

# ביאורי החומש

ביאורים ואמרות קודש  
מכבוד קדושת  
אדמו"ר מנחם מענדל  
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע  
שניאורסאהן  
מליובאוויטש

על  
חמשה חומשי תורה

תדפיס מתוך פרשת בא



יוצא לאור על ידי  
"היכל מנחם"  
מרכז להפצת מעיינות החסידות  
בעיה"ק ירושלים ת"ו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שישים ושמונה לבריאה

# ביאורי החומש

## על חמשה חומשי תורה

העורך:  
הרב יוסף יצחק הבלין  
ראש המכון

חברי המערכת:  
הרב מנחם מענדל רייצס  
הרב מנחם מענדל קפלן  
הרב יהודה כהן

© כל הזכויות שמורות



כתובת למשלוח הערות והארות:

**מכון היכל מנחם**

ירושלים, רח' ישעיהו 22. ת.ד. 5955

פאקס 02-571-2563

*E-mail: [havlin@012.net.il](mailto:havlin@012.net.il)*

### להזמנות :

היכל מנחם - ירושלים: ישעיהו 22 ת.ד. 5955 טל' 02-538-4928

היכל מנחם - בני ברק: רח' שפת אמת 1 טל' 03-579-5729

קה"ת - כפר חב"ד ת.ד. 3 טל' 03-960-6018

קה"ת - קראון הייטס: טל' 718-778-0226

עיצוב: חיים מושקין

## א

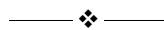
## פרשת בא

בספרי הראשונים<sup>1</sup> נקראת פרשה זו בשם "בוא אל פרעה".  
 והדבר דורש ביאור: איך ייתכן שפרשה שעוסקת ביציאה ממצרים  
 ובהכנתו של פרעה - נקראת על-שם כניסתו של משה אל פרעה, דבר  
 המדגיש את העובדה שהכוח נמצא בידיו של פרעה?!  
 לאמיתו של דבר, השאלה אינה רק על שם הפרשה, אלא על עצם  
 הופעתו של עניין זה - כניסתו של משה אל פרעה כדי להתרות בו על  
 שלוש המכות האחרונות - בפרשת בא: האם לא היה מתאים יותר לצרף  
 גם את שלוש המכות האחרונות לפרשת וארא (שבה מופיעות המכות  
 הקודמות), ולא לפרשת בא, העוסקת בעיקרה ביציאת מצרים עצמה?  
 ויש לבאר:

מבואר בזוהר<sup>2</sup>, שהסיבה לכך שנאמר "בוא אל פרעה" (ולא "לך אל  
 פרעה") היא משום שמשה פחד מכוחו הגדול של פרעה, ולכן התלווה  
 אליו כביכול הקב"ה בעצמו בכואו אל חדריו הפנימיים ביותר של פרעה  
 ("אדרין בתר אדרין"), ושם נלחם בו הקב"ה בעצמו עד ששבר את כוחו.  
 שבירה זו יכולה היתה להיעשות רק בהיכלותיו הפנימיים של פרעה,  
 שכן שם היה פרעה בשיא כוחו<sup>3</sup>, ולכן גם שבירתו וביטולו היו גמורים  
 ומוחלטים.

ולכן צורף עניין זה לפרשה העוסקת ביציאת מצרים, עד כדי כך  
 שהפרשה כולה נקראת על שמו - שכן שבירה מוחלטת זו של פרעה,  
 שעליה מרמזות המלים "בוא אל פרעה", היא חלק מהותי ובלתי-נפרד  
 מיציאת מצרים.

(התוועדויות תנש"א ח"ב ע' 176 ואילך)



1. רמב"ם סדר תפילות כל השנה (בסוף ספר אהבה). אבודרהם בסדר הפרשיות וההפטרות.
2. ח"ב לד, א.
3. ראה גם בעל הטורים ורבינו בחיי ריש פרשתנו.

## ב

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פְּרַעֲהַ פִּי אָנִי הַכְּבֹדְתִי אֶת  
 לְבֹו וְאֶת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׂתִי אֶתְתִּי אֱלֹה בְּקִרְבּוֹ. וְלְמַעַן  
 תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵי וּבְנֵי בְנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם  
 (י', א-ב)

"התעללתי - שחקתי" (רש"י)

יש להקשות:

א) כיצד מהווה "אני הכבדתי את לבו" סיבה לכך שעל משה ללכת אל פרעה ולהתרות בו?<sup>4</sup> אדרבה: אם אמנם הקב"ה הוא שהכביד את לבו של פרעה - הרי לכאורה אין כל טעם להזהיר אותו, שהרי הדברים לא יועילו במאומה!

ב) מה חידש הקב"ה למשה בדבריו "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבם" - והרי כבר קודם לכן אמר לו הקב"ה את אותם הדברים ממש: "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי"<sup>5</sup>?

ויש לומר, שהחידוש בדברי הקב"ה כאן מוסבר בהמשך הכתוב - "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שיתי אותותי אלה בקרבם, ולמען תספר באזני בנך ובני בנך את אשר התעללתי במצרים", כפירוש רש"י "התעללתי - שחקתי":

מטרתו של הקב"ה בהתראה זו היתה לשים את מצרים ללעג ולקלס, בכך שמצד אחד הכביד את לבם ונטל מהם את בחירתם החופשית, ובד בבד התרה בהם שאם לא יצייתו לו ייענשו, כאילו אכן יש בפניהם בררה.

4. בהשקפה ראשונה ניתן היה לפרש שהטעם הוא רק "למען שיתי אותותי אלה בקרבם" (ואילו "כי אני הכבדתי את לבו" הוא רק הקדמה לכך, כלומר שהסיבה לכך ש"הכבדתי את לבו" היא "למען שיתי אותותי אלה בקרבם"); אבל מלשון הכתוב ("כי אני הכבדתי את לבו") משמע שגם "אני הכבדתי את לבו" הוא חלק מהטעם עצמו.

5. וארא ז, ג.

זהו איפוא פירוש הכתוב: הטעם לכך שמשו נצטווה לבוא אל פרעה ולהתרות בו - הוא משום שהקב"ה מנע מפרעה את הבחירה ("כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו"), ולכן התראה זו תשים אותו ללעג ("למען תספר... את אשר התעללתי במצרים").

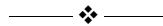


עניין זה מתבטא גם במסופר לקמן<sup>6</sup> "ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש וגו'", דברים שהשפיעו גם על פרעה - "ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה ויאמר אליהם לכו עבדו את ה' אלוקיכם":

בהשקפה ראשונה הדברים מתמיהים: איך ייתכן שדוקא בשעה שהקב"ה הכביד את לב פרעה ועבדיו החליטו הללו להיענות (חלקית?) לדרישה לשלח את בני ישראל<sup>8</sup>?

אלא שדבר זה עצמו הוא חלק מהתעללותו של הקב"ה במצרים: מצד אחד ריכך את ליבם כך שיוותרו על עמדתם התקיפה הקודמת - אך בד בבד לא איפשר להם כניעה מוחלטת, כך שהם נעצרו בעקשנות חסרת-פשר לפני ההיענות הסופית שהיתה מונעת את המכה. בכך הראה הקב"ה עד כמה פרעה ועבדיו הם חסרי כל עמדה משלהם, והם משמשים רק ככלי משחק בידיו.

(לקוטי שיחות ח"ו ע' 60 ואילך)



6. פסוקים ז-יא.

7. כי גם עתה, התרצה פרעה רק להליכת הגברים בלבד - ולא הסכים לדרישתו של משה במלואה: "בנערנו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו".

8. אם-כי ניתן לפרש שהכבדת הלב מנעה רק את היענותם המלאה לדרישה לשחרר את בני ישראל, שהרי מטרת ההכבדה היתה "למען שייתי אותותי אלה בקרבך", וכל עוד לא נענו לדרישה במלואה לא היה בכך כדי למנוע את המכה.

ג

**אֲשֶׁר הִתְעַלְלֵתִי בְּמִצְרַיִם (י, א)**

"התעללתי – שחקתי" (רש"י)

יש לפרש שעונש זה של "התעללות" ניתן לפרעה מידה כנגד מידה. וזאת בשני אופנים:

(א) על-פי פירוש רש"י "התעללתי - שחקתי":

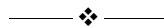
פרעה התייחס לבקשת בני ישראל לצאת ממצרים בדרך של לעג והיתול - תחילה הסכים לשלח את בני ישראל, ולאחר-מכן חזר בו. וכדברי משה<sup>9</sup>: "רק אל יוסף פרעה התל, לבלתי שלח את העם לזבוח לה".

ולכן העניש אותו הקב"ה מידה כנגד מידה, ושם אותו לצחוק ולהיתול ("שחקתי").

(ב) יש לפרש "התעללתי" גם מלשון עלייה: הקב"ה העליל על פרעה, כביכול, את אשמת הסירוב לשלח את ישראל - בה בשעה שבשלב זה הדבר כלל לא היה בידי, שהרי הקב"ה הכביד את לבו<sup>10</sup>.

וגם לפי פירוש זה יש כאן עונש "מידה כנגד מידה": כנגד דבריו של פרעה<sup>11</sup> "הבה נתחכמה לו" – העניש אותו הקב"ה בדרך של התחכמות ועלילה.

(לקוטי שיחות ח"ו ע' 63)



9. וארא ח, כה. וראה מצודת-ציון שמואל-א ו, ו.

10. ראה בביאור הקודם (ביאור ה).

11. שמות א, י.

## ד

**כִּי אִם מֵאֵן אֶתָּה לְשַׁלַּח אֶת עַמִּי הַנְּנִי מִבְּיַד מֶחָר אֲרַבָּה  
בְּגִבְלֶךָ (י, ד)**

מלשון הכתוב משמע שמכת הארבה באה כעונש על סירובו של פרעה לדרישה הנוכחית לשלח את ישראל<sup>12</sup> (ולא על סירובו בעבר).

והדבר דורש ביאור: מהי ההצדקה להענשת פרעה על סירובו להיענות לדרישה לשלח את בני ישראל - בה בשעה שבשלב זה הדבר כלל לא היה בידו, שהרי הקב"ה הכביד את לבו<sup>13</sup>?

ויש לבאר זאת על-פי המבואר באגרת התשובה<sup>14</sup>, שאפילו מי שנאמר בו "אין מספיקין בידו לעשות תשובה", הרי "אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה - מקבלין תשובתו":

אמנם ה' הכביד את לבו של פרעה, וניטל ממנו כוח הבחירה המאפשר לו לבחור באופן חופשי להיענות לדרישתו של הקב"ה; אך יחד עם זאת, אילו היה מתאמץ להתגבר על הכבדת הלב - עדיין היה באפשרותו לעשות תשובה, ובכך למנוע את המכות הנוספות. ומאחר שלא עשה כך - הוא נשא עדיין באשמה, והיה ראוי לעונש<sup>15</sup>.

(לקוטי שיחות ח"ו ע' 64 ואילך)



12. ואף שבפסוק הקודם מופיעה גם התייחסות לסירוב בעבר ("עד מתי מאנת ליענות מפני") - הדבר בא רק כדי להסביר את חומרת העונש ("ארבה... אשר לא ראו אבותיך ואבות אבותיך מיום היותם על האדמה עד היום הזה"), מאחר שסירוב זה אינו הסירוב הראשון אלא הוא בא בעקבותיהם של סירובים קודמים.

13. כמפורש לעיל (פסוק א): "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו".

14. פרק יא. וראה גם תניא פרק כה.

15. בדומה למסופר בגמרא (חגיגה טו, א) לגבי אלישע בן אבויה ("אחר"), ששמע בת קול המכריזה: "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", ולמרות זאת נענש, שכן "לא היה לו להשגיח בכך", כי "אין דבר העומד בפני התשובה" (חידושי אגדות מהרש"א שם).

ה

## וַיְהִי הַשָּׁדָי אֶפְלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם (י, כב)

"ולמה הביא עליהם חושך? שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת; ומתו בשלשת ימי אפלה, כדי שלא יראו מצרים במפלתן ויאמרו: אף הן לוקין כמונו" (רש"י)

יש לשאול: הרי בגלות מצרים היו בין בני ישראל רשעים רבים, ואף עובדי עבודה זרה, ולמרות זאת זכו להיגאל<sup>16</sup>; מדוע דוקא אלו שסירבו לצאת ממצרים נענשו ולא זכו לגאולה?

ויש לבאר זאת על-ידי השוואה לעניין דומה - הכפרה ביום-הכיפורים:

לדעת רבי<sup>17</sup>, "על כל עברות שבתורה - בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה - יום כיפורים מכפר"; אך ישנו יוצא מן הכלל אחד - "מודה רבי בכרת דיומא"<sup>18</sup>, כשהאדם עובר על איסורי יום הכיפורים עצמם: במקרה זה אין יום הכיפורים מכפר עליו.

הסבר הדבר: הסיבה לכך שיום הכיפורים מכפר על כל העברות היא משום שביום זה מתגלה הקשר הפנימי והעמוק בין הקב"ה לעם ישראל, קשר שאינו תלוי בהתנהגותם ובמצבם הרוחני<sup>19</sup>; אבל כאשר אדם עובר על איסורי יום הכיפורים עצמם - הוא פועל בכך נגד גילוי של קשר זה עצמו, ולכן אין הקשר יכול לכפר על חטאו [על דרך "אין קטיגור נעשה סניגור"<sup>20</sup>].

ובדומה לכך בענייננו:

הסיבה לגאולתם של בני ישראל ממצרים אינה קשורה במצבם הרוחני,

16. ראה זוהר ח"ב קע, ב, ושמות רבה פכ"ד, א, שכשעברו בני ישראל בים סוף היה צלמו של מיכה עובר עמהם בים. ועוד.

17. יומא פה, ב.

18. שבועות יג, א.

19. ראה לקוטי שיחות ח"ד ע' 1149 ואילך, ובנסמן שם.

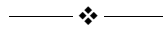
20. כמו שמבאר הגאון הרוגוצ'ובי - לגבי ענין זה של כפרת יום הכפורים (צפנת פענח ה' יבום פ"ד ה"כ בסופו).



אלא היא נובעת מהקשר הפנימי של הקב"ה אליהם - קשר של אב לבנו (כדברי הכתוב<sup>21</sup>: "בני בכורי ישראל, ואומר אליך שלח את בני"), שאינו נתון לשינויים<sup>22</sup>; ולכן נגאלו ממצרים גם הרשעים שבבני ישראל.

יחד עם זאת, אלו שהתנגדו ליציאת מצרים עצמה - התכחשו לעצם הקשר בינם ובין הקב"ה, והעדיפו על-פניו את העבדות למצרים; ולכן לא הועיל עבורם קשר זה, והם לא זכו לגאולה<sup>23</sup>.

(לקוטי שיחות ח"א ע' 2 ואילך)



ו

וַיְהִי חֵשֶׁךְ אַפְלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם (י, כב)

"ולמה הביא עליהם חושך? ... שחיפשו ישראל וראו את כליהם. וכשיצאו, והיו שואלין מהן, והיו אומרים: אין בידינו כלום - אומר לו: אני ראיתיו בביתך, ובמקום פלוני הוא" (רש"י)

פירוש זה (בשינויים) מופיע גם במדרש<sup>24</sup>, אלא ששם ישנה הוספה על כך: "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם"<sup>25</sup> - 'בארץ גושן' לא נאמר, אלא 'במושבותם'; שכל מקום שהיה יהודי נכנס - היה אור נכנס, ומאיר לו מה שבחביות ובתבות ובמטמוניות".

אך מדברי רש"י נראה שלא האיר לבני ישראל אור מיוחד וניסי, אלא

21. שמות ד, כב-כג.

22. וכדברי חז"ל "בין כך ובין כך אתם קרויים בניס" (קידושין לו, א. ואף שיש שם מחלוקת בדבר - ראה ספרי האזינו לב, ה, וש"ת הרשב"א ח"א סקצ"ד, שמוכן מדבריהם שההכרעה היא כשיטה זו).

23. אמנם גם בין אלו שזכו לצאת ממצרים היו שלא חפצו בכך (כדברי רש"י בסוף פרשת שמות שפרעה גירש את ישראל בעל כרחם); אבל התנגדותם לא היתה לעצם היציאה ממצרים, אלא שחששו מפני ההליכה במדבר וכדומה, ולכן לא נמנעה מהם הגאולה.

24. שמות רבה פי"ד, ג.

25. פסוק כג.

הם ראו את כליהם של המצרים בדרך הטבע<sup>26</sup> (מאחר שהחושך לא החשיך להם<sup>27</sup>); ולכן כתב רש"י "שחיפשו ישראל וראו את כליהם", כלומר שהיה עליהם לחפש כדי למצוא את הכלים, ולא היה אור מיוחד שהאיר להם את מקומות המסתור (אלא שכדי שיוכלו לחפש את כליהם של המצרים באינן מפריע - היה צורך להטיל על המצרים מכת חושך).

ויש לבאר את יסוד השינוי בין שני הפירושים:

ידוע<sup>28</sup> שיש להשתדל ככל האפשר לקיים את מצוותיו של הקב"ה בדרך הטבע, ולא על ידי נס; ויתרה מזו - גם ההכנה למצוה צריכה להיות בדרך הטבע<sup>29</sup>. ולכן פירש רש"י שבני ישראל ראו את כלי המצרים בדרך טבעית, שכן הדבר היה הכנה לקיום ציוויו של הקב"ה<sup>30</sup> "וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב"<sup>31</sup>.

המדרש, לעומת זאת, אינו חושש לכך, ומשתי סיבות: (א) לדעת המדרש, הכלל הדורש שקיום המצוות יהיה בדרך הטבע חל רק לאחר

26. ודברי הכתוב "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם" מתפרשים כפשוטם - בארץ גושן.

27. ראה בחיי ומושב זקנים לפסוק כא.

28. ראה ביאורי החומש לספר בראשית, כרך א ע' קעא. וש"נ.

29. ראה לכך - מהסיפור הידוע על אדמו"ר הזקן (לקוטי דיבורים ח"ד תשנב, ב ואילך): כשהיה אדמו"ר הזקן במאסר, העבירוהו בסירה ממקום למקום, ואדמו"ר הזקן ביקש מהפקיד הממונה על הסירה לעצור אותה, כדי שיוכל לקדש את הלבנה בעמידה וביישוב הדעת. כשסירב הפקיד - עצר אדמו"ר הזקן את הסירה בדרך נס; אבל לא קידש את הלבנה באותה עצירה, אלא רק לאחר שהסירה חזרה לשוט והפקיד הסכים לעוצרה בעצמו. וטעם הדבר הוא כאמור - לפי שרצה שעצירת הסירה, שהיא הכנה לקיום המצוה, תהיה בדרך הטבע ולא בדרך נס.

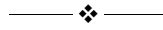
30. פרשתנו יא, ב.

31. ואף שהאפשרות לחפש את הכלים היתה בגלל מכת החושך, שהיתה בדרך נס (וזהו הסיבה לכך שהקב"ה הביא על המצרים חושך, כדברי רש"י) - אין בכך משום סתירה לכלל זה, שכן מכת החושך לא היתה אלא גורם חיצוני שאפשר את ההכנה למצוה, ולא חלק מההכנה למצוה עצמה.

גם על כך ניתן ללמוד מהסיפור על אדמו"ר הזקן (הנ"ל בהערה): הסיבה לכך שהפקיד נענה לבקשתו של אדמו"ר הזקן לעצור את הסירה היתה משום שקודם לכן נוכח לראות שביכולתו של אדמו"ר הזקן לעצור אותה בדרך נס; ולמרות זאת אין כאן פגיעה בכלל שקיום המצוה צריך להיות בדרך הטבע, שכן העצירה הראשונה לא היתה אלא גורם חיצוני, ולא חלק מההכנה למצוה עצמה.

מתן תורה, ולא קודם לכן; (ב) נטילת כלי הכסף והזהב מידי המצרים לא היתה בגדר מצוה, אלא בגדר שכר ופיצוי לבני ישראל (כהבטחת הקב"ה "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"<sup>32</sup>), ולכן אין חשש גם אם הדבר נעשה על-ידי נס.

(לקוטי שיחות חל"א ע' 46 ואילך)



ז

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם אַתָּה תִתֶּן בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעַלְתָּ וְעָשִׂינוּ לְה' אֱלֹהֵינוּ. וְגַם מִקְנֵנוּ יִלָּךְ עִמָּנוּ לֹא תִשָּׂא רַקָּסָה כִּי מִמֶּנּוּ נִקָּח לְעֵבֶד אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַנְחֵנוּ לֹא נִדַע מַה נַּעֲבֹד אֶת ה' עַד בֵּאֵנוּ שָׁמָּה (י, כה-כו)

"לא נדע מה נעבוד – כמה תכבד העבודה, שמא ישאל ממנו יותר ממה שיש בידינו" (רש"י)

יש לשאול<sup>33</sup>:

(א) מה פשר דברי משה "שמא ישאל ממנו יותר ממה שיש בידינו"? וכי יעלה על הדעת שהקב"ה ידרוש מבני ישראל דבר שאין באפשרותם לקיימו?!

(ב) אם אמנם אין לדעת כמה יבקש הקב"ה, וייתכן שידרוש מבני ישראל להקריב קרבנות יותר ממה שיש בידם - מהי התועלת בכך שיביאו את כל המקנה, והרי ייתכן שהקב"ה יבקש יותר גם מכך?

ויש לומר, שהתשובה לכך נמצאת בלשון רש"י "שמא ישאל יותר ממה שיש בידינו": אמנם מובן שהקב"ה לא ידרוש מבני ישראל יותר ממה

<sup>32</sup>. לך לך טו, יד.

<sup>33</sup>. וראה משכיל לדוד ובאר בשדה.

שיש ביכולתם להשיג, אבל ייתכן בהחלט שידרוש מהם יותר ממה שיש בידיהם, ויהיה עליהם להשיג זאת ממקור אחר - ממקנהו של פרעה (שכמובן הוא רב לאין ערוך ממקנה בני ישראל, שהיו עבדים ולא היה להם רכוש רב<sup>34</sup>).

דברי משה באים, איפוא, בהמשך לפסוק הקודם: "גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות" - מאחר ש"אנחנו לא נדע מה נעבוד את ה'", וייתכן שהקב"ה לא יסתפק במקנה שבידינו, וידרוש שנקריב גם משלך.



יש ללמוד מכך הוראה בעבודת ה', על דרך הרמז:

ידועה תורת הבעל שם טוב<sup>35</sup>, שעל האדם ללמוד הוראה בעבודת ה' מכל דבר שהוא רואה או שומע, גם כשמדובר בענייני העולם.

ולכאורה הדבר דורש ביאור - האם לא די בהוראות המפורשות בתורה ובדברי חז"ל, עד שיש צורך ללמוד הוראות בדרך עקיפה מענייני החולין שבעולם?!

וזהו שאנו למדים מכאן: לעתים אין הקב"ה מסתפק בכך שנעבוד אותו ב"מה שיש בידינו", בהוראות ובענייני העבודה המפורשים בתורה שבידינו, אלא הוא דורש שנעבוד אותו גם באמצעות "מקנהו של פרעה" - הוראות הנלמדות מענייני העולם.

(התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 424 ואילך)



34. ובפרט על-פי המסופר בפרשת ויגש (מז, טז-יז), שכל המקנה שבכל ארץ מצרים נרכש על ידי פרעה.

35. הובא ב"היום יום" ט' אייר. כתר שם טוב הוספות סימנים קכו-קכט. וש"נ.

## ח

כֹּה אָמַר ה' פְּחַצַת הַלֵּילָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם. וּמַת  
כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (יא, ד-ה)

צריך ביאור: לשם מה הודיע הקב"ה לפרעה את שעת התחלטה של  
מכת בכורות, ולא אמר לו סתם שהמכה עתידה לבוא עליו (כמו בשאר  
המכות)?

כדי לבאר זאת יש להקדים שאלה נוספת: מדוע דוקא במכת בכורות  
היה צורך באמצעים מיוחדים (סימון הבתים באמצעות דם קרבן הפסח,  
תוך זהירות שלא לצאת מן הבית עד הבוקר) כדי להגן על בני ישראל  
מפני המכה<sup>36</sup> - בניגוד לשאר המכות, שבהן לא היה על בני ישראל לנקוט  
באמצעי הגנה כלשהם?

ויש לבאר, שהסיבה לכך נעוצה בהבדל מהותי בין מכת בכורות  
לקודמותיה:

מטרתן של שאר המכות היתה בעיקר כדי להודיע את כוחו של הקב"ה  
("למען תדע כי אני ה'"<sup>37</sup>), ולכן הן לא באו על בני ישראל, שכבר היתה  
להם ידיעה זו<sup>38</sup>.

במכת בכורות, לעומת זאת, לא היתה מטרה זו (שהרי הבכורות לא  
נשארו לאחריה בחיים כדי להכיר את כוחו של הקב"ה), והיא נועדה לשם  
עונש בלבד; ולכן במכה זו היה מקום לקטרוג מצד מידת הדין<sup>39</sup> - "מה  
נשתנו אלו מאלו?" מדוע חלה המכה רק על המצרים ולא על בני ישראל,  
שאף הם היו עובדי עבודה זרה?

36. כדברי הכתוב לקמן (יב, כב): "ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם  
אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו  
עד בוקר". ורש"י מפרש: "מאחר שניתנה רשות למשחית לחבל, אינו מבחין בין צדיק  
לרשע".

37. וארא ח, יח. ובדומה לכך בפסוקים נוספים.

38. ראה תורה אור וארא נז, א.

39. כמבואר בדברי חז"ל - ילקוט ראובני בשלח יד, כז. זוהר ח"ב קע, ב.

ולכן היה צורך באמצעים מיוחדים, כדי להגן על בני ישראל מפני קטרוגה של מידת הדין.

אלא שעל כך יש לשאול: אם אמנם היו בני ישראל ראויים לעונש בדיוק כמו המצרים ("מה נשתנו אלו מאלו") - מדוע באמת לא נענשו אף הם?

מוסבר על כך בתורת החסידות: במכת בכורות התגלתה האהבה העצומה של הקב"ה לישראל, אהבת אב לבניו, שאינה תלויה במצבו הרוחני ובהתנהגותו של הבן. אהבה זו היא שהבדילה בסופו של דבר בין המצרים לבני ישראל, והצילה את בני ישראל ממכת הבכורות.

לפי זה ניתן להבין את הסיבה לכך שמכת בכורות התרחשה דוקא בחצות הלילה:

הלילה מתחלק לשני חלקים מבחינת הכוחות הרוחניים המושלים בו<sup>40</sup>: בחלקו הראשון של הלילה מושלת מידת הגבורה, ולכן החושך בו גובר והולך; ואילו בחלקו השני מושלת מידת החסד, ולכן בחלק זה החושך מתמעט והולך והאור מתחיל להפציע.

הרגע שנמצא בדיוק בין שני חלקים אלו - חצות הלילה - אינו מוגבל לאחת משתי המידות, אלא הוא נעלה משתיהן, ולכן יש בכוחו לאחד את שתיהן. ולכן התרחשה מכת בכורות בדיוק באותו רגע, משום שרק ברגע נעלה זה יכולה היתה להתגלות האהבה הגדולה שבין הקב"ה לבני ישראל, שהבדילה בינם ובין המצרים.

וזוהי גם הסיבה לכך שמשה הודיע לפרעה את הזמן המדויק שבו תתרחש המכה:

לולי הזכרת זמן המכה - לא היו פרעה וחרטומיו מאמינים שמכה שכזו, שכל מטרתה היא איבוד והשמדה, תוכל להכות במצרים, ובה בעת לפסוח על בני ישראל; ולכן הודיע משה לפרעה שהמכה תתחיל בחצות הלילה, ובכך הסביר לפרעה את אופייה של המכה - מכה שמקורה בדרגת

40. ראה ספר הליקוטים דא"ח צמח צדק, ערך לילה, ע' תקלח ואילך. וש"נ.

האלוקות הנעלית המושלת ברגע זה בלבד, והמאפשרת את ההבחנה בין המצרים ובין בני ישראל.  
(לקוטי שיחות ח"ג ע' 864 ואילך)



ט

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' פְּחַצוֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ  
מִצְרָיִם. וּמַת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם (יא, ד-ה)

"כחצות הלילה – כהחלק הלילה... זהו פשוטו ליישבו על אופניו...  
ורבותינו דרשו: כמו 'כבחצות הלילה'. ואמרו שאמר משה 'כחצות' –  
דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחוריו – ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו  
אצטגניני פרעה ויאמרו: משה בדאי הוא. אבל הקב"ה, יודע עתיו ורגעיו,  
אמר 'בחצות'" (רש"י)

מדברי רש"י נמצא, שלכל הדעות הקב"ה אמר למשה שמכת בכורות  
תהיה בחצות הלילה בדיוק; אלא שלפי הפירוש הראשון זוהי גם  
משמעותם של דברי משה לפרעה, ואילו לפי הפירוש השני – שינה משה  
דבריו מחשש לטעותם של האצטגנינים.

ויש לשאול: מדוע אין רש"י מפרש את הכתוב כמשמעותו הפשוטה  
- שמכת בכורות אכן לא תהיה בחצות הלילה בדיוק, אלא "כחצות" -  
"סמוך לו, או לפניו או לאחוריו"<sup>41</sup>?

41. במפרשים מצינו שני הסברים אפשריים לכך:

יש שכתבו (רא"ם ועוד), שאין מקום לפרש ש"כחצות" פירושו "סמוך לחצות", שכן  
משמעות הדבר תהיה שהזמן המדויק אינו ידוע, והרי לגבי הקב"ה אין מקום לספק.  
אבל כבר הקשה על כך הלבוש: הרי ייתכן שהזמן אכן ידוע במדויק, ולמרות זאת  
השתמש הקב"ה בלשון "כחצות", מאחר שזמן זה אינו בדיוק בחצות הלילה אלא סמוך  
לו.

אחרים כתבו (בחיי ועוד), שההכרח לכך הוא מהכתוב לקמן (יב, כט) "ויהי בחצי  
הלילה וה' הכה כל בכור", כלומר שמכת בכורות היתה בדיוק בחצי הלילה, ולא  
סמוך לחצות. אבל אם זהו ההכרח לפירושו של רש"י - היה לו להביא כתוב זה

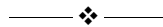
ויש לבאר, שההכרח לפירוש רש"י הוא מתוך קושי בפשט הכתובים: לשם מה הודיע הקב"ה לפרעה את שעת התחלת מכת בכורות - דבר שלא מצינו בשאר המכות?<sup>42</sup>

יתרה מזו: הרי הקב"ה כלל לא הודיע באיזה יום תבוא המכה<sup>43</sup>, אלא קבע את השעה בלבד; וכי איזה ערך יש לקביעת השעה המדוייקת כשהתאריך כלל אינו ידוע?

ולכן פירש רש"י, שקביעת הזמן המדוייק להתחלת המכה נועדה כדי להדגיש את ייחודה של מכה זו - מכה שאותה יביא הקב"ה בעצמו ("אני יוצא בתוך מצרים"), שהוא היחיד ש"יודע עתיו ורגעיו", ולכן ביכולתו לזהות את הרגע המדוייק של חצות הלילה.

ולכן אין מקום לפרש ש"כחצות הלילה" פירושו "בערך בחצות הלילה", שכן אין טעם לקביעת זמן התחלת המכה אם אין זה זמן מדוייק, המדגיש את מעורבותו האישית של הקב"ה במכה זו.

(לקוטי שיחות חכ"א ע' 55 ואילך)




---

כהוכחה לדבריו (שהרי אין דרכו של רש"י להסתמך על פסוק מאוחר יותר מבלי להזכיר זאת).

42. במכות דבר וארבה הודיע הקב"ה את היום שבו תתחיל המכה - "מחר" (וארא ט, ה; פרשתנו י, ד), אבל לא את השעה. המכה היחידה שבה פירט הקב"ה את השעה היא מכת ברד (וארא ט, יח ובפרש"י), ויש שכתבו שסיבת הדבר היתה כדי ש"הירא את דבר ה'" ידע מתי עליו להכניס את עבדיו ואת מקנהו לביתו, ובכך להציל אותם מן המכה (ראה אור החיים וארא ט, ה. וראה לעיל פרשת וארא ביאור ל).

43. כדברי הרמב"ן: "ולא פירש עתה איזה לילה תהיה המכה הזאת".



,

### הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם (יב, ב)

"כך אמרו חכמים: הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה, ואמר לו: כזה ראה וקדש" (רמב"ם בתחילת הלכות קידוש החודש)

ידועה הקושיא על דברים אלו של הרמב"ם<sup>44</sup>: מה ראה הרמב"ם לפרש שראיית הלבנה של משה לא היתה טבעית, אלא "במראה הנבואה"<sup>45</sup>? ויש לומר:

במכילתא<sup>46</sup> הקשו על כתוב זה: "והלא כל הדברות שנדבר עם משה - לא נדבר עמו אלא ביום; 'החודש הזה' - הראהו בלילה. וכיצד היה מדבר עמו ביום והראהו בלילה?".

ותירצו על כך: "נדבר עמו ביום עם חשכה (סמוך לשקיעת החמה), והראהו החודש בחשכה".

אך הסבר זה שבמכילתא לא התקבל על דעתו של הרמב"ם, שהרי בהמשך לפסוק זה מופיעה פרשת קרבן פסח על כל פרטי הלכותיה, ואם אמנם החשיך היום מיד אחרי אמירת "החודש הזה לכם"<sup>47</sup> - מתי נאמרה כל הפרשה (שהרי, כאמור, הקב"ה לא דיבר עם משה אלא בשעות היום)? ולכן העדיף הרמב"ם לפרש<sup>48</sup>, שהפרשה כולה נאמרה ביום (ולא "עם

44. ראה צפנת פענח לרמב"ם שם. מפענח צפונות סוף ע' רלו ובהוספות ע' רנה ואילך. תורה שלמה כאן.

45. מקור דברי הרמב"ם הוא במכילתא דרשב"י כאן, אבל שם לא נאמר שהיה זה "במראה הנבואה".

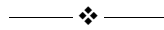
46. הובא בפרש"י כאן. [וראה בשיטת רש"י - במכתב מיום ר"ח ניסן תשל"ז בתחילתו (הגדה של פסח ח"ב ע' עדרת)].

47. שהרי אין זה מסתבר לומר שהקב"ה הראה לו את הלבנה רק אחרי אמירת הפרשה כולה, שכן משמעות הדבר היא הפסקה ארוכה מאוד בין האמירה "החודש הזה לכם" לראיית הלבנה.

48. בהתאם למבואר בכללי הרמב"ם (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד וסל"ג, וש"נ) שהרמב"ם נוהג לפעמים להעדיף את הסברא הפשוטה יותר, גם אם הגמרא או המדרש נקטו סברא אחרת.

חשכה"), ולכן מן ההכרח לומר שראיית הלבנה היתה "במראה הנבואה" (שהרי בדרך הטבע אין אפשרות לראות את מולד הלבנה ביום)<sup>49</sup>.

(התוועדויות תשמ"ה ח"ד ע' 2265 ואילך; תשמ"ו ח"ב ע' 850)



## יא

### הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם (יב, ב)

"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" (רש"י בתחילת פרשת בראשית)

הסיבה לכך שמצות "החודש הזה לכם" היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל - היא משום שמצוה זו מייצגת באופן בולט את כלל התורה ומצוותיה, משלוש בחינות:

(א) אופן נתינת התורה: מצות קידוש החודש מבליטה את העובדה שהתורה שבכתב ניתנה יחד עם התורה שבעל-פה. וכדברי ה"אבן עזרא"<sup>50</sup>: "אין בתורה חוקי השנה מפורשים, ואיך נחשוב החדשים... וכל אלה המצוות צריכות לקבלה ומסורת... וזה לנו האות שסמך משה על תורה שבעל-פה... כי אין הפרש בין שתי התורות, ומידי אבותינו שתיהן לנו מסורות".

(ב) כוח התורה והמצוות: מצות קידוש החודש מוכיחה את השליטה

49. ולפי זה יש לבאר בפשטות את דברי הגמרא במסכת פסחים (ו, ב), בקשר לפרשה זו: "ממאי דבריש ירחא קאי, דילמא בארבעה בירחא או בחמשה בירחא קאי". ותמהו התוספות: הרי "פשיטא דהחודש הזה נאמר לו בראש חודש.. שנתקשה משה רבינו בראיית הלבנה עד שאמר לו הקב"ה כזה ראה וקדש"?

אמנם לפי האמור, שמכיון והראה לו ביום, בהכרח לומר שראיה זו היתה "במראה הנבואה" - הרי גם בחמשה בניסן יכול להראות לו דמות לבנה כפי שהיא בראש חודש - שהרי הראיה היא "במראה הנבואה", כפשוט.

50. בהקדמתו לפירושו על התורה (הדרך הב'), וכן בקצרה כאן.

המוחלטת של התורה בכל הנעשה בעולם, כדברי חז"ל<sup>51</sup>: "בת שלוש שנים ויום אחד, ונמלכין בית דין לעברו - הבתולין חוזרין; ואם לאו - אין הבתולין חוזרין".

ג) תכלית התורה והמצוות: תכליתן של מצוות התורה היא להחדיר את הקדושה בעולם; והרי זוהי כל מהותה של מצות קידוש החודש - הפיכתו של יום, שהוא כשלעצמו יום חול, לראש-חודש, שהוא יום שיש בו קדושה<sup>52</sup>.

והדבר אינו נוגע ליום ראש-חודש בלבד, אלא גם לכל שאר החגים והמועדים<sup>53</sup> - שהרי קביעתם וקידושם של כל החגים והמועדים היא באמצעות קידוש החודש (וכפי שפירשו חז"ל<sup>54</sup> את נוסח הברכה "מקדש ישראל והזמנים" - "ישראל דקדשינהו לזמנים")<sup>55</sup>.

(לקוטי שיחות חכ"ו ע' 61 ואילך)



- 
51. ירושלמי כתובות פ"א ה"ב, והובא להלכה בש"ך יורה דעה סי' קפט סק"ג.
52. ראה לבוש אורח חיים סימן תיז: "יום שיש בו קדושה הוא יותר משאר ימי החול". וראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' עט. זוהר ח"ג ע, ב. ועוד.
53. יתרה מזו: מצות קידוש החודש מתייחסת גם לכל משך הזמן (ולא רק לראשי-החדשים ולמועדים שבו), שהרי מצוה זו כוללת גם את חישוב מהלכם הרציף של השמש והירח במשך כל החודש, כדי לקבוע את יום ראיית הירח (כלשון הרמב"ם - הלכות קידוש החודש פ"א ה"ז: "מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם ייראה הירח או לא ייראה"; והרי לצורך חשבון זה יש לדעת ולחשב את מהלך הירח במשך החודש כולו).
- ובמובן זה ניתן לפרש גם את מאמר חז"ל "ישראל דקדשינהו לזמנים" - שהכוונה אינה רק לזמני המועדים, אלא למהלך הזמן בעולם בכללותו.
54. ברכות מט, א.
55. לפי הסבר זה תבאר היטב הסיבה לכך שמצוה זו היא "מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" (לפני המצוות האחרות): מאחר שקיום העולם מבוסס על זמן (שהרי כל התהוות, מעצם טבעה, נעשית במסגרת של זמן) - הרי לפני החדרת הקדושה בחלקים השונים של הבריאה, יש להחדיר לכל-לראש את הקדושה בזמן עצמו.

יב

הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֹדְשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי  
הַשָּׁנָה (יב, ב)

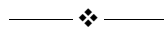
"משבחר הקב"ה בעולמו - קבע בו ראשי חודשים ושנים; וכשבחר  
ביעקב ובניו - קבע בו ראש חודש של גאולה" (שמות רבה פמ"ו, יא)

מבואר על כך ב"עקדה"<sup>56</sup>: "משבחר הקב"ה בעולמו" - מכוון לדרך  
ההנהגה הטבעית, שבה נברא העולם, וביחס להנהגה זו ראש השנה הוא  
בחודש תשרי; ואילו "כשבחר ביעקב ובניו" מתייחס לדרך ההנהגה  
הניסית, המיוחדת לבני ישראל, וביחס להנהגה זו ראש השנה הוא בחודש  
ניסן.

פירוש זה תואם לפשוטם של דברים<sup>57</sup> - שחודש ניסן הוא ראש השנה  
לחדשים (הנקבעים על-פי מהלך הירח), ואילו חודש תשרי הוא ראש-השנה  
לשנים (הנקבעות על-פי מהלך השמש):

טבעו של אור השמש הוא שאין בו שינויים - בדומה לדרך ההנהגה  
הטבעית (הנהגת חודש תשרי), שבה העולם מתנהל על-פי חוקים קבועים  
וללא שינויים; ואילו טבעו של אור הירח הוא שהוא משתנה מיום ליום  
ומתחדש בכל חודש - בדומה לדרך ההנהגה הניסית (הנהגת חודש ניסן),  
שאינה קבועה, אלא מתחדשת מפעם לפעם.

(לקוטי שיחות ח"י"ז ע' 149 ואילך)



<sup>56</sup>. שער לח.

<sup>57</sup>. כמבואר באריכות באבן עזרא כאן.

יג

הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֹדְשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי  
הַשָּׁנָה (יב, ב)

ידוע<sup>58</sup>, שחודש תשרי הוא ראש השנה לדרך ההנהגה הטבעית, שבה נברא העולם; ואילו חודש ניסן הוא ראש השנה לדרך ההנהגה הניסית, המיוחדת לבני ישראל.

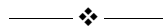
הבדל זה מתבטא גם בכך שחודש תשרי הוא זמן התחלת החרישה והזריעה, ואילו חודש ניסן הוא זמן התחלת הקצירה<sup>59</sup>:

על-פי דרך הטבע, הסדר הוא שתחילה יש צורך בחרישה וזריעה, ורק לאחר-מכן - כתוצאה מחרישה וזריעה אלו - באה הקצירה; ולכן, מנקודת המבט של הנהגה טבעית, התחלת השנה היא בחודש תשרי - זמן התחלת החרישה והזריעה.

לעומת זאת, כאשר מדובר בדרך הנהגה ניסית, שלמעלה מהטבע - אין הכרח בחרישה וזריעה, אלא ניתן לפתוח מיד בקצירה; ולכן, מנקודת המבט של הנהגה ניסית, התחלת השנה היא בחודש ניסן - זמן התחלת הקצירה.

ענין זה מתבטא גם בחג הפסח, שחל בחודש ניסן: יציאתם של בני ישראל ממצרים בחג הפסח לא היתה בזכות עבודה קודמת שלהם, אלא היא באה כמתנת חינוך מהקב"ה - בדומה לקצירה הבאה ללא חרישה וזריעה<sup>60</sup>.

(תורת מנחם חכ"ז ע' 488; אגרות קודש חכ"ח ע' קסו ואילך)



58. כמבואר בעקדה כאן שער לת. וראה בביאור הקודם (ביאור יז).

59. ראה בבא מציעא קו, ב.

60. וגם בפשטות - ביציאת ישראל ממצרים היה להם יום את ה"מן", שירד משמים בלי חרישה וזריעה; ולאחר מכן, היתה כניסתם לארץ ישראל בתחילת חודש ניסן, והם זכו בשדות וקרמים מוכנים לקצירה וכו' (ראה ואתחנן ו, יא; יהושע ה, יא).

יד

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה  
וְשָׁחַטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֵבָיִם (יב, ו)

"ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים, מה שלא ציווה כן בפסח דורות? היה רבי מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים'; הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאנאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיינאלו, שנאמר 'את ערום ועריה'. ונתן להם שתי מצוות: דם פסח, ודם מילה שמלו באותו הלילה... ושהיו שטופים באלילים – אמר להם 'משכו וקחו לכם': משכו ידיכם מאלילים, וקחו לכם צאן של מצוה" (רש"י)

יש לתמוה: היכן המענה לשאלה שבה פותח רש"י - "מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים"?<sup>61</sup>

ויש לפרש, שהתשובה לכך נמצאת בסיום דברי רש"י – "ושהיו שטופים באלילים - אמר להם 'משכו וקחו לכם': משכו ידיכם מאלילים, וקחו לכם צאן של מצוה":

"משכו ידיכם מאלילים" ו"קחו לכם צאן של מצוה" אינן שתי פעולות נפרדות, אלא הן פעולה אחת - משכו ידיכם מאלילים בכך שתקחו לכם צאן של מצוה; שהרי הצאן היה העבודה הזרה של מצרים ("יראת

61. יש מפרשים (דעת זקנים מבעלי התוספות פסוק ג. ועוד), שהתשובה לשאלה זו היא בדברי רבי מתיא בן חרש, הקושר בין "דם פסח" ל"דם מילה". לפי פירושם, מילת בני ישראל היתה צריכה להתבצע לפחות שלושה ימים לפני היציאה ממצרים (שכן אין יוצאים לדרך פחות משלושה ימים אחרי המילה, מפני הסכנה - רש"י שמות ד, כד) – ולכן נקבעה גם לקיחת קרבן הפסח "בעשור לחודש", כדי ששתי המצוות יתקיימו יחד. אבל קשה לפרש כך בדברי רש"י, שהרי רש"י מדגיש שהכוונה היא למצות דם הפסח ("מתבוססת בדמייך - בשני דמים"), והרי מצות דם הפסח (כלומר: הציווי "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף") לא התקיימה אלא בליל ט"ו ניסן, ומכאן שאף המילה התבצעה רק אז (וכן מפורש בשמות רבה פי"ט, ה, ובשיר השירים רבה פ"א, יב (ג)).

מצרים<sup>62</sup>), וכשבני ישראל לקחו שה מן הצאן על מנת לשוחטו לקרבן פסח, היה בכך משום פרישה מעבודה זרה.

אלא שכדי שלקחת השה אכן תהווה פרישה מלאה ומוחלטת מעבודה זרה - היה צורך שהיא תבצע ארבעה ימים לפחות לפני הקרבת הקרבן עצמו:

מאחר שבני ישראל היו "שטופים באלילים", כלומר שההרגל לעבוד עבודה זרה היה מושרש עמוק בתוכם - לא היה די בלקחת השה סמוך לשחיטתו, שכן אין בכוחה של פעולה קצרה ויחידה לעקור מן השורש הרגל בן שנים רבות. ולכן היה על בני ישראל לקחת את השה זמן-מה קודם לכן, כדי שהעיסוק המתמשך בשה ובהכנתו לקרבן ישרש מתוכם את הרגל העבודה הזרה שדבק בהם.

וזהו הסיבה לכך שמשך זמן זה נקבע על ארבעה ימים דוקא, שכן ארבעה ימים הם משך הזמן הנדרש לאדם להתיישב בדעתו ולקבל החלטה מתוך מתינות ושיקול דעת, ובכך להגיע לידי הסכמה והזדהות פנימית עם המעשה. וכפי שפירש רש"י בעניין עקדת יצחק<sup>63</sup>, שהסיבה לכך שהקב"ה הראה לאברהם את הר המורייה רק ביום השלישי למסעו (שהוא היום הרביעי מאז הציווי על העקדה), היתה "כדי שלא יאמרו: הממו וערבבו פתאום וטרד דעתו, ואילו היה לו שהות להימלך אל לבו לא היה עושה".

וזהו, איפוא, התשובה לשאלת רש"י "מפני מה הקדים שחיטתו ללקיחתו ארבעה ימים" - שהדבר היה נחוץ כדי שבמשך ארבעה ימים אלו ישרשו בני ישראל מתוכם לחלוטין את הרגל העבודה הזרה ("משכו ידיכם מאלילים").

אלא שכדי להסביר את הנחיצות בפרישתם של בני ישראל מעבודה זרה (עד כדי כך שלמטרה זו היה עליהם להקדים ולקחת את השה ארבעה ימים לפני השחיטה) - הקדים לכך רש"י את מאמרו של רבי מתיא בן חרש בדבר שתי המצוות שבזכותן נגאלו ישראל:

62. פרש"י וארא ח, כב.

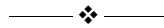
63. וירא כב, ד.

מצבם הרוחני של בני ישראל באותה שעה היה ירוד משתי בחינות<sup>64</sup>: לא היו בידם מצוות, ובנוסף לכך הם היו שקועים בעומק טומאת מצרים; וכדי שיוכלו להיגאל ממצרים - היה עליהם לתקן שני חסרונות אלו.

זוהי הסיבה לכך שניתנו להם שתי מצוות (בכחינת "סור מרע ועשה טוב"): מצות מילה - כדי לתקן את המחסור במצוות, על-ידי כריתת ברית עם הקב"ה ("עשה טוב")<sup>65</sup>; ומצוה דם הפסח - כדי לתקן את מצבם השלילי של בני ישראל ולסלק מהם את טומאת מצרים ("סור מרע"), על-ידי שחיטת העבודה הזרה המצרית<sup>66</sup>.

ומאחר שהפרישה מעבודה זרה היתה כה חשובה לצורך גאולתם של ישראל - מובנת הסיבה לכך שהיה על בני ישראל לקחת את קרבן הפסח ארבעה ימים לפני שחיטתו, כדי שהפרישה תהיה אמיתית ומלאה.

(לקוטי שיחות חט"ז ע' 114 ואילך)



### טו

**וְשָׁחַטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֵדֹת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים. וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמְּשָׁקוֹף (יב, ו-ז)**

"הרי הוא אומר 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים'; הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאנאל את בניו, ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיינאלו, שנאמר 'ואת ערום ועריה'. ונתן להם שתי מצוות: דם

64. וזהו כפל הלשון: "ואת ערום ועריה".

65. ובה גם מדוייק הסדר בדברי רש"י, קודם כל "דם פסח" ואחר כך "דם מילה" - וכך היה בפועל: שחיטת הפסח בין הערביים, ומילה רק בליל פסח ("שמלו באותו הלילה") - מתאים להסדר של "סור מרע", ורק לאחר מכן "ועשה טוב".

66. בכך מתורצת קושיית הבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן, שלפי רש"י נמצא שהיו בידם שלוש מצוות, גם מצות הפרישה מעבודה זרה - כי בענייננו מצות דם פסח ומצות הפרישה מעבודה זרה אחת הן.



פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה, שנאמר 'מתבוססת בדמיך', בשני דמים" (רש"י)

ואילו במקום אחר אמרו חז"ל<sup>67</sup>: "לא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר האמונה".

ויש לומר, ששני המאמרים עולים בקנה אחד:

אמונה בכלל היא כוח נעלה יותר משכלו של האדם; הדבר בולט במיוחד באמונתם של בני ישראל בכך שהם עתידים להיגאל ממצרים - דבר המנוגד לכל מה שניתן היה להעלות על הדעת, כדברי חז"ל<sup>68</sup> שאפילו עבד יחיד לא היה יכול לברוח ממצרים.

אמונה על-שכלית זו התבטאה בשתי מצוות אלו - דם מילה ודם פסח:

ברית מילה - היא קשר על-שכלי בין ישראל לקב"ה (ולכן המצוה היא למול את הילד כשהוא בן שמונה ימים בלבד, ועדיין אינו בר שכל)<sup>69</sup>;

ומצות קרבן פסח - היתה אף היא כרוכה בהתנהגות של מסירות נפש על שכלית, שהרי לקיחת השה והכנתו לשחיטה לעיני המצרים - שהשה שימש להם כעבודה זרה - היתה סכנת נפשות של ממש<sup>70</sup>.



ויש להוסיף ולהסביר את הסיבה לכך שנבחרו דוקא שתי מצוות אלו - דם מילה ודם פסח:

67. מכילתא בשלח יד, לא.

68. מכילתא יתרו יח, יא.

69. ראה ביאורי החומש לספר בראשית, כרך א ע' ר. וש"נ.

70. העובדה ששתי מצוות אלו הן על-שכליות ובלתי-מוגבלות, ולכן נוגעות לעצם הקיום היהודי, הנובע מהקשר העל-שכלי שבין ישראל לקב"ה - מתבטאת בצדדים נוספים המשותפים לשתי מצוות אלו:

(א) שתיהן מבוצעות בהקדם ככל האפשר: ברית מילה - ביום השמיני לאחר הלידה (ההזדמנות הראשונה לעשות זאת ללא סכנה), וקרבן פסח - מיד עם "לידתו" של עם ישראל, ביציאת מצרים.

(ב) שתי מצוות אלו הן מצוות-עשה היחידות שקיים עליהן חיוב כרת, מאחר שבלעדיהן מאבד היהודי את שייכותו אל הקב"ה.

כדי שבני ישראל יזכו להיגאל ממצרים, לא היה די בעצם קיומו של כוח על שכלי שקישר אותם עם הקב"ה; מן ההכרח היה שקשר זה יחדור גם בעולם הגשמי, עד לחלקיו התחתונים ביותר, וישפיע אף עליו.

וזוהי משמעותם של דם מילה ודם פסח:

משמעותה של ברית המילה היא, שהקשר בין היהודי ובין הקב"ה אינו ברמה הרוחנית והנעלית בלבד, אלא הוא חודר גם בגוף הגשמי - ודוקא לחלקו הנחות ביותר - ומשפיע עליו.

אך בכך לבד לא די, שכן ברית המילה משפיעה רק על גופו של היהודי עצמו, אך אין לה השפעה על סביבתו, על העולם החיצוני.

לשם כך היה צורך בקרבן הפסח: בהקרבת קרבן הפסח חדרה הברית העל-שכלית בין ישראל לקב"ה גם בגופו של הקרבן; אותו שה ששימש קודם לכן לעבודה זרה עבור המצרים - הפך עתה לכלי שדרכו ביטאו בני ישראל את מסירות-הנפש שלהם על קיום ציוויו של הקב"ה.

בכך השפיע הקשר העל-שכלי שבין ישראל לקב"ה גם על העולם החשוך שסביבם, עולמה של מצרים השקועה בעבודה זרה, ואיפשר את גאולתם של ישראל ממצרים.

(לקוטי שיחות ח"ג ע' 868 ואילך; ח"ז ע' 129; שיחת אחש"פ תשכ"ח)

❖

טז

**וְאָכְלוּ אֶת הַבֶּשֶׂר בְּלֵילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מַרְרִים  
יֵאכְלֶהוּ (יב, ח)**

ביאור משמעותן הרוחנית של שלוש מצוות אלו (שעליהן אמרו חז"ל<sup>71</sup> "כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו") – קרבן פסח, מצה ומרור:

71. פסחים קטז.

בשעת יציאת מצרים הפכו בני ישראל לעם<sup>72</sup>, ונוצר אז הצורך לספק את צרכיהם הרוחניים כעמו של הקב"ה.

ולכן ניתנו להם אז שלוש מצוות אלו, שהם כנגד שלושה סוגים כלליים בצרכיו של אדם:

(א) מצה (לחם) - צרכים חיוניים והכרחיים, שבלעדם האדם אינו יכול להתקיים;

(ב) מרור (ירקות) - צרכים שאינם הכרחיים באופן מוחלט, אבל גם אינם מותרות של ממש;

(ג) קרבן פסח (בשר) - צרכים שאינם הכרחיים כלל, והם באים רק מתוך הרחבה (כמאמר חז"ל<sup>73</sup>: "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך" - לימדך תורה דרך ארץ, שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון").

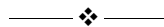
לפי הסבר זה יובנו גם זמני תחולתן השונים של מצוות אלו - בהתאם למצבם הרוחני של בני ישראל<sup>74</sup>:

מצות אכילת מצה - היא מן התורה בכל מקום ובכל זמן, מאחר שמדובר ב"לחם", צורך הכרחי שאי-אפשר בלעדיו;

מצות אכילת מרור - היא מן התורה רק בזמן שבית המקדש קיים (תקופת הרחבה רוחנית), אך בזמן הגלות (תקופת דוחק רוחנית) אינה אלא מדרבנן<sup>75</sup>, מאחר שמדובר ב"ירקות" - צרכים שאינם הכרחיים ממש;

מצות קרבן פסח - חלה רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן הגלות אין מקיימים אותה כלל, מאחר שמדובר ב"בשר" - צרכים שיש להם מקום רק במצב של הרחבה רוחנית.

(רשימות" חוברת לח; שיחת אחש"פ תשכ"ז ותשכ"ח)



72. כמבואר ביחזקאל טז.

73. חולין פד, א.

74. ראה גם (באופן אחר) מכתב מיום י"א ניסן תשל"ז (נדפס בהגדה של פסח ח"ב ע' תרפ"א).

75. פסחים קכ, א. שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ה סט"ו.

יז

אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבִשְׁלֵ מִבֶּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אִשׁ  
רֵאשׁוּ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קִרְבוֹ (יב, ט)

יש לבאר את הסיבה הרוחנית לכך שצליית קרבן הפסח צריכה להיות כולו כאחד, "ראשו על כרעיו ועל קרבו":

צליית קרבן הפסח מסמלת את שרפת העבודה הזרה של מצרים<sup>76</sup> וביטולה המוחלט, עד להפיכתה לקרבן לה' ("פסח הוא לה'").

בכל הנוגע לעבודה זרה קיים כלל<sup>78</sup>: עבודה זרה אוסרת במשהו. אפילו חלק זעיר של עבודה זרה, נחות וחסר חשיבות ככל שיהיה, זהה בחומרנו לעבודה זרה שלמה.

ולכן חובה לצלות את קרבן הפסח "ראשו על כרעיו ועל קרבו": ההתנערות מהעבודה הזרה צריכה להיות שלמה ומוחלטת ולכלול גם את כל הפרטים הקטנים ביותר, שאם לא-כן - אין לה ערך.

◇ ◇ ◇

והוא הדין בנוגע ל"עבודה זרה" רוחנית, בנפש האדם:

ישנה עבודה זרה שבבחינת "ראשו" - כאשר האדם מכופף את התנהגותו באורח מוחלט להבנתו השכלית, והופך אותה לסמכות העליונה;

ישנה עבודה זרה שבבחינת "כרעיו" - כאשר האדם מעניק לרגליו שלטון ללא מצרים, והוא מניח להן לרמוס בגסות את כל הסובב אותו;

וישנה עבודה זרה שבבחינת "קרבו" - כאשר האדם הופך את הפרנסה ורדיפת הממון לחזות הכל, ואינו בוחל בשום אמצעי למען השגת מטרות אלה.

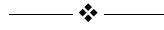
76. ראה זוהר ח"ג רנא, א.

77. לקמן פסוק יא.

78. ראה ע"ז עד, א. ובירושלמי שם (עבודה זרה פ"ה הי"ב): "ולא ידבק בידך מאומה".

ועל כך מלמדנו הכתוב, שיש לשרוף ולבטל כליל כל סוגי "עבודה זרה" אלו - לא רק זו שבבחינת "ראשו", אלא גם אלו שבבחינת "כרעיו" ו"קרבו"; שכן, כאמור, גם "משהו" של עבודה זרה דינו כעבודה זרה שלמה.

(אגרות קודש חכ"ד ע' קד ואילך)



יה

וְעִבְרַתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה תִּזְהַ וְהִכִּיתִי כָּל בְּכוֹר  
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֶרֶם וְעַד בְּהַמָּה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם  
אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים (יב, יב)

'ועברתי בארץ מצרים' - אני ולא מלאך; 'והכיתי כל בכור בארץ מצרים' - אני ולא שרף; 'ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים' - אני ולא השליח; 'אני ה' - אני הוא ולא אחר' (הגדה של פסח)

לשם מה מדגישה התורה כל-כך את העובדה שהגאולה באה על-ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, ולא על-ידי שליח? איזו משמעות יש לכך בעבודת ה'?

אלא שבכך באה התורה ללמדנו:

כאשר מוטל על יהודי התפקיד לרדת למקום שבבחינת "מצרים", מקום ירוד וגס, על-מנת להציל משם יהודי אחר - עלול הוא לחשוב שדי בכך שיקדיש למטרה זו את כוחותיו החיצוניים בלבד, ואילו את כוחותיו הפנימיים והעמוקים יותר - ישמור למטרות קדושות ונעלות יותר.

על כך באה ההוראה מהנהגתו של הקב"ה, בבחינת "דיו לעבד שיהיה כרבו"<sup>79</sup>:

אם הקב"ה ירד בכבודו ובעצמו למצרים כדי לגאול את בני ישראל,

<sup>79</sup>. ברכות נח, ב.

ולא הסתפק במלאך או בשליח - על אחת כמה וכמה שאל לו ליהודי להתנזר מירידה ל"מצרים" בכל כוחותיו ובכל עצם מהותו, ובלבד שיוכל להציל יהודי משקיעה בטומאת מצרים.

(תורת מנחם חי"ט ע' 264 ואילך)



יט

**וְלֹא יְהִיָּה בְּכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (יב, יג)**

"לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו..." "הרי שהיה ישראל בביתו של מצרי, שומע אני ילקה כמותו? תלמוד לומר: 'ולא יהיה בכם נגף'" (רש"י)

יש לתמוה: איך אפשר להעלות על הדעת שאדם מישראל ילקה – ולא זו בלבד אלא שילקה "כמותו", כמו המצריים<sup>80</sup> – רק משום ששהה במקרה בביתו של מצרי בשעת מכת בכורות?!

ויש לומר:

עצם שהותו של אדם מישראל בבית מצרי בלילה שכזה – לאחר כל מה שעשו המצרים לבני ישראל, לאחר המכות שקיבלו המצרים, ובלילה שעליו נצטוו בני ישראל "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר"<sup>81</sup> - יש בה כדי ללמד שמדובר ביהודי שדרגתו הרוחנית נחותה ביותר, עד כדי כך שבחיצוניות לא ניתן להבדיל בינו ובין המצרי; ומכאן מקור המחשבה שיהודי שכזה עלול ללקות כמו המצרי.

וזהו שמלמדנו הכתוב, שאפילו יהודי שנמצא במצב שפל שכזה – אהבתו של הקב"ה אליו גוברת על מראהו ועל התנהגותו החיצונית, והקב"ה עצמו יורד כדי להגן עליו ולהצילו.

80. שהרי ניתן היה לומר "ילקה עמו", ולא "כמותו".

81. לקמן פסוק כב.

ומכאן עלינו ללמוד עד כמה מחוייבים אנו לפעול להצלתו של אדם מישראל ולקירובו לחיי תורה ומצוות – תהיה דרגתו הרוחנית נחותה ככל שתהיה.  
(לקוטי שיחות חל"ו ע' 50 ואילך)



ב

תְּשִׁבִיתוּ שְׂאֵר מִבְּתִיכֶם (יב, ט)

"רבי יהודה אומר: אין ביעור חמץ אלא שרפה. וחכמים אומרים: אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים... 'תשביתו שאור מבתיכם' – בכל דבר שאתה יכול להשביתו" (פסחים כו, ב)

הגאון הרוגוצ'ובי<sup>82</sup> מבאר את המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים כך: לדעת רבי יהודה – המצוה היא להשבית ולבער את גוף ועצם החמץ, כך שלא יהיה קיים עוד במציאות. הדרך היחידה לכך היא באמצעות שרפת החמץ, שהרי שאר הדרכים אינן מבערות את החמץ לחלוטין מן העולם.

ואילו לדעת חכמים – המצוה היא להשבית ולאבד את צורת ותכונת החמץ, כך שלא ייקרא עוד בשם "חמץ". לשם כך אין צורך בשרפת החמץ, אלא ניתן להשתמש בדרכים אחרות – "מפרר וזורר לרוח או מטיל לים" – שלאחריהן החמץ מאבד את הגדרתו כ"חמץ", מאחר שאינו ראוי עוד לשמש לאכילה או להנאה כלשהי.

ביסודה של מחלוקת זו עומדת מחלוקת בדבר טיבו וחומרתו של איסור החמץ: לדעת רבי יהודה האיסור הוא חמור וחודרני כל-כך, עד שהוא מקיף את כל עצמיותו ומהותו של החמץ, ולכן אין לו תקנה אלא ביעור מוחלט; ואילו לדעת חכמים האיסור אינו מתייחס לעצם מהותו של החמץ, אלא רק לצורתו ולהגדרת החמץ שבו, ולכן די בסילוקה של צורה זו כדי לקיים את מצות ההשביתה.

82. צפנת פענח על התורה בחוקותי כו, ו.

קיימת דעה מקילה עוד יותר – דעתו של רבי יוסי הגלילי, שהחמץ מותר בהנאה, ולא נאסר אלא באכילה<sup>83</sup>. לדעה זו איסור החמץ מתייחס רק לרובד החיצוני ביותר שבו – תכונתו של החמץ כמזון הראוי לאכילה, ולא לשאר התכונות המהוות את הגדרתו של החמץ, ועל-אחת כמה וכמה – לא לעצם מהותו של החמץ.

ויש לומר, שמחלוקת זו תלויה במחלוקת נוספת שמצינו בדברי חז"ל<sup>84</sup> – בעניין מכות מצרים:

לדעת רבי יוסי הגלילי – מספרן של מכות מצרים היה עשר, כפשוטם של כתובים; לדעת רבי אליעזר – כל אחת ממכות מצרים כללה ארבע מכות, כך שהמספר הכולל היה ארבעים מכות; ואילו לדעת רבי עקיבא – כל אחת ממכות מצרים כללה חמש מכות, כך שהמספר הכולל היה חמישים מכות.

ובראשונים מבואר היסוד למחלוקת זו<sup>85</sup>:

ידוע<sup>86</sup> שכל דבר בעולם מורכב מארבעה יסודות (אש, רוח, מים ועפר), ויסודות אלו עצמם בנויים מחומר חמישי – "חומר היולי", שהוא אבן הבניין הבסיסית של כל הדברים שבעולם.

ובכך חלוקים רבי יוסי הגלילי, רבי אליעזר ורבי עקיבא:

לדעת רבי יוסי הגלילי – טומאת מצרים היתה טומאה חיצונית בלבד, שהשפיעה רק על הרובד החיצוני של החומר, ולא על ארבע היסודות שמהם הוא מורכב; ולכן כל אחת מעשר המכות היתה מכה אחת בלבד – כדי להכות את טומאת מצרים, ששלטה במבנהו החיצוני של החומר.

לדעת רבי אליעזר – טומאת מצרים היתה טומאה פנימית ועמוקה יותר, שחדרה גם בארבע היסודות של החומר, אך לא בעצם מהותו – "החומר ההיולי" שבו. ולכן הורכבה כל אחת מעשר המכות מארבע, כנגד

83. פסחים כג, א.

84. הגדה של פסח, ממכילתא בשלח יד, לא. מדרש תהלים מזמור עח.

85. כלבו בפירוש ההגדה, הובא באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), ריטב"א להגדה של פסח, ועוד.

86. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד.



ארבעת היסודות שמהם מורכב החומר.

ואילו לדעת רבי עקיבא – טומאת מצרים היתה עמוקה כל-כך, עד שהקיפה גם את עצם מהותו של החומר – "החומר ההיולי". ולכן כללה כל אחת מעשר המכות חמש מכות: ארבע – כנגד ארבע היסודות, ומכה נוספת – כנגד "החומר ההיולי".

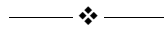
וממחלוקת זו נובעת המחלוקת בדבר איסור החמץ (שהוא תולדה של טומאת מצרים):

דעת רבי יוסי הגלילי, שהחמץ מותר בהנאה - היא בהתאם לשיטתו שלו, שטומאת מצרים חדרה רק ברובד החיצוני של החומר, ולכן גם איסור החמץ מתייחס רק לרובד החיצוני ביותר שבו – איסור האכילה;

דעת חכמים, שהחמץ אמנם אסור בהנאה, אך אין צורך לבערו לחלוטין, ודי באיבוד צורתו ותכונותיו – היא בהתאם לשיטת רבי אליעזר, שטומאת מצרים חדרה לעומקו של החומר (ארבעת היסודות), אך לא לעצם מהותו ("חומר היולי");

ואילו דעת רבי יהודה, שהדרך היחידה להשבתת החמץ היא על-ידי שרפתו וביעורו המוחלט – היא בהתאם לשיטת רבי עקיבא<sup>87</sup>, שטומאת מצרים חדרה עד לעצם מהותו של החומר ("חומר היולי"), ולכן אין בררה אלא להשמיד ולבער את החמץ לחלוטין.

(לקוטי שיחות חט"ז ע' 87 ואילך)



## בא

כָּל מְלֹאכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָּהֶם אִךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכֹל נֶפֶשׁ הוּא  
לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם (יב, טז)

יש לשאול: לשם מה פותח הכתוב בקביעה כללית "כל מלאכה לא

87. ואכן, מצינו במפורש שאף דעת רבי עקיבא היא "אין ביעור חמץ אלא שרפה" (פסחים ה, ב).

ייעשה בהם", דבר המחייב להוסיף את ההגבלה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם" - והרי ניתן היה לכתוב (כפי שאכן נאמר בשאר החגים<sup>88</sup>) "כל מלאכת עבודה לא תעשו", הגדרה שאינה כוללת מלכתחילה מלאכת אוכל נפש<sup>89</sup>?

כדי לבאר זאת יש להקדים, שההיתר לעשות מלאכת אוכל נפש ביום-טוב יכול להתפרש בשני אופנים<sup>90</sup>:

(א) באופן עקרוני אסורות ביום-טוב כל המלאכות; אלא שמאחר שמלאכות מסויימות נחוצות לצורך אוכל נפש, הוציאה אותן התורה מכלל המלאכות האסורות, והתירה לעשותן ביום-טוב לצורך האכילה והשתייה בחג. לפי פירוש זה, הצורך באוכל נפש הוא הסיבה לכך שמלאכות אלה מותרות.

(ב) איסור מלאכה ביום-טוב חל מלכתחילה על סוגי מלאכה מסויימים בלבד - מלאכות שאינן לצורך אוכל נפש; מלאכת אוכל נפש אינה נחשבת כלל בגדר מלאכה לעניין איסור יום-טוב<sup>91</sup>. לפי פירוש זה, הצורך באוכל נפש אינו הסיבה לכך שמלאכות אלה מותרות; הוא משמש כהגדרה של המלאכות המותרות ותו לא.

ואם ננקוט באופן הראשון, שלפיו גם מלאכות אוכל נפש הן בכלל המלאכות האסורות ביום-טוב, אלא שהתורה התירה אותן במיוחד - יתבהרו היטב דברי הכתוב כאן:

מאחר שזהו המקום הראשון שבו מופיע איסור המלאכה ביום-טוב - מסביר הכתוב היטב את הגדרת האיסור: מבחינה עקרונית כל המלאכות אסורות הן ("כל מלאכה לא ייעשה בהם"); ויחד עם זאת התירה התורה במיוחד מלאכת אוכל נפש לצורך האכילה והשתייה בחג ("אך<sup>92</sup> אשר ייעשה לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם").

88. ראה פעמים רבות: אמור כג. פינחס כח-כט.

89. בלשון רבנו הזקן (שולחן ערוך סי' תצה ס"ב): "ומהו מלאכת עבודה? כל מלאכה שאינה נעשית באוכל או משקה, ואין במלאכה זו צורך לאכילה ושתייה".

90. ראה המועדים בהלכה ע' ה ואילך.

91. כך מתבאר מדברי הרמב"ן אמור כג, ז. וראה גם שיטה מקובצת כתובות ז, א.

92. שכן משמעות הביטוי "אך" היא מיעוט והוצאה מן הכלל האמור קודם לכן.

ולאחר שכבר הוסבר עיקרון זה - שוב אין צורך לחזור על כך בכל פעם מחדש, ולכן בשאר המקומות מקצר הכתוב ומסתפק בקביעה הכללית "כל מלאכת עבודה לא תעשו".

לפי זה יתבארו היטב דברי אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך<sup>93</sup> - "כל מלאכה הנעשית באוכל או במשקה... נקראין כל מלאכות אלו וכיוצא בהן 'מלאכת אוכל נפש', שהתורה התירה לעשותה לצורך אכילת יום-טוב, שנאמר 'אך אשר ייאכל לכל נפש הוא לבדו ייעשה לכם':

בדברים אלו מכריע אדמו"ר הזקן בהתאם לאופן הראשון - שהתורה התירה במיוחד מלאכת אוכל נפש לצורך האכילה והשתייה ביום-טוב; והוא מביא לכך ראייה מפסוק זה - מכך שהכתוב האריך להוציא את מלאכת אוכל נפש מכלל המלאכות האסורות (ולא קיצר וכתב "כל מלאכת עבודה לא תעשו"), ללמדנו שאף מלאכת אוכל נפש היא בכלל המלאכות האסורות, אלא שהותרה במיוחד לצורך שמחת יום-טוב<sup>94</sup>.

ומכאן למדנו כמה עיקרית המצוה של שמחת יום טוב - שהתורה התירה עבורה במיוחד את מלאכת "אוכל נפש", למרות שבעצם היתה מלאכה זו צריכה להיות אסורה ככל המלאכות.

(לקוטי שיחות ח"א ע' 34 ואילך)



93. שם.

94. ואף שההלכה נפסקה כדעת בית הלל (ביצה יב, א) ש"מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך", ואם כן משמע שהמלאכה מותרת בעצם, גם כאשר אין בה צורך אוכל נפש בפועל - הרי באמת אין סתירה בדבר, כמבואר בארוכה בלקוטי שיחות ח"א ע' 39 (על פי שיטת התוספות ביצה שם). עיין שם היטב.

## כב

## ושמרתם את המצות (יב, יז)

"יכול יצא ידי חובתו ברבוכה [שעשויה משמן וכיוצא בו]? תלמוד לומר: 'ושמרתם את המצות' – מצה שצריכה שימור, יצאת זו שאינה צריכה שימור [ואינה באה לידי חימוץ]" (ירושלמי פסחים פ"ב ה"ד)

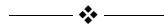
כלומר: מהכתוב "ושמרתם את המצות" אנו למדים, שאין די בכך שהמצה לא תהיה חמץ, אלא היא צריכה להיעשות בדרך שבה היא עלולה להחמיץ, ויחד עם זאת יש לשמור עליה כדי שלא תחמיץ.<sup>95</sup>

וטעם הדבר – על-פי פנימיות העניינים:

תכלית עבודת האדם בעולמו אינה רק לסלק את הרע ולהרחיקו מעל פניו, אלא גם להילחם בו, לכבוש אותו ולהוציא מתוכו את ניצוצות הקדושה הטמונים בו. וכפי שמצינו ביציאת מצרים עצמה, שלא זו בלבד שבני ישראל עצמם יצאו ממצרים, אלא אף הוציאו עמהם שלל רב מממונם של המצרים עצמם.

זהו גם תוכנה של מצות שמירת המצות: יש להשתמש דוקא בחומרים שעלולים להחמיץ, ואף לעבד אותם בדרך שבה הם עלולים להחמיץ – ובה בעת לשמור עליהם שלא יחמיצו. רק בדרך זו ניתן לקיים את מצות אכילת מצה – לא על-ידי התרחקות מחמץ, אלא על-ידי התקרבות אליו ומאבק בו.<sup>96</sup>

(הגדה של פסח' ע' שצז ואילך)



95. ובפרטיות, יש בזה שני פרטים: א) המצה צריכה להיות דוקא ממיני דגן שיכולים להחמיץ, ולא מאורז ודוחן שאינם יכולים להחמיץ. ב) לא די בכך שהדגן שממנו עושים את המצה צריך להיות יכול להחמיץ, אלא שגם בשעת עשיית המצה גופא צריך להיות אפשרות שהמצה תחמיץ, ולכן אדם אינו יוצא ידי חובתו "ברבוכה" – מצה שנעשתה מעיסה שאין צורך לשומרה מחימוץ (כיון שאין בה מים אלא רק מי פירות), אלא המצה צריכה להיות מעיסה של קמח ומים שיכולה להחמיץ בפועל (וראה שקו"ט בענין זה – לקוטי שיחות חט"ז ע' 122 ואילך).

96. הדבר רמוז גם בנוסח הברכה המקובל – "חג הפסח כשר ושמח", כפי שמצינו בספרים

## כג

וְהִנֵּעְתֶם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר  
בְּסָף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר (יב, כב)

"פסח מצרים נאמר בו 'והנעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות' – מה שאין כן בפסח דורות; פסח מצרים נאמר בו 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר' – מה שאין כן בפסח דורות" (תוספתא פסחים פ"ה, ז)

צריך ביאור:

למה מחשיבה התוספתא את איסור היציאה מן הבית כחומרא של פסח מצרים ביחס לפסח דורות - והרי הסיבה לאיסור היציאה מפתח הבית היא (כמשתמע בפשטות) כדי להינצל מידיו של ה"משחית"<sup>97</sup>, ומה לזה ולקרבן הפסח?

הדברים יובנו על-פי חידושו של הגאון הרוגצ'ובי<sup>98</sup> על פסוק זה:

הגאון הרוגצ'ובי מבאר, שהשימוש בלשון הבלתי-רגילה "והנעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות" (ולא "ונתתם", כפי שנאמר קודם לכן<sup>99</sup> "ונתנו על המשקוף ועל שתי המזוזות") בא ללמד שהמצוה אינה רק בעצם פעולת ההזאה על המשקוף ועל שתי המזוזות, אלא בכך שהדם אכן יגיע אל המשקוף ואל שתי המזוזות וישהה שם.

בכך שונה מצוה זו ממצות זריקת הדם על המזבח בשאר הקרבנות, שבהם המצוה היא רק שהכהן מצדו יזה את הדם על המזבח, ואין חשיבות לתוצאתה של הפעולה; היא דומה יותר להקטרת האימורים בשאר הקרבנות, שמצוותה היא להביא לכך שהאימורים יישרפו בפועל, ולא רק לבצע פעולה של הנחתם על אש המערכה.

(לקוטי לוי יצחק אגרות ע' קצז) שהמלה "כשר" היא ראשי תיבות "כמוצא שלל רב", רמז להוצאת ניצוצות הקדושה מתוך ה"קליפות". וראה גם ביאורי החומש לספר בראשית, כרך א ע' קמח.

97. כפירוש רש"י כאן.

98. צפנת פענח על התורה כאן.

99. לעיל פסוק ז.

נולפי זה יתבאר החידוש בדברי התוספתא: "פסח מצרים נאמר בו ו'הגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות' – מה שאין כן בפסח דורות"; ולכאורה, הרי כבר במשנה<sup>100</sup> נאמר "מה בין פסח מצרים לפסח דורות? פסח מצרים... טעון הזאה באגודת אזור ועל המשקוף ועל שתי המזוזות"; מדוע איפוא חוזרת על כך התוספתא שוב?

אלא: במשנה נאמר רק "פסח מצרים... טעון הזאה", ולכן מוסיפה התוספתא ומבהירה שכאן אין זו הזאה סתם (כמו בשאר הקרבנות), אלא המצוה היא שהדם אכן יגיע וישהה במקום ("והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות")<sup>101</sup>.

לפי זה ניתן להסביר גם את המשך דברי התוספתא - "פסח מצרים נאמר בו ו'אתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר":

מכך שמצות ההזאה על המשקוף ועל שתי המזוזות אינה מתייחסת לפעולתו של המזהה בלבד, אלא מטרתה היא שהדם אכן יגיע למקומות אלו וישהה בהם - יש ללמוד, שהמשקוף ושתי המזוזות לא שימשו רק כאמצעי לקיום מצות ההזאה (שעל ה"גברא"), אלא היתה בהם משמעות וקדושה משל עצמם (קדושת ה"חפצא"); בשעת הקרבת קרבן הפסח חלה קדושת מזבח על המשקוף ועל שתי המזוזות של כל בית ובית, בדומה לקדושת המזבח שבבית המקדש<sup>102</sup>.

ולכן מפרשת התוספתא, שגם איסור היציאה מפתח הבית נובע מסיבה זו: בהקרבת קרבן הפסח חלה קדושה על הבית עצמו, בדומה לקדושתו של מקום המקדש, ומכוח קדושה זו חלה מצוה לשהות במשך הלילה באותו בית (בדומה לחובת הלינה בירושלים לאחר הבאת קרבן בבית המקדש<sup>103</sup>).

100. פסחים צו, א.

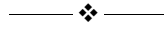
101. כך יש לפרש גם את הסיבה לכך שהרמב"ם (סוף הלכות קרבן פסח) שינה מלשון המשנה, וכתב שקרבן הפסח במצרים היה טעון "הגעת דם באגודת אזור" - בהתאם להדגשה זו של התוספתא.

102. ואכן כך מפורש בש"ס (פסחים צו, א): "שלושה מזבחות היו שם: על המשקוף ועל שתי המזוזות".

103. ספרי פינחס כט, לה. פרשת ראה טז, ז. ועוד.

ולכן מציינת התוספתא דין זה ("ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר") כהבדל בין "פסח מצרים" ל"פסח דורות" - שכן איסור היציאה נובע מקדושתו של מקום הקרבת הפסח, ולא רק כאמצעי הגנה מפני ה"משחית".

(לקוטי שיחות חכ"ו ע' 77 ואילך)



כד

**מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם (יב, כו)**

"רשע, מה הוא אומר? 'מה העבודה הזאת לכם', לכם - ולא לו... ואף אתה - הקהה את שיניו, ואמור לו: 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים', לי - ולא לו; אילו היה שם - לא היה ננאל" (הגדה של פסח)

יש לפרש את דיוק לשון שאלתו של הבן הרשע - "מה העבודה הזאת לכם":

"עבודה" פירושה עשיית דברים מתוך ציות וקבלת-עול, גם מבלי להבין את משמעותם ומבלי להזדהות עם תוכנם, כעבד העובד את אדוניו.

הרשע אינו מתנגד לעצם ציון חג הפסח וקיום מצוותיו על כל דיניהן; טענתו היא רק כנגד קיום מצוות אלו בדרך של "עבודה" - מתוך ציות להוראות התורה וההלכה גרידא:

חג הפסח - כך טוען הרשע - מציין את היציאה מעבדות לחרות, ויש לו משמעות רק כשהוא נחוג מתוך רצון חופשי, מתוך שמחה וחיות ומתוך הזדהות מלאה עם תוכנו; אך איזה ערך יש לקיום מצוות הפסח בדרך של עבודה וקבלת-עול - בשעה שכל תוכנו של החג הוא היציאה מעבדות לחרות?!

זוהי איפוא טענתו של הבן הרשע: "מה העבודה הזאת לכם" - איזה ערך יש לכך שאתם חוגגים את חג הפסח, אם אתם עושים זאת בדרך

של "עבודה", ציות וקבלת-עול?! ומסיימים חז"ל "לכם - ולא לו": הוא עצמו - אף הוא מקיים את חג הפסח, אבל הוא אינו עושה זאת בדרך "עבודה", אלא מרצונו החופשי, מתוך שמחה וחיות!

והתשובה לטענתו היא – "אילו היה שם לא היה נגאל":

אילו היית צודק בטענתך, שמשמעותה של יציאת מצרים היא חופש מוחלט מכל עבדות, וקיום מצוות רק מתוך רצון חופשי והזדהות אישית - לא היתה הגאולה באה לעולם, שכן הדרך היחידה להשתחרר מהעבדות לפרעה היא על-ידי קבלת עול העבדות לקב"ה, כדברי הכתוב<sup>104</sup> "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים"<sup>105</sup>.

(שיחת ליל ב' דחה"פ תשכ"ד; אחש"פ תשכ"ח)



## כה

וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה (יב, כט)

אחד הדברים הייחודיים ליציאת מצרים הוא העובדה שהתורה מציינת את הרגע המדוייק שבו היא התרחשה: התחלת הגאולה היתה "בחצי הלילה", ואילו היציאה ממצרים בפועל היתה "בחצי היום"<sup>106</sup> (כדברי הכתוב<sup>107</sup>: "ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם").

ויש לבאר את משמעות העובדה שיציאת מצרים היתה דוקא בשני זמנים אלו – "חצי הלילה" ו"חצי היום" – בעבודתו הרוחנית של האדם:

104. בהר כה, מב. וראה גם שמות ג, יב (ולעיל פרשת שמות ביאור כט).  
105. מובן מעצמו, שכאשר האדם מזדהה עם תוכן המצוות ומקיים אותם מתוך שמחה וחיות הרי זה מוסיף שלימות ומעלה יתירה – אבל היסוד צריך להיות קבלת עול מלכות שמים, גם באותם פרטים שבהם משום מה לא חשים את השמחה והחרות (שלא כטענת הרשע, שאם חסרה שמחה וחיות הרי אין בזה כל ערך).

106. פרש"י האזינו לב, מח.

107. לקמן פסוק נא.



"חצי הלילה" ו"חצי היום" הם שני הפכים - "חצי הלילה" הוא הרגע החשוך ביותר ביממה, ואילו "חצי היום" הוא הרגע המואר ביותר. וכך גם בעבודת האדם: "חצי הלילה" מסמל מצב שבו היהודי שקוע עד צוואר בחשכת העולם הגשמי והחומרי, ואילו "חצי היום" מסמל מצב שבו היהודי מוקף כל כולו באור של קדושה, בתורה ובמצוות.

ולכן התרחשה הגאולה דוקא בשני זמנים אלו, כדי ללמדנו:

גם מי שמצבו הוא בבחינת "חצי הלילה", והוא שקוע בגשמיות ובחומריות - אל לו להתיימש ולחשוב שאפסה תקוותו, אלא יש בכוחו "לצאת ממצרים", להתרומם מתוך מיצר החומריות ולעלות בדרך המובילה לקבלת התורה;

ולאיך גיסא, גם מי שמצבו הרוחני זוהר ומאיר, בבחינת "חצי היום" - גם הוא אינו יכול לפטור את עצמו מחובת ה"יציאה ממצרים"; עליו לחוש שגם מצבו הנוכחי נחשב כ"מצרים" (מיצר והגבלה) ביחס לדרגות הגבוהות עד אין-סוף שאליהם יש לשאוף ולהתקדם, ולכן עליו "לצאת" ממצב זה ולהתעלות לדרגה נעלית עוד יותר, בבחינת "ילכו מחיל אל חיל"<sup>108</sup>.

(התוועדויות תשד"מ ח"ג ע' 1410 ואילך; ע' 1437 ואילך)



## כו

**וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח (יב, מג)**

"בי"ד בניסן נאמרה להם פרשה זו" (רש"י)

הסיבה לכך שפרשה זו מופיעה כאן, לאחר סיפור יציאת מצרים (ולא לפני יציאת מצרים, בהתאם לזמן אמירתה) - היא משום שהיא עוסקת בעיקר במצות "פסח דורות", מצות הקרבת קרבן הפסח בשנים הבאות<sup>109</sup>; עם זאת, נאמרה הפרשה בי"ד בניסן, לפני יציאת מצרים.

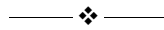
<sup>108</sup>. תהלים פד, ח.

<sup>109</sup>. ראה אור החיים כאן.

ויש לומר, שיש בכך רמז לגילוי פנימיות התורה לפני הגאולה העתידה:

כשם שפרשת "חוקת הפסח", שעוסקת בתקופה שלאחר הגאולה ממצרים, נאמרה עוד קודם לכן, בתוככי גלות מצרים עצמה - כך גילוי פנימיות התורה, שעיקרו יהיה לאחר הגאולה העתידה, יתחיל עוד בסוף זמן הגלות, כהכנה לגאולה.

(התוועדויות תשמ"ג ח"ב ע' 868 ואילך)



### כו

וְכִי יְגֹרֶר אֶתְךָ גֵר וְעָשָׂה פֶסַח לְה' הַמּוֹל לּוֹ כָּל זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ (יב, מח)

"כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח - כך מילת בניו הקטנים ומילת כל עבדיו, בין גדולים בין קטנים, מעכבת אותו, שנאמר: 'המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו'" (רמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ה)

מכאן יש ללמוד הוראה על גודל חשיבותו של חינוך הילדים:

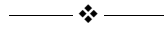
ברית המילה רומזת לחינוך הילדים, שהיא בבחינת כריתת ברית עולם בין הילד ובין הקב"ה; ואילו קרבן הפסח רומז לברכותיו של הקב"ה, המגינות מפני פגעי העולם ("ופסחתי עליכם").

וכשם שמילת הבנים אינה נוגעת רק להשתתפותם של הבנים עצמם בקרבן הפסח, אלא גם על האב נאסר לעשות פסח אם לא מל את בניו ("מילת בניו הקטנים... מעכבת אותו") - כך הוא במצות חינוך ילדי ישראל, שהיא אינה נוגעת רק לילדים עצמם, אלא גם להורים:

כל עוד ההורים אינם ממלאים את חובתם בחינוך ילדיהם - הם אינם פוגעים בכך רק בילדיהם, אלא גם בטובתם שלהם עצמם: הם עצמם

מאבדים את "קרבן הפסח", את ברכתיו של הקב"ה ואת ההגנה שהן מעניקות מפני פגעי העולם.

הורים החפצים בטובת ילדיהם ובטובתם עצמם - עליהם להבטיח את חינוך ילדיהם כראוי לחיי תורה ומצוות, ובכך יזכו אף הם ל"קרבן פסח" - לכך שכל הדברים השליילים והמזיקים יפסחו עליהם, כשם שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל.  
(אגרות קודש חכ"ו ע' שנח ואילך)



בח

**וְכָל עַרְל לֹא יֹאכֵל בּוֹ (יב, מח)**

"הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול. אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיוון שעשה משה את הפסח - גזר הקב"ה לד' רוחות העולם, ונושבות בנן עדן, ומן הריחות שבנן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח... נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו: 'בבקשה ממך, האכילנו מפסחך', מפני שהיו עייפים מן הריח. היה אומר הקב"ה: 'אם אין אתם נימולין - אין אתם אוכלין...' מיד נתנו עצמן ומלו" (שמות רבה פ"ט, ה)

יש להקשות: איך מלו ישראל את עצמם בליל הפסח<sup>110</sup>, והרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה יום-טוב<sup>111</sup>?

ויש לתרץ זאת על-פי דברי חז"ל במדרש מקביל<sup>112</sup> - "כולם אחוזי חרב

110. במפרשים מופיעות מספר תשובות לכך:

(א) ביפה תואר כאן כתב: "ייתכן שהיה זה קודם חשכה" (לפני שקדש היום), וכן כתב בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' כה אות ו). אבל בדברי חז"ל (שהש"ר פ"א, יב (ג)) מפורש שהדבר אירע בשעת אכילת הפסח, שזמנה בלילה.  
(ב) בחידושי הרש"ש כתב, שבמצרים לא נצטוו עדיין בני ישראל על איסור מלאכה ביום טוב של פסח (כמבואר בתוספות יום טוב פסחים פ"י מ"ה). אך אין בכך הסבר לדעת הר"ן (פסחים קטז, א), שלדעתו חל כבר במצרים איסור מלאכה (וכן מסיק בשו"ת תורת חסד אורח חיים סי' כה אות ז).

111. שבת קלב, ב.

112. שהש"ר פ"ג, ו (ד).

מלומדי מלחמה, איש חרבו על ירכו' - שבשעה שאמר להם משה: כך אמר אלי הקב"ה, 'וכל ערל לא יאכל בו' - מיד כל אחד ואחד נטל חרבו על ירכו ומל עצמו":

מן התורה, האיסור למול ביום-טוב הוא דוקא במילה הנעשית כדרכה - באמצעות אזמל, סכין, או אפילו בחרב מיוחדת המיועדת למטרה זו<sup>113</sup>; ואילו כאן מספר המדרש "כל אחד ואחד נטל חרבו על ירכו" - החרב הרגילה המיועדת למלחמה (כפי שהמדרש מביא מלשון הכתוב: "כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה"), שאין הדרך למול בה, ולכן לא היה בכך איסור מן התורה.

ולכן מדגיש המדרש שהמילה התבצעה באמצעות החרב ("כל אחד ואחד נטל חרבו על ירכו ומל עצמו"), כדי לתרץ בכך קושיא זו.

(לקוטי שיחות ח"ז ע' 127)



כט

**וְכָל עֶרְל לֹא יֹאכַל בּוֹ** (יב, מח)

"הרבה מהן לא היו מקבלים עליהם למול. אמר הקב"ה שיעשו הפסח, וכיוון שעשה משה את הפסח - גזר הקב"ה לד' רוחות העולם, ונושבות בנן עדן, ומן הריחות שבנן עדן הלכו ונדבקו באותו הפסח... נתכנסו כל ישראל אצל משה, אמרו לו: 'בבקשה ממך, האכילנו מפסחך', מפני שהיו עייפים מן הריח. היה אומר הקב"ה: 'אם אין אתם נימולין - אין אתם אוכלין...' מיד נתנו עצמן ומלו" (שמות רבה פי"ט, ה)

מדברי המדרש נראה שמאורע זה התרחש בלילה, לאחר כניסת חג הפסח<sup>114</sup>; ונמצא, שבני ישראל מלו את עצמם בליל החג.

113. כדברי הכתוב: "עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל" (יהושע ה, ב).

114. כך מפורש גם ברש"י לעיל פסוק ו, וכן עולה מתוך דברי המדרש בשיר השירים רבה (פ"א, יב ג). פ"ג, ו (ד). וראה בביאור הקודם (ביאור מג).

ולכאורה הדבר דורש ביאור, שהרי אין מלים בלילה<sup>115</sup>!

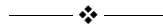
אמנם באותה שעה עדיין לא היה בכך איסור, שהרי דין זה התחדש רק לאחר מתן-תורה<sup>116</sup>, ואילו לפני מתן-תורה אפשר היה למול גם בלילה<sup>117</sup>; אבל מדוע גזר הקב"ה שהריחות יתפשטו ויגרמו לבני ישראל למול את עצמם רק בלילה – והרי היה יכול לעשות זאת מבעוד יום, כך שבני ישראל יקיימו את המצוה כראוי על-פי התורה?

ויש לבאר – על-פי פנימיות העניינים:

יציאתם של בני ישראל ממצרים היתה בדרך של "פסח" – פסיחה ודילוג על סדר ההתקדמות הרגיל והטבעי. בדרך הטבע לא היו בני ישראל יכולים לצאת ממצרים, בה היו שקועים כבר במ"ט שערי טומאה; הדרך היחידה להוציא אותם משם היתה באמצעות דילוג וזינוק על-טבעי, שלא כסדר הדברים הרגיל.

דילוג זה בא לידי ביטוי בכך שבני ישראל מלו את עצמם דוקא בלילה: בדרך-כלל אין מלים בלילה, שכן הלילה מסמל מצב של חושך רוחני, ובמצב זה לא ניתן לבצע מילה, שהיא התעלות לדרגה רוחנית גבוהה; אך בליל יציאת מצרים לא חלו הגבלות אלה, וניתנה האפשרות לדלג ממצב רוחני נחות ביותר – מצב של "לילה", מ"ט שערי טומאה – ולהגיע אל הגילוי האלוקי הנעלה ביותר, הגילוי שבא על-ידי מצות המילה ושבזכותו יצאו בני ישראל ממצרים.

(לקוטי שיחות ח"י"ז ע' 125 ואילך)



115. מגילה כ, א. ועוד.

116. שהרי במגילה שם למדו את דין המילה ביום מהפסוק בפרשת תזריע (יב, ג), "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", שנאמר לאחר מתן-תורה. ואפילו לפי דברי הגמרא בשבת (קלב, א; וראה תוספות בשני המקומות), שדין זה נלמד מפרשת לך-לך – הדין הנלמד מפרשת לך-לך מתייחס רק למילה בזמנה, ואילו דין המילה ביום במילה שלא בזמנה (כמו בנידון דידן) נלמד מפרשת תזריע (כמבואר בתוספות יבמות עב, ב ד"ה מר).

117. כך תירץ הרש"ש לשהש"ר פ"א, יב (ג). וראה גם לקוטי שיחות חל"ז ע' 268. התוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 845 ואילך.

ל

### הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹרֵשׁ הָאֲבִיב (יג, ד)

יש לבאר, על דרך הרמז, את הסיבה לכך שיציאת מצרים היתה בחודש האביב דוקא:

לפני בוא האביב, בתקופת החורף, נראה כאילו העולם חדל מלצמוח ולהתקדם, ופסקו החיות והיצירה, הצמיחה והגידול.

והנה לפתע, בחודש האביב, מופיע פרץ של צמיחה והתחדשות, האילנות מלבלבים והשדות עטופים ירק; כך מתגלה לעין כל שהפסקת הצמיחה בחורף היתה מדומה בלבד, ולאמיתו של דבר לא היתה זו אלא תקופה של אגירת כוחות לקראת הבלבוב והפריחה באביב.

וכך הוא הדבר גם ביציאת מצרים:

בתקופה המרה והארוכה של גלות מצרים, נדמה היה כאילו נעצרה לחלוטין התקדמותו והתפתחותו של עם ישראל, הן במובן הגשמי והן במובן הרוחני, עד כדי כך שבני ישראל שקעו במ"ט שערי טומאה.

ולפתע, עם יציאתם של בני ישראל ממצרים, חלה התקדמות עצומה ומהירה במצבם של בני ישראל, עד כדי כך שבתוך חמישים יום זכו לקבלת התורה מפיו של הקב"ה בכבודו ובעצמו!

עובדה זו מגלה שלאמיתו של דבר גם תקופת הגלות לא היתה תקופה של עצירה והיחלשות; אדרבה - הגלות, על כל קשייה, זיככה את נפשותיהם של בני ישראל, והכינה אותם לקראת העלייה הנפלאה הצפויה להם לאחר יציאת מצרים.

ומכאן יש ללמוד מוסר השכל:

כאשר מופיעה לעתים בחיינו תקופה, שנדמה לנו שאין היא תקופה של יצירה, צמיחה וגידול, ואולי יש בה משום עצירה ואף נסיגה לאחור - קרוב לוודאי שאין זו אלא הסתכלות מוטעית, ולאמיתו של דבר תקופה זו משמשת לאגירת כוח לשם הגברת הצמיחה והשגשוג לאחר-מכן.

(לקוטי שיחות חכ"ז ע' 329)

## לא

**מִצּוֹת יֵאָכְלֶיךָ אֶת שֶׁבֶעַת הַיָּמִים וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ (יג, ז)**

בהשקפה ראשונה, החמץ והמצה דומים למדי זה לזה: שניהם מורכבים מאותם חומרים (קמח ומים), נאפים ומשמשים למזון.

ההבדל ביניהם הוא בפרט אחד, מהותי: החמץ נעשה מבצק תופח ומתרומם, ולכן הוא מסמל גאווה והתנשאות; ואילו במצה הבצק נשאר בגודלו המקורי ואינו מתרומם, ולכן הוא מסמל ענווה והתבטלות.

תכונות אלו של החמץ והמצה – דמיון מצד אחד, והבדל קטן אך מהותי מצד שני – מתבטאות גם בשמותיהם:

המלים "חמץ" ו"מצה" מורכבות כמעט מאותן אותיות, וגם האותיות ה' וח' – המבדילות בין החמץ למצה – דומות זו לזו בצורתן. יש ביניהן רק הבדל קטן: האות ח' סגורה מכל שלושת צדדיה, והפתח היחיד שבה הוא בתחתיתה; ואילו באות ה' יש גם פתח קטן למעלה.

משמעותם הסמלית של הדברים<sup>118</sup>: הפתח שבתחתית שתי האותיות הוא פתח החטא (כלשון הכתוב "לפתח חטאת רובץ"<sup>119</sup>), פתח הירידה לשאול תחתיות. אלא שבאות ח' זהו הפתח היחיד, והיא אינה מאפשרת כל מוצא אחר; ואילו באות ה' ישנו גם פתח למעלה, המסמל את האפשרות לעשות תשובה ולהיחלץ מן החטא<sup>120</sup>. אמנם זהו פתח קטן בלבד, אבל כדי לעשות תשובה אין צורך ביותר מכך, כדברי חז"ל<sup>121</sup>: "פתחו לי כחודו של מחט, ואני אפתח לכם כפתחו של אולם".

זהו, איפוא, ההבדל בין החמץ למצה: ההתנשאות – תכונתו של החמץ – אינה מוליכה אלא למטה; היא חוסמת את דרך התשובה, ואינה

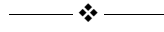
118. ראה גם לקוטי שיחות ח"ח ע' 110 ואילך. ספר הערכים חב"ד, אותיות התורה – ח"ת. וש"נ.

119. בראשית ד, ז.

120. ראה מנחות כט, ב.

121. שיר השירים רבה פ"ה, ב (ב).

מאפשרת להתעלות לעולם של קדושה. לעומת זאת, הענווה וההתבטלות – תכונותיה של המצה - הן המאפשרות תשובה והתעלות.  
(לקוטי שיחות ח"א ע' 129 ואילך)



## לב

**וְהַגְדַּת לְבָנֶיךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעֶבְרַת זֶה עָשָׂה ה' לִי  
בְּצֵאתִי מִמִּצְרַיִם (יג, ח)**

"עשה ה' לי - רמז תשובה לבן רשע, לומר: 'עשה ה' לי' - ולא לך, שאילו היית שם לא היית כדאי ליגאל" (רש"י)

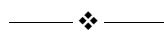
הכוונה בתשובה זו אינה, חלילה, כדי לדחות ולהרחיק את הבן הרשע; אדרבה - יש בדברים אלה כדי לעודדו ולקרבו לאביו שבשמים.

הדבר נרמז בדיוק הלשון "אילו היית שם לא היית כדאי ליגאל":

דוקא "שם" - במצרים, לפני מתן-תורה - לא היה הרשע נגאל; אבל לאחר מתן-תורה - לאחר שהקב"ה אמר לכל אחד מישראל (בלשון יחיד<sup>122</sup>) "אנכי ה' אלוקיך"<sup>123</sup> - נוצר קשר בל-ייתק בין כל יהודי ויהודי ובין הקב"ה, ולכן מן ההכרח שבסופו של דבר יזכה כל יהודי ויהודי לגאולה (וכמפורש בכתוב<sup>124</sup>: "ובאו האובדים בארץ אשור והנידחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים").

זוהי, איפוא, הדרך לקרב את הבן הרשע ולהשיבו אל הדרך הישרה - על-ידי הסברת גודל החסד והנועם שבתורה, המבטיחה את גאולתו של כל אדם מישראל, יהיה מי שיהיה<sup>125</sup>.

(לקוטי שיחות ח"א ע' 248 ואילך; ח"א ע' 2)



122. ראה ילקוט שמעוני יתרו רמז רפו. ועוד.

123. יתרו כ, ב.

124. ישעיה כז, יג.

125. וזה גופא שמדגישים בפניו שבמצרים לא היה ראוי להיגאל - מחזק את גודל החסד



לג

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ (יג, ט)

"זה כרך אחד של ארבע פרשיות. והדין נותן: הואיל ואמרה תורה תן תפילין ביד תן תפילין בראש, מה בראש ארבע מוטפות אף ביד ארבע מוטפות; תלמוד לומר: והיה לך לאות על ירך – כרך אחד של ארבע פרשיות" (מכילתא)

יש לבאר את הסיבה להבדל זה בין תפילין של יד לתפילין של ראש - שבתפילין של ראש מחולקות הפרשיות לארבעה בתים נפרדים, ואילו בתפילין של יד כולן מונחות בבית אחד:

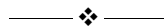
אחד הטעמים להנחת התפילין על היד (כנגד הלב) ועל הראש (כנגד המוח) הוא כדי לשעבד את המוח ואת הלב לקב"ה<sup>126</sup>.

ולפי זה יש לבאר, שההבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש נובע מההבדל בין דרכי הפעולה השונות של המוח והלב:

דרכו של המוח היא לנתח כל דבר המופיע בפניו, להפרידו לחלקיו השונים ולבחון כל אחד מהם בנפרד. ולכן גם התפילין של ראש - שתפקידן להשפיע על המוח ולהכניעו בפני הקב"ה - בנויות כך שכל אחת מהפרשיות עומדת בפני עצמה.

רגש הלב, לעומת זאת, מטבעו אינו נתפס לפרטים ואינו פועל בדרך של פירוק והפרדה; הוא מתייחס לכל דבר כמקשה אחת, ובהתאם לכך קובע את יחסו אליו. ולכן גם בתפילין של יד - שתפקידן לשעבד את הלב לקב"ה - מופיעות כל ארבע הפרשיות כאחת.

(לקוטי שיחות חל"ט ע' 27)



ונועם שבתורה, שאף שמצד מעמדו ומצבו כשלעצמו (לולי מתן תורה) לא היה ראוי להיגאל, מכל מקום, מצד מתן תורה יכול וצריך גם הוא להיגאל.  
126. שולחן ערוך אדה"ז סי' כה סעיף יא. תניא פמ"א.

לד

## ולזכרון בין עיניך (יג, ט)

יש לבאר את לשון הכתוב "ולזכרון בין עיניך" - בשונה משאר הכתובים העוסקים במצות תפילין, שבהם נקראות התפילין של ראש "טוטפות"<sup>127</sup>:

ישנה שאלה ידועה בדבר אופן קיום מצות התפילין במשך ארבעים שנות שהותם של בני ישראל במדבר: מצות תפילין כוללת ארבע פרשיות - "קדש", "והיה כי יביאך", "שמע", "והיה אם שמוע"; אלא ששתי הפרשיות האחרונות נאמרו רק בשנת הארבעים, לקראת הכניסה לארץ. כיצד איפוא קיימו בני ישראל את מצות התפילין במדבר?

בנושא זה ישנן שיטות שונות, ואחת הדעות<sup>128</sup> היא שבתקופה זו אכן קיימו בני ישראל את מצות התפילין בשתי פרשיות בלבד, והציווי להוסיף את שתי הפרשיות הנוספות ניתן רק בשנה הארבעים.

לפי דעה זו ניתן להבין מדוע לא נאמר כאן "טוטפות": פירוש המלה "טוטפות" הוא - כדברי חז"ל<sup>129</sup> - שהתפילין של ראש מורכבות מארבע פרשיות ("טט" בכתפי - שתים, 'פת' באפריקי - שתים); ומאחר שבשלב זה - יציאת מצרים - הכילו התפילין שתי פרשיות בלבד, לא היה מקום לכנותן "טוטפות".

לפי האמור יובן ההבדל בין לשון הכתוב כאן ללשון הכתוב בסוף הפרשה, שם נאמר - "ולטוטפות בין עיניך"<sup>130</sup>:

אמנם גם המשך הפרשה נאמר בזמן יציאת מצרים, אבל שם נאמר קודם לכן "והיה כי ישאלך בנך מחר"<sup>131</sup>, כלומר שהכתובים מתייחסים

127. לקמן פסוק טז. ואתחנן ו, ח. עקב יא, יח.

128. ראה שו"ת בשמים ראש כסא דהרסנא סכ"ד. תורה שלמה ח"ב ע' רמט.

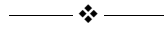
129. מנחות לד, ב. פרש"י לקמן פסוק טז.

130. לקמן פסוק טז.

131. פסוק יד.

לתקופה מאוחרת יותר ("מחר שהוא לאחר זמן"<sup>132</sup>), התקופה שלאחר כניסתם של בני ישראל לארץ; ולכן נאמר שם "טוטפות", שכן בתקופה שאליה מתייחס הכתוב עתידים התפילין להכיל ארבע פרשיות<sup>133</sup>.

(שיחת ש"פ קורח תשכ"ד)



לה

וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ (יג, ט)

"כל זמן שתפילין של יד ביד – תן את של ראש בראש. מכאן אמרו: מצות תפילין – כשהוא נותן, נותן של יד ואחר כך נותן של ראש; וכשהוא חולץ, חולץ את של ראש ואחר כך של יד" (מכילתא)

בגמרא<sup>134</sup> נלמד דין זה מהכתוב "והיו לטוטפות בין עיניך" (שבפרשת ואתחנן<sup>135</sup>): "אמר קרא: 'והיו לטוטפות בין עיניך', כל זמן ש'בין עיניך' – יהיו שתיים" ("כל זמן שאותן של ראש מונחים – אותן של יד נמי מונחין; אלמא דראש חליץ ברישא"<sup>136</sup>).

ויש לבאר את תוכן המחלוקת בין הגמרא למכילתא:

לפי הגמרא, סדר הנחת תפילין וחליצתן הוא מדיני התפילין של ראש ("כל זמן ש'בין עיניך' – יהיו שתיים"); לא סדר ההנחה והחליצה כשלעצמו הוא החשוב, אלא ההקפדה על כך שהתפילין של ראש יהיו מונחות רק כשהתפילין של יד מונחות אף הן.

לפי המכילתא, לעומת זאת, סדר ההנחה והחליצה הוא מדיני מצות תפילין בכללותה ("מצות תפילין – כשהוא נותן..."). החשיבות היא, איפוא,

132. רש"י שם.

133. וראה באופן אחר – ב'ביאור' בסוף הפרשה (ביאור סח).

134. מנחות לו, א.

135. ו, ח.

136. פירוש רש"י שם.

בסדר ההנחה והחליצה עצמו - הסדר צריך להיות כך שבהנחה קודמות התפילין של יד, ובחליצה קודמות התפילין של ראש<sup>137</sup>.

זוהי הסיבה לכך שהמכילתא לומדת דין זה מהכתוב בפרשתנו, ואילו הגמרא לומדת זאת מהכתוב בפרשת ואתחנן: בפרשתנו המלה "והיה" מתייחסת לשתי התפילין גם יחד, ולכן ניתן ללמוד מכך שסדר ההנחה מתייחס למצות תפילין בכללותה; ואילו בפרשת ואתחנן המלה "והיו" מתייחסת לתפילין של ראש ("והיו לטוטפות בין עיניך"), ולכן גם סדר ההנחה הנלמד ממנה נוגע לתפילין של ראש בלבד.



יש לבאר את תוכנו של שתי שיטות אלו על-פי פנימיות העניינים:

התפילין של יד, שאותן מניחים על הזרוע, כנגד הלב - מורות על העבודה שבלב, יראת ה' וקבלת עול; ואילו התפילין של ראש, שאותן מניחים על הראש, כנגד המוח - מורות על העבודה השכלית, לימוד התורה והבנתה.

ועל כך חל הכלל האמור - שהנחת התפילין של יד קודמת להנחת התפילין של ראש: היראה וקבלת העול קודמות ללימוד ולהבנה.

הסיבה לכך ניתנת להסברה בשתי דרכים - בהתאם לשיטות הגמרא והמכילתא:

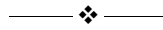
לשיטת הגמרא - סדר זה נובע מהלכות "תפילין של ראש", לימוד התורה: כדי שלימוד התורה יצליח - יש צורך תחילה ביראה, כמאמר

137. הנפקא מינה בין שתי השיטות היא במקרה שאדם טעה והניח תחילה את התפילין של ראש: לדעת הגמרא אין צורך שיחלוץ אותן, אלא עליו למהר ולהניח גם את התפילין של יד, כדי לענות על הדרישה "כל זמן ש'בין עיניך' - יהיו שתיים"; ואילו לדעת המכילתא עליו לחלוץ את התפילין של ראש ולשוב ולהניח את התפילין כסדרן, כדי לקיים את מצות הנחת התפילין כראוי. ואכן הפוסקים חלוקים בשאלה זו - ראה ט"ז אורח חיים סתרפ"ד סק"ד. מגן אברהם שם סק"ה. ועוד.

חז"ל<sup>138</sup>: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו - חכמתו מתקיימת, וכל שאין יראת חטאו קודמת לחכמתו - אין חכמתו מתקיימת".

ואילו לשיטת המכילתא - סדר זה הוא חלק מ"מצות תפילין" בכללותה: הקדמת יראת ה' ללימוד התורה אינה רק לצורך הצלחת לימוד התורה, אלא יש בה משמעות כשלעצמה - היא מבטאת את מעלתה העצמית של היראה וההתבטלות המוחלטת כלפי הקב"ה, הנובעת מפנימיות נשמתו של כל יהודי<sup>139</sup>.

(לקוטי שיחות ח"ט ע' 47 ואילך)



לו

וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה  
תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ (יג, ט)

"הוקשה כל התורה כולה לתפילין: מה תפילין, מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות - אף כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות" (קידושין לה, א)

יש לבאר בדרך הרמז:

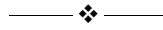
מצות תפילין כוללת שתיים מתוך תרי"ג המצוות - מצות תפילין של יד ומצות תפילין של ראש<sup>140</sup>; ונמצא שמלבד מצות תפילין ישנן עוד שש מאות ואחת עשרה (תרי"א) מצוות.

138. אבות פ"ג מ"ט.

139. בדומה לכך מצינו בדברי הבעל שם-טוב (כתר שם טוב הוספות סי' צב), שגם הקב"ה - כשהוא מניח את התפילין שלמעלה (שהם בני ישראל, כמאמר חז"ל (ברכות ו, א): "תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו? 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'") - מקדים הוא את התפילין של יד (האנשים הפשוטים, שעבודת ה' שלהם היא מתוך קבלת עול בלבד) לתפילין של ראש (תלמידי החכמים, שעבודתם היא בלימוד התורה).

140. ראה ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה יב-יג. ספר מצוות גדול עשין כא-כב. ספר החינוך מצוה תכא-תכב. ועוד. [אך יש לציין שדעת הזוהר (ח"ב צא, א. ח"ג רנו, א) היא ששתיהן מצוה אחת].

וזוהו "הוקשה כל התורה כולה לתפילין": "תורה" בגימטריא תרי"א (כדברי חז"ל<sup>141</sup>), כלומר: כל שאר תרי"א המצוות הוקשו למצוות תפילין. (שיחת יו"ד שבט תשכ"ט)



לו

**וְכָל פֶּטֶר חֵמֶר תִּפְדָּה בְּשֵׁה וְאִם לֹא תִפְדָּה וְעֵרְפָתוֹ (יג, יג)**

"וערפתו – עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו; הוא הפסיד ממונו של כהן, לפיכך יפסיד ממונו" (רש"י)

יש לשאול: מה ראה רש"י לפרש את טעם המצוה ("הוא הפסיד ממונו של כהן, לפיכך יפסיד ממונו") - דבר שלא מצינו ברוב המצוות?

ויש לומר, שהדברים באים בהמשך להתחלת הפירוש - "עורפו בקופיץ מאחוריו והורגו": ההריגה בדרך זו ("עורפו בקופיץ מאחוריו"), תוך שבירת עצם הצוואר, כרוכה בצער ובייסורים לחמור<sup>142</sup>, ולכן מתעורר הצורך להסביר את הסיבה להריגתו בדרך אכזרית זו<sup>143</sup>.

ועל כך משיב רש"י בהמשך דבריו – "הוא הפסיד ממונו של כהן, לפיכך יפסיד ממונו":

141. מכות כג, ב.

142. ראה יד רמה סנהדרין נב, ב: "לפי שפי הקופיץ עב ואינו חד כסיף, וכשהוא חותך אינו חותך בלבד אלא משבר את הבשר הסמוך למקום חתך מכאן ומכאן, ואין לך מיתה מנוולת מזו". וראה במקומות שנשמנו בלקוטי שיחות חכ"ד ע' 125 הערות 41-42.

143. ולכן צירף רש"י את שני העניינים (אופן העריפה וטעמה) באותו דיבור, ולא חילקם לשני דיבורים שונים (כדרכו) - מאחר שההכרח לפרש את טעם המצוה נובע מאופן קיומה.

[וכן מצינו בדברי רש"י בפרשת עגלה ערופה (שופטים כא, ד), שאף שם הוא מפרש את טעם המצוה בהמשך להסבר אופן העריפה: "קוצץ ערפה בקופיץ. אמר הקב"ה: תבוא עגלה בת שנתה, שלא עשתה פירות, ותיערף במקום שאינו עושה פירות, לכפר על הריגתו של זה שלא הניחוחו לעשות פירות" (כפי שנתבאר באריכות בלקוטי שיחות חכ"ד ע' 121 ואילך)].

סירובו של בעל החמור לפדות את חמורו מן הכהן - אינו מביא לו רווח או תועלת כלשהי, שהרי ללא הפדייה החמור אסור בהנאה; אדרבה - הוא מוכן לספוג את הפסד החמור כולו, ובלבד שלא יהיה עליו לתת לכהן שם בפדיונו (על אף ששווי השה קטן בהרבה משווי של החמור). אין זו אלא אכזריות גרידא כלפי הכהן, ורצון לגרום לו הפסד.

ולכן הענישה אותו התורה בכך ש"יפסיד ממונו": אין די בכך שהוא מפסיד את ערך החמור, אלא עליו להרוג בעצמו<sup>144</sup> את החמור בדרך קשה ומייסרת, שכל כולה הפסד והיזק ללא כל תועלת וצורך<sup>145</sup> - במטרה שהדבר יגרום לו לשים לב להתנהגותו האכזרית והנפסדת שלו עצמו.

(לקוטי שיחות חל"ו ע' 59 ואילך)



לח

### וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָן תִּפְדֶּה (יג, יג)

בירושלמי<sup>146</sup> למדים מייתור המלה "אדם" בפסוק זה (שהרי ניתן היה לומר "וכל בכור בבנין תפדה"), שבכור שלא נפדה על-ידי אביו חייב לפדות את עצמו לכשיגדל<sup>147</sup>; אך בבבלי<sup>148</sup> נלמד דין זה ממקום אחר - מהכתוב (בפרשת קורח<sup>149</sup>) "אך פדה תפדה את בכור האדם".

144. ראה מנחת חינוך (סוף מצוה כג בסופה), שדן בשאלה זו - האם יכול אדם לערוף פטר חמור של חברו. ולפי המבואר כאן נראה שלשיטת רש"י חובת העריפה היא אכן על בעל החמור בעצמו, והוא אף אינו יכול למנות אדם אחר כשליח למטרה זו.

145. כלומר: המלה "יפסיד" מופיעה כאן לא רק במובן של ספיגת הפסד, אלא גם במובן של גרימת הפסד ונזק. ויש לומר שמסיבה זו שינה רש"י מלשון חז"ל (בכורות י, ב) "לפיכך יופסד ממונו", וכתב "יפסיד ממונו" - שכן לדעת רש"י העיקר אינו עצם הנזק שנגרם לבעל החמור, אלא העובדה שבעל החמור נדרש לעשות כמו ידיו פעולה של הפסד בממונו.

146. קידושין פ"א ה"ז.

147. כאילו נאמר "וכל בכור - אדם (האדם עצמו) או בבנין - תפדה" (קרבן העדה שם).

148. קידושין כט, א.

149. יח, טו.

ויש לבאר, שיסוד המחלוקת ביניהם נעוץ בהגדרתה של מצות פדיון הבן הבכור על-ידי אביו - מצוה שניתנת להתפרש בשתי דרכים:

(א) עקרונית, מצות פדיון הבכור מוטלת על הבכור עצמו; אלא שמאחר שהבכור אינו יכול לפדות את עצמו עם לידתו, על האב לעשות זאת במקומו<sup>150</sup>.

(ב) מצות פדיון הבכור מוטלת מלכתחילה על אביו של הבכור, ולא על הבכור עצמו<sup>151</sup>.

בשאלה זו תלוי מעמדו של בכור שהגיע לגדלות מבלי שנפדה על-ידי אביו:

לפי הדרך הראשונה - מאחר שעתה הבכור עומד כבר ברשות עצמו, אין החובה מוטלת עוד על האב, אלא על הבן לפדות את עצמו. בשני המקרים מדובר איפוא בחובה אחת, אלא שכשהבן הוא קטן מוטלת החובה על האב, ואילו לאחר שגדל - היא עוברת אל הבן עצמו.

ואילו לפי הדרך השנייה - גם לאחר שגדל הבן מוטלת עדיין המצוה על האב<sup>152</sup>; אלא שאם האב אינו ממלא את חובתו - הטילה התורה את המצוה על הבכור עצמו, כחובה נפרדת מהמצוה הרגילה המוטלת על האב.

זהו יסוד המחלוקת בין הבבלי ובין הירושלמי:

הירושלמי נוקט בגישה הראשונה - שלפיה חובת הפדיון על האב (כשהבן קטן) וחובת הפדיון על הבן (כשהוא גדול) אחת הן, ולכן שתיהן נכללות בכתוב אחד - הפסוק "וכל בכור אדם בבניך תפדה" שבפרשתנו;

ואילו הבבלי מעדיף את הגישה השנייה - שלפיה המצוה היסודית היא

150. ראה תשובת הריב"ש סי' קלא (הובאה בבית יוסף ובדרישה יורה דעה סי' שה): "עיקר מצוה בעצמו, אלא שבקטנותו אי אפשר".

151. שו"ת חתם סופר יורה דעה סי' רצג, ועוד.

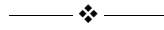
ויש לומר, שטעם הדבר הוא משום שמצות פדיון הבכור היא זכר למכת בכורות, שבה פדה הקב"ה את בני ישראל, הנחשבים כבנו בכורו ("בני בכורי ישראל"); ולכן גם במצות פדיון הבכור מוטל על האב לפדות אל בנו.

152. וכן נפסק בספר החינוך (סוף מצוה שצב), ועוד.



על האב בלבד, ואילו החובה על הבן (במקרה שלא נפדה על-ידי האב) היא חובה נפרדת, ולכן היא נלמדת ממקום אחר - מהכתוב "אך פדה תפדה את בכור האדם".

(לקוטי שיחות ח"א ע' 42 ואילך)



לט

וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר (יג, יד)

"יש מחר שהוא עכשיו, ויש מחר שהוא לאחר זמן - כגון זה, וכגון 'מחר יאמרו בניכם לבנינו' דבני גד ובני ראובן" (רש"י)

יש לשאול: לשם מה מקדים רש"י לפירושו את המלים "יש מחר שהוא עכשיו" - דבר שאין בו משום חידוש, ואינו נוגע לפירוש הכתוב כאן? ויש לומר:

כוונת רש"י בדבריו היא לתרץ קושי בלשון הכתוב - מדוע צפויה שאלת הבן להיות דוקא "מחר", ולשם מה מוצא הכתוב לנכון לציין זאת? כדי להסביר זאת מפרש רש"י, שמשמעות המלה "מחר" כאן אינה ציון זמן, אלא ציון מצב: פירוש המלה "מחר" הוא - בתקופה אחרת, תקופה שבה התנאים והנסיבות שונים מאלו שבתקופה הנוכחית.

ולכן מציין הכתוב "כי ישאלך בנך מחר": הסיבה לשאלתו של הבן היא משום שהבן עתיד לחיות בתקופה אחרת, בדור שבניו לא היו במצרים ואינם זוכרים את פרטי המאורעות שאירעו שם, ולכן הוא לא יבין מעצמו את הסיבה למצות קדושת הבכורות, ויזדקק להסבר על כך<sup>153</sup>.

וזהו פירוש דברי רש"י "יש מחר שהוא עכשיו, ויש מחר שהוא לאחר זמן":

153. ולכן מביא רש"י כראיה לכך את הפסוק "מחר יאמרו בניכם לבנינו" (יהושע כב, כד) - ביטוי המדגיש את העובדה שמדובר בדור חדש ובתקופה חדשה לחלוטין.

הביטוי "מחר" אינו מתייחס לנקודת זמן מסויימת אלא לשינוי בתנאים ובנסיבות. ולכן "יש מחר שהוא עכשיו" - הביטוי "מחר" עשוי להתייחס אפילו לאותו יום (אם השתנו בינתיים הנסיבות הנוגעות לעניין); ו"יש מחר שהוא לאחר זמן" - לפעמים מתייחס הביטוי "מחר" לתקופה מאוחרת בהרבה (כשמדובר בשינוי מצב המתמשך על פני תקופה ארוכה, כמו במקרה זה).

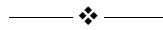


ועוד יש לפרש, ששני פירושים אלו במלה "מחר" הם בהתאם לשתי הדעות שהביא רש"י לעיל<sup>154</sup> - אם קדושת הבכורות חלה כבר במדבר, או רק לאחר הכניסה לארץ ישראל:

לפי השיטה שהבכורות קדשו כבר במדבר - פירוש המלה "מחר" כאן הוא "עכשיו", שהרי מיד עם יציאת מצרים החלו בני ישראל לקיים את מצות הבכורות<sup>155</sup>;

ואילו לפי השיטה שהבכורות קדשו רק לאחר הכניסה לארץ - פירוש המלה "מחר" הוא "לאחר זמן", רק לאחר הכניסה לארץ.

(לקוטי שיחות חל"א ע' 61 ואילך)



מ

וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר (יג, יד)

"יש מחר שהוא עכשיו, ויש מחר שהוא לאחר זמן" (רש"י)

יש לפרש בדרך הרמז:

"דור המחר", דורם של הצעירים, כולל שני סוגי בנים: "יש מחר שהוא עכשיו" - יש מהם שמרגישים קרובים לעולם העכשווי, לעולמם של

154. פסוק יא.

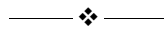
155. אמנם בפירוש רש"י שלפנינו נאמר: "יש מחר שהוא לאחר זמן כגון זה"; אבל בדפוס השני של פירוש רש"י חסרות המלים "כגון זה", ולפי זה יש לומר שאכן כוונת רש"י לפרש את הכתוב בשתי הדרכים.

הוריהם, ושואפים להמשיך את דרכם ולחיות על-פי אמונתם; ו"יש מחר שהוא לאחר זמן" - יש מהם שבחרים בדרך ההתרחקות מעולמם היהודי של הוריהם, ורואים את עצמם כשייכים לדור חדש ומנותק מהעבר.

שני סוגי הצעירים שואלים שאלות; אלא ששאלותיהם של בני הסוג הראשון נובעות מרצון כן לדעת ולהבין על-מנת לקיים, ואילו שאלותיהם של בני הסוג השני נובעות מתוך ניכור וזרות, ללא כוונה אמיתית לדעת ולהבין את הדברים לאשורם.

וזהו שמלמדנו הכתוב "והיה כי ישאלך בנך מחר": יש להשיב על שאלותיהם של הבנים על כל סוגיהם - גם אלו שבבחינת "מחר שהוא לאחר זמן"; מוטלת עלינו האחריות לקרב גם אותם, להשיב על שאלותיהם באהבה ובסבלנות, ובכך להכניסם תחת כנפי השכינה.

(לקוטי שיחות ח"ו ע' 268 ואילך; חל"א ע' 67 ואילך)



## מא

**וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מַה זֹּאת (יג, יד)**

"מה זאת - זה תינוק מיפוש, שאינו יודע להעמיק שאלתו, וסותם ושואל 'מה זאת'. ובמקום אחר הוא אומר: 'מה העדות והחוקים והמשפטים וגו'', הרי זאת שאלת בן חכם. דיברה תורה כנגד ארבעה בנים: תם, רשע, ושאינו יודע לשאול, והשואל דרך חכמה" (רש"י)

יש לשאול:

מה ראה רש"י להזכיר כאן את שאלת הבן החכם, שאינה מופיעה כאן אלא "במקום אחר"?

ואם אמנם מוצא רש"י לנכון לפרט את כל ארבעת הבנים - מדוע הוא עושה זאת רק כאן, בפסוק העוסק בשאלת הבן התם, ולא קודם לכן?

– בפירושו על הפסוק<sup>156</sup> "והגדת לבנך", שבו הוא מזכיר את הבן הרשע והבן שאינו יודע לשאול?

התשובה לכך טמונה בהבדל בסיסי בין שני הבנים שהוזכרו קודם לכן (הרשע והבן שאינו יודע לשאול) ובין שני הבנים האחרים (החכם והתם): ההסברים לבן הרשע ולבן שאינו יודע לשאול נועדו כדי לשתף אותם בקיום המצוות; אם האב לא יענה לבן הרשע על שאלותיו, ולא יסביר לבן שאינו יודע לשאול במה מדובר – הם עלולים שלא ליטול חלק בקיום המצוות: הרשע – בשל התנכרותו, והבן שאינו יודע לשאול – בשל חוסר התעניינותו.

הבן החכם והבן התם, לעומת זאת, יקיימו את המצוות בכל מקרה, ושאלותיהם נועדו רק כדי להבין את סיבת הדברים ואת משמעותם. ולכן, כל עוד דובר רק על שני הבנים הראשונים (הרשע והבן שאינו יודע לשאול) – אין הכרח להזכיר את שני הבנים הנוספים, שהרי החובה להשיב לבנים הראשונים נועדה כדי לשתפם במצוות, ואין להקיש מהם לבנים האחרים שהשתתפותם בקיום המצוות מובטחת בלאו הכי; רק לאחר שהכתוב מזכיר גם את שאלתו של הבן התם (או ה"טיפש") – מתעוררת השאלה: ומה באשר לבן החכם – האם על שאלותיו שלו אין צורך לענות?

ועל שאלה זו משיב רש"י, שאכן יש להשיב גם על שאלותיו של הבן החכם, כפי שמצינו "במקום אחר".



בדרך זו, אפשר לתרץ תמיהה בשיטת המכילתא (ומשם בהגדה של פסח), שלפיה שאלותיהם של כל ארבעת הבנים – גם הבן התם והחכם – עוסקות במצוות ליל הפסח דוקא<sup>157</sup>:  
מדוע מופיעים תחילה פסוקי הבן הרשע והבן שאינו יודע לשאול, ורק

156. לעיל פסוקים ז-ח.

157. למרות שבדרך הפשט הרי שאלת הבן התם עוסקת בקדושת בכור ופדיונו (ראה בביאור הקודם – ביאור סה), וגם שאלת הבן החכם עוסקת ב"העדות והחוקים והמשפטים" בכלל.

לאחר-מכן – פסוקי התם והחכם?! ועוד יותר: ההתייחסות לבן הרשע ושאינו יודע לשאול מופיעה בתוך הפרשה שעוסקת בעניני פסח<sup>158</sup>; לעומת ההתייחסות של התורה לבן התם שמופיעה כאן לאחר ההלכות של ליל הפסח, וכן שאלת הבן חכם נמצאת בתורה במקום אחר לגמרי<sup>159</sup>!

התשובה לכך היא על יסוד האמור לעיל – בשני אופנים:

(א) בכך באה התורה ללמדנו, שלכל לראש יש לעסוק בהצלת הבן הרשע והבן שאינו יודע לשאול, לקרבם לדרך התורה ולהבטיח את השתתפותם במצוות החג; רק לאחר-מכן ניתן לעסוק בעניינים נוספים, כמו להשיב לחכם ולתם (שהשתתפותם במצוות החג כבר מובטחת, כאמור לעיל) על שאלותיהם.

(ב) אדרבה: בכך שפסוקי החכם והתם נכתבו בתורה אחרי הלכות פסח – באה התורה ללמדנו, שאף-על-פי שהתשובה לשאלותיהם אינה הכרחית לצורך השתתפותם במצוות החג (אותן הם מקיימים בכל מקרה), ושאלותיהם נועדו רק כדי להרחיב את ידיעותיהם ולהבין טוב יותר את תוכן ומשמעות הדברים – קיימת החובה להתייחס לשאלותיהם, להשיב להם כראוי ולהחכימם.

(לקוטי שיחות חכ"ז ע' 185 ואילך; ח"ז ע' 264)



## מב

וְהָיָה לְאוֹת עַל יְדָכָה וְלְטוֹטְפוֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְחֹק יָד  
הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם (יג, טז)

"על שם שהם ארבעה בתים קרויין 'טטפת': 'טט' בכתפי – שתיים, 'פת'  
באפריקי – שתיים" (רש"י)

בפרשת ואתחנן<sup>160</sup> מפרש רש"י את המלה "טוטפות" בצורה שונה

158. שאלת הבן הרשע והתשובה אליו – לעיל יב, כו. ולבן שאינו יודע לשאול – לעיל פסוק ה ואילך.

159. ואתחנן ו, כ.

160. ו, ח.

במקצת: "ועל שם מניין פרשיותיהם נקראו 'טטפת': 'טט' בכתפי - שתיים, 'פת' באפריקי - שתיים".

ויש לבאר את הטעם לכך שרש"י פירש כאן שהתפילין נקראו דוקא על שם ארבעת הבתים (ולא על שם ארבע הפרשיות, כפי שפירש בפרשת ואתחנן):

מלשון הכתוב "והיה לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך" - לשון יחיד - מובן שהדברים אינם מתייחסים לפרשיות שיש להניח, אלא לעניין אחד שצריך לשמש לאות ול"טוטפות" - והיינו יציאת מצרים; וכפי שפירש רש"י לעיל<sup>161</sup>: "יציאת מצרים תהיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך".

ולכן אין מקום לפרש שהמלה "טוטפות" מתייחסת לארבע הפרשיות שיש להניח בתפילין - שהרי רק שתיים מפרשיות אלה (פרשת "קדש" ופרשת "והיה כי יביאך" שבפרשתנו) עוסקות ביציאת מצרים, ואילו בשתי הפרשיות האחרות (פרשת "שמע" ופרשת "והיה אם שמוע" שבספר דברים) אין יציאת מצרים נזכרת כלל!

ולכן הוכרח רש"י לפרש שהמלה "טוטפות" מתייחסת לארבעת הבתים שבתפילין.

ונמצא, שמשמעות הציווי שבפסוק זה היא להניח תפילין שבהן ארבעה בתים, שבשנים מהם מונחות שתי פרשיות - פרשת "קדש" ופרשת "והיה כי יביאך" - ואילו שני הבתים הנותרים<sup>162</sup> הם ריקים<sup>163</sup>; וכך קיימו בני ישראל את הציווי בארבעים שנות שהותם במדבר (עד שנת הארבעים, שבה ניתנו להם שתי הפרשיות הנוספות)<sup>164</sup>.



161. פסוק ט. וראה בביאור שם (ביאור נו).

162. והסיבה לתוספת זו של בתים ריקים - כי ריבוי הבתים, גם כשהן ללא פרשיות, מוסיף ומגדיל בזכרון של יציאת מצרים.

163. ויש לומר, שזוהי הסיבה לכך שארבעת הבתים נרמזו בדרך של חלוקה לשתי מלים ("טט" ו"פת") שפירוש כל אחת מהן הוא שתיים (ולא במלה אחת הרומזת למספר ארבע, וכיוצא בזה) - שכן ארבעת הבתים התחלקו לשני סוגים: שני בתים שהכילו פרשיות ושני בתים ריקים.

164. ראה גם לעיל ביאור נה (ושם מבואר הענין בדרך אחרת).

ויש לבאר את משמעות קיום המצוה בדרך זו (הנחת תפילין שבהם ארבעה בתים, אך הן מכילות שתי פרשיות בלבד) - על-פי פנימיות העניינים:

מבואר בזהר<sup>165</sup>, ששתי הפרשיות שנאמרו ביציאת מצרים - "קדש" "והיה כי יביאך" - הן כנגד כוחות השכל (ה"מוחין"), חכמה ובינה; ואילו שתי הפרשיות הנוספות - "שמע" "והיה אם שמוע" - הן כנגד המידות שבלב, חסד וגבורה.

בדרך כלל, עולם השכל ועולם המידות הם שני עולמות נפרדים זה מזה, ולכן גם לאחר שישנה הבנה שכלית יש צורך בעבודה מאומצת כדי להביא לכך שגם הרגש שבלב יהיה בהתאם.

יחד עם זאת, מבואר בתורת החסידות<sup>166</sup> שישנה דרגה נעלית בעבודת ה', שבה "המידות אינן נפרדים מן המוחין" - המידות מתבטלות כלפי השכל ונגררות אחריו, כך שההבנה השכלית גוררת בדרך ממילא את הרגשות שבלב.

בדרגה זו עמדו בני ישראל בשעת יציאת מצרים, ולכן לא היה להם צורך בפרשיות מיוחדות כנגד המידות שבלב ("שמע" "והיה אם שמוע"), אלא הם הסתפקו בפרשיות שכנגד ה"מוחין" ("קדש" "והיה כי יביאך"), שגררו אחריהם בדרך ממילא גם את המידות (שני הבתים הריקים).

(לקוטי שיחות ח"ט ע' 50 ואילך)



165. ח"ג רסב א-ב. וראה גם תניא בתחילת פמ"א. ועוד.  
166. ספר המאמרים עת"ר ע' יג ואילך. ספר המאמרים תשי" ע' 22 ואילך. ועוד. וראה גם (בעניין תפילין) לקוטי שיחות חל"ט ע' 28 ואילך.

מוקדש

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלום בהרה"ח ר' יואל דוב ז"ל

נלב"ע

יו"ד שבט ה' תשל"א

♦ ♦ ♦

ע"י בנו

הרה"ח ר' אליעזר חיים שיחי

לפידות

(ב.א. ארגונינה)