאיר זאת מן הצד החיובי: יש תפקיד חיוני לחומר, ואלמלא החומר אף הרוח אי אפשר לה להתקיים — בבחינת "אם אין קמח אין תורה". החמורים הם בעלי ערך כאשר הם מסייעים לישראל בעשיית רצון ה', אך תמיד צריך לזכור כי לחומר יש ערך רק כאשר הוא משמש כמכשיר וכאמצעי — אך אין הוא המטרה.

רש"י

תַּפְּדָה בְּשָׂה. נותן שה לכהן ופטר חמור מותר בהנאה והשה חולין ביד כהן (בכורות ט' ע"ב, כר"ש): **וְעִרְפָּתוֹ.** עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו. הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יפסיד ממונו. (בכורות י' ע"ב):

ביאור

לשיטה זו 'פדיון' החמור בשה היינו הפקעת הקדושה מן החמור והתרתו בהנאה. אלמלא הפדיון היה החמור נשאר באיסור הנאה ולא היה לבעליו אפשרות להשתמש בו כלל.

רש"י בלשונו הזהב ניסח הדברים כך שיתאימו לשתי השיטות ואין בדבריו הכרעה לכאן או לכאן: כולם מודים שאחר נתינת השה לכהן החמור מותר בהנאה, וכולם מודים כי השה חולין ביד הכהן. כמו כן לכולי עלמא מצות העריפה מפסידה ממונם של הבעלים, שהרי בין אם מותר בהנאה בין אם אסור בהנאה – יכול היה לפדותו בשה הפחות מערכו וליפטר, ועתה הפסידו לחמור כולו.

מעמדו של השה

הפסוק אינו מזכיר כאן כי את השה יש לתת לכהן, ואף אינו מציין כי הוא חולין שהיה מקום לומר כי יש להקריבו כקרבן לה'. רש"י בעקבות חז"ל לימדנו כי שה הפדיון ניתן לכהן והוא חולין בידו. כהן זוכה בו משום שהתורה בסוף פרשת קורח (במדבר יח) זיכתה לכהנים כ"ד מתנות כהונה, ובהם פדיון בכור בהמה טמאה (ואף פדיון בכור אדם). שה הפדיון הוא חולין מאחר ואף החמור עצמו לא היה קדוש בקדושת הגוף, שהרי פסול הוא לגבי מזבח, ולא היתה בו אלא קדושת דמים (גם לשיטה שהוא אסור בהנאה), על כן פדיונו אינו מעביר קדושה לדמיו אלא מוציאו לחולין. וכן הדין בפדיון בכור אדם להלן שבו כסף הפדיון ניתן כמתנה לכהן והוא חולין בידו.

תַּפְּדָה בְּשָׂה. וְעִרְפָּתוֹ. נחלקו תנאים (בכורות ט' ע"ב) בגדרי מצות פטר חמור – מה דינו של החמור לפני הפדיון ומה עושה פעולת הפדיון.

שיטת רבי שמעון – פטר חמור מותר בהנאה, ומשעה שנולד מותר לישראל להשתמש בו אפילו קודם פדיון, אלא שמצוה עליו לפדותו בשה תוך שלשים יום ללידתו, היינו לתת שה מתנה לכהן (אפילו אם השה שווה פחות מן החמור), ובכך החמור נשאר לצמיתות ביד הישראל, והשה חולין ביד הכהן לעשות בו כרצונו. אם אינו פודה את החמור מצוה לעורפו ולאחר עריפה אסור בהנאה.

לשיטה זו 'פדיון' החמור בשה אינו הסרת הקדושה מזה והעברתו לזה, שהרי החמור מותר בהנאה אף לפני הפדיון ואף השה הניתן לכהן אינו קדוש אלא הוא חולין ביד הכהן. מצוה זו נקראת בשם 'פדיון' משום שהיא פוטרת את החמור מחיוב העריפה ומאפשרת לבעליו להמשיך ולהחזיקו ברשותם.

שיטת רבי יהודה – פטר חמור אסור בהנאה משעה שנולד, ומצוה על בעליו לפדותו בשה תוך שלושים יום ללידתו, היינו להמיר את החמור בשה (אפילו אם השה שווה פחות מן החמור) ולתיתו לכהן. פעולה זו מפקיעה מן החמור את איסור הנאה שבו ומעטה מותר לבעליו ליהנות ממנו. השה הניתן לכהן הוא חולין בידו לעשות בו כרצונו. אם אינו פודה את החמור מצוה לעורפו ולאחר עריפה אסור בהנאה.

רש"י

וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָה תִּפְדָּה. חמש סלעים פדיונו קצוב במקום אחר:

ביאור

וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָה תִּפְדָּה. כאן לא קורח: "ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף אמרה תורה במה פודים את בכור האדם, חמשת שקלים בשקל הקדש" (במדבר יח, אך אמרה זאת 'במקום אחר' – בפרשת טז), היינו פדיונו בחמשה שקלים-סלעים.

עיון

תִּפְדָּה בְּשֵׁה. וְעֵרְפָתוֹ. הסברנו לעיל כי עניין פדיון פטר חמור הוא רתימת החולין והטומאה לצורכי קדושה, בבחינת משיח רוכב על חמור. אולם אין לטעות ולראות את החומר כמכיל קדושה בעצמו שהרי הוא מכשיר ואינו תכלית, ועל כן אף הפדיון אין נתפסת בו קדושה ואף שניתן כמתנה לכהן משרת ה' מכל מקום חולין הוא בידו.

יתכן ומחלוקת ר' יהודה ור' שמעון אף היא נובעת מן היסוד הזה. לר' שמעון לחמור-החומר אין שום שייכות בקדושה, וכל תפקידו הוא להיות לעזר וכבסיס לרכיבת הקדושה עליו, ולכן אף לפני הפדיון החומר מותר בהנאה. לעומתו ר' יהודה רואה גם בחומר קדושה מסויימת, הואיל ואף הוא בריאה של ה' ומלוא כל הארץ כבודו, ועל כן אף בכור חמור אסור בהנאה ויש בו קדושה מלידתו, אמנם קדושה פחותה שהרי אין זו קדושת הגוף אך קדושת דמים האוסרת בהנאה יש בו. ומוסר גדול יש כאן, לדעת להעריך כל בריאה בעולם שהרי דבר ה' מקיים אף אותם. אמנם צריך לדעת את הדרגות השונות שבקדושה, ולהבדיל בין קדושה פחותה לקדושה מרובה, "ואם לא תפדה" – אם אינך מבין כי החומר הוא רק מכשיר על מנת להגיע לדרגות קדושה גבוהות, והינך מקדש את החומר עצמו – "וערפתו" – אין לחומר כזה זכות קיום. 'הוא הפסיד ממונו של כהן' – מי שלא מבין כי החול משרת את הקודש – 'יפסיד ממונו' ואף חול לא יהיה לו.

וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָה תִּפְדָּה. פדיון הבכור אינו קודש אלא הוא מתנה לכהן, וכסף זה הוא חולין בידו לעשות בו כרצונו. הקב"ה זיכה לכהנים כתמורה לעבודתם במקדש מתנות שוה כסף מבני ישראל. 'קדושת הבכור' מתבטאת רק בכך שיש 'לפדותו' היינו לתת מתנה לכהן בגללו, ולמעשה אין בפעולת הפדיון הסרת קדושה מן הבכור אלא זיכוי מתנה לכהן בלבד. אין גופו של הבכור מוקדש לעבודת המקדש אלא יש בו מעין 'קדושת דמים', זכר למכת בכורות, והוא כביכול ממונו של גבוה שיש לפדותו ולזכות במתנה את הכהן. אף הכהן, כמו הבכורות, תפקידו להמשיך את שם ה' ולפעול על פי רצונו, כמו שכתוב: "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (מלאכי ב, ז).

ולכאורה דברים אלה אינם מתיישבים עם מה שלמדנו במקום אחר. כאן משמע כי מלכתחילה לא היו הבכורות קדושים בקדושת הגוף ולא נועדו לעבודת המקדש, אך הנה למדנו בפרשת במדבר: "ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים" (במדבר ג, יב), וכתב שם רש"י: 'לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודת כוכבים נבחרו תחתיהם'. מבואר כי הבכורות היו מיועדים לעבודת המקדש, ואף עבדו בה, אך הואיל וחטאו בעגל נבחר שבט לוי במקומם!

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

צריך לומר כי פסוקנו זה נכתב על שם העתיד, כי באמת אחרי שנבחרו הלויים שוב אין קדושת הגוף בבכורות, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

אך נראה ליישב באופן אחר, על ידי יסוד חשוב מאוד בגישה לסיפורי התורה בכלל. עלינו לדעת כי תורת ה' אינה ספר היסטוריה המתארת לנו את סיפור תולדות האנושות ועם ישראל מתחילתם וכל הקורות אותם. אמנם קראה התורה לספר: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א), אך יש להבין את העומק המסתתר בדברים עצמם ומדוע בחרה התורה להציג את הדברים באופן זה. דברי התורה הם אור ה' המתגלה בעולם. **התורה לא מתארת לנו מה היה אלא מה צריך להיות.** שעבוד מצרים ויציאת מצרים הם לא תיאור היסטורי מה היה בעבר, אלא תיאור של הדברים כפי שהם צריכים להיות, וכבר כתבנו לעיל כי אף האבות ציינו את חג הפסח, משום שהרעיונות הטמונים בפסח יסודותם במהות הבריאה והעולם ואינם תלויים באירוע היסטורי מסויים. נהפוך הוא. **יציאת מצרים היא גילוי של היסוד הטמון וטבוע כבר במעשה הבריאה, וזוהי אף תכליתה של הבריאה.**

על פי יסוד זה אפשר להבין את עניינו של שבט לוי והכהנים שבו. כשם שהעולם זקוק לעם ישראל שישמש בו כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", וישא את שם ה' בעולם, ואלמלא כן אין לעולם זכות קיום, כך עם ישראל עצמו צריך הוא שתהיה בו קבוצה שתשא את שם ה' באופן מובהק יותר, ותנהיג את עם ישראל מבחינה רוחנית. שבט לוי הוא העילית של העילית, הוא השבט הנבחר מתוך העם הנבחר, ובמהותו טבוע עניין הנהגת העולם מבחינה רוחנית. מה שלא חטאו בחטא העגל אינו הסיבה לכך שנבחרו להחליף את הבכורות, אלא זהו הסימן לכך כי מאז ומעולם הם נבחרו לתפקיד זה, ולמעשה חטא העגל גילה זאת אף כלפי חוץ. עד חטא העגל הבכורות היו ראויים לעבודה אך כשחטאו התברר למפרע שמבחינה אמיתית שבט לוי ראוי יותר לתפקיד הזה, וזוהי תכלית בריאתו ותפקידו בעולם. על כן אין לתמוה על כך שהתורה מקדשת את הבכור אך מיד מאפשרת לפדותו. נתינת פדיונו לכהן אף מראה את ההסכמה מצד ישראל לכך שהכהנים הם הם המנהיגים הרוחניים של העם ולאורם ולאור תורתם עלינו לילך.

אונקלוס

(יד) וַיְהִי אֲרִי יִשְׁאָלֶנָּה בְּנֶה מִפֶּטִיר יָד וְהָיָה כִּי יִשְׁאָלֶנָּה בְּנֶה
 מָחָר לְמִימָר מָא דָּא וְתִימָר מָחָר לְאִמָּר מַה־זָּאת וְאִמָּרַת
 לֵיהּ בְּתִקּוּף יָדָא אֶפְקָנָא יִי אֱלִיוּ בְּחִזָּק לֵד הוֹצִיאֲנוּ יִי
 מִמְצָרִים מִבֵּית עֲבֹדָתָא: מִמְצָרִים מִבֵּית עֲבָדִים:

רש"י

(יד) כִּי יִשְׁאָלֶנָּה בְּנֶה מָחָר. יש מחר שהוא עכשיו, ויש מחר שהוא לאחר זמן, כגון זה, וכגון "מחר יאמרו בניכם לבנינו" דבני גד ובני ראובן (יהושע כב, כד) (מכילתא פסחא פי"ח):

ביאור

(יד) כִּי יִשְׁאָלֶנָּה בְּנֶה מָחָר. למילה 'מחר' שתי משמעויות. המשמעות הפשוטה, המצומצמת, המיידית — היום שיבוא מיד אחרי היום הזה — 'מחר שהוא עכשיו'. וישנה המשמעות הרחבה והכוללת — זמן שיבוא מתישהו בעתיד — 'מחר שהוא לאחר זמן'. כאן 'מחר' הוא כמובן במשמעותו הרחבה — לאחר זמן. רש"י מביא ראיה נוספת להופעתה של המילה מחר במשמעותה הרחבה מספר יהושע,

שם מסופר כי בני גד ובני ראובן לאחר שקיבלו את נחלתם מעבר לירדן בנו שם מזבח גדול, והתרעמו ותמהו ישראל על מעשה חריג זה. תירצו בני גד ובני ראובן את מעשם בטענה: "מחר יאמרו בניכם לבנינו לאמור מה לכם ולה' אין לכם חלק בה'", וימנעו מבנינו לבוא אל המשכן ולהקריב קרבנות לה'. פסוק זה מוכיח בבירור כי אין 'מחר' כפשוטו שהרי דן בדורות הבאים "יאמרו בניכם לבנינו".

עיון

(יד) כִּי יִשְׁאָלֶנָּה בְּנֶה מָחָר. לכאורה דברי רש"י מיותרים. וכי יעלה על דעתנו לפרש את המילה מחר כפשוטה, מחר ולא מחרתיים? ודאי כיוונה תורה דבריה לעתיד באופן רחב! נראה לי כי כוונת רש"י לומר שהתורה אומרת ליוצאי מצרים תנו דעתכם על העתיד וראו את הנולד. עתה אתם שקועים באופוריה של יציאת מצרים, ופשוט לכם כי את החוויה שעברתם אתם עצמכם תספרו לבניכם ולבני בניכם, אולם עליכם לדעת כי יבוא יום, בעוד מספר דורות, שם הדברים לא יהיו כל כך ברורים וגלויים, החוויה האישית תישכח ועשויות להתעורר שאלות. עליכם להבין כבר עתה את האחריות המוטלת עליכם להעביר את הידיעות והחוויות שעברתם באופן מדויק ומפורט לדור הבא, על מנת שגם הוא יעביירו לזה שאחריו. הראיה שרש"י מביא מספר יהושע היא ראיה מצויינת, שהרי גם שם באותו הדור הדברים היו פשוטים לכל, אך החשש נבע משכחה של הדברים בדורות הבאים. גם שם הדאגה נבעה מתוך ראיית הנולד — מחר. ובזכות מצוות התורה והחכמה האלהית, אף אנחנו מצליחים לאחר ארבעת אלפים שנה לראות את עצמנו כאילו אנו יצאנו ממצרים, והאמונה בהשגחה האלהית ובסגולת עם ישראל טבועה בנו בנפש פנימה.

רש"י

מה זאת. זה תינוק טפש שאינו יודע להעמיק שאלתו וסותם ושואל: מה זאת. ובמקום אחר הוא אומר "מה העדות והחקים והמשפטים וגו'" (דברים ו, כ), הרי זאת שאלת בן חכם. דברה תורה כנגד ארבעה בנים: רשע, ושאינו יודע לשאול, והשואל דרך סתומה, והשואל דרך חכמה:

ביאור

זמנכם בדברים שאין בהם תועלת? הוא לא שואל אלא 'אומר', קובע עובדה, ואף מוציא עצמו מן הכלל — זהו ללא ספק בן רשע. **בפסוק השני** אין כלל שאלה אלא האב מצווה לפתוח עם בנו בדברים — זהו בן שאינו יודע לשאול.

בפסוק השלישי הבן שואל בפשטות: "מה זאת?" הוא אינו ממקד את השאלה ואינו מביע דעתו לכאן או לכאן. זהו בן טיפש (ובלשון ההגדה "תם") — שואל דרך סתומה'.

בפסוק הרביעי הבן שואל שאלה עמוקה ומקיפה. הוא רוצה לדעת את כל "העדות" — מצוות על זכר אירוע, "החוקים" — מצוות הנראות כנוגדות את השכל האנושי, "המשפטים" — מצוות מחויבות על פי שכל. הוא אף אינו מתמקד במצוות הפסח בלבד אלא רוצה לדעת את כל דברי ה'. זהו ללא ספק בן סקרן הרוצה לדעת ולהבין — שואל דרך חכמה'. רש"י הגדיר את הבנים על פי סדר הופעתם בתורה.

מה זאת. בארבעה מקומות דיברה תורה על דברים שבין אב ובנו בענייני סיפור יציאת מצרים ומצוות התלויות בה, ובכל מקום נוסח הדברים שונה:

א. לעיל יב, כו: "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם".

ב. לעיל יג, ח: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

ג. כאן: "והיה כי ישאלך בנך מחר מה זאת".

ד. דברים ו, כ: "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר ציוה ה' אֱלֹהֵינו אתכם".

כידוע, ביארו חז"ל כי הפסוקים עוסקים בארבעה סוגים של בנים, "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה" (הגדה של פסח). על פי סגנון השאלה, צורת הבעתה ותוכנה ניתן לאפיין מיהו הבן השואל ומה טיבו: **בפסוק הראשון** הילד מתקף: "מה העבודה הזאת לכם?!", ר"ל מדוע אתם מבזבזים את

עיון

מה זאת. כדי לדעת היאך לענות לבן וכיצד להקנות לו חכמה ודעת עלינו להכיר תחילה מהותו וטיבו, ועל פי זה לנסח את דברינו אליו.

יש לתת את הדעת לכך שאין מוזכר כאן בן "צדיק", וההנגדה לרשע הוא חכם. יתכן וחכמים סברו כי בילד עדיין לא שייכת דרגת הצדיק, שהרי היא דרגה שאדם מגיע אליה אחר עבודה עצומה על עצמו ומידותיו ובילד צעיר כמעט ולא שייך עניין זה. אמנם לכאורה רשע אינו ניגוד לחכם, שהרי גם חכם גדול יכול להיות רשע גדול, אך מגישת חז"ל משמע כי רשע אינו חכם. **חכמה אמיתית אינה תלויה בכשרון אלא היא כח נפשי, היכולת להבחין בין טוב ורע.** אדם רשע שטשטש את הגבולות ושוב אינו מבחין בין טוב לרע — סכל ייחשב.

אונקלוס

(טו) וְהוּדָה אַרִי אֶקְשִׁי פִרְעָה טו וַיְהִי כִּי־הִקְשָׁה פִרְעָה
 לְשַׁלְּחֹתָנָא וּקְטַל יִי כָּל לְשַׁלְּחָנֹה וַיְהִי־לָג יִי כָּל־בְּכוֹרֹ
 בּוּכְרָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם בְּאַרְצָן מִצְרַיִם מִבְּכוֹר אָדָם
 מִבּוּכְרָא דְּאִנְשָׁא וְעַד בּוּכְרָא בְּהֵמָה עַל־כֵּן אֲנִי
 בּוּכְרָא דְּבַעֲרָא עַל כֵּן זִבְחָ לִי כָּל־פֶּטֶר רְחֵם
 אֲנָא דְּבַח קָדָם יִי כָּל פֶּתַח הַזְּכוֹרִים וְכָל־בְּכוֹר בְּנֵי
 וְלִדָּא דְּכָרִין וְכָל בּוּכְרָא אֶפְדָּה:
 דְּבִנֵּי אֶפְרוֹךְ: טז וְהָיָה לְאוֹת עַל־יִדְכָה
 (טז) וַיְהִי לָאֵת עַל יָדָךְ וּלְטוֹטְפַת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי
 וּלְתַפְלִין בֵּין עֵינֶיךָ אַרִי בְּחִזָּק לֵד הוֹצִיאֲנוּ יִי
 בְּתַקוּף יָדָא אֶפְקֵנָא יִי מִמִּצְרַיִם: ס ס ס
 מִמִּצְרַיִם:

רש"י

(טז) וּלְטוֹטְפַת. תפילין, ועל שם שהם ארבעה בתים קרויין טטפת, טט בכתפי
 שתיים, פת באפריקי שתיים (סנהדרין ד' ע"ב). ומנחם חברו עם "והטף אל דרום"
 (יחזקאל כא, ב), "אל תטיפו" (מיכה ב, ו), לשון דבור, כמו "ולזכרון" (לעיל פסוק ט),
 שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו:

ביאור

(טז) וּלְטוֹטְפַת. המילה "טוטפת" היא ארבע, שתיים ועוד שתיים, והיא מורכבת
 מילה יחידאית המופיעה רק בעניין משתי שפות זרות שונות: "טט" בשפת
 התפילין, ונסתפק רש"י בפירושה ומציע ארץ 'כתפי' משמעה שתיים, "פת" בשפת
 לה שני פירושיו. ארץ 'אפריקי' משמעה שתיים, טט ועוד פת
 פירוש ראשון — משמעות המילה היא אלו ארבעה בתים שבתפילין, ומכאן רמז כי

ביאור (המשך מהעמוד הקודם)

את ארבע פרשיות התפילין של ראש (שמע), והיה, קדש לי, והיה כי יביאך) יש להניח בנפרד בארבעה בתיים, היינו לחלק את 'קופסת התפילין' של ראש באופן שכל פרשיה תוכנס בו בחריץ נפרד. לעומת זאת בתפילין של יד כל הפרשיות כתובות על קלף אחד ומונחות ב'בית' אחד, כי רק "בין עיניך" צריך שיהיו "טוטפת".

פירוש שני — על פי מנחם.¹³ המילה טוטפת היא משורש משותף להטפה, ומשמעותה דיבור הבא לשכנע. צריך לומר כי הטי"ת הכפולה באה לחיזוק ואינה מן השורש. להוכחת פירושו זה מביא רש"י שני פסוקים המוכיחים כי הטפה פירושה דיבור. על פי פירוש זה כוונת הפסוק לומר: יש להניח את התפילין על הראש כדי שיבואו הרואים לשאול על ענין התפילין ומתוך כך ידברו בנס יציאת מצרים.

עיון

(טז) וְלִטּוֹטֶפֶת.

פירוש ראשון — פירוש זה תמוה ביותר. מדוע בחרה התורה להשתמש במילים זרות כדי לומר את דברה?

נראה לי לומר כי רש"י, בעקבות חז"ל, רצה להביע בזה רעיון עמוק הנוגע במהותן של התפילין. הנה נאמר לגבי תפילין של ראש: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כח, ו).¹⁴ מכאן שתפילין של ראש הם הביטוי לעוצמת אמונתנו כלפי האומות. אין אנו מתביישים בתורה ובמצוות ה', אלא להפך, אנו מתגאים בהן ומכתירים בהן את ראשנו. **התורה בחרה ללמד את המילה 'ארבע' בשפות זרות, שפת האומות, כדי להמחיש שתפילין של ראש מסמלים את אחריותנו כלפי הגויים.** כמו כן המספר ארבע עצמו מרמז על כלליות העולם כולו — 'ארבע קצוות תבל' היינו כל מקום בעולם, וכן "כנגד ארבעה בנים דברה תורה" היינו כל סוגי בני האדם.

תפילין של ראש הם הביטוי לאחריות עם ישראל על כל העולם. לעומתם תפילין של יד מבטאים את אחדות ישראל והיותם עם לבדד ישכון. על כן בתפילין של יד כל הפרשיות נמצאות בבית אחד, וחובתו של עם ישראל לפעול ("של יד") לאור פרשיות אלה. בסדר הנחת התפילין קובעת ההלכה שמניח של יד תחילה, וכשחולץ — חולץ של ראש תחילה כדי שישאר עם של יד באחרונה, משמע ששל יד היא העיקר והבסיס שעליו מונח של ראש ולא שייך שיהיו עליו של ראש אם אין עליו של יד. אף אנו נאמר כי הדאגה לאחדות האומה הישראלית קודמת לדאגה לאומות העולם, כי קיומו הבריא של עם ישראל הוא הבסיס לקיומו של העולם כולו.

לפירוש זה במילה 'טוטפת' רצתה התורה להדגיש את מהותן של תפילין של ראש כמייצגות את עם ישראל כלפי האומות לעומת תפילין של יד המבטאות את אחדות האומה לעצמה — 'גוי אחד בארץ'.

13 מנחם בן יעקב אבן סרוק, פייטן ומדקדק קדום (970-910), כתב את ה'מחברת' שהיא מעין מילון, ולמעשה זהו המילון העברי הראשון.

14 ראה מנחות ל"ה ע"ב, וברש"י ותוס' שם ד"ה אלו תפילין שבראש.

עיון (המשך מהעמוד הקודם)

פירוש שני — מנחם פירש לשון דיבור, אך מן הפסוקים שהביא כראיה עולה כי משמעות השורש היא לא דיבור גרידא אלא הטפת מוסר. יחזקאל נצטוו: "בן אדם שים פניך דרך תימנה, והטף אל דרום, והנבא אל יער השדה נגב", היינו פנה דרומה (=תימנה) ודבר אל אנשי הדרום והינבא אל יושבי יער השדה שבדרום. "הטף" במשמעות הטפת מוסר ותוכחה. ואף מיכה אומר: "אל תטיפו יטיפון, לא יטיפו לאלה לא יסג כלימות", היינו ה' אומר לנביאים אל תטיפו מוסר לאנשים אלה כדי שלא יכלימו אתכם. אם כן, אף טוטפת בתפילין משמעותם הטפת מוסר, כי כשישאלו לפשר התפילין ישמעו על ניסי מצרים ויקחו מהם מוסר, כי הדיבור מעורר את המחשבה ומפנים אותה.

מקום הנחת תפילין הוא בראש, מקום המח והמחשבה, והוא המנהיג את הגוף שהרי סוף מעשה במחשבה תחילה. אולם התורה רוצה לומר כי על אף שהתורה אחת היא, אין לך אדם שאינו נמשך לחלק מסוים בתורה יותר מחלקים אחרים, ואין אדם למד אלא במקום שליבו חפץ — יש העוסקים בהלכה ויש העוסקים באגדה, יש העוסקים בתלמוד ויש העוסקים בסוד, על כן אמרה תורה כי תפילין של ראש פרשיותיה נפרדות, ומונחות באופן נפרד בבתי שונים, אולם גם בצורה זו סוף סוף מונחות כולן בתוך אותה 'קופסת תפילין', העשויה מעור אחד, **לומר לך אמנם תורה גוונים יש בה ברם כולם מרועה אחד ניתנו ואחדות יש בהם**. תפילין של יד הם כנגד המעשה על כן מניחים אותן על היד, וכדי שכל מעשינו יינקו ממקור של קדושה. ארבע פרשיות מונחות בה בבית אחד, כי בעולם המעשה כולם שווים, כולם מחויבים לתורה אחת ולשלחן ערוך אחד. **גם אם עולם המחשבה דרכים שונות יש בו ומשתנות על פי דעותיו של כל אדם ואדם, עולם המעשה אחד הוא ומחייב את כולם לפעול בדרך אחת**.

יש לך אדם שהשקפותיו השקפות ישרות ואמונתו תמימה ברם במעשיו הולך הוא אחר שרירות ליבו ויצרו ואינו מקפיד על קלה כבחמורה. לעומתו יש לך אדם שמקפיד על קוצו של יו"ד במעשיו אבל בנפשו שאלות ותהיות, ונבוך הוא באמונתו והשקפתו, ואין תוכו כברו. אם נשאל את עצמנו מי מהם עדיף — השני טוב מן הראשון, כי הואיל ומשעבד עצמו לבורא עולם על אף שאין הוא שלם עם הדברים — סופו שיתקרב אף בליבו ונפשו ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה. אך מי שמחשבותיו מתקונות אך אינו משעבד עצמו אלא הולך אחר שרירות ליבו — סופו שאף בדעותיו ישתבש, והכל הולך אחר המעשה, "ואחר הפעולות ימשכו הלבבות". על כן קבעה ההלכה כי תפילין של יד קודמות לתפילין של ראש. **הבסיס לחיי תורה שלמים הם חיי המעשה, ועליהם צריכה שתבוא מחשבה טהורה**.