

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה ח / גליון שמוח
ערש"ק פרשת וארא ה'תשע"ב

משמעות 'דוד' לפי פשוטו של מקרא

ההבדל בין 'עדות' ו'התראה'

יציאת מצרים כהכנה למתן תורה

בההפרש בין איסורי אכילה והנאה



פתח דבר

בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת וארא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון שמח), והוא אוצר בלום בענייני הפרשה מתוך רבבות ענייני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ופשוט שלפעמים מעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות האחים
הרה"ח הרה"ת ישראל אפרים מנשה שי'
והרה"ח הרה"ת יוסף משה שי'
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

להצלחה רבה ומופלגה בגשמיות וברוחניות

צוות העריכה וההגהה:
[עי"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב יוסף גליצנשטיין,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס



יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

United States ארץ הקודש
1469 President st. ת.ד. 2033
Brooklyn, NY 11213 כפר חב"ד 60840
oh@chasidus.net טלפון: 03-738-3734
Tel: 718-534-8673 הפצה: 08-9262674
www.likras.org • oh@chasidus.net

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237
718-628-6700

תוכן העניינים

לא אכחד אשר בכאב לב קראתי דבריו אשר משעה שיצא מרוסיא לא למד חסידות כלל, הרי אני חושב זה לאבדה גדולה לא רק פרטית כי אם גם כללית, כי ברור לי אשר סבת העדר קיום המצות בהידור של אלו האברכים אשר קבלו חנוכם כשלשים שנה מקודם באויר צח והבאים מגזע תרשישים אינה דומה כלל לסבת העדר הקיום של המתחנכים בדור הזה, אשר אין להם אלא מה שענייהם רואות.

(אגרות קודש ח"ב ע' שמב ואילך)



ה. מקרא אני דורש.....

ויקה עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה: משמעות תיבת "דודתו"
יבאר ההכרח לפירש"י שתיבת דודתו כאן היא אחות אביו, בשונה מכל המקומות שבהם פי'
דודתו הוא אשת אחי אביו

(ע"פ לקו"ש ח"ו עמ' 46 ואילך)

ח. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

ט. יינה של תורה.....

"יען אמר יאור לי ואני עשיתי": קושי השיעבוד וההכנה למתן-תורה
שמעתי את נאקת בני" כתשובה על "למה הרעותה לעם הזה" / מהות המצוות היא קשר
וחיבור עם הקב"ה / גלות מצרים ככור הברזל לזכך את ישראל כהכנה למ"ת / "על מה
חרבה וכו' שלא ברכו בתורה תחילה"

(ע"פ לקו"ש חכ"א עמ' 45 ואילך)

יד. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

בפלוגתת ר"י ורבנן בביעור חמץ

יבאר בבהירות דברי הגאון מרגצוב ביסודות פלוגתת ר"י ורבנן אי בעינן שריפה לקיום
חובת תשביתו, ויעמיק דתלוי בפלוגתא אחרת בשיעור חלות שם האיסור על החפצא
/ יבאר החילוק בין גדרי איסור הנאה ואכילה שבתורה, ועפ"ז יסיק דנחלקו גבי חמץ
איך להגדיר זה שבנוסף לאכילה והנאה נאסר גם בבל יראה ובל ימצא / עפ"ז יבאר ענין
הפלוגתא אם מותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 86 ואילך)

כא. תורת חיים.....

מכתבי קודש בענין בקשת עצה וברכה מהצדיק שצריך להיות בכל מצב ותחום

כג. דרכי החסידות.....

מכתב מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בענין מעלת תורת החסידות, וריחוק הערך בינה לשאר
שכלים אנושיים.



ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה: משמעות תיבת "דודתו"

יבאר ההכרח לפירש"י שתיבת דודתו כאן היא אחות אביו, בשונה מכל המקומות שבהם פי' דודתו הוא אשת אחי אביו

"ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה, ותלד לו את אהרן ואת משה" וגו' (פרשתנו ו, כ). ופירש רש"י:

"יוכבד דודתו – אחת אבוהי, בת לוי אחות קהת".

ופירשו המפרשים כוונת רש"י (ראה עוד בביאור דברי רש"י אלו – במדור זה לש"פ וארא תשס"ח):

הנה בכל מקום שנאמר בכתוב לשון "דודה", אין פירושו "אחות אביו" אלא "אשת אחי אביו". וכפי שמוצאים אנו בפרשת עריות, שלגבי "ערות אחי אביך" . . אל אשתו לא תקרב" נאמר "דודתך היא" (אחרי יח, יד), ואילו ב"ערות אחות אביך" לא נאמר "דודתך" (אחרי יח, יב).

וזהו שבא רש"י לחדש, שבענינו פירוש "דודתו" הוא "אחות אביו", ובלשון התרגום "אחת אבוהי". וממשיך רש"י לחזק הדבר מזה שיוכבד היתה "בת לוי אחות קהת" – "פירוש: שמה

הארה מחכמה לא עצם חכמה ולכן המשכיל אינו מוכרח להיות חכם, שיכול להיות משכיל נפלא ולא יהי' חכם, אבל החכם לעולם הוא משכיל, וכן הדבר בשכל אלקי אשר הוא עושה החכמה והחכמה היא גילוי ממנו, ולכן מהחכמה א"א לבא לשכל אלקי.

חברו אמר לו, אם יש לך דבר מה להגיד צא והכן עצמך במדעי התבל כדי שתדע לומר דבריך בקהל, ושב אני אשר במשך השנים הללו מאז כבר יש לכבודו הכנה מספקת, אבל האמת הוא אשר החסידות אינה נקנית ע"י הכנת השכל בלבד, לחסידות צריכים הכשרה עצמית בקיום התומ"צ,

אמרו עליו על ר' הלל [מפאריטש] זצ"ל שהי' זהיר מאד בדקדוקי מצות (לא ישב על כסא רך מצד חשש שעטנז וכדומה זהירות מעין אלו) וכששאלו אותו טעמו של דבר השיב אשר הוא עושה הכל בשביל להבין יותר טוב דא"ח.

הביטו תמיד על מה שעדיין לא השיגו

ובמוחש ראינו אשר היו משכילים נפלאים שהשכלתם באה להם ע"י עיון רב שעות ארוכות במחשבות עמוקות, ובתפלה לא היו מאריכים, והשתמשו בתפלה רק כעין אמצעי להשגה שהתפלה היתה אצלם סדר של געגועים ועליצות נפש, אשר מצב רוח כזה יכול להיות התאחדות המשיג והמושג, ועי"ז באו לענינים גבוהים.

לא כן ראינו באלו שהיו נקראים עובדים, הם לא השגיחו בהשגה, והתפלה היתה אצלם תחנונים במרירות עצומה ובדמעות, הם מדדו את הריחוק מקוצר המשיג והפלאת המושג ובדקו בעצמם כל הקוצים המונעים להתאחדות המשיג והמושג, וכדי לעשות הכשרה להשגה חפשו בעצמם בכל פנה בענין עוצם עיניו ובולם פיו וכדומה, היפך ממש מאלו המשכילים האמורים אשר עמדו בתנועה של התרחבות, להביט בעין שמח על כל דבר, ובתורה לה' שבאו לידי השגה זו או אחרת, משא"כ הללו עמדו בתנועה של כיווץ והביטו תמיד על מה שעדיין לא השיגו.

קיום המצות הם הם השליבות הראשונות לעלות בסולם העולה להשגת שכל האלקי

ואף שבהשגה אנו רואים אשר ע"י הרחבת הדעת [ב]נקל יותר לבא לידי השגה, הנה במוחש ראינו אשר אלו העובדים הנה סוף כל סוף השיגו יותר מהמשכילים.

ודבר זה מראה בעליל אשר שכל אלקי אינו עומד בהגדרה אח(ר)ת משארי השכלים, אשר קיום המצות הם הם השליבות הראשונות לעלות בסולם העולה להשגת שכל האלקי.

שהכריח המתרגם לתרגם אותה 'אחת אבוהי' ולא 'אתת אח אבוהי' כפירוש 'דודתך' בכל מקום, הוא מפני שיוכבד זו בתו של לוי היתה.. ובת לוי היא אחותו של קהת שהוא אביו של עמרם; נמצא, שיוכבד זו אחות אביו היא (של עמרם), לא אשת אחי אביו" (לשון הרא"ם על אתר).

ב. אך יש להקשות:

הן אמת שכיון שיוכבד היתה בת לוי – מוכח שהיתה אחות אביו של עמרם (קהת); אבל מנין הראיה על כך שהיא לא היתה גם ("דודתו" במובן של) אשת אחי אביו?!

פירוש:

מכיון שבכל מקום פירוש "דודה" הוא "אשת אחי האב" (כדברי המפרשים), עד שבכל התנ"ך לא נמצא (מלבד פסוק דידן) שום כתוב שבו "דודה" מתייחס לאחות האב – למה לא נפרש כן גם בענינו, ונאמר שיוכבד בת לוי נישאה לאחד מאחי קהת (אבי עמרם), וכך היתה "אשת אחי אביו" של עמרם ("דודתו"); ואחר כך נתגרשה מדוד זה, ואז נשאה עמרם!

ואין להקשות: כיון שיוכבד היא אחותו של קהת, איך יתכן שהיתה נשואה (מתחילה) לאחד מאחיו של קהת – דאיך יתכן שאח ישא אחותו?

כי, כבר לימד אותנו רש"י (בפירושו לפ' וירא כ, יב) שלבן נח אסור לישא רק את אחותו מאמו ("בת אמי"), ואילו אחותו מאביו – מותרת היא לבן נח. ואם כן אפשר לומר בנידון דידן, שללוי (אביהם של יוכבד וקהת) היו שתי נשים, ויוכבד נישאה לאחד מאחי קהת שהיה אח שלה רק מן האב ולא מן האם, וכך היתה שפיר "דודתו" דעמרם (במובן הרגיל של "אשת אחי אביו").

[ולהוסיף ולהעיר, שדבר זה – שהיו ללוי שתי נשים, ויוכבד וקהת לא היו אחים מאותה האם – מצינו מפורש בדברי חז"ל בנידון דידן (סנהדרין נח, ב), כדי ליישב איך הותר לעמרם לישא את אחות אביו, לפי השיטה שאחות אביו מן האם אסורה גם לבני נח. עיי"ש].

ואין לתרץ, שכיון שלאחר מתן תורה נאסרה אחותו מאביו לכן אין לומר שיוכבד נישאה לאחד מאחיה מן האב – שהרי מצד הדינים דלאחר מתן תורה אסור לאדם לישא גם את אחות אביו; ומזה שעמרם נשא את יוכבד אחות אביו – מוכח להדיא שלא נהגו אז איסורי עריות אלא כבני נח בלבד. ופשוט.

ג. וי"ל הביאור בזה:

כוונת הכתוב בהתיבות "ויקח עמרם את יוכבד דודתו" היא – בפשטות – להורות את מעלתה וייחוסה. ומעתה הוקשה לרש"י: אם נפרש ש"דודתו" היא "אשת אחות אביו", והיינו שיוכבד היתה מקודם אשתו של אחד מאחי קהת (אבי עמרם) – איזה ייחוס יש בדבר?! ואדרבה – לפי זה נמצא



אין לדמות ולחלק בין שכל אלקי לשאר שכלים

אמנם מעודי אני מביט על הבאת ראיות לתורה ומצוות משארי חכמות, או הוכחות על חסידות מחכמות המוחשיות העוסקות בדברים הנתפסים בגשם כעל שטר בן מאה מנה של עשיר גדול מפורסם שילכו לקבל עליו חתימת ערב של שומר הפתח, ורק לאחר שיחתום עליו שומר הפתח שהוא אחראי בעדו אז נעשה שטר בן מאה מנה.

מה שכותב שהוכיח לחברו את יתרון דרך החסידות לא רק על הדרכים האחרים ביהדות אלא גם על דרך הקולטורה האירופית, איני יכול לומר בזה כלום, כי אינני יודע מהותה של הקולטורה האירופית.

אמנם מעודי אני מביט על הבאת ראיות לתורה ומצוות משארי חכמות, או הוכחות על חסידות מחכמות המוחשיות העוסקות בדברים הנתפסים בגשם כעל שטר בן מאה מנה של עשיר גדול מפורסם שילכו לקבל עליו חתימת ערב של שומר הפתח, ורק לאחר שיחתום עליו שומר הפתח שהוא אחראי בעדו אז נעשה שטר בן מאה מנה.

תורה ומצוות ושכל אלקי הם עצמים

תורה ומצוות ושכל אלקי הם עצמים והעצמי אינו מתאשר על ידי הארה, השכלה הלא היא רק

השמחה בעבודת ה', ובצירוף הוראה זו לפסק דין הרמב"ם טור ושו"ע או"ח סי' רל"א, אשר עבודת ה' היא בכל דרכיך, היינו כל משך העשרים וארבע שעות של היום, שמזה מובן הכרח השמחה בכל משך זמן זה, ובפרט על פי המבואר בכמה מקומות בתורת החסידות מאור שבתורה הענינים דבכל דרכיך דעהו, וגודל הענין דשמחה של מצוה (ראה ג"כ בזה תורה אור כ, ב).

ובהנוגע אליו בפרט, אפילו מנקודת המבט של נה"ב, אשר בודאי לא שכח לגמרי מצב בריאותו לפני שתיים ושלוש שנה והפחד - ל"ע - שהי' אז, שאפילו בהתבוננות קלה יראה השגחה פרטית וחסד ה' בטוב הנראה והנגלה, והאומנם י"ל ח"ו וח"ו, אשר יד' ה' תקצר, אלא שגם בהמשכת ברכת ה' למטה מעשרה טפחים וקבלתה, נחוץ הענין דשמחה, ולא רק שמחה במוח באופן שאינו שייך אל הפועל הרגש הלב, אלא שמחה אן פשט'לך, ואז מתקיים במילואו האמור בזהר הק' (חלק ב' קפד, ב) איהו - עולם התחתון והאדם בכללותו - קיימא בנהירו דאנפין מתתא, כדין הכי נהרין לי' מלעילא כו', חדוה דבר נש משיך לגבי' חדוה אחרא עילאה.

וכיהודא ועוד לקרא, הרי כל הרופאים מסכימים ששמחת האדם בפועל מוסיפה בריאות בגשמיות ובריאות ברוחניות, ויהי רצון אשר יוסיף בקביעות בלימוד התורה בכלל, וכמ"ש פקודי ה' ישרים משמחי לב, ובלימוד בתורת החסידות ביחוד ובהשפעה על הזולת כגון דא, שכל זה יקל וירבה בהמשכת השמחה במעונו עד כדי כך שיוכל לברך שהשמחה במעונו ע"פ דין.

בברכה לבשו"ט בכל האמור.

(אג"ק ח"ג אגרת ד'תנ)

שהיתה גרושה (ענין של חסרון לכאור'!)

וזהו שהביא את רש"י לחדש, כי אכן כאן פירוש "דודתו" הוא "אחות אביו"; שדוקא לפירוש זה מובן גודל היחוס של "דודתו" (דעמרם), שהיא אחות קהת.

והרי העיקר בפרשה זו הוא ענין היחוס, כפי שמפרש רש"י בתחילת הענין (ו, יג-יד): "הוזקק לייחס שבטו של לוי עד משה ואהרן בשביל משה ואהרן . . . ללמדנו היאך נולדו משה ואהרן ובמי נתייחסו"; וזהו שמתאר הכתוב את יוכבד בתור "דודתו" של עמרם, שעמרם לקחה לאשה מכיון שהיתה מיוחסת כמותו [וע"ד שמצינו באברהם, שהדגיש בפני אליעזר שרצונו באשה שתהיה ממשפחתו (חיי-שרה כד, לח-מ): "אל בית אבי תלך ואל משפחתי . . . ממשפחתי ומבית אבי"].

ד. לפי כל זה יש לבאר דיוק נוסף בדברי רש"י כאן:

רש"י בפירושו כאן אינו אומר בלשון הקודש (וכדרכו הרגילה) - "אחות אביו", אלא נקט בלשון התרגום - "אחת אבוהי".

ולכאורה, מדוע נצרך רש"י ללשון התרגום, ואינו מפרש "אחות אביו"? ולאידך: כאשר רש"י משתמש בתרגום אונקלוס, הרי הוא אומר בפירוש "כתרגומו" (וכיוצא בזה) - ולמה כאן הוא רק מעתיק לשונו בלי להזכירו?

אלא - על פי הנ"ל:

מכיון שבכל מקום פירוש תיבת "דודתו" הוא "אשת אחי אביו" - לכן כאשר בא רש"י כאן ומחדש ש"דודתו" דידן פירושו "אחות אביו", הוא מביא ראיה לפירוש מחודש זה מלשון התרגום על אתר.

אמנם באמת, אין פירוש זה חידוש גמור, כי אף שלא מצאנו בפירוש בכתוב אחר ש"דודה" מתייחס ל"אחות אביו", הרי כן מצאנו בפירוש - בכמה כתובים (שמיני י, ד. קדושים כ, כ) - ש"דוד" מתייחס ל"אחי אביו"; ולאחר שידועים אנו להדיא ש"דוד" פירושו "אחי אביו", שוב אין כל פלא לפרש ש"דודה" (בלשון נקבה) היא "אחות אביו" [וכמו שנאמר (בראשית ב, כג): "לזאת יקרא אשה - כי מאיש לוקחה זאת", שתוספת הה"א בסוף התיבה משנה מזכר לנקבה].

ולכן, אף שרש"י נזקק להביא לשון התרגום, כדי להסתייע לחידושו בפירוש תיבת "דודה" - בכל זאת, הוא אינו מוסיף (כרגיל) "כתרגומו", כיון שגם מצד פשטות הענין מובן שאחות אביו יכולה להיקרא "דודה" (בדיוק כשם שאחי אביו נקרא "דוד"), ואין בזה חידוש כה גדול שצריך להזכיר בפירוש שכן תרגם גם אונקלוס.





תורת חיים

מכתבי קודש

עצתו - אמונה

... בטח שמעה ע"ד מענה כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע לאחד, שלאחר ששאל אצלו במסחר שלו מסחר העצים וקבל מענה מכ"ק מו"ח אדמו"ר וסיים המענה בהצעה בנוגע לקיום מצות מעשיות בהידור וכו', והשואל התחיל להשתמש באמתלאות שונות, כיון שלא רצה להשיב פני כ"ק מו"ח אדמו"ר ריקם, ואמר לו כ"ק מו"ח אדמו"ר, ראה זה פלא, בודאי גם לדעתך הנני מומחה גדול יותר בעניני יהדות תורה ומצות מאשר במסחר עצים, ובפרט שידוע לכל שלעניני תומ"צ ואורח חיים ישראלי הקדשתי כמה מימי שנות חיי, ובזה התעסקו אבותי ואבות אבותי, כל משך ימי חייהם, ובכל זה פשוט הוא בעיניך לשאול אצלי בהנוגע למסחר עצים ותיכף ומיד קבלת עצה שלי, ע"מ להביאה בפועל, ודוקא בהנוגע לאותו הענין שבוה הנני לדעתך מומחה גדול ומומחה בן מומחה, הרי לא זה בלבד שלא שאלת אותי אתה במקצוע זה, אלא שגם לאחר שאמרת לך הוראה ברורה ובהסברה שזהו טובתך האמיתית, לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות, פשוט בעיניך שאין אתה מקבלה ורק שמחפש אתה ביטויים מנומסים איך להשתמש מכל הדבר.

הנמשל מכל האמור בטח מובן ואין צורך להאריך בו...

בברכה לבשר טוב בכל האמור,

(אג"ק חי"ג אגרת ד'תסד)

... לצערי הודיעוני ידיעות בלתי משמחות אודות מצב רוחו, ובודאי לדכוותי אך למותר להאריך על הפליאה הכי גדולה בזה, בהתבונן בפסק דין הרמב"ם סוף הלכות לולב אודות ענין

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

"עדות" ו"התראה" במכות

"וימלא שבעת ימים אחרי הכות הוי' את היאור" (ו, כה)

הלשון "מעיד ומתרה" צריך ביאור. דלכאורה לשון עדות נופל על דבר שכבר קרה בעבר, ולא על דבר שיתרחש בעתיד, שע"ז נופל רק הלשון "מתרה"?

וי"ל בזה: הסיבה שהלשון עדות אינו נופל על דבר שיתרחש, הוא כיון שעדות היא בוודאות, ובדבר שעדיין לא התרחש אין וודאות שאכן יקרה. אמנם בדבר שודאי יתרחש – נופל ע"ז לשון עדות גם קודם שקרה. משא"כ התראה ענינה אזהרה שאם יעשה כך וכך יענש, אבל אין וודאות שהעונש אכן יתרחש.

וזהו ביאור הכפילות בלשון רש"י: במכות היו ב' סוגים. דהיו מתוכם שהם עונש על הנהגתו הקודמת של פרעה, (ע"ד מכת דם דכתיב "והנה לא שמעת עד כה"), וא"כ בודאי שהמכה תבוא עליו. וע"ז אומר רש"י שמש"ה "מעיד". והיו מכות שמש"ה התרה את פרעו שאם לא ישלח את בני יענש, ע"ד מכת צפרדע שאז אמר משה "אם מאן אתה", על מכות אלו אומר רש"י שמש"ה "מתרה" כיון שאינו ודאי שיענש, באם ישלח את בני ישראל.

(ע"פ לקו"ש ח"ו עמ' 57)

שני אופנים בהפיכת המטה

לתנין

ויבלע מטה אהרן את מטותם (ו, יב)

בפ' שמות (ד, ד) כתיב "ויאמר ה' אליו מה זה בידך, ויאמר מטה גוי, וישליכהו ארצה ויהי לנחש גוי, וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפוי", והיינו, שהפיכת התנין חזרה למטה לא היתה בדרך

ממילא, כ"א ע"י שהחזיק משה בזנב התנין. וא"כ יוקשה מדוע לא מצינו גם בפרשתנו שיחזיק אהרן בזנב התנין כדי שיחזור להיות מטה?

וי"ל בזה, ע"פ מה שמצינו שני אופנים בניסים:

אופן אחד הוא נס כמו קריעת ים סוף, "שהוליד ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה, ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה, ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע, היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם" (ל' אדמו"ר הוקן בשער היחוד והאמונה פ"ב), והיינו, שמצד טבעם היו המים יורדים וניגרים במורד כו', והנס פעל בכל רגע שיעמדו המים כמו חומה.

ומצינו עוד אופן, שאין הנס צריך להתחדש בכל רגע, כ"א שע"י הנס נשתנה הטבע לגמרי, וכדי להחזיר את המצב לקדמותו צריך נס אחר. וכהא שהיתה ידו של משה מצורעת כשלג. שאחרי הנס, היתה ידו של משה מצורעת באופן טבעי, ורק לאחר שהשיב משה את ידו לחיקו בציווי הקב"ה, עברה הצרעת.

ועפ"ז י"ל, דזהו החילוק בין הפיכת המטה לתנין שבפרשתנו להפיכתו לתנין בפ' שמות.

דהנה בפ' שמות היתה הפיכת התנין לנחש ל"רמז לו שסיפר לה"ר על ישראל... ותפס אומנתו של נחש" (רש"י שמות ס, א), והיינו שרצה הקב"ה להראות למשה את ענין הנחש דווקא, ולכן נהפך המטה ל"נחש" לגמרי, וכאופן הב' הנ"ל, ורק אחרי שהחזיק משה בזנב התנין (בציווי הקב"ה) חזר התנין להיות מטה.

משא"כ בפרשתנו מכיון שהפיכת המטה היתה רק להראות כוחו של הקב"ה בפני פרעה, ולא להראות לו תוכן מסויים דרך הנחש, לכן הי' הנס כאופן הא' הנ"ל, ומיד כשנפסקה פעולת הנס נהפך התנין למטה, בדרך ממילא. ולכן לא מצינו שהחזיק אהרן בזנב התנין. וק"ל.

(ע"פ לקו"ש חכ"ו עמ' 51 ואילך)



”יען אמר יאור לי ואני עשיתי”:

קושי השיעבוד וההכנה למתן-תורה

שמעתי את נאקת בני כתשובה על ”למה הרעותה לעם הזה” / מהות המצוות היא קשר וחיבור עם הקב”ה / גלות מצרים ככור הברזל לזכך את ישראל כהכנה למ”ת / ”על מה חרבה וכו’ שלא ברכו בתורה תחילה”

בסיום הפרשה הקודמת¹: ”וישב משה אל ה’ ויאמר: א-דני למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתיני. ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך”. והמענה בתחילת פרשתנו²: ”וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה’. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב . . וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי. לכן אמור לבני ישראל אני ה’, והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים . . והצילתי . . וגאלתי . . ולקחתי אתכם לי לעם . . והבאתי אתכם אל הארץ וגו’”.

ולכאורה, מה תשובה השיב לו הקב”ה למשה רבינו: זאת אשר ”שמעתי את נאקת בני” גו’ ואזכור את בריתי . . והוצאתי וגו’ יכול ה’ להיות תיכף כשבא משה לפרעה או קודם, ולמה ה’ צריך ל”ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה”?

שהוא פשוט, מופשט מ(ציור) ד’ היסודות – ונמצא שכל מכה היתה ”של חמש”, בד’ היסודות וב”חומר היולי”.

ונמצא שלפי שתי הדעות, לא היתה המכה רק ב”גילוי” (בדבר כפי שהוא נראה וניכר), אלא גם ב”העלם” ובעצם הדבר, ובשיעור עומק המכה נחלקו. ומעתה יש לדמות כל זה לדברינו לעיל – דהפולגתא בחיוב השבתה שחייבה תורה תלוי בפולגתא אחרת עד כמה עמוק חלות שם האיסור שבחפצא, דעד”ו יש לפרש בענין המכות למצרים, שכיון שכוונת המכות היתה, כשמן, להכות ולשבור את מצרים, הרי נמצא בנוגע לענין הנ”ל, חדירת המכות בדברים המוכים – ששתי הדעות הנ”ל (אם ה’ זה גם) בחומר היולי, או רק בחומר כפי שיש לו כבר ציור (של ד’ היסודות) תלויות באיזו מידה נגעה וחדרה טומאת מצרים בדבר, ובהתאם לשיעור זה באו המכות, כדי לבטל את הטומאה. ובאמת כרוכים הדברים זה בזה, כי טומאת חמץ היא היא טומאת מצרים, כידוע.

ומעתה לפי דברינו דלעיל יש לחדש גם בשיטת ר’ יוסי הגלילי שהובאה במכילתא¹⁶ בסמוך וקודם לב’ הדעות דר’ עקיבא ור’ אליעזר, ”מנין . . שלקו המצרים במצרים (רק¹⁷) עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות”, די”ל שלא לחינם הובאו דבריו בסמוך, כי בדברים אלו נחלק על האחרים, ואיהו אזיל לשיטת עצמו. דהנה, אשכחן בפסחים (כג. א. ו.ש”נ) להדיא דאיהו סבר דחמץ מותר בהנאה¹⁸, וכבר ביארנו לעיל דאם אין הדבר אסור בהנאה, מוכחא מילתא שחלות האיסור היא רק בתואר הדבר¹⁹. והכי נמי ס”ל בנוגע לטומאת מצרים, שלא נגעה אלא בתואר וחיצוניות הדברים – וממילא כל מכה היתה רק במציאות הדברים כפי שהם כבר מורכבים מד’ היסודות.

ונתחדש לנו כפתור ופרח, דשתי הדעות אלו דלעיל גבי עומק איסור חמץ וחובת ביעורו, הן בהתאם לב’ השיטות דר’ אליעזר ור’ עקיבא בענין המכות: דברי ר’ אליעזר, ש”כל מכה כו’ של ארבע מכות” – שהמכות היו רק בדבר כפי שכבר יש בו ציור של ד’ יסודות – הם כשיטת חכמים ”אף מפרר וזורה לרוח כו’”, שיש לבער רק את מציאות החמץ כפי שהיא קשורה בתואר

16 נסמן לעיל בפנים. וכ”ה בשאר מקומות שנסמנו שם.

17 ע”פ המבואר בפנים יומתק הלשון ”רבי אליעזר אומר כו’” (דמשמע שחולק על ריה”ג) – אף שאינו מוכרח (ראה זבח פסח. הגש”פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע’ כז).

18 אבל להעיר, שבשמו”ר (צויין לעיל הערה 13) גרים ”ר’ יהושע”, ודעת ר’ יהושע היא דחמץ אסור בהנאה (ראה מלא הרועים ע’ חמץ בהנאה אות כא).

19 ולענין איסור ב”י כו’ – ראה לעיל בפנים בשיטת מ”ד דמותר להאכיל לכלבי הפקר, וה”ה שיש לפרש כן להאי מ”ד.

1) ה, כא ואילך.

2) ו, ב ואילך.

אדרבה, ה"ואזכור את בריתי" הי' צ"ל הרבה זמן מקודם לכן, כאשר משרע"ה עוד הי' במדין וישמע אלקים את נאקתם³ – ומה הי' צריך ל"תכבד העבודה"!!

ומוכרח, שהשלימות של ה"ואזכור גו' והוצאתי גו'" תלוי ועומדת בזאת אשר עם בני-ישראל יעברו דוקא את קושי השיעבוד. וכפי שיתבאר לפנינו (א' הביאורים בזה).

מהותה של גלות מצרים וסיבתה – הוא הכנה והכשרה למתן-תורה⁴:

בין העניינים העיקריים שנתחדשו במתן-תורה, הוא עניין המצוות. וידוע המבואר בלקוטי-תורה (לבעל התניא)⁵ ש"מצוה" היא מל' "צוותא וחיבור". דלולי המצוות, בלתי באפשרי לאדם תחתון, נברא, להיות בקישור והתאחדות אמיתית עם הבורא ית"ש, דאין ערוך אליו יתברך. ואלא, שהקב"ה ברחמיו המרובים נתן לנו מצוות שכשנקיים אותם – נעשה רצונו. ועשיית הרצון של הקב"ה – היא ההתקשרות אליו. ובל' התניא קדישא': "ואי אפשר לדבקה בו ית' כי אם בקיום רמ"ח פיקודין". ונמצא, שהמצווה מקשרת ומחברת את האדם העושה עם הקב"ה הבלתי-מוגבל, מצווה המצוות.

ובאמת, שבעיון במהות המצוות אפשר לראות כמה פנים. דבודאי יש טעם למצוות: יש מצוות שיש עליהם טעם ידוע (משפטים) ויש מצוות שהטעם עליהם אינו ידוע (חוקים). ועניין הטעם הוא שקיום המצוות מביא תועלת גשמית או רוחנית ("ויצוינו ה' . . . לטוב לנו כל הימים") – ולפי הבנה זו, עניין המצוות הוא לתועלת האדם, דמצד רחמי השי"ת עלינו נתן לנו "נר מצוה ותורה אור"⁶ להורות לנו "דרך חיים ותוכחת מוסר". וא"כ אין כאן התקשרות עם הקב"ה, ורק להיפך – דרך טובה להולך בעולם הזה.

אבל בהבנה העמוקה יותר, המצוות הם "שלוחי ה"⁷. רצונו ית' שלמעלה מטעם, "נחת רוח לפניי שאמרתי ונעשה רצוני"¹⁰ – דכביכול הוא ית' צריך שיקיימו את המצוות, וכאשר ישראל מקיימים את המצוות ה"ה משלימים את רצונו ית', וזוהי ההתאחדות עמו. ועניין זה ישנו בכל המצוות כולן, לא מיבעי אלו שהן בגדר ד"חוקים" אלא גם ה"משפטים" שהן "מצוות שכליות" אף הם במהותן אינן

(3) שמות ב, כד.

(4) תורה-אור מט, א. עד, סע"א ואילך. ובכ"מ.

(5) בחוקתי מה, ג. ובכ"מ.

(6) פרק ד.

(7) דברים ו, כד.

(8) משלי ו, כג.

(9) "היו מכבדין את המצוות שהן שלוחי" (תנחומא ויג'ו).

(10) ויקרא א, ט פרש"י ד"ה ניהוח.

האיסור הוא גם בעצם הדבר ממש – יש לפרש דבאמת איסור זה שבתורה אינו עוד עומק בחלות האיסור יותר מאיסור אכילה והנאה, כי באמת מהות מה שרצתה התורה לאסור עלינו הוא רק אכילה והנאה, ומה שאסרה גם בב"י וב"י הוא רק בגדר סייג שישמור אותנו מלהכשל באיסור אכילה והנאה. וכשיטת הר"ן הידועה בריש פסחים¹⁰, כתב שאפשר שאיסור ב"י וב"י הוא רק מטעם שלא יבא לאכלו (והאריכו הראשונים שם, אמאי לא מצינו בתורה סייג כזה בשאר איסורי אכילה והנאה). וכבר מצינו בכ"מ¹¹ גדר של "סייג" שהוא מדאורייתא ולא רק מד"ס.

ד

יבאר עפ"ז כפתור ופרח דהנך תנאי אזלי לשיטותיהו בפסחים – במחלוקתם לענין מכות מצרים

ובזה יש להאיר ולהמתיק דברי המפרשים בפלוגתת ר' אליעזר ור' עקיבא¹² שמצינו גבי מכות מצרים הנזכרות בפרשתנו, דהכי איתא (הגדה של פסח. ממכילתא בשלח יד, לא. מדרש תהלים מזמור עה¹³): "רבי אליעזר אומר. . . כל מכה . . . היתה של ארבע מכות כו' רבי עקיבא אומר . . . של חמש מכות כו'".

(10) וכ"ה בפרמ"ג פתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ט'.

(11) כמה דוגמאות לזה – ראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ח. שד"ח כללים מערכת אל"ף כלל קכא. פאת השדה כללים שם כלל לו.

(12) בנוגע לדעת ר' יוסי הגלילי שהובאה שם לפני"ז – ראה לקמן בפנים ובהערה 19.

(13) ובשמור"ר (פכ"ג, ט) לא הובאה רק דעת ר' אליעזר.

ובביאור תוכן הפלוגתא אם של ארבע או של חמש, מצינו בכלבו¹⁴ (פירוש ההגדה) וז"ל: ר"י אומר של ארבע מכות, פירש החכם בעל המלמד לפי שאין בשום מכה יסוד פשוט אבל כולן מורכבות מכל היסודות שהן ארבע ולפיכך אמר שכל מכה היתה של ד', ורבי עקיבא שהוסיף ואמר שכל מכה היתה של חמש לדעתו שאף יסוד הגלגלים שהוא יסוד חמישי הורכב בהן. ע"כ.

ר"ל, דכידוע (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ד. מו"נ ח"א פע"ב ובכ"מ שם) כל דבר שבעולם מורכב מד' יסודות – אש רוח מים עפר. ומעתה נחלקו, דלדעת ר' אליעזר, המכות חדרו בכל ד' היסודות של כל דבר שבו היו המכות. כלומר, המכה לא פגעה בדבר רק כפי שנמצא כבר מורכב מכל ד' היסודות, אלא הגיעה בעומק יותר, גם בהעצם של כל אחד מהיסודות שבדבר – ולכן כל מכה היתה "של ארבע". ולדוגמא: במכת דם לא הוכו רק המים הנראים כמציאות של מים, אלא גם האש רוח ועפר שבמים. אמנם, ר' עקיבא בא לחדש יותר מזה, שהמכה פגעה גם ב"חומר היולי"¹⁵ של הדבר,

(14) הובא ג"כ בארחות חיים (פירוש ההגדה), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), ועוד. וכ"ה בריטב"א להגש"פ (והובא בעקידה פ' בשלח שער מ'). רשב"ץ (מאמר חמץ. פירוש ההגדה). ועוד. וראה הערה הבאה.

(15) כ"ה בריטב"א שם ("מכת ההיולי הוא יסוד הכולל"). ובא"ח וכלבו (ועד"ז באבודרהם) שם "יסוד הגלגלים שהוא יסוד חמישי". וברשב"ץ: היסוד החמישי הוא הגלגל השתיית היסודות. [ולהעיר מד"ה החדוש ה"ש"ת פ"ב, דבהמכות כו' היה שינוי לא רק בהיש כ"א בהכח האלקי. עיי"ש].

בעקידה שם פליג על שיטה זו (כי "ההיולי הוא משותף ושוה אצל כל הצורות כו'"), ומפרש שר"ע

זה בהגדרת איסור הנאה גופא (המורה, כנ"ל, שהרע הוא בעומק יותר מאשר בתואר הדבר סתם, כדבר האסור באכילה לבד), כדלהלן.

הנה, גבי דעת חזקי' (פסחים כא, ב), דיליף איסור הנאה בחמץ מ"לא יאכל מצץ לא יהא בו היתר אכילה", כתב רש"י (ד"ה לא יאכל): "מדקרינא לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל". היינו שהגדרת איסור הנאה בדרך שאמרה תורה הוא סניף מן האכילה, כיון שההנאה מביאה לאכילה. ובמובן רחב יותר, הדבר כולל כל הנאה שיש לאדם ממנה ריוח ותועלת⁵ (וממילא הדבר "מביא לידי שום אכילה.. . שלוקח בדמים דבר מאכל"). ועיין בשדי חמד (כללים מערכת כ"ף כלל קיט ד"ה ואנא בסופו) שכ' דגם לרב אבהו דס"ל התם דילפינן מ"לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע" (ונמצא לכאן שהם ב' דברים נפרדים זמ"ז), מ"מ, איהו נמי ס"ל⁶ דגדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה"⁷.

אמנם, מצינו גם עוד סוג הנאה שנזכר בש"ס, והוא השתמשות שאין לאדם שום תועלת וריוח ממנה – וכגון, המאכיל דבר איסור לכלבי הפקר – אשר בזה אין מקום לומר שההנאה מביאה לידי אכילה. ובאמת איפליגו כבר בירושלמי (רפ"ב דפסחים) בדין האכלת חמץ לכלבי הפקר,

(5) ראה מהר"ם חלואה לפסחים כא, ב.

(6) אבל להעיר משהמ"צ להרמב"ם מל"ת קפז. חינוך מצוה קיג. ואכ"מ.

(7) ולהכי, אף לדידי' צריך ללימוד מיוחד לאסור הנאה דמאכיל חמץ לכלבי הפקר, כדלקמן בפנים.

דלחד מאן דאמר הדבר מותר⁸, ואידך מאן דאמר ס"ל דריבה הכתוב (בא יג, א) "ולא יאכל חמץ" ואסר גם (השתמשות של) האכלת חמץ לכלבי הפקר.

ויש לחדש בסברא, דאף פלוגתא זו תלוי' בחקירה כעין הנ"ל, עד כמה חדר איסור חמץ בחפצא האסור. דכבר נתבאר לעיל דאיסור הנאה יורה שאין האיסור רק בתואר הדבר סתם (כדברים האסורים באכילה לבד), אלא משהו עמוק יותר מזה, הקרוב יותר לעצם מציאות הדבר. ומעתה נחלקו כאן מהו העומק הלזה היותר על ציור הדבר הגמור האוסרו באכילה (אבל מובן שעדיין יש לחלק בין פלוגתא זו להפלוגתא בביעור חמץ – כי כללות איסור הנאה אינו בעצם מציאות הדבר כמו ב"י וב"י וביעור, וכנ"ל⁹).

והכי איפליגו: מאן דס"ל דמותר להאכיל לכלבים סבר דהאיסור קרוב גם לעצם הדבר רק בה במדה שיש לו שייכות לתואר וציור, ולהכי איסור ההנאה (המתקרב להיות קשור בעצם הדבר, כנ"ל) מוגבל רק להנאות אלו שיש להן שייכות לאיסור אכילה ("מביא לידי שום אכילה"); ומה שמצינו שאסרה תורה החמץ גם בב"י וב"י, ולכאורה מוכיחים הדברים דודאי

(8) וכבר האריכו (נ"כ הירושלמי שם, ועוד) בדעת רש"י (פסחים ה, ריש ע"ב ד"ה ש"מ): יאכילנו לכלבים. ובגליוני הש"ס (להר"י ענגל) פסחים (כא, א) מביא מספר הפרנס ס' נב: ואם מצא . . מיני איסורי חמץ . . ואסור בהנאה ולכלב תשליכון אותו. וראה פרמ"ג (אשל אברהם) או"ח סתמ"ח סק"ט.

(9) וראה שו"ע או"ח ר"ס תמה (ושו"ע אדה"ז שם סעיף ד, ז) שהלכה כחכמים דמפרר וזורה לרוח כו', ובסי' תמח ס"ו (ושו"ע אדה"ז סתמ"ג ס"ג. תמה ס"ה. תמח בסופו) נפסקה ההלכה דאסור להאכיל חמצו לבהמות של הפקר.

אלא רצונו ית' שלמעלה מהטעם.

וכיוצא בזה הוא בענין לימוד התורה שנתחדש במ"ת: התורה הק' ה"ה חכמתו ורצונו של הקב"ה. אף-על-פי שהתורה "נסעה וירדה"¹¹ בשכל האדם, אין זאת ח"ו שהיא שכל אנושי, אלא היא תורת ה' שירדה למטה באופן כזה שגם נברא יוכל ללמדה ולהתאחד דרכה בקב"ה. וכל' הזה"ק¹²: "ישראל מתקשראן באורייתא, ואורייתא בקוב"ה".

[משום הכי אמרו רבותינו "על מה חרבה וכו' שלא ברכו בתורה תחילה"¹³ – כיוון שרק ההכנעה והביטול ל"נותן התורה" מסוגלת לתת ללומד תפיסא אמיתית בתורה, כלומר: ביטול השכל האנושי והתקשרות עם נותן התורה¹⁴].

נמצא שעניין עיקרי במתן-תורה הוא ההתקשרות בין האדם הנברא לבוראו – דדבר זה יכול להיות רק מצד הביטול לה', וקיום המצוות (לא מצד הטעם שלהם, ורק) מפני שהם הרצון העליון. ולזה הי' צריך להיות מקודם שיעבוד מלכויות במצרים.

בנוגע לשיעבוד מצרים נאמר¹⁵: "ואתכם לקח ה' והוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כהיום הזה" – דמצרים נמשלה ל"כור הברזל" שמחממים את המתכות בחום חזק מאוד כדי להוציא את כל הסיגים. וכמו שרואים במוחש שכאשר באים על אדם יסורים, רח"ל, נעשה הוא מזוכך והוא מאבד את כל הישות והמציאות שלו, ותמורת זאת הוא נעשה עניו ושפל.

ולכך היו צריכים בני"י לעבור את "כור הברזל" דמצרים, כדי להיעשות מזוככים וכלים המחזיקים ברכה – לקבל את התורה והמצוות מתוך ביטול והכנעה גמורה, ואז קיום המצוות יהי' באופן כזה שמקיים את המצוות כדי לעשות את רצונו ית' – שאזי המצווה היא "צוותא וחבור" בינו לבין הקב"ה. ועד"ז בתורה, שאין היא שכל אנושי ולימודה הוא כדי להתאחד עם נותנה הבלתי-בעל-גבול.

דוקא "קושי השיעבוד" הוא זה שהביא לשלימות הצירוף בכור הברזל, ועשה את ישראל ראויים למתן-תורה – ומכיוון שכן, בטלה מיד גלות מצרים וישראל זכו לגאולה.

ובאמת החידוש דמתן-תורה אינו רק לישראל. דבמתן תורה כאשר "וירד הוי' אל הר סיני"

(11) ל' התניא פ"ה. וראה שם בארוכה בכל המדובר כאן.

(12) זח"ב עג, א.

(13) נדרים פא, א. ב"מ פה, ריש ע"ב.

(14) וראה ב"ח לטאו"ח סמ"ז. ובכ"מ.

(15) דברים ד, כ.

נתחדש שהעולם ומלואו יכולים להיות "משכן" ודירה לו ית', ע"י קיום התורה והמצוות בחפצים גשמיים. ועבור זה הי' צריך שגם העולם יזדכך ויצטרף הכונה לזה. וכאמור לעיל, המהות של קבלת התורה הוא הביטול וההכנעה – והיפוכו הוא הישות והגאווה.

קודם מ"ת הי' העולם וכל אשר בו במצב כזה נחות, שהרגישו רק את מציאות עצמם ולא רצו להכיר במי שאמר והי' העולם. ובמיוחד ארץ-מצרים, ערוות הארץ, שבה הי' הישות והפירוד מהאלוקות ביותר. וכמו שאמר פרעה¹⁶: "מי ה' אשר אשמע בקולו", "לי יאורי ואני עשיתיני"¹⁷, ובאשר מצרים הייתה המלכות המושלת בכיפה¹⁸ על כל העולם כולו – הי' העולם במעמד ומצב שאיננו מתאים לקבלת התורה.

ועל כן היתה צריכה להיות ההכנה של "וידעו מצרים כי אני הוי"¹⁹. בעשרת המכות ששברו והכניעו את פרעה והנהגתו. במכות נתגלה ש"אין עוד מלבדו" ורק הקב"ה לבדו מנהל את העולם והטבע. ובאמת פעלו המכות ביטול והכנעה בקליפת מצרים, שגם פרעה הודה "ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים"²⁰.

בעומק יותר: בתורה נאמרו ב' טעמים לעשר המכות: א) "וידעו מצרים כי אני הוי"²¹. ב) "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי"²² שהוא כעונש על "ועבדום ועינו אותם"²². ובפשטות ה"ה ב' עניינים נפרדים: האחד הוא כמבואר למעלה, להביא את מצרים והעולם כולו להכרה במציאות ה', שזהו ההכשר וההכנה למ"ת, והב' כעונש על עינויים של בני ישראל. אך באמיתות ב' הטעמים חד המה, כדלהלן.

חז"ל תיקנו לקרוא הפטרה מדברי הנביאים, בעניינים שהם "מענין הפרשה"²³. והפירוש הפנימי בזה, שאותם ההוראות ("תורה מל' הוראה"²⁴) שישנם בהקריאה – ישנם גם בהפטרה. אלא שבקריאה הובאו ההוראות ביתר רמז וכלל, ובהפטרה נפרטו יותר ובאים בגילוי.

[ובזה יומתק מה שתקנת ההפטרה לא בטלה גם לאחרי שבטל טעמה (שגזרו שלא לקרות

16) שמות ה, ב.

17) יחזקאל כט, ג. ועד"ז שם ט.

18) מכילתא בשלח יד, ה.

19) בשלח יד, יח.

20) ט, כז.

21) לך טו, יד. וברש"י שם.

22) שם יג. וראה ברמב"ן שם.

23) טוש"ע (ודאדה"ז) או"ח ר"ס רפד. טור ורמ"א שם סתכ"ח (ס"ח).

24) זח"ג נג, ב.

קשורה (גם) לעצם הדבר.

וזהו אחד הביאורים³ במה שיכול דבר להיות האסור באכילה ומותר בהנאה – דלכאורה הדבר קשה להולמו, דהא איסור ע"פ התורה יורה שהדבר האסור הוא חפצא של טומאה ורע, ומעתה אם יש בדבר רע ואיסור, איך הותר ליהנות מדבר אסור. אלא הביאור בזה הוא, כנ"ל, דאיסור אכילה פירושו שהרע נמצא רק בצורת הדבר וחיצוניותו (– במה שגורם לו להיות ראוי לאכילה), ולכן הדבר מותר בהנאה, כי בחומר ועצם הדבר (השייכים להנאה) אין כל רע.

אמנם, כיון שגם הקשר של הנאה (ואיסורה) אל הדבר הוא ע"י השימוש בו, הנעשה דוקא כאשר החומר הוא בצורה מסויימת, הרי הא גופא ראוי, שקשר זה של האיסור אל הדבר הוא כפי שיש לו כבר איזה ציור שהוא (ולהלן ית' יותר בפרטיות החילוק בין "ציור" זה ל"ציור" האוסר באכילה). אך בחמץ מצינו איסור נוסף שאינו בשאר איסורי, והוא שחפצא זה אף לא ימצא ברשותו של ישראל, אפילו מבלי כל שימוש בחמץ – היינו, שבחפצא זה האיסור חדר לחומר ועצם הדבר כפי שהוא מופשט מאיזו צורה שתהי', ולכן **עצם המציאות של החמץ ברשותו – "ימצא" – אסורה**⁴.

3) ראה עוד ביאור (באופן אחר) – שיחת ש"פ אחרי תשל"ו. לקו"ש ח"ז ע' 299.

4) להעיר מהצד השווה דחמץ וע"ז, דשניהם מצוה לבערם. אסורים במשהו ועוד (ומאן דאכיל חמץ בפסח כמאן דפלח לעכו"ם – זח"ב קפב, א) – ראה תו"ש חי"ט מילואים סימן כ', וש"נ.

וראה שו"ת הרדב"ז (ח"ג סיה תתקעז). הובא בשמחת הרגל להחיד"א "לימוד א'", שהטעם שהחמירה תורה

ומעתה לכאורה הי' לנו לעיין בסברת חכמים דאמרי דאף בחמץ אין שם האיסור חל על עצם מציאות החומר, ובפשטות איסור בל יראה ובל ימצא מוכיח יותר לנטות כדעת ר' יהודה דאיסור זה הוא בעצם המציאות חומר הדבר.

והנראה בזה, דחכמים סברי דאף שאיסור ב"י וב"י מורה על איסור בעצם המציאות החומץ (ולא רק שאסור להשתמש בו לאכילה או להנאה), מ"מ זהו רק סניף מן עיקר הדבר, פירוש דראשית הדבר הוא שהחמץ אסור באכילה ובהנאה, אלא שהחמירה תורה לאסור אף המציאות עצם מציאות החמץ, מיהו לא אסרה כאן אלא המציאות של מציאות חמץ הראוי לאכילה או להנאה.

אבל ר"י סבירא לי' דאיסור ב"י וב"י מוכיח שיש כאן עומק חדש בפני עצמו בחלות האיסור, דהאיסור חל על עצם החומר, ולהכי אין די שיפרר ויזרה לרוח וכהאי גוונא, אלא ביעורו בשריפה דוקא.

ג

ויבאר בדרך מעין זו הפלוגתא בירוש' גבי מאכיל חמץ לכלבי הפקר, דתליא מילתא איך לפרש איסור הנאה שמצינו בחמץ ובאמת, בדוגמת שני האופנים בביעור חמץ, בנוגע לעצם (מציאות) החמץ – אי אסר רחמנא גם עצם המציאות דחפצא זה (אפ"ל בהיותו חסר ומופשט מכל צורה שהיא), או רק את המציאות הקשורה אל "תואר" החפצא (היות הדבר ראוי להנאה כו') – מצינו גם לומר ב' אופנים כעין

בחמץ יותר משאר כל איסורים (גם ע"ז) הוא מפני שחמץ בפסח רמז ליצה"ר, עיי"ש (ובשמחת הרגל שם), ובטעהמ"צ שלו מצוה קז.

כלול מ"חומר" ו"צורה", היינו החומר הגשמי של הדבר (הנק' בל' הגאון הנ"ל "כמות"), וצורת תואר הדבר ותכונותיו העושות את החומר להיות ראוי לשימוש (הנק' בלשונו "איכות"). ומעתה נחלקו בנדו"ד, דלדעת רבי יהודה יש להשביט עצם המציאות החומרי של החמץ, וממילא צריך האדם לשורפו, כי אם יהי' "מפרר וזורה לרוח כו" בלבד, עדיין נשאר בעולם עצם חומר מציאות החמץ; משא"כ לדעת חכמים די בביטול והשבתת "תואר" החמץ, מה שיש בו תכונות העושות אותו ראוי לשימוש. היינו שהחייב שצותה תורה הוא לבטל האפשרות שיוכל אדם לאכול או ליהנות מהחמץ, וזה נעשה גם כשהוא "מפרר וזורה לרוח כו".

ויש להעמיק בדבר, דבאמת "שיעור" ההשבתה גופא דחייב רחמנא, תלוי בחקירה יסודית יותר בשורש האיסור, כי זה פשוט דמהות חיוב ההשבתה הוא לסלק מכאן שם וחלות האיסור הנמצא בחפצא זה. ומעתה תלויים הדברים עד כמה חדרה חלות איסור החמץ בדבר האיסור, וע"ד הסבר הגאון הנ"ל בכ"מ (ראה מפענח צפונות פ"א) שיש איסורים שהם רק בצורת (תואר) דבר הנאסר, ויש חלות האיסור היא גם בהחומר שלו. וכן בנדו"ד: אי נימא דשם האיסור חודר ומגיע גם בעצם מציאות חומר הדבר, אזי ההשבתה צריכה להיות עד כדי כך שעצם מציאות החמץ תתבטל, וכל זמן שלא נסתלק חומר זה עדיין האיסור בעולם ולא הושבת מכאן; אבל אי סבירא לן דהאיסור נוגע רק בתואר וצורה, היינו ששם האיסור חל על הדבר כמות שהוא בצורתו ותכונותיו – שוב די בהשבתת (הצורה –) האפשרות לאכילה והנאה, ואם צורה אין

כאן איסור אין כאן. ואילו עצם חומר הדבר אין צריך להשביטו ולסלקו מן העולם, כי בו אין איסור. ומעתה מאירים הדברים במה שביאר הרגזובי²⁵ פלוגתת ר"י ור"ש (פסחים כה, סע"א ואילך) בחמץ שעבר עליו הפסח, וז"ל: גבי חמץ תליא במחלוקת דר"י ור"ש אם חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, דמאן דס"ל אסור (הוא ניהו ר' יהודה) ס"ל דהאיסור חל על העצם, ומאן דס"ל מותר (ר' שמעון) ס"ל דלא הוה רק תואר וכשהלך הזמן בטל התואר. עכ"ל. ולדברינו נמצא דהן הן הדברים שביאר בפלוגתא דלעיל במצות תשביטו.

ב

יבאר עומק גדרי איסורי הנאה ואכילה שבתורה, ועפ"ז יסיק דנחלקו כאן בהגדרת איסור בל יראה ובל ימצא שמצינו בחמץ ויש להרחיב עוד בדבר, דהנה איסור החמץ אינו רק באכילה והנאה, אלא גם בבל יראה ובל ימצא (וכתוצאה מאיסור זה באים החיוב והמצוה דביעור חמץ). והחילוק בין ג' ענינים אלו (איסור אכילה, איסור הנאה, ובל יראה ובל ימצא (וביעור)) – הוא בהגדרת יסוד איסור חמץ שבתורה.

דהנה, שייכותה של אכילה (ואיסורה) אל הדבר הנאכל היא אל ה"צורה" שלו, היינו, הדבר הנאכל כפי שהוא מצויר בציור גמור (הגורם לו להיות ראוי לאכילה), ולא אל ה"חומר" בהיותו בפני עצמו, היינו, אל עצם המציאות של דבר המאכל; ואילו ההנאה מהדבר (ואיסורה)

(2) כמובא במפצ"פ שם.

(בתורה²⁵) – כיוון שהטעם הפנימי שבהפטורה הוא מצד ירידת הדורות, שזקוקים לפירוט וביאור ההוראה שבפרשה].

גם האמור, במהות השיעבוד דמצרים שהי' כדי להביא הכנעה ושפלות בלבנות ישראל ובעולם כולו, על מנת שיוכלו לקבל את התורה – נתפרש בהרחבה בהפטרה.

הפטרת פרשתנו היא נבואה על מפלת מצרים²⁶: "בן אדם שים פניך על פרעה מלך מצרים והנבא עליו ועל מצרים כולה . . . כה אמר ה' הנני עליך פרעה מלך מצרים . . . אשר אמר לי יאורי ואני עשיתני . . . וידעו כל ישרי מצרים כי אני ה' יען היותם משענת קנה לבית ישראל . . . לכן כה אמר ה' הנני מביא עליך חרב והכרתי ממך אדם ובהמה . . . וידעו כי אני ה' יען אמר יאורי לי ואני עשיתי . . .".

והיינו, שבהפטרה מחבר ב' העניינים "היותם משענת קנה לבית ישראל" ו"יען אמר יאורי לי ואני עשיתני" – שב' העניינים האלו חד המה. ומה טעם קאמר: מה טעם היו מצרים "משענת קנה לבית ישראל" (שלא קיימו הבטחתם), ועד"ז בפרשתנו, מה טעם קיימו מצרים "ועבדום ועינו אותם" בכזו אכזריות היוצאת מגדר אנושי – "יען אמר יאורי לי ואני עשיתי" – בשביל הישות והגאווה שלהם, שחישבו בגסותם שאין בעה"ב לבירה זו.

ואם-כן, טעם המכות ושבירת מצרים חד הוא: להסיר את הגאווה והישות של קליפת מצרים, "וידעו מצרים כי אני הוי'", מכיון שכל זה הביא לשיעבוד ישראל בעבודה קשה במאוד. – וע"י שבירת מצרים, והכנעת ישראל לקב"ה זוכים לקבלת התורה ולהתקשרות אמיתית בנותן התורה.



(25) כמובאר בשו"ע שם.

(26) יחזקאל כט.



בפלוגתת ר"י ורבנן בביעור חמץ

יבאר בבהירות דברי הגאון מרגצ'ובי ביסודות פלוגתת ר"י ורבנן אי בעינן שריפה לקיום חובת תשבתו, ויעמיק דתלוי בפלוגתא אחרת בשיעור חלות שם האיסור על החפצא / יבאר החילוק בין גדרי איסור הנאה ואכילה שבתורה, ועפ"ז יסיק דנחלקו גבי חמץ איך להגדיר זה שבנוסף לאכילה והנאה נאסר גם בבל יראה ובל ימצא / עפ"ז יבאר ענין הפלוגתא אם מותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר

הדבר, דפלוגתא היא בגדר "תשבתו" שאמרה תורה, וז"ל: הנה בתו"כ פרשת בחוקותי על קרא דוהשבת חי' כו' מביא שם פלוגתא דר' יהודה ור"ש אם ההשבתה ר"ל כמות הדברים (והכי איתא בתו"כ שם: ר' יהודה אומר מעבירם מן העולם, ר"ש אומר משבתין שלא יזיקו), וס"ל לר' יהודה ואזיל לשיטתו דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ר"ל דצריך שלא תהא הכמות, וכמבואר בירוש' פ"ב דפסחים (סוף ה"א) השבתה שיהא בלא יראה כו' (והכי איתא בירושלמי שם: רבי אומר "תשבתו שאור מבתיכם" דבר שהוא בל יראה ובל ימצא, ואי זה זה בשריפה), אבל ר"ש ס"ל דהשבתה הוי ג"כ ביטול איכות הדבר.

עכ"ל.

פירוש, כידוע בכמה מקומות דכל חפצא

א

יביא ביאור הגאון מרגצ'ובי דנחלקו אם ההשבתה צ"ל גם בחומר הדבר או רק בצורתו, ויעמיק דשורש המחלוקת היא בעומק חלות שם האיסור על החפצא

גבי מצות "תשבתו" בערבי פסחים, איפליגו תנאי במתני' ריש פרק כל שעה (פסחים כא, א. וש"ט): רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים.

והנה, כבר ביאר הגאון מרגצ'ובי¹ בעומק

(1) צפע"נ עה"ת בחקותי כו, ו. מפענח צפונות פ"א ס"ט, וש"נ. וראה לקו"ש ח"ז ע' 189. ח"טז ע' 134 ואילך.

פנינים דרוש ואגדה

התוכחה כמטה ולא כתנין

ויבלע מטה אהרן את מטותם מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כולן (ו. יב. רש"י)

אמרו חז"ל (סוטה מז, א) שבשעה שהאדם עוסק לקרב את חבריו לעניני תורה ומצוות, יש לו לעשות זאת בדרך של "ימין מקרבת", שצריך להראות לו פנים ולעסוק אתו בדרך קירוב.

אך לפעמים, מכיון שחבירו שקוע לגמרי בענינים גשמיים וחומריים, אינו מרגיש כלל גודל ריחוקו מהשי"ת, וצריך לבטשו ולהשפילו תחילה כדי לשבור את חומרות הגוף, ואז מתגלה הטוב שבנפשו פנימה, ויבין את גודל ריחוקו מהשי"ת, וכמאמר הזה"ק (ת"ג קסח, א) "גופא דלא סליק בי נהורא דנשמתא מבטשין ליי".

וע"ז באה הוראה נפלאה מהפסוק דלעיל לפי פירוש רש"י, שכאשר אדם צריך להכות "ולבלוע" את זולתו יש שני תנאים לדבר:

א. מטה אהרן — אמרו חז"ל (אבות פ"א מ"ב) שאהרן הי' "אוהב שלום ורודף שלום". והיינו, שכדי להיות בטוח שההכאה והתוכחה באה רק כדי לקרב את חבריו ולא מצד מדות ונטיות רעות ח"ו, צ"ל ההכאה ע"י אדם שהוא בטבעו איש החסד, ואוהב את כל אחד באהבה אמיתית.

ב. מאחר שנעשה מטה בלע את כולן — שהבליעה וההכאה צ"ל באופן של "מטה" ולא כ"תנין". מטה הוא דבר העומד דום, ואין בו רגש כלל, משא"כ תנין טבעו להזיק מתוך רגש של כעס. וכמו"כ ההכאה והתוכחה אסור שתהי' מתוך רגש של כעס אלא עליו להיות כ"מטה", שאינו מרגיש את עצמו כלל,

ואין ההכאה ברצונו. והיא אך ורק כי זהו האופן היחידי לקירוב זולתו.

(ע"פ לקו"ש חכ"ו עמ' 56 ואילך)

"חס" לעצמו ו"קר" לגבי חוץ

ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד
נס בתוך נס, האש והברד מעורבין
(ט. כד. רש"י)

יש לעיין לאיזה טעם הלקה הקב"ה את המצריים באופן כזה, שהאש והברד היו מעורבין זב"ז, דבר שאינו רגיל כלל?

ויש לבאר זה בדרך החסידות:

הקליפה דפרעה והמצריים היתה ענין הגאווה, כמ"ש בהפטרות פרשתנו על פרעה "אשר אמר לי יאורי ואני עשיתיני" (יחזקאל כט, ג).

והנה דרך הבעל גאווה הוא שחושב רק על עצמו, ולזולתו ה"ה מתנהג בקרירות ובלו רגש.

יכולים היו לחשוב, שהטעם להנהגה זו הוא משום שטבע הבעל גאווה הוא להיות בקרירות לגבי כל דבר, אך האמת היא להיפך, שקרירות זה סיבתה היא חמימות. דמכיון שמרגיש ואוהב את עצמו מאד ושקוע בזה לגמרי, לכן ה"ה מתנהג עם חבריו בקרירות.

וזהו ענין מכת ברד, שהיתה מדה כנגד מדה, שהקב"ה הלקה את המצריים שהיו בעלי גאווה כנ"ל, עם ברד ואש מעורבין זב"ז, קרירות וחמימות ביחד.

(ע"פ רשימת "וארא תש"ב", רשימות חוברת כז)