

כתר למלך פרשת שמות



לכתוב

פרשת שמות

ליקוט וסיכום ביאורי התורה על כל פסוק
מדברי חז"ל עד רבותינו האחרונים

בצירוף עיונים וחידושים בסוגיות מרכזיות
וליקוטי מוסר והתעוררות בעבודת ה' העולים מהכתובים

מאת

אליהו יעקב סילברמן

ירושלים, תשפ"ג

כל הזכויות שמורות © תשפ"ג
לתוכנית מנהיגות תורנית

להזמנת הספרים:
מכון ארץ חמדה – ת.ד. 8178, ירושלים
info@eretzhemdah.org, 02-5371485
להארות ותגובות למחבר: keterlamelech@gmail.com

עריכת לשון: דוד ברוקנר

עיצוב ועימוד: דוד הלל – 

עיצוב כריכה:  הראל 050-2738858

מסת"ב: 978-965-7646-31-1

הפסוקים והכותרות סודרו בגופן "הכתר" של "בית אלף",
שעוצב על-ידי איתמר נתן על-פי כתב היד של כתר ארם צובא.
נוסח תרגום אונקלוס לקוח מתוך החומש "פרשה מפורשה",
באדיבות המוציאים לאור.

תודתנו נתונה לפרויקט השו"ת בר אילן,
שממנו צוטטו הפסוקים ומקורות רבים בספר.



יִגְיַע כֶּפֶךְ בִּי תֹאכַל אֲשֶׁרֶךְ וְטוֹב לָךְ' (תהילים קכח, ב)

לעילוי נשמת אבינו, סבינו ואחינו

בער משה בן ישראל שמואל

שעמל רבות עבור משפחתו
עשה כל דרכיו ביושר ובמסירות
ולימד אותנו לשאוף לשלמות

מוקדש על ידי
בנו יהושע יצחק (ז'סטין) ומיכל ציפורה (מישל) גולדברג
ומשפחתם מנוו רושל – ניו יורק

וכן על ידי
בנו אלחנן אברהם ומשפחתו
אחיו ראובן חיים, משה ראובן ומיירא פייגא



תשרי תשפ"ג

בס"ד

מכתב ברכה

תלמידי, יקורי, הרב אליהו סילברמן שליט"א, הראה לי את הגליונות הראשונים של ספרו, ומיד צדה את עיני שמו המיוחד של הספר "כתר למלך". היה זה בחדש אלול, זמן קצר לפני ראש השנה, ולנגד עיני עלו המילים "ויתנו לך כתר מלוכה", שהן שיאה של מחשבת הימים הנוראים.

על תפקידו של המלך נאמר בפ' שופטים: "וכתב לו את משנה התורה הזאת, וקרא בו כל ימי חייו, למען ילמד ליראה את ה' אלוהיו, לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם".

כתב על זה הספורנו שם: "למען ילמד ליראה – בחלק העיוני ממנה, המורה במופת את גודל והשגחת האל יתעלה, אשר בידיעת זה תתחייב המורה". וביתר ביאור כ' במאמרו "כוונות התורה" פ"ב, שהחלק המעשי בתורה נקרא 'מצוה', אך יש בו גם חלק עיוני הנקרא 'תורה', ומטרתו "להבין ולהורות במופתים שכליים את מציאות האל ית'... להתבונן בדרכי טובו ורחמיו על המין האנושי, למען ישתדל המעיין בבחירתו להידמות לבוראו כפי האפשר ולדבקה בו". "ובה החלק יהיה הוא ית' נורא תהילות אצל המעיין, לא מיראת העונש, אלא בהכיר רוב גודלו".

יש א"כ עניין מיוחד לעיין בדברי הכתובים כדי להכיר בגודלו של הבורא, דרכי הנהגתו וייחוס אל בני אדם, כדי שנוכל להידבק בדרכיו, ובוזה אנו נותנים לו כתר מלוכה, שאיננו עובדים אותו ומקיימים מצוותיו מצד היראה והפחד, שזה עניין ממשלה, כדברי הגר"א הידועים, אלא מקבלים את מלכותו ברצון, מתוך הבנה ותשוקה להתקרב אליו, ללמוד ממעשיו והנהגתו. כך אנו מגיעים אל העשייה והמצוה דרך העיון, "למען ילמד ליראה... לשמור את כל דברי התורה... לעשותם".

יפה עשה א"כ הרב אליהו כשהרחיב את החלק העיוני שבתורה והראה מה שגנוז בין הכתובים עפ"י דברי המפרשים השונים, ואף הוסיף דברים נאים מדיליה, שיש בהם להרבות חכמה ויראת שמים.

אנחנו מכירים מזה שנים רבות את יכולותיו של הרב אליהו, את מידותיו הנעלות שקדמו לתורתו, ואת נועם הליכותיו, יחד עם כשרונותיו המרובים, ובודאי חפץ ה' בידו יצליח, לסיים את המהלך הגדול הזה, להנגיש את פסוקי התורה לעומקם לכל הרוצים לאהבה וליראה את שמו ית', ולהידבק במידותיו.

יהי רצון שיזכה לשבת באהלה של תורה ולפרסם את חידושי עוד שנים רבות, מתוך מנוחה ושמחה, ויתברך בכל מילי דמיטב בגשמיות ורוחניות לאורך ימים

חמברכו מכל חלב
הרב מרדכי גרינברג

ישיבת כרם ביבנה

הרב משה ארנרדיך הרב יוסף כהנא
ראש הכולל

The Selwyn & Ros Smith and Family
MANHIGUT TORANIT PROGRAM

In Partnership with
World Mizrachi and Eretz Hemdah



מנהיגות תורנית

בשותפות עם
ארץ חמד ומרחי עולמי

כס"ד

מכתב ברכה

זכות גדולה לנו, בתוכנית מנהיגות תורנית, לסייע פורתא בהוצאת סדרת הספרים של האי צורבא מרבנן, הרב הדגול הרב אליהו, בספרו כתר למלך.

כל מי שמכיר את הרב יודע שיראתו קודמת לחכמתו, ועד כמה הוא עמל בתורה בכלל ובכתיבת הספרים בפרט לילות כימים – להוציאם כראוי ולברך על המוגמר. השקיע מאמצים אדירים כדי להוציא מרגליות מפומייהו דגדולי הראשונים והאחרונים על כל פסוק ופסוק ולברר את מחלוקתם על בוריה, כדי שיהיה ראוי לשים על שולחן של מלכים – מאן מלכי רבנן. הרב אליהו גם טרח הרבה שכל פירוש ומחלוקת של חכמינו זצ"ל יהיה מובן ושווה לכל נפש.

אנחנו מאחלים לבוגרנו הרב אליהו סילברמן, שהקדוש ברוך הוא ימשיך לתת לו כוח להפיץ ממעיינותיו חוצה, וחילו לאורייתא להגדיל תורה ולהאדירה.

בברכה,

הרב

ראש התוכנית מנהיגות תורנית

על שם סלויין ורוז סמיט ומשפחתם



MIZRACHI
WORLD MOVEMENT

Roshel Kollel of Eretz Hemdah – Rav Moshe Ehrentreich, Rav Yosef Carmel
Chairman – Mr. Selwyn Smith / Co-Chairman – Rav Doron Perez / Vice Chairman – Mr. Darren Platzky

Board members:

*Rav David Blackman, Rav Doron Podolsky, Mr. Steven Blumgart,
Mr. Ron Chasen, Mr. Justin Goldberg, Mr. Dov Horowitz, Mr. Jeff Knipperberg, Mr. Eliezer
Jessebabin, Mr. Rafi Lamm, Mr. Sean Melnick, Advocate Shalom Wasserbail*



ERETZ HEMDAH
Institution for Advanced Talmudic
Studies

תוכן כללי

תוכן מפורט מובא בתחילת כל כתר

הקדמה 13

פרשת שמות 19

כתר ראשון

שיחה: בשכר נשים צדקניות.....41

פרק א.....49

כתר שני

שיחה: האם משה נולד לגדולה?.....133

פרק ב.....137

כתר שלישי

שיחה: קול קורא במדבר וקול דודי דופק.....231

פרק ג.....235

כתר רביעי

שיחה: נחשים ואריות.....339

פרק ד פסוקים א-יז.....347

כתר חמישי

שיחה: משה רבנו במלון – כצדיק גמור או כבעל תשובה?...405

פרק ד פסוקים יח-כו.....413

כתר שישי

שיחה: כשאדון הנביאים שאל למה ותמה איך.....449

פרק ד פסוק כז – פרק ו פסוק א.....455

הקדמה

אודה ה' בכל לבב על שזיכני לכתוב את הספר 'כתר למלך' על פרשת שמות. באהבת ה' יתברך את עמו נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו. מאז נתינתה מסיני עברה התורה מדור לדור, ובמהלכם זיכה ה' את עמו במאורות שביארוהו ופירשוהו, כל אחד בשיטתו ובדרכו המיוחדת. ורבה זכותנו כיום ללמוד וללמד את דברי ההוגים בדברי התורה מדורות קדמונים ועד ימינו, החל מתרגום אונקלוס ודברי התנאים והאמוראים בדרשות הפסוקים, ועד לגדולי הראשונים והאחרונים, שכל אחד מהם שפך אור מיוחד וגילה מטמונים יקרים בפסוקים. זכינו כעם להתברך בשפע פירושים והבנות מחודשות ומאירות. אלא שריבוי הדעות והספרים מקשה על לימודם בצורה סדורה ומקיפה, שכן הרוצה ללמוד פסוק אחד מתוך ראות עיניהם של גדולי הפרשנים לדורותיהם צריך לטרוח ולפתוח ספרים רבים, כל שכן כשביאורים שונים אינם נכתבים על רצף הפסוקים אלא מפוזרים במקומות רבים בספרות חז"ל ובדברי המפרשים. על כן ראיתי לנכון ללקט ולסדר לפני הלומד ברצף את רוב הפירושים שנכתבו על כל פסוק בתורתנו הקדושה.

ובפתח השער הנני נושא תפילה למרום, שיהיה ספר זה לתועלת כל אחד מהבאים לעסוק בדברי התורה. הן הרוצה ללמוד את שלל דברי המפרשים באופן נעים ורציף, הן הבא ללמד נושא או למסור שיעור על עניין המובא בפסוקים, הן הרוצה לחבר דבר תורה או לשתף ביאורים שונים בשולחן השבת והן הרוצה לקחת לו דברי מוסר קצרים להתעלות והתחזקות בעבודת הקודש – כל אלה ימצאו את מבוקשם בספר זה.

חיבור זה הריהו כפסיפס עשיר של דברי גדולי ישראל לדורותיהם. ככל לומד, הייתה משאלה בליבי להקיף את הכול ולהכניס כמה שיותר פירושים פנימה. אלא שמדובר במים שאין להם סוף. על כן בחרתי כמה מדרשים ופירושים שעמדו לנגד עיניי באופן עקבי בכתובת הספרים. את הפרשנים בחרתי מתוך שילוב הפירושים הידועים ונפוצים בציבור, פירושים שזכיתי להכיר מקרוב במשך שנות לימודיי והעברת שיעורים לרבים, ופירושים שדבריהם מתיישבים באופן פשוט על לב הלומד. גם מהם לא הבאתי את כל מה שכתבו, אלא את הקשור באופן ישיר ופשוט לדברי הפסוקים.

מבין התרגומים בחרתי בתרגום המיוחס מכולם, תרגום אונקלוס, בתוספת הערותיו וביאוריו של הרב רפאל בנימין פוזן בפירושו 'פרשגן'. נוסח התרגום לקוח מתוך החומש 'פרשה מפורשה' ברשותם האדיבה של המוציאים לאור, ותודתי נתונה להם על שזיכוני להכניס לספרי את תרגומם המדויק.

את דברי התלמודים הבאתי על פי בחירת התורה התמימה, שהכניסם לפירושו ועליהם הוסיף את פירושו לפסוקים. מבין המדרשים בחרתי להביא את הנדרש במדרש תנחומא ובמדרש רבה.

מבין הראשונים והאחרונים הבאתי מדברי המפרשים שכתבו פירושים על סדר הפסוקים (להבדיל מספרי דרשות וכד'). מתוכם בחרתי במפרשים הבאים: רש"י, רשב"ם, אבן עזרא (עם שילוב קטעים גם מפירושו הקצר), רמב"ן, חזקוני, רבנו בחיי, אברבנאל, ספורנו, כלי יקר, אור החיים, רש"ר הירש, מלבי"ם, העמק דבר ואזניים לתורה. מדי פעם שילבתי מפירוש בעל הטורים ומפירושים נוספים. והייתי בא לבקש מחילה מכל המפרשים הרבים שלא זכיתי להכניס את דבריהם הקדושים לספר זה, אך לימדונו חכמינו 'תפסת מרובה לא תפסת'. תפילתי נשואה ליושב מרומים שיזכני להרבות בשנים ובחכמה, ומתוך כך להוסיף ולשלב פירושים נוספים בעתיד.

על פי רוב, דברי הפירושים מובאים על פי סדר הדורות. אך העיקר שעמד לנגד עיניי הוא הנגשת הנלמד באופן מסודר ונעים לקורא, ומתוך כך הקדמתי לפעמים פירושים מאוחרים למוקדמים. כמו כן העדפתי להציג תחילה את הפשט לדרש, ואת הידוע והמקובל למחודש.

נוסף לכל הנ"ל, הוספתי כמה 'שיחות' על כל פרשה, מהן יוכלו מרביצי תורה ללמוד וללמד כל אחד במקומו. הספר מחולק על פי נושאים 'לכתרים', כאשר כל כתר נפתח בשיחה.

באיגרת הרמב"ן נכתב: 'וכאשר תקום מן הספר – תחפש באשר למדת אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו'. וכן אמרו חכמינו, שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה. בשונה מספרי הלכה שבמהותם מורים לאדם איך לנהוג כהלכה, דברי המפרשים, ברובם, אינם מכוונים למעשה. עם זאת, ראיתי חשיבות רבה בקישור לימוד הפסוקים בתורה שבכתב לחיי המעשה. על כן, בסוף כל פסוק העליתי על הכתב עניין שדרכו יכול הלומד להתחזק בעבודת ה', אם בבין אדם לחברו אם בבין אדם למקום. לפעמים הדברים מתקשרים באופן ישיר לפסוק ולפעמים באופן עקיף, לפעמים מדובר בדבר מחודש ומאיר ולפעמים בדברים ידועים אלא שטוב להזכירם – הצד השווה בכולם, שמתוך הדברים יכול הלומד לעלות מעלה מעלה במעלות המידות. לקטעים אלה קראתי 'נהרות ה'", שהנחילנו ה' יתברך את התורה הקדושה מלמעלה, ומאז היא שופעת אלינו כנהר המברך ומצמיח – ויהי רצון שנהרות ה' יצמיחו את עבודתנו אליו יתברך, 'נשאו נהרות ה'".

תוך כדי הלימוד, כאשר עלו לי חידושים, הכנסתים לספר. אם מדובר בחידוש ארוך יחסית, הובאו הדברים תחת כותרת נפרדת ובסגנון שונה. ואם מדובר בחידוש

קצר יותר, הכנסתי את העניין לתוך רצף דברי המפרשים וקראתי 'ואנוהו', שהוא כהוספת נוי לפסוקים ולמפרשים. כמו כן, לפעמים ראיתי לנכון להטעים ולבאר באופן קצר את דברי המפרשים, ואף שם הכנסתי 'ואנוהו'.

וקראתי את שם הספר 'כתר למלך', על דרך משל לכתר המשובץ באבנים יקרות, יהלומים ופנינים, שכל אחד בפני עצמו יקר הוא עד מאוד, אך שילובם יחד בכתר אחד נותן לו מראה ייחודי ומפואר. כן הוא ספר זה, המשלב גמרות, מדרשים ופירושים רבים יחדיו, וכולם יחד עם מגוון השיטות המיוחדות ניתנים ככתר אחד כולל למלך העולם, בגדר 'כתר יתנו לך ... יחד כולם קדושה לך ישלשו'.

ספר זה לא יכול להיכתב לולי זכויותיהם של מספר אנשים. ראשונים להם ג'סטין ומישל גולדברג מניירושל, ניו-יורק, שתרמו ביד רחבה ובזכותם זכינו להוציא ספר זה לאור. עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. מתוך תודה עמוקה והערכה עצומה, ברכתי אליכם שתזכו לרוב נחת ושמחה מילדיכם, שברכת ה' תהיה עליכם בכל מעשי ידיכם וישלם ה' שכרכם בעולם הזה ובעולם הבא.

תודה לחברי ועד תוכנית 'מנהיגות תורנית' על שם סליון ורוס סמיט ומשפחתם, בשותפות כולל 'ארץ חמדה' ו'המזרחי העולמי', ובייחוד לרב דורון פודלשוק מייסד ומנהל התוכנית, שליוו ותמכו לאורך כל הכתיבה, וללא עבודתם ועזרתם ספר זה לא היה עולה על הכתב. כמו כן תודתי נתונה לראשי כולל 'ארץ חמדה', הרב משה ארנרייך והרב יוסף כרמל. יהיה רצון שיברככם ה' בזה ובבא.

לעורך הספר דוד ברוקנר, שעל כל מילה בספר זה עבר, עמל וטרח, וכן העיר והאיר את עיניי לדברים גדולים וחשובים. עריכתך הלשונית והארוטיק הנפלאות נמצאות באופן מבורך בכל שורה בספרים, וזכות גדולה היא לעבוד עימך בחיבור ספר זה. ולמעמד דוד הלל, שסידר כל עמוד בספר ועמל רבות במחשבה ובמעשה להאיר את הכתוב בנעימות לפני הקורא.

ואחרונים חביבים ויקרים, תודה עמוקה נתונה בליבי כל העת לרעייתי ולילדיי, שוויתרו על זמן רב עימי כדי שאוכל להתקדם בכתיבת הספר. להוריי שגידלוני באהבה ובשמחה לאהבת התורה, ליוו אותי ותמכו בי על כל צעד ושעל, וכן לכל משפחתי הקרובה והרחוקה שתמיד עומדים לצדי. ועמהם, לרבותיי ולמחנכיי בכל שנותיי, ובייחוד בישיבת כרם ביבנה, שהשרישו בי אהבת תורה ושאיפה ליראת שמיים.

יזכני ה' ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולהקיף עוד פרשות רבות בספרי 'כתר למלך'.

ולסיום – מעשה באדם פשוט, עני בתורה ובמעשים, שרצה ליתן כתר למלך העולם. ותפילתו למלך העולם אחת היא: שיתקבל הכתר באהבה וברצון.

אליהו יעקב סילברמן

על העריכה

כללי הכתיב: במלאכת עריכת הביאור השתדלנו לנהוג, על פי רוב, כהנחיית הכללים המעודכנים לכתיב המלא חסר הניקוד. בכל מקרה של ציטוט (בין גרשיים) הובאו הדברים ככתבם וכלשונם במקור, ללא שינוי.

ציטוטי פסוקים: חלקי פסוקים המשולבים בגוף הדברים הובאו בניקוד. בציטוט של מילה בודדת או צמד מילים ויתרנו בדרך כלל על ניקודן. פסוקים המופיעים בתוך ציטוטים, וכן פסוקים המובאים בהערות, לא נוקדו, אך נוסף להם ניקוד עזר כאשר הדבר נצרך.

מראי מקום: הפניה למקורות מאוחרים לתנ"ך הובאו בהערות השוליים. הפניות למקרא הובאו בגוף הדברים. כאשר ההפניה היא לספר שמות צוינו רק הפרק הפסוק, ללא שם הספר. בתבנית זו צוינו גם הפניות לספרים אחרים, כאשר מהקשר הדברים במשפט מובן שאליהם הכוונה. הפניות לפסוקים אחרים בפרק הנידון בביאור – הובאו כמעט תמיד בהפניה לפסוק בלבד.

קרי וכתוב: במקרים הנדירים של שינוי בין 'כתיב' ו'קרי' בפסוק – הובא הכתיב באפור וללא ניקוד, ואחריו צורת הקרי כרגיל.

The background is a light gray with a subtle pattern of small crowns arranged in a grid. A large, ornate crown is centered at the top. The entire design is framed by a decorative border with a wavy top and bottom edge and vertical stripes on the sides.

פרשת שמות

פרשת שמות

א ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה
את יעקב איש וביתו באו: ב ראובן שמעון לוי
ויהודה: ג יששכר זבולן ובנימן: ד דן ונפתלי גר
ואשר: ה ויהי כל-נפש יצאי ירך-יעקב שבעים
נפש ויוסף היה במצרים: ו ומת יוסף וכל-אחיו
וכל הדור ההוא: ז ובני ישראל פרו וישרצו
וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ
אתם: ח ויקם מלך-חדש על-מצרים אשר
לא-ידע את-יוסף: ט ויאמר אל-עמו הנה עם
בני ישראל רב ועצום ממנו: י הבה נתחכמה לו
פן-ירבה והיה כִּי-תקראנה מלחמה ונוסף גם-
הוא על-שנאינו ונלחם-בנו ועלה מן-הארץ:
יא וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם ויבן ערי מסכנות
לפרעה את-פתם ואת-רעמסס: יב וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן

אונקלוס

א ואלין שמות בני ישראל דעאלו
למצרים עם יעקב גבר ואנש
ביתיה עאלו: ב ראובן שמעון
לוי ויהודה: ג יששכר זבולן
ובנימן: ד דן ונפתלי גר ואשר:
ה ויהוה כל נפש יצא ירך יעקב
דעקב שבעין נפש ויוסף דהנה
במצרים: ו ומית יוסף וכל אחוהי
וכל דרא ההוא: ז ובני ישראל
נפישו ואתילדו וסגיאוו ותקיפו
לחדא לחדא ואחמליאח ארעא
מנהון: ח וקם מלך חדש על
מצרים דלא מקיים גזירת יוסף:
ט ואמר לעמיה הא עמא בני
ישראל סגו ותקפין מנא: י הבו
נתחכם להון דלמא יסגון ויהי
ארי ורענא קרב ויתוספון אף
אנון על סנאנא ויגיהון בנא קרב
ויסקון מן ארעא: יא ומניאו
עליהון שלטונין מבאשין בדיל
לענאיהון בפלחנהון ובנו קרני
בית אוצרי לפרעה ית פיתום
ות רעמסס: יב וכמא דמענן

נתחכמה לו. לעם. נתחכמה מה לעשות לו. ורבותינו
דרשו נתחכם למושיעין של ישראל לדונם במים, שכבר
נשבע שלא יביא מצול לעולם (והם לא הבינו שעל כל העולם
אינו מביא, אבל הוא מביא על אמה אחת): ועלה מן הארץ.
על כרחנו. ורבותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה
קללתו באחרים, והרי הוא כאלו כתב ועלינו מן הארץ
והם יירשוה: (יב) עלי. על העם: מסים. לשון מס,
שרים שגוזבין מהם המס. ומהו המס? שיצנו ערי
מסכנות לפרעה: למען ענתו בסבלתם. של מצרים:
ערי מסכנות. כתרגומו. וכן 'לך צא אל הסכן הזה',
גוזר הממנה על האזרחות: את פתם ואת רעמסס.
שלא היו ראיות מתחלה לכך ועשאו חוקות וצנורות
לאזכר: (יג) וכאשר יענו אתו. בכל מה שהם נוטין
לב לענות, כן לב הקדוש צריך הוא להרבות ולהפריך:
כן ירבה. כן רבה וכן פרץ. ומדרשו, רוח הקדש

(6) ואלה שמות בני ישראל. אף על פי שמנאן
בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן, להודיע חזתן
שנמשלו לכוכבים, שמוציאן ומכניסן במספר וצממותם,
שנאמר 'המוציא במספר צבאם לכלם בשם
יקרא': (7) ויוסף היה במצרים. והלא הוא ובניו
היו בכלל שבעים, ומה צא ללמדנו? וכי לא היינו
יודעים שהוא היה במצרים? אלא להודיען נדקתו של
יוסף – הוא יוסף הרועה את אלו אביו, הוא יוסף
שהיה במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו: (8) [פרו].
שלא הפילו נשותיהם ולא מתו כשהם קטנים:
וישרצו. שהיו יולדות ששה בבת אחת: (9) ויקם
מלך חדש. רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד
אמר שנתחדשו גזרותיו: אשר לא ידע. עשה עצמו
כאלו לא ידע: (10) הבה נתחכמה לו. כל 'הצה' לשון
הכנה והזמנה לדבר הוא, כלומר הזמינו עצמכם לכך:

אונקלוס

להון בן סגן וכן תקפין ועקת
למצראי מן קדם בני ישראל:
וַאֲפִלְחוּ מִצְרָאֵי יִתְּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּקִשְׁיוֹ: יי וַאֲמָרוּ יִתְּ חַיִּיהוֹן
בְּפִלְחָנָא קִשְׂיָא בְּטִינָא וּבְלִבְנֵי
וּבְכָל פִּלְחָנָא בְּחִקְלָא יִתְּ כָּל
פִּלְחָנְהוֹן דְּאִפְלְחוּ בְּהוֹן בְּקִשְׁיוֹ:
טו וַאֲמַר מֶלֶכָא דְּמִצְרַיִם לְחִיתָא
יְהוּדִיתָא דְּשׁוּם חֲדָא שְׁפָרָה
וְשׁוּם תְּנִייתָא פּוּעָה: טז וַאֲמַר
כַּד תִּהְיוּן מִלִּדְן יִתְּ יְהוּדִיתָא
וְתַחֲזִין עַל מַתְּכָא אִם בְּרָא הוּא
וְתַקְטִלְן יִתְּיָה וְאִם בְּרִיתָא הִיא
וְתַקְטִלְנָהּ: יז וְדַחִילָא חִיתָא מִן
קֳדָם יי וְלֹא עֲבָדָא כְּמָא דְּמִלִּיל
עֲמַהוֹן מֶלֶכָא דְּמִצְרַיִם וְקִיִּמָּא
יִתְּ בְּנִיָּא: יח וְקִרָא מֶלֶכָא דְּמִצְרַיִם
לְחִיתָא וַאֲמַר לְהוֹן מְדִין עֲבַדְתִּין
פְּתִגְמָא דְּדִין וְקִיִּמְתִּין יִתְּ בְּנִיָּא:
יט וַאֲמָרָא חִיתָא לְפָרְעָה אָרִי לֹא
כְּנִשְׂיָא מִצְרִיתָא יְהוּדִיתָא אָרִי
חִימָן אִינִן עַד לֹא עֲאֵלֶת לְוִתְּהוֹן
חִיתָא יִלְדִין: כ וְאֹשִׁיב יי לְחִיתָא
וּסְגִי עֲמָא וְתַקִּיפוּ לְחִדָּא:

יִפְרֹץ וַיִּקְצוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: יג וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם
אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפֶרֶךְ: יד וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם
בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בַּחֲמֹר וּבִלְבָנִים וּבְכָל־עֲבֹדָה
בְּשָׂדֶה אֶת־כָּל־עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ בָּהֶם בְּפֶרֶךְ:
טו וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵּדֶת הָעִבְרִית אֲשֶׁר
שֵׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית פּוּעָה: טז וַיֹּאמֶר
בְּיֹלְדָכָן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת וַרְאִיתֶן עַל־הָאֲבָנִים אִם־
בֶּן הוּא וְהִמַּתֶּן אֹתוֹ וְאִם־בֵּת הוּא וְחַיָּה: יז וַתִּירָאֵן
הַמִּילֵּדֶת אֶת־הָאֱלֹהִים וְלֹא עָשָׂה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר
אֵלֶיהָ מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְתַחֲיִין אֶת־
הַיִּלְדִּים: שני יח וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לְמִילֵּדֶת
וַיֹּאמֶר לָהֶן מְדוּעַ עֲשִׂיתֶן הַדְּבַר הַזֶּה וְתַחֲיִין
אֶת־הַיִּלְדִּים: יט וַתֹּאמְרֵן הַמִּילֵּדֶת אֶל־פְּרָעָה כִּי
לֹא כְנָשִׁים הַמִּצְרִית הָעִבְרִית כִּי־חַיּוֹת הֵנָּה בְּטָרִם תִּבּוּא אֱלֹהֵן
הַמִּילֵּדֶת וַיִּלְדוּ: כ וַיִּיטֹב אֱלֹהִים לְמִילֵּדֶת וַיִּרַב הָעָם וַיַּעֲצֻמוּ מֵאֵד:

המושיע אותם: וחיה. ותחיה: (יז) ותחיון את
הילדים. מספקות להם מים ומזון. תרגום הראשון
וקיימא והשני וקיימתין, לפי שלשון עברית לנקבות
רבות, תיבה זו וכיוצא בה, משמשת לשון פעלו ולשון
פעלתן, כגון 'ותאמרנה איש מזרעו', לשון עבר, כמו
ויאמרו לזכרים, 'ותדברנה צפיקם' לשון דברתן, כמו
ותדברו לזכרים. וכן 'ותחללנה אחי אל עמי', לשון
עבר חללתן, כמו ותחללו לזכרים: (יט) כי חיות הנח.
בקיאות כמילדות. תרגום מילדות חיתא. ורבותינו
דרשו הרי הן משולות לחיות השדה שאינן נריכות
מילדות. והיכן משולות לחיות? 'גור אריה', 'זאב
יטרף', 'צבוע שורו', 'אילה שלוחה', ומי שלא נכתב בו
הרי הכתוב כללן 'ויצרך אותם', ועוד כתיב 'מה אמך
לציא': (כ) וייטב. הטיב להם. וזה חלוק בתיבה

אומרת כן: אתם אומרים פן ירצה, ואני אומר כן
ירצה: ויקצו. קצו צחייהם. ורבותינו דרשו כקוצים היו
צחייהם: (יג) בפרך. צעודה קשה המפרכת את
הגוף ומשצרתו: (טו) למילדת. הוא לשון מולידות,
אלא שיש לשון קל ויש לשון כבד, כמו שוצר ומשצר,
דוצר ומדצר, כך מוליד ומילד: שפרה. זו יוכזב, על
שם שמספרת את הולד: פועה. זו מריס, שפועה
ומדצרת והוגה לולד כדרך הנשים המפיסות תינוק
הצובה. פועה לשון נעקה, כמו 'כיולדה
אפעה': (טז) בילדכן. כמו צהולידכן: על האבנים.
מושצ האשה היולדת, וצמקום אחר קוראו משצר,
וכמוהו 'עשה מלאכה על האבנים', מושצ כלי אמנות
יוצר חרס: אם בן הוא וגו'. לא היה מקפיד אלא על
הזכרים, שאמרו לו אנטגונינו שעמיד להולד בן

אונקלוס

כא וְהָיָה בְּדִחְלָא חִינְתָּא מִן קֳדָם יי וְעָבַד לְהוּן בְּתִין: כב וּפְקִיד פְּרַעָה לְכָל עַמִּיָּה לְמִימַר כָּל בְּרָא דִּיתְלִיד לִיהוּדָאֵי בְּנֵהָרָא תְּרַמּוּנִיָּה וְכָל בְּרִתָּא תְּקַיְמוּן: א וְאַזְל גְּבָרָא מִדְּבִית לִוִּי וְנָסִיב יָת בֵּת לִוִּי: ב וְעָדִיאת אִתְּתָא וַיִּלְדֵת בָּר וְחָזָת יְחִיָּה אָרִי טָב הוּא וְאַטְמַרְתִּיהָ תִּלְתָּא יִרְחִין: ג וְלָא יָכִילַת עוֹד לְאַטְמַרְתִּיהָ וְנָסִיבַת לִיָּה תִּיבְתָּא דְּגוּמָא וְחִפְתָּהּ בְּחִימָרָא וּבִזְפָּתָא וְשׁוּיָתָא בָּהּ יָת רַבִּינָא וְשׁוּיָתָהּ בִּיעָרָא עַל פִּיָּה בְּהָרָא: ד וְאַתְעֵתְדַת אִתְּתִיהָ מִרְחִיק לְמַדְעָא מָא יִתְעַבִּיד לִיָּה: ה וְנִחְתַּת בֵּת פְּרַעָה לְמִסְחִי עַל בְּהָרָא וְעוֹלִימֵתְהָא מִהֲלָכִין עַל פִּיָּה בְּהָרָא וְחָזָת יָת תִּיבְתָּא

כא וַיְהִי כִּי־יֵרָאֻ הַמִּילֹדֶת אֶת־הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים: כב וַיֵּצֵא פְּרַעֲה לְכָל־עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל־הַבָּן הַיֵּלֹד הַיְאָרָה תִּשְׁלִיכֻהוּ וְכָל־הַבֵּת תַּחְוִין: ס ב א וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי וַיִּקַּח אֶת־בֵּת־לִוִּי: ב וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי־טוֹב הוּא וַתְּצַפְנֵהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים: ג וְלֹא־יָכֹלָה עוֹד הַצִּפְנֵה וַתִּקַּח־לוֹ תֵּבֶת גָּמָא וַתַּחְמֶרָהּ בַּחֲמֵר וּבְזָפַת וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת־הַיֶּלֶד וַתִּשֶׂם בְּסוֹף עַל־שֵׁפֶת הַיָּאֵר: ד וַתַּתְּצֵב אֶחָתוֹ מִרְחָק לִדְעָה מִהַ־יַּעֲשֶׂה לוֹ: ה וַתֵּרֶד בֵּת־פְּרַעֲה לָרְחֹץ עַל־הַיָּאֵר וַנַּעֲרַתִּיהָ הִלְכַת עַל־יַד הַיָּאֵר וַתֵּרָא אֶת־הַתֵּבָה בְּתוֹךְ הַסּוֹף וַתִּשְׁלַח

היה ממנה מפני גזרת פרעה (ומור ולקחה. וזהו 'וילך', שהלך בעצת צחו שאמרה לו גורמך קשה משל פרעה – אם פרעה גזר על הזכרים, ואחרי גס כן על הנקבות!). והחזירה ועשה צה לקוחין שניים. ואף היא נהפכה להיות נערה. וצח מאה שלשים שנה היתה, שנלדה בצואה למצרים צין החומות, ומאחריים ועשר שנה נשתהו שם, וכשיצאו היה משה בן שמונים שנה. אם כן כשנתעברה ממנו היתה צח מאה שלשים וקורא אותה 'צח לוי': (ב) כי טוב הוא. כשנלד נתמלל הצח כולו אורה: (א) ולא יכלה עוד הצפניה. שמנו לה המצריים מיום שהחזירה, והיא ילדה לששה חדשים ויום אחד, שהולדת לשבעה יולדת למקטעין, והם דקו אחריה לסוף תשעה: גמא. גמי כלשון משנה ובלעז יו"ק [גומא]. ודבר רך הוא, ועומד בפני רך ופני קשה: בחמר ובזפת. זפת מבחור וטיט מבפנים, כדי שלא יריו אותו דקיק ריח רע של זפת: ותשם בסוף. הוא לשון אגס רוש"ל בלעז, ודומה לו 'קנה וסוף קמלו': (ה) לרחץ על היאר. סרס המקרא ופרשהו – ותרד צח פרעה על היאר לרחץ צו: על יד היאר. אלל היאר, כמו 'ראו חלקת יואב אל ידי', והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו. ורבותינו דרשו 'הולכות' לשון מיתה, כמו 'הנה אנכי הולך למות', הולכות למות לפי שמחו צה.

סיסודה שתי אומיות ונתן לה וי"ו יו"ד בראשה, כשהיא צאה לדבר כלשון ויפעיל הוא נקוד היו"ד צירי שהוא קמץ קטן, כגון 'וייטב אלהים למילדת', 'וירצ צצת יהודה', הרצה תאניה, וכן 'ויגל השארית' דנבזוראדן, הגלה את השארית, 'ויפן זנב אל זנב', הפנה הזנבות זו לזו, כל אלו לשון הפעיל את אחרים. וכשהוא מדבר כלשון ויפעל, הוא נקוד היו"ד בחירק, כגון 'וייטב צעניו', לשון הוטב, וכן 'וירצ העם', נתרצה העם, 'ויגל יהודה', גלה יהודה, 'ויפן כה וכה', פנה לכאן ולכאן. ואל תשיצני וילך, וישב, וירד, וינא, לפי שאין מגזרתן של אלו, שהרי היו"ד יסוד צהן, ירד, ינא, ישב, ילך, היו"ד אות שלישי צו: וייטב אלהים למילדת. מהו הטובה? – ויעש להם בתים. צחי כהנה ולויה ומלכות שקרוין צחים – 'ויצן את צית ה' ואת צית המלך'. כהנה ולויה מיוכד, ומלכות ממרים, כדאיתא במסכת סוטה: (כ) לכל עמו. אף עליהם גזר. יום שנלד משה אמרו לו אטנגנינו היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממרים אם מישראל, ורואין אנו סופו ללקות צמים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים, שנאמר 'כל הבן הילוד', ולא נאמר הילוד לעצרים. והם לא היו יודעים סופו ללקות על מי מריצה: (ה) ויקח את בת לוי. פרוש

אונקלוס

בגו יַעֲרָא וְאִשִּׁיתָּ יִתְּ אִמְתָּהּ
וְנִסְיָתָהּ: וּפְתִיחַת וְחֻזַּת יִת
רְבִינָא וְהָא עוֹלִימָא בְּכִי וְחִסַּת
עֲלוֹהֵי וְאִמְרַת מִבְּנֵי יְהוּדָאִי הוּא
דִּין: וְאִמְרַת אֲחִיתָּה לְבַת פְּרַעֲהַ
הַאִיזִיל וְאִקְרִי לִיהָ אִתְּמָא מִיִּנְקָתָא
מִן יְהוּדִיָּתָא וְתוֹנִיק לִיהָ יִתְּ רְבִינָא:
וְאִמְרַת לָהּ בַּת פְּרַעֲהַ אִיזִיל
וְאִזְלַת עוֹלִימָתָא וְקִרְתָּ יִתְּ אִמְיָה
דְּרְבִינָא: וְאִמְרַת לָהּ בַּת פְּרַעֲהַ
הַלִּיכִי יִתְּ רְבִינָא הַדִּין וְאִוְנִיקִיהוּ
לִי וְאִנָּא אֲתִין יִתְּ אֲגָרִיךְ וְנִסְיָבַת
אִתְּמָא רְבִינָא וְאִוְנִיקִתִּיה: וְרְבִינָא
רְבִינָא וְאִיִּתִּיתִיה לְבַת פְּרַעֲהַ וְהוּהוּ
לָהּ לְכַר וְקִרְתָּ שְׁמִיָּה מִלְּשָׁה וְאִמְרַת
אֲרִי מִן מִיָּא שְׁחֻלְמִיָּה: יֵא וְהוּהוּ
בִּיּוֹמָא הָאֲנֹן וְרְבִינָא מִלְּשָׁה וְנִפְקַ
לְוֹת אֲחוּהִי וְחֻזָּא בְּפִלְחָנְהוּן
וְחֻזָּא גְבַר מְצִרָאִי מְחִי לְגְבַר
יְהוּדָאִי מֵאֲחוּהִי: יֵב וְאִתְּפִנִי לְכָא
וְלְכָא וְחֻזָּא אֲרִי לִית אֲנָשׁ וְמִקְא
יִתְּ מְצִרָאִי וְטַמְרִיָּה בְּחֻלָּא:

אֶת־אִמְתָּהּ וְתִקְחָהּ: וְתַפְתַּח וְתִרְאֶהוּ אֶת־הַיֶּלֶד
וְהִנֵּה־נָעַר בְּכָה וְתַחֲמַל עָלָיו וְתֹאמַר מִיֶּלְדִּי
הָעִבְרִים זֶה: וְתֹאמַר אֲחִתּוֹ אֶל־בַּת־פְּרַעֲהַ
הָאֵלֶךְ וְקִרְאתִי לָךְ אִשָּׁה מִיִּנְקַת מִן הָעִבְרִית
וְתִינֵק לָךְ אֶת־הַיֶּלֶד: וְתֹאמַר־לָהּ בַּת־פְּרַעֲהַ
לְכִי וְתִלְךְ הָעֵלְמָה וְתִקְרָא אֶת־אִם הַיֶּלֶד:
וְתֹאמַר לָהּ בַּת־פְּרַעֲהַ הִילִיכִי אֶת־הַיֶּלֶד הַזֶּה
וְהִינֵקְהוּ לִי וְאֲנִי אֶתֶּן אֶת־שְׂכָרְךָ וְתִקַּח הָאִשָּׁה
הַיֶּלֶד וְתִנִּיקָהוּ: וַיַּגְדֵּל הַיֶּלֶד וְתִבְאֶהוּ לְבַת־
פְּרַעֲהַ וַיְהִי־לָהּ לְבֵן וְתִקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וְתֹאמַר
כִּי מִן־הַפִּימִים מִשִּׁיתָהוּ: שְׁלִישִׁי יֵא וַיְהִי בְּיָמִים
הָהֵם וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־אָחָיו וַיִּרְא בְּסִבְלָתָם
וַיִּרְא אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ־עִבְרִי מֵאֲחוּיו: יֵב וַיִּפֶן כָּה וְכָה וַיִּרְא כִּי אֵין

הַשִּׁיבוֹתִי, וּמִן זֶה הַצִּיּוֹתִי, אוֹ מִשְׁתִּיהוּ, כִּמוֹ 'וּמִשְׁתִּי
אֵת עוֹן הָאֶרֶץ'. אֲכַל מִשִּׁיתִּי אִינוּ אֲלֵא מְגוֹרַת חִיבָה
שֶׁפֶעַל שְׁלֵה מִיִּסַּד זֶה"א צִסּוֹף הַחֵבֶה. כִּגוֹן מִשָּׁה, זִנָּה,
עֲשָׂה, נֹוֶה, פִּנָּה, כְּשִׁיבָא לֹוֶמֶר זֶהִם פִּעֲלָתִי, תִּצָּא
הִיו"ד זִמְקוֹס ה"א, כִּמוֹ עֲשִׁיתִי, זִנִּיתִי, פִּנִּיתִי,
זִוִּיתִי: (יֵא) וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה. וְהָלֵא כִּבְר כְּתִיב 'וַיַּגְדֵּל
הַיֶּלֶד'? אִמֶּר רַבִּי יְהוּדָה צִרְצִי אֲלַעֲסִי, הִרְאִשׁוֹן לְקוֹמָה
וְהִשְׁנִי לְגִדְלָה, שְׁמַנְהוּ פְרַעֲהַ עַל צִיתוֹ: וַיִּרְא בְּסִבְלָתָם.
נָתַן עֵינָיו וּלְצוֹ לִהְיוֹת מִזֶּרַע עֲלֵיהֶם: אִישׁ מִצְרִי. נֹוֶגֶשׁ
הִיָּה, מְמַנָּה עַל שׁוֹטְרֵי יִשְׂרָאֵל וְהִיָּה מַעֲמִידִם מִקְרוֹת
הַגְּבַר לְמַלְאָכָתָם: מִכָּה אִישׁ עִבְרִי. מִלְקָהוּ וְרֹדְהוּ.
וְצִעֲלָה שֶׁל שְׁלוֹמִית זִת דְּצִרִי הִיָּה, וְנָתַן זֶה עֵינָיו,
וְצִלִּילָה הַעֲמִידוֹ וְהוֹלִיאוֹ מִצִּיתוֹ, וְהוּא חוֹר וְנִכְנֵס לְצִית
וְצָא עַל אֲשִׁתּוֹ, כְּסִצּוֹרָה שְׁהוּא צִעֲלָה, וְחוֹר הָאִישׁ לְצִיתוֹ
וְהִרְגִישׁ דְּצִר, וְכִשְׂרָאָה אוֹתוֹ מִזֶּרַע שְׁהִרְגִישׁ דְּצִר,
הִיָּה מִכָּהוּ וְרֹדְהוּ כֹל הַיּוֹם: (יֵב) וַיִּפֶן כָּה וְכָה. רָאָה
מֵה עֲשָׂה לוֹ צִצִּית וּמֵה עֲשָׂה לוֹ צִשְׁדָּה. וּלְפִי פִשּׁוּטוֹ
כִּמְשַׁמְעוֹ: וַיִּרְא כִּי אֵין אִישׁ. עֲחִיד לְאֵת מִמֶּנּוּ

וְהַכְתּוּב מִסִּיעֵעַן, כִּי לְמֵה לָנוּ לְכַתּוּב 'וְנַעֲרָתִיהּ הוֹלְכוֹת':
אֵת אִמְתָּהּ. אֵת שְׁפַחְתָּהּ. וְרִצּוֹתֶיהָ דִּרְשׁוּ לָשׁוֹן יֵד. אֲכַל
לְפִי דְקִדּוּק לָשׁוֹן הַקּוֹדֵשׁ הִיָּה לוֹ לְהִנְקֵד אִמְתָּהּ מ"ס
דְּגוֹשָׁה. וְהִם דִּרְשׁוּ אֵת אִמְתָּהּ אֵת יֵדָה, שְׁנַשְׁתַּרְצָבָה
אִמְתָּהּ אִמּוֹת הָרַצָּה: (י) וְתַפְתַּח וְתִרְאֶהוּ. אֵת מִי
רָאָתָה? אֵת הַיֶּלֶד, זֶהוּ פִשּׁוּטוֹ. וּמִדְרָשׁוֹ, שְׂרָאָתָה עֲמוֹ
שְׁכִינָה: וְהִנֵּה נָעַר בְּכָה. קוֹלוֹ כְּנַעֲרִי: (י) מִן הָעִבְרִית.
מִלְמַד שֶׁהַחֲזִירָתוֹ עַל מִזְרִיֹּת הָרַצָּה לִינֵק וְלֹא יִנֵּק, לְפִי
שְׁהִיָּה עֲחִיד לְדָצֵר עִם הַשְׁכִּינָה: (י) וְתִלְךְ הָעֵלְמָה.
הַלְכָה צִרְיָוֹת וְעֵלְמוֹת כְּעֵלִם: (י) הִילִיכִי. נִתְנַצָּה
וְלֹא יִדְעָה מֵה נִתְנַצָּהָ, הִי שְׁלִיכִי: (י) מִשִּׁיתָהוּ.
שְׁחֻלְמִיָּה, וְהוּא לָשׁוֹן הוֹלָאָה זִלְשׁוֹן אֲרַמִּי, 'כִּמְשַׁחַל
צִינִיתָא מִחֻלְצָא'. וְזִלְשׁוֹן עִבְרִי מִשִּׁיתָהוּ לָשׁוֹן הַסִּירוֹתִיו,
כִּמוֹ 'לֹא יִמוּשׁ', 'לֹא מִשׁוּ'. כִּךְ חִבְרוּ מִנְחָם. וְאִנִּי אוֹמֵר
שְׁאִינוּ מִמְחַצֵּרֵת מִשׁ, וַיִּמוּשׁ, אֲלֵא מְגוֹרַת 'מִשָּׁה' וְלָשׁוֹן
הוֹלָאָה הוּא, וְכֵן 'יִמְשִׁי מִמִּים רַצִּים'. שְׁאֵלוֹ הִיָּה
מִמְחַצֵּרֵת מִשׁ, לֹא יִתְּכֵן לֹוֶמֶר מִשִּׁיתָהוּ, אֲלֵא
הַמִּישׁוֹתִיהוּ, כֹּאשֶׁר יֹאמֵר מִן קֶס הַקִּימוֹתִי, וּמִן שֶׁ

אונקלוס

יג ונפק ביומא תנינא וְהָא תרינ גברי יהודאין נצן ואמר לחיבא למא את מחי לחברך: יד ואמר מאן שוין לגבר רב ודין עלנא הלמקטלי את אמר כמא דקטלתא ית מצרעא ודחיל משה ואמר בקשטא אתידע פתגמא: טו ושמע פרעה ית פתגמא הדין ובעא למקטל ית משה וערק משה מן קדם פרעה ויחיב בארעא דמדון ויחיב על פירא: טז ולרבא דמדון שבע בנן ואמתא ודלאה ומלאה ית רטיא לאשקאה ענא דאבוהון: יז ואתו רעיא וטרדונין וקם משה ופרקנין ואשקי ית ענהון: יח ואמתא לנת רעואל אבוהון ואמר מדון אחיתין למיתי יומא דין: יט ואמר גברא מצרעא שייבנא מידא דרעיא ואף מלא דלא לנא ואשקי ית ענא: כ ואמר לבנתיה ואן הוא למא דנן שבקתינ ית גברא קרן ליה ויכול לחמא: כא וצבי משה למתב עם גברא ויהב ית צפוריה ברתיה

אִישׁ וַיִּךְ אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחֹל: יג וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַהֲנֵה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים וַיֹּאמֶר לְרֹשֶׁע לְמָה תִּכָּה רֵעֶךָ: יד וַיֹּאמֶר מִי שִׁמְךָ לְאִישׁ שֶׁר וּשְׁפֹט עָלֵינוּ הֲלֹהֲרַגְנִי אַתָּה אָמַר כְּאִשֶּׁר הִרְגַּת אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר: טו וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲהָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֹשׁ לַהֲרֹג אֶת־מֹשֶׁה וַיְבָרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲהָ וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל־הַבְּאֵר: טז וּלְכַחַן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַתִּבְאֲנֶה וַתְּדַלְּנָה וַתִּמְלֹאנָה אֶת־הָרֶהטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן: יז וַיָּבֹאוּ הָרָעִים וַיְגִרְשׁוּם וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיּוֹשַׁעַן וַיִּשְׁק אֶת־צֹאנָם: יח וַתִּבְאֲנֶה אֶל־רַעְוָאֵל אֲבִיהֶן וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מֵהֲרַתָּן בָּא הַיּוֹם: יט וַתֹּאמֶרְןָ אִישׁ מִצְרִי הֲצִילָנוּ מִיַּד הָרָעִים וְגַם־דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשְׁק אֶת־הַצֹּאן: כ וַיֹּאמֶר אֶל־בָּנָתָיו וְאִינוּ לָמָּה זֶה עֹזְבֹתֶן אֶת־הָאִישׁ קְרָאָן לוֹ וַיֹּאכֵל לָחֶם: כא וַיּוֹאֵל מֹשֶׁה לְשֶׁבֶת אֶת־הָאִישׁ וַיִּתֵּן אֶת־

מסרו לקוסטינר להרגו, ולא שלטה צו הסרב, הוא שאמר משה 'ויצילני מחרב פרעה': וישב בארץ מדין. נחמכז שם, כמו 'וישכ יעקב': וישב על הבאר. לשון ישיבה, למד מיעקב שטודג לו זוונו על הצאר: (טז) ולכחן מדין. רב שצק, ופירש לו מעבודה זרה ונידוהו מאלס: את הרחטים. את זכרות מרונת המים העשויות צארך: (יז) ויגרשו. מפני הנדו: (יח) למה זה עזבתן. הכיר צו שהא מזרעו של יעקב, שהמים עולים לקראתו: ויאכל לחם. שמה ישא אחת מכס, כמה דאת אמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל': (כא) ויואל. כתרומנו. ודומה לו 'הואל נא ולין', 'ולו הואלנו', 'הואלמי

שיתגיר: (יג) שני אנשים עברים. דתן ואזירס הם שהותירו מן המן: נצים. מריצים: למה תכה. אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע צהרמת יד: רעך. רשע כמותך: (יד) מי שמך לאיש. והרי עודך נער: הלהרגני אתה אמר. מכאן אנו למדים שהרגו צסם המפורש: ויירא משה. כפשוטו. ומדרשו, דאג לו על שראה צישראל רשעים דלטורין, אמר מעתה שמה אינס ראויין להגאל: אכן נודע הדבר. כמשמעו. ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שצעים אמות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך: (טז) וישמע פרעה. הם הלשינו עליו: ויבקש להרג את משה.

אונקלוס

למשה: כג וילידת בר וקרא ית
שמיא גרשום ארי אמר דיר
הויתי בארע נכראה: כג ויהוה
ביומא סגיאא האנון ומית
מלכא דמצרים ואתאנחו כני
ישראל מן פלחנא דהנה קשי
עליהון וזעיקו וסליקת קבילתהון
לקדם יי מן פלחנא: כד ושמיא
קדם יי ית קבילתהון ודכיר יי
ית קמיא דעם אברהם דעם
יצחק ודעם יעקב: כה וגלי קדם
יי שעבודא דכני ישראל ואמר
בממריה למפקהון יי: א ומשה
הנה רעי ית ענא דיתרו חמוהי
רבא דמדנין ודבר ית ענא לאתר
שפר רעיא למדברא ואתא
לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דיי
לחורב: ב ואתגלי מלאכא דיי
ליה בשלהובית אישתא מגו
אסנא וחווא והא אסנא בער
באישתא ואסנא ליתוהי
מתאכיל: ג ואמר משה אתפני
כען ואחזי ית חוונא רבא הדין
מדין לא מתוקד אסנא: ד וחווא
יי ארי אתפני למחזי וקרא ליה
יי מגו אסנא ואמר משה משה
ואמר האנא: ה ואמר לא תקרב
הלכא שרי סינך מעל רגלך ארי
אתרא דאת קאים עלוהי אתר
קדיש הוא: ו ואמר אנא אלהא

צפרה בתו למשה: כג ותלד בן ויקרא את-שמו
גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה: פ כג ויהי
במים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו
בני-ישראל מן-העבדה ויזעקו ותעל שועתם
אל-האלהים מן-העבדה: כד וישמע אלהים
את-נאקתם ויזכר אלהים את-בריתו את-
אברהם את-יצחק ואת-יעקב: כה וירא אלהים
את-בני ישראל וידע אלהים: ס רביעי ג א ומשה
היה רעה את-צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג
את-הצאן אחר המדבר ויבא אל-הר האלהים
חרבה: ב וירא מלאך יהוה אליו בלבת-אש
מתוך הסנה וירא והנה הסנה בער באש והסנה
איננו אכל: ג ואמר משה אסרה-נא ואראה
את-המראה הגדל הזה מדוע לא-יבער הסנה:
ד וירא יהוה כי סר לראות ויקרא אליו אלהים
מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני:

ה ויאמר אל-תקרב הלם של-נעליך מעל רגליך כי המקום אשר
אתה עומד עליו אדמת-קדש הוא: ו ויאמר אנכי אלהי אביך אלהי

העלים עיניו: (ב) אחר המדבר. להתרחק מן הגזל
שלא ירעו צדקות חמרים: אל הר האלהים. על שם
העמיד: (ג) בלבת אש. בשלהבת אש, לבו של אש,
כמו 'לב השמים', 'לב האלה'. ואל תחמה על התי"ו,
שיש לנו כיוצא בו 'מה חמלה לכתך': מתוך הסנה. ולא
חילן אחר, משום 'עמו אנכי בצרה': אבל, נאכל, כמו
'לא עבד צה', 'אשר לקח משם': (ד) אסרה נא.
אסורה מכאן להתקרב שם: (ה) של. שלוף והוצא,
כמו 'ונשל הצרול', 'כי ישל ויתך': אדמת קדש הוא.

לדבר. ומדרשו, לשון אלה, נשבע לו שלא יזוז ממדין
כי אם צרשמו: (כג) ויהי בימים הרבים ההם.
שהיה משה גר במדין, 'וימת מלך מצרים' והצרכו
ישראל למשועה. 'ומשה היה רעה וגו'' וצאת משועה
על ידו, ולכן נסמכו פרשיות הללו: וימת מלך מצרים.
נאטרע והיה שומט תינוקות ישראל ורוחץ
צדמס: (כד) נאקתם. נעקתם, וכן 'מעיר מתים
ינאקו': את בריתו את אברהם. עס
אברהם: (כה) וידע אלהים. נתן עליהם לב ולא

אונקלוס

דאבוך אלהיה דאברהם אלהיה
דיצחק ואלהיה דייעקב וכבשנון
משה לאפוהי ארי דחיל
מלאסתפלא בצית קרא דיי:
וואמר יי מגלא גלי קדמי שעבוד
עמי דבמצרים ונת קבילתהון
שמיע קדמי מן קדם מפליהון
ארי גלי קדמי כיביהון:
ח ואתגליתי לשיבונהון מן קדם
דמצראי ולאסקותהון מן ארעא
היא לארע טבא ופתיא לארע
עבדא חלב ודבש לאתר כנענאי
וחתאי ואמראי ופרזאי וחרנאי
ויבוסאי: ט וכען הא קבילת בני
ישראל עאלת לקדמי ואף גלי
קדמי דקרא דמצראי דחקין
להון: י וכען איתא ואשלחנך
לנת פרעה ואפיק ית עמי בני
ישראל ממצרים: יא ואמר משה
קדם יי מאן אנא ארי איזיל לנת
פרעה וארי אפיק ית בני ישראל
ממצרים: יב ואמר ארי יהי מימרי
בסעך ודין לך אתא ארי אנא
שלחנך באפקותך ית עמא
ממצרים תפלחון קדם יי על
טורא הדין: יג ואמר משה קדם

אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ויסתר משה
פניו כי ירא מהביט אל-האלהים: י ואמר יהוה
ראה ראיתי את-עני עמי אשר במצרים ואת-
צעקתם שמעתי מפני גשיו כי ידעתי את-
מכאביו: ח וארר להצילו | מיד מצרים ולהעלותו
מן-הארץ ההוא אל-ארץ טובה ורחבה אל-
ארץ זבת חלב ודבש אל-מקום הכנעני והחתי
והאמרי והפרזי והחוי והיבוסים: ט ועתה הנה
צעקת בני-ישראל באה אלי וגם-ראיתי את-
הלחץ אשר מצרים לחצים אתם: י ועתה לכה
ואשלח אל-פרעה והוצא את-עמי בני-ישראל
ממצרים: יא ואמר משה אל-האלהים מי אנכי
כי אלך אל-פרעה וכי אוציא את-בני ישראל
ממצרים: יב ואמר כי-אהיה עמך וזה-לך האות
כי אנכי שלחתיך בהוציאך את-העם ממצרים תעבדון את-
האלהים על ההר הזה: יג ואמר משה אל-האלהים הנה אנכי בא

אנכי שלחתיך, וכדאי אני להגיל כאשר ראית הסנה
עושה שליחותי ואנינו אפל, כך תלך בשליחותי ואינך
נוזק. ושאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים,
דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל
התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו
ממצרים. דבר אחר 'כי אהיה עמך, וזה' שתכלית
בשליחותך 'לך האות' על הבטחה אחרת שאני
מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר
הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת
לישראל. ודוגמת לשון זה מנינו 'וזה לך האות אכול
השנה ספית וגו'' - מפלת סנחריב תהיה לך אות על
הבטחה אחרת, שארצכם תרצה מפירות ואני אברך

המקום: (י) כי ידעתי את מכאביו. כמו 'וידע
אלהים', כלומר כי שמתי לב להתבונן ולדעת את
מכאוביו ולא העלמתי עיני ולא אטוס את אזני
מנעקתם: (י) ועתה לכה ואשלחך אל פרעה. ואם
תאמר מה תועיל? 'והוצא את עמי', יועילו דברין
ותוציאם משם: (יא) מי אנכי. מה אני חשוב לדבר
עם המלכים: וכי אוציא את בני ישראל. ואף אם
חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה להם גם ואלוציאם
ממצרים: (יב) ויאמר כי אהיה עמך. השיבו על
ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. שאמרת 'מי אנכי כי
אלך אל פרעה', לא שלך היא, כי אם משלי, 'כי אהיה
עמך, וזה' המראה אשר ראית בסנה 'לך האות כי

אונקלוס

י' הא אָנא אָתִי לְוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 וְאִמְר לְהוֹן אֱלֹהָ דְאַבְרָהָם
 שְׁלַחְנִי לְוֹתְכוֹן וְיִמְרוֹן לִי מֵאֵן
 שְׁמִיָּה מָא אִמְר לְהוֹן : י' וְאִמְר
 י' לְמִשָּׁה אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה וְאִמְר
 כְּדָנָן תִּימַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה
 שְׁלַחְנִי לְוֹתְכוֹן : טו וְאִמְר עוֹד י'
 לְמִשָּׁה כְּדָנָן תִּימַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
 י' אֱלֹהָ דְאַבְרָהָם אֱלֹהִיָּה דִּי־צִחֶק וְאַלְהִיָּה
 דִּי־עֶקֶב שְׁלַחְנִי לְוֹתְכוֹן דִּין שְׁמִי
 לְעֵלָם וְדִין דְּכָרְנִי לְכָל דֵּר וְדֵר :
 טז אִיזִיל וְתַכְנוּשׁ יֵת סְבִי יִשְׂרָאֵל
 וְתִימַר לְהוֹן י' אֱלֹהָ דְאַבְרָהָם
 אֲתַגְלִי לִי אֱלֹהִיָּה דְאַבְרָהָם יִצְחָק
 וְיַעֲקֹב לְמִימַר מְדָכֵר דְּכָרְנָא
 יִתְכוֹן וְיֵת דְּאַתְעֵבִיד לְכוֹן
 בְּמִצְרַיִם : י' וְאִמְרִית אֲסִיק יִתְכוֹן
 מִשְׁעֲבוֹד מִצְרָאִי לְאַרְעַ כְּנַעֲנָאִי
 וְחֲתָאִי וְאַמּוֹרָאִי וּפְרָזָאִי וְחִזְאִי
 וְיִבּוּסָאִי לְאַרְעַ עֲבָדָא חֵלֵב וְדִבְשׁ :
 י"ח וְיִקְבְּלוֹן מִנֵּךְ וְתִיתִי אֶת וְסְבִי
 יִשְׂרָאֵל לְוֹת מְלָכָא דְּמִצְרַיִם
 וְתִימְרוֹן לִיָּה י' אֱלֹהָ דִּיהוּדָאִי
 אֲתַקְרִי עֲלֵנָא וְכַעַן גִּיזִיל כְּעַן
 מִהֲלַךְ תִּלְתָּא יוֹמִין בְּמִדְבָּרָא
 וְנִדְבַח קָדָם י' אֱלֹהֵנָא : יט וְקָדָמִי
 גְּלִי אֲרִי לֹא יִשְׁבּוּק יִתְכוֹן מְלָכָא

אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם
 שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ-לִי מַה-שְּׁמוֹ מַה אָמַר
 אֱלֹהִים : י' וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה אֱהִיָּה אֲשֶׁר
 אֱהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה
 שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם : טו וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה
 כֹּה-תֹאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם
 אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי
 אֵלֵיכֶם זֶה-שְּׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר
 דֹּר : חֲמִישִׁי טז לך וְאֶסַּפְתָּ אֶת-זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל
 וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם נֹרְאָה אֵלִי
 אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב וַיֹּאמֶר פֶּקֶד פְּקַדְתִּי
 אֶתְכֶם וְאֶת-הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרַיִם : י"ח וְאָמַר
 אֵעֲלֶה אֶתְכֶם מֵעַנֵּי מִצְרַיִם אֶל-אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
 וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִזִּי וְהַיְבוּסִי אֶל-אֶרֶץ
 זִבְתַּ חֵלֵב וְדִבְשׁ : י"ח וְשָׁמְעוּ לְקִלְדָּךְ וּבָאתָ אֹתָהּ
 וְזָקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאָמַרְתָּם אֵלָיו יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים
 נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נִלְכֶּה-נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ
 לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ : יט וְאֲנִי יֹדַעְתִּי כִּי לֹא-יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַהֲלֹךְ

שֶׁל שְׁמֵי רִבּוּאִי : (י"ח) וְשָׁמְעוּ לְקִלְדָּךְ. מֵאֵלֵהֶם, מִכִּיּוֹן
 שֶׁתֹּאמַר לָהֶם לִשְׁוֹן זֶה יִשְׁמְעוּ לְקוֹלְךָ, שֶׁכֵּזֶר סִימָן זֶה
 מִסּוּר צִדָּם מִיַּעֲקֹב וּמִיּוֹסֵף שֶׁנִּשְׁלָשׁוֹן זֶה הֵם נִגְאָלִים.
 יַעֲקֹב אָמַר 'אֱלֹהִים פֶּקֶד יִפְקֵד אֹתְכֶם', יוֹסֵף אָמַר
 לָהֶם 'פֶּקֶד יִפְקֵד אֱלֹהִים אֹתְכֶם' : [אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים.
 יו"ד יִתִּירָה, רִמּוֹ לַעֲשֵׂר מַכּוֹת] : נִקְרָה עָלֵינוּ. לִשְׁוֹן
 מִקְרָה וְכֵן 'וַיִּקַּר אֱלֹהִים', וְאִנֹּכִי אִקְרָה כֹּה', אֵלֵהָ
 נִקְרָה מֵאֲתוֹ הַלּוֹם : (י"ט) לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם
 לַהֲלֹךְ. אִם אֵין אֲנִי מֵרָאִה לִּי יְדֵי הַחֻקָּה, כְּלוֹמַר כֹּל

הַסְפִּיתִים : (י"ז) אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה. אֱהִיָּה עִמָּם
 צָרָה ז', אֲשֶׁר אֱהִיָּה עִמָּם בְּשַׁעֲזוֹד שָׂאֵר מַלְכוּיֹת. אָמַר
 לַפְּנִי, רִבּוּנוֹ שֶׁל עוֹלָם, מַה אֲנִי מוֹכִיר לָהֶם צָרָה
 אַחֲרָת? דִּים צָרָה ז'. אָמַר לוֹ, יִפֶּה אֲמַרְתָּ, כֹּה תֹאמַר
 וּגו' : (טו) זֶה שְּׁמִי לְעֵלָם. חֲסֵר וי"ו, לוֹמַר
 הָעֲלִימָהוּ, שֶׁלֹּא יִקְרָא כְּכַתְּבוֹ : וְזֶה זִכְרִי. לַמְדוּ הֵיחָךְ
 נִקְרָא, וְכֵן דוֹד הוּא אֹמַר 'ה' שְׁמֶךְ לְעוֹלָם ה' זָכָרְךְ
 לְדֹר ודֹר' : (טו) אֵת זָקְנֵי יִשְׂרָאֵל. מִיַּחֲדִים לִישִׁיבָה.
 וְאִם תֹּאמַר זָקִנים סָתֵם, הֵיחָךְ אִפְשָׁר לוֹ לֵאסּוֹף זָקִנים

אונקלוס

דמִצְרַיִם לְמִינִל וְלֹא מִן קֶדֶם
 דְּחִלִּיָּה תְּקִיף: כ וְאֶשְׁלַח יָת
 מַחַת גְּבוּרָתִי וְאֶמְחִי יָת מִצְרָאִי
 בְּכָל פְּרִישְׁתִּי דְּאֶעֱבִיד בִּיגִיָּהוֹן
 וּבִתְרִי פִן יִשְׁלַח יִתְבוֹן: כא וְאֶתִּין
 יָת עֶמָא הָדִין לְרַחֲמִין בְּעֵינִי
 מִצְרָאִי וְיְהִי אֲרִי תְּהִכּוֹן לֹא
 תְּהִכּוֹן רִיקָנִין: כב וְתִשְׁאַל אֶתְתָּא
 מִשְׁיַכְכְּתָהּ וּמִקְרִיבַת בֵּיתָהּ מִנִּין
 דְּכֶסֶף וּמִנִּין דְּדָהָב וּלְבִישִׁין
 וְתִשׁוּן עַל בְּגִיכּוֹן וְעַל בְּנִתְכוֹן
 וְתִרְוֹקָנוֹן יָת מִצְרָאִי: א וְאֶתִּיב
 מִשָּׁה וְאָמַר וְהָא לֹא יְהִימְנוֹן לִי
 וְלֹא יִקְבְּלוֹן מִנִּי אֲרִי יִימְרוֹן לֹא
 אֶתְגְּלִי לָךְ יי: ב וְאָמַר לִיה יי מָא
 דִּין בִּידָךְ וְאָמַר חֲטָא: ג וְאָמַר
 רְמוּחִי לְאַרְעָא וְרַמְחִי לְאַרְעָא
 וְהָיָה לְחֻיָּא וְעִרַךְ מִשָּׁה מִן
 קֶדֶם מוֹחִי: ד וְאָמַר יי לְמִשָּׁה
 אוֹשִׁיט יְדָךְ וְאִיחֻד בְּדִנְיָה
 וְאוֹשִׁיט יְדִידָה וְאֶתְקִיף בֵּיתָהּ וְהָיָה
 לְחֻטָּא בִּידִידָה: ה בְּדִיל דִּיהִימְנוֹן

וְלֹא בִיד חֲזָקָה: כ וְיִשְׁלַחְתִּי אֶת־יְדִי וְהִכִּיתִי אֶת־
 מִצְרַיִם בְּכָל נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ
 וְאַחֲרֵי־כֵן יִשְׁלַח אֶתְכֶם: כא וְנָתַתִּי אֶת־חֹן הָעֵם־
 הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וְהָיָה כִּי תִלְכוּן לֹא תִלְכוּ
 רִיקָם: כב וְשִׁאלָה אִשָּׁה מִשְׁכַּנְתָּהּ וּמִגֶּרֶת בֵּיתָהּ
 כְּלִי־כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלַת וְשִׁמְתָם עַל־בְּגִיכֶם
 וְעַל־בְּנִיתֶיכֶם וְנִצַּלְתֶּם אֶת־מִצְרַיִם: ד א וַיַּעַן
 מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא־יֹאמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ
 בְּקִלּוֹ כִּי יֹאמְרוּ לֹא־נִרְאָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה: ב וַיֹּאמֶר
 אֵלָיו יְהוָה מִזֶּה מַה־זֶּה בִּידְךָ וַיֹּאמֶר מָטָה:
 ג וַיֹּאמֶר הַשְׁלִיכְהוּ אֶרְצָה וַיִּשְׁלַכְהוּ אֶרְצָה וְיְהִי
 לְנַחֲשׁ וַיִּנֶּס מֹשֶׁה מִפָּנָיו: ד וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־
 מֹשֶׁה שְׁלַח יָדְךָ וְאַחֲזוּ בְּזַנְבּוֹ וַיִּשְׁלַח יְדּוֹ וַיַּחֲזֶק בּוֹ וְיְהִי לְמָטָה בְּכַפּוֹ:

של נוגף, נושא, נותן, נושך, כשהיא מדברת לשון
 ופעלתם תנקד בשׂוֹא בחטף, כגון 'ונשאתם את
 אֲצִיכֶם', 'ונתתם להם את ארץ הגלעד', 'ונמלתם את
 בשר ערלתכם'. לכן אני אומר שזאת הנקודה בחירק
 מן היסוד היא, ויסוד שם דבר נזול, והוא מן הלשונות
 הכבדים, כמו דבור, כפור, למוד, כשידבר בלשון
 ופעלתם ינקד בחירק, כמו 'ודברתם אל הסלע',
 'וכפרתם את הציט', 'ולמדתם אתם את
 צִיכֶם': (ג) מזה בידך. לכך נכתב חִיבָה אחת,
 לדרוש מזה שצריך אתה חִיב ללקות, שחשדת צכשרים.
 ופשוטו, כהדס שאומר לחצרו, 'מודה אתה שזו
 שלפניך אכן היא?', אומר לו 'הן', אמר לו 'הריני
 עושה אותה עך': (א) ויהי לנחש. רמז לו שספר
 לשון הרע על ישראל ותפש אמנותו של
 נחש: (ד) ויחזק בו. לשון אחיזה הוא, והרצה יש
 במקרא 'ויחזיקו האנשים בידו', 'והחזיקה צמזשיו',
 'והחזיקתי בזקנו'. כל לשון חזק הדבוק לצי"ת, לשון

עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלך:
 לא יתן. לא ישבוק, כמו 'על כן לא נתתיך', 'ולא נתנו
 אלהים להרע עמדי', וכלן לשון נתינה הם. יש
 מפרשים 'ולא ביד חזקה' – ולא בשביל שידו חזקה, כי
 מאז אשלח את ידי והכיתי את מצרים וגו', ומתרגמין
 אותו ולא מן קדם דחיליה תקיף. משמו של רבי יעקב
 צרבי מנחם נאמר לי: (כב) ומגרת ביתה. מאותה
 שהיא גרה אֶתה צִיט: ונצלתם. כתרוממו ותרוקנו.
 וכן 'וינללו את מצרים', 'וינללו בני ישראל את
 עדים', והנו"ן זו יסוד. ומנחם חזרו צמחצרת נד"י
 עם 'וינל אלהים את מקנה אֲצִיכֶם', 'אשר הניל אלהים
 מאֲצִינו'. ולא יאמנו דבריו, כי אם לא היתה הנו"ן
 יסוד והיא נקודה בחירק, לא תהא משמשת בלשון
 ופעלתם אלא בלשון ונפעלתם, כמו 'ונספתם מן
 האדמה', 'ונספתם ביד אוֹיֵב', 'ונספתם לפני אוֹיֵצֶיכֶם',
 'ונספתם בתוכה', 'ואמרתם נִלְלָנוּ', לשון נפעלנו. וכל
 נו"ן שהיא צאה בתיבה לפרקים ונופלת ממנה, כנו"ן

אונקלוס

ארי אתגלי לך יי אלהא
 דאברהם ואלהיה דאברהם
 אלהיה דיעקב ואלהיה דיעקב:
 ויאמר יי ליה עוד אעיל כען
 ידך בעטפך ואעיל ידיה בעטפיה
 ואפקה וקא ידיה חורא כחלגא:
 ואמר אחיב ידך לעטפך ואחייב
 ידיה לעטפיה ואפקה מעטפיה
 וקא תבת תנת בבסריה: ה ויהי
 אם לא והימנון לך ולא יקבלון
 לקל אתא קדמא ויהימנון לקל
 אתא בתראה: ט ויהי אם לא
 והימנון אף לתרין אתיא האלין
 ולא יקבלון מנך ותסב ממיא
 דבנהרא ותישוד ליבשתא ויהו
 מיא דתסב מן נהרא ויהו לך מא
 בבשתא: י ויאמר משה קדם יי
 בבכיי יי לא גבר דמלול אגא אף
 מאתמלי אף מדקמוהי אף מעדן
 דמליתא עם עבדך ארי יקיר
 ממלל ועמיק לישן אגא: יא ויאמר
 יי ליה מאן שוי פמא לאנשא
 או מאן שוי אלימא או חרשא
 או פתיחא או עירא חלא אגא

ה למען יאמינו כי-נראה אליך יהוה אלהי
 אבתם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב:
 ויאמר יהוה לו עוד הבא-נא ידך בחיקך ויבא
 ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת בשלג:
 ויאמר השב ידך אל-חיקך וישב ידו אל-חיקו
 ויוצאה מחיקו והנה-שבה בבשרו: ה והיה אם-
 לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון
 והאמינו לקל האת האחרון: ט והיה אם-לא
 יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעון
 לקלך ולקחת ממימי היאר ושפכת היבשה
 והיו המים אשר תקח מן-היאר והיו לדם
 בנבשת: י ויאמר משה אלי-יהוה בי אדני לא
 איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם

מאז דברך אל-עבדך כי כבד-פה וכבד לשון אנכי: יא ויאמר יהוה
 אליו מי שם פה לאדם או מיי-ישום אלים או חרש או פקח או עור

שצידו הם נהפכים לדם ואף כשירדו לארץ יהיו
 צהותן, אצל עכשיו מלמדנו שלא יהיו דם עד שיהיו
 ציבשת: (י) גם מתמול וגו'. למדנו שכל שצעה ימים
 היה הקדוש ברוך הוא מפתה את משה בצנה לילך
 בשליחותו - 'מתמול' 'שלשום' 'מאז דברך', הרי
 שלשה, ושלשה גמין רצויין הם, הרי ששה, והוא היה
 עומד ביום השביעי כשאמר לו זאת עוד 'שלח נא ביד
 תשלח', עד שחרה בו וקבל עליו. וכל זה, שלא היה
 רוצה לטול גדלה על אהרן אחיו שהיה גדול המנו ונציא
 היה, שנאמר 'הנגלה נגליתי אל בית אביך צהותם
 צמארים', הוא אהרן. וכן ציחוקאל 'אודע להם בארץ
 מצרים וגו'', 'ואמר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו',
 ואותה נצואה לאהרן נאמרה: כבד פה. כצדקות אני
 מדבר. וכלשון לעז בלתי-א: (יא) מי שם פה וגו'. מי

אחיה הוא: (י) מצרעת בשלג. דרך צרעת להיות
 לצנה 'ואם צהרת לצנה היא'. אף צהות זה רמז שלשון
 הרע ספר צאמרו 'לא יאמינו לי', לפיכך הלכהו
 צרעת, כמו שלקחה מרים על לשון הרע: (י) ויוצאה
 מחיקו והנה שבה בבשרו. מכאן שמדה טובה
 ממחרת לצא ממדת פרענות, שהרי צראשונה לא
 נאמר מחיקו: (ט) והאמינו לקל האת האחרון.
 משתאמר להם 'צבילכם לקיתי, על שספרתי עליכם
 לשון הרע' יאמינו לך, שכבר למדו בכך שהמודוגין
 להרע להם לוקים צנגעים, כגון פרעה ואצימלך צביל
 שרה: (ט) ולקחת ממימי היאר. רמז להם צממכה
 ראשונה נפרע מאלהותם: והיו המים וגו'. 'והיו'
 'והיו', שתי פעמים. נראה צעני, אלו נאמר והיו
 המים אשר תקח מן היאור לדם ציבשת, שומע אני

אונקלוס

י: יב וקען איזיל ומימרי יהי עם פמך ואלפנך דתמליל: יג ואמר בבעו יי שלח קען ביד מאן דקשר למשלח: יד ותקוף רגזא דיי במשה ואמר הלא אהרן אחיך לינאה גלי קדמי ארי מללא ימליל הוא ואף הא הוא נפיק לקדמותך ויחזינך ויחדי בלביה: טו ותמליל עמיה ותשוי ית פתגמיה בפמיה ומימרי יהי עם פמך ועם פמיה ואלוף יתבון ית דתעבדון: טז וימליל הוא לך עם עמא ויהי הוא יהי לך למתרגמן ואת תהי ליה לרב: יז וית חטרא הרין תסב בידך דתעבדי ביה ית אתנא: יח ואזל משה ותב לות יתר חמוהי ואמר ליה איזיל קען ואתוב לות אחי דבמצרים ואחזי העוד קען קמין ואמר יתרו למשה איזיל לשלם: יט ואמר יי למשה במדין איזיל תוב למצרים ארי מיתו כל גברא דבעו למקטלך: כ ודבר משה ית אתתיה וית בנוהי ואך פיבנן

הלא אנכי יהוה: יב ועתה לך ואנכי אהיה עם-
פוך והוריתיך אשר תדבר: יג ויאמר בי אדני
שלח-נא ביד-תשלח: יד ויחר-אף יהוה במשה
ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי-דבר
ידבר הוא וגם הנה-הוא יצא לקראתך וראך
ושמח בלבו: טו ודברת אליו ושמת את-הדברים
בפיו ואנכי אהיה עם-פוך ועם-פיהו והוריתי
אתכם את אשר תעשון: טז ודבר-הוא לך אל-
העם והיה הוא יהיה-לך לפה ואתה תהיה-לו
לאלהים: יז ואת-המטה הזה תקח בידך אשר
תעשה-בו את-האתת: פ שישו יח וילך משה
וישב אל-יתר חתנו ויאמר לו אלכה נא ואשובה
אל-אחי אשר-במצרים ואראה העודם חיים
ויאמר יתרו למשה לך לשלום: יט ויאמר יהוה אל-משה במדין לך
שב מצרים כי-מתו כל-האנשים המבקשים את-נפשך: כ ויקח

והכנה הייתי אומר לנאת ממך, מעתה לא יהיה כן, אלא הוא יהיה כהן ואתה הלוי, שנאמר 'ומשה איש האלהים בניו יקראו על שצט הלוי': הנה הוא יצא לקראתך. כשתלך למצרים: וראך ושמח בלבו. לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגולה. ומשם זכה אהרן לעדי החשן הנחמן על הלב: (טו) ודבר הוא לך. כשצילך ידבר אל העם. וזה יוכיח על כל לך ולי ולו ולכם ולהם הסמוכים לדבור, שפלא לשון על הם: יהיה לך לפה. למליך, לפי שאתה כד פה: לאלהים. לרצ ולשר: (יח) וישב אל יתר חתנו. לטול רשות, שהרי נשבע לו. ושבעה שמות היו לו - רעואל, יתר, יתרו, קיני, חוצב, חצר, פוטיאל: (יט) כי מתו כל האנשים. מי הם? דתן ואזרים. חיים היו, אלא שירדו מנכסיהם, והעני

למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי: או מי יושם אלה. מי עשה פרעה אלה שלא נתאמן צמנות הריגתך, ואת משרתיו חרשים, שלא שמעו צוותו עליך, ולאספקלטורין ההורגים מי עשאים עורים, שלא ראו כשצרת מן הציומה ונמלטת: הלא אנכי. ששמי ה' עשיתי כל זאת: (יב) ביד תשלח. ציד מי שאתה רגיל לשלות, והוא אהרן. דצר אחר, ציד אחר שתרצה לשלות, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה: (יז) ויחר אף. ר' יהושע בן קרחה אומר, כל חרון אף שצבורה נאמר צו רועם, וזה לא נאמר צו רועם, ולא מצינו שצא עונש על ידי אותו חרון. אמר לו רבי יוסי, אף צו נאמר צו רועם, 'הלא אהרן אחיך הלוי', שהיה עתיד להיות לו ולא כהן,

אונקלוס

על חמרא ותב לארעא דמצרים
ונסיב משה ית חטרא דאתעבידו
ביה גסין מן קדם יי בידיה:
כא ואמר יי למשה במהכך למתב
למצרים חזי כל מופתיא דשויתי
בידך ותעבידנן קדם פרעה
ואנא אתקוף ית לביה ולא ישלח
ית עצמא: כב ותימר לפרעה כדנן
אמר יי ברי בכרי ישראל:
כג ואמרית לך שלח ית ברי ויפלו
קדמי ומסריב את לשלח ותייה
הא אנא קטיל ית ברוך בכרך:
כד והנה באורחא בבית מבתא
וערע ביה מלאכא דיי ובעא
למקטליה: כה ונסיבת צפורה
טנרא וגזרת ית ערלת ברה
וקריבת לקדמוהי ואמרת בךמא
דמה לתא הדין אתיהיב חתנא
לנא: כו ונח מניה בכן אמרת
אלולי דמא דמה לתא הדין

מֹשֶׁה אֶת-אֶשְׁתּוֹ וְאֶת-בָּנָיו וַיֵּרָכֶבֶם עַל-הַחֲמֹר
וַיֵּשֶׁב אֶרֶצָה מִצְרַיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-מִטָּה
הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ: כב וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּלִכְתְּךָ
לָשׁוּב מִצְרַיִם רֹאֵה כָּל-הַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר-שִׁמַּתִּי
בְּיָדְךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פְרֹעֶה וְאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת-לְבָבוֹ
וְלֹא יִשְׁלַח אֶת-הָעָם: כג וַאֲמַרְתָּ אֶל-פְּרֹעֶה כֹּה
אָמַר יְהוָה בְּנִי בְּכָרִי יִשְׂרָאֵל: כד וַאֲמַר אֵלֶיךָ שְׁלַח
אֶת-בְּנִי וַיַּעֲבֹדֵנִי וְתִמְאַן לִשְׁלַחוֹ הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג
אֶת-בְּנִי בְּכָרְךָ: כה וַיְהִי בְּדֶרֶךְ בַּמִּלּוֹן וַיִּפְגְּשֻׁהוּ
יְהוָה וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ: כו וַתִּקַּח צִפּוֹרָה צֹר וַתִּכְרַת
אֶת-עֶרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתָן-
דְּמִים אַתָּה לִּי: כז וַיִּרְף מִמֶּנּוּ אַזְּ אִמְרָה חֲתָן דְּמִים לְמוֹלַת: פ

כז וַיֹּאמֶר

מפני שהיא קשה, וזה הוא שאמר 'הן אל ישיג צכחו',
לפיכך 'מי כמהו מורה'. צכר ודס המצקס להנקס
מחצרו מעלים את דבריו שלא יבקש הנלה, אבל
הקדוש צרוך הוא ישיג צכחו ואין יכולת להמלט
מידו, כי אם צכחו אליו, לפיכך הוא מורה ומתרה צו
לשוב: (כד) ויהי. משה בדרך במלון: ויבקש
המיתו. המלאך למשה, לפי שלא מל את אליעזר צנו,
ועל שנתרשל נענש מיתה. תניא אמר רבי יוסי, חס
ושלום לא נתרשל, אלא אמר אמול ואלא לדרך? סכנה
היא לתינוק עד שלשה ימים, אמול ואשה שלשה
ימים? הקדוש צרוך הוא צוני 'לך שוב מצרים'. ומפני
מה נענש, לפי שנתעסק במלון תחלה. במסכת נדרים.
והיה המלאך נעשה כמין נחש וצולעו מראשו ועד
ירכיו, וחוזר וצולעו מרגליו ועד אותו מקום, הצינה
צפורה שצביל המילה הוא: (כה) ותגע לרגליו.
השליכתו לפני רגליו של משה: ותאמר. על צנה: כי
חתן דמים אתה לי. אתה היית גורם להיות החתן שלי
נרצח עליך, הורג אישי אתה לי: (כו) וירף. המלאך
ממנו, אז הצינה שעל המילה צא להרגו: אמרה חתן
דמים למולת. חתני היה נרצח על דבר המילה:

חשוב כמת: (ז) על החמר. חמור המיוחד, הוא
החמור שחצס אצרהס לעקידת ינחק והוא שעתיד
מלך המשחית להגלות עליו, שנאמר 'עני ורוכב על
חמור': וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה
וגו'. אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים
צמקרא: (כא) בלכתך לשוב מצרימה וגו'. דע שעל
מנת כן חלק, שמהא גצור צשליחותי לעשות כל מופתי
לפני פרעה ולא תירא ממנו: אשר שמתו בידך. לא
על שלש האותות האמורות למעלה, שהרי לא לפני
פרעה צוה לעשותם אלא לפני ישראל, שיאמינו לו,
ולא מצינו שעשאס לפניו, אלא מופתים שאני עתיד
לשום צידך צמצרים, כמו 'כי ידבר אליכם פרעה וגו'.
ואל תחמה על אשר כתיב אשר שמתו, שכן משמעו
כשתדבר עמו, כצ שמתים צידך: (כב) ואמרת אל
פרעה. כשתשמע שלצו חזק וימאן שלוח חמור לו כן:
בני בכרי. לשון גדלה, כמו 'אף אני צכור אתנהו', זהו
פשוטו. ומדרשו, כאן חסס הקדוש צרוך הוא על
מכירת הצכורה שלקח יעקב מעשו: (כג) ואמר
אליו. צשליחותו של מקום: שלח את בני וגו' הנה
אנכי הרג וגו'. היא מכה אחרונה, וזה התרהו תחלה

אונקלוס

אתחביב חתנא קטול: כו ואמר יי
לאהרן איזיל לקדמות משה
למדברא ואזל וערעיה בטורא
דאתגלי עלוהי נקרא דיי ונשיק
ליה: כח וחווי משה לאהרן ית
כל פתגמא דיי דשלחיה ונת
כל אתיא דפקדיה: כט ואזל משה
ואהרן ונששו ית כל סבי בני
ישראל: לו ומליל אהרן ית כל
פתגמא דמליל יי עם משה
ועבד אתיא לעיני עמא:
לא והימין עמא ושמעו ארי דכיר
יי ית בני ישראל וארי גלי
קדמוהי שעבודיהון וקרעו
וסגידו: א ובתר כן עאלו משה
ואהרן ואמרו לפרעה כדנן אמר
יי אלהא דישראל שלח ית עמי
ויחגון קדמי במדברא: ב ואמר
פרעה שמא דיי לא אתגלי לי
דאקביל למימריה לשלחא ית
ישראל לא אתגלי לי שמא דיי
ואף ית ישראל לא אשלח:
ג ואמרו אלהא דיהודאי אתקרי
עלנא גיזיל כען מהלך תלתא
ימין במדברא ונדבך קדם יי
אלהנא דלמא יערעננא במות
או בקטול: ד ואמר להון מלקא
דמפרים למא משה ואהרן
תבטלון ית עמא מעבדיהון
איזילו לפלחנכון: ה ואמר פרעה
הא מדסגיאין כען עמא דארעא

יהוה אל-אהרן לך לקראת משה המדברה וילך
ויפגשו בהר האלהים וישק-לו: כח ויגד משה
לאהרן את כל-דברי יהוה אשר שלחו ואת כל-
האתת אשר צוהו: כט וילך משה ואהרן ויאספו
את כל-זקני בני ישראל: לו וידבר אהרן את כל-
הדברים אשר-דבר יהוה אל-משה ויעש האתת
לעיני העם: לא ויאמן העם וישמעו כי-פקד
יהוה את-בני ישראל וכי ראה את-ענינם ויקדו
וישתחו: שביעי ה א ואחר באו משה ואהרן
ויאמרו אל-פרעה כה-אמר יהוה אלהי ישראל
שלח את-עמי ויחגו לי במדבר: כ ואמר פרעה
מי יהוה אשר אשמע בקלו לשלח את-ישראל
לא ידעתי את-יהוה וגם את-ישראל לא אשלח:
ג ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא
דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה ליהוה אלהינו
פן-יפגענו בדבר או בחרב: ד ויאמר אלהם מלך
מצרים למה משה ואהרן תפריעו את-העם
ממעשיו לכו לסבלתיכם: ה ויאמר פרעה הן-רבים עתה עם הארץ

מקרה מות היא: (ז) תפריעו את העם ממעשיו.
תצילו ותרחיקו אותם ממלאתכם, ששומעין לכם
וסבורים לנוח מן המלכה. וכן 'פרעוהו אל תעזבו',
רחקו. וכן 'ותפרעו כל עמתי', כי פרוע הוא,
נרחק ונתעב: לכו לסבלתיכם. לכו למלאתכם שיש
לכם לעשות צנתיכם. אבל מלאתם שעבוד מצרים לא
היתה על שצטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן
יוצאים וצאים שלא צרשות: (ח) הן רבים עתה עם
הארץ. שהעבודה מוטלת עליהם ואתם משציתים

למולת. על דבר המולות. שם דבר הוא, והלמ"ד
משמשת כלשון על, כמו 'ואמר פרעה לבני ישראל'.
ואונקלוס תרגם דמים, על דם המילה: (א) ואחר
באו משה ואהרן וגו'. אבל הזקנים נשמטו אחד אחד
מאחרי משה ואהרן, עד שנשמטו כלם קודם שהגיעו
לפלגין, לפי שיראו ללכת, ובסיני נפרע להם, 'ונגש
משה לצדו... והם לא יגשו', החזירם
לאחוריהם: (א) פן יפגעו. פן יפגעו היו צריכים
לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות. פגיעה זו לשון

אונקלוס

ובתשלון יתהון מפלחנהון:
 ופיקדי פ'רעה ב'ומא ההוא ית
 שלטוני עמא ו'ת סרכוהי
 למימר: ז לא תיספון למתן תבנא
 לעמא למרמי לבנין כמאתמלי
 ומדקמוהי אנון יי'ולון ויגבבון
 להון תבנא: ח ו'ת סכום לבניא
 דאנון עבדין מאתמלי ומדקמוהי
 תמנון עליהון לא תמנעון מניה
 ארי בטלנין אנון על פן אנון
 מצוהין למימר גיזיל ג'דבא קדם
 אלהנא: ט יתקף פלחנא על
 גבריא ו'יתעסקון בה ו'לא
 יתעסקון בפתגמין בטיילין:
 ונפקו שלטוני עמא וסרכוהי
 ואמרו לעמא למימר כדנן אמר
 פ'רעה לית אנא יחייב לכוון תבנא:
 יא אתון איזילו סבו לכוון תבנא
 מאתר דתשכחון ארי לא יתמנע
 מפלחנכוון מדעם: יב ואתבדר
 עמא בכל ארעא דמצרים לגבבא
 גלי לתבנא: יג ושלטונא דחקין

והשבתם אתם מסבלתם: ויצו פ'רעה ב'יום
 ההוא את-הנגשים בעם ואת-שטריו לאמר:
 ז לא תאספון לתת תבן לעם הלבנים
 כתמול שלשם הם ילכו וקששו להם תבן:
 ח ואת-מתכנת הלבנים אשר הם עשים תמול
 שלשם תשימו עליהם לא תגרעו ממנו כי-
 נרפים הם על-פן הם צעקים לאמר נלכה
 נזבחה לאלהינו: ט תכבד העבדה על-האנשים
 ויעשו-בה ואל-ישעו בדברי-שקר: ויצאו
 נגשי העם ושטריו ויאמרו אל-העם לאמר כה
 אמר פ'רעה אינני נתן לכם תבן: יא אתם לכו קחו
 לכם תבן מאשר תמצאו כי אין נגרע מעבדתכם
 דבר: יב ויפץ העם בכל-ארץ מצרים לקשש קש לתבן: יג והנגשים

מתרגמינן ולשועי, 'ויספר' - 'ואשטעי'. ואי אפשר
 לומר ישעו לשון 'ישע ה' אל הצל וגו' ואל קין ואל
 מנחתו לא שעה, ולפרש 'אל ישעו' אל יפנו, שאם כן
 היה לו לכתוב ואל ישעו אל דברי שקר או לדברי
 שקר, כי כן גזרת כולם 'ישעה האדם על עשהו',
 'ולא שעו על קדוש ישראל', 'ולא ישעה אל המזבחות',
 ולא מנאחי שמוש שלצ"ת סמוכה לאחריהם. אזל
 אחר לשון דבור, כמתעסק לדבר דבור, נופל לשון
 שמוש צ"ת, כגון 'הנדברים צד', 'ותדבר מרים
 ואהרן צמשה', 'המלאך הדבר צי', 'לדבר צס',
 'ואדברה צעדתי'. אף כאן, 'אל ישעו דצברי שקר'
 - אל יהיו נדברים דצברי שוא והצא: (יב) אתם
 לכו קחו לכם תבן. ונריכים אחס לילך צריות: כי
 אין נגרע מעבדתכם דבר. מכל סכום לצנים שהייתם
 עושים ליום צהיות התבן נתן לכם מומן מצית
 המלך: (יג) לקשש קש לתבן. לאסוף אסיפה,
 ללקוט לקט לזורך תבן הטיט. קש לשון לקוט. על
 שם שדבר המתפור הוא ונריך לקוששו, קרוי קש

אוחס מסבלותם, הפסד גדול הוא זה: (י) הנגשים.
 מזריים היו, והשוטרים היו ישראלים, הנוגש ממנה
 על כמה שוטרים, והשומר ממנה לרדות צעושי
 המלאכה: (י) תבן. אשטונל"א [קש] היו גובלין אותו
 עם הטיט: לבנים. טיולי"ש צלשו שעושים מטיט
 ומיזשין אותן צחמה, ויש ששורפין אותן בצבשן:
 כתמול שלשם. כאשר הייתם עושים עד הנה:
 וקששו. ולקטו: (ח) ואת מתכנת הלבנים. סכום
 חשבון הלבנים שהיה כל אחד עושה ליום כשהיה
 התבן נתן להם, אותו סכום תשימו עליהם גם עתה,
 למען תכבד העבודה עליהם: כי נרפים. מן העבודה
 הם, לכך לצם פונה אל הצטלה וצועקים לאמר נלכה
 וגו': מתכנת. 'ומוכן לצנים', 'ולו נתכנו עלילות',
 'את הכסף המתקן', כולם לשון חשבון הם: נרפים.
 המלאכה רפויה צידם ועוזה מהם והם נרפים
 ממנה, דטריי"ש צלע"ז: (ט) ואל ישעו בדברי שקר.
 ואל יהגו וידברו תמיד דצברי רוח לאמר נלכה נזבחה.
 ודומה לו 'ואשעה בחקך תמיד', 'למשל ולשמינה',

אונקלוס

למימר אשלימו עבדיתכון פתגם
יום ביומיה כמא דהויתון עבדין
כד מתיהב לכוון תבנא: י' וילקו
סרכי בני ישראל דמניאו עליהון
שלטוני פרעה למימר מדין לא
אשלימתון גזיר תכון למרמי
לכנין כמאתמלי ומדקמוהי אף
תמלי אף יומא דין: טו ואתו
סרכי בני ישראל וצנחו קדם
פרעה למימר למא תעביד כדין
לעבדך: טז תבנא לא מתיהב
לעבדך ולכניא אמרין לנא עבדיו
וקא עבדך לקן וחסן עליהון
עמך: יז ונאמר בטלגין אתון
בטלגין על פן אתון אמרין גיזיל
נדבך קדם יי: יח וקען איזילו
פלחו ותבנא לא יתיהב לכוון
וסכום לכניא תתגון: יט וחזו
סרכי בני ישראל יתהון בביש
למימר לא תמנעון מלקניכון
פתגם יום ביומיה: כ ורערו ית
משה וית אהרן קנימין לקדמותהון
במפקהון מלות פרעה: כא ונאמרו
להון יתגלי יי עליכון ויתפרע

אֲצִים לֵאמֹר כָּל־וּ מַעֲשֵׂיכֶם דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ
כַּאֲשֶׁר בַּהֲיוֹת הַתֵּבֹן: י' וַיָּכּוּ שְׁטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר־שָׁמוּ עֲלֵהֶם נִגְשֵׁי פֶרַע הָאֹמֶר מַדּוּעַ לֹא
כָלִיתֶם חֲקֶכֶם לִלְבֹּן כְּתֻמּוֹל שְׁלֹשׁ גַּם־תֻּמּוֹל
גַּם־הַיּוֹם: טו וַיָּבֹאוּ שְׁטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲצִקוּ
אֶל־פֶּרַע לֵאמֹר לְמָה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ:
טז תֵּבֶן אֵין נָתַן לַעֲבָדֶיךָ וּלְבָנִים אֹמְרִים לָנוּ עָשׂוּ
וְהִנֵּה עֲבָדֶיךָ מְכִים וְחֻטְאֵת עִמָּךְ: יז וַיֹּאמֶר נִרְפִּים
אַתֶּם נִרְפִּים עַל־כֵּן אַתֶּם אֹמְרִים נִלְכָּה נִזְכָּחָה
לַיהוָה: יח וְעַתָּה לָכוּ עֲבְדוּ וְתֵבֶן לֹא־יִנָּתֵן לָכֶם
וְתֵבֶן לְבָנִים תִּתְּנוּ: יט וַיִּרְאוּ שְׁטָרֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל
אֶת־בָּרַע לֵאמֹר לֹא־תִגְרְעוּ מִלְּבַנְיֹכֶם דְּבַר־יוֹם
בְּיוֹמוֹ: כ וַיִּפְגְּעוּ אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן נְצִבִים
לִקְרֹאתָם בַּצֵּאתָם מֵאֵת פֶּרַע: כא וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יְרֵא יְהוָה עָלֵיכֶם
וַיִּשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבֵּאתֶם אֶת־רִיחֲנוּ בְּעֵינֵי פֶרַע וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לְתֵת־

כתמול השלישי, שהוא יום שלפני חתמול, והוא היה
זהוית התבן נתן להם: ויכו. לשון ויפעלו, הוכו מיד
אחרים, הנוגשים הכוס: (טו) ולבנים אמרים לנו
עשו. כמנין הראשון: וחטאת עמך. אלו היה נקוד
פתח הייתי אומר שהוא דבוק, ודבר זה חטאת עמך
הוא. עכשיו שהוא קמץ, שם דבר הוא, וכן פרושו –
ודבר זה מציא חטאת על עמך, כאלו כתוב וחטאת
לעמך, כמו 'פִּצְצֵנָה צִית לָחֶם', שהוא כמו לבית לחם,
וכן הרצה: (יט) ותבן לבנים. חשכון הלבנים, וכן
'את הכסף המתקן', המנוי, כמו שאמר צענין 'ויִלְרוּ
וימנו את הכסף': (יט) ויראו שטרי בני ישראל.
את חזריהם הנרדים על ידם: ברע. ראו אותם צרעה
וצרה המוצאת אותם בהכזדם העבודה עליהם לאמר
לא תגרעו וגו': (כ) ויפגעו. אנשים מישראל את

צֶשֶׁר מקומות: (יג) אצים. דוחקים: דבר יום
ביומו. חשכון שלכל יום כולו ביומו, כאשר עשיתם
זהוית התבן מוכן: (יד) ויכו שטרי בני ישראל.
השוטרים ישראלים היו וחסים על חזריהם מלדחקם,
וכשהיו משלימים הלבנים לנוגשים שהם מנריים, והיה
חסר מן הסכום, היו מלקין אותם על שלא דחקו את
עושי המלאכה. לפיכך זכו אותם שוטרים להיות
סנהדרין, ונאלץ מן הרוח אשר על משה והושם
עליהם, שנאמר 'אספה לי שצעים איש מוקני ישראל
אשר ידעת', מאותן שידעת הטובה שעשו צמנרים, כי
הם זקני העם ושוטריה: ויכו שטרי בני ישראל. אשר
שמו נוגשי פרעה אותם לשוטרים עליהם לאמר
מדוע וגו'. למה ויכו? שהיו אומרים להם 'מדוע לא
כליתם גם תמול גם היום' חק הקנז עליכם ללצון

אונקלוס

דאבאישותין ית ריחנא בעיני
פרעה ובעיני עבדוהי למתן
חרבא בידוהון למקטלנא: ככ ותב
משה לקדם יי ואמר יי למא
אבאישתא לעמא הדין למא דנן
שלחתי: כג ומעדן דעאלית לנת
פרעה למללא בשמך אבאיש
לעמא הדין ושיזבא לא שיוזבתיא
ית עמך: כד ואמר יי למשה כען
תחזי דאעביד לפרעה ארי ביד
תקיפא ושלחנן וביד תקיפא
יתרכינן מארעיה:

חרב בידם להרגנו: מפטיר כב וישב משה אל-
יהוה ויאמר אנני למה הרעתה לעם הזה למה
זה שלחתני: כג ומאז באתי אל-פרעה לדבר
בשמך הרע לעם הזה והצל לא-הצלת את-
עמך: ו * ויאמר יהוה אל-משה עתה תראה
אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד
חזקה יגרשם מארצו: ס

העלהו לעולה, ולא הרהר אחרי - לפיכך 'עמה'
תראה, העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי
שבעה אומות כשאביאם לארץ: כי ביד חזקה ישלחם.
מפני ידי החזקה שתחזק עליי ישלחם: וביד חזקה
יגרשם מארצו. על כרחם של ישראל יגרשם, ולא
יספיקו לעשות להם נידה. וכן הוא אומר 'ותחזק'
מזרים על העם למהר לשלחם וגו':

משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נאים וננצים
דמן ואזירים היו, שנאמר בהם ילאו נצים: (כב) למה
הרעתה לעם הזה. ואם תאמר, מה אכפת לך? -
קובל אני על שלחתי: (כג) הרע. לשון הפעיל הוא,
הרעה רעה עליהם. ותרגומו אבאש: (ד) עתה
תראה וגו'. הרהרת על מדותי, לא כאברהם שאמרתי
לו 'כי צלחתי יקרא לך זרע' ואחר כך אמרתי לו

הפטרת פרשת שמות

לאשכנזים

הניח לארץ בוד: ג ברגלים תרמסנה עטרת גאות שפורי
אפרים: ד והיתה ציצת נבל צבי תפארתו אשר על-ראש
גיא שמנים כבפורח בטרם קוץ אשר יראה הראה אותה
בעודה בכפו ובלענה: ס ה ביום ההוא יהיה יהוה
צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו:
ו ולרוח משפט ליושב על-המשפט ולגבורה משיבו
מלחמה שערה: ס ז וגם-אלה ביין שגו ובשכר תעו
כהן ונביא שגו בשכר נבלעו מן-היוץ תעו מן-השכר שגו
בראה פקו פליליה: ח כי כל-שלחנות מלאו היא צאה
כלי מקום: פ ט את-מי וורה דעה ואת-מי וכן שמועה
גמולי מחלב עתיקי משדים: י כי צו לצו צו לצו קו לקו
קו לקו זעיר שם זעיר שם: יא כי בלעגי שפה ובלשון
אחרת ידבר אליהם הזה: יב אשר | אמר אליהם זאת
המעונה הניחו לעוף וזאת המרגעה ולא אבוא שמוע:
יג והיה להם דבר-יהוה צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו
זעיר שם זעיר שם למען ולכו וכשלו אחור ונשברו
ונקשו ונלכדו: פ טט ככ לכן כה-אמר יהוה אל-בית
יעקב אשר פדה את-אברהם לא-עתה יבשו יעקב ולא

ישניה כו | הבאים ישרש יעקב וציון ופרח ישראל ומלאו
פני-תבל תנובה: פ ז והמכת מכהו הכהו אם-כהרג
הרגיו הרג: ח בסאסאה בשלחה תריבנה הגה ברוחו
הקשה ביום קדים: ט לכן בזאת יכפר עון-יעקב וזה
כל-פרי הסר חטאתו בשומן | כל-אבני מזבח כאבני-גז
מנפצות לא-יקמו אשירים וחמנים: י כי עיר בצורה בדר
נה משלח ונעזב כמדבר שם ירעה עגל ושם ירפץ וכלה
סעפיה: יא בביש קצירה תשבבנה נשים באות מאורות
אותה כי לא עם-בינות הוא על-כן לא-ירחמנו עשהו
וצרו לא יחננו: פ יב והיה ביום ההוא יחבט יהוה
משבילת הנחל עד-נחל מצרים ואתם תלקטו לאחד
אחד בני ישראל: פ יג והיה | ביום ההוא יתקע בשופר
גדול ובאו האבדים בארץ אשרו והנודחים בארץ מצרים
והשתחויו ליהוה בהר הקדש בירושלים: פ טח * הוא
עטרת גאות שכרי אפרים וציון נבל צבי תפארתו אשר
על-ראש גיא-שמנים הלווי יין: ג הנה חזק ואמץ
לאדני כורם בדר שער קטב כורם מים כבירים שטפים

היום לעיר מבצר ולעמוד ברזל ולחמות נחשת על-
 כלהארץ למלכי יהודה לשריה לכהניה ולעם הארץ:
 ונלחמו אליך ולא יוכלו לך כיאתך אני נאם-יהוה
 להצילך: ^פ ב ויהי דבר-יהוה אלי לאמר: ב הלך
 וקראת באזני ירושלם לאמר כה אמר יהוה זכרתי לך
 חסד נעורך אהבת כלולתך לכתך אחרי במדבר בארץ
 לא זרועה: ^ג קדש ישראל ליהוה ראשית תבואתה כל-
 אכליו ואשמו רעה תבא אליהם נאם-יהוה:

לתומנים

והקאל טו א ויהי דבר-יהוה אלי לאמר: ב בן-אדם הודע
 את-ירושלם את-תועבתיה: ^ג ואמרת כה-אמר אדני
 יהוה לירושלם מכרתך ומלדותך מארץ הכנעני אביך
 האמרי ואמך חתית: ^ד ומלדותיך ביום הולדת אותך
 לא-כרת שרך ובמים לא-רחצת למשעי והמלח לא
 המלחת והחתל לא חתלת: ^ה לא-חסה עליך עין לעשות
 לך אחת מאלה לחמלה עליך ותשלכי אל-פני השדה
 בגעל נפשך ביום הולדת אתך: ^ו ואעבר עליך ואראך
 מתבוססת בדמך ואמר לך בדמך חיי ואמר לך בדמך
 חיי: ^ז רבבה כצמח השדה נתתך ותרבי ותגדלי ותבאי
 בעדי עדיים שדים נכני ושערך צמח ואת ערם ועריה:
^ח ואעבר עליך ואראך והנה עתך עת דרים ואפרש כנפי
 עליך ואכסה ערותך ואשבע לך ואבוא בכרית אתך
 נאם אדני יהוה ותהי-לי: ^ט וארחצך במים ואשטף
 דמך מעליך ואסכך בשמן: ^י ואלבישך רקמה ואנעלך
 תחש ואחבשך בשש ואכסך משי: ^{יא} ואעידך עדי ואתנה
 צמידים על-ידך ורביד על-גרונך: ^{יב} ואתן נזם על-אפך
 ועגילים על-אזניך ועטרת תפארת בראשך: ^{יג} ותעדי
 זהב וכסף ומלבושך ששי שש ומשי ורקמה סלת ודבש
 ושמן אכלתי אכלת ותיפי במאד מאד ותצלחי למלוכה:
^{יד} ויצא לך שם בגוים כיפך כי כליל הוא בהדריו אשר-
 שמתי עליך נאם אדני יהוה:

עתה פניו יחורו: ^ט כי בראתו ולדיו מעשה ידי בקרב
 וקדישו שמי והקדישו את-קדוש יעקב ואת-אלהי
 ישראל יעריצו:

לספרדים

ירמיה א דברי ירמיהו בן-חלקיהו מן-הכהנים אשר
 בענתות בארץ בנימן: ב אשר היה דבר-יהוה אלי
 בימי יאשיהו בן-אמון מלך יהודה בשלש-עשרה שנה
 למלכו: ג ויהי בימי יהויקים בן-יאשיהו מלך יהודה
 ערשת עשתי עשרה שנה לצדקיהו בן-יאשיהו מלך
 יהודה עד-גלות ירושלם בחדש החמישי: ^פ ד ויהי
 דבר-יהוה אלי לאמר: ^ה בטרם אצרך אצרך בכטן
 ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתך נביא לגוים
 נתתך: ^ו ואמר אהה אדני יהוה הנה לא-ידעתי דבר
 כי-נער אנכי: ^ז ויאמר יהוה אלי אל-תאמר נער
 אנכי כי על-כל-אשר אשלחך תלך ואת כל-אשר אצרך
 תדבר: ^ח אל-תירא מפניהם כי-אתך אני להצילך נאם-
 יהוה: ^ט וישלח יהוה את-ידו ויגע על-פי ואמר יהוה
 אלי הנה נתתי דברי בפיך: ^י ראה הפקדתך היום הזה
 על-הגוים ועל-הממלכות לנתוש ולנתץ ולהאבד
 ולהרוס לבנות ולנטוע: ^{יא} ויהי דבר-יהוה אלי
 לאמר מה-אתה ראה ירמיהו ואמר מקל שקד אני ראה:
^{יב} ויאמר יהוה אלי היטבת לראות כי-שקד אני על-דברי
 לעשות: ^{יג} ויהי דבר-יהוה אלי שנית לאמר מה
 אתה ראה ואמר סיר נפוח אני ראה ופניו מפני צפונה:
^{יד} ויאמר יהוה אלי מצפון תפתח הרעה על כל-ישרי
 הארץ: ^{טו} כי הנני קרא לכל-משפחות ממלכות צפונה
 נאם-יהוה ובאו ונתנו איש כסאו פתח: ^{טז} שערי ירושלם
 ועל כל-חומתיה סביב ועל כל-ערי יהודה: ^{יז} ודברתי
 משפטי אתם על כל-רעתם אשר עזבני ויקטרו
 לאלהים אחרים וישתחוו למעשי ידיהם: ^{יח} ואתה תאזר
 מתניך וקמת ודברת אליהם את כל-אשר אנכי אצרך
 אל-תחת מפניהם פן-יחתך לפניהם: ^{יט} ואני הנה נתתך



פרשת שמות

כתר ראשון

פרק א

התוכן

- בני כמה היו השבטים במותם?.....65
וכל הדור ההוא.....65
 מתי התחיל שעבוד מצרים.....66
 ביאור המלבי"ם – ירדת ישראל ממדרגתם בעיני
 המצרים.....66
 נהרות ה': יעקב אבינו לא מת.....67

(ו) **ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו**
במאד מאד ותמלא הארץ אתם:

- ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד**.....68
 ביאור מילות הריבוי בפסוק.....68
 סמיכות ריבוי ישראל למיתת יוסף ואחיו.....69
 'וישרצו' – לחיוב או לשלילה?.....70
 במקד מאד.....70
ותמלא הארץ אתם.....71
 ביאור הפסוקים על פי ראות המצרים.....72
 נהרות ה': מלאה הארץ דעה את ה'.....72

(ח) **ויקם מלך חדש על-מצרים**
אשר לא-ידע את-יוסף:

- ויקם מלך חדש על מצרים**.....73
אשר לא ידע את יוסף.....74
 שיטת הרש"ר הירש בשעבוד מצרים.....75
 נהרות ה': אל תאמר לא ידעתי.....76

(ט) **ויאמר אל-עמו הנה עם בני**
ישראל רב ועצים ממנו:

- ויאמר אל עמו**.....77
הנה עם בני ישראל.....77
 'עם' אחד או 'בני ישראל' רבים?.....78
רב ועצים ממנו.....78
 נהרות ה': במהות ובאיכות ולא רק בכמות.....79

(י) **הבה נתחכמה לו פן-ירבה והיה כי-**
תקראנה מלחמה ונוסף גם-הוא על-
שנאינו ונלחם-בנו ועלה מן-הארץ:

- הבה נתחכמה לו**.....79
 למי להתחכם?.....80
 שלושה היו באותה עצה.....81
פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על
שנאינו.....81
 מי הם 'שנאינו' של המצרים?.....81
ונלחם בנו ועלה מן הארץ.....82
 ביאור הפסוק לפי הרש"ר הירש.....82
 ביאור הפסוק לפי המלבי"ם.....83
 נהרות ה': עליות יומיות שלנו מן הארץ.....84

- שיחה: בשכר נשים צדקניות**.....41
 הגברים במצרים.....42
 בשכר נשים צדקניות הידועות לנו.....43
 גדולים החייבים את גדלותם לנשים צדקניות.....44
 מעלת הבעל והבנים – בזכות נשים צדקניות.....46
 הקדמות המפרשים לחומש.....47

פרק א

(א) **ואלה שמות בני ישראל הבאים**
מצרימה את יעקב איש וביתו באו:

- ואלה שמות בני ישראל**.....49
 פתיחת החומש בו"ו החיבור.....49
 כתיבת שמות בני ישראל פעם נוספת.....50
 מי הם 'בני ישראל' בפסוק זה.....51
 בני ישראל ככוכבים.....51
 שמות בני ישראל כרמז לגאולה.....52
 ההסתר והגילוי בשמות ובגאולה.....53
הבאים מצרימה.....54
את יעקב.....55
איש וביתו באו.....55
 נהרות ה': רמיזת השם בסוף התפילה.....57

(ב) **ראובן שמעון לוי ויהודה:**

- סדר שמות השבטים.....57
 נהרות ה': במקום שבעלי תשובה עומדים.....58
יששכר זבולון ובנימן:.....59
 ראשי האותיות של השבטים בגימטריה.....59
 נהרות ה': נטילת דברים המונחים בקרן זוית.....59

(ו) **דן ונפתלי גר ואשר:**

- ו"ו החיבור בפסוקים אלה.....60
 נהרות ה': דע מאין באת – תלוי בהסתכלות.....60

(ה) **ויהי כל-נפש יצאי ירך-יעקב**

- שבעים נפש ויוסף היה במצרים:**
ויהי כל נפש יצאי ירך יעקב שבעים נפש.....61
ויوسف היה במצרים.....62
 מדוע הוזכר יוסף אחרון?.....62
 ביאור האור החיים לפסוק.....63
 נהרות ה': 'רך יעקב' – מיחיד לשבעים.....64

(ו) **וימת יוסף וכל-אחיו וכל הדור ההוא:**

- וימת יוסף**.....64
 הסיבה שמת יוסף קודם לאחיו.....64
וכל אחיו.....65

108..... ואם בת היא וְחִיהָ.....
 108..... ביאור האור החיים לפסוק.....
 109..... נהרות ה': המפריד והמאחד.....

109..... וְתִירָאן הַמִּילְדָת אֶת־הָאֱלֹהִים וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר
 דָּבַר אֱלֹהֵן מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְתַחֲיוּן אֶת־הַיְלָדִים:
 109..... וְתִירָאן הַמִּילְדָת אֶת הָאֱלֹהִים.....
 110..... וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהֵן מֶלֶךְ מִצְרַיִם.....
 110..... תבען לדבר עבירה.....
 113..... וְתַחֲיוּן אֶת הַיְלָדִים.....
 112..... נהרות ה': אשת חיל מי ימצא.....

113..... וְיִקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לַמִּילְדָת וַיֹּאמֶר לָהֶן
 מַדּוּעַ עָשִׂיתִן הַדָּבָר הַזֶּה וְתַחֲיוּן אֶת־הַיְלָדִים:
 113..... וְיִקְרָא מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַמִּילְדָת הָעֵבֶרֶת
 וַיֹּאמֶר לָהֶן מַדּוּעַ עָשִׂיתִן הַדָּבָר הַזֶּה
 113..... וְתַחֲיוּן אֶת הַיְלָדִים.....
 114..... נהרות ה': במקום להאשים – לשאול מדוע.....

114..... וְתֹאמְרוּן הַמִּילְדָת אֶל־פְּרָעָה כִּי לֹא
 כְּנָשִׁים הַמִּצְרִיּוֹת הָעֵבֶרֶת כִּי־חַיּוֹת הֵנָּה
 בְּטָרִם תִּבּוּא אֱלֹהֵן הַמִּילְדָת וַיִּלְדוּ:
 114..... וְתֹאמְרוּן הַמִּילְדָת אֶל פְּרָעָה.....
 115..... כִּי לֹא כְנָשִׁים הַמִּצְרִיּוֹת הָעֵבֶרֶת כִּי חַיּוֹת הֵנָּה.....
 116..... בְּטָרִם תִּבּוּא אֱלֹהֵן הַמִּילְדָת וַיִּלְדוּ.....
 116..... נהרות ה': החיות המחנכות.....

116..... וַיִּיטֹב אֱלֹהִים לַמִּילְדָת וַיִּרְבַּ הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד:
 117..... וַיִּיטֹב אֱלֹהִים לַמִּילְדָת.....
 119..... וַיִּרְבַּ הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד.....
 119..... נהרות ה': יגיע כפך כי תאכל.....

119..... וַיְהִי כִּי־יִרְאוּ הַמִּילְדָת אֶת־
 הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בְּתִים:
 120..... וַיְהִי כִּי יִרְאוּ הַמִּילְדָת אֶת הָאֱלֹהִים.....
 120..... וַיַּעַשׂ לָהֶם בְּתִים.....
 נהרות ה': אחד המרבה ואחד הממעיט ביראת
 123..... שמיים.....

123..... וַיֵּצֵא פְּרָעָה לְכָל־עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל־הֶבֶן
 הַיְלִיד הַיֹּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ וְכָל־חֶבֶת תַּחֲיוּן:
 124..... וַיֵּצֵא פְּרָעָה לְכָל עַמּוֹ לֵאמֹר.....
 124..... כָּל הֶבֶן הַיֹּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ.....
 125..... למה דווקא למיים?.....
 125..... האם הגזרה הייתה גם על הילדים המצרים?.....
 126..... וְכָל חֶבֶת תַּחֲיוּן.....
 126..... נהרות ה': סירוב לעבור על רצון ה'.....

85..... וַיִּשְׁיִמוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לִמְעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם
 וַיִּבְּנוּ עָרֵי מִסְכְּנוֹת לַפְּרָעָה אֶת־רַעַמְסֵס:
 85..... וַיִּשְׁיִמוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים.....
 85..... מהו המס?.....
 85..... שָׂרֵי מִסִּים.....

86..... לִמְעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם.....
 87..... וַיִּבְּנוּ עָרֵי מִסְכְּנוֹת לַפְּרָעָה.....
 88..... אֶת פֶּתֶם וְאֶת רַעַמְסֵס.....
 89..... נהרות ה': תפילה עבור מקדשנו לשם שמיים.....

89..... וְכַאֲשֶׁר יַעֲנֵנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ
 וְכַאֲשֶׁר יַעֲנֵנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ:
 89..... וְכַאֲשֶׁר יַעֲנֵנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ.....
 91..... וְכַאֲשֶׁר יַעֲנֵנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ.....
 92..... נהרות ה': לפום צערא אגרא.....

92..... וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרָךְ:
 93..... וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרָךְ.....
 94..... נהרות ה': התחכמות היצר.....

94..... וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה
 בַּחֲמֹר וּבִלְבָנִים וּבְכָל־עֲבָדָה בְּשֹׁדָה אֵת
 כָּל־עֲבָדְתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ בָּהֶם בְּפָרָךְ:
 95..... וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה.....
 95..... מרור על שם וימררו את חייהם.....
 96..... בַּחֲמֹר וּבִלְבָנִים וּבְכָל עֲבָדָה בְּשֹׁדָה.....
 96..... הצלת ילדי ישראל בדרך נס.....
 97..... אֵת כָּל עֲבָדְתָם.....
 98..... אֲשֶׁר עָבְדוּ בָּהֶם בְּפָרָךְ.....
 99..... ההדרגתיות שבשעבוד.....
 101..... נהרות ה': סוד התפוח.....

101..... וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַמִּילְדָת הָעֵבֶרֶת
 אֲשֶׁר שֵׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיָּת פּוּעָה:
 102..... וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַמִּילְדָת הָעֵבֶרֶת.....
 102..... וַיֹּאמֶר – מה אמר?.....
 103..... מִי הִיוּ הַמִּיִּלְדוֹת.....
 103..... האם המיילדות היו עבריות?.....
 104..... אֲשֶׁר שֵׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיָּת פּוּעָה.....
 105..... נהרות ה': מעלת האמא מתוך בנותיה.....

105..... וַיֹּאמֶר בִּילְדָן אֶת־הָעֵבֶרִיּוֹת
 וַרְאִיתִן עַל־הָאֲבָנִים אֲסֶ־בֶן הוּא
 וְהִמָּתֵן אֹתוֹ וְאֲסֶ־בֶת הוּא וְחִיהָ:
 106..... וַיֹּאמֶר בִּילְדָן אֶת הָעֵבֶרִיּוֹת.....
 106..... התואר 'עבריות'.....
 106..... וַרְאִיתִן עַל הָאֲבָנִים.....
 107..... אִם בֶּן הוּא וְהִמָּתֵן אֹתוֹ.....

בשכר נשים צדקניות

תופעה מעניינת מאוד, שבכל התורה אנו מוצאים אותה רק בפרשת שמות, היא שהעם כולו מוצא עצמו בחוב גדול כלפי הנשים – לא רק כלפי אישה אחת, אלא כלפי הנשים בכלל. יציאת מצרים תלויה בנשים עד כדי כך שיש לדבר השלכות הלכתיות, וכלשון הגמרא 'אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס'.¹ היינו, למרות שכרגיל נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, בליל הסדר הן חייבות, ומגדיל רש"י לומר שלא רק שהיו חלק מאותו הנס, אלא שהן היו הגורם לנס, ש'בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו'.² דבריו אלה מבוססים על הגמרא הכותבת שאת הגאולה אנו חייבים לנשים צדקניות, זו לשונה: 'דרש רב עזריא: בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים. בשעה שהולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות שתי קדירות אחת של חמין ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה, ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונזקקות להן'.³

יתרה מזו, יש בידינו התייחסות למעשי הנשים במצרים מנקודת מבטו של הקב"ה. כה דברי רש"י (לח, ה) על 'המראות הצובאות' שאותן רצו בנות ישראל לתרום למשכן – 'בנות ישראל היו בידן מראות, שרואות בהן כשהן מתקשטות, ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן, מפני שעשויים ליצר הרע. אמר לו הקדוש ברוך הוא: קבל, כי אלו חביבין עלי מן הכל, שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות במצרים. כשהיו בעליהם יגעים בעבודת פרך, היו הולכות ומוליכות להם מאכל ומשתה ומאכילות אותם ונוטלות המראות, וכל אחת רואה עצמה עם בעלה במראה ומשדלתו בדברים, לומר אני נאה ממך, ומתוך כך מביאות לבעליהן לידי תאוה ונזקקות להם, ומתעברות ויולדות שם, שנאמר "תחת התפוח עוררתיך" (שיר השירים ה, ה), וזהו שנאמר "במראות הצובאות". ונעשה הכיור מהם, שהוא לשום שלום בין איש לאשתו, להשקות ממים שבתוכו את שקנא לה בעלה ונסתרה'.

בגמרא וברש"י אין התייחסות לשום אישה מסוימת, אלא לנשים באופן כללי. אולם מתוך עיון בפסוקים נראה שתופעת הנשים הצדקניות המתוארות לנו



3. סוטה יא, ב.

1. פסחים קח, א.

2. רש"י שם.

בשמן חורזת כמה מסיפורי פרשתנו. קודם שנראה את גדולת הנשים בפרשה, הבה נראה אם הגברים היו מעולים אף הם במעשיהם.

הגברים במצרים

כשמשה רבנו יוצא לראות את אחיו נאמר שהוא רואה "שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֹבְרִים נָצִים" (ב, יג), וידועים דברי חז"ל שמדובר בדתן ואבירם. מה עשו שני אלה? רבו אחד עם השני, ולא זו בלבד אלא אף הלשינו לפרעה על משה ורצו להביא להריגתו. אף שמדובר בדוגמה אחת, הרי בעיני משה עניין זה נראה כתופעה המייצגת את מצב העם באותו הדור, וכדברי רש"י (ב, יד) 'דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראויין להגאל... נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך'.

אף משה רבנו עצמו, שלבסוף נהיה 'איש האלהים' – בפרשת שמות נראה שהתחיל בצורה קשה, שלא עולה בקנה אחד עם הנשים הצדקניות שבאותו הדור. רש"י (ד, י) מספר לנו שבמשך שבעה ימים ניסה הקב"ה לשדל את משה לילך, והוא עומד בסירובו נגד מלך העולם, עד שלבסוף כתוב 'וַיַּחַר אֵף ה' בְּמִשְׁהוֹ' (ד, יד). ואם בכך לא די, הרי אחר כך מופיע 'וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ' (שם, כד). וכן בסוף הפרשה בא משה רבנו בטענות לה' 'לָמָּה הִרְעַנְתָּה לְעַם הַזֶּה, לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי' (ה, כב). עוד מוסיף לנו רש"י שמשה רבנו נענש פעמיים בפרשה זו. ראשית, שגדולת הכהונה שהייתה מיועדת לו ניטלה ממנו וניתנה לאהרן, ושנית שנגזר עליו שלא ייכנס לארץ. אכן, תיאור משה בפרשתנו אינו כדרגתן של הנשים הצדקניות שבזכותן נגאלו ישראל.

הזקנים אף הם לא תוארו לנו כצדיקים מושלמים, וכדברי רש"י (ה, א) 'ואחר באו משה ואהרן – אבל הזקנים נשמטו אחד אחד מאחר משה ואהרן, עד שנשמטו כולם קודם שהגיעו לפלסטין, לפי שיראו ללכת, ובסיני נפרע להם' 'ונגש משה לבדו והם לא יגשו' (כד, ב), החזירים לאחוריהם'. וכן בסוף הפרשה מסופר שהיו אנשים מבני ישראל שבאו בטענות למשה ולאהרן באומרם 'יֵרָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט' (ה, כא). מן הראוי לציין שיש בפרשה אנשים הראויים לשבחים. אהרן מתואר בשבח מיוחד, שלא זו בלבד שלא יקנא באחיו הקטן ממנו אלא אפילו ישמח בליבו בראותו. גם שוטרי בני ישראל מוזכרים לשבח על שהוכו, וכתב על כך רש"י (ה, יד) 'ויכו שטרי בני ישראל – השוטרים ישראלים היו וחסים על חבריהם מלדחקם, וכשהיו משלימים הלבנים לנוגשים שהם מצריים, והיה חסר מן הסכום, היו מלקין אותם על שלא דחקו את עושי המלאכה. לפיכך זכו אותם שוטרים להיות סנהדרין, ונאצל מן הרוח אשר על משה והושם עליהם'.

כמסקנה על אודות הגברים יש לומר שאמנם היו אנשים צדיקים, אך תיאורם בפרשה רחוק מלהציגם כמושלמים, ואיננו יכולים לומר 'בזכות אנשים צדיקים שבאותו הדור נגאלו ישראל ממצרים'.

בשכר נשים צדקניות הידועות לנו

עתה נעיין במה שנאמר על הנשים, וראשונות לכולן המיילדות העבריות. בין שהיו אלה יוכבד ומרים, בין שהיו יוכבד ואלישבע ובין שהיו שתי נשים שאכן נקראו שפרה ופועה – הרי הן סירבו לפקודה ישירה מאת מלך מצרים. לא רק שלא הרגו את הילדים כצו המלך, עוד מגדילה התורה לכתוב שיצאו מגדרן להחיותם. הכתוב מעיד עליהן במפורש שיראו את האלוהים, ולא הסכימו לשלוח יד בילדי ישראל, אף כשידעו שייתכן שישלמו על כך בחייהן. ראוי לציין שחלק מהמפרשים אינם מגבילים זאת רק לשתי מיילדות, ומסבירים שהיו מאות מיילדות במצרים – וכולן יראו את האלוהים.

שניות להן הן יוכבד ומרים (שכאמור, לחלק מן הדעות היו הן המיילדות העבריות). בשעה שיש גזרה נוראית להרוג כל זכר – מספרת לנו הגמרא שגדול הדור, הלוא הוא עמרם אבי משה, מקבל החלטה שמשפיעה על כלל ישראל. זו לשונה: 'עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (א, כב), אמר: לשוא אנו עמלין. עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן'. וכאן, כנגד גדול הדור שהיה איש, באה מרים, ילדתו הצעירה, ומטיחה ביקורת נוקבת: 'אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה! שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות; פרעה לא גזר אלא בעוה"ז, ואתה בעוה"ז ולעוה"ב; פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר "ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כב, כח). עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן'.⁴

בכך לבד אין די. אחרי שמרים גורמת ללידת משה ויוכבד יולדת אותו בפועל, עדיין מרחפת סכנה על התינוק הרך. כנגד כל הסיכויים, באומץ לב, מחליטה יוכבד אימו להחביאו, ומכל המקומות – דווקא ביאור. היש מקום מסוכן יותר להניח בו את הילד לבדו? אלא שביאר המדרש רבה (וכן הובא בכמה מן המפרשים) שעשתה כן מתוך תבונה רבה. היא ידעה שהסיבה להשלכת הבנים ליאור היא שאצטגניניו של פרעה אמרו לו שעתיד להיוולד בן שיושיע את ישראל, וכי סופו ללקות במים. על כן התחכמה יוכבד ונתנה אותו דווקא ביאור, כדי שיאמרו שהגואל הושלך למים ואפשר לבטל את הגזרה, ובכך הצילה את חייו.⁵ בזמן זה ניצבה אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו, ולבסוף דאגה שישוּב התינוק לאימו. אלה התבונה והמסירות של נשות ישראל, יוכבד ומרים.

שלישית – היא בת פרעה. בשעה שאביה מלך מצרים גוזר להמית כל בן ביאור, היא עצמה מפרה את צו אביה ומצילה את משה רבנו, גואל העתיד של עם ישראל כולו, בכך שמושה אותו מן היאור.



5. שמות רבה א, כא.

4. סוטה יא, ב.

רביעית – היא אישה שאינה מוזכרת כלל בפרשה, שרח בת אשר. מלך מצרים המתין עד שעה שמתו "יוסף וְכָל אָחָיו וְכָל הַדּוֹר הַהוּא" (א, ו) כדי לשעבד את ישראל. המתנה זו כללה את כל האנשים שירדו למצרים, אך לא את הנשים היורדות – ודווקא אצל שתי נשים אלה, שהשלימו את שבעים היורדים, נטמנה הגאולה. לפי דברי סדר עולם, שתי נשים אלה אף נמנו עם הנגאלים: 'שרח בת אשר היתה מבאי מצרים ומיוצאיה... ויוכבד היתה מבאי מצרים ויוצאיה'.⁶

יוכבד היא כמובן האישה שילדה את גואל ישראל, אך אמונת ישראל במשה רבנו הייתה נתונה בידי שרח בת אשר, וכדברי המדרש רבה: 'ויעש האותות לעיני העם... ויאמן העם... ובמה האמינו? על סימן הפקידה שאמר להם – שכך היה מסורת בידם מיעקב, שיעקב מסר את הסוד ליוסף ויוסף לאחיו ואשר בן יעקב מסר את הסוד לסרח בתו ועדיין היתה היא קיימת, וכך אמר לה: כל גואל שיבא ויאמר לבני "פקוד פקדתי אתכם" הוא גואל של אמת. כיון שבא משה ואמר "פקוד פקדתי אתכם" (יז, א) – מיד "ויהאמן העם" (ד, לא). במה האמינו? כי שמעו הפקידה'.⁷

ובדבר נוסף חייבים בני ישראל את גאולתם ממצרים לשרח בת אשר: יוסף השביע את בני ישראל שלא יצאו ממצרים ללא עצמותיו. וכיצד ידע משה רבנו למצוא את עצמות יוסף? מספרת המכילתא: 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו... ומשה מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף? אמרו: סרח בת אשר נשתירה מאותו הדור, והיא הראתה למשה קבר יוסף. אמרה לו: במקום הזה שמוהו'.⁸

גדולים החייבים את גדלותם לנשים צדקניות

תופעה זו, שבה חייבים ישראל מהות רוחנית חשובה לנשים, לא מתבטאת רק בכלל, בעם היוצא ממצרים, אלא אף ביחידים לאורך הדורות. איש ענק מישראל, גדול שבגדולים – פעמים רבות בא מכוח אישה העומדת מאחורי גדלותו. יצחק אבינו החל להיות מושפע מישמעאל, ורק בזכות אמירת שרה 'גֵרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ' (בראשית כא, י) יצא ללא כל השפעה שלילית. יעקב אבינו לא היה זוכה לשלל הברכות שלהן זכה אילולי הייתה רבקה אמנו אומרת לו 'וְעֵתָהּ בְּנִי שָׁמַע בְּקוֹלִי לְאִשְׁרָא אֲנִי מְצֹנָה אֶתְךָ' (שם כז, ח). ברק בן אבינעם זכה לניצחון בזכות דבורה שאמרה לו מה לעשות. שמואל הנביא לעולם לא היה נולד אילולי חנה אימו 'הִרְבֵּתָהּ לְהִתְפַּלֵּל לִפְנֵי ה'" (שמואל א, יב). דוד המלך לא היה נולד אילולי אמרה רות המואביה לנעמי 'אֶל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי' (רות א, טז) ואילולי אמרה נעמי לרות 'הֲלֹא אֶבְקֶשׁ לְךָ מְנוּחַ אֲשֶׁר יִיטֵב לְךָ' (שם ג, א). שושלת דוד המפוארת הייתה נקטעת במעשה עתליה אילולי הייתה יהושבע מצילה את יואש (כמובא במלכים ב יא, ב). למעשה, עם ישראל כולו חייב את הצלתו לאסתר המלכה, שהתחננה למלך



8. מכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דיוהי פתיחתא. ועיין בגמרא בסוטה יג, א.

6. סדר עולם פרק ט.
7. שמות רבה ה, כג.

'תַּנְתַּן לִי נֶפֶשִׁי בְּשָׂאֲלָתִי וְעַמִּי בְּבִקְשָׁתִי' (אסתר ז, ג).⁹ דרך כל הדוגמאות הללו ניתן לראות שאמנם תמיד היה איש מרכזי אשר לו הגדולה וההילה, אולם את כל גדולתו ותהילתו חייב הוא במידה לא מבוטלת לאישה.

עניין זה מתבטא אף באישי חז"ל, ונביא כמה דוגמאות לכך. בשעה שרבן יוחנן בן זכאי מונה במשנה את שבחי תלמידיו, בשבחו של רבי יהושע הוא אומר שתי מילים בלבד: 'אשרי יולדתו'.¹⁰ את כל גדולתו של רבי יהושע תלה רבו באימו, וכמסופר בירושלמי שרבי דוסא בן הרכינס 'ראה את רבי יהושע וקרא עליו "את מי יורה דעה" (ישעיה כח, ט) – זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה'.¹¹ ועוד, מי לנו גדול מרבי עקיבא, שמובא בגמרא ששיבח כל כך את רחל אשתו ואמר בפה מלא על כל גדולתו בתורה 'שלי ושלכם שלה הוא'.¹² כמו כן ידוע לנו על מקרה של שבעה כהנים גדולים שזכו לגדולתם בזכות אימן, כמובא בירושלמי: 'שבעה בנים היו לה לקמחית וכולן שימשו בכהונה גדולה. שלחו חכמים ואמרו לה: מה מעשים טובים יש בידך? אמרה להן: יבא עלי אם ראו קורות ביתי שערות ראשי ואימרת חלוקי מימי. אמרון: כל קימחיא קמח, וקמחא דקמחית סולת. וקרן עלה: "כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה" (תהלים מה, יד).'¹³

נוסף על כך, ואולי אף יותר מכל אלה, אפשר לראות בחוש שגואל ישראל ממצרים, הלוא הוא משה רבנו, חייב את חייו לכמה נשים. האיש שהגיע למעלות הרוחניות הגדולות ביותר של עמנו, שעליו נאמר 'ולא קם נביא עוד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים' (דברים לד, י) – לא היה מגיע לשום גדולה לולי הצילו נשות ישראל את חייו פעם אחר פעם. כאמור, משה רבנו לא היה נולד כלל אילולי הייתה מרים מוכיחה את אביה. לאחר לידתו והסתרתו על ידי יוכבד אימו, בדרך הטבע היה משה רבנו נמצא על ידי המצרים ומושלך למי היאור, אילולי התחכמותה כנגד אצטגניני פרעה. כאשר הניחה אותו בסוף על שפת היאור, חייו ניצלו על ידי בת פרעה, שעברה על דברי אביה ובחרה להציל את התינוק ולא להמיתו. בהמשך הצילה ציפורה את חייו של משה, שהיה נהרג במלון אילולי התערבה ומלה את בנה.



9. אף במגילת אסתר מובא שמרדכי הוא האיש שזכה לגדולה – 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות...' (אסתר ח, טו), וכן 'כי גדול מרדכי בבית המלך ושמעו הולך בכל המדינות' (שם ט, ד) – וכל זה בזכות 'ומרדכי בא לפני המלך כי הגידה אסתר מה הוא לה' (שם ח, א).
10. אבות ב, ח.
11. יבמות א, ו.
12. נדרים נ, א.
13. יומא א, א. מעשה זה מביאה בנוסח אחר (וקצר יותר) גם הגמרא ביומא מז, א, וכותב שם רש"י: 'ראיתי בתלמוד ירושלמי: כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה – אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול הלבוש ממשבצות זהב'.

הרי לנו שבזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים: הן ברובד הצלת הבנים, הן ברובד האמונה בעתיד המשפחה כנגד סיכויי הצלחה קלושים, הן בכך שעברו על גזרות פרעה, הן בכך שסוד הגאולה היה טמון אצלן ברמה המעשית והן בכך שגואל ישראל חב להן את חייו. מעתה בהירים ומאירים לנו הרבה יותר דברי הגמרא: 'דרש רב עזירא, בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור – נגאלו ישראל ממצרים'.

מעלת הבעל והבנים – בזכות נשים צדקניות

התורה מחנכת לדרך של 'כָּל כְּבוֹדָה בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה' (תהילים מה, יד), אולם מציגה לנו דוגמאות רבות ש'כבודה פנימה' שופע בגדלות החוצה דרך בני ביתה, וכדברי המלבי"ם על הפסוק 'נֹדַע בְּשָׁעָרִים בְּעֵלָה' (משלי לא, כג): 'והיא תחזיק יד בעלה שיעסוק בתורה, עד שיהיה איש גדול מצויין בשבתו עם הסנהדרין והזקנים יושבי העיר'. אכן, לה מגיעים האושר וההילולים של בעלה ובניה – 'קָמוּ בְּנֵיהֶ וַיֵּאֲשְׁרוּהָ, בְּעֵלָה וַיְהִלְלָה' (שם, כח). השפעת האישה על מעלת בעלה ובניה בתורה הקדושה יכולה להיות גדולה עד מאוד, וזכות מיוחדת היא לכל אישה להתפלל בכל כוחה מדי ליל שבת 'וזכני לגדל בנים ובני בנים חכמים ונבונים, אוהבי ה' יראי אלהים'.

הקדמות המפרשים לחומש

כמה מהמפרשים כתבו הקדמות לחומש שמות, ונסקור חלק מהן: **הרמב"ן** כתב: 'השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר ובמקרי האבות שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא להם. ואחרי שהשלים היצירה התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו ולכן חזר והתחיל בשמות יורדי מצרים ומספרם, אף על פי שכבר נכתב זה, בעבור כי ירידתם שם הוא ראשית הגלות כי מאז הוחל. והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלות אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם והם הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד'.

האברבנאל בהקדמתו פירט ארבע סיבות לכך שה' חילק את הספר הזה מספר בראשית:

הראשונה, שבראשית מדבר על יחידים ואילו שמות מדבר על מעלות כלל האומה.

השנייה, שבראשית מבאר את התהוות האומה, שבה קליפות רבות שנדחו מהפרי – כל צאצאי אדם ונח, ואף ישמעאל ועשו, עד שנולדו שנים עשר השבטים שהיו כולם במדרגת הפרי ובהם חל השפע האלוהי – ואילו שמות מבאר את מעלת האומה ושלמותה העצמית.

השלישית, שחומש בראשית הוא ספר האבות, ואילו חומש שמות הוא חומש משה רבנו העולה עליהם במעלת הנבואה ושקול כנגדם.

והרביעית, שכל הקורות בחומש בראשית הן סיבות מקדימות לגלות האומה וגאולתה (כמו ברית בין הבתרים, התרוצצות הבנים ועוד), והוא 'ספר הסיבות', ואילו שמות הוא 'ספר הגלות והגאולה המסובבת מהן'.

ובהעמק דבר כתב **שהגמרא** קוראת לספר זה 'חומש שני'¹⁴ בעוד שאר החומשים נקראו בשם מיוחד – 'ספר כהנים', 'חומש הפקודים' וכו' – וביאר שבזה לימדונו חכמים שספר זה הוא ספר שני ממש לספר הראשית, ורק בו נגמר סדר הבריאה. וטעם הדבר, שתכלית העולם בשביל ישראל, וישראל באו ליעודם ולתכליתם רק בשעה שקיבלו את התורה והמצוות, ובכלל זה אף שיהיו ראויים להיות לאור גויים להעמידם על ידיעת אלוהי עולם. ועיין עוד בהקדמתו, שהאריך בדבר.



וְאֵלֶּיךָ שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל דְּעָאָלוּ
לְמַצְרִים עִם יַעֲקֹב גִּבֹּר וְאִנָּשׁ
בִּיתָה עָאָלוּ:

א וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרִימָה אֶת יַעֲקֹב
אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ:

ובשמותם, שנאמר 'המוציא' ממספר נכנס לכלם בשם
יקרא':

ואלה שמות בני ישראל. אף על פי שמנאן בחייהן
בשמותן, חזר ומנאן במיתתן [אחר מיתתן], להודיע
חזקתן שנמשלו לכוכבים, שמוציאן ומכניסן ממספר

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

ישראל פרו וישרצו' כדי שתודיע את ריבויים,
ולא היה צורך להזכירם בשמותם. מלבד זאת,
לשיטת האבן עזרא אין צורך כלל להזכיר את
יוסף בפסוקים אלה, שהרי לשיטתו כבר כתבה
עליו התורה בסוף חומש בראשית שראה בני
שילשים, וכן הפסק הפרשה מכחיש את דעתו.¹⁶
הרמב"ן כתב שהחזרה על שמות בני ישראל
היא משום שירידתם הייתה ראשית הגלות
שעליה יספר הכתוב בפרשות הבאות, והם ראשי
הגולים.¹⁷ הירידה בפועל הייתה בספר בראשית,
וכאן הכתוב חוזר על עיקר הדברים בהזכרת
שמות השבטים ומספר היורדים, כדי לחבר את
הדברים אל הנאמר שם (בדומה לדבריו כתב
רבנו בחי). האברבנאל דוחה את דברי הרמב"ן,
שהרי הכתוב אינו מחבר בין פרשה זו לתיאור
ופירוט הירידה למצרים שבפרשת ויגש, שהרי
כל פרשת ויחי מפרידה ביניהן. ועוד, שכאן נזכרו
רק שמות השבטים, ובפרשת ויגש מוזכרים
גם שמות צאצאיהם, ואין לומר שהתורה באה
לחבר פסוק זה לפסוקים שהובאו שם. ואין לומר
שקיצר הכתוב בבנים ובני בנים, שהרי אם בא
לספר בירידתם למצרים, איך יזכיר רק חלקם
וישמיט את היתר.¹⁸
להבנת האברבנאל, הסיבה לכתיבת שמות
השבטים כאן אינה הסיבה של כתיבת בני יעקב

פתיחת החומש בו"ו החיבור

בשונה מחומש דברים, שגם הוא פותח במילה
'אלה', אצלנו פותח החומש בו"ו החיבור –
'ואלה'. מה סיבת הדבר? במדרש רבה מובא:
'ואלה שמות – א"ר אבהו, כל מקום שנאמר
"אלה" פסל את הראשונים, "ואלה" מוסיף
שבח על הראשונים. "אלה תולדות השמים
והארץ" (בראשית ב, ד) פסל לתוהו ובוהו, "ואלה
שמות" הוסיף שבח על שבעים נפש שנאמרו
למעלה – שכולם היו צדיקים'.¹⁵ וכן כתב באור
החיים, שו"ו החיבור מציינת שכולם צדיקים
כאבותיהם, שכשם שאברהם, יצחק ויעקב היו
צדיקים עליונים, כך היו גם השבטים – 'כמעשה
אבות עשו הבנים'.

לפי האבן עזרא הפסוק פותח בו"ו החיבור
משום שבסוף חומש בראשית מובא שראה יוסף
לבניו בני שילשים (בראשית נ, כב), וכהמשך לכך
מזכיר הכתוב שגם אחיו, בדומה לו, היו מעטים
ברדתם למצרים אך פרו ורבו. על פירוש זה כתב
הרמב"ן 'ואיננו נכון', והאברבנאל ביאר את דבריו,
שמאחר ששמות השבטים עם בניהם (ונכדיהם)
מפורטים היטב בחומש בראשית בירידתם
למצרים, הרי נתבאר שם הריבוי של בני ישראל
יותר ממה שנתבאר כאן, שהוזכרו רק שמות
השבטים. כמו כן, די היה שתכתוב התורה 'ובני

17. הרמב"ן בפירושו כאן ובהקדמתו לחומש שמות.

18. אברבנאל בשאלתו הראשונה.

15. שמות רבה א, ב.

16. אברבנאל בשאלתו הראשונה.

שלא כבניהם שלא כולם ירדו באופן של קבלת גזרת הגלות עליהם). השני, שהפסוק מודיע שהשבטים כולם באו לשם מרצון, ואילו שאר יוצאי ירך יעקב באו לשם משום שיעקב בא לשם, אך לא לעצם הגלות. ולכן כתוב 'את יעקב איש וביתו באו', בשונה מהשבטים שבאו על דעת עצמם. השלישי, שלמעשה היו שתי ביאות של השבטים למצרים – הראשונה בפרשת ויגש, כשירדו כולם למצרים מפני הרעב, והשנייה בפרשת ויחי, שאחרי שקברו את יעקב חזרו כולם למצרים פעם שנייה. הביאה הראשונה למצרים הייתה עם יעקב, והשנייה בלעדיו, ובזה לימד את צדקת השבטים שהיו צדיקים כאביהם לקיים את גזרת המלך (ואנוהו – כלומר ירדו למצרים אף לאחר מיתת אביהם, בידיעה שבזה יורדים לגלות).

בהעמק דבר ביאר שו"ו החיבור באה לחבר חומש זה לחומש בראשית, משום שחומש זה הוא חלק שני ובלתי נפרד מתכלית הבריאה, שהרי הבריאה באה לייעודה רק ביציאת מצרים ובמתן תורה, וכפי שמבואר בהקדמתו לחומש. ועיין עוד בכלי יקר במה שכתב בעניין זה.

כתיבת שמות בני ישראל פעם נוספת
רבו הפירושים בדבר הצורך לשוב ולהזכיר כאן את שמות השבטים, שהרי הם ידועים לנו כבר מחומש בראשית. במדרש רבה וברש"י מובא שאף על פי שמנאם בחייהם בשמותם חזר ומנאם אחר מיתתן, להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים, שמוציאם ומכניסם במספר ובשמותם. ודבריהם יבוארו באורך לקמן ('בני ישראל ככוכבים').

הרשב"ם ביאר שבא הכתוב לפרש את הריבוי של בני ישראל, ועל כן הוצרך לכפול ולומר שבשעה שירדו למצרים היו רק שבעים, ואחרי מות הדור ההוא פרו ורבו. ואף שקם מלך חדש ונתחכם עליהם למעטם – לא הועיל לו (ונראה

בעת ירידתם למצרים. שם יעקב נמנה בין הבאים, ככתוב 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו' (בראשית מ, ח); וכאן, יעקב אינו מוזכר ביניהם, שהרי כתוב 'את יעקב' ולא 'עם יעקב'. כמו כן, כאמור לעיל, בשונה מהאמור בפרשת ויגש, כאן לא מוזכרים שמותיהם של רוב היורדים למצרים. לכן הוא מבאר שכוונת פסוק זה, 'הבאים מצרימה', היא שבני יעקב הם שהביאוהו למצרים, היינו שהיו סיבת ירידתו לשם במה שהעירו את לבבו והשיאוהו לירד. לפירושו, ו"ו החיבור הפותחת את החומש באה לומר שסיפור זה קשור לסיפורים הקודמים שהובאו בחומש בראשית. ומאחר שיוסף היה המשמעותי ביותר מבין המביאים את יעקב למצרים, שהרי היה במצרים – הוזכר בפני עצמו, ככתוב 'יוסף הנה במצרים' (פסוק ה).¹⁹

באור החיים כתב עוד, מלבד עניין מעלתם כאבות, שהדבר בא להוסיף על האבות בעניין אחר: שכשם שהאבות היו בגלות (שהרי גלות מצרים התחילה משנולד יצחק), וידעו והכירו בגלותם – כך היה הדבר גם בשבטים. ומסיבה זו חוזר הכתוב ומפרט את שמותיהם, אף שכבר נכתבו בפרשת ויגש, משום שבא להודיע שכולם קיבלו את גזרת הגלות. ונמצאת כוונת הפסוק 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה' – אלה הבאים לסבול גלות מצרים בהסכמה אחת. ועל כן לקחו 'איש וביתו', להורות שידעו שבאים לשם לגלות ארוכה, שלא על מנת לשוב מייד.

ומוסיף על פי יסוד זה ביאור עניין אחר בפסוק – שבסוף הפסוק כתוב 'איש וביתו באו' בעוד בתחילת הפסוק כתוב 'הבאים'. ומביא שלושה טעמים לדבר. הראשון, שלא היו כל אנשי ביתם בגדר זה של קבלת הגלות (ואנוהו – כלומר השבטים עצמם באו בידיעה שבאים לגלות, ולכן נכתבו עם ו"ו החיבור המוסיפה אותם על הראשונים, להיותם במעלת האבות,



19. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

אחר ממה שבאו תחילה), וכמבואר במדרש רבה 'כאילו אותו היום נכנסו למצרים'.²⁰ על פי יסוד זה ביאר באזניים לתורה²¹ שבשעה שירדו למצרים כתוב 'בְּכוֹר יַעֲקֹב רָאוּבֵן' (בראשית מו, ח), שכיוון שנמנו כנסיכים הוסיפו את היחס 'בְּכוֹר יַעֲקֹב'. אולם עתה, שהסתכלות המצרים על השבטים היא כהסתכלות אדונים על עבדים, אין זכר ליחס, וכמובא בגמרא 'הכל מודים בעבד שאין לו חיים'.²²

מי הם 'בני ישראל' בפסוק זה

בהעמק דבר כתב שיש לבאר מה פירוש 'בני ישראל' בפסוק זה. אם נאמר שהכוונה לבני ישראל כאומה ישראלית (כפי הכוונה בשאר התורה), אזי אין מדוקדק מה שמונה אחר כך את שמות הפרטים – ראובן, שמעון וכו'. ואם נאמר שהכוונה לבני יעקב עצמם, אזי לא היה לתורה לכתוב בסוף הפסוק 'את יעקב' אלא 'אתו', מאחר שעליו מדובר. וביאר שאכן הכוונה לאומה הישראלית, וכוונת ראובן, שמעון וכו' היא בית ראובן, בית שמעון, וכלשון סוף הפסוק 'אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ'. וכאן מבארת התורה שבתי הבנים הללו הן הנה כלל בני ישראל הבאים מצרימה (ועיין בהרחב דבר, שביאר על פי המדרש שהכוונה 'בני ישראל' בפסוק זה היא לבני יצחק).

בני ישראל ככוכבים

במדרש רבה נדרש 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו איש וביתו באו – שקולים הן ישראל כצבא השמים. נאמר כאן שמות, ונאמר בכוכבים שמות, שנאמר "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא" (תהילים קמו, ד). אף הקדוש ברוך הוא כשירדו ישראל למצרים מנה מספרם כמה היו, ולפי שהם

שדבריו בעיקרם אינם על מניית השמות, אלא על חזרת העניין שירדו למצרים שבעים נפש). ולדעת החזקוני חזר ומנאם לומר שכולם באו למצרים ומתו שם, כפי המשך הפסוקים. לדעת הספורנו המילה 'ואלה' באה למעט את השמות המוזכרים כאן משאר השמות. כלומר, בשעת ירידתם למצרים בפרשת ויגש הוזכרו הן השבטים והן בני השבטים, וכאן רק השבטים מוזכרים, ללא בניהם. ביאור הדבר הוא שהשבטים הנזכרים כאן ראויים להיוודע בשמם, כי שמו של כל אחד מהם מורה על 'צורתו האישית', כלומר על חשיבותו, שהשבטים במשך כל חייהם היו למאורות ולא יצא הדור לתרבות רעה. אמנם אחרי מותם לא היו הצדיקים שבבניהם חשובים כל כך בעיני ה' ואדם, ועל כן לא הוזכרו בשמותם. ועיין בנהרות ה'.

באזניים לתורה כתב שאף ששמות השבטים נמנו כבר בשעה שירדו למצרים (בפרשת ויגש), הרי נשתנו במעמדם מן הקצה אל הקצה מעת ירידתם מצרימה עד לזמן תחילת ספר שמות. שבשעה שירדו למצרים ירדו כנסיכים, שכן המלך בכבודו ובעצמו הזמינם ושלח אחריהם עגלות והושיבם במיטב הארץ, ולפיכך נמנו בשמות הם, בניהם ובני בניהם, כחברי משפחת המשנה למלך מצרים. אולם עתה, אחרי מיתת יוסף וכל הדור ההוא, נהפכו הנסיכים לעבדי עולם, שאין דרכם להימנות בשמותם, אלא לידע את הסכום הכולל שלהם, הלוא הוא שבעים נפש. לפירוש זה, הסיבה היחידה שנמנו השבטים כאן היא לידע מאיפה יצאו, שהרי גם בעבדים מדקדקים לדעת את גזעם. וכביכול, בניגוד לנאמר בפרשת ויגש – כאן כתוב 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מחדש מצרימה' – כאילו זה עתה באו לכאן (ואנוהו – היינו במעמד



22. יבמות סב, א.

20. המדרש מובא לקמן 'הבאים מצרימה'.

21. אזניים לתורה על פסוק ב.

שמות בני ישראל כרמז לגאולה

במדרש רבה נדרש: 'ואלה שמות בני ישראל – על שם גאולת ישראל נזכרו כאן. ראובן, שנאמר "ראה ראיתי את עני עמי" (ג, ז), שמעון, על שם "וישמע אלהים את נאקתם" (ב, כד), לוי, על שם שנתחבר הקדוש ב"ה לצרתם מתוך הסנה, לקיים מה שנאמר "עמו אנכי בצרה" (תהילים צא, טו), יהודה, על שם שהודו להקב"ה, יששכר, שנתן להם הקדוש ברוך הוא שכר שעבודם בזת מצרים ובזת הים, לקיים מה שנאמר "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יד), זבולן, על שם שהשכין הקדוש ברוך הוא שכינתו בקרבם, שנאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (כה, ח), ואין זבולן אלא בית המקדש, שנאמר "בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים" (מלכים א ח, יג), ובנימין, על שם "ימין ה' נאדרי בכח" (טו, ו), דן, על שם "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו, יד), נפתלי, על שם תורה ומצוות שנתן להם הקדוש ברוך הוא, שכתוב בהם "ומתוקים מדבש ונופת צופים" (תהילים יט, יא), גד, על שם המן שהאכילם הקדוש ב"ה, שהוא "כזרע גד" (טז, לא), אשר, על שם שהיו מאשרין אותן כל שומעי גאולתן וגדולתן, דכתיב "ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ חפץ אמר ה' צבאות" (מלאכי ג, יב), יוסף, על שם שעתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים דכתיב "והיה ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו וגו'" (ישעיה יא, יא) וכל הענין.²⁵

הכלי יקר מבאר גם הוא שהגאולה הייתה כרוכה בשמות בני ישראל, ומביא את המדרש **בויקרא רבה:** 'רב הונא אמר בשם בר קפרא, בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים: שלא שנו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה. לא שנו

משולים לכוכבים קרא שמות כלם, הדא הוא דכתיב ואלה שמות בני ישראל וגו'.²⁶ בדומה לכך כתב **רש"י** שאף על פי שמנאם בחייהם בשמותם חזר ומנאם אחר מיתתן, להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים, שמוציאם ומכניסם במספר ובשמותם. **הרמב"ן** הביא את דברי **רש"י** וכתב שהם דברים של אמת בעניין חיבוב הקב"ה אותם, שכופל שמותם תדיר. וכן כתב **רבנו בחיי**, שהדבר בא להודיע את חיבתן, למעלתם ולכבודם.

על כך שנמשלו לכוכבים מביא **הכלי יקר** שתי הבנות. יש מבארים שאף שהכוכב אינו נראה ביום מכל מקום ודאי שהוא קיים גם ביום, וכך הצדיק, אף על פי שלאחר מותו אינו נראה לדורו, עדיין יש לו מציאות לעולם הבא שנמשל ליום. ויש מבארים שכשם שהכוכב נראה רק בלילה כך אור הצדיק זורח רק אחר מיתתו. ומבאר הכלי יקר שעיקר שמו הטוב של האדם ניכר רק לאחר מותו, כי כל עוד הוא חי אין ידיעה גמורה שיישאר בצדקתו, וכדברי קהלת (ד, ב) 'וְשִׁבְחָ אֲנִי אֶת הַמֵּתִים', שבחייו אין מקום לספר שבחו כי מי יודע אם יישאר בצדקתו. ולכן כתב **רש"י** (על פסוק ה) 'להודיעך צדקתו של יוסף' דווקא אחרי מיתתו, שעמד בצדקתו מתחילה ועד סוף. ובזה נמשלו ישראל לכוכבים, הנראים אחר שקיעת החמה, שדווקא אחרי הערב שמשו של אדם (כלומר אחר מיתתו) נראית צדקתו אם נשארה בו עד סופו. וזהו ככתוב בספר דניאל (יב, ג) 'וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים פְּכוּכִים לְעוֹלָם וָעֶד', כי המצדיק את הרבים אין חטא בא לידו כדי שלא יהיה הוא בגיהנום ותלמידו בגן עדן (על פי דברי הגמרא²⁷), ואורו יזהיר ככוכבים לעולם ועד אף אחרי מותו. עיין עוד בדבריו שהאריך בעניין המדרש, ועיין לקמן 'ביאור הכלי יקר לפסוק'.



25. שמות רבה א, ה, ובאופן דומה בתנחומא ג.

23. שמות רבה א, ג.

24. יומא פז, א.

ללמוד מכך רמז נוסף גם לחיים, שכשם שחנטו את גופו של יוסף כדי שלא ישתנה, כך 'חנטו' את שמות השבטים שלא ישתנו, כלומר בני ישראל לא שינו את שמותם, ובזכות זה נגאלו ממצרים – ומשום כך לקחו את עצמות יוסף עמם ביציאתם.

בעל הטורים ציין שראשי תיבות 'שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים' הם 'שביה' – שאף כשהיו בשביה לא שינו את שמותם. ותוספת הו"ו של 'ואלה' מתייחסת למיתת יוסף בסוף חומש בראשית, שכשם שיוסף לא שינה שמו אף על פי ששינו שמו לצפנת פענח, כך אמר להם שאין להם לשנות את שמם. וראה בדבריו עוד רמז נחמד בנוטריקון פסוק זה.

את שמן – ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין.²⁶ ומבאר שמאחר שכל שמות השבטים מלמדים על הגאולה, הרי אם היו משנים את שמם לא היה להם רושם על הגאולה ולא היו ראויים להיגאל. וכן אם היו משנים את לשונם – הרי גם אז לא היה השם מורה על הגאולה, שדווקא בלשון הקודש הוא מורה על הגאולה, עיין עוד בדבריו.

באזניים לתורה הביא שבספר **פענח רזא** כתב בשם הר"ר חיים שבסמיכות הפסוק החותם את חומש בראשית, 'וַיָּמָת יוֹסֵף... וַיַּחְנְטוּ אֹתוֹ וַיִּשְׂשֹׁם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן', לפסוק 'וַאֲלֵה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', יש רמז שעושים מצבות וכותבין שם המת על קברו. ומוסיף **האזניים לתורה** שאפשר

ההסתר והגילוי בשמות ובגאולה

השם לקדמותו ותחילת גאולת ישראל. גם בסוף הפרק מופיע שם – בלידת גרשום בנו נותן לו משה שם, ונימוקו בצידו: 'כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נִכְרִי' (שם, כב). בכך מתחבר משה רבנו למהות עם ישראל המתבטאת בשמות, דרכם מרגישים את הגרות ואת הגאולה. באופן מעניין, אף שלמשה נולד בן נוסף בפרשתנו – שמו אינו מפורש כאן, ועתיד להופיע רק בפרשת יתרו. ייתכן שהטעם לכך הוא שהשמות בפרשתנו מורים על מהות הגלות והגאולה – וכיצד יכולה התורה לכתוב את השם 'אליעזר' בשעה שבני ישראל שרויים ללא שום הרגשה של עזרת ה'? לכן עתידה התורה לגלות שם זה רק לאחר שישראל יוכלו להרגיש את עזרת ה', שכן אצל בני ישראל השמות מייצגים את המהות.

אף שמו של הקב"ה מקבל משמעות בפרשה זו כחלק מן הגאולה. כשהקב"ה אומר למשה רבנו לילך להושיע את ישראל, משה אומר 'וְאָמַרְוּ לִי מָה שְׁמוֹ מָה אָמַר אֱלֹהִים' (ג, יג), ומשיבו הקב"ה 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה... זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר' (שם, יד-טו). כמו כן משה רבנו מסיים את דבריו בפרשה זו באמירת 'וַיִּמָּאֵז בְּאִתִּי אֵל פְּרַעֲהַ לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הָרַע לְעַם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא הִצֵּלְתָּ אֶת עַמְּךָ' (ה, כג). אכן הישועה תלויה בידיעת שם ה', ככתוב בתהילים (צא, יד) 'כִּי בִי חֶשֶׁק וְאֶפְלָטָהוּ,

מתוך עיון בפסוקים אפשר להבחין במושג 'שם', המופיע לאורך הפרשה, ובמהותו. החומש פותח במילים 'וַאֲלֵה שְׁמוֹת', ומפרט את השמות הידועים לנו כבר – מראובן עד יוסף. אולם אחר כך אובד לחלוטין מושג השמות, ועד שמשה רבנו נולד ובורח ממצרים – רק הוא מוזכר בשמו. רבים נזכרים בפסוקים אלה, אך כולם אינם מוזכרים בשמותיהם. על שמות המיילדות, 'שפרה' ו'פועה', אומרים חז"ל שאין אלה השמות האמיתיים של הדמויות. הורי משה, עמרם ויוכבד, אינם מוזכרים כלל בפרשה זו – עמרם מוזכר רק כ'איש מבית לוי', ואילו יוכבד מוזכרת כ'שפרה', כ'בת לוי', כ'האשה' וכ'אם הילד' – הכול חוץ משמה האמיתי. מרים אף היא מוזכרת כ'פועה' וכ'אחותו'. בת פרעה גם היא אינה מוזכרת בשמה, וכן שני האנשים העברים הניצים, הידועים לנו על פי חז"ל כדתן ואבירם. עניין ה'שמות', שבו פותח החומש, נעלם עם כל משמעותו מסיפור עבדות ישראל במצרים.

השמות מייצגים את הגאולה, כפי שהתבאר במדרש, ולכן כל זמן שמושג השמות אינו קיים – אין זכר לגאולה כי אם לשעבוד. רק כשמגיע משה, גואל ישראל – חוזר עניין השם: 'וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מִשֶּׁה' (ב, י). אין הפסוק הזה מתאר לנו רק עניין אישי, של קריאת שם לתינוק שנמשה ממים, אלא את חזרת מושג



במציאות של העדר שמות, ומראה שהגאולה כרוכה בשמות. אין זה מקרה, אם כן, שהספר נקרא הן 'ספר שמות' והן 'ספר הגלות והגאולה'.

אֲשַׁגְבֶּהוּ כִּי יָדַע שְׁמִי, יִקְרָאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ עִמּוֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה אֲחַלְצֶהוּ וְאֶכְבְּדֶהוּ.²⁶
הפרשה פתחה בשמות, מציגה את השעבוד

הבאים מצרימה

זה מספר על השעבוד במצרים ועל הגאולה ממנה, ורוצה התורה להתחיל את סיפור הגלות והגאולה דווקא בירידת השבטים עם יעקב למצרים. לולי כתבה 'הבאים מצרימה', היה הלומד מתחילת חומש שמות מרגיש שהגלות והגאולה מתחילים במצרים, ועל כן מדגישה התורה שסיפור הגלות והגאולה מתחיל בעצם הירידה. הווי אומר, גם הירידה למצרים היא חלק מהווי ובלתי נפרד מסיפור הגלות והגאולה – לא רק גורם נלווה לגלות, אלא חלק בלתי נפרד ממנה. כל הירידה למצרים הייתה במודע, ולא במקרה, כדי שישאל ישתעבדו במצרים ויגאלו משם. אילו הייתה כותבת התורה 'אשר באו מצרימה' היה הדבר כהמשך הסיפור המוזכר בחומש בראשית, והירידה הייתה נלווית לעצם השעבוד. ואולם תכלית הירידה למצרים הייתה בשביל השעבוד בגזרת ה' יתברך, ועל כן פותחת התורה במילים 'הבאים מצרימה' – לפתוח את הסיפור בירידה עכשווית כביכול למצרים, כדי שתחובר הירידה לעצם השעבוד והגאולה.

על אודות המילה 'מצרימה' כתב רבנו בחיי שיש להבדיל בין 'מצרימה' לבין 'ארץ מצרים'. ארץ מצרים היא כל הארץ, ואילו 'מצרימה' היא המדינה עצמה, אשר שם הבירה למלך. וכן אנו מוצאים בכתוב 'וַיֵּרְדּוּ אֲבֹתֵינוּ מִצְרֵימָה וַיָּנֻשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם יָמִים רַבִּים' (במדבר כ, 10), ולא כתוב 'וַיָּנֻשְׁבוּ שָׁם יָמִים רַבִּים', משום שאינם אותם המקומות. אבותינו ירדו למדינה עצמה, אך ישראל התיישבו בכל ארץ מצרים. וכן כתוב שאמר ה' ליעקב 'אֲנֹכִי אֶרְדֶּה עִמָּךְ מִצְרֵימָה' (בראשית מז, ד) ואחר כך כתוב 'וַיָּשֻׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם' (שם מז, כז).

המילה 'באים' היא לשון הווה, אולם ידוע הדבר שלא באו כעת אלא ירדו עוד בחיי יעקב, כמובא בפרשת ויגש. אכן אונקלוס תרגם 'דעלו למצרים' כלומר נכנסו למצרים, בלשון עבר. אולם במדרש תנחומא מבואר שהכתוב 'הבאים', בלשון הווה, הוא מכוון. וכה לשונו: 'הבאים מצרימה' – וכי היום באים? והלא ימים הרבה משבאו! אלא כל זמן שיוסף קיים לא היה עליהם משאוי של מצרים, מת יוסף נתנו עליהם משאוי, לפיכך כתיב 'הבאים', כאילו אותו היום נכנסו למצרים.²⁷ וכן ביאר החזקוני, שעניין זה מראה את האכזריות שהייתה למצרים אחרי מיתת יוסף, שהיה נראה להם בכל יום כאילו הם באים עכשיו בפעם הראשונה לארצם ולא ראו אותם מעולם. ובאופן דומה ביאר הכלי יקר.

רבנו בחיי התייחס למילה 'הבאים' בלשון רבים, וכתב שהוא משום שלא ירדו למצרים אלא שבעים נפש, והקב"ה ציווה בהם את הברכה באופן שרבו מאוד מאוד, ועל כן מזכירה התורה לשון רבים – להעיד על ריבוי זרעם. ובאזניים לתורה ביאר מה שנאמר 'הבאים מצרימה' ולא 'היורדים מצרימה', אף על פי שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות ובדרך כלל כתוב לשון ירידה ממנה (כפי שכתוב באברהם 'וַיֵּרֶד אֲבָרָם מִצְרֵימָה' [בראשית יב, י]), מפני שכאשר יצאו כל בני יעקב מארץ ישראל לחוצה לארץ גם השכינה ירדה עמם, וממילא לא נקראה יציאתם מארץ ישראל 'ירידה' אלא 'ביאה'.

ואנוהו – ייתכן לומר שהתורה נקטה דווקא 'באים', בלשון הווה, משום שרוצה שנרגיש עתה את ביאתם למצרים, כאילו זה עתה באים. חומש



את יעקב

על אודות שמו של יעקב המופיע בפסוק מובא במדרש רבה: 'את יעקב – כל אלה מכחו של יעקב שסגל מצות ומעשים טובים, וזכה להעמיד י"ב שבטים, איש וביתו באו'.²⁹ והוסיף על כך באזניים לתורה שמכל זרע אברהם, שהובטחה לו הארץ על מנת שבניו יהיו 'גֵר... בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם' (בראשית טו, יג) – רק יעקב הוא זה שקיבל על עצמו לפרוע שטר חוב זה. בני יעקב באו עם יעקב מצרימה אף על פי שידעו שאת בניהם יעבידו במצרים בפרך. 'ונפלאים המה דרכי ה', שכדי לזכות בארץ ישראל צריך לפי שעה לצאת ממנה'. ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בתחילת פסוק ו 'וימת יוסף', שביאר את המעבר בפסוק מ'את יעקב' ל'איש וביתו'.

אונקלוס תרגם 'עם יעקב', וכן כתבו האבן עזרא, רבנו בחיי והחזקוני. אולם האברבנאל הרבה להוכיח שאין הכוונה 'עם'. לשיטתו, התורה מבדילה בין המילה 'עם', המציינת דבר הקורה בין שניים באופן שווה, לבין המילה 'את', שבו צד אחד חזק או משפיע הרבה יותר מן הצד השני. האבן עזרא הביא כראיה לשיטתו את הפסוק מברית בין הבתרים 'כִּרְתָּהּ אֶת אֲבָרָם' (בראשית טו, יח) – עם אברהם – אך האברבנאל מוכיח מפסוק זה שאין הפירוש 'עם' נכון, שהרי בפסוק זה הקב"ה התחייב לאברהם ואילו אברהם לא התחייב לו דבר, היה פעול (פסיבי) בברית ההיא.²⁸ ועיין בדברי הרש"ר הירש, שכתב שהמילים 'את יעקב' מציינות קשר הדוק בהרבה מאשר 'עם יעקב', ובמה שביאר בעניין.

איש וביתו באו

זימה, היה ירא שמא ילמדו בניו ממעשיהם, ועל כן הקפיד להשיאם כולם לפני שירדו למצרים. בדומה כתב רבנו בחיי, שהכתוב בא ללמדנו שלא נשאו השבטים מבנות מצרים, אלא באו עם נשותיהם לשם. וכן נקט באזניים לתורה, שמהכתוב 'איש וביתו' אנו מבינים שכולם היו נשואים. ואף על פי שדרך האדם לעזוב את הוריו כשמתחתן, ככתוב 'עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשּׁוֹתוֹ' (בראשית ב, כד), אף אחד מהם לא נפרד מיעקב אבינו, כי קשה להיפרד מאב כיעקב, בחיר האבות, בשביל אישה ובנים – ועל כן באו 'את יעקב איש וביתו'.

ביאור שלישי על דרך הקבלה הוסיף רבנו בחיי, ש'איש' הכוונה לה', על דרך הכתוב 'ה' אִישׁ מִלְחָמָה' (טו, ג), ו'ביתו' הכוונה לבית דינו, ובא לרמוז לדברי חז"ל בגמרא שכאשר גלו

למי מתכוונת התורה כשכותבת 'וביתו' – מיהו הבית? נציג ארבעה ביאורים שונים לעניין.

הראשון הוא דעת אונקלוס, שתרגם 'גבר ואנש ביתיה', כלומר במשמעות אנשי ביתו (ולא במשמעות אישה). והסכים לכך האבן עזרא, שאין כוונת 'בית' לאישה אלא ליוצאי חלציו, והוסיף שאין בכל המקרא 'בית' במשמעות של אישה, וכראיה הביא שבפסוקים הבאים מוזכרים רק שמות אנשים ולא שמות נשים (וציין שכוונת המילה 'ביתו' בפסוק 'וְכָפַר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ' [ויקרא טז, ו], היא, על פי הפשט, לבית אביו, ואילו אשתו נכללת עימו במילה 'בעדו').

לעומתם, החזקוני ביאר שהכוונה לאיש ואשתו (ככתוב בבראשית [מז, כו] 'כָּל הַנֶּפֶשׁ הַבָּאָה לְיַעֲקֹב מִצִּירְיָה יֵצְאִי יָרֵכוֹ מִלְּבַד נָשִׁי בְנֵי יַעֲקֹב'). ומפרש שמכיוון שידע יעקב שהמצרים שטופי



28. הכוונה ברצון של שניהם, ואילו 'את' הכוונה מרצון האיש ולא דווקא מרצון האשה.
29. שמות רבה א, ד.

28. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה. ואנוהו – חלוקה זו של האברבנאל בין 'עם' ל'את' אנו מוצאים גם בעניינים שבינו לבניה, שכאשר כתוב 'עם'

נקודתי כי אם מעבר מהותי, מקיום משפחתי לפירוד יום-יומי שעל ידו רצה פרעה לפרק את מהות 'הבית' בישראל. אין זה מקרי שבשכר מעשה המיילדות זכו ל'יעש' להם בָּתִּים' (פסוק כא) – 'להם' לא רק במובן של המיילדות, אלא של עם ישראל כולו, כלשון הפסוקים 'וַיִּטֹּב אֱלֹהִים לְמִילֶדֶת וַיִּרְבֵּ הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד, וַיְהִי כִּי יָרְאוּ הַמִּיֻּלְּדֹת אֶת הָאֱלֹהִים וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם בָּתִּים' – לעם שרבו ועצמו מאוד. ומהיכן החל סיפור הולדת גואל ישראל? דווקא מהבית, כלשון הפסוק 'וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֹוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לֹוִי' (ב, א).

הירידה למצרים באה לידי ביטוי בבית, העבדות שיבשה עניין זה, ותהליך הגאולה החל בחזרה אליו. לכן, מכאן ואילך לאורך הדורות, יקבל הבית משמעות מרכזית ביותר בעניין הפסח. בפסח מצרים מובא 'וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבַיִת אֲבֹת שֶׁה לְבַיִת' (יב, ג) וכן 'וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר' (שם, כב), ובפסח דורות מובא 'בְּבֵית אֶחָד יֵאָכֵל' (שם, מז).

בעל הטורים ציין ש'ישראל הבאים' ראשי תיבות וסופי תיבות 'מילה', ו'את יעקב איש' סופי תיבות 'שבת' – שבזכות ששמרו שבת ומילה במצרים נגאלו משם. עוד כתב: 'הפסוק מתחיל בוא"ו ומסיים בוא"ו, כנגד שנים עשר שבטים. משל לבונה פלטרין בעמוד אחד ונפל, וחזר ובנה בשנים עמודים ונפל, בשלשה עמודים ונפל. מה עשה? בנאו ב"ב עמודים ועמד. כך אברהם ויצחק יצא מהם פסולת עד שנים עשר שבטים שלא היה בהם פסולת, וזהו 'ווי העמודים' שהם עמודי העולם' (על עניין הפסקת המילה במצרים עיין פסוק ז, 'ותמלא הארץ אותם').

למצרים הייתה שכינה עמהם.³⁰ הכלי יקר שאל על דרשה זו – מה עניין בית דין לכאן? והשיב שנראה שבא להבטיחם שיתקיים בהם דבר ה' אל אברהם 'וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דֵּן אֲנֹכִי' (בראשית טו, יד).

ביאור רביעי הביא הרש"ר הירש, ולשיטתו הכוונה לבית יעקב, למשפחת יעקב. אף שהפסוק פותח ב'וְאֵלֶּה שְׁמוֹת', כלומר אנשים עם שמות שונים ותכונות נבדלות, הרי יש דבר אחד שהוא משותף לכולם – 'אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ'. כולם חלק מאותו הבית, מבית יעקב, ומהבית תתחיל הגאולה, ככתוב 'שֶׁה לְבַיִת אֲבֹת שֶׁה לְבַיִת' (יב, יג). שאף על פי שכל איש עמד בראש ביתו, הרי ביעקב דבקו ובו נצמדו בכל ליבם.

ואנוהו – אפשר להוסיף על דברי הרש"ר הירש ולחדש שהדגשת הכתוב את המושג 'ביתו' מקבלת משמעות עמוקה על פי השוואת פסוק זה לפסוק מפרשת ויגש. גם בפרשת ויגש כתוב 'וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרֵימָה יַעֲקֹב וּבְנָיו' (מו, ח), אולם שם לא מובא מושג הבית. טעם הדבר הוא שהבית עומד כמהות חשובה בעם ישראל במצרים לא בעניין עצם ירידתם, אלא בעניין הימצאותם במצרים וגאולתם ממנה – ולכן הוזכר 'וביתו' בחומש שמות ולא בבראשית.

הבית, כפי שביארו הרש"ר הירש כ'משפחת יעקב', הוא הדבר ששמר את ישראל כיחידה אחת מאוחדת, 'אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ'. כנגד אחדות זו ביקש פרעה לקעקע את מושג הבית, ולכן מדגיש הכתוב שמיררו המצרים את חיי ישראל 'בְּחֹמֶר וּבְלִבָּנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשֹׁדֶה' (פסוק יד). המעבר מהבית לשדה אינו מעבר

על שבט בנימין כתב רבנו בחיי שהיה ראוי לכתוב להזכירו בסוף השבטים, שהרי הוא הקטן לכולם, אלא שהזכירו שביעי משום שהעולם השפל נחלק לשבעה אקלימים, והאקלים השביעי הוא ארץ ישראל, שבאמצע היישוב. ומפני שבית המקדש הוא בחלקו של שבט בנימין, והוא באקלים השביעי – הוזכר שביעי (עיין עוד בדבריו בדבר זה, וגם על אודות השבת). והוסיף שיוסף מוזכר בסוף משני טעמים. הראשון, שלא ישתררו בני הגבירות על בני השפחות, על כן נכתבו בין בנימין ליוסף (ואנוהו – והרי זה היה רצון יוסף, שישתוו בני השפחות לבני הגבירות, ככתוב 'יוסף בן שבע עשרה שנה... והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו' [בראשית לז, ב], וכתב על כך רש"י 'לפי שהיו אחיו מבזין אותן והוא מקרבן'). והשני, מפני שיוסף היה הגדול שבכולם במעלה ובכבוד, על כן הזכירו באחרונה דרך שפלות, כי כן דרך הצדיקים, שכל זמן שהקב"ה מוסיף להם כבוד הם מוסיפים בעצמם שפלות וענווה (והביא ראיה מיהושע בן נון). ועל הזכרת יוסף בפני עצמו עיין לקמן פסוק ה' 'ויוסף היה במצרים'.

דבריו על יוסף עיין בדבריו שיובאו לקמן). ועיין בנהרות ה'.
הרש"ר הירש ביאר שהחלוקה לקבוצות באה באופן שבראש מופיעים ארבעת בני לאה הראשונים, שהם שנועדו לה מתחילה, ככתוב 'ותעמד מלדת' (בראשית כט, לה); אחר כך מופיעים יששכר וזבולון, שהיו כעין שכר עבור השתדלותה היתרה, ואליהם צורף גם בנימין; ובקבוצה הבאה נכללו יחד בני השפחות. גם בשעה שיעקב העריך את מעמד בניו באחרית ימי האומה (בברכותיו בפרשת ויחי) ראה כמצוינים שביניהם את ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר, זבולון ובנימין (ובפסיחה על יוסף, שכבר היה במצרים).
באזניים לתורה ביאר שבפרשת ויגש נמנו השבטים כסדר האמהות, על פי מספר הצאצאים של כל אם – לאה, זלפה, רחל ובלהה. ואילו כאן נמנו השבטים לפי הסדר שבו נישאו האמהות ליעקב – לאה, רחל, בלהה וזלפה (ואת יוסף באחרונה, מפני שרצתה התורה להדגיש שכבר היה במצרים). ואנוהו – אפשר להוסיף לדבריו שמאחר שכתוב כאן 'את יעקב איש וביתו באו' – הכתוב מתאר את השבטים כסדר ביאת נשי יעקב לביתו.

נהרות ה' **במקום שבעלי תשובה עומדים**

בפסוק זה שבפתיחת ספר שמות מוזכרים השבטים ראובן, שמעון, לוי ויהודה. חוץ מהעובדה שהם ארבעת הבנים הראשונים של יעקב, יש נקודה נוספת המשותפת לכולם – כולם בעלי תשובה. כל אחד מארבעה אלה עשה דבר שלא כהלכה, או שננזף על דבר שעשה: ראובן במעשה בלהה, שמעון ולוי במעשה שכם ויהודה עם תמר. ואף על פי כן, ואולי דווקא בעקבות זאת – הם הוזכרו ראשונים, כדברי הגמרא 'דאמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר "שלום שלום לרחוק ולקרוב"³³. אכן, בפסוקים אלה מוזכר צדיק גמור, שהרי כתוב בגמרא שבנימין מת בעטיו של נחש³⁴ – ואף על פי כן ארבעה אלה נזכרים ראשונים.

34. בבא בתרא יז, א. על בנימין שלא חטא עיין בנהרות

33. ברכות לד, ב.

יִשְׁשַׁכַּר זְבוּלוֹן וּבְנֵימִין :

כלומר מאתיים אלף, ושי"ן של שמעון היא שלוש מאות אלף. אותיות אלה עם האותיות הראשונות של שאר השבטים: (י:הודה), (יששכר),ז(בולון),י(יוסף),ב(נימין),ד(ן),נ(פתלי),ג(ד),א(שר) – עולה לחמש מאות תשעים ושבעה (אלף) – כלומר שישים ריבוא חסר שלושת אלפים. הדברים מזהירים, והם על פי דברי המדרש תנחומא.³⁶

נהרות ה'

נטילת דברים המונחים בקרן זווית

37. בבא בתרא יז, א.

דִּין וְנִפְתָּלִי גֵד וְאֶשֶׁר :

נהרות ה' 1

וְהָיָה כָּל נִפְשָׁתָא נִפְקִי יִרְכָּא
דִּיעֲקֵב שְׁבַעֲיָן נִפְשֵׁין וְיוֹסֵף דִּהְוָה
בְּמִצְרַיִם :

ה וְהָיָה כָּל נִפְשָׁתָא נִפְקִי יִרְכָּא וְיוֹסֵף דִּהְוָה
בְּמִצְרַיִם :

הרועה את כל ארצו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה
מלך ועומד בדקדוק:

ויוסף היה במצרים. והלא הוא וזניו היו בכלל שבעים,
ומה צא ללמדנו? וכי לא היינו יודעים שהוא היה
במצרים? אלא להודיעך דקדמו של יוסף – הוא יוסף

וְהָיָה כָּל נִפְשָׁתָא נִפְקִי יִרְכָּא וְיוֹסֵף דִּהְוָה בְּמִצְרַיִם

לאיבר המוליד, והכתוב משתמש בלשון נקייה.
כדבריו כתב החזקוני, והרחיב שכן הוא בלשון
חכמים: 'אין אשה מתקנאה אלא בירך חברתה'.⁴⁰
והוסיף שבספר שמואל מתייחס לאיבר המוליד
בשם רגליים, ככתוב 'לא עשה את רגליו' (שמואל
ב יט, כה).⁴¹

על המספר שבעים ביאר האבן עזרא ש'שבעים
נפש' הכוונה עם יעקב, שהרי כתוב 'הַבָּאִים
מִצְרֵימָה אֶת יַעֲקֹב (וביאר: 'עם יעקב') אִישׁ וּבִיתוֹ
בָּאוּ... שְׁבַעִים נֶפֶשׁ'. לעומתו החזקוני מדגיש
שאין יעקב מכלל השבעים, שהרי כתוב 'וַיֵּצֵא
יִרְכָּא יַעֲקֹב שְׁבַעִים נֶפֶשׁ', ואין הוא מן המניין.⁴²
והוסיף שבא מספר זה לספר את נפלאותיו של
הקב"ה, שירדו מצרימה בשבעים נפש, ולאחר
מאתיים ועשר שנים שם נתרבו לשישים ריבוא
גיבורים לבד מזקנים, נשים וטף.⁴³

כתב רבנו בחיי שבמקומות רבים בתורה, ובכללם
בפסוק זה – 'נפש' היינו גוף. והוסיף הכלי יקר
שקרא לשבעים נפשות 'נפש' אחת, לרמוז שהיה
שלום ביניהם מתוך שלא היה בהם לשון הרע
ודילטורין, עיין עוד בדבריו. בדומה ביאר הרש"ר
הירש שנקטה התורה 'נפש' בלשון יחיד, שכולם
היו שלוחת בית יעקב, עם רוח אחת, עיקרון
מנחה אחד, ונשמת יעקב תאחדם.

הוסיף באזניים לתורה שלכאורה המילה 'נפש'
בסיום המשפט נראית מיותרת, וככתוב בפרשת
ויגש: 'כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הִבָּאָה מִצְרֵימָה
שְׁבַעִים' (בראשית מו, כז). ונראה לומר שבאה
ללמדנו שכל נפשות ישראל מיום בואם למצרים
ועד צאתם היו יוצאי ירך יעקב, עיין עוד בדבריו.
על המילה 'ירך' כתב האבן עזרא שהתורה
משתמשת בה משום שהירך הוא איבר הקרוב



הגברים לבד מטף' (יב, לז). אמת שבתחילת המפקד של
פרשת במדבר כתוב 'כל יֵצֵא צבא ישראל' (במדבר א, ג),
ולכאורה ברור שאין זקנים מן המניין, אולם במניין בני
ישראל בתחילת פרשת פקודי כתוב (לח, כה-כו) 'וכסף
פקודי העדה... מכן עשרים שנה ומעלה', ומניין שניהם
עלה לאותו המניין, ולא מוזכר שם שהוציאו את הזקנים
מן המניין (ועיין בהעמק דבר על יב, לז, ולא ראיתי הכרח
בדבריו, שהרי זקנים אינם מן המניין בכל הקשור למתים
מן הדבר, אך מניין ליתן את האמור מדבר לאמור כאן,
ועיין בביאור הגר"א שאליז ציין, וצ"ע). אחרי כותבי זאת
ראיתי שיש מחלוקת תנאים בעניין. עיין בדבריו בפרשת
בא, סוף יב, לז.

40. מגילה יג, א.

41. יש לציין שרוב מוחלט של המפרשים פירשו 'לא
עשה את רגליו' באופן אחר, שאינו קשור לאיבר המוליד.
42. דברי החזקוני מסתדרים עם הגמרא (בבא בתרא
קכג, א-ב) 'בכללן אתה מוצא שבעים, בפרטן אתה
מוצא שבעים חסר אחד... אמר ר' חמא בר חנינא זו
יוכבד, שהורתה בדרך ולידתה בין החומות, שנאמר
"אשר ילדה אותה ללוי במצרים", לידתה במצרים ואין
הורתה במצרים'.

43. לא מובן לי מניין ברור לחזקוני שאין הזקנים מן המניין
של שש מאות אלף היוצאים ממצרים, והרי הכתוב ממעט
דווקא את הנשים והטף בכותבו 'כשש מאות אלף רגלי

יוסף היה במצרים

דברים נגאלו ישראל ממצרים – שלא שנו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא ביניהם אחד מהן פרוץ בערוה. לא שנו את שמן – ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין.⁴⁶ ומוסיף שהחידוש אינו רק שראובן ושמעון לא שינו את שמותם, אלא אפילו יוסף, שהיה במצרים, לא שינה את שמו. הן אמת שפרעה שינה את שמו לצפנת פענח, אולם אף על פי כן לא מצינו שקרא את עצמו או שאחרים קראו לו בשם צפנת פענח, אלא רק בשם יוסף שאותו נתנה לו אימו. ואנוהו – אף שנראה פשוט שעבור המצרים נקרא צפנת פענח, שאחרת היו אחי יוסף יודעים שהוא הוא יוסף, מכל מקום התורה בחרה שלא להציגו בשם שנתנו לו במצרים אלא בשם שנתנה לו אימו, ודבר זה מראה את גודל מעלתו, שבעיניו ובעיני התורה לא נשתנה שמו (ועוד עיין פירוש נוסף באזניים לתורה – שגם את זרעו של יוסף, שכלכל והציל את מצרים, העזו להפוך לעבדי עולם ולהעבידם בפרך).

מדוע הוזכר יוסף אחרון?

במדרש רבה מובא שיוסף מוזכר בפני עצמו בסוף הרשימה להראות צדקותו, וכה לשון המדרש: 'ויוסף היה במצרים – אף על פי שזכה יוסף למלכות, לא נתגאה על אחיו ועל בית אביו. כשם שהיה קטן בעיניו מתחלה, שהיה עבד במצרים, כך היה קטן בעיניו אחר שהיה מלך'.⁴⁷ (ואנוהו – וכן ראוי לכל מלך להקטין את עצמו בעיניו ככתוב 'לְבַלְתִּי רוּם לִבְכוּ מֵאֲחִיו' [דברים יז, כ]). באופן דומה כתב רש"י: 'ויוסף היה במצרים – והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים, ומה בא ללמדנו, וכי לא היינו יודעים שהוא היה במצרים? אלא להודיעך צדקתו של יוסף, הוא יוסף הרועה

יוסף אינו מוזכר עם כל אחיו בפסוקים אלה אלא בנפרד מהם. החזקוני ביאר באופן הפשוט ביותר, שעל האחים אמר הכתוב 'הַבָּאִים מִצְרָיִמָה' ואילו את יוסף הוציא מכללם משום שהיה שם לפני בואם, ושלא כאחיו שירדו עם יעקב הרי 'וְיוֹסֵף הָיָה בְּמִצְרָיִם'.

האברבנאל מביא את דברי האבן עזרא שכותב שבא הפסוק לומר שיוסף ובניו נכללו במניין השבעים. ומקשה על דבריו, שאם כך היה לתורה לכתוב 'ויוסף ובניו היו במצרים'. כמו כן היה לתורה לכתוב 'עם יוסף שהיה במצרים', לא 'ויוסף היה במצרים', וכן לא היה לה להפריד את תחילת שמות השבטים מיוסף במילים 'כָּל יִצְחָק יֶרֶךְ יַעֲקֹב שְׁבַעִים נָפֶשׁ' (והראיה שבפרשת ויגש מוזכר יוסף עם שאר אחיו, ורק לבסוף מוזכר המספר שבעים).

על כן, לפי **האברבנאל** פסוק א הכותב 'הַבָּאִים מִצְרָיִמָה' בא לומר שבניו הם המביאים את יעקב למצרים, משום שהיו סיבת ירידתו לשם. ומפני שיוסף היה המהותי ביותר מבין המביאים את יעקב למצרים, שהרי הוא היה במצרים – הוזכר בפני עצמו.⁴⁴

אף שיוסף מוזכר באופן מנותק לכאורה מאחיו, תרגם **אונקלוס** 'ויוסף דהוה במצרים', בהקדמת האות דל"ת המורה על שייכות; שבאו למצרים כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, והם ראובן, שמעון וכו' עם יוסף שהיה במצרים. ובדומה מובא **במדרש רבה** 'ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב וגו', עם יוסף שהיה במצרים היו שבעים'.⁴⁵

על שייכות יוסף לאחיו, אף שהיה במצרים, הביא **האזניים לתורה** את **המדרש בויקרא רבה** שדרש 'רב הונא אמר בשם בר קפרא: בשביל ד'

46. ויקרא רבה לב, ה.

47. שמות רבה א, ז.

44. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה והשנייה.

45. שמות רבה א, ז.

למספר שבעים נפש. וגדולת יוסף לעומת אחיו הייתה רק כל עוד היה חי, אולם לאחר מיתתו חזרה הגדולה לשבט ראובן.

ביאור האור החיים לפסוק

האור החיים הרבה בשאלות על פסוק זה: למה כותבת התורה 'ויהי', שהוא לשון צער, כמובא בגמרא 'אמר רבי לוי ואיתימא רבי יונתן דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה, כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער',⁵⁰ ולמה הוצרך לחזור ולומר את המספר שבעים מאחר שאנו כבר יודעים אותו, ומה טעם לומר שיוסף היה במצרים, והלוא גם זה כבר ידוע?

ומתוך, שמובא בגמרא שהיה ראוי יוסף שיצאו ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו, שנאמר 'אֵלֶּה תִּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף' (בראשית לו, ב), אלא שהפגע הרע שפגעתו אשת פוטיפר גרמה לו שלא זכה לכך.⁵¹ ועל פי זה תירץ את כל השאלות: שיוסף היה אמור להוליד שנים עשר שבטים, אך לבסוף הוליד רק שניים, על כן כתוב 'ויהי' לשון צער. כמו כן כתוב שבעים, כי אם היה מוליד שנים עשר היו יוצאי ירך יעקב שמונים. וכל זה קרה משום שיוסף היה במצרים. ומוסיף שיש לומר שכתוב 'כָּל נֶפֶשׁ... וְיוֹסֵף הָיָה בְּמִצְרַיִם' להשוות להדיא את יוסף לאחיו: 'מודיעך הכתוב כי שוה הוא להם ונכנס במספר הע' וכהשוואת כולם יחד ליקרא נפש אחת בין לפרט האהבה והאחוה הנכונה בין לענין הצדקות וטהרת הנפש שלא נדבק בו מתחלואי הנפש הגם היותו במצרים'.

את צאן אביו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו'.⁴⁸ האברבנאל מעיר על דברי רש"י, שאם כדבריו היה לתורה לכתוב זאת בחומש בראשית, בסיפור ענייני ממשלתו בפרשות מקץ וויגש, או במיתתו בפרשת ויחי.⁴⁹ ועיין בדברי הכלי יקר שהבאנו על פסוק א' בני ישראל ככוכבים', שם ביאר בחן שרש"י כתב זאת דווקא כאן כדי לסמוך את צדקתו של יוסף לבני ישראל שנמשלו לכוכבים.

רבנו בחיי ביאר שהכוונה היא שעם יוסף היו שבעים. וידוע שגאולת מצרים היא רמז לגאולה העתידה, על כן רומזת התורה שתחילת הגלות הייתה בשבעים נפש, ובסוף הגלות האחרונה עתידים לירש שבעים אומות. והפסוק שהיו שבעים נפש מזכיר לבסוף את יוסף, לרמוז על משיח בן יוסף שעתיד לבוא באחרונה לגאול את ישראל.

בהעמק דבר כתב שסדר התורה לכאורה היה צריך לראות 'ראובן שמעון... גד ואשר ויוסף היה במצרים, ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש'. ומבאר את טעם הדבר שרק בסוף הפסוק נזכר יוסף והיותו במצרים, על פי מה שכתב בבראשית (מו, ח) שההשלמה לשבעים ביציאתם מארץ ישראל הייתה על ידי בכורת ראובן שנחשבת לשניים, ובבואם למצרים הושלם מניין השבעים על ידי יוסף (וכבר לא על ידי ראובן) משום שהוא היה המנהיג שם. והכתוב כאן מבאר עניין זה, שהשלמת שבעים הנפשות הייתה על ידי יוסף שהיה במצרים – ולכן הרחיק אותו משאר האחים, כדי לסומכו



50. מגילה י, ב.

51. סוטה לו, ב.

48. דברי רש"י הם על פי הספרי שלד.

49. אברבנאל בשאלתו השנייה.

נהרות ה'

'ירך יעקב' – מיחיד לשבעים

'ירך יעקב' המופיעה בפסוק זה מופיעה גם בספר בראשית. שם מסופר 'וַיִּנָּחֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֹּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ... וַתִּקַּע כַּף יֶרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבֹקוֹ עִמּוֹ' (לב, כד-כה). אותה 'ירך יעקב' המופיעה בבראשית בזמן חושך ופחד, בשעה שהכתוב מעיד שהיה יעקב לבדו – מוזכרת כאן עם שבעים יוצאי ירכו, אבני היסוד של עם ישראל. פעמים שאנו מרגישים עטופים בחושך, שרויים בחוסר ודאות ומלאים בדאגה. נשים לנגד עינינו את אבינו יעקב, ונזכור שבעזרת השם נמצא את עצמנו, במוקדם או במאוחר, עטופים באור ושרויים בשמחה, כששלווה ושלום ממלאים את ליבנו. כשם שאמר דוד מלך ישראל 'גַּם כִּי אֶלֶךְ בְּגִיַּי צִלְמֹנֹת' הנה לבסוף אמר 'אֵךְ טוֹב וְחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי כָּל יְמֵי חַיִּי' (תהילים כג, ד-ו). גם בימים קשים – 'עִמּוֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה', וסוף דבר שעוד יגיע 'אֶחָלְצָהוּ וְאֶכְבְּדָהוּ. אֶרְךְ יָמִים אֲשַׁבֵּיעָהוּ וְאֶרְאֶהוּ בִּישׁוּעָתִי' (שם צא, טו-טז).

ומית יוסף וכל אחיה וכל
דָּרָא תְהוּא:

וּמִית יוֹסֵף וְכָל-אֶחָיו וְכָל-הַדּוֹר הַהוּא:

וּמִית יוֹסֵף

קל וחומר שלא היה שעבוד בימי יוסף ואחיו. אלא שיש לומר שהייתה הדרגתיות בדבר: כל זמן שהיה יוסף חי היו מעולים יותר מן המצרים, במיתת יוסף נעשו שווים למצרים, ובמיתת אחי יוסף ירדו ממדרגתם והיו נבזים בעיניהם. וכאשר מתו כל יורדי מצרים – התחילו להשתעבד בהם בקנאתם אותם בשל ריבויים המופלג בארץ מצרים.

הסיבה שמת יוסף קודם לאחיו

בגמרא מובא: 'ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות... והמנהיג עצמו ברבנות – דאמר רבי חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו – מפני

כתב האבן עזרא שמת יוסף בגדולתו, וגם אחיו לא ראו את ימי הרעה, שהרי תחילה כתוב שמתו ורק אחר כך כתוב שהשעבוד התחיל. וכן ביאר האור החיים, שפסוק זה והבא אחריו מודיעים לנו מה היו הגורמים לעבדות ולזמנה. כל עוד היה יוסף חי לא היו המצרים יכולים למשול כלל בבני ישראל. ואף אחרי שמת יוסף, כל זמן שהיה אחד מן האחים קיים היו המצרים מכבדים אותם. ואף בשעה שמתו האחים, אלא שנשארו מהשבעים שירדו למצרים, לא השתעבדו בהם המצרים. אך כאשר מתו, ובני ישראל פרו וישרצו – ראו המצרים צורך לשעבדם.

וממשיך האור החיים ומבאר שלפי זה לא הייתה התורה צריכה לכתוב שמתו יוסף, אחיו וכל הדור, שהרי היה די לכתוב שמתו כל הדור, והרי אם בימי היורדים למצרים לא היה שעבוד,

אנו מוצאים כן רק חמש פעמים, פעם אחת בפרשת מקץ וארבע פעמים בפרשת ויגש, אלא שבפועל יוסף שמע כן חמש פעמים מהם וחמש פעמים מהמליץ שבינותם). והמשיך לבאר שאף שבפשוט היה לומר שמת מוקדם על פי הגמרא שדרשה שרבנות מקברת את בעליה,⁵⁴ הרי על יוסף לא שייך לדרוש כן, שהרי מובא במדרש רבה 'ויוסף היה במצרים – אף על פי שזכה יוסף למלכות, לא נתגאה על אחיו ועל בית אביו. כשם שהיה קטן בעיניו מתחלה שהיה עבד במצרים, כך היה קטן בעיניו אחר שהיה מלך'.⁵⁵ ממילא מוכרחים לומר שלא מת מכוח שירתו על אחיו, אלא מכוח דבר אחר, וכדרשה הנ"ל. ועיין עוד בתורה תמימה שהמשיך לבאר עוד בזה.

שהנהיג עצמו ברבנות'.⁵² וביאר רש"י שיוסף מת קודם לאחיו דכתיב 'וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל אָחָיו'. בתורה תמימה ביאר שאף על פי שמפשוט הפסוק נראה שרק בא לספר שמתו יוסף ואחיו, ללא כוונה שמת קודם להם, רבי חמא בר חנינא דורש כן שאם כך זה היה לתורה לכתוב 'וימותו המה וכל הדור ההוא', שהרי כבר כתוב בסוף חומש בראשית שמת יוסף – אלא שבא הפסוק לדרוש שמת קודם לאחיו.

וממשיך בתורה תמימה, שביאור 'הנהיג עצמו ברבנות' מבואר על פי המובא בפרקי דרבי אליעזר: 'רבי ישמעאל אומר עשר פעמים אמרו בני יעקב ליוסף "עבדך אבינו" ושמע יוסף את הדבר ושתק, ושתיקה כהודיה דמיא, לפיכך נתקצרו מחייו עשר שנים'⁵³ (והעיר שבפועל

וְכָל אָחָיו

דן נולד ט' אלול ומת בן קכ"ה שנים, נפתלי נולד ה' בתשרי ומת בן קל"ג שנה, גד נולד י' במרחשון ומת בן קכ"ה שנה, אשר נולד כ' בשבט ומת בן קכ"ג שנים, יששכר נולד י' באב ומת בן קכ"ב שנה, זבולון נולד ז' בתשרי ומת בן קי"ד שנה, יוסף נולד אחד בתמוז ומת בן ק"י שנה, בנימן נולד י"א במרחשון ומת בן ק"ט שנה, באדר ובאייר לא נולדו, נשתיירו לאפרים ולמנשה'.⁵⁶

בני כמה היו השבטים במוותם?

על גילי השבטים בשעה שמתו מובא במדרש תדשא (הובא גם בילקוט שמעוני), וכאן נביאנו בגרסה המובאת אצל רבנו בחיי: 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא. ראובן נולד ב"ד בכסליו ומת בן קכ"ה שנים, שמעון נולד בכ"א בטבת ומת בן קכ"ש שנים, לוי נולד ב"ו בניסן ומת בן קל"ז שנים, יהודה נולד בט"ו בסיון ומת בן קי"ט שנים,

וְכָל הַדּוֹר הַהוּא

הרשב"ם שכתב 'שבעים נפש', כלומר רק אחרי שמתו כל השבעים המצוינים בפרשת ויגש התחיל השעבוד. וכן כתב הספורנו שהכוונה לכל השבעים-נפש, שלא בא הדור לקלוקל גמור כל ימיהם, וכן סבר האור החיים. לעומתם, האבן עזרא כתב שפירוש 'וַיָּמָת' למי הכוונה במילים 'וְכָל הַדּוֹר הַהוּא'?

במדרש רבה נדרש: 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, ללמדך שכל זמן שהיה אחד מהם קיים מאותן שירדו למצרים לא שעבדו המצרים בישראל'.⁵⁷ (ואנוהו – למעט שרח ויוכבד, עיין בשיחתנו לכתר זה). וכן דעת



56. מדרש תדשא ח וילקוט שמעוני קסב. בין המדרשים יש שינויי גרסה בפרטים שונים, וכאן העדפנו להביא מגרסת רבנו בחיי על הפסוק.
57. שמות רבה א, ח.

52. ברכות נה, א.
53. פרקי דרבי אליעזר פרק לט.
54. פסחים פז, ב.
55. שמות רבה א, ז.

שנה, אין לך בכל השבטים שקצר ימים פחות מיוסף, ואין לך בכל השבטים שהאריך ימים יותר מלוי, וכל זמן שהיה לוי קיים לא נשתעבדו ישראל למצרים, שנאמר "וימת יוסף וכל אחיו וגו', ויקם מלך חדש וגו'" (א, ו-ח), ומשמת לוי התחילו המצרים לשעבדם... "ובני ישראל פרו וישרצו וגו', ויקם מלך חדש וגו'" (שם, ח-ז), נמצא משמת לוי ועד שיצאו ישראל ממצרים קי"ו שנה, ואין השעבוד יותר על כן, ולא פחות מפ"ז שנים כשנותיה של מרים. ולמה נקרא שמה מרים? על שם מירור.⁵⁸

ביאור המלבי"ם – ירידת ישראל ממדרגתם בעיני המצרים

המלבי"ם ביאר שפסוק זה והשניים הבאים אחריו מראים את המפנה ממעלת בני ישראל הגבוהה אל המצב שאליו הגיעו אחר כך. בשעה שבני ישראל ירדו למצרים היו להם שלוש מעלות:

הראשונה מובאת בפסוק א 'וְאֵלֶּה שְׁמוֹת... אֶת יַעֲקֹב'. פסוק זה שונה מן הפסוק בפרשת ויגש, שם כתוב: 'וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם יַעֲקֹב וּבָנָיו' (בראשית מז, ח) – וטעם הדבר הוא שבשעה שירדו היו כולם בגדר 'יעקב ובניו', כלומר עדיין לא באו השבטים למיוחדות עצמותם אלא היו טפלים ליעקב וכאוכלים על שולחנו; ולאחר שירדו למצרים נתעלו בחשיבות ונפרדו לי"ב בתים, כלומר נעלו ממדרגת 'את יעקב' למדרגת 'איש וביתו'.

השנייה, שבשעת ירידתם למצרים היו רק שבעים נפש, ובזמן שאנשים מועטים הינם חשובים לכבוד ולתפארת.

והשלישית, שהיו נכבדים בעיני המצרים מצד שיוסף היה במצרים, וגם כל הדור ההוא היה חשוב בעיני המצרים.

כל זה השתנה בפסוק שלנו ובפסוקים הבאים. במיתת יוסף וכל אחיו בטלה מעלתם הראשונה,

יוסף הוא 'אב ובנו, שתי דורות', ונראה לבאר דבריו שדווקא הדור של יוסף ואחיו מתו, ואין הכוונה לדור של בני השבטים, עיין עוד בדבריו. והמשיך שכוונת 'וכל הדור ההוא' היא שגם המצרים בני אותו הדור מתו (ומכאן מובן פסוק ח, 'אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף'). בדומה ביאר החזקוני ש'כל הדור ההוא' הכוונה בין ישראל בין גויים, ועל כן קם מלך חדש 'אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף'.

האור החיים כתב שלא ברור מתי התחיל השעבוד, ומביא שגם מהסדר עולם (שיובא לקמן) לא ברור אם התחיל במות לוי (אחרון השבטים, וכן דעת רש"י ו, טז) או מאוחר יותר, לאחר מיתת האחרון משבעים היורדים למצרים (בשנה שבה נולדה מרים). ומסיים האור החיים וכותב שלפי הפשט נראה שרק אחר מיתת כל היורדים למצרים אמרו 'הִבֵּה נִתְחַכְמָה לוֹ'.

מתי התחיל שעבוד מצרים

על זמן תחילת השעבוד מובא בסדר עולם חשבון השנים מזמן ברית בין הבתרים ועד לרגע שבו התחיל השעבוד, וזו לשונו: 'נאמר לאברהם אבינו בין הבתרים "ידע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'" (בראשית טו, יג), ואי זה זרע – זה יצחק, שנאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם כא, יב), וביצחק הוא אומר "ויצחק בן ששים שנה בלדת אתם" (שם כה, כו), ואבינו יעקב אמר לפרעה "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה וגו'" (שם מז, ט), הרי ק"צ, נשתיירו שם ר"י שנים (סימן שנותיו של איוב שבאותו פרק נולד... נמצאת אומר כשירדו ישראל למצרים נולד איוב וכשעלו מת)... אלא מה תלמוד לומר "ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה" (שם טו, יג)? ללמדך שכל זמן שזרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה, "ועבדום", אלו ימי השעבוד, "וענו אתם", אלו ימי העינוי, וכולם ארבע מאות שנה.

"וימת יוסף וכל אחיו" (א, י), יוסף מת בן ק"י



נהרות ה'



59. ואין לומר שאין לתורה לכתוב שמת מאחר שנכתב עניין זה כבר בחומש בראשית, שהרי גם על אודות יוסף הצדיק כתוב שם שמת, ואף על פי כן הוזכרה כאן

[פרו. שלא הפילו נשותיהם ולא מתו כשהם קטנים]: וישרצו. שהיו יולדות ששה צרכם אחד:

63. ואין להקשות שהיו גם בכורות נקבות, שהרי היו גם

מרוכות הלידות שבכל המלטה. אצל בני אדם, יש, בדרך כלל, לידות של וולד אחד בכל פעם, ובמידה שיהיו יותר ילודים כך יהיו הם חלופים, ולעיתים קרובות לא בני קיימא. ממילא, בלידה מרובת ילדים אין למעשה משום ריבוי, ואף אם תתקיים – תביא לעולם זרע חלש. אולם אצל בני ישראל מתואר ההפך – אצל המילה 'וישרצו' מופיעות גם המילים 'וירבו ויעצמו' – שהיו ילדיהם בריאים ובני קיימא: 'וירבו' מעיד שההורים הוכפלו בלידהם הן גופנית והן רוחנית, ו'יעצמו' מראה שנשאו בקרבם שפע של כוחות רוחניים וגשמיים.

והביא רבנו בחיי מדרש, וכה לשונו: 'ובני ישראל פרו וישרצו' – "פרו" מאי רבותיהו? תלמוד לומר "וישרצו", ששה בכרס אחת, כשרצים הללו. יכול נמוכים כשרצים? תלמוד לומר "וירבו", בעלי קומה. יכול חלשים? תלמוד לומר "ויעצמו במאד מאד" – "במאד" בעולם הזה, "מאד" בעולם הבא, שנאמר "ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה" (ישעיה מט, כא).'

סמיכות ריבוי ישראל למיתת יוסף ואחיו

על סמיכת התיאור של ריבוי עם ישראל למיתת יוסף ואחיו הנזכרת בפסוק הקודם דרש המדרש רבה: 'ובני ישראל פרו וישרצו' – אף על פי שמת יוסף ואחיו, אלהיהם לא מת, אלא "ובני ישראל פרו וישרצו"⁶⁵.

בעניין זה שאל האברבנאל, שכבר בסוף פרשת ויגש כתוב שישאל פרו ורבו מאוד, ומדוע אם כן כותבת זאת התורה כאן בפעם השנייה? והשיב, שאחרי פסוק זה בויגש נאמר 'וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה' (בראשית מז, כח), וניתן היה לחשוב שרק בחיי יעקב אבינו הייתה הברכה שורה בעם ישראל באופן שפרו ורבו מאוד. על כן חוזרת התורה וכותבת שגם לאחר מיתת יוסף

הרחיב את משמעות המילים בפסוק עבור תקופות שונות בהולדת הילדים ובגידולם: 'פרו – בהריון. וישרצו – לידה, שלא שכלה הרחם, שבכל מקום קטנים קרויים שרץ על הארץ. וירבו – גדלו ונעשו הקטנים גדולים, שלא מתו בקטנותם. ויעצמו – שלא מתו אנשים, אלא חיו הרבה, ונעצמו במאוד מאוד עד שנתמלאה הארץ אותם'. כלומר לפירושו הייתה השגחה עליונה שהסירה את כל ההמתות הטבעיות מתקופת ההריון עד להיוותם אנשים.

לפי האבן עזרא, 'פרו' בא מלשון העץ שנותן פרו, ו'וישרצו' כמו 'וישרצו המים' (בראשית א, כ). ואולי רמז במילה זו שילדו נשיהם תאומים ויותר (ומעיד שראה אישה שילדה רביעייה, ושהרופאים אומרים שייתכן עד לידת שבעה בבטן אחת). 'וירבו' – שלא היו מתים כדרך עם רב. 'ויעצמו' – שהיו בעלי עצם תקיפין. 'מאד מאד' – שלא היו יכולים להיות יותר.

האברבנאל ביאר ש'פרו' הוא שלא היה בהם עקר ועקרה, אלא היו כולם כעץ השדה שנותנים פריים מדי שנה בשנה. 'וישרצו' – שילדו הרבה בכרס אחת, כשרצים המולידים הרבה בפעם אחת. 'וירבו' – שלא מתו מהם בצעירותם, וצריך לומר כן משום שפעמים תאומים מתים בילדותם משום שנולדים חלשים יותר. ולא די שלא היו חלשים, אלא 'ויעצמו במאד מאד', ומתוך כך נתמלאה הארץ מהם.⁶⁴ בדומה לכך כתב בהעמק דבר, שאף שבדרך כלל נערות המולידות נעשות חלשות וחולות, וכן נערים המשמשים בימי נעוריהם מחלישים כוח בריאותם, הרי במצרים כל זה לא הזיק להם מאומה.

הרש"ר הירש ציין שעל הדור הזה איננו יודעים דבר מלבד ריבוי הבלתי רגיל. עוד ביאר שהמילה 'וישרצו' אופיינית לבעלי חיים ממדרג נמוך. ככל שבעל חיים שפל יותר כן



65. שמות רבה א, ח.

64. אברבנאל בתשובתו לשאלה השלישית.

ואחיו המשיכו בני ישראל לפרות ולרבות מאוד ולא פסקה הברכה מזרעם.⁶⁶

הכלי יקר ביאר שבני ישראל קיימים לעולם, על דרך דברי הגמרא שיעקב אבינו לא מת.⁶⁷ לכן, לאחר הכתוב בפסוק הקודם שיוסף ואחיו מתו, הנה לעומת זאת – בני ישראל פרו וישרצו וגו', מצד היותם בני ישראל. ומה שכתוב 'בני ישראל' ולא בני יעקב, משום ששם יעקב הוא גופני וישראל הוא רוחני, וכבר נסתלק החומריות מן יעקב.

רבנו בחיי כתב שלמדך הכתוב שקודם השעבוד נתברכו בשריצה ועצימה, ואילו אחר השעבוד נפחתו השריצה והעצימה ונשארו בהם הפריה והרביה, ככתוב (א, יב) 'וְכָאֲשֶׁר יַעֲנֹ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ' (ולא כתוב 'כן ישרוץ' וכן יעצם). ואנוהו – בשונה מרבנו בחיי, שדייק בפסוק שם והסתמך על מה שמיצט לכאורה, שאר המפרשים (על פסוק יב) דבקו בפשט וביארו שהריבוי התעצם עם השעבוד.

גם **הכלי יקר** כתב שייתכן לקשר את המילה 'וישרצו' – לחיוב או לשלילה?

אונקלוס תרגם 'וישרצו' – ואתילדו, וביאר בפרשגן שלא תרגם בפועל 'ירחש', שבו בדרך כלל מתרגם מילות שרץ, לכבודם של ישראל, שלא לדמותם לשרצים. לעומתו ביאר הספורנו שבכוונה נקטה התורה את המילה 'וישרצו', שבשונה מהשבעים – נפש שבימיהם לא בא הדור לקלקול גמור, הרי 'אחר שמתו כל שבעים נפש נטו לדרכי שרצים, שרצים לבאר שחת', ולכן קם מלך חדש על מצרים ששעבד את העם. וזה פירוש מה שנאמר על מלך מצרים החדש, שלא ידע את יוסף (כמבואר בפסוק הבא). שאף שוודאי שמע על יוסף, לא עלה על דעתו שעם זה, המתנהג בצורה שלילית כל כך, יהיה עמו של יוסף הצדיק, וממילא זכויות יוסף לא הועילו לעם בעיני מלך מצרים.

אנוהו – נראה מדברי הספורנו שהשעבוד היה בגלל מעשיהם של בני ישראל שהובילו לכך.

אכן הדברים מבוססים בספר יחזקאל, שהעיד בהם (ח, ח) 'וַיֹּמְרוּ בִי וְלֹא אָבוּ לְשִׁמְעַי אֵלַי, אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וְאָמַר לְשִׁפְךָ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכַלּוֹת אֶפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם'. אולם, יש לציין שעוד לפני היות לאברהם זרע – כבר נגזר שזרעו יהיה בארץ לא להם ויעבדום ויענו אותם. ויש לומר לשיטתו שאילו לי היו חוטאים היה מתקיים בהם רק כנאמר בברית בין הבתרים, 'וְעָבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם', כלומר עד התיאור המופיע בסוף פסוק יג בפרקנו. ומאחר שהוסיפו לחטוא – נתרבו עליהם דברים נוספים שלא דוברו בברית בין הבתרים, והם הנזכרים מפסוק יד ואילך – 'וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם' והשלכת הילדים ליאור. ועיין עוד בשיטת הרש"ר הירש בשעבוד מצרים (על פסוק ח), שם ביאר שבני ישראל לא חטאו כלל במישור של בין אדם לחברו אלא דווקא בין אדם למקום, וכן בהעמק דבר לקמן 'ותמלא הארץ אותם'.

בְּמֵאד מֵאד

גם **הכלי יקר** כתב שייתכן לקשר את המילה 'וישרצו' – לחיוב או לשלילה?

אונקלוס תרגם 'וישרצו' – ואתילדו, וביאר בפרשגן שלא תרגם בפועל 'ירחש', שבו בדרך כלל מתרגם מילות שרץ, לכבודם של ישראל, שלא לדמותם לשרצים. לעומתו ביאר הספורנו שבכוונה נקטה התורה את המילה 'וישרצו', שבשונה מהשבעים – נפש שבימיהם לא בא הדור לקלקול גמור, הרי 'אחר שמתו כל שבעים נפש נטו לדרכי שרצים, שרצים לבאר שחת', ולכן קם מלך חדש על מצרים ששעבד את העם. וזה פירוש מה שנאמר על מלך מצרים החדש, שלא ידע את יוסף (כמבואר בפסוק הבא). שאף שוודאי שמע על יוסף, לא עלה על דעתו שעם זה, המתנהג בצורה שלילית כל כך, יהיה עמו של יוסף הצדיק, וממילא זכויות יוסף לא הועילו לעם בעיני מלך מצרים.

אנוהו – נראה מדברי הספורנו שהשעבוד היה בגלל מעשיהם של בני ישראל שהובילו לכך.



מציינת ריבוי ממוני, ואילו המילה השנייה, 'מאד', מציינת עניין כמותי. ובהעמק דבר ביאר את טעם ההבדל בין הכתוב כאן לכתוב בחומש במדבר, ששם מדובר על שני ענייני טובה השונים זה מזה (גשמי ורוחני), אולם כאן המשמעות היא אחת – ריבוי ילודה – ולצורך ההפלגה נקטה התורה בלשון מאד מאד' כאשר משמעות שתי המילים זהות, ובאות לריבוי אחר ריבוי. ואנוהו – ניתן להוסיף לדבריהם שבמילים

'במאד מאד' יש קיום הבטחה לאברהם אבינו, שאמר לו ה' 'ואַרְבֶּה אוֹתְךָ בְּמֵאדָּ מְאֹד' (בראשית יז, ב), וכן 'וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בְּמֵאדָּ מְאֹד' (שם, ו). מאחר שהתורה מביאה את הבטחות ה' יתברך לאברהם אבינו במילים 'במאד מאד' – הרי היא מביאה כאן את אותה הלשון בדיוק, ללמד שההבטחה התקיימה באופן שלם. שעוד טרם יקוימו דברי ה' לאברהם 'וְעֶבְדוֹם וְעָנּוּ אוֹתָם' מקוימים דברי ה' 'ואַרְבֶּה אוֹתְךָ בְּמֵאדָּ מְאֹד'.

וּתְמַלֵּא הָאָרֶץ אֹתָם

מהי הארץ שעליה נאמר 'וּתְמַלֵּא הָאָרֶץ אֹתָם'? האבן עזרא כתב שהכוונה שארץ גושן (היא רעמסס) נתמלאה בהם. וכן נקט הרש"י הירש, שאין הכוונה לארץ מצרים אלא למחוז גושן, ששם העדיף יוסף להושיבם לפי שהיה חבל ארץ מרוחק, והרי העברים היו תועבה למצרים ברוחם ובעיסוקם.

אמנם באבן עזרא הקצר כתב שמדובר בכל ארץ מלכות מצרים. וכן ביאר בהעמק דבר, שאם הייתה הכוונה לארץ גושן היה לתורה לכתוב 'ותמלא הארץ מהם' (כפי שתרגם אונקלוס 'מנהון', והסכים לכך החזקוני), אולם התורה כתבה 'אותם', וביאורו 'עימם' – שישאל קנו כל מקום פנוי במצרים והתיישבו בו, וזו כוונת הפסוק 'וּפָסַח ה' עַל הַפֶּתַח' (יב, כג), שהרי היו בתי ישראל בקרב בתי המצרים. התורה מקדימה פסוק זה לפסוקים הבאים כדי לבאר את סיבת השנאה של המצרים וגזרות המלכות, שחשדו בישראל דבר שכלל לא עלה על דעתם (להשתלט על ארץ מצרים). וכל זה משום שביקשו ישראל לצאת מרצון יעקב אביהם, שרצונו היה שישבו דווקא בארץ גושן כדי שיהיו עם בדד ונבדל מן המצרים, אבל הם לא רצו כן.

ממשיך ההעמק דבר ומבאר שעל פי זה מובנים דברי המדרש רבה 'ללמדך כשמת יוסף

הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים⁶⁸ – שכל זמן שהיה יוסף חי לא הניח לעדת ישראל לדור בקרב המצרים, ועל כן שמרו את המילה. אולם משמת יוסף קבעו דירתם בין המצרים, ומאז פסקו מלימול ורצו להיות כמצרים, ואחר כך השתוו למצרים ולא היו ניכרים כיהודים. על ידי עניין זה מבואר המשך המדרש 'וכיון שעשו כן הפך הקדוש ברוך הוא האהבה שהיו המצריים אוהבין אותן לשנאה'. וכן ביאר בברית בין הבתרים (בראשית טו, יג), שהסיבה שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו היא שאיננו רוצים להיות גרים ונבדלים מן האומות. ועיין באזניים לתורה. הכלי יקר ביאר על דרך הדרש שהפסוק כותב 'וּתְמַלֵּא הָאָרֶץ אֹתָם', ולא 'ותמלא הארץ מהם', משום שהארץ גרמה להם לריבוי. כוונת דבריו היא על פי הגמרא, שכתבה 'כיון שמכירין בהן מצרים באין להורגן, ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע, ומביאין שוורים וחורשין על גבן, שנאמר: "על גבי חרשו חורשים וגו'", לאחר שהולכין היו מבצבצין ויוצאין כעשב השדה, שנאמר: "רבבה כצמח השדה נתתיך"⁶⁹. כלומר, אילולי הייתה הארץ מכסה אותם לא היו רבים כל כך. על אודות מדרש זה, אם נאמר על דרך הפשט, עיין בדברינו בפסוק יד 'הצלת ילדי ישראל בדרך נס'.



ביאור הפסוקים על פי ראות המצרים

נגדם ישירות, הרי ברגע שיוכלו להצטרף לצבא אחר למלחמה יעשו זאת (שהרי מעולם לא הראו שום נכונות להיות כעם אחד עם המצרים). ועוד, שיוסף הורה לבני ישראל 'ואלהים פקד' פקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת' (בראשית נ, כד) – דבר החופף באופן מלא לחשש מלך מצרים 'ועלה מן הארץ'. כלומר, פרעה ידע שה'תועבה' שלהם לא מתכוונת לעזוב, אלא אדרבה להישאר עד אשר יעלה אותם אלוהיהם – כלומר להישאר במצרים לזמן רב עד שיצטרפו לשונאיה להילחם בה וכן, בעזרת אלוהיהם, לעזוב את הארץ. השתהותם של ישראל במצרים יצרה מציאות של 'תועבה' ההולכת ומתגברת ללא הגבלת זמן, כל הזמן ובכל מקום. משום כך ראו המצרים זכות וחובה עבורם לשעבד ולדכא את בני ישראל, תועבת המצרים המתהלכת ביניהם. הם ניסו בכל כוחם לענות את בני ישראל, אך התוצאה הייתה הפוכה – 'כן ירבה וכן יפרץ' – עד שמצב זה של התפשטות תועבת מצרים נעשה בעיניהם בלתי נסבל, 'ויקצו מפני בני ישראל'.

עוד לפני שירדו למצרים היו העברים דחויים מלפני המצרים, ככתוב: 'כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם כי תועבה היא למצרים' (בראשית מג, לב), וכן 'כי תועבת מצרים כל רעה צאן' (שם מז, לד). כל זמן שהיו מעטים בארץ משלהם (ארץ גושן) הדבר לא הפריע למצרים, אך עתה כשנתרבו כל כך עד כדי 'ותמלא הארץ אתם' – הרי 'תועבת מצרים' נתהלכה ביניהם בכל מקום, ודבר זה הוא אשר גרם למלך מצרים לכעוס כל כך. כל עוד היה יוסף חי – היה שווה לסבול עניין זה עבורו, אך לאחר מותו כבר לא היה רווח למצרים בקיומם בארצם, ובפרט שה'תועבה' חדרה אל כל ארצם, ועל כן ידיעת יוסף כבר לא הייתה שיקול – 'אשר לא ידע את יוסף'.

הדבר הפריע כל כך למלך מצרים משום שעם זה צמח מתוך מצרים עצמה, וזה ביאור 'עם בני ישראל' רב ועצום ממנו' כלומר מתוכנו. עיקשותם לא להתערב עם המצרים הראתה למלך מצרים שלעולם לא יתערבו העברים עם המצרים, אלא יישארו בתועבותיהם (בעיני המצרים), ואף שלא יוכלו העברים להילחם

נהרות ה'

מלאה הארץ דעה את ה'

כתוב זה מסתיים במילים 'ותמלא הארץ אתם'. הרצון האלוהי הוא שהארץ תימלא בשני דברים. הראשון הוא בני האדם, ככתוב 'פרו ורבו ומלאו את הארץ' (בראשית א, כח), והשני הוא דעת ה', ככתוב בישעיה 'כי מלאה הארץ ידעה את ה' פמים לים מכסים' (יא, ט). בכל מקום שאליו נגיע, בארץ הקדושה ובעולם הגדול שברא ה', אנו מבורכים ביכולת למלא את הארץ דעה את ה'. בשעה שאנו ממלאים את העולם באנשים בלבד הרי חסר העיקר מן הספר, אך בשעה שהעולם מלא באנשים המפיצים את דעת ה' – מתמלא העולם בשכינה ובקדושה.

לא צריך להגיע לקצווי תבל כדי להנחיל עניין זה. בכל מקום שאליו נגיע עלינו למלא את החלל הרוחני המייחל לקדושה. כמה נאים הם דברי המשנה שדרשה 'רבי שמעון אומר: שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים שנאמר "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום" (ישעיה כח, ח). אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום ברוך הוא, שנאמר "וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'" (יחזקאל מא, כב).⁷⁰ כל מקום שאליו תגיע – חפש למלא בדעת ה'. הפוך את העולם מ'איה מקום כבודו' ל'מלא כל הארץ כבודו'.

ח וַיִּקֶם מֶלֶךְ-חֲדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יוֹסֵף: וַיָּקָם מֶלֶךְא חֲדָתָא עַל מִצְרַיִם דְּלֹא מָקִיִּים גְּזִירַת יוֹסֵף:

ויקם מלך חדש. רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזירותיו: אשר לא ידע. עשה עמנו כאלו לא ידע:

ויקם מלך חדש על מצרים

מיתת יוסף. נמצא שהפסוק הכותב 'ויקם מלך חדש' אך משמיט את מיתת המלך הקודם – מחדש לנו שהמלך הקודם שמת היה יוסף, ומכאן שמלך על מצרים.

המדרש רבה מביא גם הוא את מחלוקת רב ושמואל, ומוסיף ומבאר שאף כי מדובר באותו מלך – נאמר 'מלך חדש' בגלל שהתחדשה מלכותו: 'רבנן אמרי: למה קראו מלך חדש, והלא פרעה עצמו היה? אלא שאמרו המצרים לפרעה: בא ונזדווג לאומה זו. אמר להם: שוטים אתם, עד עכשיו משלהם אנו אוכלים, והיאך נזדווג להם? אלולי יוסף לא היינו חיים! כיון שלא שמע להם הורידוהו מכסאו שלשה חדשים, עד שאמר להם כל מה שאתם רוצים הריני עמכם, והשיבו אותו. לפיכך כתיב 'ויקם מלך חדש'".⁷³ על גבי המחלוקת בין רב לשמואל שהובאה בגמרא, נקטו כמה מפרשים כדעה שמדובר במלך חדש ממש. ראשון להם הוא האבן עזרא שכתב 'פירושו כמשמעו בלא תוספות – שלא היה מזרע המלוכה' (לאפוקי מ'נתחדשו גזירותיו'). ומסיבה זו כתוב 'ויקם', וראיה לדבר מדברי שאל 'פי הקים בְּנֵי אֶת עֶבְדִּי עֲלֵי' (שמואל א כב, ח), שכוונתו שבנו יהונתן מקים את דוד, שהוא כמלך חדש, מאחר שאינו מזרע המלוכה. האברבנאל מסכים עם האבן עזרא שמדובר במלך חדש, אולם דוחה את הוכחתו, שהרי על כל מלך חדש ייאמר 'קם', ולכן גם אינו מסכים שבהכרח לא היה מזרע המלוכה.⁷⁴ הרש"ר הירש מבאר כדברי האבן

בביאור המושג 'מלך חדש' מובאת מחלוקת בגמרא: 'ויקם מלך חדש וגו' – רב ושמואל, חד אמר: חדש ממש, וחד אמר: שנתחדשו גזירותיו. מאן דאמר חדש ממש, דכתיב "חדש", ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, דלא כתיב "וימת וימלוך",⁷¹ וגמרא זו הובאה ברש"י.

על גמרא זו כתב התורה תמימה שלביאור 'שנתחדשו גזירותיו' יש להקשות למה כתוב 'ויקם (מלך חדש)', שהרי לא קם עתה מחדש. וביאר שאולי פירוש המילה 'ויקם' – שקם על ישראל בגזירותיו (והוסיף שאף על פי שלהבנה זו היה צריך לומר 'ויקם מלך חדש על ישראל', הכוונה לבני ישראל היושבים במצרים, כמו שכאשר כתוב 'וְהָעִיר שׁוֹשָׁן בְּכוֹכָה' [אסתר ג, טו] הכוונה ליהודים שבשושן). ופירוש אחר, שגם המלך היה חדש וגם גזירותיו היו חדשות, עיין עוד בדבריו.

מוסיף התורה תמימה ומביא את הנאמר בפרקי דרבי אליעזר: 'עשרה מלכים מלכו מסוף העולם ועד סופו... המלך השלישי זה יוסף שמשל מסוף העולם ועד סופו... שארבעים שנה היה משנה למלך במצרים, וארבעים שנה מלך לעצמו שנאמר 'ויקם מלך חדש על מצרים וגו'' (א, ח).⁷² ושאל בתורה תמימה: מה הראיה מהפסוק 'וַיָּקָם מֶלֶךְ חֲדָשׁ' שמלך יוסף על מצרים? ומתרץ, שמאחר שלא כתוב 'וימת...' ויקם... עלינו לייחס מיתה אחרת למלך מצרים, והמיתה היחידה שניתן לייחס לו בפסוקים היא



73. שמות רבה א, ח.

74. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית.

71. סוטה יא, א.

72. פרקי דרבי אליעזר פרק יא.

את פְּרָעָה' עד מות יוסף, ואם נאמר שכמו כן מת כל הדור ההוא – אזי מדובר בעוד מספר לא מבוטל של שנים.

לעומתם, החזקוני פירש כדעה הסוברת שלא היה מלך חדש ממש (אלא שנתחדשו גזרותיו) והביא ראיה מכך שלא כתוב שמת המלך הקודם. וכן כתב בהעמק דבר, שאם היה מדובר בחדש ממש היה לתורה לכתוב 'מלך אחר'. אלא שהיה חדש בדעותיו, שלא ידע להכיר את יוסף אשר הרבה להיטיב עם המדינה, ומתוך כך החל לחושדם.

הכלי יקר ביאר, על דרך הדרש, שלא מצינו לשון 'קימה' אצל מלך, והיה לתורה לכתוב לכאורה 'וימלוך מלך חדש על מצרים'. אלא שלשון 'קימה' אנו מוצאים במי שקם על רעהו להרע לו, כפי שכתוב על קין 'וַיָּקָם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ' (בראשית ד, ח), וכן בחומש דברים כתוב 'כִּי פָאָשָׁר יָקוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וַיִּרְצָחוּ נַפְשׁוֹ' (כב, כו). וכן מלך מצרים, על ידי שהתחכם כנגד ישראל הביא רעות רבות על המצרים בסופו של דבר – וזה פירוש הפסוק 'וַיָּקָם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרַיִם', שלמעשה קם לרעה על המצרים.

עזרא, שדיוק המילים 'ויקם... על' מלמד שלא היה מזרע המלוכה, ומגדיל עוד לומר שלא היה מצרי אלא נוכרי למצרים. דבריו יבוארו לקמן 'שיטת הרש"ר הירש בשעבוד מצרים'.

האברבנאל כתב שאפשר שאחרי מות יוסף עברו שלושה או ארבעה מלכים, ואפשר שאף יותר, ולמרות שהיו כולם מזרע המלכים – לא ידעו את יוסף, לפי שלא היה בימיהם, ואין זכרון לראשונים עם מה שיהיו באחרונה (על פי קהלת א, יא). ומוסיף שאין לקשור פסוק זה לפסוק מיתתו של יוסף (פסוק ו), שהרי יש ביניהם פרשה פתוחה, ולא בא הפסוק כאן אלא להגיד שכל המחשבות הרעות שרצה מלך מצרים להביא על בני ישראל – היו משום שלא ידע את יוסף, שאילו ידע את יוסף לא היה עולה בליבו שבני ישראל ימרדו בו ויצטרפו לשונאיו.⁷⁵

רבנו בחיי כתב שהמלך החדש שעליו מדובר כאן הוא המלך שנולד בזמן שהיה יוסף בבית האסורים, שעליו נאמר 'יום הִלָּדְתָּ אֶת פְּרָעָה' (בראשית מ, כ). ודבריו כשיטה שהכוונה למלך חדש ממש, ושהוא בן המלך הקודם. ואנוהו – יש לציין שעברו שמונים שנה מאז 'יום הִלָּדְתָּ

אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף

'אשר לא הכיר'. ולא ייתכן לומר שלא ידע כלל מעניין יוסף וגדולתו, שהרי לא ייתכן שלא ידע ממאורע גדול ונכבד כזה בתולדות המדינה – אלא על כורחך שעשה עצמו כאילו לא ידע. ונדרש במדרש תנחומא: 'א"ר אבין: משל לאחד שרגם אקונין של דוכוס, אמר המלך: התיזו את ראשו עכשיו, שלמחר עושה בי כך. וכך פרעה, עכשיו לא ידע את יוסף, למחר הוא אומר "לא ידעתי את ה'" (ה, ב).⁷⁷ וכן כתב רבנו בחיי על פי פסוקים אלה, שכל הכופר בטובתו של חברו סופו שיכפור בטובתו של הקב"ה,

ביארה הגמרא: 'אשר לא ידע את יוסף – דהוה דמי כמאן דלא ידע ליה כלל'.⁷⁶ וכן נקט רש"י, שעשה עצמו כאילו לא ידעו. בתורה תמימה כתב שהכוונה ששכח את כל הטובות שעשה יוסף למצרים, ודרשה זו הולכת לשיטה שנתחדשו גזרותיו (ואנוהו – אף שיתכן לומר כפירוש זה גם במלך חדש ממש, ששמע על יוסף ואף על פי כן עשה עצמו כאילו לא ידעו. אולם נראה יותר כדברי התורה תמימה). פשוט שדיוק זה בא מן המילים 'אֲשֶׁר לֹא יָדַע', שאם הייתה הכוונה שלא ידע את יוסף באופן אישי היה לתורה לכתוב



77. תנחומא ה.

75. אברבנאל שם.

76. סוטה יא, א.

פעמים רבות בתורה (כמובא בבראשית [יח, ט] 'כִּי יִדְעָתִיו'). וביאור הפסוק שבשונה מפרעה הראשון, שאהב את יוסף משום חוכמתו ומשום הטוב שעשה לקיום העולם, לפרעה זה היו דעות אחרות, ולא החזיק טובה ואהבה ליוסף.

שיטת הרש"ר הירש בשעבוד מצרים

לרש"ר הירש הבנה מחודשת בסיבת שעבוד ישראל. לדבריו, המילים 'וַיִּקֶם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרָיִם' אינן מציינות בשום אופן חילופי משמרת רגילים וחוקיים על כס המלוכה, שכן המילים 'וַיִּקֶם עַל...' באות תמיד במשמעות של השתלטות אלימה. נראה אפוא שהגיע שליט חדש, מן הנכר, ופשט על מצרים. על פי זה מובן שלא ידע את יוסף, שהרי לכל אחד מתושבי מצרים היה יוסף ידוע. כל שנאת ישראל בפסוקים אלה, שלמעשה היא התופעה הראשונה והקדומה ביותר של רשעות נגד היהודים, נובעת מכך שהמלך באמת לא ידע את יוסף. העם המצרי עצמו לא הביט על בני ישראל כמשיגי גבול אלא כטובים ומיטיבים, ולא חש מקופח כלל כנגד בני ישראל.

עתה עומד מלך חדש במצרים, שאינו מצרי בעצם. מלך זה אומר לעמו שאת המצרים כבר הכניע, ומהם אין עוד לחשוש. אולם, מהשבט המתפתח בארץ גושן ומתחזק יתר על המידה – הוא חושש. מה עשה? ביקש לפצות את העם המצרי, שאותו דיכא ביד חזקה, בכך שיוכלו להביט מלמעלה ובגאווה אל עם אחר, ובזה להידמות בעיני עצמם לבני חורין. כך משתמש המלך החדש בעם המצרי כדי לדכא את האיום לכאורה של ישראל עליו, ותוך כדי כך נותן למצרים הרגשה טובה, כבעלי כוח. בכך מובן שלא רצה מלך מצרים לגרש את בני ישראל, אלא לשעבדם (בעניין דומה עיין באזניים לתורה).

עוד מציין הרש"ר הירש שרשעות מלך מצרים כלפי ישראל לא נגרמה בחטא של ישראל נגדו. אילו עשו דבר שלא כשורה, לא היה צריך פרעה

ומוסיף שמדרש זה הולך לשיטה שאין כאן ממש מלך חדש אלא שנתחדשו גזרותיו. ואנוהו – אף שכתוב בפסוקים (ב, כג) שמת פרעה בינתיים, ומשמע שאין זה אותו פרעה שאמר 'לֹא יִדְעָתִי אֶת ה'', הרי ביאר רש"י (שם) שלא מת ממש אלא נצטרע.

אונקלוס תרגם 'דלא מקיים גזירת יוסף'. וביאר באזניים לתורה – איזו גזרה לא קיים? הרי את הגזרה לקחת חומש לפרעה ודאי קיים, שכן כתוב 'וַיִּשֶׁם אֹתָהּ יוֹסֵף לְחֶק עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (בראשית מז, כו). אלא שהכוונה לגזרת המילה שהנהיג יוסף במצרים כסגולה נגד תאוות הזימה – שעמד המלך החדש וביטלה. ומסיים כדרכו: 'כן הוא תמיד: לקבל מישאל השפעה מוסרית ורוחנית ממאנים הגויים, המה ומלכיהם, אבל מוכנים המה להשתמש בכשרון היהודי לארגן ממשלה ולהביא סדרים במדינה, ואפילו בכחו הפיזי – לבנות לו ערי מסכנות וכדומה'. ועיין עוד בפרשן שהביא כמה שיטות בשאלה זאת, מה הייתה גזרת יוסף שלא קיים פרעה.

לפי הספורנו ודאי שהיה ליוסף זיכרון בדברי הימים למלכים, בפרט בעניין החומש אשר שם לחוק. אולם מאחר שבני ישראל השחיתו את דרכיהם (כפי שביארנו בדבריו על פסוק ז) לא עלתה המחשבה על לב המלך שעם זה היה עמו של יוסף הצדיק, ועל כן לא עמדה לבני ישראל זכותו של יוסף.

הכלי יקר וההעמק דבר ביארו את חוסר ידיעת יוסף באופן שונה ומחודש. הכלי יקר כתב שהמלך החדש לא ידע את קורותיו של יוסף, שאחיו השתדלו בכל כוחם לאבדו ולבטל חלומותיו, אך כל מעשיהם לא הצליחו מאחר שרצון ה' היה לגדלו, ודבר אלוהינו יקום לעולם. וכן פרעה – השתדל נגד רצון ה' באומרו 'פֶּן יִרְבֶּה' ולא עלתה בידו, אלא אדרבה – 'כֵּן יִרְבֶּה' וכן יִרְבֶּה'.

וההעמק דבר ביאר שנראה לפרש את המילה 'ידע' מלשון אהבה, כמשמעות המילה ידיעה

להתחכם כנגדם, אלא היה יוצא מולם בגלוי. עצם העובדה שהפגם היחיד שמצא בהם היה גידולם הרב – מראה שהתנהגות בני ישראל מבחינה חברתית-מוסרית, כלומר בין אדם לחברו, הייתה ללא רבב. אמנם בענייני בין אדם למקום אנו למדים בדברי יחזקאל הנביא (n-2, c) שאבותינו לא שמרו את דרך ה' בארץ מצרים. ואף שדברים

ט וַיֹּאמֶר אֶל-עַמּוֹ הִנֵּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֹב וְעֲצוֹם מִמֶּנּוּ: וַיֹּאמֶר לְעַמִּיּהָ הָא עַמָּא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל סִגְן וְתִקְפִּין מִמֶּנָּא:

וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ

שיצדקו משפטי ה' והמכות שעשה בם. בכך תוסר השאלה מדוע נענשו המצרים – והלוא נגזרו על ישראל עבדות ועינוי, ולכאורה המצרים רק היו שלוחי ה' בדבר זה? אלא שסיפור זה על פרטיו מראה שאכן נתחייבו להיענש כדין.

בגמרא מובא שדיבורו של פרעה פגע בו באופן אישי: 'תנא: הוא התחיל בעצה תחילה, לפיכך לקה תחילה. הוא התחיל בעצה תחילה, דכתיב: "ויאמר אל עמו", לפיכך לקה תחילה, דכתיב: "ובכה ובעמך ובכל עבדיך" (י, כט).'⁸⁰

באבן עזרא כתב שאמר אל המצרים, ועיין בכלי יקר (לקמן) שהכוונה שדיבר עם שריו. כמו כן עיין ברש"ר הירש על הפסוק הקודם, שם מבואר שמלך מצרים שהגיע מבחון מדבר אל עמו (שאינם המצרים) מה לעשות בבני ישראל. עוד עיין בבעל הטורים.

המלבי"ם ביאר שעתה מתחילה התורה לספר על מחשבות פרעה ועצתו הרעה, ואחר כך את הרעות שעשה לישראל. עיקר כוונת סיפור זה הוא להראות את גודל רשעות פרעה ועמו, כדי

הִנֵּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

שהם מועטים לעומת שאר האומות הם נחשבים לרבים וחזקים במה שמוכנים למסור את נפשו של האחד על השני.

בהעמק דבר ביאר שתיבת 'עם' יכולה להתפרש כאנשי חיל למלחמה, והכוונה שהיו אנשי חיל בישראל, ומזה חשש פרעה. ואף שהיו מעט אנשי חיל בישראל לעומת המצרים, ולא היה למה לחוש עתה, ראה פרעה שבני החיל בבני ישראל הולכים ומתרבים, ושהם חזקים מאנשי החיל של מצרים, ולכן חשש שיתרבו עוד עד שלבסוף ילחם בהם, כמבואר בדבריו על פסוק י' פן ירבה'. ועוד ביאר שהמילה 'עם' יכולה להתפרש מלשון מנהג, עיין בדבריו.

ובאזניים לתורה כתב: 'באו ונחזיק טובה לפרעה שהכיר בנו סימני אחדות, והוא היה הראשון שקרא את בני ישראל בשם 'עם'. אף שבינינו לבין עצמנו אנו פרוידים פעמים רבות, הרי הצרות והפכות אותנו לחטיבה אחת.

הקשה הכלי יקר, שלכאורה היה לתורה לכתוב רק 'הנה בני ישראל', ומדוע הוסיפה התורה את המילה 'עם'? וכמו כן, למה כתוב שאמר פרעה 'אֶל עַמּוֹ', כאשר ודאי דיבר רק לשריו וחכמיו? אלא שאמר להם פרעה שלא ייתכן שיחיו שני עמים המתנגדים זה לזה במדינה אחת. כוונת הכלי יקר היא שפרעה אמר להם על אודות העם המצרי, שלא יוכלו לחיות כעם כאשר חי לצידם עם נוסף, ובפרט שבני ישראל בזמן מועט נעשו לעם רב. ואף שאינם רבים עתה מן המצרים, הרי הם חזקים מהם ('עצום מִמֶּנּוּ') – שאף שמולידים שישה בכרס אחת, וטבע התאומים להיות חלופים, בכל זאת הם חזקים ובריאים מאיתנו. **באור החיים** כתב שאמירתו 'עם' מציינת שהינו עומד 'כעם בני ישראל' בלבד, ללא התערבות עם אחר לתוכו, בשונה משאר העמים שמתערבים בהם עמים אחרים. ומתוך היותם עם אחד מיוחד, הינם 'רֹב וְעֲצוֹם מִמֶּנּוּ', שלמרות

'עם' אחד או 'בני ישראל' רבים?

להמית את ילדי ישראל, וממנה שוטרים מבני ישראל שתפקידם לרמוס את אחיהם הנתונים תחתיהם. על פי יסוד זה ייתכן להציע הבנה חדשה לכך שהיה שבט שלם, שבט לוי, שלא היה צריך לעבוד – כדי לעורר קנאה ואפילו שנאה בין בני ישראל. פרעה החדיר לבני ישראל את התודעה שאינו עם אחד, אלא ערוב של קבוצות נפרדות.

שלישית, ניתן לראות איך פרעה קורא לעם זה שאותו רוצה לשעבד. תחילה הוא אומר 'עם בני ישראל'. אחר כך פרעה משמיט את המושגים 'עם' ו'ישראל' וקורא להם בשם חדש, נטול הרכיבים 'עם' ו'בני ישראל', כשהוא קורא לילדות 'עבריות'. לבסוף, בפסוק האחרון של הפרק, פרעה איננו משתמש בשם תואר, אלא רק אומר 'כל הבן הילוד הִיאֲנָה תִשְׁלֹכֶהוּ'. כמה אמיתיים ונכונים הפסוקים מספר תהילים (פג, ד-ה) על אודות התחכמותו של פרעה: 'על עֲמֹךְ יַעֲרִימוּ סוֹד וַיִּתְּיַעֲצוּ עַל צְפוֹנֶיךָ. אָמְרוּ לָכֵן וַנִּכְחִידֶם מִגּוֹי, וְלֹא יִזְכָּר שֵׁם יִשְׂרָאֵל עוֹד'.⁸¹

פרעה רוצה להשתחרר מהאיום של 'עם בני ישראל', שהינו 'רב ועצום ממנו', ולשם כך הוא משתמש בהתחכמות ('הִבָּה נִתְחַכְמָה לוֹ'). ניתן להבחין בהתחכמות דרך האופן שבו פרעה רואה את בני ישראל, ובמילים אלה יש הן את הבעיה והן את הפתרון לה בעיני פרעה. הבעיה היא שהם 'עם' – הם מאוחדים. כל עוד הם מאוחדים, המצרים לא יצליחו לשבור אותם – ועל כן פרעה רוצה להופכם ל'בני ישראל', היינו בגדר רבים נפרדים.

ראשית ניתן לראות זאת בפסוקים. עם ישראל מתואר תחילה בלשון יחיד – 'הִבָּה נִתְחַכְמָה לוֹ... וְנוֹסֵף גַּם הוּא... וְנִלְחֶם... וְעָלָה... וַיִּשְׁמֹוּ עָלָיו... לְמַעַן עֲנֹתוּ... וַיִּבְנוּ... וַיִּבְנוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ'. עד עתה אין הצלחה לפרעה כלל. אך עם הזמן פרעה משיג את מבוקשו, והם עוברים מיחיד לרבים, ככתוב 'וַיִּמְרְווּ אֶת חֵי־הָעָם... אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֹךְ'. שנית, ניתן לראות זאת באופן שבו פרעה מנסה לפלג את העם. הוא מבקש מהמילדות העבריות עצמן

רב ועצום ממנו

ספק המצרים עלו במספרם ובעוצמתם על בני ישראל יושבי ארץ גושן. אלא שמצרים הייתה מפוצלת לכיתות שונות ומורכבת מעמים שונים; ואף שהעם המצרי, המורכב מתתי עמים אלו, היה רב מבני ישראל – היה עם ישראל מאוחד ורב יותר מכל אחת מכיתות העמים האחרות שהרכיבו את האומה המצרית.

גם המלבי"ם כתב שאין פירוש הפסוק שכבר היו ישראל רבים ועצומים מהם, שאם כן לא היה לו לומר 'כִּן יִרְבֶּה', שהרי גם ביציאת ישראל ממצרים היו מועטים נגד המצרים שהיו גוי גדול ועצום. אלא שקצב ריבויים היה גדול מקצב ריבוי המצרים, ולכן חששו המצרים שמספר בני ישראל יגדל על מספרם שלהם.

ובאור החיים פירש שמילת 'ממנו' ניתן לבאר

הקשה האברבנאל שאם היו בני ישראל רבים מן המצרים, למה פחדו המצרים 'כִּן יִרְבֶּה', הרי היה להם לומר שמפחדים מהם כי כבר רבו מהם. ומתרץ שמילת 'ממנו' מתייחסת רק למילה 'עצום' – שהיה עם ישראל רב (אבל פחות מן המצרים), וכן שהיה עצום מן המצרים, כלומר היו חזקים מהם באיבריהם. או שאפשר לפרש שהיו בני ישראל בעצמם 'רב ועצום', ללא קשר כמותי למצרים, ומילת 'ממנו' באה במושג של שייכות – שהיו עבדיהם, ועל כן חששו שבעתיד אולי ירבו עוד יותר.⁸² וכן הסכימו הכלי יקר והאור החיים שמילת 'ממנו' מתייחסת למילה 'עצום' ולא למילה 'רב'.

אף הרש"י הירש כתב שאין לפרש כאן שבני ישראל היו רבים ועצומים מהמצרים, שללא



יש לומר שבני ישראל כבר היו עבדים שלהם בשלב הזה, וצריך עיון, שהוא נגד משמעות הכתובים.

81. ועיין לקמן פסוק י בדברי רש"י ובתורה תמימה על 'למי להתחכם?'.
82. אברבנאל בשאלתו הרביעית ובתשובתו. לשיטתו

הייתה מעולה על כל האומות (על דרך הפסוק באיכה [א, ה] 'הָיוּ צָרִיךְ לְרֹאשׁ'). ולפירושו מלך מצרים החדש התפאר שישאל, העם המכובד, נמצא בארצו, עד שחשש שיצאו ממנה בשעת מלחמה ומצרים תישאר פחותה ובזויה. ועיין בכלי יקר במה שכתב על מילים אלה.

כ'מתוכנו', כלומר טענת המצרים היא שיש להם זכות לשעבד את בני ישראל מאחר שהם צמחו מתוכם, שהרי המצרים החיו אותם בשנות הרעב ויש להם חוב כלפי המצרים. ומוסיף שמלכי עמים מתפארים במעלתם על עמים אחרים, כל שכן על עם ישראל שיש לו שם ומעלה מיוחדת, שהרי אין לך אומה ששלטה בישראל שלא

נהרות ה'

במהות ובאיכות ולא רק בכמות

מלך מצרים מדבר על עם שהוא 'רב ועצום'. בעולמו יש תפיסה מעוותת, המדרגת אנשים על פי מספר ועוצמה, כדברי מלך מצרים הנזכרים. זוהי נקודת המבט של עמי הארצות, אולם לא דרכה של תורה. לא בכדי אמר משה רבנו 'לא מִרְבָּכֶם מִכָּל הָעַמִּים חֶשֶׁק ה' בָּכֶם וַיִּבְחַר בָּכֶם, כִּי אַתֶּם הִמָּעֵט מִכָּל הָעַמִּים' (דברים ז, יז). בשעה שהעולם מסתכל על הכמות – אנו מסתכלים על האיכות. בשעה שהעולם מתרשם מעוצמה – אנו מתרשמים מחוכמת התורה. כלל זה יהא נקוט בידך: כל דבר הנמדד במספר – לוקה בחסר. המספר צריך תמיד להיות נלווה לעיקר, והכמות לעולם משנית היא לאיכות. עוצמה באה והולכת, אך התורה היא המלווה את האדם בעולם הזה ובעולם הבא. חובה גדולה עבורנו לחנך את ממשיכי דרכנו, שעליהם להביט בכללים ולא רק בפרטים, לעיין במהות ובאיכות ולא רק בכמות.

הבּו נַתְחַכְמָה לְהוֹן דְּלִמָּא יִסְגֹּן
וְיִהִי אֲרִי יִצְרַעְנָא קָרִב וְיִתְסָפֹן
אִף אֲנוּן עַל סִנְאָנָא וְיִגִּיחוּן בְּנָא
קָרִב וְיִסְקֹן מִן אֲרָעָא :

י הִבֵּה נַתְחַכְמָה לֹא פֶן-יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי-תִקְרָאנָה מִלְחָמָה
וְנִסָּף גַּם-הוּא עַל-שְׂנָאֵינוּ וְנִלְחַם-בָּנוּ וְעָלָה מִן-הָאָרֶץ:

לעולם (והס לא דינו שעל כל העולם אינו מציא, אצל הוא מציא על אמה אחת): ועלה מן הארץ. על כרחנו. ורצותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאלו כתב ועלינו מן הארץ והס יירשנה:

הבה נתחכמה לו. כל 'הזה' לשון הכנה והזמנה לדבר הוא, כלומר הזמינו עצמכם לכך: נתחכמה לו. לעס. נתחכמה מה לעשות לו. ורצותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל לדוים צמים, שכבר נשבע שלא יציא מצול

הבה נתחכמה לו

חכמה בעבורו שלא ירבה, ולפי הספורנו הכוונה שיבואו עליהם בעקיפין, שבמקום לפגוע בהם באופן ישיר יפגעו בהם בהתחכמות.⁸³

רש"י כתב שכל 'הבה' מלשון הכנה והזמנה הוא, כלומר אמר להם פרעה 'הזמינו עצמכם לכך'. והאבן עזרא הוסיף שפרעה התכוון שייבקשו דרך

ה' באש יבא" (ישעיה סו, טו), וכתבי: "כי באש ה' נשפט וגו'" (שם, טז). בחרב? כתיב: "ובחרבו את כל בשר" (שם). אלא בואו ונדון במים, שכבר נשבע הקדוש ברוך הוא שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר: "כי מי נח זאת לי וגו'" (שם נד, ט). והן אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא; אי נמי, הוא אינו מביא, אבל הן באין ונופלין בתוכו, וכן הוא אומר: "ומצרים נסים לקראתו" (יד, כז).⁸⁵

בתורה תמימה ביאר שדרשה זו מבוססת על כך שכתוב 'הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ', ולא 'להם'. ולכאורה צריך עיון, שמאחר שאמר פרעה 'הִנֵּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' הרי דיבר עליהם כעם, כלומר בלשון יחיד, ולמה אם כן יש לדרוש את המילה 'לו' במקום 'להם'? אלא שמפני שבכל התורה ההתייחסות לבני ישראל היא בלשון רבים (כמו: באו, יצאו, הלכו וכו'), היה גם לפרעה לומר בלשון רבים, שאף על פי שהזכיר 'עם' הרי הזכיר גם 'בני ישראל'.

ורבנו בחיי ציטט מדרש, כה לשונו: 'ובמדרש: "הבה נתחכמה לו", לעם, "הבה נתחכמה לו", למלכו של עולם. אם נשרפם הם בני אברהם שנצל מכבשן האש, אם נהרגם הם בני יצחק שנצל מן החרב, אם נסקלם באבנים הם בני יעקב שנתעלה באבן, שנאמר "משם רועה אבן ישראל" (בראשית מט, כד), ועוד מלכותם נמשלה לאבן, שנאמר "ואבנא די מחת לצלמא הוה לטור רב ומלאת כל ארעא" (דניאל ב, לה). אלא נשליכם במים, שהרי נשבע שלא יביא מבול לעולם, לפיכך הטביעם במים, שנאמר "כי בדבר אשר זדו עליהם" (יח, יא), בתבשיל שבשלו בו נתבשלו, וכן אמר הנביא "גם אני אבחר בתעלוליהם ומגורותם אביא להם" (ישעיה סו, ד)'.⁸⁵

וזה לשון **רבנו בחיי**: 'יש חכמה טובה ויש חכמה רעה. החכמה בתורה ובמוסר היא חכמה טובה, והחכמה בעניני ערמימות היא חכמה רעה'. ומבאר שבפסוק זה מדובר בחכמה הרעה, מאחר שכתוב 'הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ' ולא 'הבה נחכמה'. וכן הוא ביאור הפסוק בקהלת (ז, טז) 'אַל תִּתְחַכֵּם יוֹתֵר', ולא 'אל תחכם יותר'. התחכמות זו הייתה הדרגתיות השעבוד, ותבואר לקמן פסוק יד 'ההדרגתיות שבשעבוד'.

ולכלי יקר שמייס חדשים בזה: בספר יחזקאל מובא שבני ישראל היו רעים וחטאים במצרים, ככתוב (ח, כ) 'וַיִּמְרוּ בִּי וְלֹא אָבּוּ לְשִׁמְעַי אֵלַי, אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וְאָמַר לְשִׁפְף חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם'. אלא ש'בתורה לא מצינו רמז בשעת מעשה לזה'. על כן, מפרש הכלי יקר שהפסוק 'הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ' מורה שבאו בנכליהם להחטיאם בעבודה זרה. ועיין לקמן פסוק יד 'ההדרגתיות הם שבשעבוד'.

למי להתחכם?

בהבנה הפשוטה של הפסוקים, כוונת פרעה היא להתחכם אל בני ישראל, שכן עליו דיבר בפסוק הקודם. וכן נקט רש"י 'לעם, נתחכם מה לעשות לו'. **בתורה תמימה** כתב שנראה שלא הוסיף רש"י שום ביאור חדש על הפסוק, וביאר שכוונתו היא שפרעה חשב להפר את עניין ה'עם' – את האחוה והאחדות הלאומית ששררו ביניהם.⁸⁴

בגמרא מובא שהתכוונו המצרים להתחכם לקב"ה: 'הבה נתחכמה לו' – 'להם' מיבעי ליה? א"ר חמא ברבי חנינא: באו ונחכם למושיען של ישראל. במה נדונם? נדונם באש? כתיב "כי הנה



ישראל רבים?.

85. סוטה יא, א. חלק מהדברים הובאו ברש"י.

83. דברי הרמב"ן על פסוק זה מובאים להלן בפסוק יד 'ההדרגתיות שבשעבוד'.

84. ועיין מה שכתבתנו בפסוק ט' עם אחד או בני

שלושה היו באותה עצה

בגמרא מובא: 'א"ר חייא בר אבא א"ר סימאי, שלשה היו באותה עצה: בלעם, ואיוב, ויתרו. בלעם שיעץ נהרג, איוב ששתק נידון ביסורין, יתרו שברח זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית'.⁸⁶ החזקוני מקשה על כך מדברי הגמרא שבלעם היה בן כשלושים ושלוש בשעה שנהרג,⁸⁷ והרי מהזמן שטרם לידת משה עד המלחמה במדין עברו הרבה יותר משלושים ושלוש שנה. ומתוך שיש לומר שהיו שני בלעם, ואחד היה הנכד של השני ונקרא על שם זקנו. ויש שפירשו ש'שלושה היו באותה עצה' אינו מדבר על עצת פרעה אלא על עצת זנות בנות מואב. ואנוהו – רש"י על הגמרא בסנהדרין ציין שבעלי שתי מימרות אלה בגמרא אינם מסכימים זה לזה.

ואנוהו – צא ולמד את השגחת ה' בעולם מתוך יתרו. יתרו היה אדם נעלה בארץ מצרים, שהרי היה יועצו של המלך, אך דבק באמת שלו, ומאחר שידע שדבריו לא יהיו נשמעים

סירב ליטול כל חלק בדבר וברח לו למדין. במדין התחיל מחדש, ועם הזמן נעשה 'כהן מדין', האדם החשוב שבמדין. אך גם שם נטש את העבודה הזרה, ומתוך כך נידוהו בני עמו.⁸⁸ פעמיים עזב יתרו גדולה עבור האמת, ולבסוף זכה גם זכה – זכה באיש האלוהים כחתן, זכה שהוסיף פרשה בתורה וזכה שישבו בני בניו בלשכת הגזית. דבקות באמת אינה קלה, ולפעמים הפירות אינם תואמים את גודל ההקרבה. אולם 'צדיק פתקמר ופרח... שתולים בבית ה'... עוד ינובון בשיבה... להגיד כי ישר ה' (תהילים צב, יג-טז). וכן אמר דוד 'נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם' (שם לו, כה). יש דברים שלוקחים זמן. לפעמים צריך לחכות עד לזמן הזקנה כדי לראות את גמול ה', ולפעמים אף יותר מכך. לפעמים לא יראה אדם את גמולו כלל בעולם הזה – אך לנגד עינינו תעמוד לעולם דברי המשנה 'ודע – מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא'.⁸⁹

פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו

מי הם 'שנאינו' של המצרים?

בעל הטורים כתב שמלך מצרים היה ירא מאפשרות שיבואו מלכי כנען למלחמה עליו בדבר הכסף שליקט מהם. ובאזניים לתורה ביאר שמצרים משלה אז על עמים רבים, ועם אחד לא היה מעז למרוד ולהילחם במצרים, אולם שונאים הרבה כן יכולים לקום נגדה, ואז 'ונוסף גם הוא על שנאינו' – על המורדים. ולפי הכלי יקר כוונת פרעה באומרו 'שנאינו' הייתה כלפי עצמם, כמי שתולה קללתו בשונאיו: שבני ישראל כבר חזקים מהם, ואם ימשיכו להתרבות יוכלו לעלות עליהם למלחמה ולנצחם.

הספורנו ביאר שפרעה חשש שמאחר שישראל נבדלים במילה, בלשון ובדעות, עד ש'לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם' (בראשית מג, לב) – הם יהיו אויבים של מצרים ללא ספק, ואז בעת המלחמה יגלו את שנאתם. ובהעמק דבר כתב שאף שאנשי החיל בישראל לא היו חזקים מספיק לעשות מערכה נגד המצרים המצוידים בסוס ורכב וכדומה, הרי אם 'תקראנה מלחמה', ואנשי החיל המצרים יהיו טרודים במלחמתם מחוץ למצרים, מייד יילחמו אנשי החיל של בני ישראל במצרים בתוך מדינתם (ולכן כתוב 'ונלחם בננו' ולא 'עלינו' או 'עמנו').⁹⁰



89. אבות ב, טז.

90. דברי ההעמק דבר הם המשך לדבריו בפסוק הקודם 'הנה עם בני ישראל'.

86. סוטה שם.

87. סנהדרין קו, ב.

88. עיין בדברי התנחומא ורש"י שהבאנו להלן ב, טז 'לכהן מדין'.

וְנִלְחַם בְּנוֹ וְעֵלָה מִן הָאָרֶץ

שייתכן לפרש שכוונת הפסוק היא שאם תהיה מלחמה יצטרפו אלה לשונאינו וישללו את שללינו, ואז יעלו הם מן הארץ הזו אל ארץ כנען עם כל אשר לנו, ולא נוכל להינקם מהם ולהילחם בהם.

לפי האברבנאל, פרעה חשש שאם תהיה מלחמה יתווספו ישראל לשונאיהם ויילחמו במצרים, או לפחות יעצרו כוח ללכת לארץ אחרת ולא יהיו להם עוד לעבדים.⁹³ והספורנו כתב שהכוונה היא שיעלו מעצמם מבלי שיגרשם בכוח.

בהעמק דבר ביאר שאילו רצו ישראל לעלות עתה מן הארץ לא הייתה בכך כל בעיה בעיני המצרים, שהרי עדיין לא היו משועבדים, אלא שוודאי לא יעלו מן הארץ כעת, כשהם עניים ופרנסתם במדינה. חשש מלך מצרים היה שכאשר ישראל יילחמו ויבזזו את מצרים – בזמן שהצבא המצרי עסוק במלחמות מחוץ לה, וכביאורו שהבאנו לעיל 'פן ירבה' – אז יעלו ישראל עם שלל מצרים מן הארץ (ולא חשש שיישארו בה לאחר הביזה, שהרי אז יגבר עליהם צבא מצרים האדיר כשישוב מנצח ממלחמתו), ועיין עוד בדבריו.⁹⁴

ובדרך הדרש נדרש במדרש רבה: 'ועלה מן הארץ' – כל זמן שישראל בירידה התחתונה הם עולים, ראה מה כתיב 'ועלה מן הארץ'.⁹⁵

ביאור הפסוק לפי הרש"ר הירש

הרש"ר הירש ביאר שאילו טעם האתנחתא בפסוק היה בא תחת המילה 'ירבה' היה ביאור הפסוק: 'הִבָּה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה', והמשך הפסוק את מטרת המצרים, שיעזבו ישראל את

יש לשאול, למי מתכוונים המצרים באומרם 'ועלה מן הארץ'?

הגמרא מבארת שכוונת המצרים כלפי עצמם, שהם ייעלמו מן הארץ: 'ונלחם בנו ועלה מן הארץ' – 'ועלינו' מיבעי ליה? א"ר אבא בר כהנא: כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו בחבירו. כלומר, כוונת המצרים היא 'ונעלה מן הארץ', אלא שנעים יותר לאוזן לשמוע רעה כשהיא אמורה על אחרים.⁹⁶ רש"י הביא את דברי הגמרא בדרך דרש, וביאר על פיו את הפסוק כאילו כתוב 'ועלינו מן הארץ' והם יירשוהו. הרמב"ן ציין שאם הכוונה כן, היה לתורה לכתוב 'ועלה על הארץ' (והביא לכך מספר דוגמאות). וציין שאולי הכוונה שיעלה מן הארץ שיושב בה (כלומר ארץ גושן).

בתורה תמימה הקשה שלכאורה שאלת הגמרא אינה מובנת, שניתן בפשטות לבאר מילים אלה על בני ישראל, שלא רצו המצרים שבני ישראל יעלו מארצם. אלא שיש לומר שמאחר שחשבו המצרים את בני ישראל למסוכנים להם, אזי אין טוב להם מאשר שיעלו מארצם, וממילא על כרחך שמוסב על המצרים. אולם שלא כדברי הגמרא, המפרשים ביארו על דרך הפשט שהמצרים חששו שבני ישראל יעלו מן הארץ, כדברי האבן עזרא שכתב שאין צורך לפרש שהכוונה שתולה קללתו באחרים, וכן רש"י שכתב בכוונת המצרים 'ועלה מן הארץ' על כרחינו.

גם הרשב"ם הבין שחשש מלך מצרים היה שיעלו ישראל מארצו. ביאור דברי פרעה הוא שצריך להתחכם לו שלא ירבה, שאם תארע מלחמה הרי יילחם בנו וישוב אל ארץ אבותיו, ולא טוב לנו לאבד עבדינו.⁹⁷ ובדומה כתב הרמב"ן

91. סוטה יא, א.

92. להבנת הרשב"ם והאברבנאל (לקמן) יש לומר שכבר היו ישראל עבדים שלהם. וצריך עיון, שנראה שהוא נגד פשט הפסוקים.

93. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.

94. ועיין במה שכתבנו על פסוק ז' ביאור הפסוקים על פי ראיות המצרים'.

95. שמות רבה א, ט.

מלחמה, שאז יתחברו ישראל עם אויבים ויעלו מן הארץ.

למה שיעלו מן הארץ? המצרים ידעו שישראל מתאווים לצאת ממצרים ולחזור לארצם. הן כל ביאתם למצרים לא הייתה להשתקע בה אלא מפני הרעב, כדבריהם 'לגור בְּאֶרֶץ כְּנָעַן' (בראשית מז, ד), ומאז לא נתנו להם המצרים לצאת כי נתנו עיניהם לשעבד אותם. והרי עוד בחיי יוסף לא יכול יוסף לצאת ממצרים אפילו לקבור את אביו ללא רשותו המפורשת של פרעה, ואף אז הוכרחו לעזוב את טפם ומקניהם בארץ גושן כמשכון. זאת ועוד, יעקב ויוסף הבטיחו בעת מיתתם שה' ישיבם אל ארץ אבותיהם, אך בינתיים לא נתנום המצרים לצאת מארצם. בני ישראל עדיין עומדים כעם בפני עצמו המסרב להתחתן עם המצרים, ועל כן חששו המצרים שבעת מלחמה יצליחו בני ישראל לצאת ממצרים, שהרי זהו כל חפצם. מכאן נראה את גודל רשעות מלך מצרים. חששו היה מורכב משלושה דברים, שכל אחד מהם אינו מהווה למעשה איום עליו. הראשון, שבני ישראל עדיין לא התרבו באופן שיש לחשוש מהם, וכל החשש הוא מפני העתיד. השני, שגם אם וכאשר ירבו אין מה לפחד מהם בפני עצמם, רק על הצד שתהיה מלחמה, והרי כעת ישבו המצרים בשלווה כי היה פחדם על כל הארצות. ביאור המילה 'כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה', בלשון רבים, היא שרק אם יקרו שני דברים שעתה אינם במציאות – הן דרך ריבוי שלא בדרך הטבע והן מלחמה – יהיה על המצרים לדאוג. והשלישי, שגם אם וכאשר יתרבו ותהיה מלחמה, הרי ישראל אינם מחפשים להרע למצרים אלא רוצים לצאת מארצם, וכל רצונם להחזיק בהם היה נגד חוקי הארצות. מכאן ניתן לראות בחוש שלא היה כל חשש סכנה למצרים, וכל מהותם הייתה להחזיק את ישראל כעבדים מתוך רשעות הלב.⁹⁶

ארצם ברגע שיוכלו. דבר זה יזדמן להם כאשר יצטרפו לאויבי המצרים, כי מצד הצטרפותם לאויבי המצרים יקבלו אצלם זכויות אזרחיות שאינם זוכים להן במצרים.

אולם טעם האתנחתא בא תחת המילה 'לו' – הווי אומר שהמילים בסוף הפסוק, 'וְעָלָה מִן הָאֶרֶץ', הן החשש הבא לידי ביטוי במילים שאחרי האתנחתא, 'פֶּן יִרְבֶּה'. כלומר, פיסוק הטעמים מבאר שהחשש הוא שיעלה מן הארץ. מאחר שבני ישראל עדיין לא היו עבדים, מדוע היה חשש מעזיבתם את הארץ?

צריך אם כן לומר שנוכחות בני ישראל הייתה חשובה ומועילה למדינה, אך דווקא במספר מוגבל. עזיבתם אינה רצויה, כל שכן השתלטותם, אך הימצאותם במספר מצומצם שירתה את מלך מצרים ונחשבה למועילה ולחיונית. ממילא, 'וְעָלָה מִן הָאֶרֶץ' אינו במובן של עזיבת ארץ מצרים אלא שיעלה מתוך ארצו, מתוך ארץ גושן, ויציף את יתר כל הארץ.

למה, אם כן, חשש מלך מצרים דווקא משעת מלחמה? על כך יש להשיב שייטכן שמלך מצרים חשש משני דברים. הראשון, שיצטרפו לאויבים בשעת מלחמה, והשני שבלאו הכי ארץ גושן תקטן מלהכילים ויעלו חמושים לכבוש את הארץ. ומוסיף הרש"ר הירש שמילת 'תקראנה' מבטאת לשון רבים, וממילא החשש אינו רק המלחמה, אלא ש'תקראנה' שני דברים, הן מלחמה והן השתלטותם על הארץ.

ביאור הפסוק לפי המלבי"ם

המלבי"ם מקדים ומבאר את המצב לפני דיבורו של פרעה. המצרים היו רבים מבני ישראל, אלא שחששו שמא ירבו ישראל יותר. אף אם ירבו ישראל יותר מן המצרים, הרי לא יוכלו למרוד במצרים שהיא מדינה גדולה המורכבת מעמים רבים. דאגתם הייתה רק במציאות שתהיה עת



נהרות ה'

98. משנה ברורה שם ס"ק ז.

ומציאו עליהוין שלטונין מבאשין
בדיל לעצמאיהוין בפלחנהוין וכן
קרוי בית אוצרי לפרעה את פיתום
וית רעמסס:

יא וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם ויבן ערי מסכנות לפרעה את-פתם ואת-רעמסס:

וכן 'לך צא אל הסכן הזה', גזר הממנה על האזרחות:
את פתם ואת רעמסס. שלא היו ראיות מתחלה לכן
ועשאו חזקות וצורות לאור:

עליו. על העם: מסים. לשון מס, שרים שגזין מהם
המס. ומהו המס? שיצנו ערי מסכנות לפרעה: למען
ענתו בסבלתם. של מנרים: ערי מסכנות. כתרוממו.

וישימו עליו שרי מסים

שבפסוק הקודם כתוב שהמצרים התחכמו כיצד
להתמודד עם בני ישראל, אך הדבר הראשון
המופיע אחר כך הוא ששמו עליו שרי מסים
– והלוא 'אין זו חכמה, אלא רעות וחציפות'.
ועוד, שחז"ל אמרו ש'פרך' הוא מלשון 'פה'
רך,¹⁰² שהתחילו בדברים רכים, ולכאורה אין
זה תואם את הנאמר בפסוקים ששמו עליהם
שרי מסים מייד.

אלא שכוונת הפסוקים היא שהיו לפרעה
בנאים שבנו עבורו ערים לשבת, ואנשים אלה
נקראו 'אנשי מס'.¹⁰³ והתחכמות פרעה, היינו
האופן שדיבר אליהם תחילה רכות, הייתה
ששם את אנשי ישראל על הבנאים להיות שרי
מסים, ודבר זה הוא שררה לכאורה. אולם היה
זה בהתחכמות 'למען ענתו בסבלתם', שכאשר
הבנאים המצרים לא יספיקו למלא את עבודתם
יצטרכו השרים שעליהם להצטרף עמהם כדי
להשלימה. וזהו האופן שהכניסום בסבלות
מצרים ב'פה רך' – על ידי שהיו תחילה שרים,
ורק לבסוף הבינו שנעשו עבדים.

שלא כפירושים שהוזכרו, הרש"י הירש
ביאר מס זה כמס ממוני. לשיטתו, כעת מנסים
המצרים לסחוט מבני ישראל כספים ככל
האפשר. שמאחר שהם זרים, בני ארץ אחרת,

על מי שמו שרי מסים? ברובד הפשוט ביותר
הכוונה על העם, וכן ביאר רש"י. אולם הגמרא
דורשת את הפסוק באופן אחר, כשהיא מבליטה
את המילה 'עליו' הבאה במקום המילה 'עליהם',
זו לשונה: 'וישימו עליו שרי מסים' – עליהם
מיבעי ליה? תנא דבי ר' אלעזר בר' שמעון:
מלמד, שהביאו מלבן (רש"י) – כמין דפוס שבו
עושין הלבנים שממלאין אותו טיט ומחליקין
אותו, והיא הלבנה) ותלו לו לפרעה בצוארו, וכל
אחד ואחד מישאל שאמר להם איסטניס אני,
אמרו לו: כלום איסטניס אתה יותר מפרעה?¹⁰⁰

מהו המס?

רש"י ביאר שהמס הוא שיבנו ערי מסכנות
לפרעה.¹⁰¹ וכן כתב הרמב"ן, שהמס היה לקיחת
אנשים מהם לעבודת המלך, ומינוי שרים מצריים
שייקחו אנשים כרצונם מבני ישראל לפי העבודה
לבניין המלך – חלק מהזמן יבנו את בניין המלך
וחלק מהזמן יהיו בביתם. וכן ביאר התורה
תמימה, שאף שבדרך כלל לשון מסים מורה
על עניין ממוני, הרי מפורש בפסוקים שפרעה
דחק אותם בעבודת הגוף, ולכן צריך לומר שלשון
'מס' בפסוק זה אינו מס ממון אלא מס עבודה.
באופן דומה ביאר באור החיים. תחילה הקשה,



שתלו לו היה לישראל רידוי של השמה'.

102. דברי חז"ל יובאו להלן בתחילת פסוק יג.

103. כפי שמצינו בשלמה בספר מלכים א ה, כז.

100. סוטה יא, א.

101. וכן על דברי הגמרא (שם): 'שרי מסים – דבר שמשים'

(סוטה יא, א) ביאר רש"י בעניין עבודה ולא בעניין ממוני:

'רידוי של שומה שמרגילין ומשימין לעבודה, אותו מלבן

כלומר מלך מצרים ציווה שיהיו שרים שיתנו עליהם מס, וכן – ששרים אלה יהיו רשעים ויענו אותם בכוונה, לא רק לגבות מהם מיסים אלא 'למען ענתו בסבלתם'.

לאחר שבפסוק הקודם הראה המלבי"ם את רוע מחשבתם, בפסוק זה הוא מראה את גודל רשעותם המעשית, ומה שעשו הרבה מעבר למה שנגזר בברית בין הבתרים. בברית בין הבתרים נאמר לאברהם אבינו 'ועבדו', וביאר שם המלבי"ם שכוונת הכתוב שישראל יעבדו אותם מרצונם, כלומר יתנו להם מס מעצמם כדרך כל הגרים בארץ לתת מס למלך. אילו הייתה המציאות כן היה הפסוק כותב 'וישימו עליהם מס', אך כתוב 'וישימו עליו שרי מסים', והכוונה לנוגשים וללוחצים שיפרעו את כל המיסים שעלו על לב השרים. ומן הידוע הוא ששרים כאלו מוצצים את דמי העניים, וצריך לתת להם תמיד שוחד, שלא יכבידו עליהם כל כך. על כן כתוב 'למען ענתו בסבלתם', שסבלות השרים היו גרועות הרבה מן המיסים עצמם – שעד עתה כבר נתנו מיסים, אלא שעתה שמו עליהם שרי מיסים למען עונותם. בדומה לכך כתב באזניים לתורה, שמיסים אכן נדרשים לכל מדינה כדי להתנהל בצורה נכונה, אולם 'שרי מסים' הם אלה שפועלים פעמים רבות נגד משלמי המיסים.

אפשר להשית עליהם כל מחיר גם תמורת האוויר שהורשו לנשום. וכן נראה מהאברבנאל שכתב שתחילה קבעו להם מיסים שצריכים להעלות למלך מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו. והוסיף בביאור לשון הפסוק שהיו עליהם שרים שגבו מהם, ובזה היו מענים אותם בסבלותם.¹⁰⁴

שרי מסים

אונקלוס תרגם 'שרי מסים' – שלטונין מבאשין, וכתב בפרשן שהכוונה למושלים מרעים. והוסיף שאף על פי שבדרך כלל מתרגם אונקלוס 'שרי' כ'רבני', מלשון חשיבות, כאן תרגם 'שלטונין' מבאשין, ללמד שהשלטון כולו היה מאוס ולא רק השרים הללו. ואנוהו – ניתן להסיק מתרגומו שלא היו אלה אנשי מעלה במצרים שנבחרו לתפקיד, אלא אנשים עם רצון רע, שבמהותם הם רעים.

בהעמק דבר ביאר שאילו הייתה כוונת הפסוק 'שרי מסים' מלשון מס בלבד היה לתורה לכתוב 'מסים' בפתח תחת המ"ם. אלא שיש ביאור נוסף למילה 'מסים', והוא מלשון המסה.¹⁰⁵ וביאור זה מתאים לדברי אונקלוס שתרגם 'שלטונין מבאשין' (כלומר שליטים הממיסים את העם הנרדה). אכן, אם היה משורש זה בלבד היה לכתוב 'שרי ממסים'. המילה 'מסים' המופיעה בפסוק משלבת את שני הביאורים יחד,

למען ענתו בסבלתם

'ענותו' מלשון הפקת רצונו, כמו 'אָעֲנָה אֶת הַשָּׁמַיִם וְהֵם יַעֲנוּ אֶת הָאָרֶץ' (הושע ב, כג). האבן עזרא סבר שכוונת המצרים בעינוי הייתה לייבש זרע הזכרים. ובדומה כתב החזקוני שעינוי זה הוא מיעוט תשמיש,¹⁰⁷ שימעטו לשמש מיטתם בשביל סבלותם, והוסיף שהיה

בגמרא מובא: 'למען ענותו בסבלותם – ענותם' מיבעי ליה? למען ענותו לפרעה בסבלותם דישראל'.¹⁰⁶ וביאר בתורה תמימה שדרשה זו נסמכת על דברי הגמרא (המובאים בתחילת הפסוק) שהמילים 'וישימו עליו' מתייחסות לפרעה. והוסיף שאולי כוונת הפסוק



106. סוטה יא, א.

107. כדברי חז"ל (יומא עז, ב) על הכתוב 'אם תענה את

104. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית.

105. כמובא בפסוק 'קִמְסִס נָקִס' (ישעיה י, יח).

אך בני ישראל קיבלו על עצמם לבנות את הערים למס.
רש"י כתב: 'למען ענתו בסבלתם – של מצרים'.
רש"י מבאר שהמילה 'סבלתם' (בלשון רבים) מתייחסת למצרים, שכן המילים המיוחדות לישראל בפסוק זה הינן בלשון יחיד. ממילא, כוונת מילים אלה היא 'למען ענתו של ישראל בסבל שהמצרים מטילים עליהם'.

כן לקיים את הנאמר לאברהם אבינו **וְעָבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם** (בראשית טו, יג). וכן מובא בהגדה של פסח: 'את ענינו – זו פרישות דרך ארץ'.
 וכן דעת **האברבנאל** שפרעה קיווה שכאשר יסבלו ישראל עינויים הרבה הם לא יהיו פנויים לפרות ולרבות.¹⁰⁸
 ורוח אחרת הייתה **לספורנו** בכותבו שמטרת העינוי הייתה שיסכימו לצאת אל ארץ אחרת,

וַיִּבְנוּ עָרֵי מִסְכְּנוֹת לַפְרֵעָה

עמך ועמך האמת, אלא אם רצונך תושיע את ישראל ולא תאבד את מצרים. כיון שראה מיכאל ששרי האומות מלמדים סגוריא על מצרים רמז לגבריאל וטס למצרים ושמט לבנה אחת עם טיטה ותינוק אחד מה ששקעו המצרים בבנין, ועמד לפני הקדוש ברוך הוא ואמר לפניו, רבש"ע, בענין זה שעבדו לבניך. כיון שראתה מדת הדין כך, אמרה, עשה דין לבניך במצרים שרובן חייבין. מיד טבעו מצרים, שנאמר: "דרכת בים סוסיך חומר מים רבים" (חבקוק ג, טו), אותו החומר שהביא גבריאל גרם למצרים להטבע.¹¹⁰
 והוסיף התורה תמימה: 'ולפי זה מבואר שרש"י רמז למדרש זה, שעל ידי אותה העבודה מערי המסכנות נסתכנו המצרים להטבע, והדברים מאירים ונפלאים'.

אונקלוס תרגם 'ערי מסכנות – בית אוצרי', היינו מחסנים, בתים שאוצרים (אוגרים) בהם דברים. וכך נדרש במדרש רבה 'ורבנן אמרי בתי אוצרות',¹¹¹ וכן נקטו **רש"י**, **הרשב"ם** ו**האבן עזרא**.
 וכתב **האברבנאל** שהדעת נותנת שמן העת שיוסף אמר לפרעה לקבוצ אוכל ולשמר לשנות הרעב נשאר חוק זה במצרים, שישמרו תמיד אוכל לעת הצורך. ומאחר שיוסף הוא אשר התחיל בעצה הזו, גזר על זרעו שיעשו את הערים

בביאור המילה 'מסכנות' מובא בגמרא: 'ויבן ערי מסכנות לפרעה – רב ושמואל, חד אמר שמסכנות את בעליהן, וחד אמר שממסכנות את בעליהן, דאמר מר: כל העוסק בבנין מתמסכן'.¹⁰⁹ בתורה תמימה הסביר שפירוש 'מסכנות' הוא שמפני גובה הבניין יש סכנה לבונים אותו, והוסיף שנכון לגרוס 'שמסכנות את בוניהן', ופירוש 'ממסכנות' הוא שגורמות לבעליהן לעוני, שמשקיעים ממון רב בבניינים. וכתב המלבי"ם שכל כוונת פרעה בבניית ערים אלה הייתה שלא ייגמר הבניין לעולם, כדי שיהיו מעונים תמיד.

רש"י (על הגמרא שם) ביאר: 'שמסכנות את בעליהן – שעל ידי אותן הערים ואותה עבודה נסתכנו מצרים ליטבע בים'. וכתב על כך בתורה תמימה שלכאורה טביעתם של המצרים בים לא שייכת כלל לבניית ערי המסכנות, אלא שביאר יפה על פי מדרש המובא ב**ילקוט שמעוני**, זו לשונו: 'בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד שר של מצרים ונשתטח לפני הקדוש ברוך הוא (תורה תמימה – להמליץ על המצרים שלא יטבעו בים), וקרא הקדוש ברוך הוא לכל שרי האומות והיה מסדר לפנייהם כל המאורע ואמר שפטו נא וכו'. אמרו לו, רבש"ע, הדין



110. **ילקוט שמעוני** בשלח רמג על הפסוק 'כי גאה גאה'.
 111. **שמות רבה** א, ט.

בנותי' (בראשית לא, נ), שהכוונה למיעוט תשמיש.
 108. **אברבנאל** אחרי תשובתו לשאלה הרביעית.
 109. סוטה יא, א.

נמצאנו למדים שהמצרים הכריחו את בניו ובני אחיו של יוסף לבנות מבצרים בזיעת אפם ובדמי בניהם, בעבודת פרך שאין כדוגמתה, כדי לשים בהם את הדברים שרכש יוסף עבור מלך מצרים. **הרש"ר הירש** אף הוא ביאר שמדובר בערי אחסון מתוך דאגה לשעת הצורך, ושם היו אלה ערי אחסון עבור התבואות שיוסף הנהיג לטובת המדינה – היה בכך לעג וכפל מר. עוד כתב שעבור בניין עיר דרושות אומנויות רבות ושונות, ובני ישראל חויבו לספק את כולם. וכתב **בהעמק דבר** שבניית ערי המסכנות היה המס (המוזכר בפסוק), שבעצמו לא היה רע כל כך, אלא שהיה רע משום שהיה בעיניו, בעלילות ובהכאה.

הללו. והוסיף 'וזאת הייתה עבודה בגוף, שהוא דבר יותר מענה אותו מן המס'.¹¹² הוסיף על כך **באזניים לתורה** שלשון היחיד המופיע בפסוק מראה על גודל כפיות הטובה של המצרים. עם ישראל מוזכר בלשון יחיד – 'וַיִּשְׁימוּ עָלָיו... לְמַעַן עֲנֵתוּ... וַיִּבְנוּ...' – מפני שהפסוק מתייחס לעם ישראל כולו. והחידוש הוא ששמו מיסים על כל העם ושעבדו את כולם, ואפילו את בני יוסף, המלך שהציל אותם משנות הרעב (ועיין בדבריו על אודות שבט לוי). זאת ועוד, המצרים הכריחו את בני ישראל לבנות ערי מסכנות, וביארו **אונקלוס** והמפרשים שהכוונה לבתי אוצר. ומה היו שמים בבתי האוצר? – כסף וזהב, או תבואה, והרי אלה הדברים שיוסף דאג להכניס למלך מצרים.

את פתם ואת רעמסס

האבן עזרא ציין שאין זה אותה רעמסס שבה ישבו ישראל, שרעמסס שבה ישבו ישראל (בראשית מז, יא) מנוקדת בשווא נח תחת העי"ן ובשווא נע תחת המ"ם, ואילו רעמסס שבנו בני ישראל מנוקדת בפתח תחת העי"ן ובשווא נח תחת המ"ם. והוסיף **באבן עזרא הקצר שרש"ג** כתב שהוא שם מקום הנקרא עין השמש ('עין שמש'). **רש"י** כתב 'שלא היו ראויות מתחילה לכך, ועשאו חזקות ובצורות לאוצר'. ואנוהו – נראה שרש"י מבאר שערים אלה כבר היו בנויות כערים, אלא שבני ישראל עשו אותן ראויות לאוצר. ייתכן שהוא מתייחס לעובדה שרעמסס כבר הוזכרה בחומש בראשית, ועל כן קשה ההבנה שרק עתה בנו אותה, ועל כן מבהיר שאין מדובר בבניית עיר חדשה אלא בחיזוק עיר קיימת (ולהבנה זו ייתכן שרש"י חולק על דיוקו של האבן עזרא שהייתה זו רעמסס אחרת).

בגמרא מובא: 'את פיתום ואת רעמסס – רב ושמואל, חד אמר פיתום שמה, ולמה נקרא שמה רעמסס? שראשון ראשון מתרוסס. וחד אמר רעמסס שמה, ולמה נקרא שמה פיתום? שראשון ראשון פי תהום בולעו'.¹¹³ **בתורה** **תמימה** ביאר שכוונת 'מתרוסס' היא שכשהיו בונים מעט היה מתמסמס ונופל, והיו חוזרים ובונים והיה חוזר ונופל. וכוונת 'פי תהום בולעו' היא שהיה נבלע בארץ. וטעם דרשות אלה לומר שכוונת פרעה לא הייתה למען תכלית המלאכה, אלא למען עמל העבודה. על כן, כדי שלא תיתום המלאכה בחר לתת להם מלאכה שאין לה סוף. והרחיב זאת **באזניים לתורה**, שבשעה שאדם עובד יש לו שני פרסים בשכרו, הראשון הוא כסף משכורתו והשני הוא ההנאה שיש לו בראותו מעשה ידיהם להתפאר – ושני אלה נמנעו מבני ישראל.



זו הייתה קשה מן המס הכלכלי.

113. סוטה יא, א.

112. **אברבנאל** אחרי תשובתו לשאלה הרביעית. על תחילת הפסוק ביאר שגבו המצרים מיסים מבני ישראל, וכעת מוסיף שעוד עינו אותם בבניית ערי מסכנות, ועבודה

רבו וגם הלכו נגד חוקי המדינה, ועל כן מדגישה התורה 'כן... וכן...!'.¹¹⁶

הגמרא לא מבארת פסוק זה כתוצאה, אלא כדיבור של רוח הקודש. כה לשונה: 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ' – 'כן רבו וכן פרצו' מיבעי ליה? אמר ריש לקיש, רוח הקדש מבשרת: "כן ירבה וכן יפרוץ".¹¹⁷ וביאר בתורה תמימה שהכוונה שרוח הקודש אמרה למצרים שלא יועילו להם כל ההתחמכויות נגד ריבויים של ישראל, אלא ככל שיענו אותו – כן ירבה וכן יפרוץ. ועל זו הדרך מובא **במדרש רבה**: 'ד' גזירות גזר פרעה עליהם (ואנוהו) – וביארו מפרשי המדרש את ארבע הגזירות: א. עבודת פרך, ב. הריגת הזכרים על ידי המיילדות, ג. השלכת הבנים ליאור, ד. אי נתינת התבן, כמובא בפרק ה). בתחלה גזר וצוה לנוגשין שיהיו דוחקין בהן כדי שיהיו עושין הסכום שלהן, ולא יהיו ישינין בבתיהם, והוא חשב למעטן מפריה ורביה, אמר מתוך שאינן ישינין בבתיהם אינן מולידין. אמרו להן הנוגשים, אם אתם הולכין לישן בבתיכם עד שאנו משלחין אחריכם בבקר, היום עולה לשעה ולשתים ואין אתם משלימין את הסכום שלכם, שנאמר "והנוגשים אצים לאמר וגו'" (ה, יג), והיו ישינין על הארץ. אמר להן האלהים, אני אמרתי לאברהם אביהם שאני מרבה בניו ככוכבים, דכתיב "כי ברך אברכך והרבה ארבה וגו'" (בראשית כב, יז), ואתם מתחכמים להן שלא ירבו? נראה איזה דבר עומד, או שלי או שלכם. מיד "וכאשר יענו אותו כן ירבה וגו'"¹¹⁷ ועיין באזניים לתורה למה פסוק זה מופיע כאן בין העבודות של בני ישראל.

באופן ש'עבר החוק בפריה ורביה, כמו "ופורץ גדר" (קהלת י, ח). ואנוהו – נראה מדבריו שלא רבו יותר בשעת העינוי ממה שרבו טרם העינוי, אלא שלא מעט ריבויים. ונראה שכוונתו ב'עבר החוק בפריה ורביה' היא שהמשיכו להוליד כנגד רצון המצרים למנוע מהם ילודה.

המלבי"ם ביאר שהמילים 'כן ירבה' מבוארות באופן אחר מן המילים 'כן יפרץ'. שהראשונות באות כנגד המעטה מספרית, והשניות כנגד החלשה גופנית. המצרים רצו להמעיט את ריבוי ישראל, וכן רצו לשבר את גופם, אולם שניהם נכשלו, שכנגד המעטת הריבוי כתוב 'כן ירבה' וכנגד הניסיון להחלישם כתוב 'כן יפרץ'. ובדומה כתב **בהעמק דבר**, שכוונת 'כן ירבה' היא באנשי חיל, וכוונת 'כן יפרץ' היא בכוח גבורתם.¹¹⁵

באור החיים ביאר שככל שעינו יותר את ישראל כן הרבה אותם ה' כדי שיוכלו יותר מהם לעזור בעבודה, והיה נותן בהם כוח. והוסיף ביאור על פי הזוהר, שבאמצעות השעבוד והעינוי פרץ החלק הטוב שבבני ישראל, וכמו כן נפרץ ממנו החלק הרע, וזהו הצירוף אשר צירף ה' אותם בכור הברזל במצרים, שבאמצעות העינוי והצרות תתברר בחינת הטוב מהרע.

בהעמק דבר שאל למה התורה כותבת פעמיים 'כן', והרי יכלה לכתוב 'כן ירבה ויפרוץ'. והשיב שהיו שני חששות למצרים: האחת – ריבוי בני ישראל ('פון ירבה'), והאחרת – שישאלו ילכו נגד חוקי המדינה ('ונוסף גם הוא על שפאנינו'), ועל זה שנאו אותם. ועל כן רצו לענותם, כדי שלא ירבו וגם לא יעזו לילך נגדם. אולם הכתוב מספר שההפך הוא אשר קרה בשני העניינים: גם

116. סוטה יא, א. והובא ברש"י.
117. שמות רבה א, יב.

115. העמק דבר לשיטתו בפסוק ט, שכוונת 'עם' היא לאנשי חיל.

ויקצו מפני בני ישראל

הכלי יקר ביאר שהמצרים ראו את עצמם כקוצים, כלומר חשבו שה' רצה ליטע את ישראל במצרים ולהשליך את המצרים משם, שהיו בגדר קוצים שצריך להשליכם מן הארץ. ומוסיף עוד ביאור, שהמצרים נמשלו לקוצים במה שדיברו עמהם בפה רך, אך עם הזמן העבידות עבודת פרך, וכמו שעוף יכול להיכנס לשיח קוצני אך אינו יכול לצאת ממנו.

בהעמק דבר הסביר שהמצרים ראו שהיו בישראל חשובים וגדולי ערך, וכנגדם הרגישו פחותי ערך וכקוצים. בשעה שירדו ישראל למצרים שמחו המצרים בחכמתם, ככתוב וַיֵּטֶב בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֶבְדָּיו (בראשית מה, טז). אולם כאשר התקרבו ישראל למצרים יותר מדי הטה ה' את דעת המצרים לשנוא את ישראל בגלל חכמתם, ואז השתדלו להקטין דעתם על ידי דירה דחוקה, ככתוב **בהגדה של פסח** 'ואת לחצנו – זה הדחק'.

באזניים לתורה כתב שבשעה שהמצרים העבידו את בני ישראל הם היו בטוחים שבני ישראל יקוצו בחייהם עד כדי איבוד עצמם לדעת. אולם ההפך הוא אשר קרה, והדבר גרם למצרים לקוץ מפני בני ישראל. המצרים בעצמם, בראותם את כשרון החיים של בני ישראל וההסתגלות לחיות כבני אדם אפילו במצבים היותר נוראים ומשפילים – ראו את עצמם שפלים ונבזים נגד בני ישראל, היוצאים לעבודת פרך בראש מורם ובהכרת יתרונם המוסרי על מעניהם. ויקוצו – נראו בעיני עצמם כקוצים מפני בני ישראל.

בדרך שונה מכל אלה נקט **האברבנאל**. לשיטתו, כאשר היו ישראל רבים כל כך היו פורצים את גדרות המצרים ונכנסים בכרמים ובפרדסים וגוזלים את מה שמוצאים, וכמו כן פרצו את מקומות הדייגים וגזלו מהם את הדגה,

רוב המפרשים ביארו שהמצרים קצו בגלל בני ישראל: **אונקלוס** תרגם 'ועקת למצרים', כלומר היה צר למצרים מפני בני ישראל. **רש"י והרשב"ם** כתבו שקצו בחייהם, ובאבן עזרא **הקצר** כתב ששורש קו"ץ הוא כמו שורש צו"ק (כלומר בא במשמעות דומה, אלא שסדר האותיות הפוכות), וכוונת 'ויקוצו' היא מלשון מצוקה.

הרמב"ן ביאר שכאשר ראו המצרים שעבודת המלך לא השיגה את מטרתה ולא הזיקה לעם הם קצו בחייהם וגזרו שיעבידו כל המצרים את העם, וכל איש מצרי שיצטרך עבודה ימשול לקחת מהם אנשים שיעשו עבודתו, ומתוך כך התחילו להשתעבד בהם בעבודת פרך. **והמלבי"ם** ביאר שתחילה המצרים לא שנאו אותם אלא רק רצו למנוע מהם לעלות מארצם, אך עתה כשנכשלו מלהמעיטם ומלהחלישם קצו מפניהם ומאסו אותם.

לעומתם, **לפי הרש"ר הירש** אין הכוונה שקצו מפני בני ישראל, שהרי המילה 'ויקוצו' מוטעמת בזקף גדול כפועל עצמאי, אלא שקצו בכל דבר בגלל נוכחותם המתמדת של בני ישראל בכל מקום ודבר. בני ישראל היו עתה בכל מקום, ולא יכלו המצרים לנעול דלת מפניהם. לכל מקום שהלכו, אף לשם בילוי והנאה – היו שם מבני ישראל.

אולם בגמרא ובחלק מן המפרשים ביארו עניין זה על דרך קוצים. **בגמרא** מובא: 'ויקוצו מפני בני ישראל – מלמד שהיו דומין בעיניהם כקוצים'.¹¹⁸ ביאר על כך **בתורה תמימה**, שמכך שלא כתוב 'ויקוצו בחייהם מפני בני ישראל' (כמו שאמרה רבקה [בראשית כז, מו] 'קצתי בחיי מפני גנות חת'), נדרש שמדובר מעניין קוצים. **לפי התורה תמימה** הכוונה היא שישראל נראו בעיני המצרים כקוצים, אך כמה מהמפרשים ביארו את הקוצים כתיאור למצרים.



רק להיותם עובדי עבודה זרה, אך לא פורעי חוק הפורצים גדרות וגזלים, ככתוב ביחזקאל (כ, ח): 'וַיִּמְרוּ בִּי וְלֹא אָבוּ לְשִׁמְעַע אֵלַי, אִישׁ אֶת שְׁקוּצָתוֹ עִינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וְאָמַר לְשִׁפְף־חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלוֹת אִפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם' (וכן הבאנו בשם הרש"י הירש בסוף פסוק ח, שפרעה לא מצא פסול כלל בהתנהגות בני ישראל מבחינה חברתית-מוסרית). אף הפסוק שהביא האברבנאל מחומש במדבר אינו ראייה כלל, שהרי נאמר על ידי דור יוצאי המדבר, שחיו לפחות שמונים שנה אחרי שפסוקים אלה אירעו, וייתכן שאף מעל מאה שנים אחר כך.

כמו שאמרו 'זכרנו את הַדָּגָה אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חֲנֹם, אֶת הַקְּשׁוּאִים וגו'' (במדבר יא, ה), שהכול היה בגזל ובפרצה. ומפני שהיו פורצים את הגדרות לא היו המצרים יכולים להישמר מריבויים, ועל כן נאמר 'וַיִּקְצוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל', שקצו מפני הפרצות שהיו עושים בארץ. ממילא, אין 'ויקצו' מתייחס על הפחד שהיה להם על העתיד, אלא על ההיזק שהיו מקבלים מהם בפועל עתה.¹¹⁹ ואנוהו – מאוד יש לתמוה על דברים אלה של האברבנאל. מניין לו להטיח ביקורת כה קשה ולהפוך רבים מבני ישראל לגזלנים ללא שום רמז בכתוב לכך? אפילו הפסוק ביחזקאל, המטיח ביקורת בעם ישראל בהיותם במצרים, מתייחס

נהרות ה'  

לפום צערא אגרא

'כֹּאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ – כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ'. עניין זה שהובא במצרים בעם שלם אנו מוצאים בחיי כל אחד מאיתנו: שמתוך קשיים בעבודת ה' רבה ופורץ שכר המצווה, כדברי בן הא הא בפרקי אבות שאמר 'לפום צערא אגרא'.¹²⁰ וביאר על כך הרמב"ם: 'ואמר בן הא הא, לפי שעור עמלך בתורה יהיה שכרך. ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שנלמד בעמל ויגיעה ויראה מן המלמד, אבל לימוד השעשוע והנחת – לא יתקיים, ולא יקבל בו תועלת'. וכן אנו מוצאים בגמרא: 'דאמר ריש לקיש: מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה? שנאמר "זאת התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט, יד)'.¹²¹ העמל והיגיעה בתורה הם המביאים את גדלות האדם בה.

אולם אין דברי בן הא הא שייכים רק בתלמוד תורה. יש מצוות שקל לקיימן או שאנו אוהבים את קיומן בטבענו, וכנגדן מצוות שלפעמים קשה עד מאוד לקיימן, ובטבענו איננו נמשכים אליהן. בשעה שאתה עמל במצווה, ואולי אפילו בגדר 'מעונה' בה – זכור שהשכר הרבה הוא עד מאוד. אך אל תבט אל גודל השכר, אלא השתמש בגודלו כדי להזכיר לך עד כמה יקר הדבר בעיני ה', שהרי עבור מעשיך מוכן הוא לתת שכר כה גדול. אם נקלעת לעיניו במצווה – זכור שזוהי הזדמנות גדולה להרבות באהבתך אל ה', והוא יפרוץ לך שכר בלי די. 'וְכֹאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ – כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ'.

121. ברכות סג, ב.

119. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמישית.

120. אבות ה, כג.

יג וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ:

בפרך. בעבודה קשה המפרכת את הגוף ומשכרתו:

וַאֲפָלְחוּ מִצְרָאִי יֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּקִשְׁיוֹ:

וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ

רצה פרעה להשפיל את רוח בני ישראל על ידי עבדות לכל צרוע וכל זב, ולרומם את רוח המצרים האדונים. ובהעמק דבר כתב שהמצרים נתכוונו להעביד את החשובים שבבני ישראל, ועשו כן בעבודה קשה שלא נתנסו בה עדיין והיא מפרכת את גופם, ונוסף על כך היה זה משפיל את נפשם וכבודם.

ביאור אחר מוצאים אנו בגמרא שדרשה: 'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך' – רבי אלעזר אמר: בפה רך, רבי שמואל בר נחמני אמר: בפריכה¹²³, וביאר בתורה תמימה שפריכה היא שברון הגוף וכובד הרוח. מוסיף התורה תמימה שנראה שחכמים אלה אינם חולקים בעיקר הדבר שעבדו ישראל עבודת פרך (ואנוהו) – ונראה שאדברה, משלימים זה את זה, שרבי אלעזר מבאר את הדרך ואילו רבי שמואל בר נחמני את התוצאה. כוונת רבי אלעזר היא על פי המדרש בבמדבר רבה שדרש 'שבשעה שאמר פרעה "הבה נתחכמה לו... וישימו עליו שרי מסיים" קבץ את כל ישראל ואמר להם: בבקשה מכם עשו עמי היום בטובה, היינו דכתיב: "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" – בפה רך. נטל סל ומגריפה, מי היה רואה את פרעה נוטל סל ומגריפה ועושה בלבנים ולא היה עושה? מיד הלכו כל ישראל בזריזות ועשו עמו בכל כחן לפי שהיו בעלי כח וגבורים. כיון שחשכה העמיד עליהם נוגשים ואמר להם: חשבו את הלבנים. מיד עמדו ומנו אותם, ואמר להם: כזה אתם מעמידים בכל יום ויום'¹²⁴. הווי אומר שהפה הרך

אונקלוס תרגם 'בפרך' – בקשיו'. ובדומה לכך ביאר רש"י, שעבודת פרך היא עבודה קשה המפרכת את הגוף ומשכרתו. וכן נקט הרשב"ם, שפרך לשון שברון הוא, כמו המובא בגמרא 'מפרכין באגוזים' (וכן ראה לקמן דברי הרש"ר הירש)¹²².

הספורנו ביאר בפסוק יא, 'וַיִּכֶן עָרֵי מִסְכְּנוֹת לְפָרְעָה', שהמצרים עינו את בני ישראל כדי שיצאו מארצם, אך בני ישראל בחרו לעסוק בבניין ערי המסכנות כמס במקום לצאת ממצרים. ומשראו המצרים שבני ישראל מבזים את עצמם לפעולה פחותה כזו, שמו אותם לעבדים. ומוסיף שבני ישראל הוסיפו חטא על חטא, ועל כן יצאו מרעה לרעה (ובביאור דבריו על אודות חטאי ישראל עיין לעיל בפסוק ז' ו'וישרצו' – לחיוב או לשלילה?). הרש"ר הירש כתב שאם עד עכשיו המצרים התייחסו לישראל כזרים בארצם, עתה ההתעללות מגיעה לשלב השני, שבו בני ישראל מוכרזים עבדים. בעקבות הגרות באה עבדות.

המלבי"ם ביאר שעתה המצרים כבשו את בני ישראל בתמידות, שלא יהיו עבדים רק למלך אלא לכל מצרים, בעניין שבני ישראל הפכו להיות עבדים לעבדים והיו הפקר לכול. זאת ועוד, לא רק שהעבדות לצורכם, אלא מעתה הייתה זו עבודת פרך, כלומר עבודה ללא מנוחה, ולעיתים אף ללא צורך כי אם לפרך את גופם. **באזניים** לתורה הוסיף שכדי לשבור את רוחם של בני ישראל לא הסתפק פרעה במה שנעשו לעבדיו לבנות מבצריו, אלא שעבד אותם לכל מצרי לעשות כל מלאכתו בבית ובשדה. בכך



124. במדבר רבה טו, כ.

122. צריך עיון מה מקורו לביטוי זה בגמרא.

123. סוטה יא, ב.

הרש"ר הירש ציין שהשורש 'פרך' מופיע שוב במקרא רק אצל הפרוכת. כשם שהפרוכת מפרידה בין הקודש לבין קודש הקדשים, כן הבדילו את בני ישראל מתוך שאר בעלי הזכויות שבאומה והפכום לעבדים משוללי זכויות. מעתה נוצר חיץ מוחלט המפריד ביניהם לבין בני ישראל. הוכרז על בני ישראל שאינם שייכים לגזע האנושי, וממילא ניתן להתייחס אליהם בקשיחות וללא רחמים. **בגמרא**¹²⁵ מובנו של

התחכמות היצר

ברגע שמעדת פעם אחת – הכנסת את עצמך לדברי חז"ל שדרשו בפרקי אבות שעבירה גוררת עבירה.¹²⁸ כל עוד לוחם אתה בגבורה נגד היצר יש לך סייעתא דשמיא, כדברי הגמרא: 'ואמר ר"ש בן לוי: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר "צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו", ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, שנאמר "אלהים לא יעזבנו בידו".'¹²⁹ אך ברגע שפתחת פתח לפה הרך – עלול אתה להגיע למצב שפיר עוד יאכל מרורים: 'וַיִּמְרְוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעֶבְדָּהּ קָשָׁה'. לכן, אל תפתח את דלתך לפיו הרך של היצר. בשעה שיקרא לך במתק שפתיו – פתח אתה את פיר לה', כדברי הגמרא: 'תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש'.¹³⁰

— ◆ ◆ ◆

125. חולין מו, ב.
126. הלכות עבדים א, ו.
127. סוכה נב, א.

וַאֲמָרוּ יְתַחֲיֶיהֶם בְּפֶלְחָנָא קְשִׁיא
בְּטִינָא וּבְלִבְנֵי וּבְכָל פֶּלְחָנָא
בְּחֶקְלָא יֵת כָּל פֶּלְחָנָהוֹן דְּאִפְלָחוּ
בְּהוֹן בְּקִשְׁיוֹ:

**וַיִּמְרְרוּ אֶת-חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה בְּחֶמֶר וּבְלִבָּנִים
וּבְכָל-עֲבֹדָה בִּשְׂדֵה אֶת כָּל-עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר-עָבְדוּ בָהֶם
בְּפָרֶךְ:**

וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה

שקשריו עומדים לו ומייצגים אותו בשעת הצורך, אלא לפי קב הצדק המגיע לגר מחוסר ההגנה... במשפט העברי – לא המולדת מעניקה זכויות אדם, אלא זכויות האדם מעניקות מולדת. המשפט העברי אינו מבדיל בין זכויות האדם ובין זכויות האזרח. כל מי שקיבל על עצמו את חוקי המוסר של האנושות – את שבע מצוות בני נח – היתה לו יהודה למולדת. עיקרון זה מנתק את כבוד האדם ממקורות הלידה והגורל, וכל מקום שהתורה מכריזה על עיקרון זה, שם היא מזכירה את חיי העבדות של אבותינו במצרים. כי במצרים תחילת עצתם היתה – צמצום זכויות הזרים העבריים, ובעקבותיו, כמאליהם, באו עבדות קשה ועינויים אכזריים. וכן הדבר בכל מקום: עיוות הדין הוא ראשית לכל חטאת'.

מרור על שם וימררו את חייהם

לזיכרון 'וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם' אנו אוכלים בליל הסדר את המרור, כמופיע בהגדה של פסח: 'מרור זה שאנו אוכלים, על שום מה? על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, שנאמר: "וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה"'. בשני התלמודים מובא שהחזרת, היא החסא, היא הירק המהודר למרור. ולכאורה דבר זה תמוה, שהרי האוכל חסה אינו מרגיש מרירות בפיו, ואדרבה גם במשך השנה אנחנו אוכלים אותה לתיאבון. האם יש בכך חיסרון לזיכרון של 'וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם'? ושני טעמים מצאנו לדבר: **בירושלמי** נאמר: 'ר' חייא בשם ר' הושעיא: מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים. בתחילה "במיטב

כתב האבן עזרא שסיומת המ"ם במילה 'חיייהם' באה לומר שמדובר על הגברים. ורבנו בחיי ביאר שהמילה 'חיייהם' מתייחסת לנפש המדברת, והיינו שלא רק גופם היה משועבד אלא כל חייהם, כולל חיי הנפש, היו מעונים. ועוד ייתכן שביאור 'חיייהם' הוא הקב"ה, שהוא חיי הנפש, ועל כן לא כתוב 'וימררו את נפשם'. ואין לתמוה על כך, שהרי כל המשעבדן מלמטה כאילו משעבדן מלמעלה, וכן כתוב להדיא בפסוקים 'בְּכָל צָרָתָם לֹא צָר' (ישעיה סג, ט), וכן 'עֲמֹו אֲנֹכִי בְּצָרָה' (תהילים צא, טו).

הספורנו כתב (כהמשך לדבריו בפסוקים הקודמים) שבני ישראל הוסיפו לחטוא בדעות ובמעשים כדברי הנביא יחזקאל שהעיד בהם (כ, ח) 'וַיִּמְרְרוּ בִי וְלֹא אָבֹו לְשִׁמְעַע אֵלִי, אִישׁ אֶת שְׁקֻצִי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֵת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וְאָמַר לְשִׁפְךָ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֹפִי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם'. וסיים וכתב 'וכן הייתה יד צריהם עליהם הלך וקשה'. ובהעמק דבר ביאר (כהמשך לדבריו בפסוק הקודם) שאחרי שהחלו לשעבד את הגדולים ואת חשובי הערך הוסיפו עוד למרר את חייהם בעבודות קשות כחומר ולבנים וכל עבודה בשדה, שהן עבודות איכרים ואינן נעשות על ידי גדולי הערך.

וכה דברי הרש"י הירש: 'שורשה של התעללות מזעזעת זו היה נעוץ במצב הגירות, בתפישה המוטעית, שלגר, מכוח מעמדו, אין זכויות. משום כך מראה משפט הגר שבחוק היהודי ניגוד מוחלט לכל חקיקה לאומית אחרת עד היום הזה... רמת המשפט במדינה נמדדת – לא לפי זכותו של האזרח, העשיר, ושל מי

וטעם נוסף מצינו בגמרא שם: 'מאי חסא – דחס רחמנא עילוין'. ולפי זה נמצא שעיקר הזיכרון אינו על מרירות העבודה הקשה, אלא כיצד חס עלינו הקב"ה גם בזמני השעבוד הקשים ביותר – שתמיד היה הקב"ה שם עימנו וחס עלינו. לא פחות מהמצווה לזכור את מרירות השעבוד – מצווה עלינו לזכור שה' היה עימנו וחס עלינו. על כן המצווה דווקא בחסה, המזכירה לנו 'דחס רחמנא עילוין'.

הארץ הושב את אביך ואת אחיך" (בראשית מז, ו), ואחר כך "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים"¹³¹. וכן הובא בגמרא ללא דרשת הפסוקים: 'ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: למה נמשלו מצריים כמרור? לומר לך, מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה, אף מצריים – תחילתן רכה וסופן קשה'¹³². וביאר על כך רש"י שם: 'למה נמשלו כמרור – דכתיב "וימררו את חייהם". תחילה רכה – בתחילה נשתעבדו להן על ידי שכר שהיו שוכרין אותן'¹³³.

בַּחֲמֵר וּבִלְבָּנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשָׂדֶה

עיניו אחר – שכל מצרי שהייתה לו עבודה בשדה או בבית היה לוקח איש מבני ישראל ומביאו שם לעבוד עבודתו כאילו הוא עבדו. ודבר זה קשה יותר מן הדברים הקודמים, 'שהיו בני ישראל כדבר הפקר עבדים לכל אדם'. והביא מדרש המבאר 'עבודה בשדה': גזרו עליהם שאנשים ילינו בשדה והנשים בעיר, כדי למעט את הפריה והרבייה.¹³⁵

הצלת ילדי ישראל בדרך נס

על אודות הימצאות בני ישראל בשדה דרשה הגמרא: 'דרש רב עזריא: בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים. בשעה שהולכות לשאוב מים, הקדוש ברוך הוא מזמן להם דגים קטנים בכדיהן ושואבות מחצה מים ומחצה דגים, ובאות ושופתות שתי קדירות, אחת של חמין ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה, ומרחיצות אותן וסכות אותן ומאכילות אותן ומשקות אותן ונזקקות להן... וכיון שמתעברות באות לבתיהם, וכיון שמגיע

בגמרא מובא: 'בחומר ובלבנים וגו' – אמר רבא: בתחילה בחומר ובלבנים, ולבסוף ובכל עבודה בשדה'.¹³⁴ בתורה תמימה ביאר שייכתן שבא לדרשה זו משום שהתקשה – למה פירטה התורה עניינים אלה, מאחר שכתוב אחר כך 'אֵת כָּל עֲבָדָתָם' ועל כן דרש רבא שהרגילום לעבודה מן הקל אל הקשה.

באבן עזרא (ובדומה ברשב"ם) ביאר 'בַּחֲמֵר וּבִלְבָּנִים' – לבנות להם בתים וגדרות, וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשָׂדֶה' – לחרוש ולקצור, לזמור ולבצור. הרחיב זאת הרמב"ן וכתב שעוד גזרו המצרים עבודות קשות בחומר ובלבנים, שמתחילה השרים נתנו את הלבנים לבני ישראל, ואחר כך ציוו המצרים את בני ישראל שהם בעצמם יביאו עפר ויעשו חומר בידיהם וברגליהם, ומבית המלך יקבלו רק תבן בלבד. כמו כן המצרים העבירו את בני ישראל 'בשדה', כגון בחפירות ובהוצאת הזבלים. **בעל הטורים** ציין שהמילה 'בחמר' חסרה ו', והן אותיות 'ברמח' איברים.

האברבנאל כתב שהתורה מספרת כעת על



שהתחילו למושכם בדברים רכים ומתוקים, ולבסוף הביאום בעבודה קשה ומרה.

134. סוטה יא, ב.

135. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמישית, מדרש בילקוט שמעוני קסג.

131. פסחים ב, ה.

132. פסחים לט, א.

133. ועיין בתורה תמימה שהדרשה מבוארת הרבה יותר לפי הירושלמי. ולטעם זה נראה שעיקר זיכרון המרירות הוא כיצד הגיעו למצב זה של 'וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם' –

המדרש אפשר היה לחשוב ששרדו באופן טבעי ורגיל, ולכן הוא בא וממחיש לנו עד כמה היה המצב חסר סיכוי לולי שלח הקב"ה את עזרתו משמי מרום. אף שבפועל קרו הדברים כביכול בדרך הטבע, ניסיות ההצלה הייתה כה ודאית עד שכל מי שניצל ידע שללא עזרת ה' הוא לא היה שורד, וכך הכירוהו ואמרו 'זה אלי ואֵנָהוּ'. על הצד שמדובר בדרך הטבע, והמדרש רק בא לשבר את האוזן, הצלתו של משה רבנו היא הוכחה של ממש לרעיון זה. משה רבנו לא ניצל באופן ניסי של התערבות אלוהית שלא בדרך הטבע. מפשטות הפסוקים לא עולה נס גלוי בהצלת משה הנתון בתיבה. הכול התרחש בדרך הטבע: הוא הונח בתיבה, בת פרעה מצאה אותו והצילה אותו, מרים דאגה לאישה מינקת מן העבריות – וכך ניצל. אך האם נוכל לומר שלא היה כאן נס? היעלה על הדעת לומר שהקב"ה לא שלח את עזרתו ממרום? הרי כל סיכוייו של משה רבנו לשרוד שאפו לאפס. כל מצרי אחר שהיה מוצא את משה בתיבה היה הורגו במקום. והנה, בעוד שאר התינוקות הושלכו אל מותם, משה נמצא דווקא על ידי בת פרעה שהעזה להפר את גזרת אביה – היש סייעתא דשמיא גדולה מזו? ודאי שזהו נס גלוי, אך נס בדרך הטבע. מדרש המתאר שמן, דבש, בליעה באדמה וכו' יכול לתאר לנו באופן מוחשי שהיו כאן ניסים, ושם לא היה הקב"ה שולח את עזרתו, בדרך הטבע, לא היה כל סיכוי שיילודים אלה יגדלו ויכירו את בוראם.

זמן מולדיהן, הולכות ויולדות בשדה תחת התפוח, שנאמר: "תחת התפוח עוררתיו וגו'" (שיר השירים ח, ה), והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן, כחיה זו שמשפרת את הולד... ומלקט להן שני עגולין אחד של שמן ואחד של דבש... וכיון שמכירין בהן מצרים באין להורגן, ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע, ומביאין שוורים וחורשין על גבן... לאחר שהולכין היו מבצבצין ויוצאין כעשב השדה... וכיון שמתגדלין באין עדרים עדרים לבתיהן... וכשנגלה הקדוש ברוך הוא על הים הם הכירוהו תחלה, שנאמר: "זה אלי ואנוהו" (טו, ב).¹³⁶ ועיין בנהרות ה'.

ואנוהו – על מדרש זה המובא בגמרא יש לנו לשאול – האם הוא כפשוטו? האם באמת ינקו שמן ודבש, נבלעו באדמה וכו'? ייתכן לומר שהדברים נאמרו כפשוטם, והקב"ה שלח ניסים ליילודים אלה. אולם ניתן לומר שדברים אלה נאמרו על דרך דרש עם מסר, ולהבנה זו הדברים הניסיים שתוארו באו רק להמחיש רעיון, והוא שאין דרך טבעית והגיונית שלילודים אלה הייתה אפשרות לחיות. בשעה שהמצרים משתדלים בכל כוחם להמית כל בן זכר, אילו סיכויים יש לוולד לשרוד? הרי זה ממש ככבשה בן שבעים זאבים. האם יש סיכוי לדבר?

מדרש זה בא להמחיש את המציאות, שבה אילולי התערבות אלוהית, אילולי הקב"ה 'שולח משמי מרום' עזרה – לא היה ליילודים כל סיכוי לשרוד. הוא מתאר בדרך משל את מה שקרה בפועל בדרך הטבע, שהקב"ה שלח ממרום את כל מה שהיילודים היו צריכים לו. לולי דברי

את כל עֲבֹדָתָם

הרשב"ם כתב שהכוונה 'עם כל עבודתם', כלומר חומר ולבנים הן דוגמאות מתוך שאר עבודתם שגם היא הייתה בפרך. וכן כתב האבן עזרא שכוונת הפסוק לכלול את כל עבודותיהם,

לכאורה מילים אלה מיותרות. הרי כתוב שעבדו עבודת פרך, ונוספו הפרטים 'בְּחֹמֶר וּבְלִבָּנִים וגו'', ומדוע אם כן חוזר הפסוק ואומר 'את כל עֲבֹדָתָם'?



שנוסף על העבודות המצוינות בפסוק, המצרים העבידו את בני ישראל באופן שלא ינוחו, והיו מכים אותם ומקללים אותם, והמלך היה מפרנס אותם בצמצום בלחם צר כפי שנהוג לתת לפועלי המלך (והוסיף שגם היו אוכלים מתוך עבודתם דגים, קישואים, אבטיחים וכו'). ועוד מביא שלדברי המכילתא, 'עבדים למלכים היו ולא עבדים לעבדים',¹³⁷ יש לומר שכוונת הפסוק 'וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם' היא ששרי המיסים אשר לפרעה הם שהעבידו את בני ישראל.

שכולן היו בפרך. האור החיים ביאר, באופן דומה במקצת, שתחילה הייתה כמות עבודה מצופה מבני ישראל, ולאחר זמן הוסיפו עליה עבודות נוספות בעשיית החומר והלבנים, אך לא המעיטו משום כך את מכסת העבודה המקורית, והיו צריכים לעשות חומר, לבנים ועבודה בשדה מלבד כל העבודות שהוצרכו לעשות לפני כן. וזהו פירוש 'אַתָּה כָּל יְעַבְדְּתָם', כלומר עם כל עבודתם המקורית. לעומתם, הרמב"ן ביאר שמילים אלה מוסיפות על הדוגמאות שהובאו בפסוק. ופירוש הדברים,

אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בַּפֶּרֶךְ

בהם בתוך העיר בפרך. באבן עזרא ביאר שכל העבודות שהעבידו בהם – העבידו בהם בפרך (ועיין בדבריו על אודות ההבדל בין 'עבדו ב' לבין 'עבדו' סתם). בהעמק דבר ביאר שכל העבודות שהעבידו המצרים את בני ישראל, הן החשובים שבישראל והן ההדיוטות, היו עושים בפרך, כלומר באופן המפרך גופם ודעתם. וכל זה כדי להמעיט שכלם וכוחם הפנימי.

לפי המלבי"ם פסוק זה מראה שתכלית העבודה הייתה למרר את חייהם: אופן העבודה היה 'בַּעֲבֹדָה קָשָׁה, בְּחֹמֶר וּבְלִבָּנִים'; מקום העבודה היה 'בְּשָׂדֶה' כדי לבטלם מפריה ורביה, וכל העבודות שעשו בהם היו 'בַּפֶּרֶךְ', כלומר בעבודה קשה ללא מרגוע בינתיים. וביאר בפסוק זה שגם המצרים עזרו למלכם ברעה, ולכן אף להם הגיע להיענש.

ארבע פעמים נאמרה עבודה בפסוק זה. כתב על כך בעל הטורים שמשום כך הייתה כל מכה ומכה של ארבע מכות (כמופיע בהגדה של פסח). ולמאן דאמר של חמש מכות – החשיב גם את הפסוק הקודם, 'וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּפֶּרֶךְ'. ובאזניים לתורה כתב שאולי כנגד ארבע

הגמרא דרשה: 'את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך – אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים',¹³⁸ וביאר רש"י: 'וזו היא קשה, שלא היו רגילים בכך'. ואנוהו – יסוד מהותי נלמד מדברי הגמרא על השעבוד. בשעה שאדון משתעבד בעבדו, על פי רוב מטרתו היא התוצר שבו ישתמש וממנו יינה, והשעבוד הוא האמצעי. הגמרא מלמדת שבמצרים היה הסדר הפוך – העיקר היה השעבוד, והתוצר משני לו. לו חפצו המצרים בתוצר, היו מטילים עבודת אנשים על האנשים, המסוגלים להספיק הרבה בעבודתם, וכן עבודת נשים לנשים. מכך שהחליפו את עבודותיהם, נלמד שהיה חשוב להם יותר השעבוד בבני ישראל ממה שהיה חשוב להם התוצר הסופי. וכעין כך עיין בדברינו בפסוק יא 'את פתם ואת רעמסס'.

הרשב"ם ביאר שכוונת הפסוק 'אשר עבדו בהם בתוך העיר בפרך'. כלומר, המצרים העבידו אותם בעבודה קשה, בחומר ובלבנים ובחריש ובקציר בשדה – עם כל עבודתם שעבדו

138. סוטה יא, ב.

137. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש סוף פרשה ה.

העבודות האמורות כאן נאמרו אחר כך ארבע לשונות של גאולה.

ההדרגתיות שבשעבוד

מפרשים רבים עמדו על כך שהשעבוד לא נוצר בן לילה אלא התפתח באופן הדרגתי. להלן נפרט כמה שיטות שהובאו במפרשים, כל שיטה בפני עצמה, על ההדרגתיות שבשעבוד.

לפי האבן עזרא¹³⁹ פרעה חידש עליהם רעות רבות. תחילה אמר להם לעשות מלאכתו, וכאשר ראה שדבר זה לא עזר למנוע את ריבויים – נתן רשות למצרים ולשריהם להעבידם יותר מחוק העבדים (וזו כוונת 'בפרך' – בקושי), וכאשר ראה שאף זה לא הועיל – קרא למיילדות העבריות וציווה אותן להרוג את כל הזכרים הנולדים.

הרמב"ן¹⁴⁰ ביאר שפרעה וחכמי יועציו לא חפצו להכות בחרב את בני ישראל, משלוש סיבות: הראשונה, שתהיה זו בגידה גדולה להכות חינום את העם אשר באו לארץ במצוות המלך הראשון. השנייה, כי עם הארץ המצרים לא יתנו רשות למלך לעשות חמס שכזה, והרי המלך מתייעץ עם עמו. השלישית, כי בני ישראל היו עם רב ועצום, ויעשו עמהם מלחמה גדולה. על כן עשה פרעה בדרך חכמה, שלא ירגישו ישראל שמתנהגים עמהם באיבה.

בשלב הראשון הטיל בהם מס, ואין בזה סיבה לחשש מאחר שדרך הגרים בארץ להעלות מס למלך. בשלב השני ציווה בסתר למיילדות להרוג את הזכרים על האובניים באופן שאפילו היולדות עצמן לא ידעו שבמצוות המלך הומתו בניהן. בשלב השלישי ציווה פרעה לכל עמו להשליך ליאור את כל הבן היילוד. ודקדק מלך מצרים בכך שלא ציווה את שרי הטבחים (ואנוהו – כלומר ההורגים במצוות המלך) לעשות כן, אלא אמר לעם שכאשר אחד מהם ימצא ילד

מבני ישראל ישליך אותו לניאור, ואם יצק אבי הילד אל המלך או אל שר העיר – יאמרו להם שיביא עדים ויעשו בו נקמה (ואנוהו – שבשלב זה עדיין מתחזה מלך מצרים לאדם הוגן שאינו מחפש לפגוע בבני ישראל, וכביכול רק בודדים מעמו מחפשים להרע להם). ומאחר שהמלך התיר לעשות כן, היו המצרים מחפשים בבתי ישראל, ונכנסים שם בלילות ומוציאים משם את הילדים (ומשום כך נאמר בפרק הבא 'ולא יכלה עוד הצפינו')¹⁴¹.

נמצא שכל מעשי המצרים היו בדרך התחכמות, באופן שלא ייוודע החמס שעושים באופן מכוון. ומסיבה זו באו בתרעומת למשה באומרים (ה, כא) 'אֲשֶׁר הִבְאֵשְׁתָּם אֶת רִיחֲנוּ... לְתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לְהַרְגֵנוּ', שטענו שמעתה יוסיפו עוד בשנאתם אותנו בטענה שאנחנו מורדים במלכות, ויהרגו אותנו בחרב לעיני כול ולא יצטרכו לעשות עוד במרמה.

רבנו בחי¹⁴² ביאר שתחילה פשטו המצרים בממונם על ידי נתינת שרי מיסים (וכפי שכתב הרמב"ן אין זה נראה כצד איבה, שכן דרך מלכי ארץ להטיל מיסים על אנשיהם). אחר כך גזר לשעבד אותם בגופם, ככתוב שהעבידו אותם בפרך, והכוונה בזה שהפקיר פרעה את ישראל באופן שלכל אחד מן המצרים הייתה רשות לקחת ישראל לעבוד עבודתו. עבודת פרך זו באה לידי ביטוי בכך שיביאו עפר ויעשו חומר ולבנים ושיבנו הבניין, ולא היו נותנים להם אלא תבן בלבד. אחר כך מיררו את חייהם בעול כבד ונמאס יותר מזה, ככתוב שמיררו את חייהם בעבודה קשה 'בְּחֶמֶר וּבְלִבָּנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשׂוֹדָה'. מטרת פרעה בכל העינויים הללו הייתה להתיש את כוחם של ישראל ולמעט זרעם כדי שלא יפרו וירבו, שהגיעה מתשת כוחו של אדם וממעטת הזרע. ומאחר שראה שלא רק שלא התמעטו,



הילוד היארה תשליכו' מובאים בפסוק כב 'כל הבן הילוד'.
142. שיטת רבנו בחי מבוארת בדבריו על פסוק י.

139. שיטת האבן עזרא מבוארת בדבריו על פסוק יג.

140. שיטת הרמב"ן מבוארת בדבריו על פסוק י.

141. דברי הרמב"ן על אודות הזמן שארכה גזרת 'כל הבן

מות שבעים הנפש שירדו למצרים התחילו בני ישראל לחטוא, כמובא בדברי הנביא יחזקאל (כ, ח). המצרים רצו לענות אותם כדי שילכו לארץ אחרת, אך בני ישראל קיבלו עליהם מס לבנות ערים, וכשהמצרים ראו שבני ישראל מוכנים לכך – הם עשאו עבדים. אף לאחר מכן הוסיפו בני ישראל לחטוא, ויצאו מרעה לרעה, ועל כן מיררו המצרים את חייהם יותר ויותר.

הכלי יקר¹⁴⁵ ביאר שהמצרים באו בנכליהם לגרום לבני ישראל לעבוד עבודה זרה. הדבר הראשון שעשו היה שימת שרי מיסים, והעלו מהם מס לכומרי עבודה זרה. דבר זה נחשב כאילו עבדו עבודה זרה ממש, כדברי רש"י (על דברים כח, טד) שהעלאת מס לכומרי עבודה זרה הינה בגדר עבודה זרה. וזו כוונת הפסוק 'למען ענתו בסבלתם', שבזה שגרמו להם לעבוד עבודה זרה הפכו אותם לרעים ויכלו לענות אותם, כלשון הפסוק 'וירעו אתנו המצרים ויענונו' (דברים כו, ו). על פי זה מובן הפסוק 'ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך', שלכאורה הוא מיותר, אלא שעל ידי 'פה רך', דהיינו הסתה ופיתוי, העבידים לעבודה זרה, ומשם נגרם שהעבידים בפרך ממש. וביאור 'ומקרו את חיהם' הוא על עבודת ה' שקרויה חיים, ככתוב: 'כי הוא חייך' (דברים ל, כ), שעל ידי שסרו ישראל מה' מיררו המצרים את חייהם בעבודה זרה שהיא קשה ורעה. ומשום שפרעה גרם להם לעבוד עבודה זרה לא נתן לו הקב"ה לשוב בתשובה, שהרי מחטיאי הרבים אין מספיקין בידם לעשות תשובה.

הרש"ר¹⁴⁶ הישרש"ר ביאר שהיו שלושה שלבים בשעבוד. תחילה שמו עליהם שרי מיסים, כלומר היו להם זכויות אלא שנדרשו לשלם מס גירות. בשלב השני נשללו זכויותיהם, והמשפט לא הגן עליהם. הם נעשו עבדים שכל מצרי יכול לנהוג בהם כפי שרצה ('ויעבדו מצרים', בלשון רבים –

אלא אדרבה התרבו יותר – גזר עליהם הריגה. אולם כל ההתחכמויות הללו שעשה פרעה בנסתר ובנגלה לא הועילו לו, וישראל נתברכו בריבוי גדול של זרעם כצמח השדה, ככתוב 'וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ', וכן 'רבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי' (יחזקאל טז, טז). ואף על פי שהשליכו בניהם ליאור, הרי המושיע ניצל בסיבה מאת ה' כי לה' הישועה וההצלחה, והוא יתברך הפר עצתם והאביד חכמתם ככתוב בישעיה (מד, כה) 'משיב חכמים אחר ודעתם יסכל'.

והוסיף רבנו בחיי: 'וכמו כן יארע לנו בגלותנו זה, בכל דור ודור חושבים עלינו מחשבות רעות והם מתחכמים להאבידנו מן העולם, ואין לאל ידם כי לא כן מחשבות השם יתברך, וכמו שדרשו רז"ל "וכאשר יענו אותו כן ירבה" – אמר הקדוש ברוך הוא אתם אומרים "פן ירבה", ואני אומר "כן ירבה". ואמרו במדרש תהילים "למנצח על מות לבן" (תהילים ט, א) "האויב תמו חרבות לנצח" (שם, ז), שאל פיליפוס את רבי אלעזר: לא כך אמר הנביא "כי תאמר אדום רוששנו ונשוב ונבנה חרבות כה אמר ה' אלהים המה יבנו ואני אהרוס" (מלאכי א, ד) – וכל מה שבנינו קיים? אמר לו: לא דבר הכתוב כנגד הבנין אלא כנגד העצות, שכל זמן שאתם יושבים בכל שנה ושנה וחושבים לכלותנו הוא הורס עצתכם. אמר לו: חייך כך הוא, אנו יושבין בכל שנה ושנה לכלותכם ואני חד סב מבטל לך'.¹⁴³

עוד ביאר רבנו בחיי שכשם שהמצרים פשטו ידיהם תחילה בממון ואחר כך בגוף, כן נענשו: תחילה נפרע מהם הקב"ה בממונם במכת דבר, אחר כך בגופם במכת שחין, ולבסוף במיתה ככתוב 'כי אין בית אשר אין שם מת' (יב, ל). לפי הספורנו¹⁴⁴ ההדרגתיות נבעה מכך שבני ישראל עזבו את ה' לאט לאט. לאחר



מה שהבאנו בשמו בתחילת פסוק י'. מחטיאי הרבים אין מספיקין וכו' – משנה באבות ה, יח.
146. שיטת הרש"ר הישר מבוארת בדבריו על פסוק יד.

143. מדרש תהילים ט.
144. שיטת הספורנו מבוארת לאורך פסוקים ו-יד.
145. שיטת הכלי יקר מבוארת בדבריו על פסוק ט, ועיין

כל אחד מהם יכול להעביד). אחר כך הגיע השלב השלישי, 'וַיִּמְכְּרוּ אֶת חַיֵּיהֶם': שאף אם עד עתה העבודה הייתה קשה, הרי העבודות התאימו לכוחותיהם של העובדים, וכעת על עבודת הפרך הקשה עוד הוסיפו מרירות. בשלושה שלבים אלה נתממשו שלוש הבחינות שנאמרו לאבינו אברהם בברית בין הבתרים: "גַּר יִהְיֶה זֶרְעְךָ..."

סוד התפוח

במשך כל חיינו אנו מחפשים את ה' ורודפים אותו, אולם לפעמים קשה מאוד להרגיש את קרבתו. בזמנים אלה, התורה וחפצי המצוות הם הם התפוחים והשושנים שלנו לעורר את אהבתנו אל ה'. וכדי להגיע אל הנמשל ולזכרו תמיד נוכל להשתמש גם במשל הגשמי עצמו: בכל עת שנתבונן ביפי השושנים והתפוחים, או כאשר ניהנה מריחם הנעים ומטעמם המתוק, נזכור ונעורר את אהבתנו לה' המתבטאת בדבקות בתורתו ובמצוותיו – 'תחת התפוח עוררתני'.

וַאֲמַר מֶלֶךְ מִצְרַיִם דְּמִצְרַיִם לְחִיטָא
יְהוּדִיתָא דְשׁוּם חֲדָא שְׁפָרָה
וְשׁוּם תְּנִיטָא פּוּעָה:

טו וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילְדַת הָעִבְרִית אֲשֶׁר שֵׁם הָאִחָת שְׁפָרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית פּוּעָה:

פּוּעָה. זו מריס, שפועה ומדצרת והוגה לולד כדרך
הנשים המפייסות תינוק הצוכה. פועה לשון נעקה,
כמו 'כיולדה אפעה':

למילדת. הוא לשון מולידות, אלא שיש לשון קל ויש
לשון כבד, כמו שזכר ומשכר, דובר ומדבר, כך מוליד
ומילד: שפּרה. זו יוכבד, על שם שמספרת את הולד:

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילְדַת הָעִבְרִית

טו בא בהפסק לאמירה, ועל כן שב הכתוב
(ומזכיר אותה), או ש'ויאמר' אחד הוא סיפור
העניין למיילדות והשני הוא אזהרה וציווי להן
שיעשו כן.

האור החיים כתב שייטכן שהאמירה הייתה
עצם הקריאה, שבאו לפניו מיילדות הרבה
ואלה השתיים היו שרות על כולן, ולכן קרא
להם בשמותן כדי לדבר עימן ולהטיל עליהן
את ציוויו, כדי שתצווניה את שאר המיילדות.
או שבאמירה זו מינה דווקא אותן להיות שרות
על כל המיילדות. והוסיף בדרך רמז שאמירה זו
באה מלשון חשיבות, כמו 'את ה' האמרת היום'
(דברים כו, יז) שהוא לשון חשיבות. וכוונת הדברים,
שאמירה זו היא שהביאה למעלתן של מיילדות
אלה, ומתוכה באה להן גדולת השכר של בתי
כהונה, לווייה, מלכות ונביאות.

לפי המלבי"ם ביאור מילת 'ויאמר' בתחילת
הפסוק היא כמו 'ויאמר אל עמו' המובא בתחילת
פסוק ט. שכשם ששם שיתף את עמו בחששו
והתייעץ עמהם מה לעשות, אף כאן שיתף את
המיילדות והתייעץ עמהן מה לעשות פן ירבה
העם (ובהתאם לשיטתו, שביאר שהמיילדות
היו מצריות, וכפי שנביא לקמן בדברי האברבנאל
'האם המיילדות היו עבריות?').

האזניים לתורה ביאר שפרעה גילה אהבה
כלפי שפּרה ופועה כדי שימלאו את רצונו.
לפירוש זה, ה'ויאמר' הראשון הוא ההכנה

לדעת האבן עזרא מיילדות אלה היו שרות
על כל המיילדות, שכן אין ספק כי היו יותר
מחמש מאות מיילדות, אלא ששפּרה ופועה היו
ממונות על כולן לתת משכרן מס למלך. ובאופן
אחר פירש הספורנו שהכוונה למיילדות שהיו
בעיר מצרים, שהרי בעם רב כל כך לא היו שתי
מיילדות בלבד. המלך רצה להתחיל בהן ואז
להעביר את הגזרה לשאר המיילדות, אך מאחר
שראה שמיילדות אלה שבעיר מצרים בגדו
במלך ולא קיימו את דברו, אף שדיבר אליהן
בעצמו – כבר לא שם ליבו לבטוח במיילדות
שבשאר המקומות.

האור החיים כתב שעד עתה כל פעולות
המצרים נאמרו בלשון רבים, ככתוב 'וישימו...
יענו... וימררו וגו'', ואילו כאן נאמר בלשון יחיד,
לפי שאמר מלך מצרים כן לבדו. וטעם הדבר
הוא שיישמר העניין בסוד ולא ירגישו היולדות
העבריות שצריכות להסתיר את הריונן ואת
לידת בניהן.¹⁴⁷

וַיֹּאמֶר – מה אמר?

הן פסוק זה והן הפסוק הבא פותחים במילה
'ויאמר', אולם לא מובא שאמר מלך מצרים דבר
ב'ויאמר' הראשון. למה אם כן כותבת התורה
מילה זו פעמיים?

רבנו בחיי ביאר שהפסוקים כותבים פעמיים
'ויאמר' או מפני אריכות הלשון (שכל פסוק



147. ועיין באזניים לתורה שהבאנו בפסוק יז 'תבען לדבר עבירה'.

העדיפו את הבנת הגמרא שהייתה זו אישה ובתה ולא כלה וחמותה, משום שאהרן היה אז לכל היותר בן שנתיים או שלוש, וממילא ודאי לא היה נשוי, ואם כן יש לומר ש'כלה וחמותה' אמור על דרך העתיד ולמפרע, כשישאנה אהרן. והעדיפו לבאר בפשטות על דרך ההווה ולא על דרך העתיד.

האם המיילדות היו עבריות?

אונקלוס תרגם 'למיילדות העבריות' – לחיתא יהודיתא', היינו שהמיילדות היו עבריות (שאלו הייתה הכוונה למיילדות של העבריות, היה כותב 'לחיתא דיהודיתא'). וכן כתב הרשב"ם 'למיילדות שהן עבריות', וכן הסכים התורה תמימה.

אך **האברבנאל** רוח אחרת הייתה עימו. לשיטתו, שתי נשים לא יספיקו ליילד עם כבוד ועצום כבני ישראל, וכן הוא דוחה את דברי האבן עזרא שביאר שהיו אלה שרות על כל המיילדות, שהיה לתורה לומר שהן שרות על המיילדות כדרך שנקטה לשון שר בשר הטבחים, בשר האופים ובשר המשקים. ועוד, שמה יועיל המלך בצוותו לשרות המיילדות אם הן לא תאמרנה את צו המלך למיילדות שתחתיהן, והרי לא מצינו שציווה אותן לומר כן ליתר המיילדות.

על כן שיטת **האברבנאל** היא שהמיילדות היו מצריות, וכוונת הפסוק היא 'ויקרא מלך מצרים למיילדות המצריות שהיו מיילדות את העבריות'. דרך המיילדות הייתה ששתי נשים (מצריות) היו מגיעות לכל יולדת עברית, אחת עסקה בהוצאת הוולד ובשיפורו ועל כן נקראה 'שפרה', ואחת עסקה בהחזקת היולדת ועזרתה בדברים, בקולות ובתפילות, ונקראה 'פועה'. פרעה אסף את כל המיילדות (שהרי לא כתוב שקרא לשתי המיילדות, אלא שקרא לכולן, והיו מתחלקות לשתיים שתיים) ואמר להן 'בְּיָלְדְּכֶן אֶת הָעֶבְרִיּוֹת'.

שעשה, בגילוי אהבה, ל'ויאמר' השני. כמו כן ייתכן שאמירה זו היא נתינת השמות 'שפרה ופועה', המורה על חשיבותן, שקיבלו שמות מאת המלך כחלק ממאמציו למצוא חן בעיניהן. דבריו מבוארים באורך להלן פסוק יז 'תבען לדבר עבירה'. ועיין בהעמק דבר.

מי היו המיילדות

התורה מלמדת אותנו ששמות המיילדות היו שפרה ופועה, אולם בגמרא מבואר שהיו אלה נשים המוכרות לנו ואין אלה שמותיהן האמיתיים: 'ויאמר מלך מצרים למיילדות העבריות וגו' – רב ושמואל, חד אמר אשה ובתה, וחד אמר כלה וחמותה. מאן דאמר אשה ובתה – יוכבד ומרים, ומאן דאמר כלה וחמותה – יוכבד ואלישבע (בת עמינדב, אשת אהרן).¹⁴⁸ בתורה תמימה העיר שלפי חשבון השנים קשה לומר שמרים ואלישבע היו אז מיילדות, ולכן יש לומר (כמדרש לקמן) שהיו רק עוזרות ליוכבד במה שציוותה עליהן. עוד מביא בתורה תמימה **שבילקוט שמעוני** מובא ששפרה ופועה היו גירות, וצריך לומר שחולק בזה על הגמרא, וכן שהתגירו קודם סיפור זה, שהרי כתוב 'לְמִיִּלְדֹת הָעֶבְרִיִּת', ומשמע שהיו עבריות כבר בעת המעשה.

ובאופן דומה מובא במדרש רבה: 'מי היו המיילדות? רב אמר כלה וחמותה יוכבד ואלישבע בת עמינדב, רבי שמואל בר נחמן אמר אשה ובתה, יוכבד ומרים. ולא היו למרים אלא ה' שנים, שאהרן גדול ממשה ג' שנים. אמרו רז"ל הולכת היתה עם יוכבד אמה ועושה צרכיה, והיתה זריזה, שעד שהתינוק קטן הוא ניכר, הוא שאמר שלמה: "גם במעללי יתנכר נער וגו'" (משלי כ, יא).¹⁵⁰

רש"י והאבן עזרא נקטו כדעה שהמיילדות היו יוכבד ומרים. ואנוהו – ייתכן שהמפרשים



150. שמות רבה א, יג.

148. סוטה יא, ב.

149. ילקוט שמעוני יהושע ט.

שהמיילדות היו מצריות אלא שנתגיירו, ולפיכך האמין פרעה שיעשו זאת, כדי להציל את המולדת. והדבר רחוק, שלא היו מיילדות בישראל אלא מגזע מצרי. ואם אנו מוצאים נשים צדקניות שמסרו נפשן על הצלת ילדי ישראל – עלינו לאמר עליהן שהיו מגזע מצרי?!

וודאי שלא היו עבריות, שאם כן, איך יבטח בנשים עבריות שימיתו ולדיהן.¹⁵¹ המלבי"ם הסכים לדברי האברבנאל, הן לעניין שהמיילדות היו מצריות והן לעניין שהיו שני מיני מיילדות, אחת לילדת ואחת לנולד, עיין בדבריו. באזניים לתורה כתב: 'יש שנדחקו לאמר

אֲשֶׁר שֵׁם הָאִחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִית פֹּעֵה

שכתב ששמותיהן מורים לנו שלא היו מסופקים בגאולה. לעומתם, בהעמק דבר כתב שלפי הפשט אלה היו שמותיהן, ולא היו אלו המיילדות היחידות מאחר שישראל גרו בכמה ערים, אלא היו המיילדות הראשיות. ורק בדרך הדרש היו אלה יוכבד ומרים, שנקראו כן על שם מעשיהן (ודרש זה מבואר מכך שכתוב פעמיים 'ויאמר', עיין בדבריו). ובין לפשט ובין לדרש, כוונת פרעה הייתה שמיילדות אלה, שהיו המיילדות הראשיות, יזהירו ויודיעו לכל המיילדות שתחתיהן את צו פרעה.

באזניים לתורה כתב: 'כחו של עם ישראל בבטחונם בה' אלהיו, ולפיכך אינו מתייאש אפילו כשהוא בצרה גדולה. ואפילו בשעה שזרקו ילדי ישראל אל היאור והשתמשו בגוויותיהם בתור חמר לבנין – נמצאו בינינו נשים צדקניות שהקדישו את עצמן לשיפור ילדי ישראל. ודבר זה הוא ברוח דרשת חז"ל שאפילו בשעת הסכנה לא ישנה אדם את עצמו מן הרבנות שלו'.¹⁵⁵ והוסיף, שלדברי חז"ל שהשם פועה הוא על שם שהייתה מדברת והוגה לוולד, אכן דבר זה היה בכוחו למנוע את מות הילדים, בשעה שהמצרים חיפשו אחריהם להשליכם ביאור. ועיין עוד במה שכתב ובמה שהבאנו בשמו בפסוק יז 'ולא עשו כאשר דיבר אליהן מלך מצרים'.

בגמרא מובא: 'דתניא: שפרה זו יוכבד, ולמה נקרא שמה שפרה? שמשפרת את הולד. דבר אחר, שפרה – שפרו ורבו ישראל בימיה. פועה זו מרים, ולמה נקרא שמה פועה? שהייתה פועה (ומוציאה את הולד).¹⁵² בתורה תמימה ביאר שכוונת 'פועה' היא שהייתה משעשעת את התינוק כדרך שמשחקים לתינוק בדברים ערבים לשעשעו. וממשיכה הגמרא: 'דבר אחר, פועה – שהייתה פועה ברוח הקודש, ואומרת עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל'.¹⁵³

רש"י נקט ששפרה זו יוכבד, על שם שמשפרת את הולד, ופועה זו מרים, שפועה ומדברת והוגה לוולד, כדרך נשים המפייסות תינוק הבוכה (וביאר פועה מלשון צעקה). גם האבן עזרא כתב 'והאם והבת היו בדרך קבלה, כי נכון הוא', ועוד כתב (ב, א) 'וככה קבלו אבותינו, שפועה הייתה מרים'.

הכלי יקר ביאר ששמות המיילדות מורים על מהותן. פועה הוא לשון דיבור, והיא מרים שהייתה נביאה, וכמאמר המובא בגמרא שאמרה 'עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל'.¹⁵⁴ ויוכבד זו שפרה, על שם שחזרה לשופרה (ליופייה) ולנערותה בהיותה בת מאה ושלושים שנה (יבואר לקמן תחילת פרק ב' ויקח את בת לוי'). ועיין עוד בדבריו



לשמות 'שפרה ופועה'.

154. מגילה יד, א.

155. דרשת חז"ל בסנהדרין צב, ב.

151. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השישית.

152. סוטה יא, ב.

153. ועיין בשמות רבה (א, יג) שהביא ביאורים רבים

וַיֹּאמֶר כֹּד תִּהְיוּן מִיִּלְדָּן יֵת
יְהוּדִיתָא וְתִחְזִין עַל מִתְבָּרָא
אִם בְּרָא הוּא וְתִקְטֹלֶן יְמִיהָ וְאִם
בְּרִתָּא הִיא וְתִקְיָמָנָה :

טז וַיֹּאמֶר בִּילְדָכָן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת וְרֵאִיתָן עַל־הָאֲבָנִים אִם־בֶּן הוּא וְהִמַּתָּן אֹתוֹ וְאִם־בֵּת הוּא וְחִיָּה:

אם בן הוא וגו'. לא היה מקפיד אלא על הזכרים, שֶׁאִמְרוּ לוֹ אֶלְטִגְנִינִי שְׁעִתִּיד לְהוֹלֵד בֶּן הַמוֹשִׁיעַ אֹתָם: וְחִיָּה. וְתַחֲיָה:

בילדכן. כמו צהלידכן: על האבנים. מושב האשה היולדת, וצמקום אחר קוראו משצר, וכמוהו 'עשה מלאכה על האבנים', מושב כלי אמנות יוצר חרס:

וַיֹּאמֶר בִּילְדָכָן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת

המכונה 'אֲבָרָם הָעִבְרִי' (בראשית יד, יג) במעשה הפליט שבא לספר לו על שביית לוט; יוסף מכונה 'עברי' פעמים רבות בזמן היותו במצרים; כאן, כשפרעה קורא למיילדות, מכנה אותן התורה (כלפי פרעה המדבר אליהן) ה'מִיִּלְדֹת הָעִבְרִיֹת', וכן נקראות כאן כל נשות ישראל היולדות בתואר 'העבריות'; בשעה שמששה ואהרן עומדים לפני פרעה הם מציגים את אלוהיהם כפי שפרעה תפס אותן, 'אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ' (ה, ג); בשעה שהפלשתים יראים להפסיד במלחמה נגד בני ישראל הם אומרים 'הַתַּחֲזִקוּ וְהָיוּ לְאֻנָּשִׁים, פְּלִשְׁתִּים, פֶּן תַּעֲבְדוּ לְעִבְרִים' (שמואל א ד, ט), ובשעה שיונה הנביא בא להפריד עצמו משאר אמונות המלחים הוא אומר להם 'עֲבָרִי אֲנִי וְאַתָּה ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יֵרָא' (א, ט). השם 'עברי' הוא השם שבעיני הגויים מבדיל אותנו מהם, ועל כן התורה מציגה כאן את המיילדות בעיני פרעה כמיילדות העבריות. כל זה מבואר על פי המובא בבראשית רבה בביאור 'העברי': 'ויגד לאברם העברי... רבי יהודה אומר כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד'.¹⁵⁹

כתב המלבי"ם שכאן כתוב 'ויאמר' ואילו בפסוק כב כתוב 'ויצו', משום שכאן לא עשה דרך ציווי אלא דרך עצה, שיעשו הדבר בשקט ובהצנע בלי שייודע לאיש. אילו היה מצווה אותן, היו חייבות מיתה במה שהפרו את פי המלך, אלא שהייתה זו עצה שיעשו בסתר, שכן תחילה היה בוש לגזור בפרהסיא על רצח רב, וחשב שהמיילדות המצריות (כשיטתו, עיין בפסוק הקודם), ששונאות את ישראל, יעשו כן בשמחה.

ובמדרש רבה נדרש: 'ויאמר בילדכן את העבריות' – למה צוה להרוג אותם על ידי המיילדות? כדי שלא יתבע הקדוש ברוך הוא ממנו ויפרע מהן.¹⁵⁸

התואר 'עבריות'

האבן עזרא כתב שכל שהוא ממשפחת עבר ייקרא 'עברי', ונקרא עברי על שם אמונתו. ואנוהו – בכמה שמות מתוארים ישראל בתנ"ך. פעמים 'בני ישראל', פעמים 'יהודים' ועוד. מעניין לראות שבעיני אומות העולם וביחס אליהם אנו מכונים 'עברים'. ראשון הוא אברהם,

וְרֵאִיתָן עַל־הָאֲבָנִים

והטעים רבנו בחיי שנקרא כן משום שאיבריה משתברים, והוסיף שיש לחלק את המילה

אוּנְקָלוֹס תרגם 'אבנים' – מתברא', וביאר רש"י שהוא המשבר, מושב האשה היולדת.



159. בראשית רבה מב, ח.

158. שמות רבה א, יד.

ואם כן ימיתו אותו, כמבואר לקמן 'אם בן הוא והמיתן אותו'.

בגמרא מובא: 'מאי אבנים? א"ר חנן: סימן גדול מסר להן, אמר להן: בשעה שכורעת לילד, יריכותיה מצטננות כאבנים. ואית דאמר, כדכתיב "וארד בית היוצר והנה הוא עושה מלאכה על האבנים", מה יוצר זה – ירך מכאן וירך מכאן וסדן באמצע, אף אשה – ירך מכאן וירך מכאן והולד באמצע¹⁶⁰ (עיין לקמן בביאור דברי פרעה). ובשמות רבה נדרש: 'וראיתן על האבנים – מקום שהולד נפנה (נבנה) בו. דבר אחר: האבנים – א"ר יהודה בר סימון שהקב"ה עושה אבריה של אשה קשה כאבנים בשעה שיושבת על המשבר לילד, שאלולי כן מתה'.¹⁶¹

'האבנים' לשניים: הא בנים, ומכאן רמז למה שאמרו חכמים שהיו יולדות שישה בכרס אחד, שגימטרייה 'הא' היא שש. ועוד עיין באזניים לתורה.

לעומתם, הרש"ר הירש כתב שאף שמקובל לפרש 'אבנים' כמושב האישה בלידתה, הרי אין למילה זו אח במקרא במובן זה, ובדרך כלל מושב זה נקרא משבר (המילה 'אבנים' מופיעה רק עוד פעם אחת במקרא, אצל ירמיהו [יח, ג], בהקשר של יוצר כלי חרס). על פי המדרש (לקמן) המתניח לפשר מילה זו כאיבר של האישה, 'מקום שהולד נפנה בו', נראה שהכוונה לרחם. כוונת פרעה הייתה שביטו ברחם בעודן מיילדות את האישה, וטרם הלידה יבינו אם מדובר בבן,

אם בן הוא והמתן אתו

עם שבאו להתגורר בארצו, וגם שהרי בני נח היו מצווים על שפיכות דמים.¹⁶³ **בגמרא מובא:** 'אם בן הוא והמתן אותו – א"ר חנינא, סימן גדול מסר להן: בן – פניו למטה, בת – פניה למעלה'.¹⁶⁴ והקשו על כך האור החיים והרש"ר הירש מה סימן היה צריך להביא להם, והרי הן מיילדות ובקיאות בדבר. ותירצו שרצה פרעה שיהרגו בסתר את הילדים באופן שאף היולדות לא ידעו מהדבר, שתחשובנה שמת קודם שנולד, ועבור זה מסר להן את הסימן כדי שידעו עוד קודם השלמת הלידה אם הוא בן, ואז יוכלו להמיתו לפני שיחיה באוויר העולם. באופן דומה הביא בתורה תמימה בשם ספר רביד הזהב שחשש פרעה שלא תרצינה המיילדות לשמוע לו לאבד נפשות, ועל כן הסביר להן שיכולות להורגם קודם שיצאו לאוויר העולם, שעדיין לא נחשב לנפש כל זמן שלא יצא כל הראש.¹⁶⁵

כתב רש"י שפרעה הקפיד רק על הזכרים, לפי שאמרו לו אצטגנינו שעתיד להיוולד בן המושיע את ישראל.¹⁶² החזקוני ביאר שכשראה פרעה שעניו סבלותם אינו משיג את המטרה, שהרי ככל שעינו אותם כן רבו וכן פרצו, החליט להמית את הבנים דווקא, משום שדרך הבנים להילחם, והמצרים יראו מן המלחמה ככתוב: 'וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה... וְנִלָּחַם בָּנוּ' (פסוק י). בהעמק דבר ביאר שכתוב 'והמיתן' בלשון רבים משום שלשתייהן ציווה: הראשונה המוציאה את הוולד מן הרחם תעשה פעולה קלה בלידה כדי שיהיה קרוב למיתה, והשנייה לא תשתדל להחיותו, ובין כה ובין כה ימות הוולד. ועיין באזניים לתורה.

האבן עזרא כתב 'והמיתן אותו בסתר שלא יוודע הדבר', כי חמס ביקש פרעה מהן לעשות. וכן הסכים באברבנאל שיעשו את הדבר בסתר, שהרי חרפה היא לו שיצווה להרוג בפרהסיה



על הילדים המצרים?.

163. אברבנאל בתשובתו לשאלה השישית.

164. סוטה יא, ב.

165. וציין התורה תמימה שיש לדון אם בני ישראל נידונו

160. סוטה יא, ב.

161. שמות רבה א, יד.

162. דברי רש"י על אודות אצטגניני פרעה מבוססים על מדרשים המובאים לקמן פסוק כב 'האם הגזרה הייתה גם

וְאִם בֵּת הִיא וְחִיָּה

המקדים לכך? ואם גזר להמית רק את הזכרים, למה הוסיף 'וְאִם בֵּת הִיא וְחִיָּה', והלוא ברור שאם ציווה להרוג את הזכרים אין להן להרוג את הנקבות?

וביאר, שידע פרעה שאם ייודע הדבר שהמיילדות הורגות את הילדים, אף אחת מהנשים לא תסתייע במיילדת, ועל כן רצה שתהרגנה את הילדים בסתר, באופן שאף היולדות לא ידעו מה באמת קרה, שיחשבו שמת קודם שנולד. ועבור זה מסר להן את הסימן, שידעו עוד קודם השלמת הלידה אם הוא בן, ואז יוכלו להמיתו לפני שיחיה באוויר העולם. ותוספת ו'ו' החיבור היא כהמשך לסימן זה – שיבינו אם הוא זכר ('וראיתן'), ואם כן – ימיתוהו מייד ('והמיתן'), שיראה שנולד מת. כמו כן ציווה פרעה שיוודאו לא להמית את הנקבות, שמתוך כך שחלק יחיו לא יחשדו היולדות במיילדות שממיתות את בניהן. ואולי גם ציווה אותן שלא יודיעו שהוולד המת היה זכר, וכך לא יחשדו שכל הזכרים נולדים מתים בגלל הבנות. זאת ועוד: פרעה חשב שאם ירבו הבנות וימעטו הזכרים ייאלצו נשות ישראל להתחתן עם המצרים, ומעתה יהיו לעם אחד ולא יעלו מן הארץ. ואם היו מתחתנים עם המצרים היו הנפשות הטמאות מתערבבות בקדושות, ולא היו יכולים ישראל לצאת ממצרים, ועל כן מדגיש המדרש¹⁶⁷ שזכו להיגאל משום שנשמרו מן העריות, שאם היו מתערבים עם המצרים לא היו נגאלים ממצרים.

נדרש במדרש רבה: 'אמר להם: אם זכר הרגו אותנו, ואם נקבה אל תהרגו אותה, אלא אם חיתה חיתה ואם מתה מתה'.¹⁶⁶ בהעמק דבר ביאר שכוונת המדרש, שלא יתכוונו להחיות את הבנות אלא שאינן צריכות להמיתן, נדרש ממה שכתוב 'וחיה' (היינו מאליה), ולא 'ותחיינה אותה', כפי שכתוב בפסוק כב 'וְכָל הַבֵּת תִּחְיֶינָה'. ועוד כתב, שלכאורה היה לתורה לכתוב 'ואם בת היא וחייתה',¹⁶⁷ אלא שהמושג 'חיים' יכול לבוא לידי ביטוי בשני שורשים: חי"י, שביאורו חיים ולא מוות, או חי"ה, שביאורו חיים בבריאות טובה ולא בחיי חולי ועצב (עיין בדבריו שהאריך בדבר). וכוונת פרעה כאן הייתה שיכולות המיילדות להניח לבת הנולדת לחיות ואינן צריכות להמיתה, אך לא שיבריאו אותה לחיים בריאים.

בטעמו של פרעה, שרצה להחיות את הבנות, כתב החזקוני שאין דרך נשים להילחם. והאברבנאל הוסיף על טעם זה עוד שני טעמים: שהן תיבעלנה למצרים ותימשכנה אחריהם, וכן שתוכלנה להיות לעבוד ולמשא כשפחות.¹⁶⁸ ועיין לקמן בביאור האור החיים לפסוק.

ביאור האור החיים לפסוק

האור החיים מרבה בשאלות על פסוק זה: מה טעם הראיה שאומר להן 'וְרֹאֵיתָן עַל הָאֲבָנִים', ומה עניין הסימן שמסר להן המובא בגמרא 'בן – פניו למטה, בת – פניה למעלה'¹⁶⁹? ואם הוא אכזרי כל כך, למה לא גזר גם על הנקבות, ולמה אמר 'וְהִמָּתְנָן אֹתוֹ' עם ו'ו' החיבור מבלי עניין



168. אברבנאל בתשובתו לשאלה השישית, ועניין השפחות הובא בתשובתו לשאלות השביעית והשמינית.

169. סוטה יא, ב.

170. ויקרא רבה לב, ה.

קודם מתן תורה בדיני ישראל או בדיני נח, שבני נח חייבין על העוברין.

166. שמות רבה א, יד.

167. עיין עוד באבן עזרא על אודות מילה זו במובן הלשוני.

נהרות ה' 1

כוחות הרוע בעולם מנסים להפריד ולפלג, ולעומתם כוחות הטוב שבעולם מחפשים לאחד. בשעה שהרשע מחפש את השונה, הצדיק מחפש את הדומה. באחד מרגעי השיא שלנו כעם, בשעה שקיבלנו את התורה, היינו כאיש אחד בלב אחד. מעלתנו כעם קדוש וסגולתנו כעם נבחר מתבטאות מתוך המאחד ולא מתוך המפריד. מי ייתן ונזכה לילך בדרכי המיילדות, שהסתכלו על כל הילדים ללא הפרדה. שנזכה להפנים שכולנו בני איש אחד נחנו, 'הִלּוּא אָב אֶחָד לְכָלנוּ הִלּוּא אֵל אֶחָד בְּרָאנוּ' (מלאכי ב, י).

הָלוֹא אֵל אֶחָד בְּרֵאֲנוּ' (מלאכי ב, י).

וַיִּתֵּן ה' אֶת-הַמִּילֶדֶת אֶת-הָאֱלֹהִים וְלֹא עָשָׂה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר
אֵלָיו מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַתְּחַיֶּה אֶת-הַיּוֹלָדִים:

ותחזיקו את הילדים. מספקות להם מים ומזון. תרגום הראשון וקיימא והשני וקיימתין, לפי שלשון עברית לנקבות רבות, תיבה זו וכיוצא בה, משמשת לשון פעלו ולשון פעלתו, כגון 'ותאמרנה איש מזר', לשון עבר,

הרשב"ם כתב שהמילה 'ותיראן' היא מלשון יראה, וביאר הכלי יקר ששמו נפשו בסכנה משום שהריגה היא אחת משלוש עבירות של ייהרג ואל יעבור. המלבי"ם הוסיף שכיוון שמלך מצרים לא ציווה את המיילדות אלא יעץ להן,¹⁷¹ ותלה את הרצח בהן, הן יראו את האלוהים, שהרי

רק שפרה ופועה, שהיו הממונות עליהן) יראו את האלוהים.¹⁷³ בעל הטורים ציין ש'המילדת' בגימטרייה 'יוכבד בת לוי' (עם הכולל). והאברבנאל כתב (כשיטתו) שאף שהיו המיילדות מצריות ולא עבריות, הן יראו את האלוהים ולא עשו כפי שציווה אותן מלך מצרים.

אך במדרש רבה נדרש: 'ותיראן המילדות את האלהים' – עליהן נאמר "אשה יראת ה' היא תתהלל" (משלי לא, ל'), ומאחר שהמדרש מהלל אותן על יראתן, נראה לומר שלפי המדרש מדובר ביראת הרוממות.¹⁷² בהעמק דבר הוסיף שכל המיילדות (ולא

ולא עשו כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים מֶלֶךְ מִצְרַיִם

ישראל מזה, שאם כן – לא יקראו להן לבוא ליילד. בהעמק דבר ביאר שכתוב 'כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר' ולא 'כאשר אמר', שלא רק שאמר אלא עוד דיבר בלשון עז (על פי הגמרא לקמן 'תבען לדבר עבירה'), ואף על פי כן לא עשו. האזניים לתורה כתב שפרעה ביקש שני דברים אסורים מן המיילדות: זנות (כמופיע לקמן) ושפיכות דמים. והדבר שעמד להן כנגד בקשותיו הוא יראת אלוהים, שהיא המרפא לכל חטא. כנגד דרישת הזנות אומר הכתוב 'ולא עשו כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים מֶלֶךְ מִצְרַיִם', וכנגד דרישת שפיכות הדמים נאמר 'ותַּחֲיֶינָא אֶת הַיְלָדִים', שלא רק שלא הרגום אלא אף סיפקו להם מים ומזון. ועיין בנהרות ה'.¹⁷⁴

תבען לדבר עבירה

בגמרא מובא: 'ותיראן המילדות את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן וגו' – 'להן' מיבעי ליה? א"ר יוסי בר' חנינא: מלמד שתבען לדבר עבירה ולא נתבעו'.¹⁷⁵ וביאר רש"י שם שדורשים

על אודות המילה 'כאשר' ביאר האור החיים שני ביאורים. הראשון, שכ"ף הדמיון באה לומר שלא עשו כפי שציווה אותן ואף לא כדומה לו. והשני שכוונת המילה 'כאשר' אינה במובן של 'כפי' אלא של 'תכף ומייד' (כדוגמת 'כַּאֲשֶׁר פֶּלָה יִצְחָק לְבָרָךְ אֶת יַעֲקֹב' [בראשית כז, ל]). כלומר, בדרך כלל כאשר מלך גוזר גזרה אימת המלך רועשת ואין מי שיעבור עליה, ורק באורך הימים הגזרה רופפת. אמנם המיילדות היו צדקניות וביטלו מעצמן את גזרת המלך תכף ומייד, שמייד 'כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים מֶלֶךְ מִצְרַיִם' הן לא עשו כדבריו, ואדרבה סיפקו מים ומזון לתינוקות (על פי הגמרא לקמן 'ותחיינן את הילדים').

אונקלוס תרגם 'דבר אליהן' – דמליל עמהון', וביאר בפרשגן שמאחר שמדובר בדיבור הדדי בין פרעה למיילדות תרגם בלשון 'עם' ולא בלשון 'את'. בתורה תמימה כתב שניתן לומר שביאור 'דיבר אליהן' הוא שאמר דווקא אליהן, כלומר דיבר אליהן בלחש כדי שלא ישמעו בני



"ולא עשו כאשר דיבר אליהן" – מדקאמר 'ולא עשו' איני יודע ש'ותחיינן'? אלא מספקות להם מים ומזון. וזה הוראה שיראתן הוא מאהבה, דאם איתא שהוא מיראת העונש היה די להן במה שלא המיתו הילדים, דאז לא היה הקב"ה מענישן, אלא ודאי מדמספקות להם מים ומזון זה ודאי מורה שיראתן הייתה מאהבת הקב"ה ולא מיראת העונש'.¹⁷³ עיין בדברי העמק דבר שהבאנו בפסוק טו 'אשר שם האחת שפרה', שביאר שהיו מיילדות רבות.

¹⁷⁴ שמות רבה א, טו.

¹⁷⁵ סוטה יא, ב.

¹⁷² שמות רבה א, טו. על אודות יראת העונש ויראת הרוממות עיין בנהרות ה' על פסוק כא. ההבדל בין יראת העונש ליראת הרוממות הוא שביראת העונש האדם דואג לעצמו, ואילו ביראת הרוממות אדם חפץ בכבוד ה'. המדרש מהלל את המיילדות, והילולן שייך יותר להבנה שאינן דואגות לעצמן כי אם לכבוד ה'. אחר כך ראיתי שבביאור נחמד למראה על המדרש כתב 'ומדקאמר "את האלהים" משמע שיראתן הייתה מצד האלהים, שהוא דין, שהוא יראת העונש, וזה אינו שבח להן – לזה אמר חס ושלום, שעליהן נאמר "אשה יראת ה'", שיראתן הוא מצד הויה ולא מצד הדין. ולזה מסיים בסמוך (במדרש)

בתוהו הן לגבי אהבתן אליו והן לגבי הריגת הבנים – קרא לכל המיילדות גם יחד. בהמשך לכך מבאר האזניים לתורה את כפל המילים 'וַיֹּאמֶר... וַיֹּאמֶר' הפותחות את הפסוקים טו–טז. ה'וֹיֹאמֶר' הראשון הוא דברי אהבה וחיבה למיילדות, הבאים כהכנה ל'וֹיֹאמֶר' השני שבו יבקש מהן להרוג כל זכר בבני ישראל. וניתן להוסיף ולומר שלא רק בדברי ריצוי וחיבה רצה לשבות את ליבן, אלא גם במעשים. הוא נתן להן שמות חדשים לאות הכרה וגדולה (כדרך ששונה שמו של יוסף ל'צפנת פענח' בשעה שמינה אותו פרעה למשנה למלך), וכוונת פסוק טו היא, לפי זה, 'וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִלְדֹת הָעֶבְרִיּוֹת, אֲשֶׁר מַעֲתָה יְהִיָּה שֵׁם הָאִחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיית פֻּעֵזָה'. על ידי זה קיווה להחניף להן כדי שתמלאנה את בקשתו, וגם להגדיל את חינוך בעיני עם ישראל שאז לא יחשדו אותן בהריגת הילדים.

זאת מהמילה 'אליהן', שמשמעו על עסקי ביאה, כלשון הפסוק 'וַיָּבֹא אֵלֶיהָ' (בראשית כט, כג). התורה תמימה ביאר שדרשה זו נובעת מכך שרגילים חז"ל לתלות את הקלקלה במקולקל, כלומר לתלות דברים מגונים באנשים בעלי מידות מגונות. ובעל הטורים ציין ש'פֻּעֵזָה דְּבָר אֵלֶיהָ' בגימטריה 'שתבען' (עם הכולל).

באזניים לתורה¹⁷⁶ ביאר שעניין 'תבען לדבר עבירה' היה חלק מערמומיות פרעה להשיג את מבוקשו. תחילה עשה עצמו כאילו התאהב בכל אחת מן המיילדות (כל אחת בפני עצמה), דיבר על ליבה וחשב שבזכות אהבת המלך לאישה פשוטה תעשה את כל מה שליבו חפץ, ותשכח את עמה ואת בית אביה כדי שיתאו המלך יופייה ואולי גם ישים כתר מלכות בראשה. על פי זאת מבאר באזניים לתורה שכתוב 'וַיִּקְרָא מֶלֶךְ מִצְרַיִם' רק בפסוק יח ולא בפסוק טו – שתחילה דיבר אל כל אחת בפני עצמה, באופן שלא ייוודע הדבר ביניהן, ולבסוף כשראה שתקוותיו עלו

ותחיינו את הילדים

והתחננו לה' שלא ימות תינוק בלידתו, שלא יהיה כלל וכלל במה לחשוד בהן. ועיין באזניים לתורה. האור החיים שאל, למה לתורה לכתוב זאת – וכי לפני הגזרה לא היו מספקות להם מים או מזון? ואולי מודיע הכתוב שלא פסקו מלהביא להם מים ומזון, שיראת ה' שלהן לא מנעה אותן מן ההטבה שהיו רגילות. כלומר, לא זו בלבד שלא המיתו את הבנים כגזרת פרעה, אלא אף לא הפסיקו מהדברים שלא היו נדרשים בעצם, והמשיכו לעשות כמיטב יכולתן להחיות את הילדים. או שתחילה אכן לא היו מספקות מים ומזון, אך עתה שנצטוו להמית היה חשש שאם ימות תינוק יחשדו בהן, ולכן כדי להוציא את עצמן מן החשד השתדלו להחיות כפי יכולתן. ואולי רומזת לכך התורה בכותבה 'וַתִּירָאנָּה...'

מובא בגמרא: 'ותחיינו את הילדים – תנא: לא דיין שלא המיתו אותן, אלא שהיו מספיקות להם מים ומזון'.¹⁷⁷ בתורה תמימה ביאר שמכך שיכלה התורה להסתפק בכותבה 'ולא עשו כְּאֲשֶׁר דָּבָר אֵלֶיהָ מֶלֶךְ מִצְרַיִם', ובכל זאת הוסיפה 'וַתִּחְיֶינָּה אֶת הַיְלָדִים' משמע שעשו עוד פעולות להחיותם. והוסיף רש"י (שם) 'ותחיינו – משמע שהיו מסייעין להחיותן, שהיו טומנות אותן בבתייהן ומגדלות אותם'.

האבן עזרא כתב שהחיו את הילדים בכל כוחן, יותר מאשר לפני כן. והוסיף הרש"ר הירש שלא זו בלבד שהמרו את מצוות מלך מצרים, אלא עשו הכול כדי לשמור על חיי הנולדים, שלא יחשדון שעשו כמצוות המלך: גם השתדלו בכל כוחן לפעול כמיטב כללי אומנותן, וגם כרעו ברך



177. סוטה יא, ב. וכדבריה כתב רש"י.

176. אזניים לתורה על פסוק טו.

בתפלה ואומרות לפני הקדוש ברוך הוא: אתה יודע שלא קיימנו דבריו של פרעה, דברך אנו מבקשות לקיים, רבון העולם יצא הולד לשלום שלא ימצאו ישראל ידיהם להשיח עלינו לומר הרי יצאו בעלי מומים שבקשו להרוג אותם. מיד היה הקדוש ברוך הוא שומע קולן ויוצאין שלמים. אמר ר' לוי: הרי אמרת את הקלה, אמור את החמורה – יש מהן שראוין למות בשעת יציאתן או אמן לסכן בם ולמות אחר יציאתן, והיו עומדות בתפלה ואומרות להקב"ה רבונו של עולם תלה להם עכשיו ותן להם נפשותיהם, שלא יאמרו ישראל הן הרגו אותן. והקב"ה עושה תפלתן, לפיכך "ותחיון את הילדים" – "ותחיון" אלו האמהות, "הילדים" הילדים ממשי.¹⁷⁸

אונקלוס תרגם 'וקיימא ית בניא', ועיין בנהרות ה' על הפסוק הקודם.

את האלהים, שתיבת 'את' באה לרבות יציאת ידי חובת חשד בני אדם, כדי להיות נקיים מה' ומישראל.

חלק מדברי המפרשים מיוסדים על הנאמר במדרש רבה: "ותחיון את הילדים" – וכי מאחר שלא עשו כאשר דבר אליהן אין אנו יודעין שקיימו את הילדים? למה הוצרך הכתוב לומר "ותחיון את הילדים"? יש קילוס בתוך קילוס – לא דיין שלא קיימו את דבריו, אלא עוד הוסיפו לעשות עמהם טובות. יש מהם שהיו עניות והולכות המילדות ומגבות מים ומזון מבתיהם של עשירות ובאות ונותנות לעניות, והן מחיות את בניהן. הוא שכתוב "ותחיון את הילדים". דבר אחר, ותחיון את הילדים – יש מהם שראוים לצאת חגרים או סומים או בעלי מומין או לחתוך בו אבר שיצא יפה, ומה היו עושות, עומדות

נהרות ה'

אשת חיל מי ימצא

'רבות בנות עשו חיל ואת על כלנה' (משלי לא, כט). סיפור זה של המיילדות מחיה את פרק אשת חיל. הפסוק 'אשה יראת ה' היא תתהלל' מתבטא בפסוקינו, שבהם מהללת התורה את המיילדות בכותבה 'ויראן המילדות את האלהים'. הפסוק 'פיה פתחה ברחמי' מתבטא בחכמת המיילדות שפתחו פיהן בחכמה לומר 'כי לא כנשים המצריה העברית' (ואולי גם בדברי חז"ל על השם 'פועה' – שהייתה פועה לוולד). הפסוק 'ויהללו בשערים מעשיה' מתבטא בכך שאנו מהללים עד היום הזה את מעשיהן של המיילדות. ונאה כל כך לדרוש את הפסוק 'גמלתהו טוב ולא רע' על שנצטוו להרע לכל בן הנולד, אך גמלוהו להפך.

'אשת חיל מי ימצא' – מי לנו כמיילדות אלה, שנעמדו כחיילות מול מלך מצרים, הפרו את ציווי ללא היסוס וכל מעשיהן סבבו סביב עניין אחד – 'ויראן המילדות את האלהים'. חוב קדוש מוטל עלינו, להזכיר לנשותינו ולכל בנותינו ש'אשה יראת ה' היא תתהלל'. לא רק לומר זאת כרעיון, אלא להלל בפועל את נשותינו ובנותינו על מעשיהן בעבודת ה'. הקב"ה משבח כאן כל כך את המיילדות, ואנו זוכים להמשיך את דרכו – 'ויהללו בשערים מעשיה'.

ויקרא מלך מצרים למולדת ויאמר להן מדוע עשיתן
ואמר להן מדין עבדתין פתגמא
הדין ונתימתינ ית כננא :

יח ויקרא מלך מצרים למולדת ויאמר להן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את-הילדים:

ויקרא מלך מצרים למולדת העברית

הגמרא: 'דרש רב עזריא: בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים'.¹⁸⁰ לא רק אישה או שתיים, אלא המיילדות כולן. עוד ייתכן להוסיף שהדיבור הראשון של מלך מצרים למיילדות (בפסוק טז) לא היה ישיר אליהן, אלא על ידי שליח. וכאן מפרשת התורה שהוא קרא להן, היינו שעמדו ממש לפני פרעה בשעה שדיבר אליהן – ואף על פי כן לא נמנעו מיראת ה' גם בעומדן לפני המלך, אף שידעו שהדבר עלול להוביל למיתתן.

באבן עזרא כתב שקרא להן מאחר שהינן בנות מוות, שמגיע להן למוות על אשר המרו במצוות. ובהעמק דבר ביאר שכאן, שכתוב שקרא להן (בשונה מהמובא בפסוק טו), פירושו ששלח לקרוא מרחוק את כל המיילדות שבישראל,¹⁷⁹ אם להענישן ואם לעשות להן בתים, כפי שיבואר בפסוק כא. ואנוהו – אם נאמר כדברי העמק דבר שקרא מלך מצרים לכל המיילדות, ממילא מבואר שעל כל המיילדות נאמר 'ותי'ראן המיילדות את האלהים', וכולן לא פחדו ממלך מצרים אף בעומדן מולו. מכך חיזוק נפלא לדברי

ויאמר להן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים

מאחר שמלך מצרים לא ציווה אותן אלא ייעץ להן. אך פעולה זו שלהן, להחיות את הילדים, הינה לגמרי נגד רצון המלך, ולזה אין להן כל תירוץ. לעומתם, בהעמק דבר ביאר שפרעה לא שאל מדוע אינן ממיתות, שעל כך התשובה פשוטה – שדין ישראל הוא שעל שפיכות דמים ייהרג ואל יעבור, ואין להן רשות בשום פנים לעשות כן. אלא שאלן מדוע הן מסכנות את עצמן להחיות את הילדים, כאשר אין חיוב לאדם לסכן עצמו כדי להחיות אחרים, 'דמאי חזית דדמא דחבריה סומק מדידיה'.¹⁸¹

הספורנו ביאר שפרעה בא אליהן בטענות שבגדו בו, שהרי בשעה שדיבר אליהן הן לא מיאנו בציוויו, ועל כן בטח בהן שימיתו את הילדים, ועתה נתאכזב. ועיין באזניים לתורה. כשנשים ליבנו לנאמר נבחין שפרעה יכול היה לשאול 'מדוע לא עשיתן כדבריי להמית את הילדים בידיים', אך תחת זאת בחר לומר 'מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים'. מדוע שאלן פרעה על דרך השלילה? לפי המלבי"ם (ובאופן דומה גם באור החיים) טעם הדבר הוא שעשייתן ב'קום עשה' להחיות את הילדים הייתה הפך מוחלט מרצון פרעה. אילו בחרו שלא להרוג בידיים היה הדבר מובן,



181. לדבריו יש לומר שבני ישראל כבר נצטוו על שפיכות דמים באופן של ייהרג ואל יעבור, ושפרעה הכיר את פרטי ההלכה, וצ"ע.

179. עיין בדברי העמק דבר שהבאנו בפסוק טו 'אשר שם האחת שפרה', שביאר שהיו מיילדות רבות.

180. סוטה יא, ב.

◆ ◆ ◆

היו חיים בין כך ובין כך. ומה שלא המיתו את הילדים – הוא משום שילדו היולדות בטרם תבוא המיילדת אליהן.

בעצמן לדאוג לנולדים. ומאחר שבכל מקרה הנולד היה מקבל את הטיפול המתבקש, אם לא היו עושות המיילדות את תפקידן היו שמות את עצמן כחשודות בעיני ההמון, ואילו הבנים

כִּי לֹא כְנָשִׁים הַמִּצְרִית הָעִבְרִית כִּי חַיֹּת הָנָה

את הוולד ולדאוג לו לאחר הלידה עצמה. ועיין באזניים לתורה.

לעומתם, יש מהפרשנים שקשרו עניין זה לחיות השדה. האברבנאל הוסיף ביאור שני, שאפשר לפרש 'כִּי חַיֹּת הָנָה' שהן כחיות ובהמות השדה, ועל כן לא יקראו למיילדות כי הן בעצמן עושות את שצריך לעשות, ותלדנה לפני שנבוא אליהן.¹⁸⁴ וכן דעת הרש"ר הירש, שהמיילדות טענו שנשות ישראל אינן זקוקות למיילדת, כשם שבעל חיים מסוגל להמליט ללא סיוע (ועיין עוד בדבריו על אודות המילה 'חי'). הגמרא ביארה על דרך הדרש שיש קשר ישיר לחיות השדה: 'כי לא כנשים וגו' – מאי חיות? אילימא חיות ממש, אטו חיה מי לא צריכה חיה אחריתי לאולודה (כלומר, וכי מיילדת אינה צריכה מיילדת אחרת שתיילד אותה)? אלא, אמרו לו: אומה זו כחיה נמשלה, יהודה – 'גור אריה' (בראשית מט, ט), דן – 'יהי דן נחש' (שם יז), 'נפתלי – אילה שלוחה' (שם כא), 'יששכר – חמור גרם' (שם יד), יוסף – בכור שור, 'בנימין – זאב יטרף' (שם כז). דכתיב ביה – כתיב ביה, ודלא כתיב ביה – כתיב "מה אמך לְבִיָּא בין אריות רבצה וגו'" (יחזקאל יט, ב).¹⁸⁵ התורה תמימה שואל, מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק שאמר בלעם 'הֵן עִם פִּלְבִּיָּא יָקוּם וְכִאֲרִי יִתְנַשֵּׂא' (במדבר כג, כד)? ותרץ ששני סוגי דימוי הם: יש דימויים הפותחים בכ"ף הדמיון, ויש שאין בהם כ"ף הדמיון. וההבדל ביניהם, שדימוי הפותח בכ"ף הדמיון הוא דמיון קרוב, וללא כ"ף הדמיון הוא

בכוונת המיילדות באמרן 'כִּי חַיֹּת הָנָה' נקטו רוב המפרשים שאין מדובר במושג של חיות השדה אלא בהוראתה של 'חיה' כשם נרדף ליולדת (או מיילדת). אונקלוס תרגם 'כי חיות הנה – ארי חכימין אינין', כלומר הן חכמות ומסוגלות ליילד את עצמן. גם רש"י כתב שבקיאות כמיילדות, שתרגום מיילדת הוא חייאת (והביא בדרך דרש את הגמרא לקמן, שנמשלו לחיות השדה). אף הרשב"ם ביאר שבריאיות ופיקחות וממהרות לילד, וכן האבן עזרא נקט 'כי כח חיים הרבה יש להם', ודבריו יובנו על פי מה שכתב באבן עזרא הקצר: 'יש להם כח חיים בלב', כלומר רצון חיים עז.

הסכים לכך האברבנאל שהמיילדות השיבו למלך שאין הנשים העבריות כמו המצריות, שאינן יודעות מה ראוי לעשות לילדיהן וסומכות על המיילדת, אלא 'כִּי חַיֹּת הָנָה', מלשון 'אִישׁ חַי רַב פְּעָלִים' (שמואל ב כג, כ), כלומר נשים זריזות ומשתדלות בעניין ילדיהם ומחיות אותם.¹⁸³ גם הספורנו כתב שהיולדות העבריות בקיאות במלאכת המיילדת, ואמרו המיילדות שאם נחפוץ לעשות דבר, או לדבר שלא כהוגן – הן תרגשנה בדבר ולא תקראנה אותנו עוד, ולמלך אין שווה להמית אחד או שניים בלבד. בדומה כתב גם הכלי יקר, שאמרו לו שהיולדות העבריות אינן צריכות מיילדות, ושאלן פרעה מדוע אם כן הן דרושות ונקראות לבתי היולדות, השיבו לו שעל כן נקראו 'שפרה' ו'פועה', שעיקר מלאכתן לשפר



183. אברבנאל בתשובתו לשאלות השביעית והשמינית. 185. סוטה יא, ב. והביאה רש"י בפירושו.

184. אברבנאל שם.

דמיון מופלג. על כן אמרו המיילדות 'פִּי חָיֹת הָנָה', ולא 'כחיות הנה', ומסיבה זו לא הביאה הגמרא את הפסוק מדברי בלעם, שרצתה להביא דווקא פסוקים שאין בהם כ"ף הדמיון.¹⁸⁶

באור החיים כתב שיכלו המיילדות לומר בפשטות 'העבריות אינן כמצריות', אך כיוונו

באור החיים ביאר שפרעה יכול לבוא למיילדות בטענות, שאף אם אין היולדות צריכות אותן, עדיין מוטל עליהן לקיים את דבר המלך ולבוא ליילד את העבריות בעל כורחן. ועל זה השיבו שאכן באות קודם זמן הלידה המשוער, אך מוצאות שכבר ילדו (וזו כוונתן באומרן 'כִּי הָיִיתָ הַנֶּהָה'). ומעתה מובן מענה המיילדות לפרעה על טענתו שמביאות מזון ומים,¹⁸⁷ שמשכיבות שצריכות להביא מים ומזון ליולדות, שאחרת יחשדו בהן היולדות שבאות בכוונה להמית.

◆ ◆ ◆

187. דברי האור החיים מתייחסים לגמרא (שהבאנו לעיל פסוק יז 'ותחיין את הילדים') שהיו מספקות מים ומזון.

המצוה ההיא. והמיילדות שסיכנו את נפשן על הצלת ילדי ישראל וריבוי העם – כשראו את עם ישראל הולך וגדול עד כי עצם מאוד – שמחו שמחה גדולה. ואין לך הטבה יותר גדולה מזו בשביל הצדקניות האלו. והלא הצלת חיי הילדים וריצוי העם היו יקרים להן מחייהן הן, ואם הילדים חיים וקיימים והעם הולך ורבה, והן עמדו בנסיון ולא נתפתו לא למלך ולא למיזמותיו – מה להן עוד? ועיין בנהרות ה'.

בשיטה השלישית הלך רש"י שחיבר את ההטבה עם הפסוק הבא, וכתב 'מהו הטובה – ויעש להם בתים',¹⁹⁵ וכן הסכים האבן עזרא (אולם ביאר 'בתים' באופן שונה מרש"י, כמבואר לקמן בפסוק הבא).

באור החיים הקשה, שאם ההטבה למיילדות הייתה הבתים המוזכרים בפסוק הבא, לכאורה לא היה לתורה להפסיק בפסוק עם הכתוב 'וַיָּרֶב הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד'. ונראה לומר שמאחר שהמיילדות היו מספקות מים ומזון¹⁹⁶ היטיב הקב"ה עמהן ונתן להן רוב טוב שבאמצעותו תוכלנה להטיב עם היולדות, וכך התרבה העם והתעצם. ואחר כך הזכיר בפסוק הבא את שכרן בעשיית הבתים. כלומר, ה' היטיב למיילדות בשתי דרכים: האחת כדי שיוכלו לסייע לריבוי של ישראל ('וַיֵּיטֵב אֱלֹהִים לְמִילֶדֶת וַיָּרֶב הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד'), ולכן הרבה להן מים ומזון, והשנייה שהייתה שכר משלהן ('וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים').

עוד מבאר האור החיים שלשיטת רש"י, שההטבה היא עשיית הבתים, יש צורך בריבוי העם עבור ההטבה, שאם אין העם רבה, אין

האלוהים למיילדות ומנע מפרעה לעשות להן רע (ועוד, שנתן להן ה' שכרן בטובת העולם הזה). וכן דעת ההעמק דבר, שההטבה הייתה שנתקבלו דבריהן ושוב לא השגיח בהן המלך כלל.

השיטה השנייה מקשרת את ההטבה עם המשך הפסוק: 'וַיָּרֶב הָעָם וַיַּעֲצְמוּ מְאֹד'. כן דעת החזקוני, שעל ידי שנתרבה העם לא נחשדו המיילדות כלל על שפיכות דמים. והוסיף, שפרעה לא הרע למיילדות משום שחשב בליבו ששתי מיילדות אלה אינן יכולות ליילד את כל הנשים של עם רב כזה, וודאי שאמת דיברו באומרו 'בְּטָרֶם תָּבוֹא אֶלֶהָן הַמִּילָדֹת וַיִּלְדוּ'.

כן סובר גם האברבנאל, שה' היטיב הן עם המיילדות והן עם ישראל. לפירוש, אנשי ישראל היו נותנים שכר כפול ומכופל למיילדות, כי היו מסתכנות ועוברות על מצוות המלך כדי להחיות את הילדים, וכך קיבלו המיילדות שכר רב; וכן היטיב ה' עם בני ישראל, שרבו העם ועצמו מאוד.¹⁹⁴

האור החיים הוסיף שבראות ה' את יראתן ממנו הזמין להן עשיית מצוות ללא קץ כדי להרבות שכרן. הווי אומר שמאחר שרצו להיטיב עם היולדות אף נגד מצוות המלך זיכה אותן הקב"ה בהזדמנויות רבות להטיב, שעל ידי כך תגדל זכותן בעוברן שוב ושוב את מצוות המלך ביראתן את ה' (ועיין עוד בדבריו על אודות משה ואהרן).

ובאזניים לתורה כתב, זו לשונו: 'ומה היא ההטבה? "וירב העם ויעצמו מאוד", כי שכר מצוה מצוה. והמסכנים את עצמם על קיום איזו מצוה רואים את אשרם היותר גדול בהצלחת

ונקראת על שמו, שנאמר "זכרו תורת משה עבדי" (מלאכי ג, כב). ומרים יצא ממנה בצלאל שהיה מלא חכמה, דכתיב "ואמלא אותו רוח אלהים וגו'" (לא, ג), ועשה ארון לתורה שנקראת טוב, הוי "ווייטב אלהים למיילדות".

196. דברי האור החיים מתייחסים לגמרא (שהבאנו לעיל פסוק יז 'ותחין את הילדים') שהיו מספקות מים ומזון.

194. אברבנאל בתשובתו לשאלות השביעית והשמינית. 195. באופן דומה נדרש במדרש רבה (א, טז) 'ווייטב אלהים – א"ר ברכיה בשם ר' חייא ב"ר אבא: הדא הוא דכתיב "וויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה" (איוב כח, כח), מהו שכר היראה? תורה. לפי שיראה יוכבד מפני הקדוש ברוך הוא העמיד ממנה משה שכתוב בו "כי טוב הוא" (ב, ב), ונתנה התורה על ידו שנקראת "לקח טוב" (משלי ד, ב).

מקום לבתי כהונה ולבתי מלכות, שאם אין עם אין מלך וכהן. ובדומה כתב הכלי יקר שההטבה הייתה 'וַיֵּרֶב הָעָם', שזה היה טובה להן לפי שברוב עם הדרת מלך ומהן יצאו מלכים וכהנים (כפירוש רש"י הנזכר). וכן הוא טובה לכהנים וללוויים שירבו ישראל, שברוב עם נותנים מתנות כהונה ולווייה.

השיטה הרביעית מבוארת באברבנאל,

בהעמק דבר ביאר שההטבה למיילדות הייתה שכבר לא השגיח בהן המלך כלל. ממילא יכלו ללכת לילודות אף במציאות שבה דבריהן למלך 'כִּי חַיֹּת הָיָה' לא היו שייכים, והייתה בכך תועלת בשתי דרכים שזקוקים בהן למיילדות בביור: עבור נערות קטנות (כפי שביאר בפסוק ז, שאף נערות קטנות ילדו), ועבור יולדת שילדה ילד שהיה זקוק לתיקון (כפי שביאר שם, וכשיטת האבן עזרא, שהמילה 'ויעצמו' מתייחסת לחוזק

197. עיין בשיטת האברבנאל בפסוק טו' האם המיילדות היו עבריות'?

על מעשי ידי – יש בכך שכר עצום, כדברי הפסוק בתהילים (קכח, ב) 'יָגִיעַ כְּפִיךָ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ'.

המילדות עוסקות בתחום הילודה, ומוכנות למסור את נפשן עבור המשך תפקידן משום שרואות בכך את ייעודן בחיים – לילד נשים וכך להרבות את העם. עבורן, ההטבה הגדולה ביותר הוא ריבוי העם עד כדי התעצמות – 'וַיִּרְבֶּה הָעָם וַיַּעֲצֻמוּ מְאֹד'. כך, יכול וצריך כל אחד מאיתנו לבחור לעשות בחייו מעשים המביאים סיפוק אמיתי: לא שכר חלף עבודה, אלא שכר מהותי ואמיתי לה. אשרי האיש הבוחר את עיסוקו לא על פי שיקולי ערך כלכלי, אלא לפי יגיע כפיו האמיתי שאותו יאכל. אשריו בעולם הזה, וטוב לו לעולם הבא.



נֹא וַיְהִי כִּי-יִרְאוּ הַמִּילֹדֹת אֶת-הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים:
וַהֲנֶה פֶדֶד דְּחִילָא חִיתָא מִן קָדָם
יִי וַעֲבַד לְהוֹן בָּתִּין:

וַיְהִי כִּי יִרְאוּ הַמִּילֹדֹת אֶת הָאֱלֹהִים

כתב האבן עזרא שמאחר שיראו את ה' ולא את פרעה – היטיב ה' עמהן.

וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים

יז, יב).²⁰⁰ בתורה תמימה כתב שלכאורה לא מובן במה הם חולקים – והרי שניהם נכונים, ומיוכבד ומרים יצאו הן בתי כהונה ולויה והן בתי מלכות (אהרן, משה ודוד)? וביאר שאפשר לומר שרב ושמואל הולכים לשיטתם במה שנחלקו על פסוק טו, מי היו שפרה ופועה. שלמאן דאמר שהווי כלה וחמותה – מוכרחים לומר בתי כהונה ולווייה, ולמאן דאמר אישה ובתה – הכוונה אף לבתי מלכות. ועוד אפשר לבאר שנחלקו אם זכות זו עמדה להן רק לתולדותיהן הראשונים (כלומר אהרן ומשה, ולשיטה זו דוד המלך יצא ממרים אך לא בזכות זה) או גם לדורות הבאים (שבזכות זה יצא דוד מזרען).

באופן דומה אך שונה נקט התנחומא: 'ותיראן המילדות את האלהים וגו' – מה פרע להם

פסוק זה נראה סתום מאוד – מי עשה בתים למי, ומה היו הבתים? נפרט שש שיטות בביאור העניין:

שיטה ראשונה סוברת שאין הכוונה לבית פיזי, המשמש למגורים, אלא לבית במובן של משפחה והמשכיות. לשיטה זו כוונת הפסוק היא שהקב"ה עשה בתים למילדות, שפרה ופועה, הידועות לנו כיוכבד ומרים.

וכן מובא בגמרא: 'ויעש להם בתים – רב ושמואל, חד אמר: בתי כהונה ולויה, וחד אמר: בתי מלכות. מאן דאמר בתי כהונה ולויה – אהרן ומשה, ומאן דאמר בתי מלכות – דוד נמי ממרים קאתי, דכתיב: "ותמת עזובה (אשת כלב) ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור" (דברי הימים א ב, יט), וכתיב: "ודוד בן איש אפרתי וגו'" (שמואל א



ורבו ישראל על ידיה'.

200. סוטה יא, ב. ועיין בשמות רבה (א, יז), המתייחס לכתוב 'אפרת זו מרים': 'למה נקרא שמה אפרת? שפרו

קושי. שכן, אם נאמר שה' עשה בתים למיילדות, צריך היה לכתוב 'ויעש להן בתים' ולא 'ויעש להם בתים'. החזקוני מעלה שאלה זו ומשיב שמצינו בהרבה מקומות לשון זכר המתייחסת לנקבה, והביא כמה דוגמאות לכך, אחת מהן מהפרק הבא הכותב על אודות בנות כהן מדין 'וַיָּבֹאוּ הָרָעִים וַיִּגְדְּשׁוּם' (ב, יז). וכן כתב גם האברבנאל, שיש עוד דוגמאות לכך בתורה.²⁰²

רבנו בחיי מביא כמה יישובים לקושי זה. ראשית גם הוא מציין שכן דרך הפסוקים לפעמים, ועוד מוסיף שאולי נקט לשון זכר משום שנתן להן הקב"ה מעלת הזכרים בשכר המצווה שהתעסקו בה להחיות הזכרים, ועל כן לפעמים כתוב בהן לשון נקבה, 'וַיֹּאמֶר לָהֶן' (פסוק יח), ולפעמים לשון זכר, 'וַיַּעַשׂ לָהֶם'. ועוד, שמשום ששבט לוי כולל את הכהונה והלווייה שהן כנגד הרחמים והדין, מזכירים לפעמים בלשון נקבה ולפעמים בלשון זכר.

בשיטה השנייה מצאנו מפרשים המבארים שהכוונה לבתים ממש, ולשיטה זו רוב המפרשים מבארים שהכוונה שפרעה עשה בתים למיילדות. למה?

הרשב"ם הסביר שהוא כדי לשומרן פן ילכו לעבריות היולדות (וכן נקט החזקוני בביאורו השני). **באזניים** לתורה ביאר שהוא כדי שלא תלכנה המיילדות אל היולדות, אלא שהיולדות יבואו אליהן, ומשם יוכלו המצרים להשליך את הזכרים בקלות אל היאור.

באופן דומה כתבו האברבנאל (באחד מביאוריו) והמלבי"ם, שמאחר שפרעה ידע את האמת, שהימנעות המיילדות מלהמית את ילדי ישראל הייתה משום שיראו את האלוהים, היה מוכרח לגזור גזרת רצח בפרהסיא. לכן עשה למיילדות בתים מיוחדים ששם ישבו בקביעות, ובכל עת שיצטרכו להן יקראון מבתים אלה. ושם ישבו גם ממוני המלך, וכך ידעו מי עומדת עתה ללדת,

הקדוש ברוך הוא? עשה להם בתים. ומה בתים עשה להם? בית כהונה ובית מלכות. יוכבד נטלה כהונה ומלכות, אהרן כהן גדול משה מלך, 'ויהי בישורון מלך' (דברים לג, ה). ומה שכר נטלה מרים? חכמה, שנאמר "יראת ה' היא חכמה" (איוב כח, כח), שיצא ממנה בצלאל שכתוב בו "ואמלא אותו רוח אלהים" (לא, ג).²⁰¹ ואנוהו – לפי הגמרא פירוש 'מלכות' היא מלכות דוד, ולפי התנחומא הכוונה למשה רבנו, שהיה כמלך ישראל ביציאת מצרים ובלכתם במדבר.

רש"י שזר יחדיו את דברי רב ושמואל וביאר שהכוונה לבתי כהונה, לווייה ומלכות הקרויים בתים; כהונה ולווייה מיוכבד, ומלכות ממרים. והמשיך קו זה **רבנו בחיי**, שציין לכתוב 'בית אהרן בְּרָכוּ אֶת ה' בֵּית הַלֵּוִי בְּרָכוּ אֶת ה' (תהילים קלה, יט-כ).

גם **האבן עזרא** ביאר שהכוונה למשפחה חשובה, על דרך הכתוב 'פִּי בֵּית יַעֲקֹב לָךְ ה'... וְהָקִימְתִּי אֶת זִרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ' (שמואל ב ז, יא-יב). **ובאבן עזרא** הקצר כתב שה' הרבה זרעם כשכר על שהחיו את זרע ישראל. החזקוני (בביאורו הראשון) אף הוא סובר שבניו של אדם קרויים בית, ולשיטתו תחילת הפרק הבא, המפרט את לידת משה, הוא המחשה לשכרן, שכן המשפחה נולד לגאול את ישראל. גם **באזניים** לתורה ציין שיש סעד לדברי הגמרא מפתיחת הפרק הבא, שמופיעה בה המילה 'בית': 'וַיִּלָּךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי', ומהסמיכות נראה שגם הבתים שעשה ה' למיילדות הם מסוג זה, ולא בתים ממש.

רבנו בחיי מוסיף שביאור הגמרא (שה' עשה בתים, ולא פרעה) מתאים לתחילת הפסוק הבא, 'וַיֵּצֵא פְּרָעָה לְכָל עַמּוֹ' ולא 'וַיֵּצֵא לְכָל עַמּוֹ'. שמאחר שהפסוק הקודם (הכותב 'ויעש') אינו מתייחס לפרעה אלא לה', צריך לכתוב אחריו 'וַיֵּצֵא פְּרָעָה'. אולם בשיטה זו (וכן בשיטה הבאה) קיים



202. אברבנאל בתשובתו לשאלות השביעית והשמינית.

201. תנחומא ויקהל, ד.

– עשה פרעה בתים למצרים בין בתי ישראל. כלומר פרעה הושיב שומרים והעמיד בית מצרי אחד בין שני בתים של ישראל, כדי שלא יוכלו להסתיר את הילדים מהם. וכוונת הפסוק אם כן – 'וַיַּעַשׂ' (פרעה) לָהֶם (לישראל) בָּתִּים', שעשה בתים למצרים בין בתיהם. ומוסיף שגם הפסוק 'וַתַּעַן לָהֶם מִרְיָם' (טו, כא) מבאר שאמרה מרים לבני ישראל (שהוזכרו בפסוקים הקודמים לפסוק זה), ולא לבנות ישראל שבאו אחריה, ועל כן כתב בלשון זכר. ואנוהו – לביאור זה שעשה פרעה בתים למצרים בין בתי ישראל, מובן הדבר שפסח ה' על בתי ישראל בעוברו על בתי המצרים, שממש דרו אלה בין אלה.

שיטה רביעית היא שיטת הרש"ר הירש, ולהבנתו הכוונה לבתי אב. כלומר, לא רק שמעשי פרעה לא הועילו להמעית את ישראל, אלא אדרבה הוסיף ה' לישראל בתי אב. באופן דומה כתב האברבנאל (באחד מביאוריו) שמאחר שכתוב בלשון זכר 'וַיַּעַשׂ' לָהֶם בָּתִּים' יש לפרש שהכוונה לישראל. כלומר, מאחר שהמיילדות יראו את האלוהים ולא המיתו את הילדים נתרבה העם, שריבוי הבנים והבנות הוא באמת עצם הבתים.²⁰⁴

שיטה חמישית היא שיטת האברבנאל המבאר שהיטיב ה' למיילדות, וכוונת 'בתים' היא על דרך הפסוק 'כִּי בֵּית יַעֲקֹב לָךְ ה'' (שמואל ב ז, יא), שהוא רמז לעושר ולכבוד. והכוונה, שנתן ה' לכל אחת מן המיילדות בית והון ובנים ובנות, והם בתים מלאים כל טוב.²⁰⁵

שיטה שישית ניתן למצוא בדברי רס"ג (שהובאו באבן עזרא הקצר) 'כי עשה להם בתים שהסתירם שם ולא נמצאו'. ואנוהו – מאחר שתחילת הפסוק מדבר על הקב"ה ('וַיִּיטָב אֱלֹהִים לַמִּיֻּלְדֹת') נראה לבאר את

וממילא לא תוכלנה המיילדות ללכת ללא רשות ובלא הודעה לאיזה מקום הן הולכות. על פי זה מבואר הפסוק הבא, שהמלך ציווה שכל מי שיראו שקוראים למיילדת אל בית היולדת – יארבו שם ויפקחו עיניהם על כל בן זכר הנוולד וישליכוהו לִיאֹר.²⁰³

מוסיף רבנו בחיי שיש הסוברים ש'בתים' הכוונה לבתי כלאים (כלומר בית כלא), שיהיו סגורות שם לעולם. ואנוהו – על פי הבנה זו נמצא הבנה מחודשת לפסוק 'וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לְוִי' (ב, א) – שהלך עמרם לבית הכלא ולקח משם את יוכבד. ונזכרו שניהם בפסוק זה על שם לוי משום שעשה בזה כמעשה לוי שהלך להציל את דינה מהשביה (ככתוב: 'שָׁמְעוּן וְלִוִי אֲחֵי דִינָה... וַיִּקַּחוּ אֶת דִּינָה מִבֵּית שָׁכֶם' [בראשית לד, כה–כו]). לפי זה מובן למה כתוב 'וילך', שהרי היה צריך לילך ממקומו, ומובן למה כתוב 'איש', שהרי עשה כמעשה לוי זקנו שעליו כתוב 'וַיִּקַּחוּ אִישׁ חֲרָבוֹ' (שם), וכתוב 'ויקח' שהרי לקחה משם ממש.

בהעמק דבר כתב שלא פירש הכתוב מי עשה למי בתים, ללמד שדבר זה יש לו שתי משמעויות. האחת כדברי רש"י, שעשה ה' בתי כהונה וכו' כשכר למיילדות, ואחת שהמלך עשה להן בתים כחלק מהגזרה הבאה, שישבו המיילדות בבתיים ידועים, וכאשר יקרא להן אדם ליילד ידעו מכך השומרים ויוכלו לבדוק מה נולד. וסיים דבריו: 'וכתיב "להם" בלשון זכר לכלול בעליהן, שעיקר הבית נבנו להם בשביל נשיהם, ועל זה כתיב "חכמות נשים בנתה ביתה" (משלי יד, א)'.²⁰³

שיטה שלישית מובאת ברבנו בחיי שביאר על דרך הפשט, שמאחר שיראו את האלוהים יותר מיראת המלך והיו מחיות את הילדים



היו עבריות'.
206. ואנוהו – אף לשיטה זו ניתן לבאר את הפסוק 'וילך איש מבית לוי' כפי שביארנו לעיל על דברי רבנו בחיי בשיטה השנייה.

203. אברבנאל שם.
204. אברבנאל שם.
205. אברבנאל שם. ואנוהו – האברבנאל הולך לשיטתו שהיו המיילדות מצריות, עיין פסוק טו 'האם המיילדות

ופקיד פרעה לכל עמיה למימר
כל ברא דיתיליד ליהודאי בנהרא
תמוניה וכל ברתא תקימון:

ב ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היארה תשליכו וכל הבת תחיון:

לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים, שנאמר 'כל הבן הילוד', ולא נאמר הילוד לעצרים. והם לא היו יודעים שסופו ללקות על מי מריצה:

לכל עמו. אף עליהם גזר. יום שנולד משה אמרו לו אצטגנינו היום נולד מושיען, ואין אנו יודעין אם ממצרים אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות צמים.

ויצו פרעה לכל עמו לאמר

לעשיית צו המלך בשלמות. בדברי מלך מצרים למיילדות לא נאמר 'ויצו' משום ששם נראה בעיניו שקל למלא את הגזרה, שחשב שאי אפשר ליילד ללא מיילדת. אך כעת, שנודע לו שיכולות לילד ללא מיילדת, וכן שהממונים על הגזרה יכולים להתרפות ממנה ולומר שלא ידעו על ילד זה – הזהיר פרעה בציווי שיהיו שוקדים על הדבר, שימלאו את הגזרה בשלמות.

בביאור המילה 'לאמר' כתב הרשב"ם שכוונתה 'וכן אמר להם'. אולם באור החיים חידש שהכוונה ב'לאמר' היא שלא המצרים עצמם ישליכו למים, אלא שיאמרו לבני ישראל להשליך את בניהם למים. וטעם הדבר, שמשום שראו אצטגנינו שמושיען של ישראל לקה במים, ומן הסתם אף ראו שהיה זה על ידי ישראל – ציווה שההשליכה למים תהיה על ידי ישראל. ואכן, יוכבד היא שהשליכה את משה ליאור. ובאופן אחר פירש שכל אחד יצווה על שכונתו לעשות את צו המלך.

החזקוני כתב שכיוון שראה פרעה שלא עשו המיילדות כאשר דיבר אליהן, עשה את כל עמו ממונים על הדבר, בסוברו שישראל לא יוכלו להיות נשמרים מכל העם המצרי. וכן נקט האור החיים, שעד עתה ניסה פרעה להרוג את הבנים בסתר, ומעתה שראה שלא עלה רצונו בידו – הורה לעשות את הדבר בפרסום, וציווה לעמו להוציא עניין זה לפועל.

וכן דעת הרש"ר הירש, שפרעה מצווה את כל עמו למלא את פקודתו, לאחר שהבין שתקוותו במיילדות הייתה אשליה. ואכן, כל פעולה אכזרית שכזו הנמסרת למספר אנשים ידועים – ספק אם תתקיים. אך בשעה שמלך מצרים מצווה את כל עמו, אף שיהיו בעלי רגש אנושי שיתנגדו לביצוע הגזרה, הרי כנגדם יהיו גם נבלים המחפשים להוציא לפועל את תאוותם השטנית בתינוקות תמימים.

בהעמק דבר ציין שכתוב כאן 'ויצו', שהוא לשון זירוז, והיינו שנדרשה שקידה מצד עמו

כל הבן הילוד היארה תשליכו

הזכרים הייתה לימים מועטים, שהרי בלידת אהרן לא הייתה הגזרה, וכשנולד משה נראה שנתבטלה – אולי בת פרעה בחמלתה עליו אמרה לאביה שלא יעשה כן, או שביטל את הגזרה משום שאמרו לו אצטגנינו שכבר

כתב בהעמק דבר שהכוונה לכל בן שיוולד כעת, ולא הזכרים שכבר נולדו. וכן דעת אונקלוס שכתב 'כל ברא דיתיליד', בלשון עתיד. ועיין באזניים לתורה. הרמב"ן²⁰⁹ ציין שנראה שגזרה זו של הריגת



נדרש: 'ויצו פרעה לכל עמו – א"ר יוסי ב"ר חנינא: אף על עמו גזר. ולמה עשה כן? שהיו אסטרולוגין אומרים לו גואל ישראל נתעברה ממנו אמו ואין אנו יודעים אם ישראל הוא או מצרים הוא, באותה שעה כנס פרעה כל המצרים ואמר להם: השאלו לי את בניכם ט' חדשים שאשליכם ליאור. הדא הוא דכתיב "כל הבן הילוד היאורה וגו'", כל הבן של ישראל אין כתיב כאן, אלא כל הבן, בין יהודי בין מצרי. ולא רצו לקבל ממנו, שאמרו בן מצרי לא יגאל אותן לעולם, אלא מן העבריות'.²¹² בדומה לכך נדרש **בתנחומא**: 'למה היו עושין כן? אלא שאמרו לו אסטרולוגין שלו: ביום הזה גואל ישראל נולד, ואין אנו יודעים אם מצרי הוא אם ישראל. באותה שעה כנס את כל המצריים, אמר להם: השאלו לי בניכם יום אחד, שנאמר "כל הבן הילוד", מישראל אין כתיב כאן אלא "כל הבן הילוד", בין מצרי בין ישראל, "היאורה תשליכוהו".'²¹³

על פי דברים אלה כתב רש"י: 'אף עליהם גזר. יום שנולד משה אמרו לו אצטגנינו: היום נולד מושיען, ואין אנו יודעים אם ממצרים אם מישראל, ורואין אנו שסופו ללקות במים. לפיכך גזר אותו היום אף על המצרים, שנאמר "כל הבן הילוד", ולא נאמר הילוד לעברים. והם לא היו יודעים שסופו ללקות על מי מריבה'.

וביאר בכלי יקר שמה שלא ידעו אם ייוולד מן העבריות או מן המצריות, הוא משום שבאמת נולד מן העבריות, אולם נחשב בן גם למצרית, ככתוב על בת פרעה 'וַיְהִי לָהּ לְבָן' (ב, י), ועל כן סברו שמא הוא בן ממש של מצרית. והדבר דומה ליוסף, שחלם על השמש והירח המשתחוים לו, והירח שבחלומו סימל את בלהה שגידלתו כאמו. חלק מן המפרשים כתבו על דרך הפשט שאין לומר שפרעה גזר גם על בני המצרים, אלא גזר דווקא על בני ישראל. ראשון להם הוא אונקלוס,

אין צורך בדבר מאחר שמושיע ישראל הושלך במים.

למה דווקא למים?

בגמרא מובא: 'ראו (אצטגניני פרעה) שמושיען של ישראל במים הוא לוקה, עמדו וגזרו "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו". כיון דשדייה למשה, אמרו: תו לא חזינן כי ההוא סימנא, בטלו לגזירתיהו. והם אינן יודעים שעל מי מריבה הוא לוקה'.²¹⁰ **בתורה תמימה** ביאר שכוונת הגמרא היא שטעו אצטגניניו. אמנם קצת צריך עיון, שאם אכן טעו בהשקפתם, כיצד ידעו שעבר הסימן לאחר שבאמת הושלך ליאור? וצריך לומר שהסימן כלל שני דברים – הן ההשלכה ליאור והן מי מריבה, וכשהושלך ליאור נעשה שינוי באותו הסימן, והם סברו שבזה עבר כל העניין, אך באמת נשאר רושם וסימן למי מריבה. והוסיף שאפשר לדייק כן מדברי הגמרא, שכתבה 'תו לא חזינן כי ההוא סימנא', ולא 'תו לא חזינן ההוא סימנא' – שרק הסימן הקודם עבר, אך נשאר העניין באופן חלקי, וזו הייתה טעותם.

החזקוני ביאר את המדרש באופן שונה. לשיטתו, אצטגניני פרעה ראו שעתיד עם אחד ללקות במים, וחשבו להפוך את הגזרה על ישראל, ולכן רצו להשליכם דווקא למים.

האם הגזרה הייתה גם על הילדים המצרים?

בגמרא מבואר שהגזרה לא הייתה רק על ילדי ישראל כי אם גם על ילדי המצרים. זו לשונה: 'ויצו פרעה לכל עמו – א"ר יוסי בר' חנינא: אף על עמו גזר. ואמר ר"י בר' חנינא: שלש גזירות גזר: בתחילה – "אם בן הוא והמתן אותו", ולבסוף – "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", ולבסוף – אף על עמו גזר'.²¹¹

גם במדרשים הובא עניין זה. **במדרש רבה**

212. שמות רבה א, יח.

213. תנחומא ויקהל, ד.

210. סוטה יב, ב.

211. סוטה יב, א.

שתרגם באופן מפורש 'כל ברא דיתיליד ליהודאי בנהרא תקמוניה'.

גם **האברבנאל** כתב שהשלכת הפסוק גם על המצרים רחוקה היא מפשט הפסוקים, ואם אכן היה הדבר כן רק באותו היום, היה לכתוב לפרש שציווה פרעה כן על יום אחד בלבד. על כן ביאר שוודאי הכוונה רק לבנים העברים,

הכתוב מדגיש במפורש שפרעה מצווה להחיות את הבנות. מה טעם הדבר? **במדרש רבה** נדרש: 'וכל הבת תחיון – מה צורך לפרעה לקיים הנקבות? אלא כך היו אומרים: נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצררים שטופים בזמה'.²¹⁵

לפי **החזקוני** טעם הדבר הוא שראו אצטגניני פרעה שעתיד עם אחד ללקות במים, וחשבו להפוך את הגזרה על ישראל. וגזרו רק על הזכרים מאחר שראו שרק הזכרים עתידים לטבוע, וכן

סירוב לעבור על רצון ה'

עד כמה אנו מצווים להקריב כדי להימנע מעבירה? על מצוות עשה כותב הרמ"א 'ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת'.²¹⁶ אולם על מצוות לא תעשה ממשיך וכותב: 'ודוקא מצות עשה. אבל לא תעשה – יתן כל ממונו קודם שיעבור'. הווי אומר, אם אנו מפחדים לאבד את תפקידנו בעבודה עבור הימנעות מלשון הרע או כל עבירה, אפילו קלה – נשים לנגד עינינו הלכה זו, והרבה שלוחים למקום לפרנס את אוהביו ומקיימי מצוותיו.

214. אברבנאל בשאלתו השמינית, ובתשובתו לשאלות השביעית והשמינית.

דוגמה נפלאה לסירוב לביצוע עבירה אנו מוצאים בשעה ששאול מלך ישראל מצווה את הרצים הניצבים עליו להמית את כהני ה' והם מסרבים, ככתוב 'ולא אבו עבדי המלך לשלח את ידם לפגע בכהני ה' (שמואל א כב, יז), וכתב על כך רש"י שהיו אלה אבנר ועמשא. אשריהם ואשרי חלקם, ויהי רצון שיהיו שניהם דוגמה עבורנו, לסרב לעשות דבר נגד רצון ה'.





פרשת שמות

כתר שני

פרק ב

התוכן

(ה) וַתֵּרֶד בֶּת-פְּרֹעַה לְרוֹחֵץ עַל-הַיָּאֵר וַנִּעְרְתִּיהָ
הֹלֶכֶת עַל-יַד הַיָּאֵר וַתֵּרָא אֶת-הַתִּבָּה בְּתוֹךְ
הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת-אֶמְתָּהּ וַתִּקְחָהּ:
וַתֵּרֶד בֶּת פְּרֹעַה לְרוֹחֵץ עַל הַיָּאֵר..... 158

בֶּת פְּרֹעַה מִתְגִּירֶת..... 159
עַל הַיָּאֹר - הַרוּחָנוּת מֵעַל הַמַּיִם..... 159

וַנִּעְרְתִּיהָ הֹלֶכֶת עַל יַד הַיָּאֵר
וַתֵּרָא אֶת הַתִּבָּה בְּתוֹךְ הַסּוּף..... 162
וַתִּשְׁלַח אֶת אֶמְתָּהּ וַתִּקְחָהּ..... 162
הַצֵּלָת יַחִיד - הַצֵּלָת הָעָם..... 164
נִהְרֹת ה': תַּחֲלִיתוֹ עֲבוּדָה וְסוּפוֹ גְּמוּל..... 164

(ו) וַתִּפְתַּח וַתֵּרְאֶהוּ אֶת-הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה
וַתַּחֲמַל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִיֶּלְדֵי הָעִבְרִים זֶה:
וַתִּפְתַּח וַתֵּרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד..... 165
וְהִנֵּה נֶעֶר בֶּכָה..... 166
יֶלֶד וְנֶעֶר..... 167
וַתַּחֲמַל עָלָיו..... 168
וַתֹּאמֶר מִיֶּלְדֵי הָעִבְרִים זֶה..... 169
נִהְרֹת ה': בְּכִי הַמַּצִּיל חַיִּים..... 170

(ז) וַתֹּאמֶר אַחֲתוֹ אֶל-בֶּת-פְּרֹעַה הַאֵלֶּךְ וְקִרְאתִי לָךְ
אִשָּׁה מֵיִנְקָת מֶן הָעִבְרִית וְתִינָק לָךְ אֶת-הַיֶּלֶד:
וַתֹּאמֶר אַחֲתוֹ אֶל בֶּת פְּרֹעַה..... 170
הַאֵלֶּךְ וְקִרְאתִי לָךְ אִשָּׁה מֵיִנְקָת מֶן הָעִבְרִית..... 171
וְתִינָק לָךְ אֶת הַיֶּלֶד..... 171
נִהְרֹת ה': אֲכִילַת אִינוֹ יְהוּדִי וְאֲכִילַת יְהוּדִי..... 172

(ח) וַתֹּאמֶר-לָהּ בֶּת-פְּרֹעַה לָכֵי וַתֵּלֶךְ
הָעֹלָמָה וַתִּקְרָא אֶת-אִם הַיֶּלֶד:
וַתֹּאמֶר לָהּ בֶּת פְּרֹעַה לָכֵי וַתֵּלֶךְ הָעֹלָמָה..... 172
וַתִּקְרָא אֶת אִם הַיֶּלֶד..... 173
נִהְרֹת ה': הָעֹלָמָה הַהֲצִלָּה..... 173

(ט) וַתֹּאמֶר לָהּ בֶּת-פְּרֹעַה הִילִיכִי אֶת-
הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהִינֵקְהוּ לִי וְאֲנִי אֶתֶּן אֹתָם
שְׂכָרְךָ וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וַתִּנְיָקְהוּ:
וַתֹּאמֶר לָהּ בֶּת פְּרֹעַה הִילִיכִי אֶת הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהִינֵקְהוּ
לִי..... 173
וְאֲנִי אֶתֶּן אֹתָם שְׂכָרְךָ..... 174
וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וַתִּנְיָקְהוּ..... 174
נִהְרֹת ה': לָמָּה שָׂכָר עוֹלָם הֵבֵא אִינוֹ מוֹפִיעַ
בַּתוֹרָה?..... 174

שיחה: האם משה נולד לגדולה?..... 133
משה רבנו מתוך הפסוקים..... 134
משה רבנו מתוך מדרשי חז"ל..... 135
מחזון למציאות..... 135

פרק ב

(א) וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי וַיִּקַּח אֶת-בֶּת-לִוִּי:
וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי..... 137
שֵׁם הָאִישׁ אִינוֹ מוֹפִיעַ..... 139
וַיִּקַּח אֶת בֶּת לִוִּי..... 140
הוֹשִׁיבָה בִּאֲפִרְיֹן..... 140
יוֹכֶבֶד בֶּת מֵאָה וּשְׁלוּשִׁים..... 140
נִהְרֹת ה': הַלִּיכּוֹת וְהַלְכוֹת..... 142

(ב) וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי-
טוֹב הוּא וַתַּצְפֶּנּוּהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים:
וַתַּהַר הָאִשָּׁה..... 142

סְמִיכוֹת הַמִּילִים 'וַתַּהַר הָאִשָּׁה' לַמִּילִים שֶׁלִּפְנֵיהֶן
וְלֹאֲחֵרֶיהֶן..... 143
וַתֵּלֶד בֶּן..... 143
מִהוּת 'בֶּן' בַּתוֹרָה..... 144
הַהֲשַׁגְחָה הַפְּרָטִית בַּמִּשָּׁה - דַּעַת הַמַּלְבִּי"ם..... 146
וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא..... 146
וַתַּצְפֶּנּוּהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים..... 148
יָרְחִים וְלֹא חֻדוּשִׁים..... 149
נִהְרֹת ה': רֹאִיית הַטּוֹב..... 150

(ג) וְלֹא-יִכְלָה עוֹד הַצִּפְנִי וַתִּקַּח-לוֹ תִּבְת
גִּמְאָ וַתַּחֲמֶרָה בְּחֶמֶר וּבִזְפָּת וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת-
הַיֶּלֶד וַתִּשֶׂם בְּסוּף עַל-שִׁפְתֵי הַיָּאֵר:
וְלֹא יִכְלָה עוֹד הַצִּפְנִי..... 151

הַצִּפְנִת יוֹכֶבֶד וְהַצִּפְנִת ה'..... 152
וַתִּקַּח לוֹ תִּבְת גִּמְאָ..... 152
וַתַּחֲמֶרָה בְּחֶמֶר וּבִזְפָּת..... 153
וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד..... 153
וַתִּשֶׂם בְּסוּף עַל שִׁפְתֵי הַיָּאֵר..... 153
בִּאִיזָה תֹאדִיר הוֹשֵׁם בִּיאוֹר..... 153
מִדּוּעַ שְׁמָה אוֹתוֹ יוֹכֶבֶד דּוּוֹקָא בִּיאוֹר?..... 154
נִהְרֹת ה': הִרְגַע שָׁכַל הוֹרָה לֹא יִכּוֹל יוֹתֵר לַהֲצַפִּין... 155

(ד) וַתִּתְּצַב אַחֲתוֹ מִרְחָק לִרְעָה מִה-יַעֲשֶׂה לוֹ:
וַתִּתְּצַב אַחֲתוֹ מִרְחָק..... 156
מִשְׁמַעוֹת הַמִּילָה 'וַתִּתְּצַב'..... 156
לִדְעָה מַה יַּעֲשֶׂה לוֹ..... 157
נִהְרֹת ה': הַתִּיַּצְבוֹת לְקוּדוֹשׁ..... 157

(יד) וַיֹּאמֶר מִי שְׂמֹךְ לְאִישׁ שׁוֹר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ
הַלְהַרְגֵנִי אֶתָּה אֲמַר כְּאִשֶּׁר הִרְגַת אֶת־הַמִּצְרִי
וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר:
וַיֹּאמֶר מִי שְׂמֹךְ לְאִישׁ שׁוֹר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ..... 191
הַלְהַרְגֵנִי אֶתָּה אֲמַר כְּאִשֶּׁר הִרְגַת אֶת־הַמִּצְרִי..... 192
וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר..... 193
נִהְרֹת ה': מִתֵּן הַזְדַּמְנוֹת שְׁנִייה לְתַשׁוּבָה..... 194

(טו) וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֹשׁ
לְהַרְג אֶת־מֹשֶׁה וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲה
וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל־הַבְּעָר:
וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲה אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה..... 195
וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְג אֶת־מֹשֶׁה..... 195
וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲה..... 196
בֵּין בְּרִיחַת מֹשֶׁה לִישִׁיבָתוֹ בַּמִּדְיָן..... 196
וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן..... 197
וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּעָר..... 197
נִהְרֹת ה': גְּדוּלָה מִתּוֹךְ בְּרִיחָה..... 198

(טז) וּלְכֹהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת וַתִּבְאֵנָה וַתִּתְּלָנָה
וַתִּמְלֶאנָה אֶת־הַרְהֻטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן:
וּלְכֹהֵן מִדְיָן שֶׁבַע בָּנוֹת..... 198
תִּרְגוּם אוֹנֵקְלוֹס לְכַהֲנִים בְּתוֹרָה..... 199
וַתִּבְאֵנָה וַתִּתְּלָנָה וַתִּמְלֶאנָה אֶת־הַרְהֻטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן
אֲבִיהֶן..... 200
נִהְרֹת ה': מַעֲבֹדָה זֹרָה לְהוֹרֹאת תּוֹרָה..... 200

(יז) וַיִּבְאֹו הָרַעִים וַיִּגְרְשׁוּם וַיִּקֶּם
מֹשֶׁה וַיִּשְׁעֵן וַיִּשְׁק אֶת־צֹאֲנָם:
וַיִּבְאֹו הָרַעִים וַיִּגְרְשׁוּם..... 201
'וַיִּגְרְשׁוּם' בִּלְשׁוֹן זָכָר וְלֹא בִלְשׁוֹן נִקְבָּה..... 201
וַיִּקֶּם מֹשֶׁה וַיִּשְׁעֵן..... 201
סִיפּוּרֵי מֹשֶׁה בִּפְרָק זֶה בְּדַעַת הַאֲבֵרִבְנָאֵל..... 202
וַיִּשְׁק אֶת צֹאֲנָם..... 202
נִהְרֹת ה': מֹשֶׁה וְצֹאן הָרַעִים..... 202

(יח) וַתִּבְאֵנָה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהֶן
וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרַתָּן בָּא הַיּוֹם:
וַתִּבְאֵנָה אֶל רְעוּאֵל אֲבִיהֶן..... 203
וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרַתָּן בָּא הַיּוֹם..... 203
נִהְרֹת ה': יְדִידוֹת בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ..... 203

(יט) וַתֹּאמְרֶן אִישׁ מִצְרִי הִצִּילָנוּ מִיַּד הָרַעִים
וְגַם־דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשְׁק אֶת־הַצֹּאן:
וַתֹּאמְרֶן אִישׁ מִצְרִי הִצִּילָנוּ מִיַּד הָרַעִים..... 204
וְגַם דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשְׁק אֶת־הַצֹּאן..... 205
נִהְרֹת ה': מֵאִישׁ מִצְרִי לְאִישׁ הָאֱלֹהִים..... 205

(י) וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתִּבְאֵהוּ לְבֵת־פְּרַעֲה וַיְהִי־לָהּ לְבֵן
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתָהוּ:
וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד..... 175
בֵּן כַּמָּה הָיָה מֹשֶׁה כְּשֶׁנִּמְסַר לְבֵת פְּרַעֲהָ?..... 175
וַתִּבְאֵהוּ לְבֵת פְּרַעֲה וַיְהִי לָהּ לְבֵן..... 176
מֹשֶׁה בְּבֵית פְּרַעֲה..... 176
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה..... 176
וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמַּיִם מְשִׁיתָהוּ..... 177
מִי נִתְּנָה לְמֹשֶׁה אֶת שְׁמוֹ וּבִאִיזָה לְשׁוֹן?..... 177
מֹשֶׁה – שְׁמוֹ מוֹרָה עַל מוֹהוּתוֹ..... 179
נִהְרֹת ה': אֶהְבֵּת הַמִּצְוֹת בְּשִׁלְבֵי הַיִּלְדוּת
הַמוֹקְדָּמִים..... 179

(יא) וַיְהִי | בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא
אֶל־אֲחָיו וַיֹּרֵא בְּסִבְלָתָם וַיֹּרֵא אִישׁ
מִצְרִי מִכָּה אִישׁ־עִבְרִי מֵאֲחָיו:
וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם..... 180
וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה..... 180
בֵּן כַּמָּה הָיָה מֹשֶׁה
כְּשֶׁהִכָּה אֶת הַמִּצְרִי וּבִרְחַל לְמִדְיָן?..... 181
וַיֵּצֵא אֶל אֲחָיו..... 181
וַיֹּרֵא בְּסִבְלָתָם..... 182
הָרִאִיָּה בְּחַיֵּי מֹשֶׁה רַבְּנוֹ..... 182
וַיֹּרֵא אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ עִבְרִי מֵאֲחָיו..... 183
סִיפּוּר הָאִישׁ הַמִּצְרִי עַל פִּי הַתְּנַחֲמוּמָא..... 183
צִדְקַת מֹשֶׁה בְּפִסּוּק זֶה בְּעֵינֵי הַמַּלְבִּי"ם..... 184
נִהְרֹת ה': לִידַת הַמוֹשָׁג אַחִים עַל יְדֵי מֹשֶׁה רַבְּנוֹ..... 184

(יב) וַיִּפֹּן כַּה וְכַה וַיֹּרֵא כִּי אֵין אִישׁ וַיִּדַּךְ
אֶת־הַמִּצְרִי וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחֹל:
וַיִּפֹּן כַּה וְכַה..... 185
וַיֹּרֵא כִּי אֵין אִישׁ..... 185
וַיִּדַּךְ אֶת הַמִּצְרִי..... 186
לְמָה הָרְגוּ?..... 186
בְּמָה הָרְגוּ?..... 187
וַיִּטְמְנֵהוּ בַּחֹל..... 188
נִהְרֹת ה': וַיֹּרֵא כִּי אֵין אִישׁ..... 188

(יג) וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַהֲנֵה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עִבְרִים
נָצִים וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לָמָּה תִּפֶּה רֵעֶךָ:
וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי..... 189
וַהֲנֵה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נָצִים..... 189
וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע..... 190
לָמָּה תִּפֶּה רֵעֶךָ..... 190
סִיפּוּר שְׁנֵי הָעִבְרִים הַנָּצִים לְפִי הַתְּנַחֲמוּמָא..... 190
נִהְרֹת ה': מֹשֶׁה מִלְּמַדְנוֹ עַד הֵיכָן מִידַת 'וַאֲהַבְתָּ
לְרֵעֶךָ כְּמוֹךְ'..... 191

(כ) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמֹה זֶה עֲזַבְתָּן
אֶת־הָאִישׁ קְרָאָן לוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם:

- וַיֹּאמֶר אֵל בְּנֵיתוֹ וְאִיזוֹ 206
לְמֹה זֶה עֲזַבְתָּן אֶת הָאִישׁ 207
קְרָאָן לוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם 207
מִהוּ הַלְחָם? 207
נִהְיוּ הָ: אִיזוֹ גּוֹמֵל הַחֶסֶד? 207

(כא) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אֶת־הָאִישׁ
וַיִּתֵּן אֶת־צִפְרָה בְּתוֹ לְמִשְׁהָ:

- וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אֶת הָאִישׁ 208
מִה רָאָה מֹשֶׁה לְהִתְחַתֵּן בְּמִשְׁפַּחַת יִתְרוֹ? 209
וַיִּתֵּן אֶת צִפְרָה בְּתוֹ לְמִשְׁהָ 209
נִהְיוּ הָ: עֲצָה לְשִׁדּוּךְ טוֹב 210

(כב) וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ גִּרְשֹׁם
כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נֹכְרִיָּה:

- וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ גִּרְשֹׁם 211
כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נֹכְרִיָּה 211
גֵּר הָיִיתִי – לְשׁוֹן עֵבֶר 212
נִהְיוּ הָ: כּוֹלְנוּ גֵרִים בְּאֶרֶץ נֹכְרִיָּה 213

(כג) וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ
מִצְרַיִם וַיֹּאנְחוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ
וַיַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבֹדָה:

- וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם 214
בְּרִיחַת שְׁבַט אֶפְרַיִם 215
וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם 216
אַרְבַּעַת חֲשׁוּבִים כִּמְת 217
וַיֹּאנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ 218
וַיַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה 219
נִהְיוּ הָ: הוֹשִׁיעָה נָא, הַצְלִיחָה נָא 220

(כד) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים
אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב:

- וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם 221
וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ 221
אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב 222
נִהְיוּ הָ: זְכִירָה בְּלֹב אֵינָה זְכִירָה 222

(כה) וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים:

- וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 223
וַיֵּדַע אֱלֹהִים 224
מִתּוֹךְ חֲמִישֶׁה דְּבָרִים נִגְאָלוּ יִשְׂרָאֵל 225
נִהְיוּ הָ: בַּעֲתָהּ אַחִישָׁנָה 225

האם משה נולד לגדולה?

בפרק זה אנו זוכים לפגוש לראשונה את האיש שעתידיה התורה לכנות 'איש האֱלֹהִים' (דברים לג, א), שעליו יעיד בורא העולם 'בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא' (במדבר יב, ז) ויכריז 'וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים' (דברים לד, י), האיש שעליו כתב רש"י: 'אשרי ילוד אשה שכך מובטח, שכל זמן שהיה רוצה היה מדבר עם השכינה' (במדבר ט, ז).

נוסף על קרבתו לקב"ה, אין עוד אדם מאז בריאת העולם שעשה ניסים כפי שעשה משה. אם באים אנו לסכם את חיי הפלא של משה רבנו, הרי **מדרש דברים רבה** עושה זאת באופן מדויק בתארו את זמן מיתת משה: 'באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא לגבריאל: גבריאל, צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: רבש"ע, מי שהוא שקול כנגד ששים רבוא איך אני יכול לראות במותו... ואחר כך אמר לו למיכאל: צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: רבש"ע, אני הייתי לו רב והוא היה לי לתלמיד, ולא יכול אני לראות במותו. ואחר כך אמר לסמאל הרשע: צא והבא נשמה של משה. מיד לבש כעס וחגר חרבו ונתעטף אכזריות והלך לקראתו של משה, כיון שראה אותו שהוא יושב וכותב שם המפורש וזוהר מראהו דומה לשמש והוא דומה למלאך ה' צבאות, היה מתיירא סמאל מן משה, אמר, ודאי שאין המלאכים יכולין ליטול נשמתו של משה'.¹

בהמשך אומר לו סמאל שבא ליקח את נשמתו, ומשה משיבו שאינו כשאר כל אדם. כה דבריו:

'אמר לו אני בן עמרם... וכשהייתי בן שמונים שנה עשיתי אותות ומופתים במצרים והוצאתי ששים רבוא לעיני כל מצרים, וקרעתי את הים לשנים עשר קרעים והפכתי מי מרה למתוק. ועליתי ודרכתי דרך בשמים והייתי תופס במלחמתן של מלאכים, וקבלתי תורה של אש ודרתי תחת כסא אש וסוכתי תחת עמוד אש, ודברתי עמו פנים בפנים ונצחתי בפמליא של מעלה וגליתי רזיהם לבני אדם, וקבלתי תורה מימינו של הקדוש ברוך הוא ולמדתי אותה לישראל. ועשיתי מלחמה עם סיחון ועם עוג שני גבורי עובדי כוכבים שבשעת המבול לא הגיעו מים לקרסוליהן מפני גובהן, והעמדתי חמה ולבנה ברום עולם והכיתים במטה



1. דברים רבה יא, י.

שבידי והרגתים. מי יש בבאי עולם שיכול לעשות כן? לך רשע מכאן, אין לך לומר כן, לך ברח מלפני, איני נותן נשמותי לך'.

עתה, שנוכחנו לדעת שמשה הגיע למעלות שאף אחד מלבדו לא זכה להן, עלינו לשאול – האם נולד לגדולות, או שנולד ככל האדם ועלה בזכות עצמו? בעניין זה נמצא שיש לכאורה פער תהומי בין פשט הכתוב לבין מדרשי חז"ל.

משה רבנו מתוך הפסוקים

מפשט הפסוקים נראה שמשה לא נולד לגדולות, אלא נולד ככל האדם, ללא ליווי ניסי המעיד על רום גדולתו. עד שמשה מגיע למעמד הסנה בגיל שמונים – אין הפסוקים מציינים ולו נס גלוי אחד על אודותיו. הן אמת שסיכויי הצלתו בתיבה שאפו לאפס, אך עם כל זה, כל פרטי ההצלה אירעו בדרך הטבע. אילולי הכרנו את דרשות חז"ל, היינו מבינים מהפסוקים שמשה נולד כילד רגיל.

נסקור את אירועי משה לפי הפסוקים עד שנגלה אליו ה'. משה נולד, ולאחר שאימו מצפינה אותו שלושה חודשים הוא מונח בתיבה ביאור. אז, בהתרחשות טבעית, מוציאה אותו בת פרעה ונותנת אותו למינקת עברית, ושם שוהה משה עד שהוא מושב לבת פרעה.

משה רבנו גדל, ואישיותו ניכרת מתוך מעשיו. ראשית הוא יוצא אל אחיו ורואה בסבלותם. מעשה זה כשלעצמו מראה לנו על אדם שמוכן לוותר על שלוותו הנפשית בארמון המלך כדי לראות בסבל אחיו. כאשר הוא רואה אחד מאחיו מוכה אין הוא מוכן לעמוד מנגד, ומוסר את כולו להצלת אחיו העברי. ביום שלאחריו משה יוצא שנית, ובשעה שרואה שני עברים רבים זה עם זה הוא מנסה להשלים ביניהם. שוב ניכרת יציאתו מחיי שקט ושלווה כדי להיטיב עם אחיו.

בשלב זה נודע לו שהוא מצוי בסכנת חיים, והוא בורח ממצרים. הסיפור הבא אף הוא מתאר את טובו של משה. כאשר הרועים מגרשים את בנות יתרו – משה מושיע אותן, ולא זו בלבד אלא אף משקה את צאנן. בשלב זה הוא מתחתן, נולד לו ילד, והוא עוסק ברעיית צאן.²

צא ולמד: האם היו כאן ניסים? דברים המנבאים גדולות? אף לא אחד. אילולי דרשות חז"ל היינו אומרים באופן הפשוט ביותר שמשה רבנו נבחר להוביל את ישראל משום שהיה אדם טוב שליבו דרש את טובתם של אחרים. כן נקטו כמה מהמפרשים, ונצטט שניים מהם.

האברבנאל כתב על אודות סיפורי משה במצרים ובמדין: 'ולמדנו מזה שמשה היה בטבעו ותכונתו צדיק וישר וגדול הלב, והן המדות הראויות אל הנביא והמכינות אל הנבואה באמת'.³ **ובאזניים לתורה**⁴ כתב: 'מדרגת משה רבנו צריכה להיות מופת לכל איש יהודי. ואם יאמר אדם, לא קיבלתי חינוך כמשה מעמרם



2. על המיוחדות של רועה צאן בעבודת ה' עיין 3. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמישית.
4. אזניים לתורה בפסוק יז. בנהרות ה' להלן ג, א.

ויוכבד ולא גרתי בין צדיקים כמוהו, ואיך אתקרב למדרגתו? אף אנו נאמר לו, שמיום שעמד משה על דעתו היה מנותק מהוריו ומאחיו ומבני עמו וגר בין רשעי ועריצי ארץ ובין עובדי אלילים, ורק בכוחותיו הפנימיים הגיע למדרגת איש האלהים ולעמוד לנס לכל מין האנושי, וממילא יאמין כל אדם כי בידו טובו, ונשמת שדי אשר בקרבו, אם רק ישמע לקולה, תוכל להביאו למדרגת איש האלהים'.

משה רבנו מתוך מדרשי חז"ל

כנגד פשט הפסוקים, דברי חז"ל מאירים את עינינו לכך שבחירתו של משה להנהיג ולהושיע את עם ישראל אירעה בטרם נולד. כמו כן, דבריהם מלאים בתיאורי הניסים שאירעו למשה הרבה לפני דיבור ה' איתו בסנה. בסוף פרק א כותב רש"י 'יום שנולד משה אמרו לו אצטגנינו היום נולד מושיע' – ואין לך תשובה ברורה מזו שנולד לגדולה.

נפרט את הניסים שמתאר לנו רש"י בפרק זה. תחילה כותב רש"י על יוכבד שבהורתה ולידתה את משה 'בת מאה שלושים שנה היתה' – לידה ניסית ביותר. ומייד בתום ההיריון – 'כשנולד נתמלא הבית כולו אורה', שלא כדרך הטבע. בשעה שבת פרעה שולחת את אמתה אל התיבה, מביא רש"י את דברי חז"ל שדרשו 'את אמתה – את ידה, שנשתרבה אמתה אמות הרבה' (וכמו כן הוא רומז לדברי חז"ל שבא גבראל והרג את נערותיה של בת פרעה בגלל שרצו למחות בה). ומה ראתה בת פרעה בשעה שפתחה את התיבה? 'ותפתח ותראהו – את מי ראתה? את הילד, זהו פשוטו. ומדרשו – שראתה עמו שכינה'. אף על הנקתו של משה מביא רש"י את דברי חז"ל שנועד לגדולות: 'מן העברית – מלמד שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה'. וכל זה אירע בטרם יגדל משה מהיותו בן שלושה חודשים.

אחרי שמשה גדל, עוד קודם שדיבר עימו הקב"ה, מבארים חז"ל דברים רבים על דרך הנס, ומביאים רש"י. לפני שהרג משה את המצרי מביא רש"י שהייתה למשה רבנו יכולת הסתכלות לעתיד, שכתב 'ירא כי אין איש עתיד לצאת ממנו שיתגיר'. אופן ההריגה אף הוא היה שלא כדרך הטבע: 'הלהרגני אתה אמר – מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש'. לפי רש"י פרעה תפס את משה ומסרו להורג, אולם גם שם אירע עם משה רבנו נס: 'ויבקש להרג את משה – מסרו לקוסטינר להרגו, ולא שלטה בו החרב, הוא שאמר משה "ויצילני מחרב פרעה" (יח, ד)'. גם בשעה שהגיע משה למדין לא עזבוהו הניסים, כפי שכתב רש"י על דברי יתרו: 'למה זה עזבתו – הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב, שהמים עולים לקראתו'.

מחזון למציאות

וכאן שואל הבן: היכן האמת? האם האמת כדרש שנולד לגדולות, או כפשט שהגיע לכך בכוחות עצמו? ומשיבו אביו – 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. משה רבנו נולד לגדולות, והיטיבו לראות אצטגניני פרעה שהוא יהיה מושיעם של ישראל.

אלא שהיה זה בגדר חזון, ולא עובדה מוגמרת. לולי עבד משה רבנו בעצמו וזיכך מהותו להיות איש שלם, הייתה גדלותו נשאת בגדר שאיפה וחלום. משה הפך את החזון למציאות. הפשט והדרש מתחברים זה לזה ומשלימים זה את זה. עניין זה של משה רבנו, שמצד אחד נולד לגדולות ומצד שני צריך להשיג את הגדולה בעצמו, שייך כלפי כל אחד מאיתנו. כל אדם שנולד ידע את התורה כולה בטרם נולד, ולכל בן אומרים בברית 'זה הקטן גדול יהיה'. כמה נאים דברי ישעיהו הנביא, שאותם צריך כל אחד מאיתנו לדרוש על עצמו (ס, כב): 'הִקְטַן יְהוָה לְאֶלֶף וְהַצְעִיר לְגוֹי עָצוֹם'. החזון טמון בך, ועליך להופכו למציאות.

ב א וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי וַיִּקַּח אֶת-בֵּת-לִוִּי:

וַאֲזַל גְּבֵרָא מִדְּבֵית לְוִי וַנְּסִיב
יָת בֵּת לְוִי:

שְׁלָלָה צְבֹאָה לַמַּזְרִים צִין הַחוּמוֹת, וּמֵאֲתִים וְעֶשֶׂר
שָׁנָה נִשְׁתַּחֲוּ שָׁם, וּכְשִׁילָאוּ הִיָּה מִשָּׁה בֶן שְׁמוֹנִים שָׁנָה.
אִם כֵּן כִּשְׁנַתְעֲבָרָה מִמֶּנּוּ הִיָּתָה צֵת מֵאָה שְׁלָשִׁים וּקוֹרָא
אוֹתָהּ 'צֵת לְוִי':

ויקח את בת לוי. פרוש היה ממנה מפני גזרת פרעה
(וחזר ולקחה. וזהו 'וילך', שהלך בעצת צמו שאמרה לו גזרתך
קשה משל פרעה – אם פרעה גזר על הזכרים, ואשה גם כן על
הנקבות?). והחזירה ועשה צה לקוחין שניים. ואף היא
נהפכה להיות נערה. וצת מאה שלשים שנה היתה,

וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי

עשה בה ליקוחין שניים, שהפעם ילווה אליה
אישה הראשון.

בתורה תמימה ציין (על אודות המובא
בגמרא 'שהלך בעצת בתו') שאכן מצינו עצה
בלשון הליכה, כפי שאמר בלעם לבלק 'לָכָה
אִיעֲצֶךָ' (במדבר כד, יד) וכן 'אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בְּעֲצַת
רְשָׁעִים' (תהילים א, א). וטעם הדבר שהלך בעצתה
הוא שהייתה מתנבאת, כמובא בגמרא 'היתה
מתנבאה כשהיא אחות אהרן ואומרת: עתידה
אמי שתלד בן שמושיע את ישראל'. ומה שלמדו
כולם ממעשיו הוא משום שהיה גדול הדור (ולכן
מקדימה הגמרא ואומרת שהיה גדול הדור).⁶

עוד הוסיף בתורה תמימה שמה שאמרה
לו מרים 'פרעה לא גזר אלא בעוה"ז, ואתה
בעוה"ז ולעוה"ב', מבואר ברש"י על הגמרא שם:
'שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הן לעוה"ב. אתה
גזרת בעולם הזה ובעולם הבא, שכיון שאינם
נולדים אינן באין לעולם הבא'. והביא בתורה
תמימה ביאור נוסף ומחודש להבנת דברי מרים,
על פי המופיע בגמרא שאמר ישעיהו לחזקיהו
שלא יהיה לו חלק לעולם הבא, זו לשונה: 'בימים
ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן
אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך
כי מת אתה ולא תחיה וגו' – מאי 'כי מת אתה
ולא תחיה?' מת אתה – בעולם הזה, ולא תחיה
– לעולם הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר

הגמרא מבארת שהליכה זו טומנת בתוכה סיפור
רחב, וכה לשונה: 'וילך איש מבית לוי – להיכן
הלך? אמר רב יהודה בר זבינא: שהלך בעצת
בתו. תנא, עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר
פרעה הרשע 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו',
אמר לשוא אנו עמלין. עמד וגירש את אשתו,
עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו:
אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה! שפרעה
לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים
ועל הנקיבות; פרעה לא גזר אלא בעולם הזה,
ואתה בעולם הזה ולעולם הבא; פרעה הרשע,
ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת,
אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר
"ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כב, כח). עמד והחזיר
את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן.⁵
והביא רש"י בפירושו חלק ממדרש חז"ל זה.

הכלי יקר מאיר שלדברי הגמרא ורש"י יש סמך
בעצם המילים המופיעות בפסוק. תחילה כתוב
'וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִוִּי' ועניין זה רומז על גירושין,
כפי שמצינו בכתוב 'וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָתָא...
וְהָלַכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אֲחֵר' (דברים כד, א-ב). האישה
נקראת 'בית', והמילה 'לוי' היא מלשון חיבור
בין איש לאשתו ככתוב 'הַפֶּעַם יִלְוֶה אִישִׁי אֵלַי'
(בראשית כט, לד). על כן כשכתוב 'וַיִּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית
לְוִי' פירושו שהלך האיש מחיבורו עם ביתו זו
אשתו. ואחר כך כתוב 'וַיִּקַּח אֶת בֵּת לְוִי' כלומר



6. סוטה יב, ב.

5. סוטה יב, א.

הפשט. לשיטתו, ההליכה בפסוק זה מציינת על דבר חדש (והביא דוגמאות לכך, שלשון 'וילך' או 'לכו' מורה על דבר חדש שמזדרז אדם לעשותו, וכגון 'לכו וְנִמְכְּרוּ לַיִשְׁמְעֵאלִים' [בראשית לז, כז]).⁸ ופירוש הדבר כאן שעמרם לא חשש לגזרת פרעה אלא לקח לו אישה להוליד ממנה בנים למרות גזרת פרעה, ולהבנה זו יש לומר שהליקוחין האמורים כאן הם תחילת הנישואין של עמרם ויוכבד. לפירוש זה יש לומר 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' על הפסוקים שלנו, שהרי לקח עמרם את יוכבד וילדה לו את מרים ואהרן קודם גזרת פרעה להשליך את הבנים ליאור, ונמצא שהאמור בתחילת פרקנו אירע קודם סוף הפרק הקודם. וטעם הדבר שלא הזכיר הכתוב את לידת מרים ואהרן הוא שלא היה בלידתם דבר חידוש. כדברי הרמב"ן כתב החזקוני, שלפי הפשט מעשה הליקוחין היה קודם גזרת פרעה, שהרי נולדו אהרן ומרים קודם לכן, אלא שעתה בא לספר מה שאירע לעמרם ויוכבד מבניהם בשעת הגזרה, ועל כן התחיל לספר גם את ראשית נישואיהם. ובדומה כתב הרשב"ם, עיין לקמן 'ויקח את בת לוי'.

ואנוהו – לפי הבנת הרמב"ן כאן, יש לפנינו מקרה יוצא מן הכלל. בכל מקום אחר, רש"י נוקט את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ואילו הרמב"ן הולך לפי סדר הפסוקים ואינו מקבל כלל זה. ואילו כאן ההפך הוא אשר קורה, שלשיטת רש"י סדר הפסוקים מתאים לדרש ואילו להבנת הרמב"ן יש להשתמש בכלל זה עבור פשט הכתובים.

המפרשים הוסיפו כמה עניינים על פסוק זה. רבנו בחיי כתב שהכתוב סמך את פרשת הגואל לפרשת השעבוד (כלומר תחילת פרק זה לסוף הפרק הקודם) כדי להורות שהזמין הקב"ה רפואה למכה. בעל הטורים כתב 'וילך

ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה'.⁷ על פי גמרא זו מבאר התורה תמימה שאין מדובר כאן שעמרם מונע מן התינוקות להגיע לעולם הבא, אלא שהאבות לא יזכו לעולם הבא משום שלא עסקו בפרייה ורבייה, שכן למדים מחזקיהו שמי שבוחר לא לקיים את מצוות פרו ורבו אינו זוכה לעולם הבא.

שלא כדרשת הגמרא המבארת את ההליכה כהליכה בעצת בתו, האבן עזרא מבאר שבני ישראל היו יושבים בערים רבות בתוך ארץ רעמסס, שהרי בני ישראל היו רבים, ואולי בת לוי הייתה בעיר אחרת ולכן הלך. הרמב"ן הביא את דבריו ודחה אותם באומרו 'ומה צורך שיזכיר הכתוב זה'. אף המלבי"ם דחה את דבריו, שלדברי האבן עזרא סיפור לקיחת האישה לא אירע עכשיו, שהרי עכשיו נולד משה והרי אהרן נולד קודם לכן. ממילא, לשיטת האבן עזרא יש להבין שהתורה מספרת על הליקוחין שאירעו בעבר ועל לידת משה בהווה, ולפי זה היה לתורה לכתוב 'ואיש מבית לוי לקח את בת לוי', בקדימת השם אל הפועל.

המלבי"ם חיבר יחדיו את דברי הגמרא עם הבנת האבן עזרא: מאחר שיוכבד כבר ילדה את מרים ואהרן, אי אפשר לומר שהייתה זו פעם ראשונה שנישאו, ועל כן מוכרחים אנו לומר כדברי הגמרא שגירש את אשתו וחזר ולקחה. ומחדש המלבי"ם על זה שבשעה שגירשו את נשותיהם הפרישו אותן לעיר אחרת, כדי שתהיינה הנשים לבד, ומתוך כך פסקו המצרים לחפש אחרי בנים חדשים שנולדו. כעבור כמה חודשים הלך עמרם לעיר שבה הייתה אשתו ולקחה בחזרה, וכן עשו כל ישראל, כי היה עמרם קדוש ה' מכוּבד בתוכם.

הרמב"ן הביא תחילה את דברי הגמרא שהלך בעצת בתו, ואחר כך ביאר את הבנתו בזה בדרך



אינו מופיע'.

7. ברכות י, א.

9. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

8. ועיין בדברי הרש"ר הירש המובאים לקמן 'שם האיש

גם על המצרים (ראה שם), ושנית, שהדעת נוטה להאמין שהילד הגואל ייוולד לשבט המיוחס בישראל. ועיין עוד בדבריו.

שם האיש אינו מופיע

שם האיש אינו מופיע בפסוק, אך פשוט הוא שמדובר בעמרם, על פי המבואר בפרשת וארא 'וַיִּקַּח עִמָּרָם אֶת יוֹכָבֵד דָּדָתוֹ לֹא לְאִשָּׁה וְתֵלֵד לוֹ אֶת אֶהֱרֹן וְאֶת מֹשֶׁה' (ו, כ). המפרשים הביאו כמה הסברים לאי הזכרת שמו של עמרם כאן, וחלקם גם הוסיפו וביארו למה לא נזכר שמה של יוכבד. הרמב"ן נקט שהסיבה לכך היא למנוע את אורך השושלת שתצטרך התורה לכתוב: 'ולא הזכיר הכתוב שם האיש ולא שם אשתו אשר לקח, והיה זה בעבור כי יצטרך ליחסם ולהזכיר שמם מי אביהם ואבי אביהם עד אל לוי, ועכשיו ירצה לקצר עד לדת המושיע, ואחר כן (ו, יד-כה) ייחס גם שאר השבטים בעבורו בסדר השני'.

לעומתו, יש שביארו עניין זה באופן מהותי יותר. הרש"ר הירש ביאר שהכתוב אינו מספר את שם האיש והאישה אלא מציגם כאנשי בית לוי, ומקשר זאת לפירושו על דברי יעקב לשמעון וללוי לפני פטירתו, שדווקא מתוך שבטיהם תבואנה תעצומות לעם כדרך שהיו לשמעון וללוי עצמם. אלה דבריו שם (על בראשית מט, ז): 'אולם בגלות, כאשר לחץ הגורל מדכא את הכל, והאומה עצמה מפוזרת, אז קרובה הסכנה שכל הכרה עצמית תאבד, והלחץ ימית כל כוח רוחני. לפיכך – אחלקם ביעקב... צדקה עשה עמנו הקדוש ברוך הוא שבכל מקומות פיזורינו היו בינינו גם בני שמעון ולוי. אלה החיו בנו את הכוח והעוז, את האש והגאווה היהודית האצילה, בשומרם על הרוח היהודית'. לפי חז"ל גם המיילדות היו משבט לוי, ודווקא אצלן אנו מוצאים אומץ לב.

איש – ב' במסורה. הכא 'וילך איש מבית לוי'. ואידך 'וילך איש מבית לחם יהודה' (רות א, א), לומר: על ידי הליכה זו בא הגואל הראשון, ועל ידי אותה ההליכה יבא הגואל האחרון שהוא משיח בן דוד שיבא במהרה בימינו'.

האברבנאל ביאר שנישואי עמרם ויוכבד היו בגזרת ה', שלפי השכל אדם לא יישא את דודתו, שהרי האיש מושל באשתו ואין ימשול אדם בדודתו, אלא שעמרם היה מודרך ומיושר מן השמיים לעשות מעשה זה עם כל זרותו. לכן כתבה התורה 'וילך איש מבית לוי', שההליכה מתארת בזה עניין זר ומתמיה. ומוסיף שהתורה מבארת שהיו שניהם ממשפחת לוי כדי להודיע ששניהם ממזג אחד וטבע אחד ודומים, שהוא תכלית ההצלחה בנישואין.⁹ **בהעמק דבר** כתב שיוכבד הייתה זקנה הרבה מעמרם, ואין דרך איש לישא זקנה ממנו, ולקחה רק משום שבית לוי התנהגו בחסידות וראו סודות נעלמים מעיני הדור. ומסיבה זו כתוב 'וילך', שדבר פלא היוצא מגדר דרך ארץ נקרא הליכה.

המלבי"ם ציין שכאן לא הודיע הכתוב את שם האיש והאישה, אולם לקמן מבארת התורה את שמותיהם, בכותבה 'וַיִּקַּח עִמָּרָם אֶת יוֹכָבֵד דָּדָתוֹ לֹא לְאִשָּׁה וְתֵלֵד לוֹ אֶת אֶהֱרֹן וְאֶת מֹשֶׁה' (ו, כ), ושוב בספר במדבר (כו, נט) 'וַיִּשֶׁם אִשָּׁת עִמָּרָם יוֹכָבֵד בֵּת לְוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלִוִי בְּמִצְרַיִם'. הכתוב בבמדבר מחדש לנו שיוכבד לא הייתה אחות קהת אביו מן האם, שהרי היא אסורה לבני נח,¹⁰ אלא אחות קהת מן האב, וששם אשת לוי שילדה לו את יוכבד (אך לא את קהת) היה 'אותה' (ואנוהו – כן כתבו עוד מפרשים על חומש במדבר, ולעניות דעתי הוא דבר חידוש גדול).

באזניים לתורה ביאר שאף שלא העבירו המצרים את שבט לוי, גזרת 'כָּל הַבֶּן הַיְלֹוֹד' נגזרה גם עליהם. ראשית, שהרי הגזרה הייתה



והלכות מלכים ט, ה.

10. כדעת רבי אליעזר בגמרא בסנהדרין נח, ב. אך הלכה כרבי עקיבא שם, ראה רמב"ם הלכות איסורי ביאה יד, י

ישראל ומקבל התורה יולד לעמרם ויוכבד. עכשיו שנאמר "וילך איש" הרי שכל איש מישראל היה ראוי להיות אביו של אדון הנביאים ובלבד שיהיה גדול בתורה ובמעשים טובים (שהרי עמרם היה ראש הסנהדרין) וביראת חטא כעמרם שמת בעטיו של נחש. "ויקח את בת לוי" – ללמדך שכל בת ישראל הייתה ראויה להיות אמו של הגואל, ובלבד שתמסור את נפשה בעד הצלת ילדי ישראל כיוכבד־שפרה'.

מסיבה זו לא כותבת התורה 'ויהי איש מבית לוי' אלא 'וילך איש מבית לוי' – המילה 'וילך' מציינת את ההחלטה הגדולה הנדרשת לכך. וכן לא כתוב 'ויקח בת לוי' אלא 'ויקח את בת לוי', כלומר זו שמיועדת לכך מראש. מכאן משמע כדברי הגמרא שלא היו אלו נישואיהם הראשונים, אלא שעשה בה ליקוחין שניים. 'העז האיש והתייצב אל מול פקודת הרצח'. ובאזניים לתורה כתב: 'לו נתפרשו שמותיהם היו אומרים שמן השמיים גזרו שמושיעם של

ויקח את בת לוי

בליבו את האמונה כי קרובה ישועת ישראל לבוא, וכן עשו חז"ל במשך הדורות, עיין עוד בדבריו. ועיין בתורה תמימה במה שכתב על הפסוק 'אם הבנים שמחה'.

הרשב"ם פירש שלקחה שנים רבות לפני לידת משה, שהרי אהרן היה גדול ממשה בשלוש שנים, הווי אומר שנשאה קודם לכן ולא עתה (ועיין לעיל 'וילך איש מבית לוי').

יוכבד בת מאה ושלושים

על אודות גילה של יוכבד בלידת משה מובא בגמרא: 'את בת לוי – אפשר בת מאה ושלושים שנה היא וקרי לה בת, דא"ר חמא בר' חנינא: זו יוכבד, שהורתה בדרך ולידתה בין החומות, שנאמר "אשר ילדה אותה ללוי במצרים", לידתה במצרים ואין הורתה במצרים? א"ר יהודה: שנולדו בה סימני נערות'.¹²

האבן עזרא ציין שהכוונה לאחות אביו, בת לוי בן ישראל, ומוסיף שיש שאומר שהתורה אסרה חיתון קרובי משפחה בטעם 'כי תבואות השדה הנזרעת בשדה אחרת תצליח, רק באותו שדה עצמו לא תצליח כראוי', אך דוחה זאת באמרו שעיקר איסור ערוה הוא עבור קדושת ישראל.

הושיבה באפריון

בגמרא מובא תיאור של נישואי עמרם ויוכבד: 'א"ר יהודה בר זבינא: שעשה לו מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניו, ומלאכי השרת אמרו "אם הבנים שמחה" (תהילים קיג, ט).¹¹ וכתב על כך הרמב"ן שמרים ואהרן רקדו בפניהם בשמחתם כי 'על ידי זה יגאלו ישראל. ואף על פי שהיה אהרן קטן – נתן ה' שמחה בלבו בענין זה, או שמרים אחותו מלמדתו'. והוסיף באזניים לתורה שהחזיר עמרם את אשתו ברוב פאר והדר כדי לעודד את רוח העם ולהשריש

11. סוטה יב, א. וחזר היופי למקומו'. ורש"י הזכיר דרשות אלה בקצרה.

12. אבן עזרא בבראשית מו, כז.

14. רמב"ן בבראשית מו, טו.

11. סוטה יב, א. ובגמרא בבבא בתרא קכ, א מוסיף:

12. סוטה יב, א. ובגמרא בבבא בתרא קכ, א מוסיף: 'שנולדו בה סימני נערות, נתעדן הבשר נתפשטו הקמטין'

שירד למצרים וחי עד מאה שלוש ושבע, ייתכן שנולדה שמונים ושבע שנה אחרי ירידתו למצרים (כלומר ממש בסוף חייו), ולפי זה תהיה יוכבד נולדה בת חמישים או שישים שנה, ואין זה דבר זר כלל.¹⁵

בתורה תמימה כתב שתמיהת הגמרא 'וקרי לה בת' לא מובנת, שהרי גם בגיל מופלג באה המילה 'בת' בהוראת ההתייחסות על בית האב, ולא רק בהוראת 'בת קטנה' – ואם כן למה קשה לגמרא שנקראה 'בת לוי'? ומשיב, שיכלה התורה לקרוא לה בשמה, ומוכיח שהתייחסות לאב ללא התייחסות עצמית הינה ביזיון עבור אותו אדם. ואם כן, צריך להבין: למה מתייחסת אליה התורה בשם אביה בלבד? – וזו תמיהת הגמרא. והתשובה – שנקראה על שם שהייתה כבת קטנה, שנולדה בה סימני נערות.

באזניים לתורה כתב שיש להקשות, מאחר שאהרן נולד שלוש שנים קודם משה, נמצא שיוכבד כבר ילדה בגיל מאה עשרים ושבע. ולמה אם כן היה צורך שעתה יתעדן בשרה אם יכלה ללדת גם שלוש שנים קודם? ומתרץ בשני אופנים. הראשון, שעמרם גירש את אשתו ואז אמרה לו מרים להחזירה על פי נבואתה, וכדי שעמרם יאמין לגמרי בנבואתה היה צריך אות ומופת לעודדו שיחזיר את אשתו (וכל ישראל בעקבותיו). והיינו שחזרתה לנערותה הייתה כאסמכתא לנבואת מרים, ולא כדי שתוכל להרות. והשני, כדי שבת פרעה תסכים להביא את משה דווקא ליוכבד שתניקוהו, הרי הייתה צריכה סימני נערות, ורק בזכות כך הסכימה בת פרעה שיוכבד תניק את משה.

אומר, מעת שהיה לוי בן ארבעים ושלוש עד לידת משה עברו מאה ושלושים שנה, שבהן נולדה יוכבד ללוי ונולד משה ליוכבד. לפי הגמרא יוכבד נולדה מייד בירידתם למצרים, ולכן הייתה בת מאה ושלושים בשעה שילדה את משה. ומעיר הרמב"ן שאף אם נאחר את לידת יוכבד ללוי כחמישים ושבע שנה, הרי יוצא שנולדה ללוי בשעה שהיה בן מאה, והיא ילדה בשעה שהייתה בת שבעים ושלוש – והלוא שני גילים אלה גם כן אינם טבעיים. ואם נאמר שהיה לוי גדול מבן מאה, אזי יוצא שיש בו נס גדול יותר מאשר באברהם, שהיה בן מאה בשעה שנולד לו יצחק. הווי אומר, איך שלא נסתכל על הדברים היה כאן נס. ולמה אינו מזכירו הכתוב? עונה הרמב"ן: 'אבל אומר לך דבר שהוא אמת וברור בתורה, כי הנסים הנעשים על ידי נביא שיתנבא כן מתחילה או מלאך נגלה במלאכות השם יזכירם הכתוב, והנעשים מאליהן לעזור צדיק או להכרית רשע לא יזכירו בתורה או בנביאים', ועיין עוד בדבריו הארוכים והמאירים.

לעומתו, **האברבנאל** ביאר שיש צורך בנס דווקא כדי שזקן יוליד עם זקנה, אולם זקן יכול להוליד עם נערה (ומביא כראיה שתמיהת אברהם על לידת יצחק היה בשילוב של זקן עם זקנה ככתוב, 'הִלְכָּן מֵאָה שָׁנָה וַיֵּלֶד וְאִם שָׁרָה הָבֵת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד' [בראשית יז, יז]). ומוסיף ראייה מכך שהוליד אברהם עוד בנים רבים בשעה שהיה לפחות בן מאה וארבעים שנה, משום שהתחתן עם קטורה שהייתה בחורה. לפי זה מבאר האברבנאל שיוכבד נולדה ללוי בסוף ימיו, ואם היה לוי בן חמישים בשעה

—

17. נדה עג, א.

מרים הנביאה, אהרן הכהן ומשה אדון הנביאים בלא שום תפילות והכנות.

הגמרא דרשה את סמיכות המילים 'ותהר... ותלד'. כהקדמה לדברי הגמרא נציין את הבנתה שיוכבד 'הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא',²¹ כלומר הייתה מעוברת מעמרם שלושה חודשים קודם הפסוק המציין שהלך ולקחה (שגירושה וליקוחיה החדשים היו בתוך שלושה חודשים אלה). ולפי זה נמצא שאין סדר הפסוקים 'ויקח... ותהר' תואם את סדר המאורעות. אלא שסידר הכתוב מילת 'ותהר' אחרי הליקוחין כדי לסומכה ל'ותלד', ולדרוש מכך שילדה שלא בצער: 'ותהר האשה ותלד בן – והא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא?!' א"ר יהודה בר זבינא: מקיש לידתה להורתה, מה הורתה שלא בצער אף לידתה שלא בצער. מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה.²² כלומר נשים צדקניות אינן סובלות מן העונש של חוה 'בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים' (בראשית ג, טו). ועיין במה שכתבנו על גמרא זו לקמן 'ותצפנהו שלושה ירחים'.

וילדה תוך שבעה מקוטעים, ולכן הצפינה אותו שלושה חודשים, שבמשך זמן זה לא חיפשו המצרים בבתייהם. ועיין לקמן במה שכתבנו 'ותצפנהו שלושה ירחים'.

סמיכות המילים 'ותהר האשה' למילים שלפניהן ולאחריהן

האברבנאל התייחס למילים 'ותהר האשה' כסמוכות לפסוק הקודם – 'ויקח את בת לוי ותהר האשה'. להורות בזה שלא נתעכבה לילד כאימותינו הקדושות ולא היו צריכים עמרם ויוכבד להתפלל על הריונה, אלא מייד שלקחה הרתה.²⁰ והוסיף על דבריו באזניים לתורה שאמותינו הקדושות היו עקרות תחילה כי היה צורך בהכנה מרובה ללדת את אבות העולם, ואם כן איך ילדה יוכבד את משה מייד, והרי הוא האיש הגדול ביותר שלא קם כמוהו? והשיב, שלפיכך נאמר 'ותהר האשה', בה"א הידיעה, שזכותה גרמה לה – שהיא, האשה שמסרה נפשה על הצלת ילדי ישראל ויילדה רבבות אלפי נשות ישראל, היעצור ה' בעד רחמה?! עם הכנה כזו, יכלה יוכבד להוליד את

ותלד בן

משה, אלא שהכתוב רצה לספר דווקא על לידת משה וחיו, מעשיו ונפלאותיו.²⁵ ובעניין אחר ביאר באזניים לתורה על הכתוב 'ותלד בן'. שמהלשון משמע רק אחד, וזה קשה, שהרי דרשו חז"ל שהיו יולדות שישה בכרס אחד! לדברי הרמב"ן²⁶ שכתב ששבט שלא עינו אותו לא נתרבה באופן של שישה בכרס אחד, אין קושיה כלל. אולם מוסיף האזניים לתורה תירוץ, 'שהאיכות השלימה את הכמות', כדברי

כתב האבן עזרא שהתורה לא הזכירה את לידת מרים ואהרן כי לא התחדש דבר בלידתם.²³ והוסיף באבן עזרא הקצר שאהרן לא הוזכר כלל כי לא אירע עימו כלום כאשר אירע למשה בנעוריו. וכן מביא דוגמה מלידת שלמה שנקרא ידידיה, שאף על פי שנולדו כמה ילדים לדוד קודם שלמה, הם לא הוזכרו בשמותיהם מאחר שלא אירע להם דבר משמעותי בכתוב.²⁴ בדומה לכך ציין האברבנאל שמרים ואהרן נולדו קודם



24. עיין שמואל ב ה, יג-טו.
25. אברבנאל בתחילת ביאורו לפרק זה.
26. הרמב"ן בבמדבר ג, יד.

20. אברבנאל בתחילת ביאורו לפרק זה.
21. סוטה יב, א.
22. סוטה יב, א.
23. וכן כתב הרמב"ן על פסוק א.

כנגד שאר השבטים, שהאיכות המעיטה את מספרם, ומסיבה זו היו לעמרם רק שני בנים – אהרן ומשה.

מדרש שיר השירים רבה 'זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל'.²⁷ וכן שבט לוי, השבט המיוחס, היה קטן במספרו

מהות 'בן' בתורה

מסופר לא בעיני אברהם והגר אלא בעיני התורה, ובו נאמר 'ואברם בן שמונים ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם' – ללא המילה 'בן', שכן סוף סוף לא יהיה ישמעאל ממשיך דרכו של אברהם. כפי שנראה, תחילה חשב אברהם שישמעאל יהיה ממשיך דרכו, אך עם הזמן התברר לו שלא כן רצון ה'.

בשעה שהקב"ה מבטיח לאברהם על לידת יצחק כתוב במפורש 'וברקתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן' (בראשית יז, 19). אחר כך אומר אברהם 'לוי ישמעאל יחיה לפניך', וכאן מבהיר הקב"ה במפורש שהתואר 'בן' שייך רק ליצחק ולא לישמעאל: 'אבל שרה אשתך ילדת לך בן ונקראת את שמו יצחק, והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו... ואת בריתי אקים את יצחק'. לעומת זאת, על אודות ישמעאל כותבת התורה 'ולישמעאל שמעתי, הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד, שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול'. הן המילה 'בן' והן המשכיות אברהם אינן מופיעות כלל בפסוקים אלו על אודות ישמעאל.

הדבר ממשיך בלידת יצחק באופן מפורש. בשעה ששרה יולדת את יצחק, מופיעה המילה 'בן' פעמים רבות, שכן יצחק הוא הממשיך של אברהם. וכן כתוב 'ותלד שרה לאברהם בן... ויקרא אברהם את שם בנו... יצחק, וימל אברהם את יצחק בנו... ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו... ותאמר שרה... כי ילדתי בן לזקני' (בראשית כא, 2-1).

בפסוקים העוקבים ללידת יצחק, בסיפור גירוש ישמעאל, מופיע ההבדל הענק שבין יצחק לישמעאל (בראשית כא, 25-24). בשעה ששרה רואה את ישמעאל מצחק כתוב 'ותרא שרה את בן הגר המצרי אשר ילדה לאברהם מצחק'. התיאור כאן מדויק מאוד בעיני שרה – הוא הבן, כלומר ממשיך הדרך, של הגר, אך כלפי אברהם אין הוא אלא מי שנולד לו. ועל כן אומרת לאברהם 'גרש האמה הזאת ואת בנה, כי לא יירש בן האמה הזאת עם

בפסוק כתוב שיוכבד ילדה בן. בהבנה הפשוטה בא הכתוב לומר שילדה בן ולא בת, אולם מתוך עיון מדוקדק אפשר להבחין שהתורה מחדשת לנו, נוסף על פשוטו של מקרא, עניין עמוק יותר, המורה על המשכיות.

המושג 'בן' עד אברהם

בשעה שנולדים הבנים הראשונים, הלוא הם קין והבל, אין שום אזכור של 'לידת בן'. וטעם הדבר, שהן קין והן הבל לא היו המשכיות לאדם וחווה. הבל נהרג בלי שהיו לו ילדים, ואף צאצאי קין כלו כולם במבול.²⁸ רק בשעה שנולד הבן השלישי, שת, מפרשת התורה 'ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שתי לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין' (בראשית ד, 26). הדבר ברור, שמכיוון שדווקא בו תהיה המשכיות לאדם וחווה – נאמר בו 'ותלד בן'.

הפעם הבאה שמוזכרת לידת בן היא בלידת נח, ככתוב 'ויחיי למך שתיים ושמונים שנה ומאת שנה ויולד בן, ויקרא את שמו נח' (שם ה, כח-כט).²⁹ גם כאן, דווקא אצל נח כתוב שנולד בן, בשונה משאר הצאצאים שבין שת לנח, שהרי הוא היחיד מכל בני דורו שמהווה המשכיות למין האנושי בעולם, לאחר ששרד את המבול. לכן גם בלידת בניו כתוב 'ויולד נח שלשה בנים' (שם ו, 1), שהרי הם השלושה שהיו את המשכיות המין האנושי אחריו. לכן גם נאמר 'ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת, ויולדו להם בנים אחר המבול' (שם י, א), שהרי כל המשכיות העולם באה דרך צאצאיהם.

המושג 'בן' בבני אברהם

בשעה שהגר יולדת את ישמעאל כתוב 'ותלד הגר לאברהם בן, ויקרא אברהם שם בנו אשר ילדה הגר ישמעאל' (בראשית יז, 18). בפועל, ישמעאל לא היה ממשיך דרכו של אברהם, ואף על פי כן כתבה התורה שילדה לו בן. טעם הדבר הוא שהתורה מספרת כאן שבעיני הגר ואברהם יהיה הוא הממשיך של אברהם. אולם, הפסוק שאחריו



את המבול, אך לא בן.

29. אף שבסדר הדורות שמאדם ועד נח נזכר 'ויולד בנים ובנות' – מאחר שהמילה 'בנות' מצרפת ל'בנים', אין מדובר בהמשכיות אלא בילדים גרידא.

27. שיר השירים רבה א, סד.

28. חז"ל דורשים (בראשית רבה כג, ג) שנעמה הייתה אשתו של נח, וכמובן שרדה את המבול, והיא הייתה מזרע קין (בראשית י ד כב). יוצא שבת מזרע קין שרדה

בשעה שאבימלך מדבר עם אברהם הוא אומר לו 'ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקור לי ולבני ולנכדי' (בראשית כא, כג). מדוע אין אבימלך אומר: 'אם תשקור לי ולבני ולנכדי?' משום שהמילה 'נין' היא הפכה המוחלט של המילה 'בן'. 'בן' הוא המשכיות האב, ואילו 'נין' הוא בן שנולד אך לא ימשיך את אביו, מפני שלאביו לא יהיה המשך כלל. המונחים 'נין' ו'נכד' מופיעים שלוש פעמים בתנ"ך – פעם בתורה, פעם בביתאים ופעם בכתובים – ובכל פעם הם מייצגים העדר המשכיות האב, או במילים ברורות יותר: את הישמדותו במות כל בניו ונכדיו. בספר ישעיה (יד, כב-כג) כתוב על אודות בבל 'וקמתי עליהם נאם ה' צבאות והכרתי לבבל שם ושאר ננין ונכד נאם ה'... וטאטאטיה במטאטא השמד'. כלומר, ה' ישמיד את בבל לחלוטין. ובספר איוב (יח, יז-יט) כתוב 'זקרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ... לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במקוריו'.

מעתה מובן שגם דברי אבימלך באים מתוך חשש שלא תהיה לו המשכיות. שלושת הסיפורים שקדמו לדברי אבימלך סבבו כולם סביב עונש קשה, ואף מקרים של חוסר המשכיות. סיפור ראשון הוא הפיכת סדום ועמורה כליל. למעט לוט, לא נשאר כל זכר לאנשי סדום ועמורה. אחר כך מגיע הסיפור של אברהם ושרה בגרר. אבימלך לוקח את שרה, והדבר הוביל לידי 'כי עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשר אבד אברהם' (בראשית כ, יח). כלומר, ללא תפילת אברהם על מלך גרר ועמו לא הייתה להם יכולת ילודה כלל, ולא הייתה כל המשכיות למלך גרר ולעמו. בפרק הבא מגיע סיפור גירוש ישמעאל, שבו רואים שגם הקרובים ביותר לאברהם יכולים להיות מגורשים מביתו, ולולי קבלת תפילת ישמעאל לא הייתה לו ולא ימיו כל המשכיות. מכל זה מבין אבימלך שאלוהי אברהם מעניש קשות, עד כדי חוסר המשכיות, ואף חווה זאת על בשרו, ועל כן הוא מבקש שאברהם יישבע לו שלא יביאהו למצב שלא תהיה לו כל המשכיות.

על פי כל הנ"ל, מובן מדוע אין הביטוי 'נין ונכד' נזכר כלל בהקשר של עם ישראל. כאשר התורה רוצה להזכיר את מה שאנו מכנים 'נכד' היא מייטיבה לכתוב זאת לא כנכד אלא כבן הבן, כדוגמת 'ולמען תספר בנך ובן בנך' (י, ב), או 'והודעתם לבניך ולבני בנך' (דברים ט, טז). מה שבלשונו נקרא 'נכד' מתייחס רק למישור התורשתי של הקשר בין סב לנכדו, אך בלשון התורה היה כינוי זה מאבד את המשמעות של 'בן' כממשיך דרך האב, ועל כן טורחת התורה לכתוב 'בן בנך'.

בני עם יצחק. ישמעאל ממשיך את דרך האמה, ותו לא. אברהם אינו מקבל זאת, שהרי בעיניו ישמעאל יהיה גם הוא ממשיך דרכו, ועל כן כתוב 'וידע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו'. אולם הקב"ה מבחיר את האמת: 'ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה בקלה כי ביצחק יקרא לך ונר'. הווי אומר, הקב"ה אומר באופן גלוי 'כלפיך אין הוא בן, אלא נער'. ודאי שמבחינה תורשית הוא בנו לכל דבר, אך מבחינת היותו ממשיך דרכו – אין הוא בנו כלל, שכן דווקא יצחק הוא ממשיך דרך אברהם. על כן מופיע בפסוק הבא 'וישכם אברהם בבקר ויקח להם וחתמים ויתן אל הגר שם על שכם ואת הילד וישלחה'. משמבין אברהם את דברי ה' ורצונו, אף בעיני אברהם הוא כבר לא 'בנו', אלא 'הילד' (על ההבדל בין 'נער' ו'ילד' עייני לקמן פסוק ו' ילד ונער').

מסיבה זו מופיעה המילה 'בן' פעמים רבות כל כך בעקדה. מלבד הקושי העצום בעקדת בנו, אברהם נאלץ להתמודד עם ניסיון קשה כפליים, שהרי צריך להעלות לעולה לא רק את בנו אלא את מי שאמור להיות ממשיך דרכו, ואין כאן המקום להאריך. לקראת סוף ימי אברהם יולדת לו קטורה שישה בנים נוספים. בנים אלה אינם מהווים המשכיות לאברהם כלל, ועל כן בשעה שהם נולדים לא נמצא בהם התואר 'בן' כלל, אלא 'ותלד לו את זמרון ואת יקשון ואת מידן ואת מידן ואת ישבק ואת שוח... כל אלה בני קטורה... ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנת, וישלחם מעל יצחק בנו בעודו חי קדמה אל ארץ קדם' (בראשית כה, ב-ג). בנים אלה מוגדרים כאין 'בני קטורה' ו'בני הפילגשים', בעוד יצחק הוא היחיד שנזכר כבן אברהם ('בנו').

המושג 'בן' אצל משה רבנו

מעתה מובן לנו שכאשר כותבת התורה 'ותהר האשה ותלד בן' אין מדובר רק בכך שילדה בן ולא בת, אלא שהילד הנולד מהווה המשכיות, הן עבור אביו והן עבור כל עם ישראל. עד עתה עמד עמרם ועמדו כל ישראל וגירשו את נשותיהם, ועל ידי כך נמצאה כל המשכיות עם ישראל בסכנה. ואולם כעת 'ותהר האשה ותלד בן' – חזרה ונולדה ההמשכיות.

המושג 'בן' לעומת 'נין ונכד'

בשונה מכל הנזכר, בשעה שאין המשכיות לא תשתמש התורה במונח 'בן' אלא בתואר 'נין' (בעברית בת זמננו המילה 'נין' באה במובן של צאצא דור רביעי, אך אין זו המשמעות במקרא, כפי שיבואר).

אמתה (שפחתה הפחותה במעלה, בשונה מ'נערותיה', שהן בנות שרים ונכבדים המלוות אותה), שלא בושה מלפניה לעשות כל חפצה (פסוק ה).

- ו. אחות הילד מצאה את האומץ לדבר אל בת המלך ולא נענשה על כך (פסוק ז).
- ז. משה חזר דווקא לבית אביו, שם יכיר עמו ומולדתו (פסוק ח).
- ח. בת פרעה רצתה לקחת אותו לכן גם אחרי שגדל וכבר חלפה החמלה שהייתה לה בשעה שמשתה אותו מן היאור (פסוק י).
- ט. משה גדל בבית המלך, מקום שבו יכול ללמוד חכמת מצרים ולקנות לו לב אמיץ (פסוק י).
- י. נקרא שמו 'משה' – שם המזכיר לו שנמשה מן המים, ועל ידי כך לא ישכח את עמו ומולדתו (פסוק י).

ההשגחה הפרטית במשה – דעת המלבי"ם
לאורך פסוקי התורה המבארים את ימי משה בהיותו תינוק מביא **המלבי"ם** עניינים רבים המראים על ההשגחה הפרטית שזכה אליה משה. דבריו מפוזרים בפירושו ובדברינו כל אחד במקומו, ונביא כאן את כל דבריו ברצף אחד:
א. 'וכבד הרתה תכף משלקחה עמרם שנית, וילדה לשבעה מקוטעים, קודם שיחפשו בה המצרים (פסוק ב).
ב. בת פרעה ירדה לרחוץ באופן הפתוח לרבים למרות שכל כבודה בת מלך פנימה (פסוק ה).
ג. נערותיה הלכו על יד היאור ולא לידה כדי שלא תירא מפניהם לעבור על צו אביה (פסוק ה).
ד. בת פרעה ראתה את התיבה למרות שהייתה טמונה בסוף (פסוק ה).
ה. בת פרעה לקחה את התיבה על ימי

וַתֵּרֶא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא

יותר מן הרגיל, וחשבה שזה לתכלית מכוונת מאת יוצרו.
האברבנאל כתב שיוכבד יראה שהמצרים ייכנסו לביתה וייקחו ממנה את הילד להשליכו ליאור, וכבר הייתה מתייאשת ממנו, אלא שראתה אותו 'כי טוב הוא', כלומר יפה תואר ויפה מראה יותר מרגילות הילדים. וייתכן שראתה מראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאוד, ונתן ה' בליבה שהוא יהיה המושיע לעמו ולכן השתדלה בהצלחתו.³⁰
באגודה השנייה מוצאים אנו את **הרשב"ם**. הוא פותח את דבריו בדחיית הדעה הקודמת, בכותבו שהמפרש את כוונת 'כי טוב הוא' שהטמינה אותו משום שראתה שטוב הוא – משקר, שהרי כל ולד מקבל רחמים מאימו ללא קשר לאופן שבו היא רואה אותו. ולכן מפרש שמשה נולד לסוף שישה חודשים (ולכן

יוכבד ראתה 'כי טוב הוא', והצפינה אותו במשך שלושה חודשים. רבו הדעות מה הכוונה 'כי טוב הוא', ונחלק את דברי המפרשים לשלוש אגודות. הראשונה, המפרשים המבארים שראתה בו יופי. השנייה, המבארים שילדה באופן לא צפוי, ואף על פי כן הוולד היה טוב. והשלישית, שנולד עם תכונה שאינה רגילה כלל וכלל.
כהבנה הראשונה כתב **האבן עזרא**. לשיטתו, 'טוב' ניתן להתבאר כאחד שהינו טוב בפנימיותו (בדעת או בנשמה) או טוב בחיצוניותו (כלומר טוב במראה גופו). ומאחר שכתוב עליו 'כי טוב הוא' בעודו ילד, יש לומר שהכוונה שבצורתו היה טוב מכל היילודים. וכן כתב **באבן עזרא הקצר**, שהיה יפה מראה. גם **החזקוני** הזכיר דעה זו, והביא כראיה את הפסוק 'וַיֵּרֶא בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבוֹת הֵנָּה' (בראשית ו, ב), ובדומה הביא **הספורנו** שראתה שהוא יפה



30. אברבנאל בתחילת ביאורו לפרק זה.

ובהעמק דבר ביאר שבדרך כלל זקנות המולידות – יולדות ולד חלש מאוד, אך ולד זה – ראתה כי טוב הוא, והייתה בטוחה בהשגחה פרטית. באגודה השלישית אנו מוצאים את המפרשים שדבכו בגמרא, וכה דבריה: 'ותרא אותו כי טוב הוא – תניא, רבי מאיר אומר: טוב שמו, ר' יהודה אומר: טוביה שמו, רבי נחמיה אומר: הגון לנביאות, אחרים אומרים: נולד כשהוא מהול, וחכמים אומרים: בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור. כתיב הכא "ותרא אותו כי טוב הוא", וכתיב התם "וירא אלהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד).³¹ ועיין באברבנאל שהאריך לבאר כל אחת משיטות אלה, ובתורה תמימה שביאר מקור לכל אחת מהסברות. החזקוני הוסיף שמאחר שהמילים 'כי טוב' נאמרו כאן על שהיה מהול, נהגו העם לומר 'הודו לה' כי טוב' על המילה.

רש"י כתב שכשנולד נתמלא הבית כולו אורה. הרחיב בכלי יקר שמטעם זה הצפינה אותו במיוחד, כי יראה שהמצרים יראו את האור ההוא ועל ידי כך יראו את הילד (ואנוהו – יוצא מדבריו שהיה האור חזק כל כך עד שיכול לצאת ולהאיר אף מחוץ לבית). ועוד, שמא ירגישו על ידי יתרון האור שהוא הגואל את ישראל מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה. ואולי חשבה להצפינו משום שנברא האור עימו כמו האור הראשון שנגנז לצדיקים לעתיד לבוא.³² ועיין באזניים לתורה, שאם אור זה היה נשאר עם משה, ודאי שהיה יודע פרעה שזהו הילד הגואל, אלא שנטל הקב"ה אור זה ממשה משעה שבא לבית פרעה עד קבלת הלוחות השניים, עיין עוד בדבריו. הרמב"ן כתב שידוע שכל הנשים אוהבות את בניהן בין יפים בין אינם יפים, וכולן יעשו את מיטב יכולתן להצפינם, וממילא אין לומר שיוכבד רצתה להצפינו רק כי היה טוב מראה.

יכלה להצפינו שלושה חודשים, שהמצרים מבקרים את היולדות לסוף תשעה חודשים), ויוכבד הסתכלה בו לראות אם הוא נפל, שאז אין לה לטרוח בהטמנתו, אך ראתה 'כי טוב הוא', כלומר גמרו שעריו וציפורניו, ועל ידי כך ידעה שהוא בר קיימא והטמינה אותו שלושה חודשים. ולסוף שלושת החודשים הגיעו המצרים, ואמרה להם שהיה נפל או שהשליכוהו המצרים ביאור. וכן דעת החזקוני.

באופן דומה ביאר האור החיים, שעל דרך הפשט כוונת 'כי טוב הוא' היא שראתה שהיה בריא וחזק שאין בו סימני נפל. כלומר, המצרים מנו לה תשעה חודשים מעת הריונה, והיא ילדה לשישה חודשים ויום אחד. היולדת לשישה חודשים אין הוולד מתקיים, ואילו היולדת לשבעה מתקיים, ואין האישה מדקדקת ביום אחד לידע אם הוא סוף שישי או תחילת שביעי, ועל כן כשילדה אותו היה בחזקת נפל. ורק משום שראתה 'כי טוב הוא', כלומר בריא וחזק באופן שאין בו סימני נפל, טרחה בשבילו וסיכנה את עצמה מן המצרים שהיו בודקים את הבתים (עיין עוד בדבריו על אודות דרשת חז"ל שהיה מהול, ובמה שקשר עניין זה לחטא אדם הראשון). וכן דעת המלבי"ם, שלמרות שנולד לשבעה מקוטעים ראתה יוכבד שנשלמה יצירתו כאילו נולד בזמנו (וכן ראתה שהיה טוב בצורתו כדברי חז"ל).

הרש"ר הירש נקט שרבים מפרשים שהכוונה שהיה יפה, אך קשה על כך – שאילו לא היה יפה לא הייתה עושה כל שביכולתה להצילו? על כן הוא ביאר: 'פירושו של "טוב" פשוטו כמשמעו. ראתה כי טוב הוא, ילד שלא צעק אם לא חסר מאומה, ששקט אם אך השביעו רצונו; ילד זה – אפשר היה להצפינו. תדאג רק לשבור את רעבונו ולטפל בו כיאות כאם מסורה, וצעוק לא יצעק'.



את הילד' ועל ג, ה' השוואת משה ליהושע'.

31. סוטה יב, א, אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

32. ועיין לקמן בדברי הכלי יקר על פסוקו 'תפתח ותראהו'.

הבית אורה, והמילה 'הוא' רומזת שראתה עימו שכינה. וכן כשכתוב על בת פרעה 'ותפתח ותראהו את הילד', המילה 'ותראהו' מוסיפה אותיות 'הו' שלכאורה אינן נצרכות, ואף הן רומזות לשכינה. 'הרי לך מפורש שהוציאו לנו חכמי האמת רמז לשכינה מתוספת ה"א וא"ו של "ותראהו", וכן אני אומר בתוספת "כי טוב הוא", שהרי הדין נותן אם בתיה בת פרעה זכתה לראות פני השכינה לכבוד משה, כל שכן הצדקת אמו שתזכה לזה'. ובאופן דומה עיין לקמן בתורה **תמימה** בפסוק ו' ותפתח ותראהו את הילד'.

ואנוהו – בשעה שנוולד נתמלא הבית כולו אורה. אור זה המאיר ממשה נמצא בהמשך חייו. בשעה שירד עם הלוחות השניים מתואר 'והנה קרן עור פניו' (לד, ל), ועל יומו האחרון של משה כתוב **במדרש דברים רבה**: 'שהוא יושב וכותב שם המפורש וזוהר מראהו דומה לשמש והוא דומה למלאך ה' צבאות'.³⁴ אכן נאה מאוד דרשת הגמרא על אדון הנביאים, המאיר לעולם כולו בתורתו, 'פני משה כפני חמה'.³⁵

אלא ש'ראתה בו טוב מחודש' וחשבה שהדבר מעיד שיארע בו נס וינצל, ועל כן עשתה כל מה שיכלה כדי להצפינו. וכאשר ראתה שלא יכלה עוד הצפינו, חשבה להצילו בתחבולה אחרת על ידי תיבת הגומא, ואחותו ניצבה מרחוק כדי שלא ירגישו בה. והבנה זו מסייעת לדברי הגמרא שנתמלא הבית כולו אורה ולדברי הגמרא שמרים הייתה מתנבאת שעתידה אימה ללדת בן שיושיע את ישראל.³³

רבנו בחיי ביאר שעל דרך הפשט הכוונה שהיה יפה. אולם דרך האם לרחם על בנה גם אם לא היה יפה, ועל כן דרשו חז"ל שהיה מהול ושנתמלא הבית כולו אורה על דרך הפסוק 'וַיֵּאָרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב' (בראשית א, ד). וכן דרשו חז"ל שאדם הראשון, שהיה יציר כפיו של הקב"ה, נברא מהול. ועל דרך הקבלה ביאר שהמילה 'הוא' ('כי טוב הוא') לכאורה מיותרת, אלא שמילה זו מתייחסת לקב"ה על דרך הפסוק 'הוא עֲשֵׂנוּ וְלוֹ אֲנַחְנוּ' (תהילים ק, ג). ונמצא שהמילים 'כי טוב' מציינות שנתמלא

ותצפנהו שלשה ירחים

אינם מתיישבים עם גמרא זו. אף רש"י לא נקט כדרשה זו, אלא כתב שמנו לה המצרים מיום שהחזירה, והיא ילדה אותו לשישה חודשים ויום אחד, והם בדקו אחריה לסוף תשעה. ועוד עיין **בחזקוני** על תחילת פסוק ג.

האבן עזרא מביא את הדעה שילדה בחודש השביעי להריונה (כדברי רש"י³⁷ **והרשב"ם**), ומעיר על כך **האבן עזרא** שהוא דרש, שהרי המצרים לא יכלו לדעת מתי הרתה האישה, 'כי אין כח באדם לראות באשה מתי תלד'. **האבן עזרא** ביאר באופן הפשוט ביותר שיכלה להצפינו

על אודות שלושה חודשים אלו מובא בגמרא: 'ותצפנהו שלשה ירחים – דלא מנו מצרים אלא משעה דאהדרה, והיא הות מיעברא ביה תלתא ירחי מעיקרא' (שהייתה מעוברת שלושה חודשים בשעה שלקחה עמרם).³⁶ **ואנוהו** – דברי הגמרא שהייתה מעוברת שלושה חודשים קודם שנתגרשה אינם תואמים את סדר הפסוקים שתחילה נלקחה ואחר כך הרתה. כמו כן אם נאמר שעמרם החזיר את יוכבד על פי דברי הגמרא שנתנבאה מרים שעתידה אימה להוליד בן שיושיע את ישראל, אזי נראה שדברים אלו



³³ סוטה יג, א.
³⁴ דברים רבה יא, י.
³⁵ בבא בתרא עה, א.
³⁶ סוטה יב, א. עיין מה שכתבנו על אודותיה בפסוק זה

³⁷ סוטה יג, א.

³⁴ דברים רבה יא, י.

³⁵ בבא בתרא עה, א.

³⁶ סוטה יב, א. עיין מה שכתבנו על אודותיה בפסוק זה

נמשכה עוד אלא דווקא באותו היום, והיה צורך להצפינו עד אותו היום. להבנה זו, ההצפנה הייתה שלושה חודשים קודם יום הגזרה, ואילו לדברי החזקוני ההצפנה הייתה שלושה חודשים אחריה (וכן כתב להדיא שהצפינה אותו מז' אדר עד ו' בסיון). ודברים אלה אמורים רק לשיטה שהגזרה הייתה ביום לידת המושיע בלבד, ³⁹ אך לפי פשוט הפסוקים הגזרה נמשכה לאורך זמן. **בהעמק דבר** ביאר שהשומרים המצרים היו יודעים מתי תלדנה הנשים העבריות משום שהעמידו להם בתים (עיין לעיל א, כא 'ויעש להם בתים'), אך לא ידעו מתי יוכבד ילדה מאחר שלא קראה למיילדת, שהרי מרים בתה הייתה לה למיילדת, והיו בבית אחד. ועיין **באברבנאל** ששלושת החודשים רומזים אל שלושת העולמות, ⁴⁰ ובכלי יקר שכתב שמספר 'שלושה' ירחים רומז לאור התורה שהיה גנוז עד הירח השלישי הוא סיון.

שלושה חודשים (ולא יותר מכך, כמבואר בדבריו על הפסוק הבא). עוד הוסיף שרחוק לומר שנולד בחודש השביעי, כי הנולדים מוקדם כל כך הינם בדרך כלל קצרי קומה, וטובים מהם הנולדים בחודש האחד עשר (ואנוהו – וביאר שהייתה למשה צורה יפה, ככתוב עליו 'כי טוב הוא').³⁸ **כתב החזקוני** שאף על פי שאצטגניני פרעה אמרו לו 'היום נולד מושיען של ישראל' (ואנוהו – ולכאורה כבר אין טעם לגזרת פרעה להמשיך להשליך את הבנים ליאור מן היום הבא, ולמה נצרכה להצפינו שלושה חודשים), הרי עדיין לא נתבטלה גזרת 'פן ירבה' והיו עדיין משליכים כל הזכרים ליאור. ואנוהו – עוד ניתן לומר שייתכן שאמרו לו שביום זה עתיד להיוולד המושיע, ואם כן אף שנולד מוקדם, עדיין אותו התאריך נשאר להשלכת בניהם ליאור, וכל התינוקות הקטנים יושלכו ליאור בלי להפריד בין אלה שממש נולדו באותו יום לבין אלה שלא, וממילא הגזרה לא

ירחים ולא חודשים

ברור מדבריו שהאדם הוא המרכז, והירח משרת אותו. את ההפך המוחלט אנו מוצאים בספר דברים, שם האדם משרת את הירח, ככתוב 'וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים... וְנִדְחָתָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעִבַּדְתָּם' (דברים ד, יט), וכן שוב 'וְיִלְךְ וְיַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְיִשְׁתַּחֲוּ לָהֶם וְלַשָּׁמַשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ...' (שם יז, ג). בסוף ספר דברים (לג, יד) נאמר: 'וּמִמֶּגֶד תְּבוֹאֵת שָׁמַשׁ וּמִמֶּגֶד גָּרֶשׁ יָרָחִים', וביאר **רש"י** 'יש פירות שהלבנה מבשלתן', כלומר הירח משרת את האדם ואת צרכיו.⁴²

עניין זה, שפעמים האדם עליון על הירח ופעמים הירח עליון על האדם, אנו מוצאים כבר בבריאת הירח. בבריאת העולם כתוב 'וַיֵּתֶן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ

בחרה התורה לכתוב 'שֶׁלֶשָׁה יָרָחִים' ולא 'שלושה חודשים' (כפי שכתבה בחומש בראשית [לה, כד] על אודות תמר), על כן יש להבחין במשמעות התורה בין 'חודש' לבין 'ירח'.⁴¹ 'חודש' מציין עניינים של תקופות זמן, כגון מספר חודשים, באיזה יום בחודש וכו'. לעומת זאת, ה'ירח' בתורה יציין תמיד את קשר האדם והירח – האם האדם משועבד לירח, או שהירח משועבד לאדם. לאורך התורה כולה, המילה 'ירח', בין במשמעות הירח כעצם בשמיים בין ביחס לחודש כיחידת זמן, תמיד תובא בהקשר של יחס זה.

תחילה מצינו את יוסף הצדיק האומר 'וְהָיָה הַשָּׁמַשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאֶחָד עֶשְׂרִי כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִּים לִי' (בראשית לו, ט).



מצד השפעתו הפיזית בעולם ובארץ. כמו כן עיין בדבריו **רבנו בחיי** שהבאנו על פסוק ג' באיזה תאריך הושם ביאור'.⁴² עניין הירח המשרת את האדם מתגלה במיוחד ביוסף ובזרעו. שני הפסוקים בפסקה זו על אודות הירח המשרת את האדם הובאו בדברי יוסף ובברכת משה רבנו ליוסף. וכן יהושע, הבא מזרע יוסף, הוא האיש ששלט ממש בירח, ככתוב 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון' (יהושע י, יב). ואין כאן המקום להאריך בדבר.

38. עוד עיין בדבריו על אודות ידיעת רגע הלידה וההיריון, ומה שכתב שלידת השבטים לא הייתה בהכרח בסדר המבואר בתורה.

39. עיין בדברינו על א, כב 'האם הגזרה הייתה גם על הילדים המצרים'.

40. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה הראשונה.

41. עוד עיין בדברי **רש"י** הירש שכתב ש'חודש' מציין את החודש כיחידת זמן, ואילו 'ירח' מציין את מחזור הירח

הלבנה ולא להפך. בשונה מן השמש המציבה זמנים קבועים של זריחה ושקיעה, וכן מחזור עונות קבועות ('זרע וקציר וקור וחרם וקץ וחרף ויום ולילה' [בראשית ח.כב]), שבהם אין לנו שליטה כלל, הרי הירח מציין את הזמנים שבהם יש לנו שליטה – 'החדש הזה לכם', ובית דין יקבעו את זמן חידוש הלבנה, כלומר מתי יחול ראש חודש, ללא כפייה מוחלטת של הלבנה. מלבד זאת, למעשה הייתה למשה רבנו שליטה על הירח באופן ממשי, כפי שהוא מעיד על עצמו ביום מותו **במדרש**

דברים רבה 'והעמדתי חמה ולבנה ביום עולם'.⁴⁴

לעתיד לבוא, בזמן שיהיו כל ישראל צדיקים, השמש והירח כבר לא יהיו המאירים עבורנו, כפי שכתוב בספר ישעיה 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולילה הירח לא יאיר לך, והיה לך ה' לאור עולם ולא להיך לתפארתך. לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף, פי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבך – ועמך כלם צדיקים' (ס, יט–כא). נמצא לדברינו, שמשה רבנו מוצפן שלושה 'ירחים' משום שעליו נטושה המערכה בין עליונות האדם על הירח לבין עליונות הירח על האדם.

השמים להאיר על הארץ' (בראשית א, יז). פסוק זה מורה שהמאורות, ובכללם הירח, משרתים את האדם. האדם במרכז, והם באו להאיר עבורו. מאידך, בפסוק הבא כתוב 'ולמשל ביום ובלילה', והיינו שיש ממשלה של המאורות על שאר העולם ובכלל זה האדם. ואפשר לומר, שכלפי עם ישראל הירח בא עבור האדם, ואילו כלפי אומות העולם יש לו ממשלה על האדם.⁴³

מתוך דברים אלה אנו באים לבאר את הפסוק שלנו. לו היה כתוב 'ותצפנהו שלושה חודשים' היה בכך נתון זמני ותו לא. בכותבה 'שלושה ירחים' רומזת לנו התורה שילד זה נתון בין שעבוד האדם לירח לבין שעבוד הירח לאדם. הסיבה שצריכה להציגו הינה דברי האצטגנינים (הלוא הם החוזים בכוכבים) שעתיד להיוולד בן שיושיע את ישראל. לשיטתם הדבר המכריע והקובע הוא גרמי השמיים, הקובעים כיצד צריך להתייחס למציאות ואיך לסדרה על פיהם.

לעומתם, משה הוא האיש שעתיד לקבל את מהות מצוות החודש, כשיאמר לו 'החדש הזה לכם ראש חודשים' (יב, ב), כלומר אתם תשלטו במועד חידוש

נהרות ה'  

ראיית הטוב

בפסוק זה מתואר שיוכבד רואה את בנה 'פי טוב הוא'. תכונה זו של ראיית הטוב איש בחברו חייבת להיות חלק מהותי בחיינו. התורה מצווה אותנו 'בצדק תשפט עמיתך' (ויקרא יט, טו), ומובא על כך בגמרא: 'בצדק תשפט עמיתך – הוי דן את חברך לכף זכות',⁴⁵ וכתב על כך בספר החינוך: 'ועוד יש בכלל מצוה זו שראוי לכל אדם לדון את חברו לכף זכות, ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב'.⁴⁶

באופן טבעי, אדם מסתכל על חברו ולא תמיד רואה את הטוב שבו. לפעמים הוא אפילו רואה, או חלילה בוחר לראות, את הרע שבחבר. אך לא זו דרכה של תורה. מי לנו גדול מרבי לוי יצחק מברדיטשב שכל ימיו לימד סגוריה על עם ישראל, וסירב מכול וכול לראות בהם רעה. הרי הוא לנו כמגדלור, ואנו צריכים לילך לאורו בזה. אמנם תכונה זו אינה באה בקלות, ומתוך הקושי שבדבר חיבר



גרות מיד, ואם לא קבלה תשב בביתו שלשים יום, שנאמר "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים", וכן בוכה על דתה ואינו מונעה... אם קבלה ורצה בה, הרי זו מתגיירת וטובלת ככל הגרים. וכן עיין בערוך השולחן תרסד, יא שהירח קובע עבור האדם, אך ברגע שאדם שב בתשובה כבר אינו קובע עבורו.

⁴⁴ **דברים רבה** יא, י. ועיין גם בגמרא בתענית כ, א.

⁴⁵ שבועות ל, א.

⁴⁶ ספר החינוך רלה.

⁴³ את הירח אנו מוצאים גם בעניין אשת יפת תואר, שם כתוב 'ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים' (דברים כא, יג). שם נזכר 'ירח' מאחר שבזמן ירח זה צריכה להחליט אותה אישה אם היא מתגיירת, כלומר שומטת את העבדות לעבודה זרה ובכללה הירח, או שנשארת נאמנת לגילולי בית אביה ובכללם הירח. וכה דברי הרמב"ם (הלכות מלכים ח, ה) שכתב: 'וכיצד דין ישראל ביפת תואר? אחרי שביעלנה ביאה ראשונה והיא בגיותה, אם קבלה עליה להכנס תחת כנפי השכינה מטבילה לשם

לנו רבי אלימלך את תפילתו הקדושה 'תן בליבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם'. אשרי האיש המתפלל מילים קדושות אלה כל יום, מכוון בהן בכל כוחו, ויהי רצון שיענה ה' לתפילתו.



וְלֹא יִכְלֶה עוֹד הַצְּפוּנוֹ לֹא טְמֵרוּתִיהָ
וְנִסְיַבֶּת לִיהָ תִּיכְתָּא דְּגוּמָא
וְחִפְתָּה בְּחִימָא וּבְזַפְתָּא וְשׁוּיָא
בְּהָ יֵת רְבִיָּא וְשׁוּיָתָה בְּיַעֲרָא עַל
בִּיף בְּהָרָא :

ג וְלֹא יִכְלֶה עוֹד הַצְּפוּנוֹ וְתִקַּח-לוֹ תֵּבֶת גְּמָא וְתַחֲמָרָה
בְּחִמָּר וּבְזַפֶּת וְתִשֶׁם בָּהּ אֶת-הַיֶּלֶד וְתִשֶׁם בְּסוּף עַל-
שִׁפְתַּי הַיָּאֵר:

ודבר כך הוא, ועומד צפני כך וצפני קשה: בחמר ובזפת. זפת מנחון וטיט מצפנים, כדי שלא יריח אותו זדיק ריח רע של זפת: ותשם בסוף. הוא לשון אגס רוש"ל בלעז, ודומה לו 'קנה וסוף קמלו':

ולא יכלה עוד הצפנו. שמנו לה המצריים מיום שהחזירה, והיא ילדתו לששה חדשים ויום אחד, שהיולדת לשבעה יולדת למקטעין, והם צדקו אחריה לסקף תשעה: גמא. גמי בלשון משנה ובלעז יונ"ק [גומא].

וְלֹא יִכְלֶה עוֹד הַצְּפוּנוֹ

שירחק ממקומו, כמובא בגמרא 'רעב בעיר – פזר רגליך'.⁴⁸ וזו לשונו: 'שהשגחה והצלה באופן נסתר מוכן יותר כשתהיה מתפשט הלאה משתהיה במקומו, או על כל פנים הבינה ממה שלא נעלמה ההולדה מהמחפשים שרצון ההשגחה שתהיה שלא במקומו'.

האברבנאל מציע שבשלושת החודשים הראשונים לא הייתה נשמעת צעקתו כי היה ברוך ולא בכה, ואולי אחר כך מתוך שגדל היה קולו נשמע לבחוץ, או שהמצרים שאלו אותה על הריונה.⁴⁹ ובדומה כתב הרש"ר הירש: 'מדוע לא יכלה עוד להסתירו? משום שלא יכלה לוודא שאחרים יניחוהו במחבואו, כי על סביבתה לא היתה לה שליטה. הנער כבר עבר את רבע שנתו הראשון, וכבר היה יותר מפותח. ומשבאו הכל להשתעשע אותו נשמע קולו – לא עוד בצריחה, כי אם בתרועה ובצהלה. לא יכלה למנוע שיד כל תהיה בו לחיבה, וקיומו לא נשאר עוד בגדר סוד'.

בגמרא נשאלת השאלה: 'ולא יכלה עוד הצפנו – אמאי? תצפניה ותיזיל! (כלומר: מדוע? שתמשיך להצפנינו!). אלא, כל היכא דהוו שמעי מצראי דמתיליד ינוקא, ממטו ינוקא התם כי היכי דלישמעינהו ומעוי בהדיהו, דכתיב "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים וגו'" (שיר השירים ב, טו).⁴⁷ שכשהמצרים היו שומעים שנולד תינוק לעברים היו מביאים לשם תינוק, וכאשר התינוק העברי ישמע תינוק צועק יצעק אף הוא (רש"י שם – שכן הדרך בתינוקות).

באבן עזרא כתב שאין לבקש טעם למה לא יכלה להצפניו יותר, שאולי השכנות המצריות שמעו את קולו, שהרי לא חיו לבדם בארץ רעמסס, ככתוב 'וְשִׁאֲלָה אִשָּׁה מִשְׁכַּנְתָּה' (ג, כב). **בהעמק דבר** הוסיף שיוכבד ראתה את המשגיחים המצרים דופקים על דלתות ביתה, ולכן הבינה שאינה יכולה להצפניו עוד בבית. ומכל מקום לא עזבה את ביטחונה בהשגחה פרטית, אלא הבינה שההשגחה תחול בו באופן



49. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

47. סוטה יב, א.

48. בבא קמא ט, ב.

הצפנת יוכבד והצפנת ה'

'אֲשֶׁר צָפַנְתָּ'. הווי אומר, תחילה יוכבד הצפינה אותו, ומשעה שכבר 'לא יִכְלָה עוד הַצְפִּינוּ' – היא שמה אותו בתיבה, ומרגע זה ואילך הצפינו ה'. בביאור המילה 'צפן' ביאר **המלבי"ם** (יהושע ב, ד): 'הצפון הוא העומד במקום שאין העין רואהו (והוא ההיפוך מפעל צפה, כדרך השרשים המשמשים דבר והפוכו) הגם שאינו מכוסה באיזה מכסה או בעפר רק שעומד מן הצד'. כלומר, צפון אינו מכוסה, אלא נמצא במקום שדווקא מי שמסתכל לשם רואהו.

מעתה מובן, 'מה רב טובך אֲשֶׁר צָפַנְתָּ' – הקב"ה הצפין את התיבה באופן שדווקא בת פרעה תראה אותה. נערותיה שהיו עימה יכלו לראותה לו הסתכלו, אך הקב"ה דאג שהתיבה תהיה מוצפנת מהן. יוכבד עשתה כל שביכולתה להצפינו, ומשעה שלא יכלה יותר לעשות זאת התחילה השעה שעליה נאמר 'מה רב טובך אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִירָאִי'.

בספר תהילים (לא, כ) נאמר: 'מה רב טובך אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִירָאִי'. בדרך הפשט נראה ודאי שמדובר כאן על הטוב הצפון לצדיקים לעולם הבא. אולם נשים לב שצירוף הביטויים 'טוב' והצפנה' המופיעים בפסוק בתהילים מופיעים גם בפסוק הקודם אצלנו, 'כי טוב הוא וְתִצְפְּנֵהוּ'. אם נקשר בין הפסוקים ניתן לדרוש פסוק זה בתהילים על משה רבנו. 'מה רב טובך', הטוב של ה' הוא משה רבנו (כמובא בגמרא שצוטטה לעיל, 'כי טוב הוא – תניא... ר' יהודה אומר טוביה שמו⁵⁰ והיינו הטוב של ה', 'טובך'). וְאֲשֶׁר צָפַנְתָּ קשור ישירות לכתוב אצלנו וְתִצְפְּנֵהוּ... ולא יִכְלָה עוד הַצְפִּינוּ. 'לִירָאִי' – הן יוכבד ומרים, שהיו אלה שמסרו נפשן על הצלת ילדי ישראל בפרק הקודם, ועליהן נאמר וְתִצְפְּנֵהוּ הַמִּלֵּלֶת אֶת הָאֱלֹהִים'.
אם מכוונים דברינו, והפסוק בתהילים אכן מדבר על משה רבנו, נמצא ש'ה' הוא שהצפין את משה, ככתוב

ותקח לו תבת גמא

בר נחמני אמר אגם, כדכתיב: "קנה וסוף קמלו" (ישעיה יט, ו)⁵². לפי רבי אלעזר היא שמה את התיבה ממש בים סוף, ולשיטה זו אכן עדיף ליקח תיבה של עץ משום שאז התיבה שומרת יותר על הילד, אלא שלא עשתה כן משום שאין פושטים ידם בגזל. ולפי רבי שמואל בר נחמני היא נתנה את התיבה באגם, כלומר בצמחייה שבצידי המים, ולשיטה זו אין שום עדיפות בעץ על פני הגומא.

החזקוני כתב שלקחה תיבת גומא לפי שהוא דומה לסוף שהושם בו. לדעת **האברבנאל**, כדי להציל את בנה חשבה יוכבד להצילו בתיבה כפי שניצול נח בתיבה ממי המבול, אולם לא עשתה את התיבה מעצי גופר כפי שעשה נח, אלא בתיבת גומא, לפי שהוא עשב קל ורך, ויוכל אדם להביאו בצנעה תחת כנפי כסותו. ואין ספק שהיו במכסה התיבה חורים לצורך אוויר.⁵³
ההעמק דבר ביאר את הכתוב וְתִקַּח לוֹ –

בטעם שלקחה תיבה העשויה דווקא מגומא מובא **בגמרא**: 'ותקח לו תבת גומא – מאי שנא גומא? א"ר אלעזר: מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן. וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. רבי שמואל בר נחמני אמר: דבר רך, שיכול לעמוד בפני דבר רך ובפני דבר קשה'.⁵¹
וביאר **רש"י** שם, שלפי רבי אלעזר היא לקחה דווקא תיבת גומא, שאף על פי שהיה משתמר יותר בתיבה של עצים – הרי גומא זול יותר (וצדיקים חסים על ממונם, כאמור). ולפי רבי שמואל בר נחמני הגומא עדיף, שאף שתיבה של עצים חזקה יותר, מכל מקום כשהמים זורמים בחוזקה תיבה חזקה יכולה להישבר, מה שאין כן בתיבת גומא.

בתורה תמימה כתב שיש לומר שנחלקו רבי אלעזר ורבי שמואל בר נחמני בדבר זה על פי מחלוקתם בגמרא 'ותשם בה את הילד ותשם בסוף – רבי אלעזר אומר ים סוף, רבי שמואל

52. גמרא שם.

53. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

50. סוטה יב, א.

51. סוטה יב, א.

שגופו של משה היה שונה בקשר עם נפשו משאר האנשים, שיש בו יסוד האווירי, ככלי גומא שהוא קל על פני המים.

שלקחה בשבילו, ללמד שראתה שיהיה נעשה לשם הילד, כדי שתחול השגחה מן השמיים על זה ביותר. ועיין במלבי"ם שביאר בדרך רמז

ותחמרה בחמר ובזפת

מבפנים וזפת מבחוץ, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע⁵⁴ וכן נקט רש"י, והוסיף ש'חמר' הוא טיט. ובאבן עזרא ציין שחמר הינו טיט אדום מדבק.

בטעם הדבר כתב הרשב"ם 'בחמר מבפנים ובזפת מבחוץ כדי שלא ייכנסו בו המים', והוסיף החזקוני שאם היה החמר מבחוץ המים היו ממחים אותו. והגמרא דרשה: 'תנא – חמר

ותשם בה את הילד

מיידי כשפתחה את התיבה (ראה להלן פסוק ו 'ותאמר מילדי העברים זה')⁵⁵. בהעמק דבר ציין שמשמעות 'ותשם' הינה הנחה בישוב הדעת בשום לב.

האברבנאל כתב שיוכבד שמה אותו ערום, כי היה זמן קיץ חם, ולכן ידעה בת פרעה מיידי שהוא מילדי העברים, לפי שראתה אותו מהול, ואם היה מחותל לא הייתה מכירה בכך

ותשם בסוף על שפת היאר

בעניין: 'ותשם בסוף – רבי אלעזר אומר ים סוף, רבי שמואל בר נחמני אמר אגם, כדכתיב: "קנה וסוף קמלו" (ישעיה יט ו')⁵⁶, וביאר התורה תמימה בשיטת רבי אלעזר שים סוף מגיע עד הנילוס שבמצרים.

רש"י כתב 'ותשם בסוף – הוא לשון אגם' (ואנוהו – כלומר בצמחייה), ובאבן עזרא הקצר כתב שהוא שם צמח שנמצא סביב הנהרות. אונקלוס תרגם 'ושויתה ביערא' כלומר בקנים, וכן כתב האברבנאל⁵⁷. אף הרש"י הירש מבאר ש'סוף' הינו קנה הגדל ב"סוף" רצועת החוף, על שפת היבשה, מקום בו נוגעים ארץ ומים'.

באיזה תאריך הושם ביאור

בגמרא מובא: 'ר' חנינא בר פפא אמר, אותו היום

על אופן הנחתו, כתב הרשב"ם שיוכבד שמה אותו בסוף אשר בשפת היאור, והטמינה אותו יפה כדי שההולכים על שפת היאור לא יוכלו לראות את התיבה. אולם הרוחצים בתוך הנהר יכלו לראות את התיבה, כי יוכבד לא נכנסה בנהר להצפינו מכל צדדיי היטב. משום כך דווקא בת פרעה שהייתה רוחצת בתוך היאור ראתה את התיבה, אולם נערוותיה שהלכו על שפת היאור לא יכלו לראותה. וכן כתב בחזקוני, והוסיף שיוכבד הניחה את הילד בסוף כדי שלא תיראה התיבה שם, שגומא וסוף מין אחד הם. ולדעת הספורנו יוכבד שמה את התיבה במקום הסוף כדי שלא יראו אותה עוברי דרך כשהניחה שם את התיבה.

מהו 'בסוף'? בגמרא מובאת מחלוקת



54. גמרא שם.
55. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה. ועיין בדברינו על א, כב 'האם הגזרה הייתה גם על הילדים המצרים', שם הבאנו שהאברבנאל אינו מקבל את היסוד שהגזרה
56. סוטה יב, א.
57. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

54. גמרא שם.
55. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה. ועיין בדברינו על א, כב 'האם הגזרה הייתה גם על הילדים המצרים', שם הבאנו שהאברבנאל אינו מקבל את היסוד שהגזרה

ויגידו הדבר לפרעה ואז תבטל הגזרה, כי לא יחקרו אם ימות אחר השלכתו ליאור אם לא, ולא יחפשו אחריו... והנה האצטגנינים והחוזים אשר לפרעה הרשע כשל כח חכמתם ולא מצאו ידיהם בחזיונם, והקב"ה מציל מי שרוצה להציל'. גם הספורנו הזכיר עניין זה.

האבן עזרא כתב: 'ויוכבד עשתה כן כי אמרה "אל אראה במות הילד", ואולי אחותו נתנבאה לעשות כן'.⁶¹ ועוד כתב: 'מחשבות השם עמקו, ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבד נתכנו עלילות. אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות, ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים. הלא תראה, שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס. והושיע בנות מדין מהרועים, בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאנן מהמים שדלו. ועוד דבר אחר, כי אלו היה גדל בין אחיו ויכירוהו מנעוריו, לא היו יראים ממנו, כי יחשבוהו כאחד מהם'.

לפי **החזקוני**, יוכבד הניחה את הילד בסוף כדי שלא תיראה התיבה שם, והיה בדעתה לגונבו משם אחר כך, אלא שהקדימה בת פרעה. ואנוהו – דברים אלו יכולים להשתלב עם דברי המדרש שעשתה כן כנגד האצטגנינים, כלומר כדי שיחשבו שהושלך למים, ולאחר זמן תיקחו משם, אלא שהקדימה אותה בת פרעה.

האברבנאל כתב ארבע סיבות בדבר: הראשונה, בבית ימות הילד ודאי, ואף יש בכך סכנה לבני הבית במה שעברו את מצוות המלך. ובנתינתו ביאור יש סיכוי שיינצל, אולי מישוהו ימצאהו ולא ידע אם הוא עברי או מצרי ולא ימיתוהו מספק. ואם אכן יינצל, עם הזמן יגיע לאמת שהוא עברי וידע את אחיו. על כן עזבה את המוות הוודאי בבית ונתנה אותו במקום

עשרים ואחד בניסן היה, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מי שעתיד לומר שירה על הים ביום זה, ילקה ביום זה? רבי אחא בר חנינא אמר, אותו היום ששה בסיון היה, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ביום זה, ילקה ביום זה? בשלמא למאן דאמר בששה בסיון, משכחת לה ג' ירחי, דאמר מר בשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד משה, ומשבעה באדר ועד ששה בסיון תלתא ירחי; אלא למאן דאמר בעשרים ואחד בניסן, היכי משכחת לה? אותה שנה מעוברת היתה, רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם'.⁵⁸

החזקוני כתב (כדברי הגמרא) שהיום שעתיד לקבל בו את התורה הגן עליו. **ורבנו בחיי** ציין שמטעם זה כתבה התורה 'ירחים' ולא חודשים, לפי שמדובר בחודשי הלבנה, שניים חסרים ואחד מלא, ועל כן עולים שמונים ושמונה יום ל' סיון. 'והגיד לך הכתוב כי ביום שנצטער ביאור בו נתעלה בשמים וקבל תורה מסיני, וזהו שאמר דוד עליו השלום "ביום קראתי ותענני תרהיבני בנפשי עז" (תהילים קלח, ג).'⁵⁹

מדוע שמה אותו יוכבד דווקא ביאור?

מכל המקומות שיכלה יוכבד להניחו, מדוע בחרה דווקא ביאור? מצאנו לכך כמה שיטות. **במדרש רבה** נדרש שיוכבד התחכמה בכך נגד אצטגניני פרעה: 'ולמה השליכו אותו ביאור? כדי שיהיו חושבין האסטרולוגין שכבר הושלך למים ולא יחפשו אחריו'.⁶⁰ וכן ביאר **רבנו בחיי**: 'לו לתועלתו והצללתו, ודבר חכמה עשתה יוכבד אמו ותחבולה גדולה שהניחתו על שפת היאור, כדי שיראו אצטגניני פרעה ויאמרו כבר הושלך המושיע ביאור, כי ידעו זה מכח אצטגנינותם



ששמה את בנה בתיבה מתוך ייאוש שוודאי ימות. כנגד דברים אלו עיין **בהעמק דבר** על פסוק ו' ותאמר מילדי העברים זה, שבזה נבדלו בני ישראל מן המצרים, שאימהות ישראל אינן מאבדות תקווה על אודות בניהן.

58. סוטה יב, ב.

59. ועיין במה שכתבנו בפסוק זה 'ירחים' ולא חודשים'.

60. **שמות רבה** א, כא.

61. ואנוהו – דברי **האבן עזרא** על אודות יוכבד מבארים

62. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.
63. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הראשונה. ואנוהו – תמה אני מאוד על דבריו, ונראה כי מוטב להישאר בשאלה ולא לומר על גדול הדור 'נתייאש מהדבר ולא רצה להצילו'. והנסתרות לה' אלוהינו שבחר להעלים מאיתנו

ואתעמדת אחתיה מרחיק למדע
מא יתעביר ליה :

וּתְתַצֵּב אֶחָתוֹ מֵרָחֵק לְדַעַה מֶה־יַּעֲשֶׂה לוֹ:

וּתְתַצֵּב אֶחָתוֹ מֵרָחֵק

משמעות המילה 'ותתצב'
אונקלוס תרגם 'ותתצב' – ואתעתדת'. בפרשגן ביאר שבדרך כלל מתרגם אונקלוס את השורש יצ"ב בפועל קו"מ, אולם כאן לא עשה כן. וההבדל הוא, שכאשר אונקלוס מדגיש את עצם העמידה אזי יתרגם בשורש קו"מ, אולם כאן ביאר שאין הכוונה שעמדה אלא שהתייצבה באופן של המתנה וציפייה, ולכן תרגם 'ואתעתדת'.

בהעמק דבר כתב שהיה ראוי לכתוב 'ותתיצב', אלא שמשמעות המילה להורות שעצם עמידתה שם הייתה בהשגחה פרטית מן השמיים, שתהיה האחות ניצבת מרחוק, וכוונת 'ותתצב' היא שאחר העמידה שם, כלומר ההשגחה. הרחיב זאת הרש"ר הירש וביאר שהמילה 'ותתצב' מורכבת הן מבניין קל והן מבניין התפעל, וביאורה שאחותו גם עמדה וגם העמידה עצמה בהכרה מלאה ודרכות מרץ.

הוסיף וכתב הרש"ר הירש: 'והנה, סיפורי התורה נבדלים היטב מסיפורי בני האדם. הללו ייבצר מהם, כמעט, להישמר מפניות אישיות, ולא יסתפקו בתאור העובדות כהווייתן הפשוטה. משתפים עצמם בחוויות הגיבור, ומבקשים לתת ביטוי לרגשותיו ולהלכי נפשו וכו'. איה המספר, אשר בהעלותו חזיון שכזה היה מוותר על תאור הרגשות העזים, שפיעמו את הנפשות הפועלות, הייאוש, הפחד, החלטת הגבורה, הלב הרוטט בשעת העשייה, זעקת האימה אל ה', חרדת הציפייה: האיק יפול דבר וכו' וכו'. אבל דבר ה' יביא את העובדות, כמות שהן, אל שכלו של האדם. מה היו רגשותיהן של הדמויות – יוכבד ומרים – ברגע כזה, לבו של כל אדם בעל רגש

באבן עזרא הקצר כתב: 'יתכן להיות אחותו ממשפחתו'. ואנוהו – איני מבין מה הכריחו לנקוט 'יתכן', וטוב לנו לקבל בוודאות דברי חז"ל שדרשו שהייתה זו מרים, וכל שכן שלא מצינו שום אזכור אחר לכך שהייתה למשה אחות נוספת. רבנו בחיי כתב שעל דרך הפשט הכוונה למרים, ועל דרך המדרש הכוונה לשכינה, כמובא בגמרא לקמן. לפי האברבנאל נראה לומר שהייתה מרים בת כחמש עשרה שנה, כי לא מצינו שנותיה כתובים.⁶⁵

על אודות פסוק זה נדרש במשנה: 'מרים המתינה למשה שעה אחת, שנאמר: "ותתצב אחותו מרחוק", לפיכך נתעכבו לה ישראל ז' ימים במדבר, שנאמר: "והעם לא נסע עד האסף מרים"'.⁶⁶ וביארה על כך הגמרא: 'התם חדא שעתא, הכא שבעה יומי... אמר רבא... ולעולם מדה טובה מרובה ממדת פורענות'.⁶⁷ כלומר, למרות שהמתינה רק שעה אחת, מכל מקום המתינו לה שבוע שלם, שבדבר מצווה השכר גדול בהרבה מן העשייה.

כמו כן מובא בגמרא: 'ותתצב אחותו מרחוק – א"ר יצחק: פסוק זה כולו על שם שכינה נאמר. ותתצב – דכתיב "ויבא ה' ויתיצב וגו'" (שמואל א ג, י), אחותו – דכתיב "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד), מרחוק – דכתיב "מרחוק ה' נראה לי" (ירמיה לא, ב), לדעת – דכתיב "כי אל דעות ה'" (שמואל א ב, ג), מה – דכתיב "מה ה' אלהיך שואל מעמך" (דברים י, יב), יעשה – דכתיב "כי לא יעשה ה' אלהים דבר" (עמוס ג, ז), לו – דכתיב "ויקרא לו ה' שלום" (שופטים ו, כד).⁶⁸ ועיין במלבי"ם ובתורה תמימה במה שכתבו על עניין זה.



67. סוטה יא, א.

68. גמרא שם.

65. אברבנאל בתשובתו לשאלה השנייה.

66. סוטה א, ט.

בעל כורחו לכוח עליון. ידוע ידעה האחות על לכתה; אבל לפתע פתאום – גם מצאה את עצמה שם, כאילו הוצבה שם על ידי כוח עליון. לכך 'ותתצב' – מזיגה של פעולה שקולה ופעולה כפויה. ועיין בנהרות ה'.

אולם בגמרא מובא: 'היתה מתנבאה כשהיא אחות אהרן ואומרת עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל, וכיון שנולד משה נתמלא כל הבית כולה אור, עמד אביה ונשקה על ראשה, אמר לה: בתי, נתקיימה נבואתיך! וכיון שהטילוהו ליאור, עמד אביה וטפחה על ראשה,

69. סוטה יב, ב.

70. שבועות ל, ב.

בעל הטורים ציין שסופי תבות 'ותרד בת פרעה' הן 'דתה', ומכאן ששינתה דתה, שהלכה להתגייר. **בתורה תמימה** ביאר שייכתן שדרשת הגמרא מבוססת על כך שכתוב 'לרחץ על ה'אור' ולא 'לרחץ ביאור', כפי שכתוב בדרך כלל ברחיצה. ומוסיף התורה תמימה ביאור לדרשה זו, שהמצרים לא היו משתמשים באלוה שלהם לדברי חול (וזו הסיבה ש'תועבת מצרים כל רעה צאן' [בראשית מו, לד], שהצאן היה אלוהים עבורם), ומאחר שפרעה היה עובד לנהר – ברור שלא היה משתמש בו לרחיצת תענוג. אם נאמר שבת פרעה החזיקה עדיין בדעות אביה, ממילא אף היא לא הייתה רוחצת ביאור – ומאחר שהתירה לעצמה לרחוץ ביאור מובן שביטלה את העבודה זרה שלו, וזו הכוונה 'שירדה לרחוץ מגלולי אביה'.⁷³

ובתנחומא נדרש: 'ותרד בת פרעה לרחוץ – ארז"ל שירדה לרחוץ מגלולי בית אביה, ויש אומרים שנצטרעה וכיון שפשטה ידה לאותו צדיק נתרפאת'.⁷⁴

של הנהר, מקום שמימיו אינם עמוקים. ייתכן גם בנהר העליון מעל לעיר, "בנילוס העליון", מקום שמימיו טרם נדלחו מזוהמת העיר. שמא הניחה האם את ילדה בכוונה במקום זה, מפני שהיה נקי יותר, מפני ששימש גם כמקום רחצה; ואולי היה זה השטח שהוקצה לרחצת נשים, ומאימהות ציפתה האם לרחמנות יתר.

המלבי"ם כתב כמה דברים בפסוק זה, שמבאר לנו איך הייתה השגחה עליונה בדבר הצלת משה על ידי בת פרעה. ראו סיכום דבריו, עם מה שכתב גם בפסוקים אחרים, לעיל פסוק ב 'ההשגחה הפרטית במשה – דעת המלבי"ם'.

בת פרעה מתגיירת

בשונה מכל דברי המפרשים הנ"ל, לפי **הגמרא** ירדה בת פרעה לא 'לרחוץ' כפשוטו אלא לשם מטרה נעלה ומיוחדת: 'ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור – א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: מלמד שירדה לרחוץ מגלולי אביה, וכן הוא אומר "אם רחץ ה' את צואת בנות ציון וגו'" (ישעיה ד, ד)',⁷² וביאר רש"י שם שהכוונה לטבול לשם גירות.

על היאור – הרוחניות מעל המים

הביטוי 'על ה'אור' מתמיה מאוד. וכי לא היה מתאים יותר לתורה לכתוב 'ותרד לרחוץ ביאור'? למה הקפידה התורה לכתוב **על ה'אור**? מתוך עיון מדוקדק ניתן לראות שהתורה נקטה דווקא את המילה 'על'. המושג 'על' בפרק זה מובא באופן שונה מן הקצה אל הקצה מן המובא בפרק הקודם. בפרק הקודם המילה 'על' באה תמיד כעליונות אדם מסוים על אחרים. 'ויקם מלך' קדש **על** מצרים... וישימו **עליו** שרי מסים... ויראיתו **על** האֲבֹנִים. הווי אומר, מלך מצרים נמצא מעל המצרים הנמצאים מעל ישראל, ומתוך ישראל העבריות נמצאות מעל היילודים וצריכות להמיתם.

לעומת כל זאת, בפרק שלנו המילה 'על' מציינת הימצאות מעל פני המים. תחילה כתוב על יוכבד 'ותשם ב'סוף' **על** שפת ה'אור'. אחר כך בת פרעה יורדת לרחוץ **על ה'אור**,⁷⁵ ומשה רבנו הולך למדין, שם מסופר 'וישב **על** הבאר'.⁷⁶

'על המים' לעומת 'בתוך המים'

עניין ההימצאות מעל המים מתקשר לעניין רוחני, וניתן למצוא זאת כמה וכמה פעמים. בספר ירמיה כתוב 'ברוך הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּה' וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ. וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע **על** מִים וְעַל יוֹבֵל יִשְׁלַח שָׁרָשָׁיו...' (יו, ח-ה). בתחילת ספר תהילים מובא 'אֲשֶׁרִי הָאֵישׁ... כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חָפְצוֹ... וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע **על** פִּלְגֵי מִים' (א, א-ג). בלעם מתאר כך את עם ישראל באומרו 'כְּנִחָלִים נָטְיוּ כְּגִנֹּת **עלי** נְהָר, כְּאֶהָלִים נָטַע ה' כְּאֶרְזִים **עלי** מִים' (במדבר כד, ו).



74. תנחומא ז.

75. אף מרים נקראת 'עלמה', כלומר 'על מה' – שיכול להתפרש גם כצורת הבודד של 'מים'.

72. סוטה יב, ב.

73. ואנוהו – יש לציין שדבריו אלו אינם מסתדרים היטב עם דברי רש"י לקמן ז, טו.

יוסף. אמרה לו: במקום הזה שמוהו – עשו לו מצרים ארון של מתכת ושקעוהו **בתוך** נילוס. בא ועמד **על** נילוס, נטל צרור וזרק לתוכו זעק ואמר: יוסף יוסף, הגיעה השבועה שנשבע הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו שהוא גואל את בניו, תן כבוד לה' אלהי ישראל ואל תעכב את גאולתך כי בגללך אנו מעוכבים, ואם לאו נקיים אנחנו משבועתך. מיד **צף** ארונם של יוסף.⁷⁷ דוגמה ממשיית להתערבות הקב"ה המבדילה בין הצדיק הנמצא מעל המים לבין הרשעים השוקעים בתוכם ניתן למצוא בתיבת נח: **וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיָּרְבוּ מְאֹד עַל הָאָרֶץ וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל פְּנֵי הַמַּיִם... וַיִּגְעַע כָּל בָּשָׂר הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ בְּעוֹף וּבְבִהֵמָה וּבְחַיָּה וּבְכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ עַל הָאָרֶץ וְכָל הָאָדָם... כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בְּאֶפְיוֹ מִכָּל אֲשֶׁר בָּחַרְבָּה מֵתוּ. וַיִּמַּח אֶת כָּל הַיְּקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׂאֲרָ אֵף נֹחַ וְאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּיבָה** (בראשית ז, יח–כג).

המים – מקור הגשמייות בעולם

בדוגמאות הללו ניתן לראות דגש המבדיל בין הימצאות מעל המים לבין הימצאות בתוכם. מהו ההבדל המהותי שבין הדברים: המים מסמלים לפעמים את החיים ואת הטוב, אך לפעמים מסמלים הם את המוות ואת הרע. המים הכרחיים עבור קיום האדם מבחינה גשמית, שכן חייו אינם יכולים להתקיים ללא מים, אך הימצאות בתוך המים באופן שהם רבים מדי – פוגעת באדם ומסוגלת להביא אף למוות. לעומת זאת, הימצאות על המים באופן שבו משתמש בהם האדם בתבונה, מפארת את חיי האדם. הימצאות 'על המים' הינה מקור ברכה בעולם, לעומת הימצאות 'בתוך המים' המציינת מעין טביעה.

מצד אחד, התורה משתמשת במילים 'מים חיים' המורות לנו שמקור החיים במים, וכן הקב"ה עצמו נמשל למים חיים ככתוב **'כִּי שְׁתִּיתִם רְעוֹת עֲשֵׂה עִמִּי אֹתִי עֲזָבוּ מִקּוֹר מַיִם חַיִּים לְחֹצֵב לָהֶם בְּאֲרוֹת בְּאֶרֶת נִשְׁבְּרִים אֲשֶׁר לֹא יָכְלוּ הַמַּיִם'** (ירמיה ב, ג). התורה אף היא נמשלה למים, כמובא **בגמרא**: **'אמר רבי חנינא בר אידי: למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א) לומר לך: מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין**

כמו כן, בשעה שבני ישראל נמצאים בבבל ובוכים את ציון כתוב **'עַל נְהָרוֹת בָּבֶל, שָׁם יִשְׁבְּנוּ גַם כְּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן'** (תהילים קלז, א).

גם הקב"ה מתואר כמי שנמצא על מים. בתחילת הבריאה, בשעה שהיה ה' יחיד בעולמו, כתוב **'וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם'** (בראשית א, ב). דוד המלך מתאר בספר תהילים **'קוֹל ה' עַל הַמַּיִם... ה' עַל מַיִם רַבִּים'** (כט, ג). ובספר זכריה (יד, ח–ט) מתואר באופן מוחשי ביותר כיצד אפשר יהיה לעתיד לבוא למצוא את ה' כשהוא על המים: **'וַיֵּצֵא ה'... וַעֲמָדוֹ רִגְלֵיו בְּיוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּיתִים... וְנִבְקַע הַר הַזֵּיתִים... וְהָיָה בְּיוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מַיִם חַיִּים מִירוּשָׁלַם**.

לעומת מקומות אלה (ועוד), בהם מדגישים הפסוקים את ההימצאות מעל המים כעניין רוחני, כאשר רוצה התורה להנגיד מהות לרוחניות ולרצון ה' היא תשתמש בביטוי 'בתוך' המים, ובמלכות מצרים עניין זה בא לידי ביטוי בחוש. כל זמן שהמצרים באים כנגד רצון ה' לא תנקוט התורה בלשון 'על המים' אלא 'בתוך היאור', 'בתוך המים'. על היילודים העברים הם מצווים **'כָּל הֶבֶן הַיָּלֹד הַיָּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶה'** (א, כב) ותרגם **אונקלוס 'בנהרא תרמוניה'**. בשעה שנענשו המצרים כתוב **'וַיִּנְעַר ה' אֶת מִצְרַיִם בְּתוֹךְ הַיָּם'** (יד, כז). ועל פרעה מנבא הנביא יחזקאל **'כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים הַגָּדִי עֲלֶיךָ פָּרְעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתֵּנִים הַגְּדוֹל הַרְבֵּץ בְּתוֹךְ יָאֲרֵיו, אֲשֶׁר אָמַר לִי יָאֲרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי'** (כט, ג). אולם בשעה שיש עניין חיובי הקשור למצרים, אף הם יימצאו על המים. בשעה שהקב"ה מגיד לפרעה את אשר יעשה במצרים (כדברי יוסף שאמר לפרעה **'אֶת אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה הַגִּיד לְפָרְעֹה'** [בראשית מא, כה]) נאמר **'וּפָרְעָה חָלַם וְהָנָה עֹלָמָד עַל הַיָּאֲרָ'** (שם, א). אף בשעה שגופות המצרים שימשו לבני ישראל כראיה שמתו, כתוב **'וַיָּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם'** (יד, ל).⁷⁶ על כן ברור, שבשעה שבת פרעה באה להתגייס, כלומר לעלות מדרגת מצרים לדרגת ישראל, כותבת התורה **'וַתִּרְדּוּ בַת פָּרְעָה לְחַיֵּץ עַל הַיָּאֲרָ'**.

אף ארונם של יוסף הינו עדות נאמנה להבדל שבין רצון המצרים שדברים יהיו בתוך היאור לבני ישראל הנמצאים במהותם מעליו. כה דברי **המכילתא**: **'ומשה מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף? אמרו, סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור והיא הראתה למשה קבר**



פתיחתא, ועיין בגמרא בסוטה יג, א.

76. עיין בגמרא בפסחים קיח, ב, הובאה ברש"י לקמן יד, ל.

77. מכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דויהי

כן ההימצאות על המים מפארת את החיים, והחיים הרוחניים יכולים וצריכים להתעלות על ידי הגשמיות. הצדיקים מהווים דוגמה לאלה שאינם שקועים עמוק בגשמיות ומאידך אינם מתנזרים ממנה לגמרי, אלא נמצאים 'מעל המים', במקום שבו יש להם שליטה בגשמיות והם יודעים כיצד להשתמש בה למטרות אלוהיות. וכן כתב **המסילת ישרים**: 'כל תשמיש שישתמשו מדברי העולם אחרי היותם כבר דבוקים לקדושתו יתברך, הנה עילוי ויתרון הוא לדבר ההוא שזכו להיות תשמיש לצדיק, וכבר הזכירו ז"ל בענין אבני המקום שלקח יעקב ושם מראשותיו (כמובא **בגמרא**⁸¹): אמר רבי יצחק: מלמד שנתקבצו כולן, והיתה כל אחת אומרת **עלי יניח צדיק** ראשו. כללו של דבר – ענין הקדושה הוא שיהיה האדם דבק כל כך באלהיו, עד שבשום מעשה אשר יעשה לא יפרד ולא יזוז ממנו יתברך, עד שיותר **יתעלו** הדברים **הגשמיים** אשר ישמשו לאחד מתשמישיו במה שהוא משתמש בהם, ממה שיורד הוא מדביקותו ומעלתו בהשתמשו מדברים גשמיים.⁸² כבר הפסוק השני בתורה מהווה רעיון זה, באופן שבו באה ומתגלה הרוחניות על המים, ככתוב **'ורוח אלהים מרחפת על פני המים'** (בראשית א, ב). ובכן, בשונה מן הפרק הקודם, שם מתוארת עליונות האדם על חברו באופן שהרוחניות נדחקת הצידה כלא הייתה, הנה בת פרעה, שלפי חז"ל באה להתגייר, מחזירה עטרה ליושנה ומחפשת רוחניות וקדושה – את ה' הנמצא מעל המים. מסיבה זו בוחרת התורה את מילותיה ומדקדקת בכותבה **על ה'א'ר**.

יהי רצון שנזכה בקרוב להימצאות קודש הקודשים על גבי המים, ככתוב **'ומעין מביט ה' יצא'** (ויאל ד, יח), וכן **'וישבני אל פתח הביית והנה מים יצאים מתחת מקפתן הביית קדימה'** (יחזקאל מז, א). ומובא על כך **בגמרא**: 'אמר רבי פנחס משום רב הונא צפורה: מעין היוצא מבית קדשי הקדשים'.⁸³

מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה.⁷⁸ בשעה שישאל עושים את רצונו של מקום, המים מהווים מקור ברכה בעולם, כמובא **בגמרא** 'מפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג? אמר הקדוש ברוך הוא: נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה'.⁷⁹

מאידך, בשעות קשות עלולים המים להביא מוות לעולם. בשעה שהעולם בא לידי השחתה אמר ה' **'וְאֶנִּי הִנְנִי מְבִיא אֶת הַמַּבּוּל מֵיִם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחֵת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יָגוּעַ'** (בראשית ו, יז). כאשר אינו חפץ במצוותינו, מובא **במשנה** שגשמי החג הם סימן קללה, בדומה 'לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו'.⁸⁰ בשעה שישאל מתרחקים מה' הם כשקועים במים, כדבר הנביא אחיה השילוני **'הִקְהָה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל כְּאֶשֶׁר יִנּוּד הַקִּנָּה בְּמִים'** (מלכים א יד, טו), ובשעה שיונה בורח מאת ה' הוא מעיד על עצמו **'וְתִשְׁלִיכֵנִי מִצּוֹלָה בְּלִבְבִי יָמִים'** (יונה ב, ד).

מכל הדברים הגשמיים שיש בעולם, המים הם הדבר הבסיסי ביותר עבור חיי האדם (מקור המים הוא בגשם, מקור השם 'גשמיות'). המים הם מקור הגשמיות בעולם, וכשם שהחיים אינם יכולים להתקיים ללא מים, כך הרוחניות אינה יכולה להתקיים בעולם ללא הגשמיות.

כמו המים, גם הגשמיות יכולה להיות חיובית או שלילית, ותלוי הדבר כיצד מסתכל האדם על הגשמיות – אם היא מטרה בפני עצמה, או אמצעי נצרך לעבודת ה'. בשעה שאדם שרוי עמוק בגשמיות הוא חנוק מבחינה רוחנית, ולעניין עבודת ה' הריהו כטובע בתוך המים. כשם שהימצאות בתוך מים אינה מאפשרת חיים לאדם, כך שקיעה בגשמיות אינה מאפשרת חיים רוחניים לאדם.

אך כשם שהמים במהותם אינם רעים אלא יכולים להשפיע ברכה, כך הגשמיות במהותה אינה רעה, ואדרבה חלק ניכר בעבודת ה' בא לידי ביטוי מתוך הגשמיות, וללא הגשמיות אין לנו יכולת חיים. על



81. חולין צא, ב.

82. מסילת ישרים פרק כו.

83. יומא עז, ב.

78. תענית ז, א.

79. ראש השנה טז, א.

80. סוכה ב, ט.

וְנַעֲרָתֶיהָ הִלְכָת עַל יַד הָיָאָר וַתֵּרֶא אֶת הַתֵּבָה בְּתוֹךְ הַסּוּף

הסוף – כיון דחזו דקא בעו לאצולי למשה, אמרו לה: גבירתנו, מנהגו של עולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם כל העולם כולו אין מקיימין אותה – בניו ובני ביתו מקיימין אותה – ואת עוברת על גזירת אביך? בא גבריא וחבטן בקרקע⁸⁴ (ואנוהו – כלומר הנערות הומתו, בשונה מאמתה שלא הומתה). וכתב רש"י את דברי הגמרא והוסיף 'והכתוב מסייען, כי למה לנו לכתוב ונערותיה הולכות'.

ואנוהו – הגמרא דרשה 'ואת עוברת על גזירת אביך, בא גבריא וחבטן בקרקע'. ביאת גבריאלי הינה נס, אך לא פחות מכך נס הוא שבת פרעה עצמה מחליטה להפר את צו אביה. בסוף הפרק הקודם למדנו שפרעה עצמו ציווה לכל עמו שכל הבן היילוד יושלך ליאור, ובפרק שלנו קורה ההפך המחולט. מן היאור עצמו, שאליו צווה להשליך – דווקא משם נלקח משה, ודווקא על ידי בת פרעה. כנגד 'וַיֵּצֵא פֶרְעֹה לְכָל עַמּוֹ' נתקיים 'וַתֵּרֶד בֵּת פֶּרְעֹה', וכנגד 'הָיָאָרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ' נתקיים 'כִּי מִן הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ'. ההפך המוחלט הוא אשר פוקד את פרעה, ובתו היא זו שמצילה את מושיען של ישראל. 'עֲצוּ עֵצָה וְתִפְּרוּ דְּבָרוֹ דְּכָר וְלֹא יָקוּם – כִּי עֲמָנוּ אֵל' (ישעיה ח, י).

בפסוק זה מצוינות הן 'נערותיה' של בת פרעה והן 'אמתה'. האם מדובר באותן הנשים, או שאמתה שונה מנערותיה?

באבן עזרא הקצר כתב שנערותיה הן אמותיה שהיו משמשות אותה. **ובחזקוני** ציין שהכתוב מזכיר את נערותיה לפי שהיא עתידה לשלוח אחת מהן להביא את התיבה.

לעומתם, יש שביארו ש'נערותיה' אינן כוללות את 'אמתה' ששלחה, וכן נקט **הרש"ר הירש**, שמתוך הצניעות מלוותיה של בת המלך לא התלוו לעצם רחיצתה אלא אחת, הלוא היא אמתה. וכן דעת **העמק דבר**, שאף זה היה בהשגחה פרטית, שכדי שלא ייודע לפרעה ולשריו עניין הצלת הילד מן היאור על ידי בת פרעה – היו נערותיה של בת פרעה הולכות באותה שעה בגובה החוף ולא ראו מה עשתה. ועיין **במלבי"ם** שהבאנו על תחילת הפסוק, שהייתה בזה השגחה פרטית, ועוד עיין **באור החיים**.

גם **הגמרא** מבדילה בין נערותיה לבין אמתה: 'ונערותיה הולכות וגו' – א"ר יוחנן: אין הליכה זו אלא לשון מיתה, וכן הוא אומר "הנה אנכי הולך למות" (בראשית כה, לב). ותרא את התיבה בתוך

וַתִּשְׁלַח אֶת אֲמָתָהּ וַתִּקְחָהּ

בתורה תמימה ביאר שמובנת השיטה האומרת ששלחה את אמתה ולא את ידה, שהרי אם הייתה שולחת את ידה היה לתורה לכתוב 'ותשלח את ידה', וכן לא סבירא ליה הדרשה של 'אישתרבב אישתרבובי'. אולם לשיטה הדורשת ששלחה את ידה ונתארכה – למה להוציא את המילה 'אמתה' מן המשמעות הפשוטה של נערה המשרתת אותה (כמו 'עבד ואמה')? ונראה שמדייק כן מכך שבתחילת הפסוק כתוב 'וְנַעֲרָתֶיהָ הִלְכָת עַל יַד הָיָאָר', ואילו בסוף הפסוק

בביאור המילה 'אמתה' מצאנו לאורך הדורות שתי דעות, ומקור שתייהן **בגמרא**: 'ותשלח את אמתה ותקחה – ר' יהודה ור' נחמיה, חד אמר ידה, וחד אמר שפחתה. מאן דאמר ידה, דכתיב "אמתה", ומאן דאמר שפחתה, מדלא כתיב ידה. ולמאן דאמר שפחתה, הא אמרת בא גבריא וחבטן בקרקע? דשייר לה חדא, דלאו אורחא דבת מלכא למיקם לחודה. ולמאן דאמר ידה, ליכתוב ידה? הא קא משמע לן, דאישתרבב אישתרבובי⁸⁵ ועיין בנהרות ה'.



וכן עיין במלבי"ם המפרט את צדדי ההשגחה הפרטית במעשה זה, ובכלל זה את ההבדל בין 'נערות' ל'אמהות'.

לעומתם, אונקלוס תרגם 'ותשלח את אמתה' – ואושיטת ית אמתה'. ומאחר שנקט לשון הושטה ודאי שמבאר את אמתה כידה. רבנו בחיי מביא שלדעה שנשתרבבה ידה – התארכה לשישים אמה,⁸⁷ והביא רמז מכך שיכלה התורה לכתוב 'ממים משינתו', אלא שהוסיפה נו"ן אחת ושתי ה"א ('מן המים משינתה'), שיחד עולות בגימטרייה לשישים.

אף בתנחומא נדרש: 'יש אומרים שנצטרעה וכיון שפשטה ידה לאותו צדיק נתרפאת. ותשלח את אמתה – שנמשכה ידה ונתמתחה'.⁸⁸ וכתב בתורה תמימה שלא נתבאר שום רמז לעניין זה שהייתה מצורעת. ואולי מכך שלא כתוב שירדה לרחוץ את פניה או ידיה וכו', על כורחך לומר שירדה לטבול כל גופה ולהתרחץ מאיזו טומאה וחלאה. ומאחר שלא שייך בזה רחיצה דתית, דרשו שכל גופה היה צריך רחיצה ממשית, משום הצרעת.

בהעמק דבר חיבר יפה את שתי השיטות יחדיו. לדבריו, בין לשיטה האומרת ששלחה את ידה בין לשיטה האומרת ששלחה את שפחתה, יש לכאורה חוסר דיוק בלשון. אם התכוונה התורה ששלחה את ידה, היה לתורה לכתוב 'זרועה', או לכתוב 'אמתה' בפתח ודגש במ"ם. ואם התכוונה ששלחה את שפחתה, היה לתורה לכתוב 'שפחתה'. אלא שהתורה רצתה לכלול את שתי המשמעויות גם יחד במילה זו – ששלחה את שפחתה שנשתיירה אצלה לאיזה דבר, כדי שאף היא לא תדע מן ההצלה, והיא בעצמה שלחה את ידה ולקחה את התיבה, ומשום כך לא נודע הדבר.

במקום לכתוב 'ותשלח את נערותה' כתוב 'ותשלח את אמתה'. ומשינוי לשון התורה משמע שבאה לומר שאין מדובר בשליחות אמתה שפחתה אלא בשליחות אמת ידה.

מתוך המפרשים, רובם נקטו ששלחה את שפחתה. רש"י נקט בפשט ששלחה את שפחתה, והביא את הדרש שנשתרבבה אמתה אמנות הרבה. והוסיף שלפי הדקדוק, אם הייתה הכוונה לאמת היד, הייתה המילה 'אמתה' צריכה להיות דגושה במ"ם. וכן דעת הרשב"ם והחזקוני, שהכוונה לשפחתה.

אף דעת האבן עזרא כן, שביאר שבת פרעה שלחה את אחת מנערותיה לקחת את התיבה, כי בת המלך לא תיכנס אל מקום הסוף (מאחר שהתיבה הושמה במקום רחוק מן היבשה כדי שלא יגיע אליה כל עובר). והוסיף שאין דרך הכתובים לכתוב זרוע בלשון 'אמה', ועוד שהמ"ם רפה, ועוד שכאשר הכתוב אומר 'אמה' הוא מתכוון ליחידת אורך ולא לזרוע היד. והוסיף באבן עזרא הקצר, שאין טעם להזכיר בתחילה את נערותיה אם לא ששלחה את אחת מהן.

ובדומה לו כתב האברבנאל, שנערותיה הלכו ליד היאור, אם לטייל ואם לשמור שלא יבוא איש לראות את בת פרעה כשהיא מתרחצת. התיבה הייתה בתוך הסוף, ובת פרעה לא יכלה להיכנס שמה, ולכן שלחה את שפחתה, שנשארה עימה לשמשה ברחיצתה, לקחת את התיבה. ושפחתה שהייתה עימה ביאור הייתה היחידה שידעה בדבר, ולא נערותיה שנותרו על יד היאור, וכך נשאר הסוד בין בת פרעה לבין אמתה ולא ידע המלך מהיכן בא הילד.⁸⁶

וכן דעת הספורנו, ששלחה דווקא את אמתה המשרתת אותה אז ברחיצתה ולא את נערותיה, וכל זה ברצון אלוהי, שאם תשלח את אחת נערותיה ייתכן שתבחר להשליכו אל היאור.



88. תנחומא ז.

86. אברבנאל בתשובתו לשאלה השנייה.

87. ואנוהו – על פי הגמרא במגילה טו, ב.

כתב באזניים לתורה: 'מכאן שאפילו בשעת הרג ואבדון כללי, אין לנו למנוע מהצלה פורתא, שהרי ראתה בת פרעה אלפי ילדים מושלכים ליאור ואין לאל ידה להושיע, ואף על פי כן לא נמנעה מהצלת ילד יחידי. אבל היחיד הזה

91. אבות ב, טז.

וּפְתַחַת וַחֲזַת יֵת רַבִּיָּא וְהָא
עוֹלִימָא כְּכִי וַחֲסַת עֲלוּהִי וְאַמְרַת
מִכְּנִי יְהוּדָאִי הוּא דִּין:

וּתְפַתַּח וְתִרְאֶהוּ אֶת-הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֶעַר בְּכָה וְתַחְמַל עָלָיו וְתֹאמַר מִי־לִדִּי הָעֶבְרִים זֶה:

ותפתח ותראהו. את מי ראמה? את הילד, זהו פשוטו. ומדרשו, שראמה עמו שכינה: והנה נער בכה. קולו כנער:

וּתְפַתַּח וְתִרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד

וזו כוונת חז"ל שראתה עימו שכינה (לקמן). באזניים לתורה ציין שכתוב 'הילד' בה"א הידיעה – מושיען של ישראל, הילד שאביה וכל מצרים מבקשים את נפשו, אולם היא ראתה שכינה עמו. ועיין באברנאל במה שכתב על פסוק זה.⁹⁴ וכה דבריו היפים של הרש"ר הירש: 'רק משפתחה את התיבה, נתוודע לה תוכנה. משמע, הילד לא זעק. מה "טוב" היה ילד זה! ועוד במצבו זה! האיך ניכרים בקו אופי זה עקבות תכונותיו של העתיד להיות "ענו מאד" (במדבר יב, ג), אותה ותרנות שקטה וסבלנית. ומשפתחה "ותראהו את הילד", תחילה ראו עיניה ילד המביט בה, ורק אחר כך "והנה נער בכה" – החל הילד לבכות. ילד צורח אינו יפה, אינו מושך את הלב בחינו, והרי הצלתו על כך התבססה. הרושם הראשון של ילד, המביט בה בשלווה, שבה את לבה. ורק אחרי כן בכה. דרכו של ילד לבכות למראה פנים זרות, ומה גם ילד, שהכיר עד כה במחבואו רק דיוקנאותיהם השמיים של הוריו ואחיו העבריים – למראה תווי פני מצריה'.

ובדרך דרש דרשה הגמרא: 'ותפתח ותראהו את הילד' – ותרא מיבעי ליה? א"ר יוסי ברבי חנינא: שראתה שכינה עמו,⁹⁵ וכן כתב רש"י, שלפי הדרש ראתה עימו שכינה. הכלי יקר ביאר שהיה אור ניכר אצל משה (כפי שכשנולד נתמלא הבית כולו אורה), וזו הכוונה שראתה עימו שכינה. הפסוק כותב 'וְתִרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד', והכוונה שראתה אותו, כלומר את האור (שנזכר בפסוק ב) יחד עם הילד, שהרי המילה 'את'

אונקלוס תרגם 'ותראהו את הילד' – וחזת ית רביא', ולא תרגם 'וחזתה ית רביא', ובזה אינו דבק לכפילות לכאורה שבפסוק 'ותראהו' – את הילד. האבן עזרא כתב שהתורה מבארת שהיא ראתה, ומה ראתה – את הילד. ואף רש"י כתב בפשט שראתה את הילד.

כנגדם כתב הרשב"ם שמי שמפרש שראתה את הילד טועה הוא, שהרי ברור הדבר שאם פתחה את התיבה תראה בה את הילד. אלא הכוונה שפתחה את התיבה והביטה בילד לראות אם הוא זכר או נקבה. וביאור 'וְהִנֵּה נֶעַר' הוא שהיה זה ילד זכר ולא נקבה. כמו כן ראתה בזכרותו שהוא מהול, וממילא ברור שנטמן כאן ואינו אסופי, שאם הייתה בת יש לומר שהיא אסופית. ובדומה כתב החזקוני.

לעומתו, האור החיים ביאר שכאשר כתבה התורה 'וְתִרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד' ביארה בזה את כוונתה הטובה של בת פרעה. שאילו היה כתוב 'ותרא את הילד', הייתה המשמעות שראתה דבר שלא חשבה לראות. אך 'ותראהו' פירושו שראתה את אשר צפתה לראות, שחשבה שיש שם ילד ורצתה להצילו, וכן ראתה.

באופן אחר כתב הספורנו שהיא פתחה וראתה אותו, שהוא טוב ויפה מאוד. ובהרחבה לכך כתב המלבי"ם שהכפל 'וְתִרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד' מורה שראתה בו שני עניינים – הראשון, שראתה אותו מבחינה חיצונית שהוא יפה תואר, בריא וחזק. והשני, שראתה את פנימיותו, כלומר ראתה בשכלה שיש בו צורה נשגבה אלוהית,



95. סוטה יב, ב.

94. אברנאל בתשובתו לשאלה השלישית.

שראתה עליו 'אור יתירה', שקרן עור פניו למעלה מן הטבע, כמו שבשעה שנולד נתמלא הבית כולו אורה. והוסיף שכתבו המפרשים שרמז לשכינה במילה 'ותראהו', שהיא נוטריקון 'ותרא הו', ואותיות 'הו' משם ה', כמו 'אני ה' הוא שָׁמַי' (ישעיה מב, ח), וכן בדברי המשנה 'אני והו הושיעא נא'.⁹⁶

משמשת גם במשמעות 'עם', ובחיבור הילד עם האור היה נראה כמו נער. וכן כתב האור החיים, שלדרשה שראתה עימו שכינה – מנין ידעה להכירה? אלא שראתה עימו אור גדול, וה' עשה כן כדי שתגדל מעלת הילד בעיניה, עיין עוד בדבריו. כדבריהם כתב בתורה תמימה שנראה

וְהָיָה נֶעֱר בְּכָה

לכן כותב הרמב"ן שנכון יותר לפרש שהיה בוכה בחריצות וזריזות כנער (כלומר בכי המצוי יותר בתינוקות גדולים), ולכן חמלה עליו; וכן מביא את דברי המדרש רבה (לקמן) שגבריאל הכהו. אולם מציין שלדעתו אין צורך לכל זה, כי מיום היוולדו קרוי הילד נער, והביא דוגמאות לכך.

במהות הבכיה של משה כתב הכלי יקר שהייתה בגדר 'עֲמֹ אֲנִי בְּצָרָה' (תהילים צא, טו) ככתוב 'כִּי יִדְעֵתִי אֶת מְכַאֲבֵיו' (ג, ז), שפירושו שהקב"ה כביכול מרגיש את כאבם. וזהו גם ביאור כפל המילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', שבצרתם גם לו צר.

בשונה מהגמרא שהתייחסה לקולו של משה כקול של נער, האבן עזרא ביאר שהיו איבריו גדולים כאילו הוא נער. לשיטתו בת פרעה ידעה שהוא מן העברים מאחר שהיה מהול, ובעבור יופיו חמלה עליו, וזה ביאור הכתוב בפסוק ב 'כִּי טוֹב הוּא' – שהיה יפה. הרמב"ן הביא את דבריו אלה של האבן עזרא, שהיו איבריו גדולים, ומבאר שאולי הזכיר זה ליופיו, שבעבור טובו ויופיו חמלה עליו משום שהכירה בו שנולד מקרוב ואיבריו יפים ומתוקנים כאילו הוא נער. ואנוהו – ניתן למצוא חיזוק לדברי האבן עזרא בדברי התנחומא 'ויהי בימים ההם ויגדל משה – וכי אין הכל גדילין? האדם והבהמה והחיה

הפסוק פותח בתיאור 'ילד' אך עובר מייד לתיאור 'נער'. דרשה על כך הגמרא: 'והנה נער בכה – קרי ליה ילד וקרי ליה נער? תנא: הוא ילד וקולו כנער, דברי רבי יהודה, אמר לו רבי נחמיה: אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום! אלא מלמד שעשתה לו אמו חופת נעורים בתיבה, אמרה שמא לא אזכה לחופתו'.⁹⁷ בתנחומא נדרש כשיטת רבי יהודה: 'ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בוכה – והנה ילד בוכה לא נאמר אלא נער, מלמד שהיה ילד וקולו כנער, ונער גדול הוא שכן הוא אומר "והנער שמואל משרת את ה'" (שמואל א ג, א).⁹⁸ וכן נקט רש"י, שקולו כנער. המלבי"ם נקט שבחיצוניותו היא ראתה שהוא ילד שזה עתה נולד, אך עם זאת ראתה שבעניין בכייתו הוא דומה לנער שהתעוררו כוחותיו ויש לו רגש פנימי ער ומתעורר.

הרמב"ן מביא את דברי רש"י, ומעיר שבגמרא מובא שרבי נחמיה דחה שיטה זו, שעושה את משה לבעל מום, ועוד שמא טעם יש לתורה להזכיר דבר זה. ואנוהו – כתירוף לדבריו ניתן להביא את דברי הכלי יקר שכתב שיש אומרים שנשמע קולו כנער כדי שתחשוב בת פרעה שנולד מזמן ואינו תינוק חדש, שאחרת לא תציל אותו מספק שמא הוא הגואל ונולד באותו היום שאמרו האצטגנינים.



97. גמרא שם.

98. תנחומא ח.

96. סוכה ד, ה. בדומה לדברי התורה תמימה עיין ברבנו בחיי שהבאנו בפסוק ב 'ותפתח ותראהו את הילד'.

כפי שהזכרנו לעיל, הרשב"ם והחזקוני פירשו בפסוק ש'וְהָנָה נָעַר' פירושו שראתה שהוא זכר. ביאור אחר מובא בילקוט שמעוני: 'דבר אחר, והנה נער בוכה – זה אהרן',¹⁰⁰ היינו שאהרן הוא שעמד בסמוך ובכה על אחיו שביאור. החזקוני הזכירו, וכתב האברבנאל שלהבנה זו מובן שאמרה 'מִלְדִּי הָעֲבָרִים זֶה', שבשעה שראתה נער עברי בוכה על הילד ידעה שהוא ילד עברי.¹⁰¹ וציין בעל הטורים ש'נָעַר בִּכָּה' בגימטריה 'זה אהרן הכהן' (ואנוהו – עם הכולל). ובמדרש רבה נדרש: 'בוכה – היה בוכה ואומר שמא לא אזכה ואראה אחותי הממתנת לי. דבר אחר, והנה נער בוכה – ילד היה ומנהגו כנער, בא גבריאל והכה למשה כדי שיבכה ותתמלא עליו רחמים'.¹⁰² ועיין בספורנו על אודות ההבדל בין ילד לנער, ובדברינו לקמן 'ילד ונער'.

והעוף, כלן גדילין! אלא מלמד שהיה גדל שלא כדרך העולם.⁹⁹ גם הכלי יקר ביאר שהיה נראה גדול כנער. באופן דומה, בהעמק דבר כתב שבת פרעה הייתה סבורה שתראה ילד שנולד תוך יום או יומיים, אולם בפועל ראתה נער, שכן שלושה חודשים נקרא נער לעומת תינוק בן יומו. ובדומה לכך כתב באזניים לתורה שבשונה מכל שאר היילודים שראתה בת פרעה את גופותיהם צפים על פני המים, שהיו בני יומם, משה היה כבר בן שלושה חודשים, ועל כן בשעה שפתחה את התיבה הופתעה לראות – 'וְהָנָה נָעַר' (ואנוהו – העמק דבר והאזניים לתורה ביארו שנראה לה כבן שלושה חודשים, כפי שהיה, לעומת האבן עזרא שביאר שנראה כמו נער, היינו גדול באופן מיוחד).

ילד ונער

לצעוד בכוחות עצמו. הרי זה דומה לנאמר בגמרא 'לא גדול – גדול ממש, ולא קטן – קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו – זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שלחן אביו – זהו גדול'.¹⁰³ נביא לכך שלוש דוגמאות. דוגמה ראשונה נמצאת בפרשת וירא, במעשה גירוש ישמעאל מבית אברהם (בראשית כא, יב–ט). איננו יודעים את גילו המדויק מתוך הכתובים, אך מאחר שהסיפור קורה אחרי שיצחק נולד הרי ישמעאל היה לפחות בן ארבע עשרה (ומאחר שכבר נגמל יצחק, ניתן לשער שהיה ישמעאל בסביבות גיל שש עשרה, אך אין זה מוכרח). בשעה שנאמר לאברהם לגרש אותו אומר לו ה' 'אַל יָרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנָּעַר וְעַל אֲמִתָּךְ'. כמה פסוקים לאחר מכן כתוב 'וַיִּשְׁכֶּם אֲבָרְהָם בְּבֶקֶר... שָׁם עַל שִׁכְמָהּ וְאֵת הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחֲהָ...'. ישמעאל מתחיל כנער, ואחר כך מתואר כילד. התורה ממשיכה לקרותו

כאמור, הפסוק פותח ב'ילד' אך עובר מייד ל'נער'. הפרשנים פירשו כל אחד לשיטתו, ואנו נבאר את העניין מתוך עמידה על מהות מושגים אלה. המושגים 'ילד' ו'נער' בתורה לא מבטאים גיל דווקא. אמת שבדרך כלל כשהכתוב כותב 'ילד' הכוונה לגיל מוקדם יותר ואילו 'נער' הוא גיל מאוחר יותר, אך משמעות התורה במושגים אלה עמוקה יותר. והראיה, שיש כמה סיפורים שבהם גילו של הילד אינו משתנה, אולם פעם מתייחס אליו הכתוב כילד ופעם כנער, כפי שנראה לקמן.

בתורה, המילה 'ילד' מבטאת ילד צעיר לשנים שתלוי לחלוטין בהוריו, כלומר מישוהו שאינו יכול לעמוד ולחיות בכוחות עצמו. לעומת זאת, נער הוא אחד שכבר יש לו, במידה מסוימת, רגל בעתיד. הוא לא תלוי בהוריו באותו האופן שבו ילד תלוי, אלא החל



הגמרא כפשוטה שהיה ממש עשר אמות. ועיין במהרש"א על הגמרא בברכות נד, ב שכתב 'זה הדרש (על גובהו של משה) אינו מבורר לי בתלמוד'.

100. ילקוט שמעוני קסו.

101. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

102. שמות רבה א, כד.

103. בבא מציעא יב, ב.

99. תנחומא ט. בגמרא (בשבת צב, א) מובא שמשוה היה גבוה עשר אמות. אם נקבל גמרא זו כפשוטה, הרי ממדיה של משה תמיד היו מעבר לשאר האנשים בני גילו. מעתה מובן הפסוק 'ותפתח ותראה את הילד והנה נער בכה', שצפתה לראות ילד בן יומו, ולא רק שלא היה נראה כבן יומו, אף לא כבן שלושה חודשים, אלא הרבה מעבר לכך, כנער ממש בגודלו. אולם נראה יותר לומר שאין כוונת

בד, יח-לה) מסופר 'וַיִּגְדַּל הַיֵּלֶד... וַיָּמָת'. הוא תלוי באימו ובאביו, ומתואר רק כילד. כמו כן, אלישע אומר לגיחזי לשאול בשלום המשפחה 'הַשְּׁלוֹם לָךְ, הַשְּׁלוֹם לְאִישֶׁךָ הַשְּׁלוֹם לְיִלְדֶּךָ', שמבחינת גילו ותלותו הוא כילד לכל דבר. אולם בשעה שאלישע מבין את אשר קרה – עובר היחס ממצב התלות שלו בהוריו אל עצם המשך חייו. אלישע מסרב להשלים עם העבודה שאין לבן השונמית עתיד, ולכן הופך הילד (המת) לנער 'וַשְׁמָתָה מִשְׁעָנָתִי עַל פְּנֵי הַנֶּעֱר... וַיִּשָּׂם אֶת הַמִּשְׁעָנָה עַל פְּנֵי הַנֶּעֱר... לֹא הָקִיץ הַנֶּעֱר... וַהֲנִה הַנֶּעֱר מֵת'. ואולם כעת, כשמבין אלישע שהנער מת ממש, וכל חייו תלויים בו לחלוטין – הוא פוסק מלהיות נער, ושב להיות ילד 'וַיִּתְּפַלֵּל אֵל ה'... וַיַּעַל וַיִּשָּׁקֶב עַל הַיֵּלֶד... וַיָּחֹם בְּשֵׁר הַיֵּלֶד'. ומשעה שהתחיל לשוב לחייו – שב להיות נער 'וַיִּזְוֹרֶר הַנֶּעֱר עַד שָׁבַע פְּעָמִים וַיִּפְקֹחַ הַנֶּעֱר אֶת עֵינָיו'. גילו של בן השונמית לא השתנה תוך כדי המעשה, אך בעיני סובביו הוא היה ילד, ואז נער, ושוב ילד ושוב נער.

על פי זה נבאר גם את הפסוק שלנו. תחילה כתוב 'וַתִּפְתָּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיֵּלֶד' – במבט ראשון היא רואה ילד, תינוק ללא יכולת קיום עצמאית. אולם מייד היא מבינה שאם הצליח לשרוד את גזרת פרעה, גם אם לזמן מועט בלבד, הרי יש בו משהו מיוחד, משהו שהעתיד צופן עבורו, שלשם כך ניצל – ועל כן 'וַהֲנִה נֶעֱר בְּכָה'. ברור לה שעבור העתיד הוא ישרוד וימשיך את חייו, וההסתכלות אליו הופכת פתאום מילד לנער. גם בשעה שבוכה, הבכי אינו על עצם ההישרדות, שאם כן היה 'הילד' בוכה. אך לא 'הילד' הוא שבכה באותה שעה, אלא 'הנער', שצריך היה עזרה לשם הגשמת מטרתו – עזרה שהחלה כבר עם משייתו מן המים.

ילד – 'וַתִּשְׁלַךְ אֶת הַיֵּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׁיחִים... כִּי אָמְרָה אֶל אֶרְאָה בְּמוֹת הַיֵּלֶד... – אולם אחר כך ממשיכה 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנֶּעֱר... כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֱר... קוֹמִי שָׂאִי אֶת הַנֶּעֱר... וַתִּשָּׁק אֶת הַנֶּעֱר'. נשימה לב: בשעה שרגשות ההורים עולים וצפים מול ישמעאל, בשעה שחושבים באופן רגשי על הילד ועל הקשיים שהולך לעבור ועד כמה שהוא תלוי בהוריו – הוא מתואר כילד, כאחד שתקוותו העצמאית ממנו והלאה. אולם בעיני התורה הוא כבר אוחז בעתיד 'אֶל יַרְע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעֱר... וגם את בן האמה לגוי אֲשִׁימֶנּוּ'. וכן בשעה שמבינה הגר שאינו הולך למות, ונאמר לה 'כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׁימֶנּוּ' – הרי הוא שב בעיניה להיות נער. הגיל לא השתנה, אך ההסתכלות עליו השתנתה. דוגמה שנייה לכך נמצאת אצל בנימין. בשעה שיהודה ניגש ליוסף להתחנן לו להשיב את בנימין לאביו, מתארת התורה (בראשית מד, כ-לד) את בנימין גם כילד וגם כנער. אל לנו לשכוח שבנימין היה כבר מעל גיל שלושים ואב לעשרה בנים, כך שמבחינת הגיל לא היה לא זה ולא זה. תחילה אומר לו יהודה 'יֵשׁ לָנוּ אֶבְרָהָם וְיִלְדָּה זָקֵנִים קָטָן', ומספר ליוסף שירידת בנימין למצרים לא הייתה אפשרות שעלתה על דעתם כלל, שהרי אמר יעקב 'פֶּן יִקְרָאֲנוּ אֶסּוֹן' (שם מד, ד). הוא בשנות השלושים לחייו, אך מסתכלים עליו כילד שתלוי לחלוטין באביו ואינו יכול לחיות בלעדיו. אולם בשעה שיוסף מתעקש 'הוֹדִדְהוּ אֵלַי' – היחס אליו הופך להיות כנער 'וַנֹּאמֶר אֶל אֲדֹנָי לֹא יוֹכַל הַנֶּעֱר לַעֲזֹב אֶת אָבִיו'. משעה שיוסף מוציאו מגדר ילד, וטוען שהוא יכול וחייב לעזוב את אביו – הוא מכונה שוב ושוב 'נער'. שוב, הגיל לא השתנה, אלא ההסתכלות. ודוגמה שלישית – בבן השונמית. בספר מלכים

וַתִּחַמַּל עָלָיו

שהחזירתו על מניקות רבות.¹⁰⁴ ובהעמק דבר ביאר שילד לפני שלושים יום אין לב הוריו ורואיו אונן עליו, שהרי לא יצא מכלל נפל, אך בשעה שראתה אותו היה כבר בגדר נער, שהרי עברו עליו שלושה ירחים, ולכן גברה חמלתה עליו. באזניים לתורה כתב ששלושה דברים מעוררים את האדם לחמלה: א. אם הנצרך

הרשב"ם נקט שלפי שראתה שהוא בוכה חמלה עליו. והוסיף הספורנו שחמלה שיהא ולד נאה כזה ומוכן לשלמות נזרק ליאור. באור החיים חידש שאין הכוונה רק שחמלה עליו להצילו מן היאור, אלא שחמלה עליו וביקשה להניקו, והעד לכך הוא דברי מרים 'הֲאֵלֶךְ וְקָרָאתִי לָךְ אִשָּׁה מִיִּנְקָת מִן הָעֶבְרִית', וכדברי הגמרא



בכה. והוסיף: 'יש שמעט חמלה גורם למעשים כבירים ולישועה כללית'. ועיין בדברי המלבי"ם בביאור ההבדל שבין חמלה לבין חוסה ורחמים, ובביאורו לפסוק זה.

לחמלה נושא חן. ב. אם הוא ילד שאינו יכול לעזור לעצמו. ג. כשאדם בוכה ומתחנן להצלה. ושלושת דברים אלה נמצאו אצל משה בשעה שראתה אותו בת פרעה: א. 'ותראהו' – ראתה עמו שכינה (כלומר נשא חן). ב. היה ילד. ג.

ותאמר מילדי העברים זה

שלבסוף רצתה להצילו אף שהבינה שהוא מילדי העברים, הוא משום שנתרפאה מצרעתה¹⁰⁶ ולכן ריחמה עליו, וכן שראוי הוא שבגלל שנתרפאה בזכותו תטה את ליבה לאמונת ישראל, כי ראתה מה נורא מעשיו. ואם נאמר שמתחילה ידעה שהוא עברי, אזי בשעה שלא רצה לינק מן המצריות אמרה 'מילדי העברים זה', כלומר מה שאינו יונק מהן אינו משום שחלה מן היאור והוא מסוכן, אלא משום שאינו יכול לינק מצד שהוא מילדי העברים. ולכן תכף אמרה אחותו 'האלף וקראתי לך אשה מינקת מן העברית'.

ואנוהו – לפי שני פירושו של האור החיים נמצא שאמרה 'מילדי העברים זה' רק לאחר שלא ינק מן המצריות, בין שלא ידעה בתחילה שהוא עברי ובין שידעה זאת מייד. ותמה אני שבחר האור החיים לקבל את דברי חז"ל שלא ינק מן המצריות (שהרי את הפסוקים ניתן לפרש כפשוטם, שמייך בהוצאתו מן התיבה ניגשה אחותו לבת פרעה, עוד לפני שינק כלל וכלל), ושתרפאה מצרעתה, ולא קיבל את דבריהם שראתה שהוא מהול או שראתה שכינה עימו. על המילה 'זה' דרשה הגמרא: 'זה – א"ר יוחנן: מלמד שנתנבאה שלא מדעתה, זה נופל ואין אחר נופל'¹⁰⁷ (ואנוהו – כלומר זה נופל ליאור ואין אחר נופל ליאור). וביאר בתורה תמימה שהדיוק מבוסס על דבריה 'מילדי העברים זה' ולא 'מילדי העברים הוא'.

בגמרא מובא: 'ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה – מנא ידעה? א"ר יוסי ברבי חנינא: שראתה אותו מהול'.¹⁰⁵ וכן כתב הרשב"ם, שלפי שראתה שהוא מהול אמרה מילדי העברים זה (עייין עוד במה שכתב אחר כך).

דעת הרמב"ן היא שהבינה בליבה שילד זה הונח ביאור כדי להצילו, או ששמוהו שם כדי שלא יראו במות הילד, וודאי שאין טעם שמצרי יעשה כן, אלא ברור שהיה זה ילד עברי. ומוסיף שיש אומרים שראתה מהול, ולשיטה זו יש לומר שהסירה את בגדיו ובדקה אותו לראות אם הוא מהול, אך אין צורך לומר כן, שגם בלא זה בידוע הוא שילד זה מן העברים.

בהעמק דבר כתב שידעה בת פרעה שהוא מילדי העברים, משום שדרך נשות העברים להשתדל ולחפש עצות להציל כפי מה שיכולות, והבינה בת פרעה שעלה ביד אימו להצפינו במשך זמן מה. בשונה מכך, אילו היה מצרי – היה ראוי שיושלך ליאור כבר בהיותו ילד (ואנוהו – כלומר בהיותו בן יומו ולא כבן שלושה חודשים).

לעומת כל הנ"ל, האור החיים סובר שבשעה שבת פרעה הצילה את הילד היא לא ידעה באופן ודאי שהיה זה ילד עברי (שהרי באותו היום גזר גם על המצרים), שהרי סתם גויה (ובכלל זה בת פרעה) לא תרחם אלא על בני אומתה. ורק לאחר שלא רצה לינק מן המצריות הבינה שאינו מצרי, ואז אמרה 'מילדי העברים זה'. ומה



הקודם 'ותשלח את אמתה ותקחה'.

107. גמרא שם.

105. סוטה יב, ב.

106. על אודות צרעתה עיין בתנחומא שהבאנו בפסוק

נהרות ה'

בכי המציל חיים

בפסוק זה מתארת לנו התורה 'וְהָנָה נָעַר בְּכָה'. בכי זה הביא את בת פרעה לידי חמלה, והוא שהציל את חייו של התינוק בתיבה, שעתיד להיות איש האלוהים. אף בשעה שאנו חושבים שאין כל סיכוי, בשעה שאנו מרגישים שכל תפילותינו שבו ריקם – מול עינינו צריכים להופיע דברי הגמרא: 'אמר רבי אלעזר: מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר "גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי" (איכה ג, ח). ואף על פי ששערי תפילה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו, שנאמר "שמעה תפילתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש" (תהילים לט, יג).¹⁰⁸ דוגמה נפלאה לכך נוכל למצוא אצל חנה הנביאה, עליה כתוב 'ותתפלל על ה' ובכה תבכה' (שמואל א א, י), ומדמעות אלה נולד שמואל הנביא.

חוץ מתפילות ודמעות עבור חיינו אנו, צריכים אנו גם לשפוך שיח על בית מקדשנו, ואף זה בוא יבוא על ידי דמעות, ככתוב 'בְּכֹו תִבְכֶּה בְּלִילָה' (איכה א, ב), עד כדי 'שִׁפְכִי כַּמִּים לְבָךְ נִכַח פְּנֵי ה'" (שם ב, יט), וכמובא במדרש על פסוק זה: 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים את לבו כמים'.¹⁰⁹

וַתֹּאמֶר אַחֲתָיָה לְבַת פְּרָעָה
הָאִיזֵל וְאֶקְרִי לִיהָ אֶתְנָא מִיִּנְקָתָא
מִן יְהוּדִיתָא וְתוֹנִיק לִיהָ יֵת רַבִּינָא:

וַתֹּאמֶר אַחֲתָיָה לְבַת פְּרָעָה וְקִרְאתִי לָךְ אִשָּׁה
מִיִּנְקָת מִן הָעִבְרִית וְתוֹנִיק לָךְ אֶת־הַיֶּלֶד:

מִן הָעִבְרִית. מלמד שהחזירמו על מזריות הרצה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה:

וַתֹּאמֶר אַחֲתָיָה לְבַת פְּרָעָה

מרחוק ראתה שבת פרעה לוקחת את התיבה ידעה שיד ההשגחה בדבר ועל כן התקרבה אליה, ואמרה לה: לאיזה תכלית יצא מפּיך כי הוא מילדי העברים? אולי הוא כדי שאלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות. והוסיף המלבי"ם שהייתה כאן השגחת ה' שאחותו תערב ליבה לדבר כזאת אל בת המלך בלא פחד שתיענש.

כתב הכלי יקר שדיבורה של מרים מוכיח שהייתה נביאה, שאחרת איך ידעה שתחמול עליו בת פרעה? והרי דברי הפסוק 'וְתִחַמַּל עָלָיו' לא היו ידועים לה. ואנוהו – ואולם יש עוד דרכים ליישב זאת, כגון שראתה בהבעת פניה שחמלה עליו, או ששאלה אותה בתקווה שתסכים. בהעמק דבר ביאר שכשאחותה הניצבת

109. מדרש לקח טוב איכה ב, יט.

108. בבא מציעא נט, א.

הַאֵלֶךְ וְקִרְאָתִי לְךָ אִשָּׁה מִיִּנְקַת מִן הָעִבְרִית

כתב שהציעה מינקת מן העבריות כי מצרית לא תניק את בן ישראל. לפי האברבנאל מרים הציעה לבת פרעה מינקת מן העבריות, שמאחר שידעה בת פרעה שהוא מילדי העברים אזי יועילהו חלב עברית יותר ממצרית (עיין עוד בדבריו על פסוקים אלה).¹¹²

דעת הרש"ר הירש הינה שיש צורך במינקת מן העבריות משום שספק אם אפשר היה להפקיד את הילד בלב שקט בידי מינקת מצרית. וכן דעת המלבי"ם, שהייתה מרים צריכה לומר לה דווקא 'מִן הָעִבְרִית וְתִינֶק לְךָ אֶת הַיֶּלֶד', משום שאם תביא אותו אל אישה מצרית יש לחוש שתשלח בו יד להמיתו בסתר משנאתן לילדי העברים. ואם תביא למינקת עברית (בלי שמפורש הדבר שמיניקה עבור בת פרעה) יש חשש שיקחוהו המצרים וישליכוהו ליאור. על זה אמרה לה 'מִן הָעִבְרִית' – וְתִינֶק לְךָ', בעניין שוודאי לא תפגע אישה עברית בילד, וכיוון שההנקה על שמה של בת פרעה לא יפגע בו שום מצרי. ובאזניים לתורה כתב שלולי דרשת הגמרא אפשר היה לומר בפשיטות שרבו אז מיניקות עבריות, שהרי ילדיהן הושלכו היאורה, ועל כן הציעה לה להביא מן המצוי.

על אודות הצעת אחותו שהמינקת תהיה דווקא מן העבריות מובא בגמרא: 'מינקת מן העבריות – ומאי שנא מעבריות? מלמד, שהחזירוהו למשה על כל המצירות כולן ולא ינק, אמר: פה שעתיד לדבר עם השכינה יינק דבר טמא? והיינו דכתיב "את מי יורה דעה וגו'" (ישעיה כח, ט), למי יורה דעה ולמי יבין שמועה? לגמולי מחלב ולעתיקי משדים'.¹¹⁰ רש"י הזכיר מדרש זה, ועיין בנהרות ה'.

וכן נדרש בתנחומא: 'בא וראה שפרסם הקדוש ברוך הוא מעשיו של משה עד שהוא בן שלשה חדשים, שנאמר "ותצפנהו שלשה ירחים ולא יכלה עוד הצפינו"... נטלתו והביאתו אצל המצירות להניק אותו ופסל את דדיהן, והרי מותר להניק שכך שנינו בת ישראל לא תניק בנה של עכו"ם אבל עכו"ם מניקה בנה של ישראל ברשותה... אמר הקדוש ברוך הוא: עתיד פה של צדיק זה לדבר עמי, למחר יהיו המצירות אומרות זה שהוא מדבר עם השכינה אני הנקתיו? לפיכך פסל את דדיהן'.¹¹¹

לעומת הגמרא והתנחומא שביארו 'מינקת מן הָעִבְרִית' עבור העתיד ('פה שעתיד לדבר עם השכינה'), רוב המפרשים ביארו עניין זה עבור ההווה, כל מפרש באופן אחר. החזקוני

וְתִינֶק לְךָ אֶת הַיֶּלֶד

– תשיג לה מרים מינקת. מרים עשתה בחכמה בכך שהסתירה שהיא אחותו, והסתירה שהן לה והן למינקת יש תשוקה עצומה להציל את הילד, אלא הראתה הדבר כאילו עושה את רצון בת פרעה, כדי שתגן בת פרעה על המינקת באופן שלא יארע לה כל רע מן המשגיחים המצרים.

כתב הספורנו: 'לעמוד לפניך, מאחר שלפי פיו והכנותיו לפני מלכים יתיצב'. ובהעמק דבר ביאר שמרים אמרה פעמיים 'לך', שלולי הייתה ההנקה עבור בת פרעה הרי הייתה סכנה הן למרים והן למינקת בהצילן את הילד מן היאור. אך כאשר היא מדגישה שהמינקת תניק עבור בת פרעה



110. ורק משה שעתיד לדבר עם השכינה לא היה ראוי לכך, עיין עוד בדבריו.
112. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

110. סוטה יב, ב.
111. תנחומא ז. ועיין בתורה תמימה שהוכיח גם הוא מהגמרא שמעיקר הדין מותר להניק מכנענית ומצרית,

ותלך העלמה. הלכה בזריזות ועלמות כעלם:

כאמור כבר לעיל, המלבי"ם כתב שגם בזה הייתה השגחה פרטית, שמשנה יגיע דווקא לבית אביו ויכיר עמו ומולדתו.

העלמת ההצלחה

כמו כן, ברכת ה' נמצאת דווקא הרחק מעיני הרבים, כדברי הגמרא: 'ואמר רבי יצחק: אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר "יצו ה' אתך את הברכה באסמך" (דברים כח, ה)'.¹¹⁴ בשעה שאדם מפרסם רבים את הצלחותיו, הוא מעורר באחרים קנאה ובעצמו גאוה, ומה לקב"ה לברך אותו בשעה שהולך בדרך אנשי דור הפלגה? אולם בשעה שאדם מפנים שאין ההצלחה שלו, ואינו רוצה לבוא לידי גאוה או להביא אחרים לידי קנאה – "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי, כב).

ט וַתֹּאמֶר לָהּ בַת־פְּרָעָה הִלִּיכִי אֶת־הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהִנֵּקְהוּ
לִי וְאֲנִי אֶתֶּן אֶת־שֹׂכְרִי וְתִקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וְתִנִּיקְהוּ:

היליכו. נתנבאה ולא ידעה מה נתנבאה, הי שליכו:

באברבנאל כתב שבת פרעה ציוותה לה שתוליכיהו לביתה ולא תפחד משום אדם ותניקוהו שם בביתה. ומה שאמרה 'וְהִינֵקְהוּ לִי' פירושו שלא תיתן החלב בצמצום אלא כראוי לבן מלך, והבטיחה לה שכר רב עבור הנקה רבה.¹¹⁵ ואנוהו – כוונת דבריו 'ולא תפחד' היא שאם יבואו המצרים וידרשו להשליכו ליאור

114. בבא מציעא מב, א.

115. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה השלישית.

לסיכום שיטתו של ספר הכוזרי, התורה לא רוצה שמחשבותינו תהיינה בשאיפה להידיבק בה' בשכר הנצח, ולכן לא כתבה אותו. התורה הדגישה את קרבתנו לה' בעולם הזה, שהיא מטרת כל חיינו. ואמת, שהקרב לה' בעולם הזה, יזכה ויהיה קרוב לה' בחיי הנצח לעולם הבא.

וַיַּגְדֵּל הַיֶּלֶד וַתְּבֹאֶהוּ לְבֵת־פְּרָעָה וַיְהִי־לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא
שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמִּים מְשִׁיתָהוּ׃

משיתדו. שחלתי, והוא לשון הוצאה בלשון ארמי, 'כמחל צייתא מחלצא'. ובלשון עברי משיטהו לשון הסירותיו, כמו 'לא ימוש', 'לא משו'. כך חזרו מנחם. ואני אומר שאינו ממחצרת מש, וימוש, אלא מגזרת 'משה' ולשון הוצאה הוא, וכן 'משני ממים רצים'. שאלו היה ממחצרת מש, לא יתכן לומר משיטהו, אלא

כתב המלבי"ם שאף בזה הייתה השגחת ה', שגם אחרי שגדל וכבר עברה החמלה שעורר ליבה עליו בעת שמצאה אותו עזוב ומושלך, עדיין לקחה אותו לבן.

שאר הילדים בני השנתיים, ומשום כך לא ידע פרעה שהצילה אותה בשעת הגזרה.¹²⁶ לעומת זאת, במקום אחר במדרש רבה נדרש: 'א"ר חמא בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו'.¹²⁷

ואתה אומר "ויגדל הילד"? אלא שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ'.¹²⁵ וביאר עניין זה בהעמק דבר, שבגמרא מובא שמשה היה גבוה עשר אמות, אם כן ממילא בהיותו בן שנתיים היה גדול לעומת

ותבאֵהוּ לְבַת פְּרֹעֶה וַיְהִי לָהּ לְבֵן

נוטל כתרו מעל ראשו ומשליכו כמו שעתיד לעשות לו... ובת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה ומארצו. ואף המשיח שעתיד ליפרע מעובדי עבודת גילולים שם עמהם גדל במדינה דכתיב "שם ירעה עגל ושם ירביץ וכלה סעיפיה" (ישעיה כז, י').¹²⁹

ובמדרש רבה נדרש: 'והיו שם יושבין חרטומי מצרים ואמרו מתייראין אנו מזה שנוטל כתרך ונותנו על ראשו, שלא יהיה זה אותו שאנו אומרים שעתיד ליטול מלכות ממך. מהם אומרים להורגו מהם אומרים לשורפו, והיה יתרו יושב ביניהן ואומר להם: הנער הזה אין בו דעת, אלא בחנו אותו והביאו לפניו בקערה זהב וגחלת, אם יושיט ידו לזהב יש בו דעת והרגו אותו, ואם יושיט ידו לגחלת אין בו דעת ואין עליו משפט מות. מיד הביאו לפניו ושלח ידו ליקח הזהב ובא גבריאֵל ודחה את ידו ותפש את הגחלת והכניס ידו עם הגחלת לתוך פיו ונכוה לשונו, וממנו נעשה כבד פה וכבד לשון'.¹³⁰

כתב האבן עזרא שהכוונה שגידלתו כמו בן, כמו המסופר על בני מיכל על אף שלא היו ממש בניה.¹²⁸ והוסיף באבן עזרא הקצר דוגמה נוספת לכך, בעובד שנולד לרות ואף על פי כן כתוב 'ילד בן לְנַעֲמִי' (רות ד, יז). ובהעמק דבר ביאר שהייתה לו לבן שמאחר שהצילתו מן המיתה וגם גידלתו נחשב כאילו ילדה אותו. המלבי"ם הוסיף שגם בזה הייתה השגחה פרטית (כמופיע כבר לעיל), שגדל בבית המלך ושם למד את כל חכמת המצרים והיה לו לב אמיץ בגיבורים כי היה מבני פלטין.

משה בבית פרעה

התורה אינה מספרת לנו פרטים על ימי הימצאותו של משה בבית פרעה, אך המדרשים שופכים אור בעניין. בתנחומא נדרש: 'והיתה בת פרעה מנשקתו ומחבקתו ומחבבתו ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך, לפי שהיה יפה מאד והכל מתאוין לראותו, מי שהיה רואהו לא היה מעביר מעליו. והיה פרעה מחבקו ומנשקו והוא

ותקרא שְׁמוֹ מֹשֶׁה

והוסיף רבנו בחיי 'זכתה בזה בתיה בת פרעה שנקבע לו לעולם אותו שם שקראתו היא, על שם הנס שנעשה בו במשה שהוציאתו מן המים וניצל מן המיתה, ונתן הקדוש ברוך הוא כן בלבה ולא קראו הקדוש ברוך הוא בשם אחר אלא בו'.

במדרש רבה נדרש: 'ותקרא שמו משה – מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים: אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה, ואף הקדוש ברוך הוא לא קראהו בשם אחר'.¹³¹



129. תנחומא ח.

130. שמות רבה א, כו.

131. שמות רבה שם.

125. שמות רבה א, כו.

126. עיין מה כתבנו על גמרא זו בפסוק ו' והנה נער בוכה'.

127. שמות רבה ה, ב.

128. עיין שמואל ב כא, ח ובדברי המפרשים שם.

השגחה פרטית, שעל ידי שמו לא ישכח עמו ומולדתו, שתמיד יזכור שמשתה אותו מן המים. וכן שעל ידי זה נחקק בליבו תמיד שהוא מזרע בני תמותה (כלומר מבני הנהרגים), וכן ידעו כל ישראל כי הוא יהודי.

ובאזניים לתורה¹³² ביאר שוודאי יוכבד נתנה לו שם, שהרי מנהג אבותינו ליתן שם אפילו לנפל, אלא שמהטעם הנמצא במדרש זה לא פירטה התורה את שמו הקודם. המלבי"ם כתב (כמובא לעיל) שגם זו הייתה

וַתֹּאמֶר כִּי מִן הַמֵּיִם מְשִׁיתָהּ

מי נתנה למשה את שמו ובאיזה לשון?
האבן עזרא כתב 'שם "משה" מתורגם מלשון מצרים בלשון הקודש, ושמו בלשון מצרית היה "מוניס" (והביא לכך הוכחות). ומציין שידעה בת פרעה לתרגם את השם ללשון הקודש, שאולי למדה אותה או ששאלה איך לומר כן. כמו כן כתב הרש"ר הירש שהנסיכה נועצה באימו, כיצד להביע את רעיון שמו בשפת עבר (והוסיף שלולי כן הייתה קוראת לו שם מצרי. ועיין באבן עזרא הקצר שהביא את הדרש שהיו למשה שבעה שמות, הקשה על כך וביאר את שיטתו אודות שמות במקרא, וסיים את דבריו וכתב 'וסוף דבר, אמרו הגאונים על הדרש אין מקשין בו ולא ממנו').

האברבנאל מביא אפשרות שהשם 'משה' מתורגם מלשון מצרית ללשון הקודש. ומבאר לשיטה זו שבת פרעה לא ידעה את לשון הקודש, ולא ייתכן ששאלה את הנשים העבריות על שמו וגזרתו, 'כי מה לה לצער הזה'. לכן מבאר (לשיטה זו) שהיא קראתו בשם מצרי, הנגזר מהמילה 'הסרה' בלשון מצרית, וכותב התורה העתיק שם זה ותרגמו ללשון הקודש 'משה' (וציין לדברי האבן עזרא, ש'משה' הוא שם מתורגם). והוסיף האברבנאל שלשיטה זו ייתכן שעוד שמות בתורה (כגון אדם, חוה, קין, שת, נח ופלג) לא היו השמות בפועל, אלא שנקראו על שם דבר בשפות שונות, ושם תורגם ללשון הקודש בתורה. ואם כן, אין ראייה משמות אלו ללשון הקודש הייתה השפה

רש"י הביא שאונקלוס תרגם 'משיתיהו' – שחלתיה, מלשון הוצאה (ועיין עוד בדבריו בשורש המילה). **והרשב"ם** כתב שהכוונה משכתיהו, ולשון 'משיתיהו' שייך במשיכה מן המים.

באור החיים כתב שבקריאת שמו של משה יש שינוי משאר השמות שנקראו יצחק, יעקב והשבטים. אצל כולם התורה מקדימה ואומרת את הטעם ורק אחריה את השם, למשל 'וַיֵּדֹ אֶחָזֶקֶת בְּעֵקֶב עֲשׂוֹ – וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב' (בראשית כה, כו), ואילו בקריאת משה יש תחילה את שמו ורק אחר כך את טעמו. ואולי הבדל זה נובע מכך שהיו אמותינו בעלות רוח הקודש והיו משיגות בחינת השם במה שהיו קוראות לבניהן, ואילו אצל משה מגיד הכתוב שבת פרעה לא השיגה את בחינת השם שלו, 'כי שמו נפלאות יגיד'. ה' שם בפיה את השם משה, והיא חשבה שזה רק משום 'מִן הַמֵּיִם מְשִׁיתָהּ', בלי לדעת שיש משמעות עמוקה יותר בשמו. ואנוהו – דבריו אלה של האור החיים צריכים עיון, שהרי הדוגמאות שהביא מיצחק ומראובן מוכיחים הפך טענתו. כל שכן אברהם שה' קראו בשמו, ועליו כתוב (בראשית יז, ה) 'וַהֲיָה שְׁמִךְ אַבְרָהָם – כִּי אֵב הֶמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךְ'. עוד מציע האור החיים שבת פרעה העלימה את טעם שמו, כדי שלא יתגלה לכול עניין הצלתו, שהרי היה הפך רצון כל עמה להשליך ליאור, ועל כן קראתו סתם, בלא פרסום הטעם, והכתוב מודיע מה היה טעמה במה שקראתו.

אולם המלבי"ם כתב: 'וכבר כתב פילון היהודי [שהיה באלכסנדריא בימי בית שני] בספר חי משה, ששם משה מורכב מן "מו" שהוא מים בלשון מצרי, כמו "מוי" בלשון ארמי, ומן "שה" שהוא לשון הוצאה והמלטה בלשון מצרי, ושם זה מעיד על מקרה זה בין בלשון מצרי ובין בלשון עברי. וכן כתב היוסיפון בקדמוניות שלו ספר ב פרק ט'. ואנוהו – נמצא לשיטתו שהן השם משה והן משמעותו תורגמו באופן שנשמרו שניהם. **בהעמק דבר** כתב גם הוא שהשם משה הוא תרגום מילה מצרית, אולם לשיטתו אין פירושה הוצאה ממים, וכה דבריו: 'ראיתי בשם הרב ר' שמואל נ"י במדינת בעהיים, דבלשון מצרי תיבה זו כצורתה משמעו ילד, וילד המלך נקרא במדינה הילד, באשר הוא ולד יולד למדינה, והוא ביאור נכון, ופירשה הטעם שהוא ילד שלה'. והוסיף בביאור 'משיתיהו': 'הרי הוא כאלו נטבע במים, ואין לאביו ואמו חלק בו, ואני (בת פרעה) אם הילד וזהו קנין האדם'. וממשיך שלפי דבריו (על משמעות השם במצרית) אין שם משה מיוחד לתיבת 'משיתיהו', אלא שמכל מקום כן דרך לשון הקודש לכתוב לשון נופל על לשון. ועיין **באזניים לתורה** במה שכתב על דבריו.

החזקוני נקט שלפי הגמרא בת פרעה ירדה להתגייר,¹³⁵ ולפי זה הייתה לומדת לשון הקודש, ממילא קראה לו בלשון הקודש 'משה' על שם הנס שנמשה מן המים להזכיר כי מן העברים הוא, ולכן בכל התורה נקרא רק בשם משה. גם **באזניים לתורה** כתב שהשם העברי מראה שנתגיירה ולמדה את לשון הקודש. לסיכום, חמש שיטות ישנן על אודות נתינת שמו של משה 'כי מן המים משיתיהו': א. שיטת האבן עזרא – בת פרעה קראה לו שם במצרית ותרגמה את שמו ללשון הקודש.

הראשונה, אלא היו שפות קדומות והתורה תרגמה את השמות הללו על שם מהותם.¹³³ אולם, **האברבנאל** דוחה רעיון זה. שכאשר יש לתרגם עניין משפה לשפה, אפשר לעשות זאת, אך לא כשבאים לומר שאדם נקרא בשם מסוים בגלל סיבה מסוימת, ויש קשר לשוני בין השם לסיבה – שאז אי אפשר לתרגם באופן מדויק הן את השם והן את העניין, תוך שמירה על ההקשר הלשוני. כראיה לכך מביא האברבנאל את תרגום **אונקלוס** לפסוקנו: 'וקרת שמייה משה ואמרת ארי מן מיא שחלתיה'. הרי לנו שאונקלוס לא הצליח לתרגם גם את השם וגם את הסיבה, ולכן תרגם את הסיבה לארמית אבל השאיר את השם בלשון הקודש. ממילא לא ניתן לומר שהן השם והן המשמעות ניתנו במצרית. על כן מבאר האברבנאל שוודאי השם ניתן בלשון הקודש, ולא בת פרעה היא אשר קראה לו בשמו 'משה' אלא אימו יוכבד קראה לו כן. וכוונת הפסוק היא 'ותבאהו (יוכבד) לבת פרעה... ותקרא (יוכבד) שמו משה' – שיוכבד אמרה לבת פרעה בשעה שהביאה אותו אליה שהיא ובני ביתה היהודים קראו לו משה, על שם המאורע שהיה לבת פרעה עימו, שהרי היא משתה אותו מן המים. ועיין עוד בדבריו איך מתרץ את מה שמצא האבן עזרא שקראו לו מוניוס. באופן דומה כתב **החזקוני** (באחד מביאוריו), שבת פרעה לא ידעה את לשון הקודש, ויוכבד קראה את שמו משה. וכששאלה בת פרעה מהו לשון משה, אמרה לה יוכבד שהוא לשון המשכה, ואז אמרה בת פרעה 'יפה קראתו כן! כי מן המים משיתיהו'. **העמק דבר** מעיר על דברי האברבנאל שהם נגד דברי המדרש **בויקרא** רבה שם נדרש: 'מכל שמות שנקרא לך איני קורא אותך אלא בשם שקראתך בתיה בת פרעה, "ותקרא שמו משה"',¹³⁴ עיין עוד בדבריו.



135. הבאנו את הגמרא בפסוק ה' בת פרעה מתגיירה'.

133. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה השלישית.

134. ויקרא רבה א, ג.

משה, לומר כשם שמשיתיהו כן יהיה הוא מושה אחרים, פירוש יהיה מושה ישראל ממצרים'. וכן מובא בספורנו, שקראתו משה להורות שימלט אחרים, שאחר שהוא היה מוטל בתוך המים – הרי נמשה כדי שימלט הוא אחרים.

וכן כתב הרש"ר הירש: 'לא "משוי"', מי שנמשה מן המים, קראה את שמו, אלא "משה" – המציל מן המים. אולי בא זה לרמוז על מגמת החינוך, שהעניקה הנסיכה לבנה המאומץ, והרושם העמוק שעיצב את אופיו משחר ילדותו. במתן שם זה ביקשה לומר: אל ישכח כל ימי חלדו, שהושלך אל המים, ונמשה מתוכם על ידי. על כן יהיה כל ימיו בעל לב רך, וקשוב לייסורי הזולת, ויהיה נכון תמיד להיות מושיע בעת צרה, להיות "מוֹשֶׁה". ועוד, שמו העברי יעלה על לבו תמיד את מוצאו... בכל אלה ניכרת אצילות הנפש של מי שהצילה את משה'.

ואנוהו – אכן שמו מורה על מהותו: הוא 'משה' בלשון הווה את כל מי שנצרך לכך. כן היה עם העברי שהוכה, כן היה עם בנות יתרו, וכן בני ישראל כולם נמשו פעם אחר פעם על ידי משה. נמשו ממצרים, נמשו מן הים שהטביע את המצרים ולא אותם, נמשו מזמני רעב וצמא במדבר, ואף נמשו מחרון אף ה' בעגל, במרגלים ובעדת קרח. משה רבנו משה כל אחד מעם ישראל. ועיין עוד בדברי הכלי יקר שהבאנו לקמן ו, ב' וידבר אלהים'.

ב. שיטת האברבנאל – יוכבד קרא לו כן בלשון הקודש.

ג. השיטה המובאת במלבי"ם – השם משה שייך הן בלשון מצרית והן בלשון הקודש, ואין כאן תרגום של השם.

ד. השיטה המובאת בהעמק דבר – המילה 'משה' קיימת גם במצרית אך משמעות המילה אינה קשורה לטעם המובא בתורה, ולשון נופל על לשון.

ה. שיטת החזקוני והאזניים לתורה – בת פרעה אמרה כן בלשון הקודש לפי שירדה להתגייר. ואנוהו – מעניין לראות שאת שמו של משה נתנה לו בת פרעה רק לאחר שהחזירה אותו יוכבד, ולא מייד כשמשתה אותו. ייתכן לומר שלא ידעה אז עדיין את לשון הקודש, ובינתיים למדה את לשון הקודש, ועל כן קראה לו בשמו לאחר שכבר למדה וידעה אותה. וייתכן לומר שהחליטה לקרוא לו בשמו רק בשעה שנכנס לביתה להיות לה לבן.

משה – שמו מורה על מהותו

האבן עזרא כתב שאין לתמוה על כך ששמו אינו 'משוי' (שהרי כן מהותו שנמשה מן המים), 'כי השמות אינם נשמרים כמו הפעלים'. אולם כמה מהמפרשים ביארו שהשם 'משה' ניתן לו בדווקא, ולא השם 'משוי', ומשמעות עמוקה בדבר. החזקוני כתב 'משוי אין כתיב כאן אלא

נהרות ה'  

אהבת המצוות בשלבי הילדות המוקדמים

הבה ננסה לדמיין מה עובר בראשה של יוכבד בשעה שמוסרת את בנה אהובה לבת פרעה. אנו יודעים את סוף הסיפור, שעוד עתיד ילד קטן זה להיות איש האלוהים שיושיע את ישראל ממצרים. ואולם היא לא ידעה מה צופן העתיד. ניתן רק לשער את הדאגות מכך שנכנס בנה לארמון פרעה צורר היהודים, בית המושתת על עבודה זרה. נוכל לדמיין איך היא מוסרת את משה בתפילה לקב"ה: 'הרי שלך לפניך'. מכאן ואילך אין חינוכו ביד יוכבד. אולם דבר אחד מעודד את רוחה של יוכבד – מאז שבנה חזר אליה מבת פרעה ידעה יוכבד שהיא עתידה למוסרו לה כעבור זמן, ועל כן ודאי עשתה כל שביכולתה 'להניק' את הילד אהבת תורה ויראת שמיים.

איננו יודעים באופן ודאי בן כמה היה משה כשנמסר לבת פרעה, אך ברור שהיה זה בשנותיו המוקדמות. לפעמים איננו מודעים עד כמה יש לנו את האפשרות והזכות להשפיע על ילדינו בשנים המוקדמות לחייהם, אך למעשה ניתן להחזיר בילד עניינים חינוכיים רבים מאוד בתקופת חייו הראשונה.

ילד קטן יקבל אהבה לתורה כשיושב עם אביו הלומד תורה בשמחה. ילדה קטנה תקבל השראה מיוחדת בכל ליל שבת כשאימה מדליקה נרות בשמחה ובהתרגשות. החוויות הנעימות של אוירת ליל שבת מבורכת, של קריאת שמע על המיטה בכל לילה עם הורים אוהבים, השמחה בהדלקת נרות חנוכה, ההתרגשות המיוחדת בעיני אבא המספר בליל הסדר על יציאת מצרים, רוממות הרוח המשפחתית לקראת כל יום טוב – אלה ודומיהם הינם נטיעות משובחות שעוד ינובון בשיבה. הזיכרונות המוקדמים ביותר של כל ילד צריכים ויכולים להיות אהבת המצוות וההתרגשות המלווה אותן. ועיין בנהרות ה' על פסוק ג.



וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא הָאֵלֹהִים וַיִּצְא אֶל-אַחִיו וַיֹּאמֶר
וַיִּפְקֶן לָתֵת אֶחָיו וַחֲזָא בְּסִבְלָתָם
וַחֲזָא גְבֵר מִצְרָאִי מַחִי לְגִבֹר
יְהוּדָאִי מֵאַחֲוָהּ:

**יא וַיְהִי | בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיִּצְא אֶל-אַחִיו וַיֹּאמֶר
בְּסִבְלָתָם וַיֹּאמֶר אִישׁ מִצְרִי מִכָּה אִישׁ-עִבְרִי מֵאַחֲוָהּ:**

מכה איש עברי. מלקו ורודו. וצעלה של שלומית בת דברי היה, ונתן זה עיניו, וצלילה העמידו והולילו מציתו, והוא חזר ונכנס לבית וצא על אשתו, כסצורה שהוא צעלה, וחזר האיש לביתו והרגיש דצבר, וכשראה אותו מנרי שהרגיש דצבר, היה מכהו ורודו כל היום:

ויגדל משה. והלא כבר כתיב 'ויגדל הילד' אמר רבי יהודה צרבי אלעאי, הראשון לקומה והשני לגדלה, שמנהו פרעה על ציתו: וירא בסבלתם. נתן עיניו ולבו להיות מנר עליהם: איש מצרי. נוגש היה, ממנה על שוטרי ישראל והיה מעמידם מקרות הגצר למלאכתם:

וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא

ביום הזה (וביום השני) יצא אל אחיו. וכן דעת האברבנאל.¹³⁷ לעומתם, בהעמק דבר ביאר שהיה מנהגו של משה כך כמה ימים, ולכן לא כתוב 'ויהי ביום ההוא'.

בתנחומא דרש: 'ויצא אל אחיו – ב' יציאות יצא אותו צדיק וכתבן הקדוש ברוך הוא. הרי אחת, "ויצא" ביום הב' הרי שתיים'.¹³⁶ כלומר, לפי התנחומא לא היה רגיל משה לצאת, ודווקא

וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה

לגדולה, שמינהו פרעה על ביתו. לעומתו, הרמב"ן כתב על דרך הפשט שמה שכתוב בפסוק י 'וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד' הוא שגדל עד שלא היה

על גדילתו של משה כתב רש"י: 'ויגדל משה – והלא כבר כתיב "ויגדל הילד" (פסוק י)? אמר רבי יהודה ברבי אלעאי: הראשון לקומה והשני



137. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית.

136. תנחומא ט.

בן כמה היה משה כשהכה את המצרי וברח למדין?

במדרש רבה מובאת מחלוקת בעניין גילו של משה כשהכה את המצרי: 'ר' יהודה אומר: בן כ' שנה היה משה באותה שעה, אמרו לו עדיין אין אתה ראוי להיות שר ושופט עלינו, לפי שבן ארבעים שנה לבינה. ור' נחמיה אמר: בן ארבעים שנה היה, אמרו לו ודאי שאתה איש אלא שאי אתה ראוי להיות שר ושופט עלינו.¹⁴⁰ **הרמב"ן**¹⁴¹ הוכיח שהיה משה בין גיל שתים-עשרה לעשרים בשעה שברח מפרעה. ולפי **רבנו בחי**¹⁴² היה משה מתחת לגיל שלוש-עשרה.

צריך יותר לגמילה, ואילו 'ויגדל משה' כאן הוא שגדל והיה לאיש דעת. **באזניים לתורה**¹³⁸ ביאר שה'ויגדל' הראשון הוא שגדל בגופו, והשני בכישרון ובמידות טובות. וביאר עוד, שגדלותו של משה הייתה שיצא מארמון המלך אל אחיו העובדים עבודת פרך, לתת כתף ולסייע לכל אחד ואחד (כדברי **התנחומא** לקמן 'וירא בסבלותם'), ולמסור את נפשו עליהם עד כדי כך שנתחייב מיתה מאותו המלך שגידלו כבן.

בתנחומא נדרש 'ויהי בימים ההם ויגדל משה – וכי אין הכל גדילין? האדם והבהמה והחיה והעוף כלן גדילין! אלא מלמד שהיה גדל שלא כדרך העולם'.¹³⁹

ויצא אל אחיו

ביוכד אשר גידלתו ובבניה. כאשר נתגדל ידע שהוא מילדי העברים, למרות שגידלה אותו בת פרעה, ולכן היה יוצא אל אחיו העברים שהיו חוץ לעיר בבניי המלך. וכוונת 'אחיו' יכולה להיות אחיו העברים, אחיו הלוויים או אף אחיו ממש מקרובי עמרים ויוכד.¹⁴⁴ **ובאזניים לתורה** ביאר שמכאן מוכח שבת פרעה התגירה וחינכה את 'בנה' ברוח ישראל וגילתה לו מהיכן בא. שאחרת, מנין היה יודע שעבדיו אלה הינם אחיו? ומי השריש בליבו אהבה ומסירות לאחיו השפלים והנבזים?

ביאר **האבן עזרא** שכתוב 'ויצא' כי בארמון המלך היה. **בהעמק דבר** ציין שלא כתוב בפסוק 'ויצא משה וירא בסבלות אחיו' אלא 'ויצא אל אחיו וירא בסבלותם', ובא ללמדנו שלא הייתה דרכו לצאת מארמון המלך ובית לימודו בחכמות, אך אל אחיו יצא (וכן כתב **האבן עזרא**, שיצא אל אחיו המצרים).¹⁴³

לפי **הרמב"ן** יצא אל אחיו כי הגידו לו שהוא יהודי, ומאחר שהיו אחיו היה חפץ לראותם. ומתוך שהסתכל בסבלותם ועמלם לא יכול לסבול את אשר ראה, ולכן הרג את המצרי. **האברבנאל** כתב שנפשו של משה דבקה תמיד



שכתוב בסוף הפסוק 'מכה איש עברי מאחיו', הרי לנו שהפסוק מדגיש שאחיו היו העברים ולא המצרים. **האברבנאל** (אחרי תשובתו לשאלה השלישית) מביא בשיטת האבן עזרא שיצא לראות באחיו המצרים, ו'סבלותם' מתייחס למצרים המעבידים, וכתב על כך שאין פירוש זה מוכרח, ועוד רחוק הוא שהתורה תקרא למצרים 'אחיו'.
144. **אברבנאל** אחרי תשובתו לשאלה השלישית.

138. **אזניים לתורה** על פסוק י.
139. **תנחומא** ט. ועיין במה שכתבנו בעניין זה בפסוק ו 'והנה נער בוכה'.
140. **שמות רבה** א, ל. ובאופן דומה עיין **בתנחומא** ח.
141. **רמב"ן** על פסוק כג.
142. **רבנו בחי** על פסוק יד.
143. נראה שמדובר בטעות דפוס וצריך לומר 'העברים'.
וכן כתבו כמה ממפרשי האבן עזרא, ואף נראה ממה

וִירָא בְּסִבְלָתָם

איש, ומשוי זקן על בחור, ומשוי בחור על זקן, והיה מניח דרגון שלו והולך ומיישב להם סבלותיהם ועושה כאלו מסייע לפרעה. אמר הקדוש ברוך הוא, אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל ונהגת בהן מנהג אחים – אני מניח את העליונים ואת התחתונים ואדבר עמך, הדא הוא דכתיב "וירא ה' כי סר לראות" (ג, ד), ראה הקדוש ברוך הוא במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה" (שם)¹⁴⁶. ובאופן שונה מובא במדרש רבה: 'וירא בסבלותם – ראה שאין להם מנוחה. הלך ואמר לפרעה: מי שיש לו עבד, אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת, ואלו עבדיך אם אין אתה מניח להם יום אחד בשבוע הם מתים! אמר לו: לך ועשה להן כמו שתאמר. הלך משה ותקן להם את יום השבת לנוח'¹⁴⁷.

כתב רש"י: 'וירא בסבלתם – נתן עיניו ולבו להיות מייצר עליהם', ובספורנו כתב באופן דומה שנתן ליבו לראות בעוני אחיו. בהעמק דבר ביאר שהסתכל הרבה והבין שלא היו סבלותם לתכלית עבודת המלך אלא לענותם.

המדרשים דרשו כמה עניינים מפסוק זה. בתנחומא נדרש: 'וירא בסבלותם – מהו "וירא"? שהיה רואה ובוכה בסבלותם ואומר: חבל לי עליכם, מי יתן מותי עליכם, שאין לך קשה ממלאכת הטיט. והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן, לכן כתיב "וירא בסבלותם"¹⁴⁵. וציין בהעמק דבר שלפי זה כוונת 'וירא' היא שראה עצה לסבלותם מה לעשות.

ובמדרש רבה נדרש: 'ר' אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: ראה משוי גדול על קטן ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה ומשוי אשה על

הראייה בחיי משה רבנו

ממשיכה להתבטא בראיות שלו. ברגעים הקרובים ביותר של משה עם הקב"ה הוא אומר 'הֲרָאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ' (לג, יח), ומשיב לו ה' 'וְרָאִיתָ אֶת אֲחֶרְךָ' (שם כג). מעט לאחר מכן רואים ישראל את משה בשיא תפארתו ככתוב, 'וִירָא אֶהְרֵן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרָן עֹזֵר פָּנָיו' (לד, ל).

עניין הראייה בא לידי ביטוי אף ברצונו העז של משה לראות את ארץ ישראל, ככתוב 'וְאֶתְחַנֵּן אֵלָּה'... אַעֲבֹרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן' ומשיבו ה' 'עַלֶּה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָה וצִפְנָה וְתִמְנָה וּמִצְרָיִם וְרָאָה בְּעֵינֶיךָ' (דברים ג, כה–כז).

וכן בסוף ימי משה מבליטה התורה בחינות אלה. הפסוקים האחרונים בחיי משה מתארים: 'וִירָאָהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ... וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו... הֲרָאִיתִיךָ בְּעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר' (דברים לד, א–ד). בשעה שהתורה מספידה אותו היא כותבת: 'לֹא כָהֵתָה עֵינֶיךָ' (שם ז), וסיום התורה עצמה הוא: 'וְלֹכֵל הַיָּד הַקּוֹזָה וְלֹכֵל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינָיו כָּל יִשְׂרָאֵל'.

פסוקנו הוא הראשון בתורה שמתאר לנו פעולה שעושה משה בחייו, ועניין הראייה מודגש בו פעמיים: 'וִירָא בְּסִבְלָתָם, וִירָא אִישׁ מֵאִשׁ מֵאִשׁ'. עניין הראייה מופיע רבות בחייו של משה בשני מישורים. הראשון – באחרים הרואים את משה, והשני – בפעמים שמשה רואה בין שרואה אחרים בין שמשתדל לראות את הקדושה ביטוי למישור הראשון נמצא מייד בלידתו: 'וַתֵּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא' (פסוק ב), וכן הוא הדבר הראשון אצל בת פרעה הפוגשת בו: 'וַתִּפְתָּח וַתֵּרָאָהוּ אֶת הַיֶּלֶד' (פסוק ו). גם בהתגלות הראשונה של הקב"ה אליו כתוב 'וִירָא ה' כִּי סָר לָאוֹת' (ג, ד).

המישור השני מוזכר בפסוקנו פעמיים, כאמור, וגם בפסוק הבא מופיע: 'וִירָא כִּי אֵין אִישׁ'. ההתגלות אליו בסנה אף היא מתגלית בראייתו של משה, ככתוב 'וִירָא מֵלֶאכֶּה ה' אֵלָיו... וְהִנֵּה הַסֵּנָה בָּעֵר... וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְבֶּרָה נָא וְאֶרְאֶה... וִירָא ה' כִּי סָר לָאוֹת'... (ג, ב–ד).

משה נראה ורואה.

התקדמות משה רבנו להיותו איש האלוהים



147. שמות רבה א, כח.

145. תנחומא ט.

146. שמות רבה א, כז.

אותו: בלידתו ראו אותו מתוך ציפיות למי שיכול להיות, ובגדולתו בבחינת 'וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרִיךְ' (ישעיה ל, כ).

ניתן לראות שנדבך חשוב בעיצוב דמותו של משה הינו הראייה. הן מצידו, שעל ידי ראיותיו מתקרב לגדולתו, והן מצד מכריו וסובביו של משה בראייתם

וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרִי מֶכָה אִישׁ עִבְרִי מֵאֲחִיו

בשעת קריאת הגבר והוציאו מביתו וחזר אותו מצרי ובא על אשתו, והיא סבורה שהוא בעלה. חזר בעלה מצא המצרי יוצא מביתו, שאל אותה ואמר: שמא נגע בך? אמרה לו: הן, וסבורה הייתי שאתה הוא. כיון שידע הנוגש שהרגיש בדבר חזר לעבודת פרך והיה מכה אותו. ראה משה ברוח הקדש מה עשה באשתו והיאך היה מכהו, אמר: לא דיך שאת ענית את אשתו אלא אתה מכהו? כעס על המצרי. "ויפן כה וכה" – ראה שענה אשתו והיה חוזר ומכה את בעלה, "וירא כי אין איש" – שהוא חייב מיתה, "ויך את המצרי"¹⁴⁸. חלק מדברים אלו הובאו ברש"י.

במדרש רבה נדרש עניין זה באופן דומה, אלא שהוסיף בו עניינים נוספים: 'כיון שידע הנוגש שהרגיש בו החזירו לעבודת הפרך והיה מכה אותו ומבקש להרגו, והיה משה רואה אותו ומביט בו, וראה ברוח הקודש מה שעשה בבית וראה מה שעתידי לעשות לו בשדה, אמר ודאי זה חייב מיתה, כמו שכתוב "ומכה אדם יומת" (על פי ויקרא כד, יז), ולא עוד אלא שבא על אשתו של דתן, על כך חייב הריגה, שנאמר "מות יומת הנואף והנואפת" (ויקרא כ, י), והיינו דכתיב ויפן כה וכה וגו', ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה'¹⁴⁹. **ואנוהו** – שני דברים התווספו במדרש רבה זה על התנחומא: הראשון, שהמצרי רצה להרוג את העברי אך עדיין לא הרגו. והשני, שהייתה זו אשתו של דתן.

אונקלוס מתאים ורומז להבנה זו גם כן. **בפרשגן** ציין שלכל אורך התורה אונקלוס מתרגם 'מצרי' – מצראה', ורק בשני מקרים מתרגם 'מצרי' – מצרי': כאן, ובסיפור המקלל שהיה

הרשב"ם התייחס למילה 'מכה' וכתב 'שמא הכהו ולא הרגו'. **ואנוהו** – כן נראה לבאר, שמשה לא בא להעניש את המצרי אלא להציל את העברי ממכות מוות, ולכן הרג את המצרי בטרם הרג המצרי את העברי. וכן מבואר **במדרש רבה** לקמן. על אודות המילה 'מאחיו' כתב **האבן עזרא** שלמרות שכתבה התורה 'עברי' הוסיפה את המילה 'מאחיו', לומר שלא היה זה רק איש עברי, אלא עברי ממשפחתו (כמו שאמר אברהם ללוט 'אֲנָשִׁים אֲחִים אֲנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים קְרוּבֵי מִשְׁפָּחָה'). **ובאור החיים** ביאר שכתוב איש עברי 'מאחיו' לרמוז שהיה מן הצדיקים שב ישראל, שהרי רוב ישראל לא היו צדיקים (ולכן מתו רובם במכת חושך). על כן בשעה שיצא ביום השני כתוב 'וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נָצִים' ולא כתוב 'מאחיו' משום שהיו רשעים, כדברי חז"ל שהיו אלה דתן ואבירם. **בהעמק דבר** כתב שהמצרי לא הכה את העברי בגלל עצלותו וכדומה, אלא רק בגלל שהיה 'איש עברי'.

סיפור האיש המצרי על פי התנחומא

סיפור זה של האיש המצרי המכה את העברי מקבל הבנה מחודשת מתוך דברי **התנחומא**: 'וירא איש מצרי מכה איש עברי' – מי היה איש מצרי? אביו של מגדף שנאמר, "והוא בן איש מצרי" (ויקרא כד, י), מכה איש עברי – בעלה של שלומית בת דברי. כיצד? היה אותו נוגש עשוי על ק"כ אנשים והיה מוציא אותן למלאכתו לקריאת הגבר, ומתוך שהיה רגיל להוציאן היה נכנס ויוצא לבתיהן. ראה לשלומית בת דברי שהיתה יפת תואר שלימה מכל מום, נתן עיניו בה, עמד

וזהו ההפך מטבע האנשים שכאשר עולים לגדולה יתרחקו מאחיהם העניים והאביונים. השנייה – שראה בסבלותם, כלומר הביט אליהם בעין חמלה והרגיש צער עבורם. השלישית – שלמרות שהיה מעורב בחיי המצרים עדיין הרגיש שהם זרים כלפיו, מאחר שהוא עברי, ואילו כלפי האיש העברי המוכה הרגיש בצרתו, מצד שהוא אחיו.

בן איש מצרי. בכך רומז לנו אונקלוס שמדובר באותו מצרי.¹⁵⁰

צדקת משה בפסוק זה בעיני המלבי"ם
המלבי"ם מבאר שפסוק זה מראה לנו איך מנעוריו של משה היו בו כל המעלות שעבורם זכה לכבוד. הראשונה – שלמרות שגדל בבית המלך, וישראל היו אז בתכלית השפלות – לא הסתיר פניו מהם ויצא אליהם מפני שהם אחיו.

נהרות ה'

לידת המושג אחים על ידי משה רבנו

בפסוק זה אנו מוצאים שיוצא משה אל אחיו. המילה 'אחיו' מופיעה פעמיים בפסוק זה, להראות לנו עד כמה מהותי היה עניין זה עבור משה רבנו. מרתק לראות שהמילה 'אחיו' מופיעה בפסוק זה בפעם הראשונה בתורה באופן שה'אח' אינו בן משפחה. בחומש בראשית מילה זו הופיעה פעמים רבות, אך תמיד בתוך המשפחה הקרובה או המורחבת. משה רבנו הוא מייסד המונח 'אחיו' עבור כל עם ישראל. הוא מרחיב את המושג 'כָּלנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נַחֲנוּ' (בראשית מב, יא) לכל עם ישראל.

מדוע בא עניין זה לידי ביטוי דווקא על ידי משה? משום שמשה רבנו גדל ללא אחים. מי שגדל בבית פרעה ללא אחים עבריים – כל עברי הוא אח בעבורו. בשעה שיהודי נמצא במקום רחוק, מלא גויים, ופתאום פוגש יהודי נוסף – מייד יש ביניהם קרבת אחים. עם כל השוני שייתכן שיש בין שני יהודים אלה ואורחות חייהם, בסופו של דבר רב המכנה המשותף על המפריד, והרי הם אחים. אכן, אם יימצאו אותם שני יהודים יחדיו בחדר עם יהודים רבים אחרים – ייתכן שכלל לא ירגישו כאחים, שכן לעומת כל שאר היהודים שסביבם ירבה המפריד על המחבר ביניהם. משה רבנו בחייו ממש מנחיל לנו יסוד – כולנו אחים. פעמים רבות משתמשת התורה במילה 'אחיק' ביחס לכל ישראל, כגון: 'וְכִי יָמוּךְ אֶחִיק... וְחִי אֶחִיק עִמָּךְ' (ויקרא כה, לה-לו). שורש עניין האחוה בישראל בא לנו על ידי מי שלא היו לו אחים עימו בחייו. ואילו לנו, שזכינו לאחים רבים בחיינו – זכות עצומה היא עבורנו לראותם כאחים ממש. ועיין בנהרות ה' על פסוק יג.



לא זו בלבד, אלא שפסוק זה נאמר בלשון עתיד, 'כי יכה', ולא בלשון הווה כפי שכתוב 'ומכה אביו ואמו מות יומת' (כא, טו), מאחר שעדיין לא הרג את העברי.

150. על פי מדרש זה, המקשר למקלל את רצונו של המצרי להרוג את העברי, יש הבנה מחודשת למה כתבה התורה 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת' (ויקרא כד, יז) דווקא אצל המקלל, לרמוז על הקשר בין שני סיפורים אלו.

וְאֶתְּפָנִי לְכָא וּלְכָא וְחִזָּא אֲרִי
לִית אֲנִשׁ וּמַחָא יֵת מְצָרָא
וְטִמְרִיה בְּחֵלָא:

יב וַיִּפֶּן כַּה וְכַה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ וַיֵּן אֶת־הַמְצָרִי וַיִּטְמְנֵהוּ
בְּחֹלִי:

ויפן כה וכה. ראה מה עשה לו צמית ומה עשה לו
צדה. ולפי פשוטו כמשמעו: וירא כי אין איש. עמיד

וַיִּפֶּן כַּה וְכַה

את הדבר באופן פתאומי ללא חשיבה – כתוב
'וַיִּפֶּן כַּה וְכַה', היינו במיתון ובעצת שכלו, שידע
היטב שיש סכנה לחייו אם ייודע הדבר לאיש,
ואחרי כל המחשבה הכה את המצרי כדי להציל
את אחיו העברי.

בהעמק דבר חידש שהכוונה שחיפש עצות
לקבול על המצרי שהכהו חינו, כלומר להתלונן
עליו למצרים אחרים על שנוהג שלא כשורה.
אולם ראה שאין איש, כלומר אין איש להגיד
לפניו את העוול, שכולם היו שונאי ישראל.
ובאבות דרבי נתן (מובא לקמן) נדרש שהתייעץ
עם המלאכים.

ביאורים שונים ניתנו למילים 'כה וכה'. רש"י
הביא את דברי התנחומא לעיל, שראה מה עשה
לו בבית ובשדה, והוסיף 'ולפי פשוטו כמשמעו'.
באברבנאל כתב שבפשטות הכוונה שהביט כה
וכה לידע שאף אחד אינו רואהו. והוסיף שיש
מבארים שחשב שתי מחשבות: מצד אחד
שאין ראוי להכות, שכן מה למשה ולצרה הזו,
כל שכן שאולי המצרי יהרגנו. ומצד שני שלא
יכול לראות את מה שהעברי עובר. וכוונת
'וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ' היא על דרך 'במקום שאין
אנשים השתדל להיות איש'.¹⁵¹ ובאופן דומה,
לפי המלבי"ם, מראה עניין זה על הרוח האלוהית
שנוססה בו לסייע לעמו. ולבל תאמר שעשה

וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ

במי שמתייצב בראש רבבות, ומדרבנן במבצע
נועז לשבור כבלים ולכבוש בחרב שלופה את
דרכם לחירות מעולו של עריץ. האיש שתחילה
יפן כה וכה לראות אם אין איש, לא עלה על לבו,
ולו גם בחלום, להיות מציל ומנהיג עמו. נימה זו
של תשוקה ליהפך "גיבור" ההיסטוריה נעדרה
בו לחלוטין.¹⁵³

ובדרך הדרש נדרש **במדרש רבה**: 'וירא כי אין
איש – כי בן מות הוא, ר' יהודה אומר: כי אין
איש שיקנא להקב"ה ויהרגנו. ר' נחמיה אומר:

הרש"ר הירש מבאר שהבטת משה 'כה וכה
לראות כי אין איש' מלמדת רבות על אישיותו.
הן רצה כל כך לנקוט פעולה כנגד מה שראה,
אך אנו רואים שלא היה מעז לעשות כן אילו
היו שם עדים שיראו את מעשיו. ומכך למד:
'אמנם עמוקה בו הרגשת החובה לחוש לעזרת
המעונה ללא עוול בכפו. בזאת יצדיק את השם
שניתן לו מאת אמו-אומנתו'.¹⁵² אבל זרה לו אותה
חמימות מוח נמהרת, משליכת הנפש מנגד;
רחוק ממנו אותו אומץ רוח משלהב, הפועם



גיבור, חכם ועשיר. הרש"ר הירש מבאר ששלוחי המקום
נדרשים לתכונות אלה, וסותר על ידי אמרה זו את הדעה
שהנבואה אינה כי אם ראיית תעלומות הנובעת ממצבי
חולשה ומחלה – עיין עוד בדבריו.

151. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית.
152. עיין במה שכתבנו בפסוק י' 'שמו מורה על מהותו'.
153. בעניין אחר עיין **ברש"ר הירש** (על פסוק יא)
שהתייחס לדברי הגמרא שאין השכינה שורה אלא על

- ראה שאין מי שיזכיר עליו את השם ויהרגנו. ורבנן אמרי: ראה שאין תוחלת של צדיקים עומדות הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות. כיון שראה משה כך נמלך במלאכים ואמר להם חייב זה הריגה.¹⁵⁴ וכן כתב רש"י בדרך הדרש, שראה שאין איש שעתיד לצאת ממנו שיתגייר.
- באבות דרבי נתן** נדרש: 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול – מה תלמוד לומר "כי אין איש"? מלמד שהושיב לו משה סנהדראות של מלאכי השרת ואמר להם: אהרוג את זה? אמרו לו: הרוג.¹⁵⁵ ואנוהו – ניתן למצוא ראייה נאה לכך שהמילים 'כה וכה' מתייחסות למלאכים. בספר מלכים א (כב, יט-כ) מתוארת נבואה של מיכיהו, ושם כתוב: 'רֹאִיתִי אֶת ה' יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּאוֹ וְכָל צְבֹא הַשָּׁמַיִם עֹמְדֵי עָלָיו מִיְמִינוֹ וּמִשְׁמָאלוֹ. וַיֹּאמֶר ה': מִי יִפְתָּה אֶת אֲחָאָב וַיַּעַל וַיַּפֵּל בְּרִמָּת גִּלְעָד? וַיֹּאמֶר זֶה בָּכָה וְזֶה אָמַר בָּכָה'. כלומר, המילים 'כה וכה' מתייחסות בפסוק זה למלאכים, לצבא השמיים, וממילא מובן שכאשר כתוב בפסוק שלנו 'ויפן כה וכה' ניתן לדרוש ש'הושיב משה סנהדראות של מלאכי השרת', ומתוך כך 'ויך את איש'.
- לסיכום, למילים 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש' הבנות רבות במדרשים ובמפרשים:
- א. לפי רש"י והאברבנאל הכוונה בפשוטו שהביט לשני הכיוונים לוודא שאף אחד לא רואהו.
- ב. לפי התנחומא (המובא בפסוק הקודם) הכוונה שהביט למה שעשה בבית ולמה שעשה בשדה. מתוך כך – ראה משה 'כי אין איש', כלומר אינו ראוי להיקרא איש אלא 'כי בן מות הוא' על מה שעשה, כמובא במדרש רבה.
- ג. לפי האברבנאל הכוונה היא שהתלבט בעניין, וראה שאין איש שיעזור למוכה (אף המלבי"ם כתב שעשה את הדבר מתוך יישוב הדעת ולא בחטף, וראה שאין איש שיראה את מעשיו).
- ד. לפי אבות דרבי נתן הכוונה שהתייעץ עם המלאכים. והוסיף המלבי"ם (לקמן) לבאר שכוונת המדרש 'ויך את איש' היא שלא ראה איש, אבל מלאכים ראה ונמלך עמהם (והוסיף בדרך רמז שראה משה את עצמו, שכביכול לא היה איש אלא מצורף אל המלאכים, והכהו בשם המפורש, כדברי רבי נחמיה במדרש).
- ה. לפי רבי יהודה במדרש רבה – משה הביט לראות אם יש אחר שיציל את המוכה, וראה כי אין איש. ובאופן דומה כתב בהעמק דבר, שחיפש מצרי אחר להתלונן על מה שעושה מצרי זה, אך לא היה שם איש.
- ו. לפי רבנן במדרש רבה ורש"י – הביט לראות אם יש איש שיצא ממנו שיתגייר, וראה שאין איש כזה.

וַיַּךְ אֶת הַמִּצְרִי

- על אודות הריגת המצרי כתב האברבנאל שסיפור זה שבו משה מכה את המצרי מורה על אומץ משה ועל תכונתו, שלמרות שהיה צעיר בשנים לא נשא ליבו לראות את עלבון אחיו ועמלם, וסיכן נפשו בהריגת המצרי כדי לנקום נקמת ישראל.¹⁵⁶ ובהעמק
- דבר כתב שבמקום שאין איש השתדל משה להיות איש.
- למה הרגו?**
- בפשט הדברים יש לומר שמשה ראה שהמכות שהכה המצרי את העברי היו מכות קשות, והיה



156. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית.

154. שמות רבה א, כט.

155. אבות דרבי נתן פרק כ.

משה מששת ימי בראשית לעשות המעשה הזה להרוג את המצרי, כי כוחו של מצרי הוא כוחו של קין שהוא מצד הטומאה'.

במה הרגו?

כמה שיטות הובאו במדרש על אופן הריגתו, וכה נדרש במדרש רבה: 'ויך את המצרי – במה הרגו? ר' אביתר אמר: הכהו באגרופ, ויש אומרים: מגריפה של טיט נטל והוציא את מוחו. רבן אמרי: הזכיר עליו את השם והרגו, שנאמר "הלהרגני אתה אומר" (פסוק יד)' ¹⁶². חלק מדעות אלה הובאו בתנחומא ¹⁶³.

האבן עזרא הקצר דבק בדרך הפשט וכתב 'האומרים כי "ויך את המצרי" שהזכיר עליו השם המפורש – איננו נכון, כאשר אפשר. רק הכהו באבן או בחנית'. לעומתו, רש"י ¹⁶⁴ נקט שהרגו בשם המפורש.

רבנו בחיי ביאר את עניין ההריגה בשם המפורש וכתב: 'ודע כי ההכאה הזאת בלשון היתה, כי המית אותו ברוח שפתיו. וכן דרשו ז"ל שהרגו בשם המפורש, והראיה ממה שכתוב "הלהרגני אתה אומר", באמירה בלבד. ושם המפורש של מ"ב אותיות היה, ויש בכתוב התעוררות על זה... ¹⁶⁵ וכן מצינו באלישע הנביא באותם נערים שהתקלסו בו והיו אומרים לו "עלה קרח עלה קרח" (מלכים ב, כג), הזכיר בו הכתוב "ויפן אחרי ויראם ויקללם בשם ה'", והוא שם בן מ"ב אותיות, ולכך נהרגו מ"ב ילדים. הוא שכתוב "ותצאנה שתיים דובים מן היער ותבקענה מהם מ"ב ילדים" (שם כד)'. ועיין לקמן בדברי הרמב"ן בפסוק יד 'הלהרגני אתה אומר'.

בכך משום פיקוח נפש או לכל הפחות ספק פיקוח נפש, ולכן הרג את המצרי כדי להציל את חיי אחיו העברי (כדין רודף). וכן נדרש במדרש רבה: 'והיה מכה אותו ומבקש להרגו' ¹⁵⁷. ובגמרא ובמפרשים נאמרו פירושים נוספים, גם להבנה שלא סיכן המצרי את חיי העברי.

בגמרא מובא: 'אמר רבי חנינא, נכרי שהכה את ישראל – חייב מיתה, שנאמר "ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וגו'" ¹⁵⁸. אולם בתורה תמימה ציין שלדינא קיימא לן שאין בני נח נהרגים אלא על שבע מצוות שלהם, ודרשה זו אסמכתא, וכוונת 'חייב מיתה' היא שחייב מיתה לשמיים. ומה שהרג משה את המצרי – אולי הוראת שעה הייתה. ועיין באזניים לתורה. **במלבי"ם** ציין שאכן הרמב"ם כתב שחייב רק בידי שמיים, ¹⁵⁹ ועל כן מובא במדרש שנמלך בפמליא של מעלה – 'וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ, אבל מלאכים ראה ונמלך עמהם, וכדברי המדרש רבה שהובא לעיל' ¹⁶⁰. ובדרך הרמז פירושו שראה משה את עצמו כי אינו איש, אלא מצורף אל המלאכים, ולכן הכהו בכוח הרוחני שבו – ועל זה אמרו חז"ל שהכהו בשם המפורש.

בחזקוני ביאר שמשה הרגו כי מצא בו חטא משפט מוות לבן נח, שהרי אנס את אשתו של העברי (כמובא בתנחומא ובמדרש רבה לעיל), וכתוב 'וַדְּבַק בְּאִשְׁתּוֹ' (בראשית ב, כד) ולא באשת חברו. ולא היה צריך התראה על פי המדרש בבראשית רבה: 'ויבא אלהים אל אבימלך ויאמר לו הנך מת על האשה וגו' – מכאן שאין התראה בבני נח' ¹⁶¹. ולרבנו בחיי דרך אחרת בזה, שכתב: 'ראוי היה



163. תנחומא ט.

164. רש"י על פסוק יד.

165. היינו שיש בפסוק זה מ"ב אותיות (התורת חיים לר' חיים כהן [ליוורנו תרנ"ד] בשם חכם אחד. מובא בביאור רבנו בחיי לרב חיים דב שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק).

157. שמות רבה א, כח.

158. סנהדרין נב, ב.

159. עיין רמב"ם הלכות מלכים פרקים ט-י.

160. שמות רבה א, כט.

161. בראשית רבה נב, ה.

162. שמות רבה א, כט.

החזקוני כתב שהחול היה שם לצורך הבניין. ובמדרש רבה נדרש: 'ויטמנהו בחול' – שלא היה שם אלא ישראל. טמנו בפניהן של ישראל שנמשלו לחול, אמר להם אתם משולים כחול – מה חול הזה אדם נוטלו מכאן ונותנו לכאן ואין קולו נשמע, כך יטמן הדבר הזה ביניכם ולא ישמע. וכן אתה מוצא שלא נשמע הדבר אלא

על ידי העברים, שנאמר "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים"¹⁶⁶ וכן מובא באופן דומה בתנחומא. הוסיף רבנו בחיי: 'ויטמנהו בחול' – אמר לישראל: אתם משולים כחול, שנאמר: "והיה מספר בני ישראל כחול הים" (הושע ב, א). ועיין באזניים לתורה למה כתוב 'ויטמנהו' ולא 'ויקברנו'.

וירא כי אין איש

מבחינה מסוימת, עבודת ה' הנשגבת והאמיתית ביותר הינה עבודת ה' שאדם עובד דווקא בשעה שרואה 'פִּי אֵין אִישׁ'. בשעה שאנו נמצאים במחיצתם של אחרים אנו טרודים במה חושבים עלינו הסובבים אותנו, וקשה כל כך להשתחרר מהשלכת ההסתכלות החברתית על מעשינו. לדוגמה, אם אדם מברך ברכה מול אחרים, כמעט בלתי אפשרי לו לברך ללא חשיבה 'מה יגידו עליי אם אברך בקול או בכוונה', 'מה יגידו עליי אם לא אברך בכוונה' ועוד כהנה וכהנה. אך בשעה שאדם נמצא לבד, בחדרי חדרים, ומברך ברכה בקול רם, לאט, בגיוס כל כוחותיו לכוון כראוי – אזי הברכה מעידה עליו כמאה עדים שעובד הוא את ה' באמת. אשרי המחפשים את הרגעים שבהם הינם בבחינת 'וַיִּפֶן כֹּה נֹכַח וַיֵּרָא פִּי אֵין אִישׁ' – ואז מראים לה' ולעצמם שאכן עובדים הם את ה' בכל ליבם.

וּנְפֹק בְּיוֹמָא תְּנִינָא וְהָא תְּרִין
גְּבָרִין יְהוּדָאִין נָצְן וְאָמַר לְחִיבָא
לְמָא אֶתְ מַחֵי לְחִבְרָךְ:

יג וַיֵּצֵא בְּיוֹם הַשְּׁנִי וְהָנָה שְׁנֵי־אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים וַיֹּאמְרוּ
לְרֹשֶׁעַ לְמָה תִּפְּחֶה רֵעֶךָ:

שני אנשים עבריים. דמן ואזכרם הם שהותירו מן המן:
נציים. מריצים: למה תכה. אף על פי שלא הכהו, נקרא

וַיֵּצֵא בְּיוֹם הַשְּׁנִי

שלמרות שידע שעל ידי יציאתו קרוב הוא לבוא
לידי סכנה, לא נמנע מלצאת אל אחיו לראות
בצרתם גם ביום השני.

האברבנאל כתב שהתורה משתמשת במילים
'בְּיוֹם הַשְּׁנִי' להורות שהיה זה ביום שאחרי
הריגתו את המצרי, ושרק בשני ימים אלה
יצא לראות בסבלות אחיו.¹⁶⁸ והוסיף המלבי"ם

וְהָנָה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים

משה ואת אהרן נצבים לקראתם", ואנו למדין
סתום מן המפורש, דכמו דנצה ונצבים שבספר
במדבר הם דתן ואבירם, כך האנשים דכתיב
בהו כאן נצה ונצבים הם גם כן דתן ואבירם,
והם אלה השנים המוחזקים לעזי פנים... וכלל
ענין הדרשה הזאת ללמוד סתום מן המפורש
בענין כזה נראה, שהוא על פי מה שכתוב בגמרא
דתולין את הקלקלה במקולקל,¹⁷⁰ וכן דרך דרשות
חז"ל בכל מקום, עיין עוד בדבריו שהביא לכך
דוגמאות רבות והרחיב בדבר. גם רש"י נקט שהיו
אלו דתן ואבירם.

אף האברבנאל מביא את ביאור הגמרא
שהיו אלו דתן ואבירם. ואף שכתוב 'כִּי יָתְנוּ
כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ' (ד, יט),
ביארה הגמרא שהכוונה שבאו לידי עוני,
והעני נחשב כמת.¹⁷¹ ומוסיף האברבנאל ביאור
נוסף, שדתן ואבירם לא היו אלה שהלשינו
למלך ולא הם שביקשו את נפשו, ועל כן

רש"י ביאר 'ניצים' – מריבים'. הוסיף על דבריו
המלבי"ם שמצה הוא על ידי הכאה, בשונה מריב
שאינו בהכאה. בהעמק דבר האיר שלא כתוב
בלשון עבר, כדרך לשון הקודש, אלא בלשון
הווה, 'וְהָנָה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עֲבָרִים נָצִים', המראה
על מצה תמידית, ובזה רומזת שהיו מתוארים
לניצים תמיד, ומזה יצא הדרש (לקמן) שהיו אלו
דתן ואבירם.

מובא בגמרא: 'אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון
בן יוחי: כל מקום שנאמר "נצים" ו"נצבים" – אינן
אלא דתן ואבירם'.¹⁶⁹ וכתב בתורה תמימה: 'נראה
הבאור, דכיון דמצינו שתי פעמים לשון נצבים
ונצה בדתן ואבירם, והוא בפרשת קרח "וַיֵּצֵאוּ
נָצִים" (במדבר טז, כז), ובפרשת פינחס "אשר
הצו על ה' בעדת קרח" (שם כו, ט), וכאן סתם
הפסוק להודיע מי הם הנצים, אנו דורשים כי
הם הם, דכתיב בהו שתי פעמים לשון זה. כאן
כתיב "נצים", ולקמן (ה, כ) כתיב "ויפגעו את



170. בבא בתרא קט, ב.
171. נדרים סד, ב. ועיין מה שכתבנו על כך בפסוק כג
'ארבעה חשובים כמת'.

168. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השלישית. ועיין
במה שכתבנו על עניין זה בתחילת פסוק יא.
169. נדרים סד, ב.

לא נכללו במאמר 'כי מתו כל האנשים וכו'. הכאת המצרי היה העברי המוכה שאותו ובהמשך דבריו הוסיף שמי שפרסם את דבר הציל משה.¹⁷²

ויאמר לרשע

האבן עזרא ביאר שאמר כן לעושה החמס. ובאור החיים ציין שאמר לרשע שבהם (עיין עוד בדבריו על אודות 'רעך', אם היה גם השני רשע). בספורנו כתב שמפני שהיו שניהם אחיו לא רצה לנקום כפי שעשה במצרי, אלא הוכיחם. ובהעמק דבר חידש שלא כתוב 'ויאמר לאחד' אלא 'ויאמר לרשע', כלומר אמר לו 'רשע, למה תכה רעך?', ומשום כך ביקש הלה לירד לחייו ולמוסרו למלכות.

על אודות דברי משה מובא בגמרא: 'אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו – נקרא רשע, שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך". למה הכית לא נאמר, אלא למה תכה – אף על פי שלא הכהו נקרא רשע',¹⁷³ וכן נקט רש"י. ועיין בתורה תמימה בדבריו על הגמרא ועל רש"י ובנפקא מינה לדינא בזה לעניין פסולי עדות.

למה תכה רעך

סיפור שני העברים הנצים לפי התנחומא
על אודות מריבת שני העברים נדרש בתנחומא: 'ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים – מי היו? דתן ואבירים, והם שאמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד), שהמרו על ים סוף, והן שהותירו מן המן דכתיב "ויותירו אנשים ממנו עד בקר" (טז, כ) והם שיצאו ללקוט ולא מצאו, והם היו במחלקתו של קרח, שנאמר "הוא דתן ואבירים" (במדבר כו, ט), שהן עמדו ברשתות מתחלה ועד סוף. "ויאמר לרשע למה תכה רעך", למה תכה רשע כמותך, "ויאמר מי שמך לאיש" ועדיין אין אתה איש ועודך נער ותרצה להיות שר ושופט עלינו? "הלהרגני אתה אומר" אתה מבקש אין אומר כאן, אלא אתה אומר – מכאן את למד שהרגו בשם המפורש. "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", אמר להם יש ביניכם לשון הרע והיאך אתם ראויין לגאולה? "וישמע פרעה את הדבר הזה" שעמדו דתן ואבירים והלשינו עליו לפיכך ברח למדין.¹⁷⁵

בתנחומא נדרש: 'ויאמר לרשע למה תכה רעך – למה תכה רשע כמותך',¹⁷⁴ וכן כתב רש"י (ועיין בכלי יקר, מניין ידע שגם השני רשע, ואם הייתה הכאה בפועל או רק הכאה בפה). אונקלוס תרגם 'למה תכה – למה את מחי'. ביאר בפרשגן שאף שהפסוק כותב את ההכאה בלשון עתיד, 'למה תכה', אונקלוס מתרגמו על דרך הווה, שדרכו לדייק בזמני הפועל, והרי כתוב בפסוק 'והנה שני אנשים עברים נצים' בלשון הווה.

וכתב המלבי"ם שאמר 'רעך' משום ששני רעים המצויים במצוקה יאהבו זה לזה בטבע ויעזרו זה לזה, ולא יהיה ביניהם ריב. 'ובזה נודע שנטוע בנפשו אהבת משפט וצדק בין איש ובין אחיו, שכל זה צריך למי שמוכן להנהיג הנהגת העם, כמו שכתוב "צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל" (דברים לג, כא)'.¹⁷⁶



174. תנחומא י.
175. תנחומא שם.

172. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.
173. סנהדרין נח, ב.
174. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.
175. סנהדרין נח, ב.

נהרות ה'

על הדברים שהוטחו במשה רבנו נדרש במדרש **רבה: 'ר' יהודה** אומר: בן כ' שנה היה משה באותה שעה, אמרו לו עדיין אין אתה ראוי להיות שר ושופט עלינו, לפי שבן ארבעים שנה לבינה.

ואתה מבקש להיות שר ושופט עלינו? נודיע
עליך מה עשית למצריי.¹⁷⁶

רש"י כתב כדברי תחילת המדרש 'מי שמך
לאיש והנה עודך נער'. **החזקוני** ביאר אף הוא
שכוונתם לעניין גילו, שעדיין לא בא לכלל אנשים
והוא מבקש להיות שר ושופט. **רבנו בחיי** הרחיב
בדבר וכתב שמכך שאמרו לו 'מי שְׁמֶךָ לְאִישׁ'
אנו למדים שהיה משה פחות מבן שלוש עשרה,
שהרי בן שלוש עשרה שנה נקרא אדם איש,
והביא ראיה מן המדרש שנתלש מבית אביו
בהיותו בן שתים עשרה (וראה להלן את דבריו
על שלוש הלשונות שאמרו נגדו).

לעומתם, **האברבנאל** שם דגש על סוף דברי
המדרש. במדרש הנזכר הובא 'אמרו ליה: והלא
בנה של יוכבד אתה, והיאך קורין לך בן בתיה
ואתה מבקש להיות שר ושופט עלינו? נודיע
עליך מה עשית למצרי'. על פי דברים אלו מבאר
האברבנאל שכוונתם הייתה להודיע לפרעה
שמשה הוא עברי בן עמרם, ושבת פרעה משתה
אותו מן המים, ועל זה – ולא על הריגת המצרי
– ירצה פרעה להרוג את משה. עוד הוסיף
האברבנאל שבא אליו בשלוש טענות בדיבורו
זה. ראשית – הינך נער ובער, מי שמך לאיש?
שנית – גם אם חשבת שאתה בן בת פרעה
מזרע המלוכה, הרי מי שמך לשר, והרי אתה

מכלל היהודים האומללים? ושלישית – מי שמך
לשופט 'עלינו'?¹⁷⁷

בהעמק דבר ביאר שכוונת האיש הייתה כך:
אם היית שר, היית יכול לשפוט אף שאין זה
תפקידך. ואם היית שופט, הרי זו מלאכתך ומובן
שתעשה צדק – אך אינך לא שר ולא שופט.
והמלבי"ם כתב שאדם שיוכיח וישפוט בדברי ריב
יהיה אחד משלושה אנשים: או שיהיה 'איש',
כלומר גדול ונכבד בעיני העם שישמעו אליו
מצד מעלתו, או שיהיה 'שר' הממונה להשתרר
בחזקה, או שיהיה 'שופט', שקיבלוהו עליהם
לשפוט. ומתוך עניין זה אמרו למשה שאינו
ממונה על זה, והריהו מתעבר על ריב לא לו, ואם
כן ודאי שעושה זאת רק כדי להרוג כאשר הרג
את המצרי, כלומר מחפש עלילה כדי להצדיק
זאת. וכתב **רבנו בחיי**: 'ובשלשה לשונות הללו
שדברו כנגדו מצינו שלקח עטרה: הם אמרו לו
"מי שמך לאיש", מצינו שנקרא איש שנאמר
"והאיש משה ענו מאד" (במדבר יב, ג), ונקרא שר,
שנאמר "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם"
(שם כא, יח), ונקרא שופט, שנאמר "וישב משה
לשפוט את העם" (יח, יג)'. כפתור ופרח. ועיין
ברש"ר הירש על אודות תכונתו כאומה – את
סמכותו של מי אנו מוכנים לקבל עלינו, ואת
השלכות עניין זה לחיוב ולשלילה.

הַלְהֲרַגְנִי אֶתְּהָ אֲמַר כְּאִשֶּׁר הָרַגְתָּ אֶת הַמִּצְרִי

להרוג אותך מדין 'הבא להרגך השכם להרגו'.
וסיים: 'וזהו דרך רשעים בכל עת למצוא טענה
על רשעותם'. ובדומה כתב **הספורנו**, שהכוונה
שאתה מעורר מדנים (מריבות) להורגני.

בשונה מהם, **רש"י** כתב כדברי **התנחומא**
שמכאן שהרגו בשם המפורש.¹⁷⁸ על ההבנה
שהרגו בשם המפורש מקשה **הרמב"ן**, שאם
באמת הרג את המצרי בשם – כיצד ידע הרשע

בביאור 'אֶתְּהָ אֲמַר' כתב **האבן עזרא** 'אתה אומר
בלבך', וכן ביאר **הרשב"ם** על דרך רצון משה –
אתה רוצה להורגני בגלל שאני מכה את חברי
כמו שהרגת את המצרי בגלל שהיה מכה עברי?
(וכן ביאר **הרמב"ן** בדרך הפשט, לקמן). וכן כתב
בהעמק דבר שענה לו הרשע – אתה קורא לי
רשע?! איך אינך ירא לעשות כן? אלא ודאי כוונתך
להורגני, ואם רוצה אתה להורגני הרי אני יכול



178. תנחומא י.

176. שמות רבה א, ל.

177. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.

שהרגו הוא אשר הרגו? וענה שאולי סמך ידו עליו וקיללו בשם ה' (וזוהי כוונת הפסוק 'וַיִּךְ אֶת הַמִּצָּרִי'), או שלא ידעו מעצם ההריגה אלא שפשוט נפל מת לפניו, ופחד משה שיעלילו עליו שהרגו, ולכן קברו בחול, וכשראהו הרשע עושה כן – ידע שהוא הגורם (והוסיף הרמב"ן 'או חשב

שהרגו הוא אשר הרגו? וענה שאולי סמך ידו עליו וקיללו בשם ה' (וזוהי כוונת הפסוק 'וַיִּךְ אֶת הַמִּצָּרִי'), או שלא ידעו מעצם ההריגה אלא שפשוט נפל מת לפניו, ופחד משה שיעלילו עליו שהרגו, ולכן קברו בחול, וכשראהו הרשע עושה כן – ידע שהוא הגורם (והוסיף הרמב"ן 'או חשב

וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֲכֵן נֹדַע הַדָּבָר

שתינוקות שהיו בדורו של שאול ושמואל עד שלא הביאו שתי שערות היו דורשים את התורה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא, והיה דוד מתפלל עליהם ואומר "אתה ה' תשמרם" (תהלים יב, ח), תהא נטר אוריתיהון בלבהון, "תצרנו מן הדור זו לעולם" (שם), דור שהוא חייב כליה, ואחר כל השבח הזה היו יוצאים למלחמה ונופלים. למה? בשביל שהיו בהם דלטורין. אמר דוד: רבש"ע סלק שכינתך מביניהם, מה שכינתך עושה בארץ? "רומה על השמים אלהים" (שם נז, יב). אבל דורו של אחאב היו כולן עובדי עו"ג, ולפי שלא היו דלטורין היו יוצאים למלחמה ונוצחים, ולא היה אחד מהם נהרג, הוא שאמר עובדיה לאליהו "הלא הגד לאדני את אשר עשיתי ואחביא מנביאי ה' חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים" (מלכים א' יח, יג), מה תלמוד לומר "לחם ומים"? מלמד שהיו המים קשים מן הלחם, ואליהו עומד בהר הכרמל ומכריז ואומר "נותרתי נביא לה' לבדי" (שם כב), וכל עמא ידעין ולא מפרסמין למלכא אחאב, שבשביל לשון הרע שכינה מסתלקת.¹⁸¹ וכתב על כך המלבי"ם, שמשה לא היה מתיירא להרוג את המצרי מאחר שחשב שוודאי יושיעוהו ה' ולא תבואהו רעה. אבל אחר שנודע לו שישראל מוכים בדין מפני חטאם, דאג שמא ה' לא יופיע להצילו, ולכן 'וַיִּירָא מֹשֶׁה' הכלי יקר ביאר שהמדרש הנ"ל מראה שחשב

רש"י כתב שהכוונה כמשמעו (והביא אחר כך את דברי מדרש רבה לקמן). וכן ביאר בפשטות המלבי"ם, שתחילה חשב משה שאף אחד לא ראהו וכעת גילה שאכן נודע הדבר (ועיין לקמן מה שכתב בדרך הדרש). וכן ביאר הרשב"ם שכוונת 'אכן' – 'אך כן'. כלומר, חשבתי שאף אחד לא ידע כשטמנתי בחול, אך הוא כן נודע. וכן דעת האבן עזרא, ובאבן עזרא הקצר הוסיף ש'אכן' ביאורו אמת.

לפי האברבנאל, העברי המוכה שמשה נקם את נקמתו הגיד הדבר, ומשה חשש שילך ויספר זאת למלך. וכמו כן חשש משה שעתה ידע פרעה שהוא עברי ושנמשה מן המים, ולכן רצה לברוח (ולא על דבר הריגת המצרי).¹⁷⁹ הספורנו כתב שכשאמר מוסר זה את דבריו בפני רבים – משה לא הרג את המוסר מאחר שכבר אין תועלת בהריגתו, שכבר מסר את הדברים.

ובמדרש רבה נדרש: 'כיון ששמע כן נתיירא מלשון הרע, ויאמר אכן נודע הדבר', רבי יהודה בר רבי שלום בשם ר' חנינא הגדול ורבותינו בשם רבי אלכסנדר אמרו: היה משה מהרהר בלבו ואומר, מה חטאו ישראל שנשתעבדו מכל האומות? כיון ששמע דבריו אמר, לשון הרע יש ביניהן, היאך יהיו ראויין לגאולה? לכך אמר "אכן נודע הדבר" – עתה ידעתי באיזה דבר הם משתעבדים.¹⁸⁰ והביא רש"י מדרש זה. וכתב על כך רבנו בחיי 'וכן אמרו במדרש תהילים



181. מדרש תהילים ז.

179. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.

180. שמות רבה א, ל.

משה שראויים ישראל לכך בגלל לשון הרע, ואכן לשון הרע חמור כנגד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. אולם באמת לא היה כן, שאדרבה, ישראל נגאלו בזכות שלא היו בהם בעלי לשון הרע.¹⁸² ורק שני אלה היו בעלי לשון הרע, והכתוב פרסמם כדרך שפרסם את שלומית בת דברי שהייתה יחידה במה שעשה לה המצרי.

נהרות ה'

מתן הזדמנות שנייה לתשובה

לפי הגמרא, שני העברים הניצים היו דתן ואבירם. הבה ונדקדק במה שקורה כאן. פונה משה רבנו אל דתן ואבירם במטרה לעשות שלום, ובמקום לשתף פעולה או לפחות להביע הערכה הם מאשימים אותו בהתנשאות 'מִי שֶׁמָךְ לְאִישׁ שָׂר וְשֹׁפֵט עָלֵינוּ'. כאמור, איננו יודעים בן כמה היה משה רבנו בשלב זה, ונאמץ כאן את הדעה שהיה כבן עשרים. באופן מרתק, עניין זה חוזר על עצמו באופן מדויק כעבור כשישים שנה. בזמן מחלוקת קרח ועדתו, משה רבנו פונה לדתן ולאבירם לשם השכנת שלום, ככתוב 'וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לְקָרָא לְדָתָן וְלָאֲבִירָם' (במדבר טז, יב), וכתב על כך רש"י 'מכאן שאין מחזיקין במחלוקת, שהיה משה מחזור אחריהם להשלימם בדברי שלום'. ושוב הם עונים לו: 'כִּי תִשְׁתָּרַר עָלֵינוּ גַם הַשְׁתָּרַר'. לא יאומן כי יסופר! שישים שנה עברו, ואותו העניין שב על עצמו באופן מדויק – משה בא למטרות שלום והם מסרבים לשתף עימו פעולה. כשהיה משה בן עשרים אומרים 'מִי שֶׁמָךְ לְאִישׁ שָׂר וְשֹׁפֵט', ובהיותו למעלה משמונים אומרים לו 'כִּי תִשְׁתָּרַר עָלֵינוּ גַם הַשְׁתָּרַר'.

עונשם של דתן ואבירם היה סופי וקשה. לו חכמו ישכילו זאת, שכעבור שישים שנה קיבלו הזדמנות לתקן את אשר עיוותו שישים שנה קודם, כדברי הרמב"ם: 'אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה'.¹⁸³ הם קיבלו הזדמנות שנייה, נכשלו – ונענשו. מכאן ואילך כבר לא יקבלו הזדמנות נוספת.

פעמים קורה שעברנו עבירה. צריכים אנו להיות ערניים מאוד לכך שייתכן שיזמן לנו הקב"ה הזדמנות שנייה, כדי לשוב בתשובה גמורה. כשרגע זה יגיע, עלינו להסתער בו בכל כוחנו כנגד הניסיון – כי מי יודע, שמא ניענש מייד ולעולם לא נקבל הזדמנות נוספת לכפר.



הרע ולא נמצא ביניהן אחד מהן פרוץ בערוה.
183. הלכות תשובה ב, א.

182. דבריו הם על פי המדרש בויקרא רבה לב, ה: 'רב הונא אמר בשם בר קפרא בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים שלא שנו את שמם ואת לשונם ולא אמרו לשון

וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲהָ יֵת פִּתְגָמָא הַדִּין
וַיִּבְרַח מִשָּׁה לְמִקְטָל יֵת מִשָּׁה וַעֲרַק
מִשָּׁה מִן קֶדֶם פְּרַעֲהָ וַיִּתֵּיב
בְּאַרְעָא דְּמִדְיָן וַיִּתֵּיב עַל בִּירָא:

טו וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲהָ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֶשׁ לַהֲרֹג אֶת־מֹשֶׁה
וַיִּבְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרַעֲהָ וַיֵּשֶׁב בְּאַרְץ־מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל־
הַבְּאֵר:

מדין. נתעכז שם, כמו 'וישב יעקב': וישב על הבאר.
לשון ישיבה, למד מיעקב שנודע לו זוגו על הצאן:

וישמע פרעה. הם הלשינו עליו: ויבקש להרג את
משה. מסרו לקוסטניר להרגו, ולא שלטה זו המרד,
הוא שאמר משה 'ויצילני מחרצ פרעה': וישב בארץ

וַיִּשְׁמַע פְּרַעֲהָ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה

האנשים הניצים אמרו עניין זה לפרעה, כלומר
אמרו לפרעה שמשה מקפיד שלא יספרו לפרעה
את גנותם של בני ישראל.

באבן עזרא כתב שפחדו של משה מאת
פרעה נשאר איתו שנים רבות אף לאחר יציאתו
ממצרים, שארץ מדין סרים היו אל משמעת
פרעה. מטעם זה הוצרך משה להיות רועה צאן,
כדי שלא יעמוד ביישוב, שמא משהו יכיר אותו.
וכל חייו היה משה ירא מאת פרעה, ורק כאשר
אמר לו ה' 'כי מתו כל האנשים המבקשים את
נפשי' (ד, יט), הלוא הם פרעה ועבדיו שברח
מפניהם, הרגיש משה שאינו צריך לפחד, ואמר
'ויצילני מחרב פרעה' (יה, ד).

בביאור 'הדבר הזה' הביא רש"י את דברי
התנחומא שדנתן ואבירם הלשינו עליו.¹⁸⁴ ובאור
החיים ביאר שכוונת הפסוק במילה 'זה' היא
שהקפידא של פרעה הייתה על דברי הרשע
למשה 'הלהרגני אתה אמר פֶּאֶשֶׁר הִרְגָתָ אֶת
הַמִּצְרִי' (שלא ידע בבירור שהוא הרג את המצרי).
ובמשך חכמה חידש הבנה אחרת. בפסוק
הקודם הובא **מדרש רבה** 'שהיה משה, מהרהר
בלבו ואומר מה חטאו ישראל שנשתעבדו
מכל האומות, כיון ששמע דבריו אמר לשון
הרע יש ביניהן היאך יהיו ראויין לגאולה לכך
אמר אכן נודע הדבר עתה ידעתי באיזה דבר
הם משתעבדים'.¹⁸⁵ ממילא, ניתן לומר ששני

וַיִּבְקֶשׁ לַהֲרֹג אֶת־מֹשֶׁה

בדרך ניסית. בירושלמי מובא: 'אמר רבי ינאי:
כתיב "ויברח משה מפני פרעה", ואפשר לבשר
ודם לברוח מן המלכות? אלא בשעה שתפס
פרעה את משה חייבו להתזיז את ראשו וקהת
החרב מעל צוארו של משה ונשברה. הדא הוא
דכתיב "צוארך כמגדל השן" (שיר השירים ז, ה) זה
צוארו של משה. ר' אמר רבי אביתר: ולא עוד
אלא שנתז החרב מעל צוארו של משה על צוארו
של קוסנתירו והרגתו. הדא הוא דכתיב "ויצילני
מחרב פרעה" (יה, ד). לי הציל וקוסנתר נהרג...

באור החיים ביאר שהכוונה שפרעה ביקש
להוכיח אם משה עשה כן כדי להורגו, ולכן
ברח משה מפניו שמא יתברר הדבר ויהרגנו.
והוסיף הרש"י הירש שהמילים 'ויבקש להרג'
(בשונה מ'להמית') מצביעות על מעמד מיוחד
שהיה למשה בחצר המלך. אף שפרעה היה
מלך רודן, ומשה ביצע מעשה רצח – פרעה לא
הרג בנקל את משה, שהיה בנה המאומץ של
בת המלך.
אולם הגמרא והמדרשים מבארים עניין זה



בו החרב: 'ויבקש להרוג את משה – שלח פרעה והביאו סייף שאין כמותה ונתנו י' פעמים על צוארו ונעשה צוארו של משה כעמוד השן ולא הזיקתו שנאמר "צוארך כמגדל השן"¹⁸⁷.
ובתנחומא נדרש: 'העלו את משה לבימה ובקש פרעה להרגו. עשה הקדוש ברוך הוא לפרעה אלם, ולסגנין חרשין, ולספקלטרין עורים, וברח משה מפני פרעה. מנין? דא"ר יוחנן, שבשעה שאמר משה "לא איש דברים אנכי", השיבו הקדוש ברוך הוא: "מי שם פה לאדם" שאמר פרעה מפיו העלו את משה לבימה להורגו, או מי עשאו אלם או חרש, מי עשה הסגנין חרשין או ספקלטרין עורים, או מי עשאו פקח שתברח מפני פרעה – "הלא אנכי ה'!"¹⁸⁸
 וכתב רבנו בחיי 'שהיה פרעה מבקש להרוג אותו לולא שנתעלם וברח מפניו בכח ההעלמה'.

תני בר קפרא מלאך ירד ונדמה להן בדמות משה ותפסו את המלאך וברח משה. אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שברח משה מפני פרעה נעשו כל אוכלוסין שלו אילמין ומהן חרשין ומהן סומין. אמר לאילמין: היכן הוא משה? ולא היו מדברים. אמר לחרשין, ולא היו שומעין. אמר לסומין, ולא היו רואין. הוא שהקב"ה אמר לו למשה "מי שם פה לאדם או מי ישום אלם" (ד, יא)¹⁸⁶. וכן כתב רש"י: 'מסרו לקוסטינר להרגו, ולא שלטה בו החרב, הוא שאמר משה "ויצילני מחרב פרעה"'.
וביאר בתורה תמימה שייתכן שעניין זה מדויק מכך שלא כתוב 'ויבקש את משה להרגו', שהיה משמע שלא הצליח לתפוס את משה, אלא 'ויבקש להרג את משה', הווי אומר שתפסו ולא הצליח להורגו. וכן כתב המלבי"ם.
במדרש רבה מרחיב את הנאמר שלא שלטה

ויברח משה מפני פרעה

המצרי, ובשעה שבא למדין היה כבן שבעים ואז נשא את ציפורה. האברבנאל מוכיח עניין זה מכך שאם היה בורח מייד למדין ונושא את ציפורה והייתה יולדת לו את גרשום – הרי היו כשישים שנה בין לידת גרשום ללידת אליעזר (שהרי אליעזר היה תינוק בשעה ששב משה למצרים בהיותו בן שמונים). ועוד, שמשה הרכיב את ציפורה ואת בניו על החמור, ואם היה גרשום גדול לא היה יכול לישב יחד עם אימו על אותו החמור. אלא ודאי שמשה הגיע למדין ונשא את ציפורה רק בשנות השבעים לחייו.¹⁹⁰
 הוסיף האברבנאל שמה שנדרש **בילקוט שמעוני** על אודות משה במדין – ייתכן שהוא אמת, שמלך במדין ארבעים שנה ונשא שם אישה כושית. ועוד כתב: 'קצרה התורה בספור מה שקרה לו בארץ כוש לפי שכל מה שעשה

כתב האברבנאל שכוונת הכתוב 'מפני פרעה' היא מכל מקומות ממשלתו.¹⁸⁹ **באור החיים** ביאר שייתכן לומר שהכוונה ממש לפנים של פרעה, שהכיר משה בפניו שהיו זעומות ולכן ברח למרות שלא ידע בוודאות שבאו הדברים לפרעה. **ובהעמק דבר** ציין שלכאורה המילים 'מפני פרעה' מיותרות, אלא שבא ללמד שכבר נתפס ועמד להיות נידון לפני פרעה והצילו הקב"ה.

בין בריחת משה לשיבתו במדין

שנים רבות עברו בין תחילת פסוק זה לסופו. עיין **ברמב"ן** לקמן פסוק כג 'ויהי בימים הרבים ההם' שהוכיח שהיה משה בן שנים עשרה עד עשרים בשעה שברח מפרעה, והגיע למדין רק בהיותו קרוב לשמונים. בדומה כתב האברבנאל, שמשה היה כבן עשרים בשעה שהכה את



189. אברבנאל בתשובתו לשאלה הרביעית.
 190. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה השלישית.

186. ברכות ט, א.
 187. שמות רבה א, ל.
 188. תנחומא י.

שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם, והיא היתה הכוונה האלהית, לא בארצות כוש'. ועיין באורך בדברי הילקוט שמעוני על היות משה בארץ כוש.¹⁹¹

משה בזה היה אבוד זמן, ולא היה אותו מלכות אשר בחר בו השם ולא הארץ אשר השם דורש אותה והעם היושב בה הוא עם בזוי ושסוי נמשל כבהמות נדמו. על כן לא נזכר דבר מזה בכתוב כי אם ממה שקרהו במדין ובהר האלהים כי

וישב בארץ מדין

ממצרים אירע הסיפור עם בנות יתרו. בפעם הראשונה מלמדת אותנו התורה שישב בארץ מדין ימים רבים, אולי אחר שבא מארץ כוש (כמובא בילקוט שמעוני), ואחר כך ביום אחר נזדמן לו שישב על הבאר, ואז אירע הסיפור עם בנות יתרו.¹⁹² והספורנו ביאר שמשה בחר לשבת איזה זמן בארץ מדין, ובזמן שישב שם קרה לו מקרה שישב סמוך לאיזו באר ובאו בנות יתרו וכו'.

הרמב"ן¹⁹³ כתב שכאשר אדם בורח מן המלכות הוא אינו מתעכב בעיר מושב וקרוב לה, אלא בורח ממקום למקום אל ארץ מרחקים, ועל כן ימים רבים היה מתחבא ומתנכר מגוי לגוי וממלכה אל ממלכה, ובסוף זמן זה הגיע למדין ונתעכב שם. וזהו ביאור הפסוק וישב בארץ מדין' – שלכאורה היה לתורה לכתוב 'ילך אל ארץ מדין', אלא שרמזה התורה שלא ישב בעיר עד שבסוף ימים אלה בא אל ארץ מדין ושם התיישב.

כתב רש"י שהכוונה שנתעכב שם. וכן כתב בהעמק דבר שכוונת 'וישב' כאן היא התעכבות לזמן רב. הרש"ר הירש ביאר שהמילים וישב בארץ מדין' מראות מנוחה, ומאז בריחתו מאת פרעה עד שישב בארץ מדין עבר ללא ספק זמן ניכר שבו לא הייתה לו מנוחה (שהרי בשונו למצרים היה בן שמונים ואז נולד בנו השני, ואין מסתבר להרחיק את בריחת משה מן המילים 'ויגדל משה' שבפסוק יא). ובאזניים לתורה ביאר שהלך משה בעקבות יתרו שברח למדין מפני פרעה, ושם לא השיגה אותו ידו של פרעה. הרשב"ם ביאר שפסוק זה 'כולל ואחר כך מפרש באיזה עלילה ישב במדין'. כלומר, הכתוב מקדים דרך כלל ואומר שישב משה במדין, ואחר כך מפרט את סיפור בנות כהן מדין ונישואיו עם ציפורה, שהם הגורמים לכך שישב במדין. ובדומה כתב באבן עזרא.

הרחיב זאת האברבנאל וכתב שפעמיים כתוב 'וישב', כדי שלא נחשוב שמיד בבריחתו

וישב על הפאר

הבאר עיין לקמן בואנוהו על פסוק יז 'ויקם משה וישיען'.

בתנחומא נדרש: 'וישב בארץ מדין וישב על הבאר – לקח דרך אבותיו. שלשה נזדמנו להן זוג מן הבאר, יצחק יעקב ומשה. יצחק דכתיב "ויצחק בא מבוא באר לחי" (בראשית כד, סב),¹⁹⁴

הרשב"ם ביאר שהכוונה ששם נח משה, ובהעמק דבר כתב שהיא ישיבה ממש. האבן עזרא הוסיף שזו הייתה הבאר הידועה, והוסיף באבן עזרא הקצר שייתכן שלא הייתה שם באר אחרת. על אודות הביטוי 'על הפאר' עיין במה שביארנו בפסוק ה' 'על היאור'. על אודות 'ישיבתו' על



193. רמב"ן על פסוק כג.

194. והוסיף בשמות רבה: 'ועוד שנזדווגה רבקה לאליעזר במעין'.

191. ילקוט שמעוני קסח.

192. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית.

ויעקב דכתיב "וירא והנה באר בשדה וגו'" (שם כט, ב), ומשה דכתיב "וישב על הבאר". וכן נקט רש"י. הוסיף המלבי"ם שגם זה היה בהשגחה מאת ה' יתברך להמציא לו את בת זוגו על הבאר

כפי שעשה ליצחק וליעקב. 'וכן בת זוגו בעולם העליון היא "באר חפרוה שרים" (במדבר כא, יח), ומשה איש האלהים בעלה דמטרוניתא כנודע'.¹⁹⁵

נהרות ה'  

גדולה מתוך בריחה

משה רבנו בורח מאת פרעה. מעניינת מאוד העובדה שבריחה הייתה נחלת רבים מגדולי עמנו. יעקב אבינו ברח מעשו, ואחר כך ברח מלכן. משה רבנו ברח מפרעה, דוד המלך ברח משאול ומאחר יותר מבנו אבשלום. אליהו הנביא אף הוא ברח פעמים מספר בחייו. אף בזמן התנאים מצאנו בריחות, והמפורסם שבהם הוא רבי שמעון בר יוחאי שברח עם בנו למערה לשנים ארוכות.

באופן מרתק, כמה וכמה אירועי שיא רוחניים באו דווקא בגלל בריחה. ההתגלות הראשונה של ה' אל יעקב אבינו, הלוא היא חלום הסולם, אירעה בזמן שברח, ומתוך בריחתו הקים יעקב את שבטי ישורון. משה הגיע להר האלוהים ולסנה בזכות בריחתו. קרבת אלוהים מיוחדת לדוד אנו מוצאים במזמורי התהילים שחיבר בשעה שברח (עיין במיוחד מזמור ג ומזמור נז). אליהו הנביא החיה את בן האישה מתוך בריחתו, וכן הגיע לחורב מתוך בריחתו. ומה לנו גדול ונשגב מתורת הסוד של רבי שמעון בר יוחאי שבאה אלינו בזכות בריחתו למערה.

נפלאות דרכי ה', ואכן הנסתרות לה' אלוהינו, אך מתוך הבריחות יכולים אנו ללמוד שלפעמים קרבת ה' מיוחדת באה לידי ביטוי בזמנים ובמקומות שחששנו להגיע אליהם. ורמז לדבר, שדווקא בבריחה בוחר המלך שלמה לסיים את שיר השירים: 'ברח דודי ודמה לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים' (ח, יד).

וּלְכֹהֶן מִדִּין שֶׁבַע בָּנוֹת וּתְבַאֲנָה וּתְדַלְּנָה וּתְמַלְּאֲנָה
אֶת-הָרֶהָטִים לְהִשְׁקוֹת צֶאֱן אֲבִיהֶן:

וּלְרִבְא דְּמִדִּין שֶׁבַע בָּנִין וְאִתְאַה
וּדְלָאָה וּמְלָאָה יֵת רִטְיָא
לְאִשְׁקָאָה עֲנָא דְּאִבְהִינָן:

ולכהן מדין. רב שנהן, ופירש לו מענודה וזה וידוהו מאכלס: את הרהטים. את זכרות מרואת המים העשויות זארכ:

ולכהן מדין שבע בנות

ביאר האברבנאל ש'כהן מדין' פירושו אדון המחזו ההוא, או משרת האלוהות בארץ ההיא. והיו לו שבע בנות בתולות, והגדולה והנכבדת שבהן הייתה ציפורה. נראה מהפסוקים שלא היו רועות הצאן, אלא ממלאות את הרהטים עד שישתו הצאן ואחר כך שולחות את הצאן ביד

◇ ◇ ◇

זה היה בן רעואל (במדבר י, כט), וכוונת הפסוק כאן שבאו בנות יתרו אל אבי אביהן רעואל (והביא דוגמאות לכך שסב נקרא בשם אב). וטעם הדבר שבאו דווקא אל רעואל, שהכהן (יתרו) לא היה בבית מאחר שהיה טרוד בכיהונו בבית אלוהיו, ולכן באו אל אבי אביהן. אף על פי שיתרו לא הוזכר בפסוקים אלו, ניתן לומר שהכתוב 'וַיֹּאֶל מֹשֶׁה לְשָׁבֶת אֶת הָאִישׁ' (פסוק כא) מתכוון ליתרו, שהרי הוא שנתן את בתו למשה.

בתנחומא נדרש: 'והרהר לעשות תשובה עד שלא יבא משה, וקרא לכל בני עירו ואמר להן עד עכשיו הייתי משמש אתכם עכשיו אני זקן בחרו לכם כומר אחר, עמד והוציא כלי תשמישי ע"ז ונתן להם, ועמדו הם ונדוהו שלא יזדקק לו אדם ולא יעשו לו מלאכה שלא ירעו את צאנו, ובקש מן הרועים לרעות לו את צאנו ולא קבלו. ולפיכך היו יוצאות בנותיו לרעות, שנאמר "ולכהן מדין וגו'", ויבואו הרועים ויגרשום" והוא היה כהן מדין רב וגדול שבמדין, היאך יגרשום? אלא ללמדך שנדהו וגרשו את בנותיו'.¹⁹⁷ וכן כתב רש"י שכהן מדין הוא רב שבהן, ופירש לו מעבודה זרה ונידוהו מאצלם. וכן המשיך החזקוני שיתרו היה ראש כומרים של מדין, ופירש לו מעבודת כוכבים ונידוהו בני עירו.

ועיין **בבעל הטורים** על קשר המילים כאן עם המילים בפסל מיכה, שלפי המדרש קשור אף הוא למשפחת משה, ועל התנאי שעשו יתרו ומשה לעניין בנו הראשון של משה. ועיין בשיחתנו לכתר החמישי לפרשה זו 'מדרגת משה בסיפור המלון'.

תרגום אונקלוס לכהנים בתורה

לאורך התורה מתרגם אונקלוס את המילה 'כהן' בארבעה תרגומים שונים. בעניין אהרן

הרועים ושבבות אל אביהן. לכן כתוב 'וַתְּבֹאֲנָה וַתִּדְּלָנָה' אך לא כתוב שהיו רועות כפי שכתוב על רחל 'כִּי רָעָה הָוָא' (בראשית כט, ט). עוד נראה שמפני צניעותן לא רצו להיות בין הרועים זמן רב, ועל כן היו מקדימות לבוא וממלאות את הרהטים כולם ומשקות צאן אביהן בבת אחת.¹⁹⁶ לפי המלבי"ם, הרועים הסכימו ביניהם באופן דומה להסכמת רועי חרן שלא ישקו את הצאן עד אשר יתאספו כל העדרים, כי היו המים ביוקר, ולכן הקפידו על בנות מדין שהקדימו לדלות ולהשקות לפני הרועים. אולם משה ראה שהדין עמהן מפני ארבעה דברים: א. הסכמת הרועים לא מחייבת את יתרו מאחר שהיה כהן מדין, ומצד כהונתו נוטל חלק בראש. ב. מאחר שהיו בנות (כלומר נקבות) אין ראוי שימתינו לכל הרועים משום הצניעות. ג. הן כבר באו, דלו ומלאו את הרהטים. ד. הסכם הרועים חל רק על אנשים הרועים צאן אחרים, ואילו הן באו להשקות את צאן אביהן.

האבן עזרא ציין שכוונת 'כהן מדין' היא ליתרו ולא לרעואל. וכל כהן שבמקרא משרת הוא, או להשם או לעכו"ם, ויתרו היה כהן להשם. ואנוהו – וצריך עיון מהיכן קבע כן.

הרמב"ן ביאר שהכתוב אינו מזכיר כאן את שמו של כהן מדין, מאחר שלא היה ידוע בשמו אלא בתוארו, שכינוהו כהן מדין ומכך היה נכבד. וממשיך ומבאר שמדובר ביתרו, שהרי כתוב 'וַיֵּשֶׁב אֶל יִתְרֵי חֹתְנֵי' (ד, יח) ושם כתוב 'וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם'. והאות האחרונה שלפעמים נזכרת ולפעמים אינה נזכרת (יתר-יתרו) היא כמו שמצינו אצל אחרים, כמו אליה-אליהו או ירמיה-ירמיהו. ואחרי שנתגייר נקרא חובב, ככתוב 'מִבְּנֵי חֻבֵּב חֹתֵן מֹשֶׁה' (שופטים ד, יא), כי כן דרך המתיהדים לקרוא להם שם אחר בישראל. יתרו



שדווקא בנות הכהן ימלאו מים, דבר הדורש כוח רב, בזמן שהרועים החזקים מן הבנות ישבו בצד.
197. תנחומא יא.

196. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית. ואנוהו – דבריו האחרונים מובנים הם, אך איני מבין מדוע ברור לאברבנאל שהיו עוד רועים אחרים, ומה מרוויח מזה בפירושו. ואם אכן היו רועים אחרים, הרי זה נגד ההיגיון

מכוהנים לעבודה זרה. ורק במלכי־צדק מלך שלם (שם יד, יח) מתרגם אונקלוס 'משמש', משום שלא היה כהן מזרע הכהונה של אהרן ולא היה כהן לעבודה זרה, אך בשונה מפוטיפרע ומיתרו היה לו קשר עם ה', ועל כן תרגמו שהוא משמש לפני ה' אל עליון.

ובניו הכהנים מתרגם אונקלוס 'כהנא', שהם הם כוהני אמת. את כוהני מצרים (בראשית מז, כב) מתרגם אונקלוס 'כומריא', שהיו כוהנים לעבודה זרה. אודות פוטיפרע כהן און (שם מא, ג) חותנו של יוסף, ויתרו כהן מדין חותן משה, מתרגם אונקלוס 'רבא', כלומר אדם חשוב, כדי להבדילם

ותבאנה ותדלנה ותמלאנה את הרהטים להשקות צאן אביהן

והצילן, שמאחר שהן מילאו את הרהטים הרי המים שלהן, ועוד הוסיף לדלות להן כי לא הספיקו הרהטים לכל צאנן. ביאר בהעמק דבר שלכאורה התורה מאריכה שלא לצורך, שיכלה לכתוב 'ותבאנה להשקות' והיה די בכך, אלא שמבארת את הטעם שגרשון, שההתעסקות בהשקאה הייתה מרובה ובגללן הרועים היו מתאחרים, עיין עוד בדבריו.

רש"י פירש שהרהטים הם בריכות מרוצת המים העשויות בארץ.¹⁹⁸ הרמב"ן כתב שבכל יום היו הרועים ממלאים את הרהטים ומשקים צאנם תחילה, ורק אחריהם היו נשים אלה משקות את צאנן. באותו היום אירע שקדמו הנשים לדלות לצאנן בטרם באו הרועים, והרועים באו וגרשום מן הרהטים להשקות צאנם תחילה כמנהגם כל הימים. למשה חרה על החמס

נהרות ה' 

מעבודה זרה להוראת תורה

כתב רש"י שיתרו פירש מעבודה זרה. ודבריו מבוארים יותר בפרשת יתרו (יח, יא) 'מלמד שהיה מכיר בכל עבודה זרה שבעולם, שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה'. צא ולמד, הנה לך אדם שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, ומה יצא ממנו – מלבד היותו חותן לאיש האלוהים, הרי מהותו באה לידי ביטוי בשמותיו, כדברי רש"י (שם) 'שבע שמות נקראו לו... יתר – על שם שיתר פרשה אחת בתורה... חובב – שחבב את התורה...'. אדם זה שעבד כל עבודה זרה שבעולם ייתר פרשה בתורה, כלומר הוסיף מעצמו לתורה, וחייב אותה מאוד.

וכן מצינו עניין דומה באדם אחר שהתרחק מאוד מרצון התורה, כמובא בגמרא 'אמרו עליו על רבי אלעזר בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה...'. ואף הוא לימד אותנו יסוד חשוב עד מאוד, כפי המובא בהמשך שם: 'בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת'. יתרו, ודומיו שבאו אחריו, מלמדים אותנו שגם אנשים רחוקים מאוד מה' יכולים לא רק לשוב בתשובה, אלא אף להוסיף מעצמם לתורה וללמד את העם את הדרך אשר יעשון. וכן מסיימת הגמרא שם: 'ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי'.¹⁹⁹ 'שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְרַחוּק וְלְקָרוֹב אָמַר ה' (ישעיה נה, יט).



198. 'רהיטא' היא מרוצה בארמית, ועל דרך חילוף 199. עבודה זרה יז, א. אותיות ט"צ.

וַאֲתוֹ רָעִיָא וַטְרְדוֹנִין וְקָם מֹשֶׁה
וּפְרָקְנִין וְאַשְׁקֵי יְתַּ עֲנָהוּן:

י וַיָּבֹאוּ הָרַעִים וַיִּגְרְשׁוּם וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁיעַן וַיִּשְׁק אֶת-

צֶאֱנָם:

ויגרשום. מפני הגדוי:

וַיָּבֹאוּ הָרַעִים וַיִּגְרְשׁוּם

הרש"ר הירש ביאר שבפסוק זה יש אי התאמה לכאורה בין לשונות זכר ונקבה על בנות כהן מדין. תחילה כתוב 'ויגרשום' בלשון זכר, אחר כך 'ויושיען' בלשון נקבה, ולבסוף 'צאנם' בלשון זכר. וציין: 'חילופי מין בלשון לעולם אינם בלא סיבה', וביאר שהרועים גירשו את הבנות הללו ללא התייחסות להיותן בנות, המין החלש לעומתם, על כן כתוב 'ויגרשום'. ומשה עזר להן לא משום שהיו צודקות (שהרי כאיש זר לא יוכל לדעת זאת) אלא משום שבנות היו ונוצלו עקב חולשתן, על כן כתוב 'ויושיען', רק מחמת היותן בנות. ובשעה שבא להשקות את הצאן, לא עשה זאת רק משום שהיה צאן של בנות, ולא מתוך נימוס כלפי נשים, אלא משום שהיו אלה בני אדם שהיו בסכנה ועייפו, ולו היו גברים היה נוהג באותו האופן בדיוק, על כן כתוב 'וַיִּשְׁק אֶת צֶאֱנָם'. וסיים הרש"ר הירש: 'הוא עמד לימינן משום שנשים היו, והוא השקה את צאנן מתוך חמלה לבני אדם שנרדפו עד לעייפה'.

אונקלוס תרגם 'ויגרשום' – וטרדונין'. בדרך כלל מתרגם אונקלוס גירוש באופן של 'תריך', אולם כאן תרגם מלשון הטרדה. בטעם הדבר ביאר בפרשגן שבדרך כלל מדובר בתורה על גירוש זמני בלבד, עד אשר ישקו הרועים את הצאן. רש"י ביאר שגירשו אותן מפני הנידוי, והוסיף המלבי"ם שמסתמא גם שפכו את המים שלהן, ולכן אמרו 'וְגַם דָּלָה דָּלָה לָנוּ' – שגם הושיען וגם השקה את צאנן.

'ויגרשום' בלשון זכר ולא בלשון נקבה

על אודות המילה 'ויגרשום', שלכאורה צריכה להיות 'ויגרשון', כתב האברבנאל שהכוונה שהרועים גירשו את הצאן. ומה שכתוב 'וַיִּשְׁק אֶת צֶאֱנָם', הכוונה לצאן של רעואל ושל בנותיו, ולכן בא בלשון זכר.²⁰⁰ ועיין עוד באבן עזרא ובהעמק דבר, וכן בואנהו על פסוק כב 'ותלד בן ויקרא את שמו גרשם'.

וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁיעַן

עמהן, ועמד משה והושיען. נאמר כאן "ויושיען" ונאמר להלן "צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה" (דברים כב, כז) – מה להלן גלוי עריות אף כאן גלוי עריות. ורבנן אמרי: מלמד שהשליכו אותן למים והוציאן משה, ואין "ויושיען" אלא לשון הצלת מים, שנאמר 'הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש' (תהילים סט, ב).²⁰¹

כתב הספורנו שמאחר שהיו שני בעלי הריב נוכרים – לא התעורר להינכם, וכמו כן לא הוכיחם בתוכחות מוסר, אלא בא להושיע את העשוקים מיד עושקיהם. נדרש במדרש רבה: 'ויצילן לא נאמר אלא ויושיען, רבי יוחנן בשם ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: דבר של גילוי עריות באו לעשות



201. שמות רבה א, לב, ובאופן דומה בתנחומא יא.

200. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה הרביעית.

תכסיסי מלחמה ודרכי ההנהגה והמלכות. מתוך כך הוא נעשה אמיץ לב וגדול ברוחו, ולא יסבול אדם הפוגע בחברו – לא במצרים, ואף לא במדין שבה היה גר ובורח. למדינו מסיפורים אלה שמשה בטבעו היה צדיק, ישר וגדול הלב, והן המידות המכניות את הנביא לנבואה.²⁰²

בהעמק דבר ביאר שכתוב 'צאננס' בלשון זכר משום שלא השקה רק את הצאן של הבנות אלא אף את צאן הרועים, ככתוב **במדבר רבה**: 'דלה דלה – דליה אחת דלה, והשקה את כל הצאן... הדא הוא דכתיב "וישק את הצאן" – צאנינו לא נאמר אלא הצאן, שאף צאן הרועים

נהרות ה'

מכאן יסוד חשוב עד מאוד: גם בשעת הענשה עלינו להקפיד שהעונש לא יפגע באחרים שאינם צריכים להיענש על מעשי החוטאים. הרועים מגרשים את בנות יתרו, אך אין זה אומר שלצאנאם מגיע להישאר בצמא.

וַתִּבְאֶנָּה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהָ וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרָתָן בָּא
מִדִּין אוֹחִיתָיִן לְמִיתִי יוֹמָא דִּין:

וַתִּבְאֶנָּה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהָ וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרָתָן בָּא
הַיּוֹם:

וַתִּבְאֶנָּה אֶל־רְעוּאֵל אֲבִיהָ

שחובב הוא יתרו, שהרי בכל מקום שהכתוב מזכיר את הביטוי 'חתן מִשָּׁה' הוא מזכיר את יתרו, וממילא יש לומר שרעואל הוא אבי יתרו. וכן כתב האבן עזרא, שרעואל היה אביו של יתרו, וחובב היה יתרו. וכן דעת ההעמק דבר, והוסיף שרעואל היה איש מדיני וידוע יותר מיתרו, שעדיין לא היה יתרו ידוע וחכם כל כך, ועל כן לא כתבה כאן התורה את שמו עד שנתחכם ונתגדל הרבה. ועוד עיין בספרי, שם מובא: 'מלמד שהתינוקות קורים לאבי אביהם אבא',²⁰⁵ ועיין בתורה תמימה. האברבנאל הביא את שתי האפשרויות, וכתב שהכוונה שהיו לו שמות הרבה, או שהיה רעואל אב אביה.²⁰⁶

מי היה רעואל? במדרש רבה נדרש: 'ותבאן אל רעואל אביהן – זה יתרו. ולמה נקרא שמו רעואל? שנעשה ריע לאל',²⁰⁴ ועיין בנהרות ה'. וכן דעת רש"י (ד, יח) שרעואל היה אחד משמותיו של יתרו.

לעומת המדרש, סוברים חלק מהמפרשים שרעואל היה אביו של יתרו. הרשב"ם כתב שרעואל היה אבי אביהן, כלומר אביו של יתרו – שכן חובב האמור בחומש במדבר, 'חֶבֶב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מִשָּׁה' (י, כט), הוא יתרו, ואם נאמר שרעואל הוא יתרו (כפי שסובר רש"י) אזי צריך לומר שחובב הוא בן יתרו. הפסוק בספר שופטים 'מִבְּנֵי חֶבֶב חֹתֵן מִשָּׁה' (ד, יא) מוכיח

וַיֹּאמֶר מִדּוּעַ מִהֲרָתָן בָּא הַיּוֹם

עיין במלבי"ם בביאור ההבדל בין המילים 'למה' ל'מדוע'.

נהרות ה'  

ידידות בבית המקדש

במדרש מובא: 'ולמה נקרא שמו רעואל? שנעשה ריע לאל'. עניין זה של קשר 'רעות' ידידות' עם ה' הוא דבר ייחודי, וראוי ליתן עליו את הדעת. הקשר שלנו עם ה' בא לידי ביטוי באופנים שונים זה מזה. אנו מתייחסים אל ה' כאב, כמלך, כאלוהים, כאדון, כריבון, כרועה ועוד. המשותף לכל אלה הוא שיש עליונות ניכרת מצד הקב"ה עלינו. ואולם ישנו קשר אחד ומיוחד המבטא את הקשר שלנו עם ה' באופן שבו אנו יכולים להתקרב אליו ללא שימת דגש על רגשי נחיתות של יראה, אלא בקשר שכולו אהבה, והוא קשר הידידות, כידידים האוהבים זה את זה. כשנעיין במושג 'ידיד' המובא בתנ"ך בין הקב"ה לבני האדם – הרי הוא שב על עצמו שוב ושוב במישור של בית המקדש.

◆ ◆ ◆

206. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה החמישית.

204. שמות רבה שם.

205. ספרי בהעלותך עח.

יֵט וְתֹאמְרֵן אִישׁ מִצָּרֵי הַצִּילֹנוּ מִיַּד הָרָעִים וְגַם־דָּלָה דָּלָה
לָנוּ וַיִּשַׁק אֶת־הַצָּאן:

כתב הרמב"ן שאמרו הבנות לרעואל שבכל יום מגרשים אותן בבואן להשקות את הצאן ברהטים. והוסיף המלבי"ם שבנות יתרו סיפרו את שבחו של משה משלושה צדדים: הראשון, שהוא איש מצרי, כלומר אין כבוד הכהן

ובתנחומא נדרש: 'ותבאן אל רעואל אביהן ותאמרן איש מצרי הצילנו – וכי בדמות איש מצרי היה משה? אלא אלולי איש מצרי שהרג משה לא היה נכנס למדין. משל לאחד שנשכו ערוד והיה רץ לתת רגליו לתוך המים ונכנס בנהר וראה תינוק אחד שהיה שוקע במים ושלח ידו והעלה אותו, אמר לו התינוק: לולי את הייתי מת! אמר לו: לא אני הצלתיך אלא אותו הערוד שנשכני וברחתי ממנו הוא הצילך. כך אמרו בנות יתרו למשה: ישר כחך שהצלחנו מיד הרועים, אמר להן משה: אותו המצרי שהרגתי הוא הציל אתכם. ולכך אמרו לאביהן איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שבא אצלנו – איש מצרי שהרג.²¹⁰

לבני עמו, עשה משפט לעשוקים לכל בני האדם בכלל.

על אודות הכינוי 'איש מצרי' כתב האברבנאל שאמרו כן משום שהיה מדבר בלשון מצרית. וייתכן שהיו המדיינים יראים מן המצרים, כי מושלים היו בארצם, ולכן אמרו שהמצרי הצילן באופן שלא יכלו הרועים לגרש את הצאן ולהכות אותן.²⁰⁹

בהעמק דבר ביאר שהכירוהו כמצרי בבגדיו ובלשונו. ומכאן למדו חז"ל שכל ישראל לא שינו את לשונם ומלבושם במצרים, שבשונה מהם רק הוא היה לבוש כמצרי ומדבר לשון מצרית וגדל בפלטרין של מלך, ולכן אמרו עליו שהוא מצרי. ועיין באורך באזניים לתורה על המילים 'איש מצרי' שאמרו על משה.

וְגַם דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשָּׁק אֶת הַצֶּאֱן

ובמדרש רבה נדרש: 'דלה דלה – דליה אחת דלה, והשקה את כל הצאן שהיו שם ונתברכו המים על ידו. הדא הוא דכתיב "וישק את הצאן", צאנינו לא נאמר אלא הצאן, שאף צאן הרועים השקה. ומה "לנו"? שאף לנו דלה, שהרועים השליכונו למים והוא הוציאנו'.²¹²

באבן עזרא כתב שהן הוסיפו על מה שקרה, שהרי בפסוק כתוב רק שמשה השקה את הצאן אך לא כתוב שדלה את המים, והן אמרו 'וְגַם דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשָּׁק אֶת הַצֶּאֱן'. ומוסיף שייתכן שלא הספיקו המים שהן דלו, ולכן משה דלה להן עוד מים. וכן ציין האברבנאל, שלא רק שהושיען, אלא דלה להן עוד מים והשקה את צאן.²¹¹

נהרות ה'  

מאיש מצרי לאיש האלוהים

פסוק זה המכנה את משה איש מצרי מובא במדרש בראשית רבה: 'אמר רבי ברכיה, חביב משה מנח. נח משנקרא "איש צדיק" נקרא "איש אדמה", אבל משה משנקרא "איש מצרי" נקרא "איש האלהים".²¹³ דברי חז"ל ממחישים לנו שמקומו של אדם בעולמו הרוחני יכול להשתנות מן הקצה אל הקצה. מצד אחד, יכול אדם להיות צדיק כל ימיו ואף על פי כן עלול ליפול, וכן דרשה המשנה 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך',²¹⁴ וכתב על כך רבנו יונה: 'הוא נדרש בין לחסידות בין לאמונה, שאף על פי שנתכנה לך רוח אמונה ונכונה לא תהיה

◇ ◇ ◇

212. שמות רבה א, לב.

213. בראשית רבה לו, ג.

214. אבות ב, ד.

209. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה החמישית.

210. תנחומא יא.

211. אברבנאל שם.

216. קידושין מט, ב.

למה זה עֲזַבְתָּן אֶת הָאִישׁ

בספורנו ביאר את דבריו, שמאחר שהוא אורח ואיש חסד היה לכן לגמול עימו חסד של הכנסת אורחים. הוסיף על כך באור החיים, למה עזבתן איש זה שגמלכן טובות. או שהכוונה שאמר להן למה עזבתן אותו כל זמן זה שעומד בחוץ איש נוכרי שעשה עימכן חסד, והקפיד עליהן על הזמן

שעבר ביניים שלא גמלוהו חסד. או שהכוונה שבדרך כלל הקפיד יתרו שלא תתקרבנה בנויות עם אנשים, אך כאן הדין שונה, ולכן אמר 'למה זה עֲזַבְתָּן', שהרי מעשיו מוכיחים כי איש חסד הוא, וכל שכן לדברי חז"ל שעלו המים לקראתו, הרי שבח שבחים לאיש זה.

קראן לו ויאכל לחם

כתב בהעמק דבר שכך מדבר איש מדייני, שאם אדם מועיל לו, אף שלא שכרו לכך, צריך לשלם לו. האבן עזרא ציין שלא כתוב בפסוקים שהבנות אכן קראו למשה כפי שרעואל אמר להן, אך מדרך הסברה ודאי הוא אשר קרה.

מהו הלחם?

מהו הלחם עליו מדובר? ניתן לבאר לחם כפשוטו, וכן דברי הגמרא: 'אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימא... ורבי יוחנן דידיה אמר: מקרבת את הרחוקים – מיתרו, דאמר רבי יוחנן: בשכר "קראן לו ויאכל לחם", זכו בני בניו וישבו בלשכת הגזית'.²¹⁹

וכן מבואר עניין לחם כפשוטו במדרש רבה: 'וישמע יתרו – הדא הוא דכתיב "שלח לחמך על

פני המים כי ברוב הימים תמצאנו" (קהלת יא, א). וכי בני אדם שוטים הם שנותנין לחמם על פני המים? ועל מי אמר, על יתרו שנתן לחמו למשה, שנאמר "קראן לו ויאכל לחם", הוי "שלח לחמך על פני המים", זה משה שנאמר "כי מן המים משיתיהו", למה? כי ברוב הימים תמצאנו, "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם" (יח, יב).²²⁰

אולם בתנחומא ביאר זאת על דרך משל: 'קראן לו ויאכל לחם – שמא ישא אחת מכם, שאין אכילת לחם האמור כאן אלא אשה, שנאמר "ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם" (בראשית לט, ו), וכן הוא אומר "ולחם סתרים ינעם" (משלי ט, יז) וכן הוא אומר "עד ככר לחם ואשת איש וגו'" (שם, ו, כו).²²¹ וכן כתב רש"י, שמא יישא אחת מכן.

נהרות ה'  

איה גומל החסד?

בפסוק זה מתגלית דמותו הגדולה של יתרו²²² במידות של בין אדם לחברו. בשעה שהוא שומע על מעשי משה הוא לא שואל 'ואיפה הוא', אלא 'ואיו'. ההבדל בין 'איפה' ל'איה' הוא שהשאלה 'איפה' היא שאלה כללית – היכן הוא, ואילו השאלה 'איה' טומנת בתוכה משמעות עמוקה יותר – תמיהה על שהדבר לא נמצא במקומו הרגיל.²²³

◆ ◆ ◆

223. את ההבדל בין 'איפה' ל'איה' אנו רואים בכל פעם שמוצגת בתורה השאלה 'איה', ונביא שתי דוגמאות לכך. הראשונה, כאשר ה' אומר לאדם הראשון 'איכה?' (בראשית ג, ט) – אין זו רק שאלת 'איפה', אלא 'למה צריך אתה להתחבא? למה אינך כאן?'. והשנייה, בשעה

219. סנהדרין קד, א"ב.

220. שמות רבה כז, ו.

221. תנחומא יא.

222. לשיטת רש"י מדובר ביתרו, ולפי מפרשים אחרים מדובר ברעואל.

יתרו נמצא בתדהמה מוחלטת כלפי בנותיו. אדם עושה עימכן חסד – 'איו?!' כיצד ייתכן שעשה עימכן חסד שכזה ולא קראתן לו להיטיב עימו חזרה?! יתרו מלמדנו שבשעה שאדם גומל עימנו חסד, ההטבה עימו אינה לפנינו משורת הדין, אלא דבר המובן מאליה שלא ייתכן שלא יקרה. ועיין בנהרות ה' לפסוק הבא.



וצבי משה למתב עם גברא ויהב
ית צפורה ברתיה למשה:

כא ויאל משה לשבת את האיש ויתן את צפורה בתו
למשה:

ויואל. כתרנומו. ודומה לו 'הואל נא ולין', ולו
הואלנו, 'הואלתי לדבר'. ומדרשו, לשון אלה, נשנע

ויואל משה לשבת את האיש

שכאן לא נאמר 'כהן מדין' אלא 'האיש', משום שכאשר התקרב אליו משה ראה שאינו עוד כהן מדין אלא איש בעל מידות נעלות המבקש את אלוהי האמת. ועיין בנהרות ה'.

לעומתם, בגמרא מובא: 'ויואל משה – אין אלה אלא שבועה, דכתיב "ויבא אתו באלה" (יחזקאל יז, יג).²²⁴ וביאר בתורה תמימה שהשבועה הייתה שלא ייקח משה את ציפורה שלא מדעת יתרו וילך (כפי שעשה יעקב אבינו ללבן). גם התנחומא ביאר על דרך שבועה, אלא שביאר זאת אחרת: 'ויואל משה לשבת – ואין ויואל אלא שבועה, וכן "ויואל שאול את העם" (שמואל א יד, כד). ולמה נשבע? שלא יעשה לו כמו שאמר לבן "אם תענה את בנותי" (בראשית לא, נ). והיינו שלא ימנע תשמיש מאשתו'.²²⁵

בביאור המילה 'ויואל' מצאנו כמה שיטות. אונקלוס תרגם 'ויואל משה – וצבי משה', שביאורו שמשה רצה (ועיין עוד בפרשגן). והובאו דבריו ברש"י, שאף הביא לכך דוגמאות נוספות. ועיין ברש"ר הירש שביאר שמשה גמר בליבו לשבת את האיש. הוסיף על כך המלבי"ם שפועל 'יא'ל מורה על התרצות לאחר מיאון, ומבואר מכך שמשה לא נתרצה תכף, ואף לאחר שנתרצה לא היה זה מצד שהוא 'כהן מדין', משום שכהונתו לעבודה זרה הייתה נגד רצון משה, אלא לשבת את 'האיש' מצד מעלתו וחכמתו (ואנוהו – דבריו הינם נגד דברי אונקלוס, התנחומא ורש"י [שהבאנו בפסוק טז] שיתרו לא היה כעת כהן לעבודה זרה. ועיין לקמן 'מה ראה משה להתחתן במשפחת יתרו?'). ובאזניים לתורה ציין



מניין הייתה רשות למשה לפרוש מן האשה אם נשבע שלא יעשה כן? עיין בתירומו. ואנוהו – שאלת העץ יוסף שייכת רק לשיטה שמשה פרש מאשתו מדעתו, אך לדעה שה' ציווה אותו לפרוש מן האשה אין כאן שאלה כלל, שהוראה מפורשת של הקב"ה ודאי עולה על כל המצוות כולן (כלשון מדרש רבה [ד, יד] 'בעל השבועה התיר אותי מן נדרי'). מחלוקת זו מצינו באבות דרבי נתן (פרק ב): 'פירש מן האשה והסכימה דעתו לדעת

שיצחק עולה עם אברהם להר המוריה, הוא שואל 'הנה האש והעצים ואיה השם לעולה' (שם כב, ז). הוא לא שואל 'איפה השם', אלא 'אמור להיות פה שה, איפה הוא? מדוע אין פה שה?'. ואחרי כותבי זאת ראיתי שהבדל זה הובא בהכתב והקבלה על בראשית ג, ט.

224. נדרים סה, א, ועיין עוד בירושלמי נדרים א, ב על אודות כינויי נדרים ומה שדרשו שם מפסוק זה.

225. תנחומא יב. והקשה על כך בעץ יוסף, שאם כן

שנתגייר. ומה שבחר יתרו מן הכהנים, מפני שהיו לו בנות רבות, כדי שיעשה לו זו וירצו בו לאלתר ולא ידקדקו עמו, ומזה אמר "ולכהן מדין שבע בנות", כי מה צורך להזכיר שהיו לו שבע בנות, אלא שמן הטעם הזה רצה להטפל במקום ההוא, ורצה להשבע להם בדבר, שכן דרשו רז"ל "ויואל משה אין אלה אלא שבועה", כך שמעתי מפי הרב רבי דן ז"ל.

ובאברבנאל ביאר שמאחר שהפציר בו רצה לאכול מפתו. ויותר נראה לומר שכאשר דבר משה עם יתרו מצא בו טוב טעם ודעת ורצה להתחבר עמו מפני חכמתו. וזו כוונת הפסוק 'וַיֹּאֶל מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אֵת הָאִישׁ' – דווקא את האיש, שלא התיישב עימו עבור ציפורה אלא עבור חכמת האיש. והוסיף שלזה כיוונו בילקוט שמעוני שמטה האלוהים היה נטוע בפרדס של יתרו ומשה היה היחיד שיכול להוציאו, ובזה קיבל את ציפורה אשתו.²²⁷ שאין הכוונה למטה ממשי, אלא במשמעות של 'עץ החיים בתוך הגן' (בראשית ב, ט), שהוא מליצה לחכמת משה שמפניה זכה לנבואה. החכמה הייתה בליבו של יתרו ורק משה הצליח ללוקחה, ונתן לו יתרו את ציפורה לאישה מפני חכמתו, ומסיבה זו נקראו רעים, ככתוב 'וַיִּשְׁאָלוּ אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם' (יח, ז).²²⁸ ועיין בנהרות ה'.

דעות נוספות הובאו במדרש רבה: 'ורבי נחמיה אמר: קבל עליו ללון עמו, ואין ויואל אלא לשון לינה, שנאמר "הואיל נא ולין" (שופטים יט, ו). ורבותינו ז"ל אמרו: קבל עליו לרעות את צאנו, ואין ויואל אלא לשון התחלה, כיון שנשא בתו התחיל וקיבל עליו לרעות את צאנו'.²²⁶ בביאור המילה 'לשבת' כתב הספורנו שהכוונה לרעות את צאנו, כמו שאמר לבן ליעקב 'שָׁכָה עִמָּדִי' (בראשית כט, יט). וכן הסכים בהעמק דבר, ששכרו לרעות צאנו בשביל לחמו תמיד. בדבר מילת 'האיש', שלא כתבה התורה את שמו של יתרו, כתב האבן עזרא שאולי יתרו בן רעואל לא היה שם, ועל כן לא הזכירו הכתוב.

מה ראה משה להתחתן במשפחת יתרו?
כתב רבנו בחיי: 'מה ראה משה ליטפל ביתרו עובד ע"ג? אלא היה משה בורח מפני פרעה ומתירא ממנו שמא יגלגל עלילות בכל מקום שהוא כדי שיהרגוהו, ועל כן הלך להתחתן עם אחד הכהנים שהם כומרים לע"ג, מפני שהיו כל נכסיהם בני חורין אין למלך עליהם שום נגישה ולא שום תביעה, כענין שכתוב "רק אדמת הכהנים לבדם לא היתה לפרעה" (בראשית מז, כו), וכתוב "כי חק לכהנים מאת פרעה" (שם, כב), ועל כן רצה להתחתן עם אחד מהם, ושישא בתו אחר

וַיִּתֵּן אֵת צִפּוֹרָה בְּתוּלָמֶשֶׁה

במקרא, משום שמשמעות הלשון 'לו לאשה' היא לכלכל חייו ולהיות לו לעזר, מה שאין כן

כתב בהעמק דבר שלא כתוב 'ויתן את ציפורה בתו למשה לו לאשה', כפי שבדרך כלל כתוב



יב, ח), פה אל פה אמרתי לו פרוש מן האשה ופירש. יש אומרים: לא פירש משה מן האשה עד שנאמר לו מפי הגבורה, שנאמר "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם" וכתוב "ואתה פה עמוד עמדי" (דברים ה, כז-כח). חזר לאחוריו ופירש, והסכימה דעתו לדעת המקום.²²⁶ שמות רבה א, לג.

²²⁷ ילקוט שמעוני קסח.
²²⁸ אברבנאל לפני תשובתו לשאלה החמישית.

המקום. כיצד? אמר, מה אם ישראל שלא נתקדשו אלא לפי שעה ולא נזדמנו אלא כדי לקבל עליהם עשרת הדברות מהר סיני אמר לי הקדוש ברוך הוא "לך אל העם וקדשתם היום ומחר" (יט, י), ואני שאני מזומן לכך בכל יום ויום ובכל שעה ושעה ואיני יודע אימתי מדבר עמי או ביום או בלילה – על אחת כמה וכמה שאפרוש מן האשה! והסכימה דעתו לדעת המקום. רבי יהודה בן בתירא אומר: לא פירש משה מן האשה אלא שנאמרה לו מפי הגבורה, שנאמר "פה אל פה אדבר בו" (במדבר

ארבעים שנה ולקח מלכה אחת ולא שכב עמה כמו שכתוב שם'. כנגד אגדה זו, שמלך משה בכוש ולקח משם אישה כושית, כתב האבן עזרא שאין להאמין לדברים אלה לפי שאין להם מקור לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. ועיין בילקוט שמעוני באורך בדברי המדרש על היות משה בארץ כוש.²²⁹

ובמדרש רבה נדרש: 'מיד רצתה צפורה אחריו כצפור והביאה אותו, ולמה נקרא שמה צפורה? שטיהרה הבית כצפור'.²³⁰ וברבנו בחיי כתב שנקראה ציפורה על שם ציפור, שהוא עוף טהור, על שם שעתידה להתגייר ולהיטהר מטומאת עבודה זרה ולהזדווג למשה. ועיין בחזקוני.

במשה שהיה מובדל מאנשים ולא הייתה לו לעזר (וכן בהעמק דבר על ו, כה כתב שציפורה הייתה צדיקה, אבל לא הועילה כלל לגדולת משה). ועיין באור החיים על כפילות השם משה בפסוק. וכתב האבן עזרא: 'וזאת צפורה היא האשה הכושית אשר אמר (בחומש במדבר יב, א). ואשר כתוב בדברי הימים דמשה אל תאמין. וכלל אומר לך, כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו, ואף כי יש בו דברים שמכחישים הדעת הנכונה'. ואנוהו – דבריו יובנו על פי דברי הרשב"ם שכתב בחומש במדבר (יב, א) 'כי אשה כושית לקח – כדכתיב בדברי הימים דמשה רבנו שמלך בארץ כוש

נהרות ה'

עצה לשידוך טוב

על הכתוב 'וַיֹּאֲלֵ מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אֶת הָאִשׁ' יש לשאול שתי שאלות. האחת, למה לא נזכר שמו של יתרו בפסוק, והוא מכונה 'האיש'. והשנייה, מהי הסיבה שבגללה הסכים משה לישב עימו? אפשר להציע כמה תשובות לשאלה השנייה, כגון שנתן לו לחם והבטיחו שימשיך לתת לו, או עבור נישואי בתו, ועוד תשובות רבות. אולם נראה שהתשובות לשתי השאלות הללו טמונות במילים 'אֶת הָאִשׁ'. למה ישב משה עימו? בגלל המילים שנאמרו על ידו בפסוק הקודם 'לָמָּה זֶה עֹזְבֶתָן אֶת הָאִשׁ'. ביארנו בנהרות ה' על הפסוק הקודם שיתרו היה אדם שהכרת תודה למיטיב עימו הייתה אצלו דבר המובן מאליו, ומחדשת התורה שדווקא עבור עניין זה ישב משה עם יתרו. משום כך בוחרת התורה לשוב על שתי מילים אלה, 'וַיֹּאֲלֵ מֹשֶׁה לְשִׁבְתָּ אֶת הָאִשׁ', להורות שזו הייתה סיבת ישיבתו עימו, מה שלא יכולנו ללמוד אילו היה כתוב 'ויאל משה לשבת את יתרו'. לכן אין שמו של יתרו כתוב כאן, ולא טעם ישיבתו של משה, שכן שני עניינים אלה טמונים במילים 'אֶת הָאִשׁ'. סיפר לי פעם אדם שבדרכו לשידוך שאל את רבו: 'התוכל לתת לי עצה כיצד אדע אם מתאימה לי המשודכת?'. ענה לו רבו: 'ודאי! אם יש לה שלושה דברים תדע שהיא מתאימה לך – חסד, חסד וחסד'. משה רבנו נושא לאישה את בת יתרו מאותה סיבה שהוא יושב 'אֶת הָאִשׁ' – משום שיתרו הוא איש שמטבעו גומל חסדים ומכיר טובה, וממילא ציפורה באה ממשפחה של גומל חסדים.

וַיִּלְדֹּת בֶּרֶךְ וַיִּקְרָא יֵת שְׁמֶיהָ
בְּאֶרֶץ נֶכְרִיָּה:
כַּבְּרָא אֶת־שְׁמוֹ גְּרָשִׁים כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי

וַיִּלְדֹּת בֶּרֶךְ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ גְּרָשִׁים

המאורע. ביוסף מהו אומר? "ויקרא שם הבכור מנשה... ואת שם השני קרא אפרים" (בראשית מא, נא), כדי להזכיר את הנסים שעשה הקדוש ברוך הוא עמו. אף משה קרא שם בנו גרשום על הנס שעשה לו ה', שגר היה בארץ נכריה והצליחו הקדוש ברוך הוא משם.²³²

על אודות השם 'גרשום' הביא התורה תמימה את ההלכה המובאת בשולחן ערוך: 'מי ששמו גרשום, וכתבו בגט גרשון, או שהיה שמו גרשון, וכתבו גרשום – אינו גט'.²³³ וביאר ש'גרשום' הוא מלשון גירות ו'גרשון' הוא מלשון גירושין, עיין עוד בדבריו.

ואנוהו – ייתכן שהשם 'גרשם' אף רומז ל'וַיִּבְאוּ הָרַעִים וַיִּגְרְשׁוּם', שאלולי גרשום הרועים לא היה נולד גרשום. ואולי מטעם זה המילה 'ויגרשום' מופיעה בלשון זכר, כדי לרמוז על הקשר שבין הגירוש לקריאת השם. רעיון זה ממשיך את הרעיון המובא בתנחומא על פסוק יט 'ותאמרן איש מצרי' – הווי אומר שגרשום לא היה נולד אילולי הרג משה את המצרי ואילולי גרשו הרועים את בנות יתרו.

כתב החזקוני שלא נאמר 'ותהר' לפי שהייתה בחורה, והיריון אין ניכר בה (וכן כתב בהעמק דבר על פי דברי בראשית רבה על זלפה, שגם עליה לא כתוב 'ותהר'²³¹). והוסיף החזקוני וכתב: 'מתוך קו הדין היה לו לקרוא לבנו הראשון על שם הנס שהצילו הקדוש ברוך הוא מחרב פרעה, ולא הזכיר את הנס אלא על שם בנו הקטן שהוא אליעזר. אלא יש לומר לא היתה ההצלה חשובה בעיניו כל זמן שמלך מצרים חי, שהרי לעולם היה ירא ממנו בכל מקום שהולך, וכשאמר לו הקדוש ברוך הוא "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשיך" (ד, ט), כלומר מלך מצרים, אז הזכיר חשיבות הנס מיד באותו זמן כשנולד לו בן שני, כדכתיב "ויהי בדרך במלון וגו'" (שם כד), שנענש על שלא מל אליעזר בנו שנולד באותו פרק. דבר אחר, כשנולד גרשום עדיין היה משה חדש במקומו ונחשב כגר והיה ירא להזכיר מפני מה ברח ממצרים פן יגרשוהו חותנו, אבל אחר שנתיישב לא הקפיד'. ובדומה כתבו האברבנאל וההעמק דבר, ראה לקמן.

ובמדרש רבה נדרש: 'ותלד בן ויקרא את שמו גרשום – דרך הצדיקים לשום שם לבניהם לענין

כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נֶכְרִיָּה

דבר ביאר שאף שכל ישראל היו גרים בארץ לא להם, הרי עדיין היו בארץ שהייתה ידועה לאבותיהם, אך משה היה גר בארץ שאבותיו לא ידעו ממנה. והוסיף המלבי"ם שהשם שנתן לבנו מודיע שלמרות שהתיישב במדין ונשא שם

כתב באבן עזרא הקצר שהכוונה שמשה אמר, ופשוט הוא. לפי הרשב"ם זו משמעות השם גרשום – 'גר שם', בארץ רחוקה (וראה גם האברבנאל להלן), והספורנו ביאר שכוונתו היא שגר בארץ שאינה ארץ מולדתו. בהעמק

233. שולחן ערוך אה"ע קכט, כא.

231. בראשית רבה עא, ט.

232. שמות רבה א, לג.

וגם פה הוא בארץ נוכרייה. על כן בירך את ה' רק כשנולד לו בנו השני, שאז נודע לו שמתו כל האנשים המבקשים את נפשו, וגם אותו המלך כבר מת, וגם הקב"ה אמר לו 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (ג, יב). ומאחר שהבין שאין ממה לפחד, אמר בהודיה 'וַיִּצְלַנִי מִחֶרֶב פְּרָעָה' (יח, ד).

גר הייתי – לשון עבר

כתב האור החיים שאמרו 'גֵּר הָיִיתִי' בלשון עבר הוא משום שמדבר הכתוב בזמן כתיבת התורה. או שהכוונה על דרך הפסוק בתהילים 'גֵּר אָנֹכִי בְּאֶרֶץ' (קט, יט), כי הצדיקים בעולם הזה הינם כגרים בלא שום יישוב, וכוונתו לומר 'גֵּר הָיִיתִי' בעודי, והוסיף לומר 'בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה' משום שהיה רחוק מאחיו ובית אביו.

הרש"ר הירש ביאר שמשמעות השם לכאורה אינה ברורה – וכי יש גר שאינו בארץ נוכרייה? ועוד, הרי עדיין היה גר, ולמה דיבר בלשון עבר 'הייתי'? אלא שישנם מקרים שלאחר שהייה מועטת הארץ כבר לא נחשבת עבור הגר כנוכרייה, שאף שהוא עדיין גר יכול כבר להרגיש כבן המקום. אך לא זו הייתה המציאות של משה. למרות שהיה חופשי וחסר דאגות, בעל ואב למשפחה, ליבו היה עם אחיו במצרים, ולא נעשה חלק מיושבי מדין. עניין זה ביטא בשם בנו הבכור, וכדי שלא יתפרש שמצא דופי בסביבתו – ריכך את דבריו והביע את הרהוריו בלשון עבר, 'גֵּר הָיִיתִי' ולא 'גר אני'. אבל באמת עדיין היה גר, והמילה 'גרשם' אינה באה מלשון 'גר שם', אלא 'גר שמים' בארץ נוכרייה. ועוד עיין במה שהבאנו בשם **האברבנאל** לעיל 'כי אמר גר הייתי בארץ נכריה', ובנהרות ה'.

אִישָׁהּ, ולמרות שברח ממצרים מפני מלשינות איש ישראל – בכל זאת לא שכח אהבת עמו, והיו עינו וליבו שם כל הימים לשוב אליהם ולהושיעם, ומדין הייתה ארץ נוכרייה בעיניו, וישיבתו שם כגרות וטלטול עבורו. ואנוהו – דברי המלבי"ם 'והיו עינו ולבו שם כל הימים לשוב אליהם ולהושיעם' מראים שתמיד רצה והתכוון להושיעם, ונראה שהוא נגד הפסוקים, שאף בשעה שאמר ה' למשה לילך להושיע את בני ישראל משה ניסה להתחמק משליחותו.

לפי **האברבנאל**, המילה 'גרשם' מורכבת משתי מילים. ניתן לומר שמורכבת מן המילים 'גר משומם', והכוונה שלא ידע אנה ילך ומה יעשה, או שמורכבת מן המילים 'גר שם', כלומר גר במקום ההוא. ואולי רמז משה אל ארץ כוש ששם היה גר בראשונה, וראיה לכך באמרו 'גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה' ולא אמר 'גר אנכי', שהתכוון אל המקום הקודם שהיה בו. וכמו כן לא הזכיר מילת אלוהות בגרשום כפי שהזכיר באליעזר, לפי שבארץ כוש לא הייתה לו דבקות אלוהית כמו שהרגיש במדין.²³⁴

עוד כתב **האברבנאל** שמשם לא קרא לבנו הראשון 'אליעזר' לפי שעדיין הרגיש בסכנת פרעה (וקרא לו כן רק אחרי ששמע שמת פרעה).²³⁵ **ובהעמק דבר** ביאר שמשם לא קרא את שם בנו הראשון על שם הצלת ה' אותו כפי שעשה יוסף, משום שאין לברך על הנס עד שיצא ממנו לגמרי, ולא עוד אלא שאם נכנס לצרה אחרת אין לו לברך על ההצלה הראשונה עד שיצא מן הצרה השנייה. על כן קרא יוסף שם בנו מנשה על שם ההצלה, כי כבר יצא מכל צרה והודה לקב"ה על כך, אבל משה עדיין היה נרדף מן המלוכה, שהרי אינו יכול לשוב לביתו,



235. אברבנאל שם.

234. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמישית.

וַהֲנֶה בְּיוֹמָיָא סְגִיָּאֵי הָאֲנָחֹ
וּמִית מֶלֶכָא דְּמִצְרַיִם וְאַתְּאֲנָחֹ
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִן פְּלִחְנָא דְּהָנָה
קָשִׁי עָלֵיהוֹן וְזַעֲיָקוּ וּסְלִיקַת
קְבִילְתָּהוֹן לְקָדָם יי מִן פְּלִחְנָא:

וַיְהִי בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבָדָה וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל־
הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבָדָה:

בימים הרבים ההם. שהיה משה גר צמדין, 'וימת מלך מצרים' והצרכו ישראל לתשועה. 'ומשה היה רעה וגו' וצאת תשועה על ידו, ולכן נסמכו פרשיות הללו: וימת מלך מצרים. נטרע והיה שוחט טינוקות ישראל ורוחן צדמס: ויהי בימים הרבים ההם. שהיה משה גר צמדין, 'וימת מלך מצרים' והצרכו ישראל לתשועה. 'ומשה היה רעה וגו' וצאת תשועה על ידו, ולכן נסמכו פרשיות הללו: וימת מלך מצרים. נטרע והיה שוחט טינוקות ישראל ורוחן צדמס:

ויהי בימים הרבים ההם. שהיה משה גר צמדין, 'וימת מלך מצרים' והצרכו ישראל לתשועה. 'ומשה היה רעה וגו' וצאת תשועה על ידו, ולכן נסמכו פרשיות הללו: וימת מלך מצרים. נטרע והיה שוחט טינוקות ישראל ורוחן צדמס: ויהי בימים הרבים ההם. שהיה משה גר צמדין, 'וימת מלך מצרים' והצרכו ישראל לתשועה. 'ומשה היה רעה וגו' וצאת תשועה על ידו, ולכן נסמכו פרשיות הללו: וימת מלך מצרים. נטרע והיה שוחט טינוקות ישראל ורוחן צדמס: ויהי

וַיְהִי בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם

של צער. וממשיך ומבאר הרמב"ן שאף שימי הצער היו רבים, הימים ממות מלך מצרים ועד שזעקו בני ישראל מן העבודה היו ימים מועטים, עיין עוד בדבריו.

עוד מוסיף הרמב"ן שהכתוב רומז שהיו ימים רבים מאז בריחת משה מפני פרעה עד עתה, שהרי ברח בנעוריו. ומוכיח זאת מכך שכתוב 'וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו' (פסוק יא), והיה זה מייד כאשר גדל ועמד על דעתו והגידו לו שהוא יהודי, ונכסף לראות את סבלות אחיו ועמלם ולחצם, ומייד באותו היום הכה את המצרי וביום שאחר כך הלשינו עליו וברח. וממשיך ומבאר על פי המדרש רבה שהיה משה בן שנים עשרה,²⁴¹ ועל כל פנים לא הגיע לבן עשרים, ובעומדו לפני פרעה היה בן שמונים, על כן ברור שכשישים שנה ברח מאת פרעה.²⁴²

וממשיך הרמב"ן שנראה שבסוף שישים

כתב רש"י שבימים הרבים ההם שהיה משה גר צמדין מת מלך מצרים והוצרכו ישראל לתשועה, ולכן נסמכה פרשייה זו לפרשייה הבאה, שמושה היה רועה ובא לסנה. הרשב"ם ביאר שעברו ימים רבים מאז שברח משה מאת פרעה עד עתה שה' דיבר איתו וכבר היה משה בן שמונים. וכן דעת הספורנו, שעברו ימים רבים מאז בריחת משה בילדותו עד לידת גרשום, שהיה אז משה קרוב לגיל שמונים, וכן סובר הרש"ר הירש.

הרמב"ן ציין שדרך הכתוב לומר 'בימים ההם' או 'ביום ההוא' רק על זמן של מאורע מסוים, ובזמן שאחרי דבר מסוים דרך הכתוב לומר 'ויהי אחרי כן'. לפי זה, כאן היה לתורה לכתוב 'ויהי אחרי ימים רבים וימת מלך מצרים', ולכן אמרו במדרש רבה שהיו ימים של צער,²⁴⁰ היינו שאין התורה באה לציין את מות מלך מצרים בלבד אלא לספר על משך ימים אלו בהווה, שהיו ימים



241. שמות רבה ה, ב.

242. עיין פסוק יא 'בן כמה היה משה כשהכה את המצרי וברח'.

240. בשמות רבה (א, לד) נדרש: 'ויהי בימים הרבים ההם – ימים של צער היו, לפיכך קורא אותן רבים. ודכוותה "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים" (ויקרא טו, כה), לפי שהיו של צער קורא אותן רבים'.

וַתַּעַל שְׁוַעְתָּם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבְדָּה – ולא ממיתת המלך.²⁴³

ויותר נכון שבמילים אלה חוזר הכתוב לעניינו הראשון, במה שכתבה התורה לפני שהפסיקה בעניין משה, על אודות שעבוד ישראל במצרים. וכוונת הפסוק היא שעברו ימים רבים מאז מות יוסף ואחיו, ומהתקופה שמלך מצרים אהב אותם, לתקופה זו שבה מלך מצרים גזר עליהם גזרות קשות. והיות ר' ישר בעיני האברבנאל הוא שהמלך הקודם מלך ימים רבים, ועתה מת וקם מלך חדש על מצרים. ובשעה זו נאנחו בני ישראל מן העבודה וזעקו, משום שכל פעם שקם מלך חדש הוא חידש גזרות עליהם, או שהייתה זו תחינה למלך החדש שיקל מעליהם כי לא יוכלו לסבול עוד.

החזקוני נקט שהכוונה שארכו ארבע מאות השנים מזמן ברית בין הבתרים, וכסבורין היו שכבר עבר קץ השעבוד. ובעת צרה נקראים ימים 'רבים' ובעת שמחה נקראים מועטים, ככתוב וַיְהִי בְעֵינָיו כִּימִים אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ (בראשית כט, כ). ועיין בנהרות ה' לפסוק כה. **המלבי"ם** כתב שבימים הרבים ההם, מזמן גזרת פרעה להשליך את היילודים ליאור ולידת משה ועד שהיה עכשיו משה בן שמונים שנה – השעבוד נשאר כמו שהיה, ולא נשתנה דבר לא לטוב ולא לרע אלא שמת מלך מצרים.

בריחת שבט אפרים

מהפסוקים נראה שבאותם 'ימים רבים' לא אירע דבר לבני ישראל במצרים, למעט עבודת הפרך. אולם הגמרא מביאה שדבר אחד כן קרה: 'דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם, ואמרו שירה ומתו... ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל? אמר רב: אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו, שנאמר "ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו וזבד

שנה אלה בא למדין ונשא את ציפורה, שהרי בשעה שדיבר עימו הקב"ה בסנה היה לו רק בן אחד (והכתוב לא הזכיר דברים שאירעו לו במשך שישים שנים אלה כי לא התחדש דבר שיש לספרו). ועוד, שכאשר אדם בורח מן המלכות אין הוא מתעכב בעיר מושב וקרוב לה, אלא בורח ממקום למקום אל ארץ מרחקים, ועל כן ימים רבים היה מתחבא ומתנכר מגוי לגוי וממלכה אל ממלכה, ובסוף זמן זה הגיע למדין ונתעכב שם. זהו ביאור הפסוק וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן, שלכאורה היה לתורה לכתוב וילך אל ארץ מדין, אלא שרמזה התורה שלא ישב בעיר עד שבסוף ימים אלו בא אל ארץ מדין ושם התיישב.

ומשום שהתורה כתבה בקיצור שמשה ברח מפרעה, התיישב במדין ואמר לו הקב"ה לשוב למצרים, אפשר היה להבין שהכול קרה בזמן קצר, תוך שנה אחת, ועל כן רומז הכתוב שהיה זה זמן רב באומרו וַיְהִי בְיָמִים הָרַבִּים הֵהֱם'. שאילו הייתה התורה כותבת ויהי אחרי ימים רבים, נראה היה שמשה התיישב במדין מייד בבריחתו ואז עברו ימים רבים, אך כשכותבת וַיְהִי בְיָמִים הָרַבִּים הֵהֱם' מורה הדבר שאירועי הפסוקים האחרונים הם שארכו ימים רבים.

האברבנאל אף הוא מביא את המדרש שהיו ימים רבים לפי שהיו של צער, אך ביאר שלפי המדרש הפסוק מתייחס לימים ממש שמת מלך מצרים ונאנחו בני ישראל מן העבודה. שלא היו ימים אלה באמת ימים רבים, אלא שמתוך הצער הרגישו כרבים, כמו שימים שמחים מרגישים כמועטים (עיין עוד בדבריו. וכן במדרש רבה לעיל, ולקמן בחזקוני). ומבאר שאפשר עוד לפרש שכאשר מת מלך מצרים ציוו על היהודים לספוד למלך ולבכות עליו, והם הסיחו את דעתם מלהספיד למלך מצרים ולבכות עליו וניצלו זמן זה לזעוק על עצמם. וזו כוונת הפסוק



243. אברבנאל בתשובתו לשאלות השיטת והשביעית.

מאות השנה מזמן ברית בין הבתרים ולא מזמן לידת יצחק, ולפיכך טענו. לפי דברים אלו יוצא שכשלושים שנה קודם התגלות ה' למשה בסנה ברחו בני אפרים והרגום אנשי גת.²⁴⁵

בנו ושותלח בנו ועזר ואלעד והרגום אנשי גת הנולדים בארץ וגו' וכתוב "ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו" (דברי הימים א ז, כ-כב).²⁴⁴ רש"י שם ביאר שהם מנו את ארבע

וימת מלך מצרים

וַיִּזְעַקוּ כַּקְרִיאָה אֶל ה' לְהוֹשִׁיעַם מִתּוֹךְ תְּשׁוּבָה. **באבן עזרא הקצר** הוסיף שזה (צעקת בני ישראל) אות שהמלך האחרון שקם היה קשה מן הראשון. **הרמב"ן** ביאר, על דרך הפשט, שמנהג עבדים לאדון בליעל רשע שיצפו ליום מותו, בחושבם שאז סוף סוף ירווח להם. ועתה כאשר מת מלך מצרים ראו שהמלך החדש אינו מקל עליהם כלל, ואף גרוע מן הראשון, ולכן איבדו את תקוותם ואמרו שטוב להם מותם מחייהם, וזוהי כוונת הכתוב 'נאקתם', שנאקו נאקת חלל. וכן כתב **החזקוני** שכל זמן שהיה חי היו מצפים שימות המלך ואז יתבטלו גזרותיו, ומשמת זה ולא נתבטלו גזרותיו אמרו שמעתה אין לדבר סוף, ולפיכך 'ויאנחו'. **ורבנו בחיי** כתב שפחדו שהמלך החדש שיקום יהיה רשע מן הראשון.

בדומה לדבריו ביאר **המלבי"ם**, שכל ימיהם קיוו שבשעה שימות מלך מצרים יוקל עולם, ועתה שמת המלך והשעבוד נשאר כמות שהיה הם הרגישו בצרתם וצעקו אל ה'. הנוהג במצרים היה שכל מלך דורש שיבנו בניינים, פירמידות ודומיהן כרצונו, ובשעה שמת מלך פוסקים מהעבודות הקודמות ומתחילים בעבודות חדשות, ועל ידי כך הרגישו בצרתם ונאנחו מן העבודה החדשה.

הרש"י הירש נקט להפך מדעת **הרמב"ן** ו**המלבי"ם**. לדעתו, המלך שזה עתה מת היה

הרשב"ם ביאר שהכוונה לפרעה שרצה להרוג את משה. הקב"ה נראה למשה וציווהו לשוב למצרים, ומשה לא רצה לשוב כי היה ירא, עד שאמר לו הקב"ה 'כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמִּבְקָשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ' (ד, יט), כלומר פרעה, ולכן כותב הפסוק 'וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם'. וכן דעת **הספורנו**, שהמלך שהיה רודף את משה מת, ולכן אחר כך קרא משה את שם בנו אליעזר, כי אז ידע באופן סופי שנמלט וניצול מחרב פרעה. אף **החזקוני** כתב שקדם הקב"ה והמית את פרעה ורק אחר כך אמר למשה 'לֶךְ שָׁב מִצְרַיִם כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים וגו'', כדי שלא יאמר משה 'איך אלך ושמע פרעה והרגני' (על פי שמואל א טז, ב), כלומר היה משתמט אילולי ידע שמת פרעה (ואנחה – האור החיים על ד, יט ביאר להפך, שנאמר למשה שמת פרעה רק במדין, אחרי שכבר קיבל עליו את שליחות ה', כדי שלא נאמר שניסה להישמט משליחות ה' מפחדו מפרעה).

לפי האבן עזרא, עתה קרו שני דברים שבעבורם יכול משה לשוב למצרים. ראשית, מת מלך מצרים (ואין למשה לירא יותר), ושנית שעשו ישראל תשובה. בספר יחזקאל (כ, ה-ט) מובא שישראל היו עובדי אלילים במצרים, ומאחר שלא עבדו את ה' הם עבדו אכזרים, ועתה שבו בתשובה (ואנחה – נראה שמבאר את דברי הפסוק 'וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבְדָּה



שלושים שנה קודם גאולת ישראל ממצרים, נמצא שהיה אפרים באותו זמן כבן מאה שמונים וחמש. לולי דברי רש"י נראה היה לומר שסיפור זה קרה בזמן מוקדם יותר לשלושים השנים שקדמו ליציאת מצרים, וצ"ע.

244. סנהדרין צב, ב.

245. ואנחה – יש לציין שכתוב בפסוק 'ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו'. נראה מפורש מהפסוק שאפרים עדיין היה חי, ואפרים נולד קודם ירידת יעקב למצרים. אם נאמר כדברי רש"י שבריחת בניו הייתה

וכן נקט רש"י, שנצטרע והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם (על פי מדרש רבה לקמן 'ויאנחו בני ישראל').

המלבי"ם ביאר שהביסוס להבנה זו הוא במילים 'וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרָיִם' – והרי מיתת מלך אינה נמשכת ימים רבים? אלא שנצטרע, שהצרת יכולה להימשך ימים רבים. ואף אם לא נאמר שהצרת נמשכה ממש ימים רבים, הרי בשעה ששוחטים שלוש מאות ילדים ביום עבורו, גם אם היו בפועל ימים מועטים, הרי הם מרגישים כרבים. רמז נוסף שניתן למצוא לכך שלא מת המלך ממש אלא שנצטרע ניתן למצוא במילים 'וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרָיִם'. כמעט בכל פעם שמת מלך, התנ"ך משמיט את המילה 'מלך' וכותב רק 'וימת פלוני' (כמו 'וַיִּשָּׁכַב שְׁלֹמֹה עִם אֲבֹתָיו' [מלכים א יא, מג]). לעומתם, בשעה שמלך מצטרע התנ"ך אינו משמיט את המילה מלך, ודוגמה לכך ניתן למצוא בעוזיהו, שם כתוב 'בַּשָּׁנָה מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזַיָּהוּ' (ישעיה ו, א) וכתב על כך רש"י 'כשנצטרע'. ממילא, כשכתוב 'וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרָיִם' אין הכוונה שממש מת, אלא שנצטרע. ובאזניים לתורה כתב שראיה לכך שלא מת מלך מצרים אלא נצטרע מוצאים אנו בכך שלא כתוב 'וימת מלך מצרים וימלוך...', שמאחר שלא קם מלך חדש הרי לנו שאותו המלך נשאר במקומו, שלא מת אלא נצטרע, עיין עוד בדבריו.

המלך שהתחיל את שעבודם, ולכן ידעו בני ישראל שכל תקוותם לשינוי מצבם מן העבדות שבה נתונים יכולה לבוא רק ממלך זה הראשון. אם יכול הוא להופכם לעבדים, הרי ביכולתו גם לשחררם מעבדותם. אך כאשר מלך חדש נכנס למלוך במציאות שבה המצב הנתון הוא שהם עבדים – אין כל סיבה שיהפוך את היחס אליהם וישחררם. כל עוד היה המלך הראשון חי ייחלו בני ישראל לשינוי במצבם, ומשמת – ראו עצמם נידונים לעבדות עולם ונאנחו.

בהעמק דבר ביאר שמאחר שמת מלך מצרים נקבע אותו היום מנוחה, שכל שרי פרעה היו טרודים בהספדו, ולכן הניחו גם את עבדיו העברים באותו היום. ומאחר שזו הייתה הפעם הראשונה שלא עבדו – הם נאנחו מן העבודה, שבכל הימים לא הניחו להם לחקור ולהתאנח על כך מקוצר רוח ומעבודה קשה, אבל ביום זה שלא עבדו התאנחו הרבה על מה יהיה בסופם – האם לעולם יישארו כך עבדים חס ושלום? על כן נתקבצו כולם למקום אחד וזעקו, כלומר הסכימו לעמוד לתפילה ולזעקה.

לעומת ההבנה בדרך הפשט שמת מלך מצרים, **במדרש רבה** נדרש שלא מת ממש: 'וימת מלך מצרים – שנצטרע, והמצורע חשוב כמת שנאמר "אל נא תהי כמת" (במדבר יב, יב), ואומר "בשנת מות המלך עוזיהו" (ישעיה ו, א)'.²⁴⁶

ארבעה חשובים כמת

בקשר הישיר שלנו עם הקב"ה אנו אומרים כל לילה 'כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה'. עניין מהותי בקשר שלנו עם הקב"ה הוא לימוד התורה, וארבעה אלה לוקים ביכולתם ללמוד תורה באופן הנעלה ביותר: עני טרוד במוזנותיו ואינו יכול להשיג את כל אשר צריך ללמוד תורה כראוי; מצורע מובדל מן הבריות ואינו יכול ללמוד מאחרים וללמדם; סומא אינו יכול לקרוא בתורה; ומי שאין לו בנים אינו יכול

בדומה **למדרש** הנזכר, שדרש שמצורע חשוב כמת,²⁴⁷ גם **בגמרא** מובא עניין זה: 'ותניא, ארבעה חשובין כמת: עני ומצורע וסומא, ומי שאין לו בנים'.²⁴⁸ יש לשאול, מה המשותף לארבעה אלה שחשובים כל אחד מהם כמת? ובמילים אחרות – מה חסרים הם בחייהם, שקרויים מתים? התשובה לשאלה זו טמונה במטרת החיים – קשר עם הקב"ה, המתבטא הן בבין אדם למקום והן בבין אדם לחברו.



שהבאנו שם.
248. נדרים סד, ב.

246. שמות רבה א, לד.
247. וכן נקט רש"י כאן, ושוב על ד, יט, ועיין במה

בחייו את המקום שבו הוא נותן באופן הטבעי ביותר לאותם שאוהב יותר מכול, ומתוך נתינה זו 'שאינה תלויה בדבר' נעשה נותן בנפשו אף לאחרים. ומכל מקום, גם הנמצא במצב של אחד מארבעה אלה – אל יפול רוחו בחושבו שאינו יכול להיות שלם בעבודת ה'. אם בחר הקב"ה שכך יהיה – הרי עתה זהו הדבר הנכון בעבורו, ובו ימצא כרגע את שלמותו. חלק ניכר מגדולי ישראל בתקופת התנ"ך, בימי חז"ל ולאורך כל הדורות מצאו את עצמם כאנשים אלה. הנסתרות לה' אלוהינו, אולם עלינו לדעת שבכל מצב ומקום שבו שם אותנו הקב"ה אנו מחויבים וזכאים להיות שלמים בעבודתו – דווקא מתוך אותה המציאות שבה הניחנו הקב"ה. ובזמן שאדם עובד את ה' וזוכה למעלת הצדיק, הרי אף אם הוא מת ממש הריהו קרוי חי, כדברי הגמרא: 'אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים'.²⁵⁰

לקיים את מצוות 'וְשִׁנַּנְתֶּם לְבַבְכֶּיךָ' (שהיא המקור למצוות לימוד תורה). וכן בקשר שלנו לאחינו בית ישראל, במצוות שבין אדם לחברו, ארבעה אלה חסרים. מעלת המיטיב לאחרים וחובתה באות לידי ביטוי בדבריו הקדושים של **רבי חיים מוולוז'ין**: 'שזה כל האדם לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריו ככל אשר ימצא בכחו לעשות'.²⁴⁹ הפסוק בקהלת (ג, יב) מבטא עניין זה באופן מושלם – 'יְדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב כֶּם כִּי אִם לְשִׂמּוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו'. מהות האדם בבין אדם לחברו היא לעשות טוב, ולעשות כן בשמחה, ודבר זה חסר בארבעת האנשים הנזכרים – עני מוגבל מאוד ביכולתו לעזור בממונו לאחרים; מצורע מבודד הוא ממחנה ישראל ואינו יכול להיטיב עימם; סומא מוגבל מלראות מה חסר לאחרים כדי להיטיב עימם; ומי שאין לו בנים חסר

וַיֵּאָנְחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ

ולכן נאנחו כעת, שהגיע קץ חשבונם ולא נגאלו, וחשבו שאם כן אין קץ לימי הרעה. וכתב פירוש נוסף: 'כל זמן שאותו מלך חי היו מצפין שמא כשימות זה יתבטלו גזרותיו מעלינו, שכן מנהג כשמלך מת מיד מתירים כל החבויים שבכל עיר ועיר. וכשמת זה לא נתבטלו גזרותיו, אמרו מעתה אין לדבר סוף – לפיכך ויאנחו'. הפירוש השני מובא **במדרש רבה**, הדורש טעם אחר לאנחתם ולזעקתם בהמשך לפירוש שלא מת מלך מצרים אלא הצטרע: 'וַיֵּאָנְחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – למה נתאנחו? לפי שאמרו חרטומי מצרים אין לך רפואה אם לא נשחוט מקטני ישראל ק"נ בערב וק"נ בבקר ורחץ בדמיהם שתי פעמים ביום. כיון ששמעו ישראל גזירה קשה התחילו מתאנחים וקוננים, ואין ויזעקו אלא לשון קינה, כדכתיב "זעק והילל בן אדם" (יחזקאל כא, יז).²⁵¹ והובא עניין זה **ברש"י**. הפירוש השלישי מפרש את הזעקה בדרך תפילה, וכן ביאר **האור החיים** (בביאורו השני) שהכוונה שהתפללו. לפי דבריו, התפילה

בעניין האנחה והזעקה שבפסוק מצאנו שלושה פירושים. הראשון דבק בהבנה הפשוטה ביותר של הפסוק, שהייתה זו זעקה מתוך העבודה ותו לא. **אונקלוס** תרגם 'ואתאנחו בני ישראל מן פולחנא דהוה קשי עליהון וזעיקו', ולא תרגם על דרך תפילה (כמו 'וצליאו'), וכן בפסוק הבא בחר לא לתרגם את נאקתם בלשון תפילה. ונראה מפורש בדבריו שלא הייתה זו תפילה אל ה', אלא צעקה מתוך העבודה הקשה. וכן כתב **הספורנו**, שזעקו מכאב לב על עבודתם (ועיין בדבריו לקמן ג, ט 'הכפילות לכאורה'). וכן ביאר **האור החיים** (בביאורו הראשון) שכתוב 'מִן הָעֲבֹדָה' ללמד שלא צעקו אל ה' שיושיעם, אלא צעקו מן הצער כאדם הצועק מכאבו, ומודיע הכתוב שאותה הצעקה עלתה לפני ה'. הוסיף **החזקוני** שבני ישראל ידעו שהוטל עליהם להיות בשעבוד ארבע מאות שנה, אלא שחשבו ששנים אלה החלו בברית בין הבתרים (ועל ידי כך מיהרו בני אפרים לצאת, והם לא ידעו שימים אלו התחילו רק מלידת יצחק).



251. שמות רבה א, לד.

249. רבי חיים מוולוז'ין בהקדמת בנו לנפש החיים.

250. ברכות יח, א.

ממשיך הפסוק 'וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים' – דווקא מן הכיתות אשר שיוועו אל האלוהים מחמת העבודה עלתה השוועה, מה שאין כן מן הכת שזעקו ללא תפילה.

כמו כן מביא הכלי יקר דעה שאמרו בני ישראל בפני המצרים שצועקים על מיתת המלך כמתאבלים עליו, אבל האנחה בלב הייתה מן העבודה, אלא שמיראתם את המצרים לא היו רשאים לומר שזועקים מחמת העבודה, ולכן הפריד הפסוק מן המילים.

בדומה לפירוש זה ביאר גם המלבי"ם, שהיה נוהג המצרים שכל אנשי מצרים עוסקים ימים רבים בבכי וזעקה על מות אדם חשוב (כפי שכתוב על יעקב 'וַיִּבְכּוּ אֹתוֹ מִצְרַיִם שְׁבָעִים יוֹם' [בראשית נ, ג]), ועל כן עבדים אלה יכלו לצעוק ולבכות כעת בפעם הראשונה. עד עתה המצרים היו מענישים אותם אם היו צועקים, אך עתה שהשתתפו עם המצרים לצעוק ולבכות על מות המלך – הם צעקו אל ה' מן העבודה. המצרים חשבו שבני ישראל נאנחים וזועקים על מות מלכם, אך מזה התעוררו בני ישראל לשווע אל ה' שיושיעם. וכתוב 'וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבֶדָה', כלומר שוועתם עלתה רק מתוך העבודה, משום שעדיין לא שבו בתשובה שלמה. בביאור המילים ביאר המלבי"ם ש'אנחה' היא מעומק הלב, 'זעקה' הינה בקול, ו'שוועה' היא צעקה לישועה. והרש"ר הירש ביאר ש'שוועה' היא קריאה למישהו שיפנה אליהם.

המקובלת ביותר היא התפילה שמתוך הצרה, ככתוב בתהילים 'מִן הַמִּצָּר קָרָאתִי יְהוָה עֲנֵנִי בְּמִרְחָב יְהוָה' (קיה, ה) וכן בתפילת יונה 'קָרָאתִי מִצְרָה' (ב, ג).²⁵² לכן כותבת התורה 'וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבֶדָה', להורות ששוועה זו הייתה תפילה וצעקת כאב הצרה. על כן לא כתוב 'וַתַּעַל זַעֲקָתָם' אלא 'וַיִּזְעֲקוּ' – וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם, לומר שזעקו מתוך הצרה וגם שיוועו לה'.

הכלי יקר כתב שלכאורה יכלה התורה לכתוב 'ויאנחו ויזעקו בני ישראל מן העבודה', ולמה הפרידה בין המילים 'ויאנחו' ל'ויזעקו'? ומבאר שאנחה, שהיא בלב, הייתה מחמת העבודה, אולם הזעקה לא הייתה בגלל העבודה אלא שחשבו בני ישראל שראויים הם להיגאל מצד מעשיהם אף אם לא היו עובדים עבודה קשה. אך בעיני ה' יתברך היו רעים וחטאים, ולא היו ראויים לגאולה כי אם מצד העבודה, ועל כן כתוב 'וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבֶדָה', שדווקא מן העבודה עלתה שוועתם לפני ה' ולא מצד מעשיהם.

עוד מציע הכלי יקר שהיו שתי כיתות בישראל: הטובים שבהם התפללו וצעקו אל ה' שיצילם מכובד העבודה, ואילו הפחותים שבהם לא התפללו אל ה', אלא אדרבה זעקו כקוראי תיגר על ה', ועליהם כתוב 'ויזעקו', ועל כן הפריד הכתוב בין הכיתות: המילים 'וַיִּאֲנְחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבֶדָה' הם הטובים שהתפללו לה', שעיקר התפילה הינה בלב, ואילו 'ויזעקו' מתייחס לפחותים שזעקו כקוראי תיגר. על כן

וַתַּעַל שְׁוֹעֲתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבֶדָה

הצרה והדוחק, והביא לכך ראייה מתפילת יונה שאמר 'בְּהִתְעַשֵּׁף עָלַי נִפְשִׁי אֶת ה' זָכַרְתִּי וַתְּבוֹא אֵלַי תַּפְלִיתִי אֶל הַיָּכָל קִדְשֶׁךָ' (ב, ח) – 'הבטיח בזה יונה הנביא שהתפלה שהיא מתוך הצער ועטיפת הנפש היא הנכנסת לפניו אל היכל

רבנו בחיי כתב שאף על פי שהגיע הקץ, לא היו ראויים ישראל לגאולה, אלא שמרוב שצעקו אל ה' מן העבודה קיבל תפילתם. עוד ציין שפעמיים כתוב בפסוק 'מִן הָעֶבֶדָה', ללמדך שהתפילה השלמה ביותר היא תפילה מתוך



מצווה מן התורה.

252. וכן עיין בדברי רבנו בחיי לקמן. ואנוהו – ולדעת הרמב"ן התפילה מתוך הצרה היא התפילה היחידה שהינה

אלא היו אנשים פשוטים ומגושמים כבעלי עבודה קשה, והתפילה הייתה בלשון צעקה 'אוי ואבוי ה' אלהי אבותינו' – ואף על פי כן נשמעה תפילתן, עיין עוד בדבריו. במקרא ביכורים כתוב 'וַיִּצְעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ' (דברים כו, ז), והכוונה שם לפסוק זה – 'ויזעקו', שלא התפללו בנוסח תפילה אלא שצעקו לה' רק בשביל שהוא ה' אלוהי אבותם. וזו הכוונה 'מן העבדה', שלא היו מלומדים בתפילה.

הרש"ר הירש ציין אף הוא שפעמיים כתוב בפסוק 'מן העבדה', וביאר שהן אנחתם והן צעקתם לצדק אלוהי לא היו על אודות הסבל והעמל. בני ישראל היו חזקים בטבעם ורב היה כוח עמידתם, ועל מה זעקו – על גזר דין עולם שנגזר עליהם להיות עבדים במות המלך (עיין לעיל 'וימת מלך מצרים'), וקראו בני ישראל אל ה' השופט על העוול שנעשה להם. הוסיף האור החיים שמהכתוב 'מן העבדה' ייתכן לומר ששוועתם הגיעה לפני ה' ישר מן העבודה, ולא על ידי אמצעי.

קדשו יתברך'. ועיין במה שכתב בעניין זה על דרך הקבלה.

לעומתו, הספורנו ביאר שלא בשביל תשובתם ותפילתם עלתה שוועתם אל ה', אלא כמקנא על אכזריות המעבידים (ואנוהו – לכן כתוב ששוועתם עלתה 'מן העבדה'), כפי שאמר הקב"ה למשה 'וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלֶּחֶץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם' (ג. ט. ו. עיין בדבריו על הפסוק הבא). לפי העמק דבר, אם היה כתוב 'ותעל שוועתם מן העבודה אל ה'' היה במשמעו שצעקו בשעת עבודה, כמו אדם שמוכה בלי חמלה וצועק. אך אותו היום לא צעקו מתוך עצם עבודתם, שהרי לא עבדו בו (כמובא בדבריו על 'וימת מלך מצרים'), אלא שהתפללו על עבודתם של כל שאר הימים, ועל כן כתוב 'ותעל שוועתם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבָדָה'. אם הייתה צעקתם על שהם עובדים עבודת פרך, היה ראוי לכתוב 'ותעל שוועתם אל האלהים על העבודה'. ומכך שכתוב 'מן העבדה' אנו למדים שלא היו עדיין מלומדים לתפילה בלשון ראווה ושפיכת שיח באופן שתהא ראווה להתקבל מצד תפילתם,

נהרות ה'  

הושיעה נא, הצליחה נא

הרמב"ן כתב שבמות מלך מצרים ראו בני ישראל שמצבם לא הוטב עם המלך החדש, ומתוך כך איבדו את תקוותם והתפללו לה'. מתוך כך עלינו לשאול, האם איננו עושים את אותו הדבר? האם איננו פועלים בכוחות עצמנו וסומכים על עצמנו בשגרה, ורק כשבאים מים עד נפש ומאבדים אנו תקווה ביכולותינו, נזכרים אנו שיש בורא לעולם שיכול לעזור לנו? אל נא נחכה שיבואו מים עד נפש כדי לזכור את בוראנו. האדם השלם יודע שגם כאשר הוא פועל בכוחות עצמו בשגרה, בשעה שמשתדל להשיג פרנסה, הולך לרופא לקבלת רפואה, מתייעץ ברב או באיש מקצוע – במקביל להשתדלות הנדרשת מאיתנו, חוב גדול עלינו לקרוא תמיד לעזרת ה'. ואף בשעה שמצליחים אנו, חובה עלינו לזכור היטב מנין באה הצלחתנו – 'הַיִּתְפָּאֵר הַגִּרְזָן עַל הַחֲצָב בּו?' (ישעיה י, טו).

בכל צעד בחיינו עלינו לקרוא אל ה'. בקריאת ההלל אומרים אנו: 'אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָּא, אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָּא' (תהילים קיח, כה). הישועה נצרכת בשעת הקושי, בשעה שאדם זקוק כל כך לרחמי שמיים, ואז עליו להתפלל 'אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָּא'. ובשעה שהכול הולך טוב, והצלחת ה' שופעת בידי האדם, גם אז עליו לקרוא לה' להמשיך ולהשפיע עליו את שפע הצלחתו – 'אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָּא'.

וַיִּשְׁמַע יְיָ יֵת קְבִילַתְהוֹן
וַדְּכִיר יְיָ יֵת קִימִיָּה דְעַם אַבְרָהָם
דְּעַם יִצְחָק וְדְעַם יַעֲקֹב:

כד וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ
אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב:

נאקתם. לעקתם, וכן 'מעיר ממס ינאקו': את בריתו את אברהם. עס אנרהס:

וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם

נאקתו של כל אחד מתוך צרתו. במקרא ביכורים כתוב 'וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנו' (דברים כו, ז), והכוונה לפסוק זה 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם' (ולכן לא כתוב שם 'וַיִּשְׁמַע ה' את צעקתנו' אלא 'אֶת קִלְנו', שאם היה כתוב 'את צעקתנו' הייתה הכוונה לתפילה המובאת בפסוק הקודם).

ובמדרש רבה נדרש: 'וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם' – נאקת החללים, כמה דתימא 'ונאק נאקות חלל' (יחזקאל ל, כד), וכמה דתימא "מעיר מתים ינאקו" (איוב כד, יב).²⁵³ וביאר המלבי"ם ש'נאקה' ו'נאקה' הם ביטויים לאנקת חלל, כלומר למי שמת או עומד למות, ולדברי המדרש רבה שנצטרע פרעה ושחטו תינוקות ישראל עבדו – על כך שיוועו, ולדעות שמת מלך מצרים – שיוועו על הרבים שמתו בגללו, כגון אלה שנתמעכו בבניין.

רש"י ביאר 'נאקתם' – צעקתם. 'החזקוני הוסיף שנאקתם הינה מפני נוגשי פרעה, ככתוב 'וְאֵת צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נְגָשֵׁיו' (ג, ז). אונקלוס תרגם 'קבילתהון' ולא 'צללותהון', כלומר נאקת בני ישראל לא הייתה תפילה אלא צעקה מתוך כאב (כפי שביארנו בדבריו בפסוק הקודם). לעומתו, הספורנו כתב שבשונה מן המובא בפסוק הקודם, שהייתה אנחת כאב, כאן מדובר בתפילה שהתפללו קצתם צדיקי הדור, ככתוב 'וַנִּצְעַק אֵל ה' וַיִּשְׁמַע קִלְנו' (במדבר כ, טז).

בהעמק דבר ביאר שנאקה זו אינה השוועה שעליה דובר בפסוק הקודם. בפסוק הקודם, שכתוב 'וְתַעַל שְׁוַעְתָּם', הכוונה לתפילת הרבים שהתפללו יחדיו ביום שמת מלך מצרים. ופסוק זה מתאר שבמשך ימי העבודה צעקו כל אחד בשעת קושי העבודה והעינויים, ושמע ה' את

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ

אַחֲרֵיךְ לְדֹרְתָם לְבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לָךְ לֵאלֹהִים וּלְזֶרְעֶךָ אַחֲרֵיךְ' (בראשית יז, ז). וכן יעשה ה' בכל קוראנו אליו, כפי שהעיד לקמן 'וְגַם אֲנִי שְׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרִים מַעֲבִדִּים אֹתָם וְאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי' (ו, ה). והמלבי"ם ביאר שאף שגזר ה' עינוי, הרי לא גזר עליהם כיליון להומם ולאבדם, והרי הברית קיימת להחיותם ולהקימם להיות גוי לפניו.

בהעמק דבר כתב שהתפילה המובאת בפסוק כג, 'וַיִּזְעַקוּ', נשמעה גם ללא זכירת ברית אבות,

הרשב"ם ביאר שה' זכר שנשבע לתת את ארץ כנען לשלושת האבות, ועתה נתקרב הזמן של ארבע מאות שנה שאמר לאברהם. ובדומה לכך כתב האבן עזרא 'וַיִּשְׁמַע... וַיִּזְכֹּר' – שהגיע הקץ. אף החזקוני כתב שהכוונה למה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו 'וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי' (בראשית טו, יד), שהרי נשלם זמן השעבוד של ארבע מאות שנה.

לפי הספורנו, כוונת הזכירה למה שאמר ה' לאברהם 'וְהָקַמְתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ



שהרי הקב"ה שומע תפילת כל בשר ואפילו של עובד כוכבים. לעומת זאת, קול 'נאקתם' לא הייתה תפילה מסודרת אלא זעקת כאב, ואותה שמע ה' מפני שהם בני ברית אברהם, יצחק ויעקב. וזוהי כוונת הפסוק 'אֶהְבֶּתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלֵי תַחֲנוּנֵי' (תהילים קטז, א), כלומר אף שלא בתפילה ותחנונה, אלא ש'קולי' בפני עצמו הוא תחנוני.

רש"י ביאר ש'את אברהם' הכוונה עם אברהם. ועיין ברש"ר הירש על ויקרא כו, מב.

נהרות ה'

על הכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים' יש לשאול – וכי יש דברים שהקב"ה אינו זוכר? ודאי שלא, כלשון המשנה 'ברוך הוא שאין לפניו לא עולה ולא שכיחה'.²⁵⁵ מהי אם כן כוונת הפסוק? אלא שבתורה אין המילה 'זיכרון' באה במשמעות שאנו מתכוונים לה בלשונו, 'אי שכיחה' – כפי שכותבת התורה לדוגמה בעניין עמלק: 'לֹא תִשְׁכַּח' (דברים כה, יט) – אלא במשמעות זיכרון דבר הבא לידי ביטוי במעשה.²⁵⁶ כשהתורה מצווה 'זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת' (שמות כ, ח) אין הכוונה לא לשכוח, אלא לעשות את פעולת הקידוש, פעולה מעשית המזכירה את השבת. וכן בכל ציווי לזכור – הכוונה לעשיית פעולה המזכירה (כמו זכירת יציאת מצרים, מעשה עמלק וכו'). ממילא, כשכותבת התורה 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים' – כוונתה שהזיכרון (שמעולם לא נשכח) מקבל עתה ביטוי מעשי: שעתה מתחיל סיפור הגאולה.

רעיון זה חשוב הוא עד מאוד בחיינו. בשעה שאדם רוצה שנזכור אותו, או שנזכור מעשה מסוים שעשה עבורנו, אין הדבר שווה הרבה כאשר הזיכרון נשאר במחשבה ולא מקבל ביטוי מעשי. אם עשו עבורנו מעשה משמעותי, אל לנו להסתפק באמירה, כגון 'תמיד אזכור מה שעשית עבורי', אלא להראות במעשה שאנו זוכרים זאת. אם רק נזכור זאת במחשבה, ללא ביטוי מעשי – עושה המעשה ירגיש שאיננו זוכרים אותו כלל.

—

254. שמות רבה שם.

256. כדברי הגמרא במגילה יח. א: 'זכור, יכול בלב?

וגלי קדם יי שעבודא דבני ישראל
ואמר במימריה למפרקהון יי:

כה וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים:

וידע אלהים. נתן עליהם לז ולא העלים עיניו:

וירא אלהים את בני ישראל

אלהים", שדבר זה לא ידע איש בחבירו, רק הקדוש ברוך הוא שהנסתרות שלו.

ובדרך זו כתב בהעמק דבר שהכוונה בזה שראה גם את מה שלא שמע, והכוונה לפרישות דרך ארץ, שלא מצאו ליבם לצעוק על זה לפני ה', אבל הקב"ה ראה. המושך הפסוק במקרא ביכורים הוא 'וירא את ענינו - ואת עמלנו ואת לחצנו'. 'עמלנו' הוא השלכת הבנים ליאור, אך גם על זה לא זעקו כלל כעת, שהרי הדבר היה לפני שמונים שנה וכבר בטלה הגזרה. ולמה אם כן יצעקו? אבל הקב"ה ראה זאת אז, ומשום כך כתוב 'וירא... ואת עמלנו'. ועוד כתוב שם 'ואת לחצנו' ומבואר בהגדה של פסח 'זו הדחק'. עניין הדחק מבואר בכך שדירה מרווחת מרחיבה את דעתו של האדם, ולהפך דירה דחוקה עם הרבה בני אדם ביחד משפילה את דעתו. פרעה השתדל להשפיל את דעתם של ישראל, והיה לוחץ אותם במקום אחד, אך גם על זה לא צעקו ישראל כלל לה', כי מי שדעתו שפלה אינו משכיל ומבין שיכולה להיות לו דעת גבוהה. אבל הקב"ה ראה וידע מזה, וגם על זה כתוב 'וידע אלהים', שידע את כוח בני ישראל שהם בעלי דעת ועם חכם ונבון, אלא שפרעה לוחץ אותם והדוחק והעניות מנוולים את דעתם. והיה בזה העדר לכבודו יתברך, שעם ישראל נקראו על שמו והיו נמוכי הדעת. ומסכם בהעמק דבר שהיו חמישה דברים שהעירו את רחמי הקב"ה לגאולה, והובאו לקמן 'מתוך חמישה דברים'.

אונקלוס תרגם 'וירא אלהים את בני ישראל - וגלי קדם ה' שעבודא דבני ישראל', וכדרכו בתרגומו מרחיק את ההגשמה מהבורא (ולכן לא תרגם שה' ראה). כמו כן, נראה שלפי אונקלוס לא הייתה ראיית ה' כלפי בני ישראל עצמם אלא כלפי השעבוד שעברו. הווי אומר, עילת הדיבור דווקא כעת אל משה (בתחילת הפרק הבא) לא הייתה מצד בני ישראל עצמם על פי מה שהיו ראויים אליו, אלא על פי השעבוד הנורא שאותו סבלו. גם במדרש רבה נדרש שראיית ה' את בני ישראל לא הייתה עבור צדקתם, אלא עבור הברית: 'וירא אלהים - שלא היה בידם מעשים טובים שיגאלו בשבילם... וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים - ידע הקדוש ברוך הוא שעליו לגאלם למען שמו בעבור הברית שכרת עם האבות'.²⁵⁷

החזקוני כתב שה' נתן לב להסתכל בצרת השעבוד שלהם, והכין ליבו ורחמיו לדעת צרתן. אף הספורנו כתב שהשגיח עליהם ולא הסתיר עוד פניו מהם, כפי שאמר 'ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים' (ג, ז). והמלבי"ם ביאר שמתוך ששמע את נאקתם ראה אותם, כלומר השגיח על ענייניהם, כדברי הפסוק 'הטה אלהי אֶזְנְךָ וּשְׁמֶע, פִּקֹּחַ עֵינֶיךָ וּרְאֵה' (דניאל ט, יח).

האבן עזרא ביאר שה' ראה את מה שהמצרים עשו לישראל בגלוי, וידע את מה שעשו בסתר. וביאר זאת החזקוני: 'וכן אמרו רבותינו: ²⁵⁸ "וירא את ענינו" (דברים כו, ז) זו פרישות דרך ארץ (ואנחנו - כלומר מניעת תשמיש), כמה שנאמר "וידע



וידע אלהים

ככתוב 'וידע חסי בו' (נחום א, ז) ו'וידע צדיק נפש בְּהִמָּתוֹ' (משלי יב, י).²⁵⁹

הספורנו כתב שידע את נגעי לבבם ושהייתה תפילתם וצעקתם בכל לב, ככתוב 'כי ידעת' אֶת מַכְאֲבֵיו' (ג, ז), בהפך מן הנאמר 'ויפתוהו בפיהם ובלשוונם יקְזְבוּ לוֹ, וְלִבָּם לֹא נָכוֹן עִמּוֹ וְלֹא נֶאֱמְנוּ בְּבְרִיתוֹ' (תהילים עח, לו–לז). **והמלבי"ם** ביאר שהראייה שייכת בדברים חיצוניים הנראים לעין, ואילו הידיעה תיפול על מכאובי הנפש הפנימיים, כדברי הפסוק 'אֲשֶׁר רָאִיתָ אֶת עֲנִי יְדַעַת בְּצָרוֹת נַפְשִׁי' (תהילים לא, ח). ועיין בדבריו שנביא על ג, ז 'ראה ראיתי'.

הרש"ר הירש האריך בדבריו על פסוק זה (והקודם), וכה סוף דבריו על 'וידע אלהים': 'ועשה בכך את ישראל למוקד תשומת לבו' השגחתו הפרטית. בכך הגיעה העת, עליה הוגד מראש: "פקד יפקד אלהים אתכם" (בראשית נ, כה). עד הנה, כביכול, לא ש'ת' ה' לבו להם והפקירם לתוצאות הטבעיות של הנסיבות. כל שאירע אותם עד כה – תוצאה טבעית היתה של תלישותם מאדמת מולדת ושל שקיעתה המוסרית של המדינה שבקרבה חיו. אבל מעתה תהיה התערבות פעילה של ה', ובכך כאילו כבר נשלמה הגאולה'. ואנוהו – המילים 'וירא... וידע' הינן נקודת המפנה. מתחילת חומש שמות עד עתה לא הייתה בפסוקים התערבות ישירה של ה' כלל וכלל בנעשה, ועתה מתחילה ההשגחה הפרטית לעם כולו.

ובמדרש רבה נדרש: 'וירא אלהים – אמר ריש לקיש: שראה שהן עתידין להמרות על ים סוף, דכתיב "וימרו על ים בים סוף" (תהילים קו, ז). וידע אלהים – ידע שהן עתידין לומר "זה אלי" (טו, ב). ר' יהושע בן לוי אמר: ראה שעתידין לומר "אלה אלהיך ישראל" (לב, ד). וידע אלהים – שעתידים להקדים נעשה לנשמע.

אונקלוס תרגם 'וידע אלהים' – ואמר במימריה למפרקוהו ה'. מאחר שהתורה אינה מתארת לנו מה ידע ה', מתרגם אונקלוס ומוסיף שה' אמר במאמרו לגואלם, עיין עוד בפרשגן.

רש"י כתב: 'וידע אלהים – נתן עליהם לב ולא העלים עיניו'. ועל דבריו כתב הרמב"ן שנכון הוא על דרך הפשט, שתחילה היה ה' מסתיר פניו מהם ועל כן קרו להם רעות, ועתה שמע ה' את נאקתם וכבר לא הסתיר את פניו מהם אלא ידע את מכאובם. הכתוב מאריך 'וישמע... ויזכר...' וירא... וידע', כי אף על פי שנשלם הזמן ועתה ראויים להיגאל מבחינת הזמן שנגזר עליהם, מצד עצמם לא היו ראויים להיגאל, כפי שמפורש על ידי יחזקאל, ורק משום שצעקו קיבל תפילתם ברחמיו. ומסיים הרמב"ן: 'ועל דרך האמת יש בכתוב הזה סוד גדול מסתרי התורה, לומר כי עלה ענויים למאור פניו וקרב אותם אל הדעת, כענין "בקרב שנים תודיע ברגז רחם תזכור" (חבקוק ג, ב). ולכן יאריך הכתוב בזה אחרי שאמר כבר "וישמע אלהים", "ויזכר אלהים", ונתפרש הפסוק הזה במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה, תבינהו משם'.

לפי האברבנאל, בשעה שבני ישראל צעקו למלך החדש (או על עניין המלך החדש, כדבריו בפסוק כג), שוועתם עלתה אל האלהים, ושמע ה' את נאקתם שיצאה מהלב בתוך הצער והמצוקה. עם זה זכר ה' את בריתו אשר כרת את אברהם, את יצחק ואת יעקב, וראה שהגיע הקץ וזמן גאולתם. אף על פי שבני ישראל היו עובדי עבודה זרה במצרים, ה' ברוב רחמיו וחסדיו ריחם עליהם ועבר על פשעם, וזו כוונת הפסוק 'וירא אלהים את בני ישראל', שראה מצד אחד את נאקתם וזכר את בריתו, ומאידך ראה אותם עובדים עבודה זרה. ועם כל זה הכריע ה' לכף זכות, וזו לשון 'ידיעה', המבטאת רחמים,



ישראל ממצרים – מתוך הקץ, מתוך צרה, מתוך צווחה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה. מתוך הקץ – הדא הוא דכתיב "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו", מתוך צרה – "וישמע אלהים את נאקתם", מתוך צווחה – "ויזכור אלהים את בריתו", מתוך זכות אבות – "וירא אלהים את בני ישראל", מתוך תשובה – "וידע אלהים".²⁶² ובהעמק דבר כתב גם כן שהיו חמישה דברים שהעירו את רחמי הקב"ה לגאולה (כהמשך לדבריו שהבאנו בתחילת הפסוק), אולם נקט אותם באופן אחר: א. התפילה ('ויזעקו' – ותעל שְׁוֹעָתָם, 'וַיִּצְעַק אֵל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ'), ולמרות שלא הייתה תפילה כסדר הנכון, מכל מקום רחמנא ליבא בעי. ב. נאקת בני ישראל מתוך הכאב ('וישמע אלהים את נאקתם', 'וישמע ה' את קלנו'), והרי הם בני אברהם, יצחק ויעקב ('ויזכר... את בריתו'). ג. פרישות דרך ארץ ('וירא את עֲנִיָּנוּ'). ד. שפקד את עוון טביעת הבנים ('וירא... את עֲמֻלָּנוּ'). ה. שפקד את השפלת דעת ישראל ('וירא... את לִחְצָנוּ').

ורבנן אמרי: וירא אלהים – שעשו תשובה הבינונים, וגם הרשעים הרהרו לעשות תשובה, דכתיב "התאנה חנטה פגיה" (שיר השירים ב, יג). וידע אלהים – שאפילו אחד בחבירו לא היה יודע אלא הקדוש ברוך הוא לבדו, וזה מכון את לבו וזה מכון לבו ועושין תשובה, ואף על פי שעשו תשובה לא יצאו משם אלמלא זכות האבות, מפני שמדת הדין מקטרגת עליהן על העגל שהיו עתידין לעשות'.²⁶⁰ וביאר בתורה תמימה שהבינונים עשו תשובה בפועל ולכן שייך בהם לשון ראייה, ואילו הרשעים רק הרהרו תשובה ולכן שייך בהם לשון ידיעה, כלומר רק ה' ידע מה שהרהרו בלב. הווי אומר, וירא אלהים את תשובת הבינונים, וידע אלהים את הרהורי התשובה של הרשעים. ועוד נדרש במדרש רבה: 'וירא אלהים – פרישות שביניהן, וידע אלהים – ידע שקרב הזמן שאמר לאברהם ונגלה על משה להודיעו כשהיה רועה'.²⁶¹ ועיין באבן עזרא הקצר, ועיין במה שכתב רבנו בחיי בדרך הקבלה.

מתוך חמישה דברים נגאלו ישראל
בירושלמי מובא: 'מתוך חמשה דברים נגאלו

נהרות ה'  

בעתה אחישנה

ההשגחה הפרטית ('וידע אלהים') שמתחילה את הגאולה בפסוק זה באה מתוך צעקות בני ישראל: 'ויזעקו, ותעל שְׁוֹעָתָם... וישמע אלהים... וידע אלהים'. הווי אומר שתפילת בני ישראל היא אשר החלה את הגאולה. אף שאמר הקב"ה לאברהם שהגלות תהיה ארבע מאות שנה, הרי לא מפורש בדבריו מתי יתחילו ויסתיימו שנים אלה. אנו יודעים למפרע ששנים אלה החלו בלידת יצחק, אך ניתן לומר שזמן תחילת ארבע מאות השנים תלוי בבני ישראל, ולולי היו מתפללים היו נשארים עוד שנים רבות במצרים, וארבע מאות השנים היו מתחילות בשעבוד. התפילה היא היא אשר קבעה את זמן הגאולה. זמן ארבע מאות השנים היה זמן סופי, שלא יעבור מתחילת השעבוד, אך זמן זה יכול להיות מוקדם יותר, ותלוי הדבר ברצון בני ישראל שיגאלם ה' ובתפילתם אליו.

◇ ◇ ◇

262. תענית א, א.

260. שמות רבה א, לו.

261. שמות רבה שם.

כן הוא בגאולה השלמה שתהיה במהרה בימינו. דורשת הגמרא: 'אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי – כתיב "בעתה" וכתיב "אחישנה" (ישעיה ס, כב), זכו – אחישנה, לא זכו – בעתה'. כלומר, ישנו 'מועד סיום' לגלותנו ('בעתה'), וכן בספר דניאל מצוינים זמנים, אולם ביכולתנו להביא את הגאולה השלמה קודם זמן זה, אם נהיה זכאים לכך בתשוקה, בתפילה ובמעשים. וכה דבריו של רבנו בחיי:²⁶³ 'ואפשר לומר כי הפרשה הזאת היא רמז לגאולתנו זאת העתידה, שהיא תלויה בתשובה ובתפלה, כי כן בגאולת מצרים חזרו בתשובה והתפללו אל ה' העונה בעת צרה, ונתקבלה תפלתם ובא להם הגואל מיד, ועל כן סמך לו 'ומשה', לרמוז כי ביאת הגואל תלויה בתשובה ובתפלה'.²⁶⁴



264. סנהדרין צח, א.

263. בדבריו על פסוק כג.

פרשת שמות
כתר שלוש
פרק ג

התוכן

(ו) וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר לְרֹאשׁוֹ וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים	254
מִתּוֹךְ הַסֵּנָה וַיֹּאמֶר מִשָּׁה מִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲנִנִי:	254
וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֹאשׁוֹ	254
וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנָה	254
האם בפרק זה דיבר מלאך אל משה או שה' דיבר	255
אליו?	255
וַיֹּאמֶר מִשָּׁה מִשָּׁה	256
וַיֹּאמֶר הֲנִנִי	257
הנני - רצון השוכן בסנה	257
נהרות ה': הכנה מרובה לרגע ה' הנני	258
(ה) וַיֹּאמֶר אֶל־תִּקְרַב הָלֶם שֶׁל־נְעֻלֶיךָ	258
מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה	259
עומד עָלָיו אֲרֻמֶּת־קֹדֶשׁ הוּא:	261
וַיֹּאמֶר אֶל תִּקְרַב הָלֶם	258
שֶׁל נְעֻלֶיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ	259
כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עומד עָלָיו	261
אֲדַמֶּת קֹדֶשׁ הוּא	261
השוואת משה ליהושע בעניין התגלות המלאך	261
אליהם	261
נהרות ה': החידוש של המלאך ליהושע	262
(ו) וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהִי אֲבִיךָ אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם	263
אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתֶּר מִשָּׁה	264
פָּנָיו כִּי יֵרָא מִהִבֵּית אֶל־הָאֱלֹהִים:	265
וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ	263
אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב	264
וַיִּסְתֶּר מִשָּׁה פָּנָיו	265
כִּי יֵרָא מִהִבֵּית אֶל הָאֱלֹהִים	267
נהרות ה': הקדמת שמות האבות בתפילה לשבחי	267
המקום	267
(ז) וַיֹּאמֶר יְהוָה רֹאה רֹאה אֶת־עֲנִי עֲמִי	268
אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי	268
מִפְּנֵי נִגְשָׁיו כִּי יִדְעַתִּי אֶת־מַכְאֲבָיו:	270
וַיֹּאמֶר ה'	270
רֹאה רֹאיתִי אֶת עֲנִי עֲמִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם	270
אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם	270
וְאֶת צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו	271
כִּי יִדְעַתִּי אֶת מַכְאֲבָיו	271
נהרות ה': ראה נא בעניינינו	271

שיחה: קול קורא במדבר וקול דודי דופק ... 231

ההישמטות	231
חמש הטענות	232
טענות משה רבנו - לקחים לחינוך	234

פרק ג

(א) וּמִשָּׁה הָיָה רָעָה אֶת־צֶאֱן וַיִּתְּרוּ חֹתְנָהּ

פֶּהֶן מִדֵּין וַיִּנְהֶג אֶת־הַצֶּאֱן אַחֵר הַמִּדְבָּר
וַיָּבֹא אֶל־הָר הָאֱלֹהִים חֲרִיבָה:

וּמִשָּׁה הָיָה רָעָה	235
כמה זמן היה משה רועה צאן?	236
אֶת צֶאֱן וַיִּתְּרוּ חֹתְנָהּ כֶּהֱן מִדֵּין	236
וַיִּנְהֶג אֶת הַצֶּאֱן אַחֵר הַמִּדְבָּר	237
וַיָּבֹא אֶל הָר הָאֱלֹהִים	238
חֲרִיבָה	238
לימודי האברבנאל בפסוק	239
נהרות ה': גדולת משה מתוך היותו רועה צאן	240

(ב) וַיֵּרָא מִלֶּאךָ יְהוָה אֵלָיו בְּלִבְת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנָה
וַיֵּרָא וְהָיָה הַסֵּנָה בְּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסֵּנָה אֵינָנִי אֶכֶל:

וַיֵּרָא מִלֶּאךָ ה' אֵלָיו	242
האם משה רבנו ראה מלאך?	242
האם מעמד הסנה היה במציאות או בנבואה?	243
מדרגת משה רבנו בנבואה זו	243
האם משה היה לבדו בסנה?	244
רבנו בחיי על ההדרגתיות שבמעמד הסנה	245
בְּלִבְת אֵשׁ	245
מִתּוֹךְ הַסֵּנָה	246
מהי מהות הסנה בהתגלות?	246
וַיֵּרָא וְהָיָה הַסֵּנָה בְּעֵר בָּאֵשׁ	249
איזה חלק מן הסנה בער באש?	249
וְהַסֵּנָה אֵינָנִי אֶכֶל	249
אש של מעלה ואש של מטה	250
נהרות ה': קדושה מתוך השפלות	251

(ג) וַיֹּאמֶר מִשָּׁה אֶסְרֶה־נָּא וְאָרָאָה אֶת־
הַמִּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה מִדּוֹעַ לֹא־יִבְעֶר הַסֵּנָה:

וַיֹּאמֶר מִשָּׁה אֶסְרֶה נָּא וְאָרָאָה	252
אֶת הַמִּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה	252
מִדּוֹעַ לֹא יִבְעֶר הַסֵּנָה	253
נהרות ה': ראייה עם סייעתא דשמיא	253

- (יב) וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזָה־לְךָ הָאֵת כִּי
אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּחֹצְיָאךְ אֶת־הָעַם מִמִּצְרַיִם
תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל־הָהָר הַזֶּה:
שיטות הראשונים 288
שיטות האחרונים 290
שיטת המדרש 292
שיטת האברבנאל בשני פסוקים אלה – מי אנכי, ומהו
האות 292
נהרות ה': ה' עימנו או יהיה עימנו? 293
- (יג) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי בֹא אֶל־
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי
אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ־לִי מַה־שְּׁמוֹ מַה אָמַר אֱלֹהִים:
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי בֹא אֶל בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל 294
ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם 294
ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם 295
נהרות ה': המסר החשוב ביותר בנתינת שיחה 297
- (יד) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה
אִשְׁרֵךְ אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי
יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶ�ה אֶהְיֶה אִשְׁרֵךְ אֶהְיֶה
הַבֵּת הַגִּמְרָא 297
שיטת הרמב"ן 298
שיטות יתר הראשונים 300
שיטות האחרונים 300
וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם 302
נהרות ה': השגה עצמית והשגה עבור אחרים 302
- (טו) וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר
אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי
אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי
אֵלֵיכֶם זֶה־שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוּרִי לְדֹר דָּר:
וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה 303
כה תאמר אל בני ישראל 303
ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב
שלחני אליכם 304
זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר 305
מסירת שם ה' ואופן אמירתו 306
נהרות ה': ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד 307

- (ה) וַיֹּאדָר לְהַצִּילוֹ | מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ
מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה
אֶל־אֶרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי
וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוֹסִי:
וַיֹּאדָר לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאָרֶץ הַהִוא ... 272
אל ארץ טובה ורחבה 273
אל ארץ זבת חלב ודבש 274
מהות החלב בתורה 275
אל מקום הכנעני והחתי והאמורי והפרזי והחוי
והיבוסי 276
למה לא מוזכר הגרגשי? 276
ביאור הפסוק לפי רבנו בחיי – שבחי התורה 277
נהרות ה': ירידת ה' לצורך עליה שלנו 277
- (ט) וַעֲתָה הִנֵּה צִעַקְתָּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם־
רְאִיתִי אֶת־הַלֶּחֶץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם:
וַעֲתָה הִנֵּה צִעַקְתָּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי 278
הכפילות לכאורה בפסוק ז ובפסוק ט 278
צעקה מכאב וצעקה לה' 279
וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתם 280
נהרות ה': צעקת השפתיים וצעקת הלב 280
- (י) וַעֲתָה לֵכָה וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל־פְּרַעְיָה וְהוֹצֵא
אֶת־עַמִּי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:
וַעֲתָה לֵכָה וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעְיָה 281
המילה 'לכה' 282
וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם 282
האם משה נועד להכניס
את ישראל לארץ ישראל? 282
נהרות ה':
האם יש מצב שבו עם ישראל אינו עם ה'? 283
- (יא) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים מִי אֲנִי כִּי אֵלֶךְ
אֶל־פְּרַעְיָה וְכִי אֲצִיא אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:
שיטות הראשונים 284
שיטות האחרונים 285
שיטת המדרש 286
מדוע סירב משה לדבר ה'? 286
נהרות ה': 'מי אנכי' או 'בשבילי נברא העולם'? 287

(ט) ואני ידעתי כי לא-יתן אתכם מלך
מצרים להלך ולא ביד חזקה:

ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך..... 320

ולא ביד חזקה..... 321

נהרות ה': היד החזקה של הרמב"ם..... 323

(כ) ושלחתי את-ידי והפיתו את-

מצרים בכל נפלאתי אשר אעשה

בקרבם ואחרי-כן ישלח אתכם:

ושלחתי את ידי והפיתו את מצרים..... 324

בכל נפלאתי אשר אעשה בקרבם..... 324

ואחרי כן ישלח אתכם..... 325

נהרות ה': 'שליחה אל' ו'שליחה מעם'..... 325

(כא) ונתתי את-חן העם-הזה בעיני מצרים

והיה כי תלכו לא תלכו ריקם:

ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים..... 326

והיה כי תלכו לא תלכו ריקם..... 326

נהרות ה': לא תלכו ריקם..... 327

(כב) ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה

כלי-כסף וכלי זהב ושמלתם על-

בניהם ועל-בניהם ונצללתם את-מצרים:

ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה..... 328

למה דווקא אישה?..... 328

כלי כסף וכלי זהב ושמלת..... 329

האם ראוי שבני ישראל ישאלו כלי כסף, כלי זהב

ושמלות ולא יחזירו?..... 329

ושמתם על בניהם ועל בנותיהם..... 332

ונצללתם את מצרים..... 332

נהרות ה': ובלבד שתעטרנו בזהובים..... 333

(טז) לך ואספת את-זקני ישראל ואמרת

אלהם יהיה אלהי אבותיכם נראה אליו אלהי

אברהם יצחק ויעקב לאמר פקד פקדתי

אתכם ואת-העשוי לכם במצרים:

לך ואספת את זקני ישראל..... 308

זקני ישראל בדרש..... 308

ואמרת אלהם ה' אלהי אבותיכם נראה אלי..... 309

אלהי אברהם יצחק ויעקב לאמר..... 309

פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים..... 310

כפל המילים 'פקד פקדתי'..... 310

פקד פקדתי - מסורת הגאולה..... 310

נהרות ה': מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה

מהם..... 312

(יז) ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל-

ארץ הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי

והיבوسی אל-ארץ זבת חלב ודבש:

ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני והחתי

והאמרי והפרזי והחוי והיבوسی..... 312

אל ארץ זבת חלב ודבש..... 313

נהרות ה': פירות הארץ בעבר ובעתיד..... 313

(יח) ושמעו לקלך ובאת אתה וזקני ישראל

אל-מלך מצרים ואמרתם אליו יהוה אלהי

העבריים נקרה עלינו ועתה נלכה-נא דרך

שלושת ימים במדבר ונזבחה ליהוה אלהינו:

ושמעו לקלך..... 314

שמיעה ל' ושמיעה ב'..... 315

ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים..... 316

ואמרתם אליו ה' אלהי העבריים..... 316

נקרה עלינו..... 317

ועתה נלכה נא דרך שלושת ימים במדבר ונזבחה לה'

אלהינו..... 317

למה לומר שלושת ימים?..... 318

נהרות ה': הכנה משמעותית..... 319

קול קורא במדבר וקול דודי דופק

כל כך הרבה יש לנו ללמוד מהרגעים קדושים שבהם מתגלה הקב"ה בפעם הראשונה אל גדול הנביאים משה רבנו. ראשית, עלינו לזכור שמשה היה בן שמונים שנה בשעה שזכה להתגלות הראשונה מאת הקב"ה. רבים חושבים שאם לא עלית לגדולות בגיל צעיר, כבר אין תקווה לעלות לגדולה. אולם, משה רבנו מוכיח אחרת (ולמעשה גם אברהם, יצחק ויעקב, שלפי מדרשי חז"ל לא זכו לדיבור מאת ה' עד שנות השבעים לחייהם). זאת ועוד: ממה עלה משה לגדולתו? וכי היה ראש ישיבה או אב בית דין? וכי ידע ש"ס משניות בעל פה בגיל עשר וסיים את הבבלי בגיל ארבע עשרה? לא ולא. הוא היה רועה צאן, תפקיד שאינו דורש תעודות וסמיכות. אל לנו להאמין שרק בעלי תפקידים כאלה ואחרים יכולים לעלות במעלות הקדושה והעבודה. תפקידים מטילים אחריות, ולעומתם גדולה וקדושה מונחות בקרן זוית – וכל הרוצה יבוא וייטול.

מעבר לכל אלה, נוכל לקחת לחיינו דבר מהותי נוסף מתוך דברי ה' למשה במעמד הסנה. בשעה שאנו קוראים על אדון הנביאים המקבל את נבואתו הראשונה, אנו פוגשים בתגובה שלא לה היינו מצפים. כמה מהנביאים התבקשו, כבר בנבואתם הראשונה, לעשות פעולה מסוימת, ועשו אותה מייד וללא כל התנגדות. אברהם אבינו נצטווה 'לך לך' – ומייד מקיים. ישעיהו שומע את השאלה 'את מי אֶשְׁלַח וְמי יֵלֶךְ לְנו?' (ו, ח) ומשיב מייד 'הִנְנִי, שְׁלַחְנִי'. ואילו כאן, בשעה שעומד העניו מכל אדם, מי שעתיד להיות אדון הנביאים ו'אִישׁ הָאֱלֹהִים' – אנו מצפים שהוא יבטל את עצמו מיידית אל דבר ה' וימהר לקיים את דברו. אולם בפועל, ההפך הוא אשר קורה.

ההישמטות

משה פותח ואומר 'הנני', אך מאחר ששומע את רצון ה' שילך לפרעה ויגאל את ישראל ממצרים, מנסה בכל כוחו להישמט משליחותו.¹ אם נלמד מקרוב את טענות משה אל הקב"ה, ניווכח לדעת שטענות משה להישמט משליחותו הינן בניין אב לכל אחד מאיתנו בטענותינו להישמט מייעודנו ויכולתנו להיות גדולים עד מאוד בעבודת ה'. בטרם נולדנו כבר קבע הקב"ה לכל אחד מאיתנו ייעוד



1. ובטעם הדבר, עיין בדברינו על פסוק יא.

בעולם, כדברי הגמרא: 'דרש רבי שמלאי: למה הולד דומה במעי אמו... נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם – בא מלאך וסטר על פיו, ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו... ומה היא השבועה שמשביעין אותו? – תהי צדיק ואל תהי רשע... והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בכ טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך'.² המלאך משכח מאיתנו את תכל התורה שלמדנו כדי שנזכה לשוב ולקנותה בעמל, וכן מושבעים אנו שנהיה צדיקים ושנשמור את חיינו בטהרה. כל זה אמור טרם לידת האדם, אולם כמה שנים אחר כך, אחרי שכבר פועל האדם בעולם הזה וניצב מול אתגרים רבים, הוא חושב לעצמו שהגדולות הן ממנו והלאה, ושלא נועד להן. אז, בשלב מסוים, מגיע הרגע שבו נשמע בתוך האדם קול פנימי – 'קול דודי דופק' (שיר השירים ה, ב) – המזכיר לו את חובתו בעמל התורה ודורש ממנו להיות צדיק וטהור. מול התעוררות קול פנימי זה מערים מייד היצר הרע תירוצים, ואפשר לדרוש ולומר שטיעונו של משה רבנו להשתמט משליחותו הגדולה מבטאים גם את תירוציו שלנו כלפי הקול הקורא אלינו. חמש פעמים יש למשה רבנו הזדמנות לקבל על עצמו את שליחותו – וחמש פעמים הוא מנסה להתחמק בטענות שונות, שלהלן נעמוד על כל אחת מהן.

חמש הטענות

ראשית אומר משה: 'מי אנכי כי אלך אל פרעה, וכי אוציא את בני ישראל ממצרים?' (פסוק יא). כנגד הקול הקורא לאדם לגדולה בתורה ובמצוות, אומר היצר הרע בגילוי של ענווה יתרה – 'מי אנכי?'. וכי אני גדול הדור? וכי ניחנתי במידות של רבי אלימלך מליז'נסק? וכי התברכתי בשכלו החריף של הגאון מווילנה? איני יכול להשתוות לגדולים, אלא מי ומה אנוכי. כנגד טענה זו אומר הקב"ה לרבנו משה 'כי אהיה עמך' (פסוק יב): אתה לא לבד, אני איתך ותמיד אהיה איתך. מתוך כך, יאמין האדם שיכול הוא להגיע לגדולות על ידי סייעתא דשמיא. היכולת של 'שיתי ה' לנגדי תמיד' (תהילים טז, ח), וראיית העולם כולו באופן של 'מלא כל הארץ כבודו' (ישעיהו, ג) אינה שמורה לגדולי ישראל בלבד, כי אם לכל אחד שמוכן להשקיע זמן ומחשבה בקבלת היסוד 'בכל המקום אשר אצק את שמי אבוא אליך וברכתיך' (כ, ב). ומה נאוו דברי נפש החיים שכתב 'וזאת תורת האדם, כל איש מישראל, אל יאמר בלבו חס ושלו, כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם',³ כי אם אדרבה, יאמר 'בשבילי נברא העולם'.

הטענה השנייה שמעלה משה רבנו הינה 'ואמר לי מה שמו, מה אמר אליהם' (פסוק יג). בביאור ענין שמו של הקב"ה מבאר המדרש רבה ששם ה' הוא ביטוי לאופן הנהגתו את העולם: 'אמר רבי אבא בר ממל, אמר ליה הקדוש ברוך הוא



למשה: שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלהים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה'.⁴ שם ה' שמבקש משה רבנו לדעת הוא ביאור אופן הנהגתו בעולם.

טענת 'מה שמו' נמצאת בכל אדם השואל על אודות אופן הנהגת ה' בעולם. ישנן שאלות רבות בלב האדם המאמין, ולפעמים חוסר הידיעה וההבנה מקשה עליו מאוד. משה טוען 'ואמרו לי מה שמו' – ישאלו אותי בני ישראל איך ייתכן שה' הביא עלינו ייסורים כה קשים – ו'מה אמר אלהים?' ה' משיבו שהאדם רואה רק את ההווה, את התמונה הקטנה, ואילו ה' רואה את התמונה הגדולה, המורכבת הן מן העבר והן מן העתיד. משה מתייחס לרגע שבו הוא יבוא לבני ישראל 'הנה אנכי בא אל בני ישראל' (פסוק יג), ואילו ה' עונה באופן כולל הרבה יותר (פסוקים יד–טו). מצד אחד 'אֵלֶּיָּהּ אֲשֶׁר אֶהְיֶה', כלומר מצד העתיד תמיד אהיה כאן, ומצד העבר הייתי האלוהים בזמן אבותיך, 'אֵלֶּיָּהּ אֲבֹרָהּם, אֵלֶּיָּהּ יִצְחָק וְאֵלֶּיָּהּ יַעֲקֹב', וכבר אז הוחלט שיהיו בני ישראל עבדים בארץ לא להם. בעוד האדם מתקשה להבין מתוך ראיות המוגבלות, ה' חי את המציאות הכוללת. ה' פורש בפני משה את כל התוכנית שהולכת לקרות, החל מאספת הזקנים וההליכה אל פרעה וכלה במכות מצרים ויציאת ישראל עם כלי כסף, כלי זהב ושמלות. בשעה שאדם שואל על אופן הנהגת ה' בעולם, על האדם המאמין לדעת שהקב"ה מנהיג את עולמו באופן מושגח ומדויק, בעבר, בהווה ובעתיד.

אחר כך מעלה משה רבנו טענה שלישית – 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי' (ד, א). אחת הטענות המרחיקות את האדם מעבודת הקב"ה היא האשמת הסביבה. כבר בחטא אדם הראשון עלו טענות המאשימות אחרים: 'הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתְּ עִמָּדִי הִיא נָתְנָה לִי מִן הָעֵץ וְאָכַל... הִנֵּחֵשׁ הַשִּׂיָּאֲנִי וְאָכַל' (בראשית ג, יב–יג). אף אם חפץ אדם להצליח, אף אם ישים כל ענייניו האישיים בצד – תמיד ימצא איך להאשים אחרים. ומה מענה ה'? מהות מענה ה' היא נתינת הכלים שלהם זקוק האדם כדי להצליח במשימתו, ובמקרה של משה רבנו – נתינת האותות. בשעה שאדם חפץ להצליח, כל עוד הוא אוחז בטענות כלפי אחרים, תמיד יוכל למצוא פגמים ותירוצים. על האדם להביט על הדברים שנתן לו הקב"ה, ומתוכם ללמוד להצליח. לאחר קבלת האותות, מעלה משה רבנו טענה רביעית, בה הוא חוזר ומזכיר את חסרונות עצמו. הטענה הראשונה של משה הייתה 'מִי אֲנֹכִי' באופן כללי, ועתה מבאר משה רבנו באופן מפורט מדוע אינו מתאים: 'לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנֹכִי' (ד, י). יש לי בעיה ממשית המונעת ממני להצליח. ומה מענה ה'? – 'מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם' (שם, יא). בעניינה של טענה זו נזכיר שתי שיטות בראשונים כיצד להבין עניין זה. הרמב"ן⁵ סובר שה' אומר למשה שבידו לרפא אותו, אך מאחר שלא



5. הרמב"ן על ד, י.

4. שמות רבה ג, ו.

התפלל על כך – לא יעשה זאת. לעומתו, דעת הר"ן¹ היא שבכוונה בחר ה' את משה בגלל שיש לו קושי בדיבורו (לשיטתו, אילו היה משה רהוט בלשונו אפשר היה לטעון שנמשכו בני ישראל אחרי משה מכוח אישיותו הסוחפת, הבאה לידי ביטוי בדיבורו המושלם. ומכך שהיה כבד פה וכבד לשון, מוכח שלא באו אחרי משה מכוח דיבורו אלא מכוח האמת שבו).

כן הדבר בקשייו של האדם בעבודת ה'. אין אדם שנולד מושלם, ולכל אחד קשיים ואתגרים בעבודת ה', הן בבין אדם למקום והן בבין אדם לחברו. ומה מענה ה' לאתגרים אלה? מתוך ביאורי הרמב"ן² והר"ן³ ניתן ללמוד כיצד להתמודד איתם. מצד אחד, עלינו להתפלל בכל כוחותינו שיסיר הקב"ה את הדברים המקשים ומונעים אותנו מעבודתו, ומצד שני עלינו להבין שהקב"ה בחר לברוא אותנו בדיוק כך, ולעובדו מתוך מצבנו הנתון (ואין זה סותר את רעיון התפילה – קבלת המצב הנתון היא עבור רגע ההווה, לעבוד את ה' כפי מצבנו עכשיו, והתפילה לשינוי מצב זה היא לעתיד, שבו אנו מקווים להסיר מעלינו את הקשיים והמונעים).

לאחר שכל ניסיונות משה להשתמט לא צלחו, הוא מעלה את מאמרו החמישי – 'שִׁלַח נָא בְיָד תְּשִׁלַח' (ד, יג). תגובת ה' לאמירה זו היא קשה מאוד – 'וַיַּחַר אֵף ה' בְּמֹשֶׁה' (שם, יד) – וניתן להסיק מכך שני עניינים חשובים. ראשית, הקב"ה מסרב לקבל חוסר היענות לעבודתו. אי אפשר לגלגל על אף אחד אחר את האחריות המוטלת עלינו. לא משנה מה ניסה משה לטעון ולומר – עצת ה' היא תקום. ושנית, גם אדם המביא את הקב"ה לידי חרון אף יכול להתעלות ולהיות איש האלוהים.

טענות משה רבנו – לקחים לחיינו

לפעמים מחפש אדם להתקרב אל הקב"ה, אך בוחר להסתכל על האתגרים ועל הקשיים ולהבליט את מה שאין לו. מתוך דברי הקב"ה אל משה עלינו ללמוד את ההפך – להאמין שיש בנו יכולת, לא מתוך גאווה אלא מתוך ענווה וסייעתא דשמיא. להבין שיש רצון אלוהי באופן הנהגת העולם, ובתוך רצון ה' בעולמו יש את המקום שלנו. להפנים שהקב"ה נתן לנו כל כך הרבה יכולות, דברים המתאימים בדיוק עבורנו, ולהבין שכאשר אנו מרגישים פער בין מה שאנו חושבים שאנו צריכים למה שיש לנו בפועל – בידינו להתפלל על כך, ובינתיים להפנים שהקב"ה רוצה שנעבוד אותו כרגע דווקא כך, מתוך המצב הנתון, שהרי הוא בחר לבוראנו באופן הזה. ולבסוף, לזכור שאין לנו תחליף ולא אחר שיעשה את שליחותנו, ושגם אדם שהכעיס את הקב"ה – יכול להתעלות עד למעלת 'איש האֱלֹהִים'.



6. דרשות הר"ן הדרוש החמישי. דבריו מובאים לקמן ד, יא 'ויאמר ה' אליו'.

ג א וּמִשֶׁה הָיָה רֹעֶה אֶת-צֹאן יִתְרוֹ חֹתֲנוֹ כֹּהֵן מִדִּין וַיִּנְהַג אֶת-הַצֹּאן אַחֲרֵי הַמִּדְבָּר וַיָּבֵא אֶל-הָהָר הָאֱלֹהִים חֶרֶבָה:

וּמִשֶׁה הָיָה רֹעֶה יֵת עֲנָא דִּיתְרוֹ
חֲמוּהִי רַבָּא דְּמִדִּין וְדִפְרִי יֵת עֲנָא
לְאַתְרֵי שְׁפֵר רֹעִיָא לְמִדְבָּרָא וְאַתָּא
לְטוּרָא דְּאַתְגָּלִי עֲלוּהִי יִקְרָא
דִּי לְחֹרֶב:

אחר המדבר. להתרחק מן הגזל שלא ירעו צשדות אחרים: אל הר האלהים. על שם העמיד:

וּמִשֶׁה הָיָה רֹעֶה

אותו בזה בשלוש הזדמנויות שונות: במצרי שהכה את העברי, בשעה שראה שני אנשים עברים ניצים, ובשעה שגירשו הרועים את בנות כהן מדין (שכלל לא היו בנות ישראל). ומשעמד בניסיונות אלה של עשיית דין, בדקו הקב"ה בצאן, לראות אם יש לו את התכונות הנצרכות עבור מנהיגות ודאגה. משראה שכן – נגלה אליו ה' ושלחו בשתי שליחויות אלו, עיין עוד בדבריו. ובאופן מפורט יותר מן הנאמר במדרש תנחומא מובא במדרש רבה: 'ואף משה לא בחנו הקדוש ברוך הוא אלא בצאן. אמרו רבותינו: כשהיה משה רבנו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית (=מין יער קטן או ירק מסוים). כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה אצלו אמר: אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא. עיף אתה! הרכיבו על כתיפו והיה מהלך. אמר הקדוש ברוך הוא: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך – חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי "ומשה היה רועה"'.⁸

רבנו בחיי מרחיב עניין זה בכותבו: 'אחז משה רבינו האומנות הזה כמנהג הצדיקים הראשונים, כי כן מצינו בהבל הצדיק, גם באבות העולם, גם בשבטים, והטעם כדי שיתרחק מן הישוב שהוא עלול אצל החטא, ועוד כדי להתבודד בנבואה'. ובפרשת ויגש (בראשית מז, לב) הרחיב עניין זה

רעיית הצאן הייתה שלב משמעותי בדרכו של משה רבנו להיות רועה ישראל. וכה לשון המדרש תנחומא: 'אין הקדוש ברוך הוא נותן גדולה לאדם עד שבודקו בדבר קטן ואחר כך הוא מעלהו לגדולה. שני גדולי עולם נבדקו ונמצאו נאמנים והביאן הקדוש ברוך הוא לגדולה – בדק לדוד בצאן. מה עשה דוד, הוליכן למדבר להרחיקן מן הגזל, שכן אליאב אחיו אומר לו "על מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר" (שמואל א יז, כח), אמר לו הקדוש ברוך הוא: נמצאת נאמן על הצאן, אני אמסור לך את צאני שתרעה אותם, דכתיב "ויאמר ה' לך אתה תרעה את עמי את ישראל וגו'" (דברי הימים א יא, ב) ... ואף משה "היה רועה את צאן יתרו... וינהג את הצאן אחר המדבר" להרחיקן מן הגזל. אמר לו הקדוש ברוך הוא: נמצאת נאמן על הצאן, אני אמסור לך צאני שתנהג, שנאמר "נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן" (תהלים עז, כא).'⁷

ביאר על כך באזניים לתורה שה' בדק את משה תחילה, ומשראה שאכן מתאים להנהיג מינה אותו למנהיג על עם ישראל. הגדולה של משה נועדה להיות כפולה – הן עשיית דין ומשפט בכל עבדי פרעה, והן הוצאת בני ישראל ממצרים והנהגתם. מאחר שמדובר בשתי משימות, בחן אותו הקב"ה בבדיקות עבור שתיהן. עבור עשיית דין, בדק הקב"ה עד כמה הוא מוסר את עצמו לעשות דין ומשפט, ובחן



8. שמות רבה ב, ב.

7. תנחומא ז.

נהג את הצאן ברחמים וכן ירעה את ישראל במדבר ברחמים, וכמו כן התרחק מן היישוב כדי להתרחק מן הגזל. ומשה היה רועה את צאן יתרו, לא את צאנו שלו, שאם היה זה צאן עצמו ברור הדבר שרועה בטובתם, אך מגדילה התורה לומר שרעה בטוב האפשרי את הצאן אף שלא היה שלו ואין לו בכך תועלת עצמית. ולמרות שהיו ליתרו שבע בנות רועות צאן – לקח משה על עצמו מלאכה זו. ומשום שיתרו היה מנודה מבני עמו – לא יכול לרעותם בשדות יתרו שבשדה מדין, והוצרך להתרחק אחר המדבר.

כמה זמן היה משה רועה צאן?

המלבי"ם ביאר שלא החל משה להיות רועה צאן רק עתה בסיפור הגעתו לסנה, אלא היה רועה קודם לכן. דבר זה נלמד מכך שלא כתוב 'ויהי משה רועה צאן' אלא הקדים הכתוב את השם לפני הפועל, 'מִשֶּׁה הָיָה רֹעֵה'. כלומר, בסוף פרק ב כתוב שה' החליט לגאול את בני ישראל, וכבר אז היה משה מוכן לדבר הגדול הזה? (אמנם המלבי"ם לא מציין כמה זמן היה משה רועה לפני כן). רבנו בחיי כתב שאיננו יודעים כמה זמן היה משה במדין, והביא את דברי המדרש שארבעים שנה היה משה במצרים, ארבעים במדין וארבעים במדבר¹⁰ (והוסיף שחלוקת החיים לשלוש קבוצות של ארבעים שנה מצינו גם ברבי עקיבא, בהלל הזקן וברבן יוחנן בן זכאי). והאזניים לתורה (לקמן) מביא דעה שרעה את הצאן במשך שישים שנה.

וכתב: 'וכן תמצא רוב הצדיקים והנביאים שהיו רועים, תמצא בהבל "ויהי הבל רועה צאן" (שם ד, ב), וכן במשה "ומשה היה רועה", וכן שמואל הנביא, וכן שאול ודוד כולם רועים. והטעם בהם כדי שיתרחקו מן היישוב לפי שהרבה עברות נמשכות בסבת חברת בני אדם, כגון רכילות ולשון הרע ושבועת שקר וגלוי עריות וגזל וחמס. וכל מה שהאדם פורש מחברת הבריות הוא נמלט מן העברות, וכל מה שהוא מתרחק מן היישוב הוא מתרחק מן העון ומן הגזל והחמס ושאר העברות... וכבר ידעת כי מגדולי הנביאים היו מתרחקים ופורשים מן היישוב ומתבודדים במדבר אפילו בלא מרעה, והם אליהו ואלישע... וכן היה בלי ספק מנהג בני הנביאים בדור ההוא ואשר לפניו, להניח עסקי העולם וישובו, ומניחין ההשגחה בענייני הגוף ויוצאים אל המדברות להתבודד שם ולהיות מחשבתם דבקה בה' יתברך'. ועיין בנהרות ה'.

הכלי יקר הוסיף שרוב הנביאים באו לנבואה מתוך רעיית צאן, שהרועה מעביר את רוב זמנו בהתבודדות. מחשבתו של הרועה תמיד במציאות ה' יתברך מכך שמסתכל על השמיים שהינם מעשי ידי אלוהים, ככתוב 'כִּי אֶרְאֶה שָׁמַיִךְ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶיךָ' (תהילים ח, ד), ומתוך כך יערה עליו ממרום רוח ה'. עניין זה בדרך כלל אינו בא לידי ביטוי במי שיושב בביתו או עובד בשדה, אלא דווקא ברועה שיושב פנוי ברוב הזמנים. מוסיף ומבאר המלבי"ם את הסיבות שהיה משה מוכן לכך מתוך היותו רועה צאן. הוא

את צאן יתרו חתנו פִּהֵן מִדִּין

חוטא ולא לו (כלומר אדם לא יחטא בגזל עבור רווח הצאן של מישהו אחר) – ועל כן מצייתת התורה ש'מִשֶּׁה הָיָה רֹעֵה אֶת צֹאן יִתְרוֹ'. באזניים לתורה ביאר שלמשה לא היה צאן

כתב הכלי יקר שמובא בגמרא שרועה פסול לעדות משום שרועה את בהמותיו בשדות אחרים וחשוד על הגזל.¹¹ אולם אדם הרועה את צאנו של אדם אחר אינו פסול, לפי שאין אדם

10. עיין תנחומא ח.
11. בבא מציעא ה, ב.

9. עיין בדברינו על פסוק ט' הכפילות לכאורה' בדבר הסיבה שכתוב 'ומשה היה רעה' בלשון עבר.

וישב אל יתר חותנו" (ד, יח), וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת.¹⁴ וביאר בהעמק דבר שנקרא כבר כאן בשם יתרו, שבזכות היותו בחברת משה כבר נתחכם ונתגדל. באזניים לתורה כתב שבפסוק זה מקדימה התורה את המילה 'חתנו' ל'כהן מדין', אולם בפרשת יתרו (יח, א) מקדימה 'כהן מדין' ל'חתן משה'. וביאר ששיבת משה אצל יתרו גרמה ליתרו שיהיה ניכר תחילה כחותן משה, ואחר כך ככהן מדין. אולם משעה שעזב אותו משה כבר לא השפיע עליו, וממילא היה ניכר יותר ככהן מדין ופחות כחותן משה. ומשעה שנתגייר לא נזכר עוד ככהן מדין, רק כחותן משה.

באבן עזרא הקצר כתב שיתרו היה אח של ציפורה, עיין בהרחבה בדבריו על במדבר י, כט. ואנוהו – יש לציין שדבריו בפירוש זה לא תואמים את דבריו בפירושו הארוך על הפרק הקודם, שם כתב (ב, יח) שיתרו היה אבי ציפורה.

משלו (אלא רעה את צאן יתרו, ויש אומרים שרעה אותם שישים שנה), משום שהיה מופשט ומרוחק בתכלית הריחוק מכל ענייני רכוש וקניין, ולא לחינם נקרא 'איש הַאֲלֵהִים'. ואף בזמן שיצאו ישראל ממצרים וכל אחד היה עסוק בביזה (שאף היא מצווה), משה לקח את עצמות יוסף עימו (כמובא בגמרא¹²) ואף הצהיר על עצמו 'לא חמור אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאָתִי' (במדבר טז, טז). אולם כשנעשה נביא ומנהיג לישראל הוצרך להיות עשיר, כדברי הגמרא: 'אמר ר' יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו',¹³ ולכן ציווה אותו ה' 'פָּסֶל לָךְ' – פסולתן תהיה שלך, משום שמשה עצמו רצה למסור את אבני הלוחות עם פסולתן לציבור, וציווהו ה' להשאירם אצלו, שהוכרח להיות עשיר (על גמרא זו עיין עוד לקמן 'לימודי האברבנאל בפסוק').

על שמו של יתרו נדרש במכילתא: 'מתחלה לא היו קוראין לו אלא יתרו, שנאמר "וילך משה

וינהג את הצאן אחר המדבר

שהיה לבדו, ולכן לא רק שהלך למדבר, אלא הלך 'אחר המדבר', כלומר עמוק בתוך המדבר, כדי שיוכל להתבודד ולחקור אחר ה'. ומתוך כך בא להר האלוהים, מקום שאליו לא בא שום רועה אחר, מפני שהוא מדבר יבש ושמים ואין שם כל כך הרבה מרעה לצאן, אלא שמשה בחר להנהיג את צאנו דווקא לשם, שרצה להתבודד משאר הרועים, ולכן בא למקום זה כשהוא לבדו (ואנוהו – כוונתו שרצה משה להתרחק משאר הרועים, אך לא שהיה שם לבדו ממש, שבפסוק הבא כתב שהיו עימו משרתים ועבדי יתרו). בביאור המילים 'אחר המדבר' תרגם אונקלוס 'אחר המדבר – לאתר שפר רעיית למדברא',

התורה מציינת שהנהיג משה את הצאן 'אחר המדבר'. למה החליט משה לרעות את צאנו דווקא שם, במקום מרוחק מן היישוב? בתנחומא נדרש שעשה כן כדי להתרחק מן הגזל,¹⁵ וכן כתב רש"י, שלא ירעו בשדות אחרים. לפי המלבי"ם עשה כן משום שיתרו היה מנודה מבני עמו, ולכן לא יכול משה לרעות את צאן יתרו בשדותיו שבמדין, אלא הוצרך להתרחק אל המדבר.

לעומתם, הספורנו כתב שמשה בא לבדו להתבודד ולהתפלל, כדרך שהלך כלב לבדו עד חברון. וכן בהעמק דבר ביאר שלכאורה היה לתורה לכתוב 'במדבר', אלא שכוונת התורה שהיה משתדל משה להנהיג את הצאן במקום



פרשה א.

15. תנחומא ז. ועיין עוד בתנחומא יד.

12. סוטה יג, א.

13. נדרים לח, א.

14. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דעמלק

כתב המלבי"ם, שמאחר שהמדבר אינו מקום רעיית צאן, הנהיגם משה 'אחר המדבר', למקום דשא, ועל ידי כך בא אל הר האלוהים חורבה. הרש"ר הירש ביאר שאין מובנה המקורי של המילה 'מדבר' מקום שומם, אלא שטח המתאים למרעה. ועיין בדברי האברבנאל לקמן.

כלומר למקום מרעה טוב, למדבר. וביאר בפרשגן שמאחר שבדרך כלל המדבר הוא מקום שומם ללא צמחייה, ואם כן אפשר לתמוה מדוע דווקא לשם לקח משה את צאנו, ביאר אונקלוס שמשה לקחם דווקא למקום מרעה טוב.¹⁶ באופן זה נקט גם החזקוני, שרעה אותם אחר המדבר ששם מצוי דשא מרעה בהמות. וכן

וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים

אפשר לומר שהתגלות ה' כבר הייתה שם טרם הגיע משה. על התואר 'הַר הָאֱלֹהִים' נדרש בספרי: 'מגיד שנקרא על שם סופו',¹⁷ וכן כתב רש"י, שנקרא כן על שם העתיד. וכן דעת האבן עזרא, שכשכתב משה את התורה הוא כתב 'הַר הָאֱלֹהִים', אך בזמן מעמד הסנה לא היה ידוע עדיין בתואר זה. אף הרש"ר הירש סובר שהתורה קוראת למקום הר האלוהים משום שהתורה מדברת מזמן כתיבתה, לאחר שכבר ניתנה שם התורה. ומוסיף הרש"ר הירש שיש משמעות עמוקה לכך שהגאולה מתחילה דווקא בחורב, במקום שבו עתידה התורה להינתן, שעל ידי כך מודגש שתכלית הגאולה היא מתן תורה – הבאת העם למקום זה, שבו ייעשו לעם התורה. ועיין באברבנאל שמביא כמה סיבות לכך שנקרא 'הַר הָאֱלֹהִים', וכן ציין שכאשר מופיע בכתובים 'הַר הָאֱלֹהִים' הכוונה להר סיני, וכאשר מופיע 'הַר ה' הכוונה להר המוריה.¹⁸

חֲרֵבָה

כתב האבן עזרא שטעם השם 'חרבה' הוא שהיה זה מקום יבש מאוד – מקום חם שלא ירד בו גשם, ומאחר שרחוק ממצרים דרך שלושת ימים

באור החיים ביאר שה' סיבבו להגיע לשם, או שנהג כמנהגו והצאן הלכו שמה, כדי שידבר ה' אליו בהר האלוהים. ואנוהו – כאמור, לפי הספורנו משה בא לבדו להתבודד ולהתפלל, כדרך שהלך כלב לבדו עד חברון. מדבריו ניתן אולי להסיק שהכיר משה רבנו שמקום זה הינו מקום מקודש, אך איני מוצא ראיה לדבר. באזניים לתורה ציין (על פי הזוהר) שכתוב 'ויבא' לבדו, ללא הצאן, כשם שבמתן תורה ובלוחות השניים היה אסור לצאן לעלות להר עם איש האלוהים (ועיין עוד שם בעניין 'אחר המדבר' ועל המדרש שהלך צאנו של משה ארבעים יום בלא אכילה).

אונקלוס תרגם 'הר האלהים' – לטורא דאיתגלי עלוהי יקרא דה', כלומר להר שהתגלה עליו כבוד ה'. בטעם הדבר שלא תרגם 'הַר הָאֱלֹהִים' כפשוטו, ביאר בפרשגן שיש שכתבו שנמנע אונקלוס מלומר לכאורה שרק ההר שייך לה', שהרי לה' הארץ ומלואה, ויש שכתבו שמנתק בין ה' לבין העולם החומרי. ואנוהו – אונקלוס נקט לשון עבר, 'דאיתגלי', כנראה לא בהתייחסות לזמן הימצאות משה שם אלא לזמן כתיבת התורה, שהרי בשלב זה עדיין לא התגלה ה' על ההר. אך שמא



אל מול ההר ההוא' (לד, ג).

17. ספרי דברים כב.

18. אברבנאל בביאורו לתחילת פרק זה, לאחר שהביא

את ארבעת הלימודים.

16. עיין עוד בפרשגן שביאר שאף שלפי ההלכה בדרך כלל אין לרועה לקחת את צאנו על הר, אם ההר הינו מקום מרעה שמן וטוב – מותר, והר האלוהים אכן היה מקום מתאים למרעה, ככתוב 'גם הצאן והבקר אל ירעו

שם ההר חורב, וכשנגלה הקב"ה על משה מתוך הסנה – על שם הסנה נקרא סיני, הוא חורב.²² וכתב רבנו בחיי²³ וכן אנו יכולים לדרוש מתוך הסנה מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה, וזהו "מתוך הסנה" הוא יום הגאולה לשנה הבאה'.

לימודי האברבנאל בפסוק

כתב האברבנאל שארבעה דברים נלמדים מן הפסוק הזה:²⁴

הראשון, שלא באה הנבואה למשה רבנו עד היותו רועה צאן. לא באה אליו הנבואה ולא חל עליו השפע האלהי לא בהיותו בחצר בית המלכות של פרעה, לא בשעה שיצא אל אחיו ואף לא בימים שמלך בארץ כוש, משום ששררות וגדולות מונעות את הדיבוק האלהי. רק בהיותו רועה צאן ויחידי במדבר – נראה אליו האלהים. עיין עוד בדבריו, שדווקא רועי צאן מתאימים להיות מנהיגי עם ישראל, ועל כן משה רבנו אדון הנביאים, ודוד המלך ראשון ומתחיל שושלת המלכים, היו רועי צאן. ועיין בנהרות ה'.

השני, שמשם רבנו היה עני. כתוב בפסוק שמשם היה רועה את צאן יתרו, ומשמע מכאן שלא היה לו צאן משלו אלא היה שכיר של יתרו. ומביא האברבנאל את דברי הגמרא: 'אמר ר' יוחנן אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו',²⁵ ומבאר שאין תנאי העושר תנאי בעצם הנבואה, כלומר אף אדם עני יכול להיות נביא. כוונת הגמרא על פי האברבנאל היא שכאשר הנביא עשיר אזי דבריו יתקבלו יותר בעיני העם מאשר אם היה עני, ועל כן מבאר שבשלב שהיה משה מוסר נבואותיו

(כפי שאמר משה [ה, ג]) הוא רחוק מן היאור, ולכן אין שם ליחה וגוברת שם היבשות. ובאבן עזרא הקצר כתב ש'חרבה' הוא הר סיני, ככתוב 'ה' אֱלֹהֵינוּ דָּבַר אֱלֵינוּ בְּחָרֵב' (דברים א, ו), והוסיף שייתכן שנקרא חורב כי יש שם חורב רב, ונקרא סיני עבור הסנה. גם האברבנאל כתב שנקרא הר חורב משום שהיה מקום יבש (שהרי לא ירד שם מטר, והיאור לא הגיע לשם), ובעבור שהיה ההר היחיד במחוז נקרא 'הר חורב'. אך הוסיף שאין ספק שההר ההוא היה מקום רענן, לח ושמן, ולכן הביא את צאנו לשם.¹⁹

ובמדרש רבה נדרש: 'ויבא אל הר האלהים חורבה – ה' שמות יש לו: הר אלהים, הר בשן, הר גבנונים, הר חורב, הר סיני. הר האלהים, ששם קבלו ישראל אלהותו של הקדוש ברוך הוא; הר בשן, שכל מה שאוכל אדם בשיניו בזכות התורה שניתנה בהר... הר גבנונים, נקי כגבינה נקיים מכל מום; הר חורב, שממנו נטלו סנהדרין רשות להרוג בחרב, ורבי שמואל בר נחמן אמר שמשם נטלו עובדי גלולים איפופסין שלהם שנאמר "והגוים חרב יחרבו" (ישעיה ס, יב), מחורב יחרבו; הר סיני, שממנו ירדה שנאה לעובדי כוכבים'.²⁰ ואנוהו – כהמשך למדרש שחורב בא מלשון 'חרב', אפשר לחדש שנקרא חורב בביאור שכפה עליהם הר כגיגית וכביכול איים עליהם בחרב, שהרי היו ברקים במתן תורה, וברק הוא חרבו של הקב"ה, ככתוב 'אם שְׁנוֹתֶיךָ בְּרֶק חֶרֶב' (דברים לב, מא).²¹ אכן המילה 'ברק' מופיעה פעמיים בלבד בתורה: בהר חורב 'וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים' (לקמן יט, טז) ו'בְּרֶק חֶרֶב'.

ובפרקי דרבי אליעזר נדרש: 'רבי אלעזר המודעי אומר: מיום שנבראו שמים וארץ נקרא



19. אברבנאל שם.

20. שמות רבה ב, ד.

21. אמנם יש בהבנה זו מעין דרש, כי פשט משמעות

הברק בפסוק הנזכר הוא התנוצצות החרב החדה

והמלוטשת. ובמקומות אחרים אנו מוצאים את הברקים

מדומים לחיצים: "ויצא כברק חצו" (זכריה ט, יד), ברוק

22. פרקי דרבי אליעזר פרק מא.

23. רבנו בחיי על פסוק ד.

24. אברבנאל בתחילת ביאורו לפרק זה.

25. נדרים לח, א.

הרביעי, שאף שהיה משה רועה צאן אחרים,

השלישי, רועה צאן מפתח את מידת הנתינה, נתינה ללא גבולות, יותר מכל אדם אחר. כל אדם הנותן, הגומל חסד, יודע שבסופו של דבר הוא יכול לקבל (או ודאי יקבל) שכר טוב עבור נתינתו, כדברי שלמה המלך 'שִׁלַח לַחֲמֶךָ עַל פְּנֵי הַמַּיִם, כִּי בָרֵב הַיָּמִים תִּמְצָאֲנֹו' (קהלת יא, א). כשאב נותן לבנו, או רב לתלמידו, הם יודעים שההשקעה שווה כל רגע ומאמץ, שהרי הוא ימשיך את דרכם, ועתידים הם לרוות נחת בגדולתם בזה ובבא. חכמינו לימדונו שחסד של אמת הינה נתינה למת, שהרי בחסד זה אין הנותן מצפה לגמול מן המקבל – אולם אפילו בחסד זה

יש קבלה מסוימת: אם בכבוד שרוחשים לו מכריו, או שדבר זה מסוגל להביא לכך שרבים יזכירוהו לברכה, ואף יגיעו לגמול לו חסד של אמת בבוא היום. אולם ברועה צאן, הנתינה לכל אחד מן הצאן הינה חסד של ממש, ללא קבלת שום דבר בתמורה. אדם לא יקבל שום מילה של תודה מכבשה שבה השקיע כל כך הרבה. אדם לא ימצא נחת במעשי הפרה או בחכמת הגדי שעבורו יאמר הרועה שהיה שווה כל רגע של חוסר שינה. אין עתיד זוהר עבור ההשקעה בצאן, ובזמנים קשים אי אפשר לדמיין את פירות ההשקעה. למה אם כן משקיע הרועה כל כך הרבה בצאנו? כי הוא יודע שהם תלויים בו לחלוטין, ואם לא ידאג להם – אף אחד לא ידאג להם. רועה לא נותן לצאן עבור מה שיחזירו לו, אלא בגלל שהם צריכים אותו.

אף אם רועה צאן מקבל שכר מבעל הצאן, הרי את שכרו יקבל ללא קשר לאכפתיות ולהשקעה בצאן, שכן בעל הכבשים יודע רק את מספרם ואיכותם של הבהמות, ולא את מה שחוו בדרך. רועה נותן ונותן ואינו מקבל דבר ולא חצי דבר עבור הדאגה לצרכים של כל עז, כבש, פרה וגדי. רועה הצאן נותן ונותן ללא תמורה, ובסופו של דבר זוכה לדבר הגדול מכול – לרכוש כראוי את מידת הנתינה. הדאגה לאחר מוטבעת בו באופן כל כך מובהק, והרצון להיטיב ללא קבלת תמורה נטועה בו לעולמי עד. אין זה פלא שמתוך רעיית צאן גדלו מענקי אומתנו, מגדולי תורתנו, יעקב אבינו, משה רבנו ודוד מלכנו.

על אודות דוד המלך עניין זה גלוי ביתר שאת, שכן התנ"ך מדגיש כמה פעמים שהוא היה רועה צאן. בפעם הראשונה שאנו פוגשים את דוד הוא מתואר כרועה צאן, ככתוב: 'עוֹד שָׂאֵר הַקֶּטָן וְהַנָּה רֹעֵה בְּצֹאֵן' (שמואל א טז, יא). בשעה שדוד מבקש רשות להילחם עם גלית הוא מתאר עצמו כרועה צאן ואומר לשאול 'רֹעֵה הִנֵּה עֹבֵדְךָ לְאִבִּי בְּצֹאֵן וְכֹא הָאִרִי וְאֵת הַדּוֹב וְנִשְׂאָ שֶׁהַמֶּהְעֵדָר. וְיִצְאֲתִי אַחֲרָיו וְהִכְתִּיו וְהִצַּלְתִּי מִפִּי וְנִקְּמָ עָלַי וְהִחַזְקִיתִי בְּזִקְנִי וְהִכְתִּיו וְהִמִּיתִיו' (שם יז, לד–לה). למה שדוד יסכן את עצמו מול אריה ודוב שכבר לקחו את השה? עבור רווח כלכלי של שה אדם לא מסכן את חייו מול חיות טרף כאלה. אין זאת אלא שדוד מכיר את חובתו כלפי השה, ויודע שאם לא ישקיע את כל כוחותיו להצילו – אף אחד אחר לא יעשה זאת. ומה יקבל דוד בתמורה? כלום. זוהי נתינה אמיתית. לכן אין פלא שבשעה שנתן הנביא נותן מוסר לדוד (על חטא בת שבע) הוא משתמש דווקא במשל של כבשה, שכן זו נקודה רגישה מאוד אצל המלך דוד. וכה דברי נתן: 'וְלָרֶשׁ אֵין כָּל כִּי אִם כְּבִשָּׁה אֶחָת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה, וְיַחֲיֶיהָ וְהַגִּדֵל עִמּוֹ וְעַם בְּנֵי יַחֲדוֹ, מִפְּתוֹ תֹאכַל וּמִפִּסּוֹ תִשָּׂתָה וּבְחִיקוֹ תִשָּׁקֵב וְתִהְיֶה לוֹ כְּבֵת' (שמואל ב יב, ג).

הרועה נותן ונותן, ומתוך כך זוכה לקרבה מיוחדת עם אלה שעבורם נותן הוא את כל כולו. רועה לא נותן עבור דבר בעולם, למעט עבור עצם הנתינה, שהרי כבשה זו תלויה בו, ובו בלבד. לא עבור תוצאה שתשתלם לו, אלא עבור מי שהיא – כבשה שנושאת את עיניה אליו. מעתה מובן מדוע דוד משתמש דווקא במילה 'רועה' באמרו 'מִזְמוֹר לְדָוִד, ה' רָעִי לֹא אֶחָסֵר' (תהילים כג, א): דוד יודע היטב שכאשר ישנו רועה ראוי, אין כל דאגה לאלה החוסים תחת כנפיו.

הקשר בין רועה לצאנו בא לידי ביטוי גם בקשר של הקב"ה איתנו. יחזקאל מתאר את הקב"ה כרועה מסור עבורנו, וכה דבריו (לד, יב-לא): 'כְּבָקֶרֶת רָעָה עֹדְרוֹ בְּיוֹם הַיּוֹתוֹ בְּתוֹךְ צֹאנֹו נִפְרָשׁוֹת כֵּן אֲבָקֶר אֶת צֹאנִי וְהִצַּלְתִּי אֶתְהֶם מִכָּל הַמְּקוֹמֹת אֲשֶׁר נִפְצְאוּ שָׁם בְּיוֹם עֲנָן וְעֶרְפֶּל. וְהוֹצֵאתִים מִן הָעֲמִים וְקִבְּצֵתִים מִן הָאֲרָצוֹת וְהִבִּיאֲתִים אֶל אֶדְמָתָם וְרַעֲיִיתִם אֶל הָרִי יִשְׂרָאֵל בְּאִפְּקִים וּבְכָל מוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ. בְּמִרְעָה טוֹב אֲרַעֶה אֹתָם וּבְהָרֵי מְרוֹם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה נֹוֹהָם, שָׁם תִּרְבְּצֶנָה בְּנוֹה טוֹב וּמִרְעָה שְׁמֹן תִּרְעִינָה אֶל הָרִי יִשְׂרָאֵל. אֲנִי אֲרַעֶה צֹאנִי וְאֲנִי אֲרַבִּיצֵם נֶאֱמַר ה' אֱלֹהִים. אֶת הָאֲבֹדֹת אֲבַקֵּשׁ וְאֶת הַנִּדְחֹת אֲשִׁיב וְלִנְשָׁבֶרֶת אֲחַבֵּשׁ וְאֶת הַחוּלָה אֲחַזֵּק... וְאֶתִּן צֹאנִי צֹאן מִרְעִיתִי אָדָם אֶתֶם אֲנִי אֱלֹהֵיכֶם נֶאֱמַר ה' אֱלֹהִים'.

אף אנו זוכים להתייחס לה' כרועה. בברכת המזון אומרים אנו 'רוענו, רועה ישראל'. בנשיאת עינינו לשמיים זוכים אנו לומר לה' שאף אם איננו זכאים לטובותיך מצד מעשינו, הרי אליך עינינו נשואות, כי 'אנו עמך ואתה אלהינו... אנו צאנך ואתה רוענו'.

על פי הבנת יסוד הרועה, מובן עתה מדוע מדגישה התורה שבשעה שהחל משה את דרכו כאיש האלוהים – "וּמִשָּׁה הָיָה רָעָה אֶת צֹאן יִתְרוֹ".



ג וַיֵּרָא מִלֶּאךָ יְהוָה אֵלָיו בְּלֶבֶת-אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנֶה בָּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה אֵינֶנּוּ אֲכָל:
וַאֲתַגְּלִי מִלֶּאכָא דִּי לִיָּהּ
בְּשִׁלְהוּבִית אִישִׁתָּא מִגֹּו אֲסִנָּא
וְחִזָּא וְהָא אֲסִנָּא בָּעֵר בָּאִישִׁתָּא
וְאֲסִנָּא לִיתְוָהִי מִתְאַכִּיל:

בלבת אש. בשלהבת אש, לנו של אש, כמו 'לצ השמים',
'צלצ האלה'. ואל תחמה על הסיי, שיש לנו כיוצא
בו 'מה המלה לצתך': מתוך הסנה. ולא חילן אחר,

וַיֵּרָא מִלֶּאךָ ה' אֵלָיו

במדרש רבה מובאת מחלוקת מי היה המלאך שנראה למשה רבנו: 'וירא מלאך ה' – ר' יוחנן אמר: זה מיכאל, רבי חנינא אמר: זה גבריאל. ר' יוסי הארוך – בכל מקום שהיו רואין אותו היו אומרים שם רבינו הקדוש, כך כל מקום שמיכאל נראה שם הוא כבוד השכינה'.²⁶ בביאור מדרש זה (ובדברי הרמב"ן על אודותיו) עיין לקמן פסוק ד' האם בפרק זה דיבר מלאך אל משה או שה'

האם משה רבנו ראה מלאך?
הרמב"ם ביאר במורה נבוכים שמלאכים יכולים להיראות לנביאים באופנים שונים, ואחד האופנים שמלאך נראה הוא באש.²⁷ האברבנאל מבאר שלדעת הרמב"ם משה רבנו לא ראה



27. מורה נבוכים ב, ו. על אודות סוגי הנבואות והתגלות

26. שמות רבה ב, ה.

אלה לא יהיה כתוב 'וירא' אלא 'וירא'. והביא דוגמאות לכך, ככתוב 'וירא וְהָנָה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים' (בראשית יח, ב), 'וירא לוֹט' (שם יט, א), 'וירא אֶת מֶלֶאךָ ה' נֹצֵב בְּדֶרֶךְ' (במדבר כב, לא). ואצלנו כתוב 'וירא', להורות שהמלאך לא התגלה אליו בפועל אלא בדרך נבואה.

לעומתו, **האברבנאל** כתב: 'דעתי במראה הזאת הוא שלא ראה משה הסנה והמלאך במראה הנבואה, אבל בשהקיץ בפועל ובמציאות ראה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל, ושכפועל ובהשתמשות חושיו סר לראות, ואז הגיע לאזניו הקול האלהי משה משה אל תקרב הלום... ויצא לנו מזה שמשה רבנו עליו השלום לא נבא על ידי מלאך ולא נבא במשלים וחדיות וכי המלאך והאש והסנה הכל היו דברים שהשיג בחושיו לא צורות דמיונות'.²⁹ אף **המלבי"ם** כתב מפורשות: 'היתה נבואתו בהקיץ, ולא בטלו כוחות גופו רק עמד על עמדו משתמש בחושיו בלא פחד ורעדה'. ואנוהו – מסתימת כל המפרשים משמע שלא הייתה זו נבואה אלא מציאות, ועיין לקמן 'רבנו בחיי על ההדרגתיות'.

מדרגת משה רבנו בנבואה זו

לפי **הספורנו**, בשלב זה לא הייתה נבואת משה רבנו כפי שהייתה אחר כך, שבעתיד יאמר עליו 'וְתִמְנֶתָ ה' יְבִיט' (במדבר יב, ח), וזה הפך הכתוב כאן 'כִּי יֵרָא מִהֶבֶיט אֶל הָאֱלֹהִים', שדווקא מיום מתן תורה ואילך היה משה במדרגת נבואה גבוהה. במתן תורה התגלה ה' לכל ישראל פנים בפנים, והם לא סבלו התגלות זו ככתוב 'לא אֶסֶף לְשָׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים... וְלֹא אָמוּת' (דברים יח, טז). בני ישראל לא נשארו במדרגה גבוהה זו, אך משה לבדו נשאר באותה המדרגה, ככתוב 'לֹךְ אֲמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאֶהֱלֵיכֶם, וְאַתָּה פֹה עֹמֵד עֲמָדִי' (שם ה, כז–כח), וככתוב 'וַיַּעֲמֵד הָעָם מִן חֹק וּמִשָּׁה

מלאך בהתגלות הסנה, אלא רק את האש בסנה, והכתוב כינה את האש בשם מלאך. משה לא ניסה להבין את עניין המלאך, אלא את העובדה שהסנה בוער באש ואיננו אוכל, משום שלא ראה מלאך כלל אלא אש בלבד. ואף שנבואות משה היו פנים אל פנים ולא על ידי מלאך, הרי זאת הייתה תחילת נבואתו, קודם השתלמו בנבואה. האברבנאל דוחה הבנה זו מכוחן של כמה קושיות, ומבאר שתחילה ראה משה רבנו מלאך נורא, ועם המלאך ראה גם שהסנה בוער ואיננו אוכל, וחשב שהמלאך הוא הסיבה לזה. לכן אמר משה 'אֶסְכְּרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הַמֶּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה' – לא על האש אלא על המלאך, ואחר כך הוסיף עניין נוסף – 'מִדּוּעַ לֹא יִבְעַר הַסֵּנֶה'. הווי אומר, המילה 'ואראה' שייכת הן למראה הגדול שראה (מלאך) והן לכך שהסנה אינו בוער.²⁸ **המלבי"ם** דוחה הן את דברי האברבנאל והן את הבנתו ברמב"ם (שראה רק את האש ולא את המלאך, ושכינה הכתוב את האש 'מלאך'). ופירש שאין הכוונה שהיו האש והמלאך שני עניינים שונים, באופן שהיה המלאך בתוך האש, שהרי אם כן למה התפלא משה על האש ולא על המלאך? אלא ששלהבת האש היא היא המלאך, ובראותו את האש ראה את המלאך כאש. וכתב שזוהי דעת הרמב"ם. ועיין לקמן 'רבנו בחיי על ההדרגתיות' שביאר שתחילה ראה את האש ואז ראה מתוכה את המלאך, ולקמן 'בלבת אש' שלפי **הרש"ר** הירש האש הייתה במרכז הסנה, והמלאך הופיע במרכז האש.

האם מעמד הסנה היה במציאות או בנבואה?

הספורנו מחדש שמעמד הסנה היה במראה הנבואה. ומבאר שאף שישנם מקרים שהמלאכים יתגלו בדמות אנשים שלא בדרך נבואה, במקרים



29. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה השביעית.

המלאכים עיין באורך שם מא–מה.
28. אברבנאל בתשובתו לשאלה הראשונה.

מִלֶּאֱךָ ה' אֱלֹהֵי, ולא 'וירא אליו מלאך ה', וכותב שכאשר יש חידוש במילה 'אליו' יהיה כתוב 'אליו' קודם, וכאשר אין חידוש תבוא המילה 'אליו' לבסוף. אצל אנשים רבים כתוב 'וירא אליו ה', והחידוש הוא שחל הרוח על אותו האדם, ושונה מכך הפסוק שלנו, שמוכנות משה לנבואה לא הייתה חידוש, מאחר שהיה במדרגה גבוהה, אלא שהחידוש היה שנתגלה אליו מלאך, שכן היה ראוי לנבואה שלא דרך מלאך. והרחיב שם עוד וכתב שמעלת נבואת משה באספקלריא המאירה הייתה נס שלא בדרך הטבע אלא ברצון ה' לבד, והייתה תלויה בזכותם של ישראל. אבל הנבואה כשאר הנביאים הייתה אצלו בדרך הטבע כפי תכונותיו ומעלותיו המולדות, ירושה מבית הוריו, ובמעלה זו היה בראשית דרכו. עיין עוד בדבריו.

ועיין באזניים לתורה על אודות ההיראות על ידי המלאך, השוואתו לאברהם ומה למד מכך.

האם משה היה לבדו בסנה?

בפסוקים אלה אין אזכור לשום אדם אחר, ונראה לכאורה שמשה רבנו היה לבדו לאורך כל מעמד הסנה. אולם במדרש רבה נדרש: 'אליו' – מהו אליו? מלמד שהיו אנשים עמו ולא ראו אלא משה בלבד, כשם שכתוב בדניאל (י, 2) "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה".³⁰

וביאר באופן דומה בהעמק דבר, שכוונת הפסוק לומר 'אליו' – בייחוד לו, שהיו עימו עוד משרתים ועבדי יתרו, אבל העניין האלוהי בא רק אליו (כמובא בגמרא: 'קול לו' – קול אליו, משה שמע וכל ישראל לא שמעו'.³¹ אף כאן, מראה הסנה היה רק למשה). וכן ביאר באזניים לתורה, ש'אליו' בא למעט את הרועים שהיו עימו, עיין

נגש אל הערפל אשר שם האֱלֹהִים' (כ, יח). כלומר, מדרגת הנבואה הגבוהה של משה רבנו שבה דיבר ה' עם משה פנים אל פנים, במראה ולא בחידות, התחילה רק במתן תורה.

באופן מפורט יותר כתב המלבי"ם. הוא מונה חמישה הבדלים בין נבואת משה רבנו לשאר הנביאים, ואחר כך מבאר שמדרגת משה בסנה כללה רק שניים מתוכם. וכה לשונו על אודות ההבדלים בין משה לשאר הנביאים:

א. 'שאר הנביאים נתנבאו בחלום ונבואת משה היה בהקיץ.

ב. על כל הנביאים נפל פחד ורעדה ובטלו כל כוחות הגוף, ומשה נתנבא כשהוא ער ועומד על רגליו ומשתמש בחושיו.

ג. כל הנביאים ראו מחזות ודמיונות כי בא להם שפע הנבואה באמצעות כח המדמה, ולמשה הגיע השפע על כח השכלי בלי תערובות כח המדמה ועל כן לא ראה שום דמיון...

ד. כל הנביאים נבאו במשלים וחידות עד שהיו נבואותיהם סתומות ועלומות... ונבואת משה לא נמצא שום משל וחידה...

ה. כל הנביאים הגיע להם שפע הנבואית באמצעות מלאך, ונבואת משה היה פנים אל פנים שלא באמצעות מלאך, כמ"ש "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע וכו' לא כן עבדי משה" (במדבר יב, ו-ז).

מתוך חמישה הבדלים אלה, כתב המלבי"ם שמשה זכה בסנה רק לשני הדברים הראשונים שנמנו – שהיה בהקיץ, ועמד על רגליו. אולם שלושת הדברים האחרונים – לא עלה עדיין משה למדרגתו שאליה יעלה בהמשך חייו, שהרי ראה מחזה, הסנה היה משל, והיה על ידי מלאך. עוד מדייק המלבי"ם בלשון הפסוק וַיֵּרָא



לאחרים שהיו שם. ואולי עצם האמירה של משה מראה לנו שהיו שם אנשים נוספים, שאחרת – למה למשה לומר 'אסרה נא ואראה', והיה לתורה לכתוב 'ויאמר משה בלבו אסורה נא ואראה'.
31. יומא ד, ב.

30. שמות רבה ב, ה. ואנוהו – אם לא היה משה לבדו בסנה, ייתכן לבאר שכוונת הפסוק הבא, 'ויאמר משה אסרה נא ואראה', היא שאמר משה לאנשים שסביבו. אך למעשה רק הוא ראה את המראה והם לא ראוהו כלל, ולכן כתוב 'וירא מלאך ה' אליו' – דווקא אליו ולא

משה, רצה הקב"ה לחנכו מעט מעט בנבואה, להעלותו ממדרגה למדרגה עד שיתחזק שכלו. כמו אדם שהיה בבית אפל זמן רב – במידה שיתסכל במקום מואר כן תחשך ראייתו, וכך הדבר באור השכל, שצריך אדם לעשות דבר באופן הדרגתי להתרגל ממעלה למעלה. וכן עם ישראל קיבלו מקצת מצוות במרה, אחר כך עשרת הדיברות בהר סיני, ואחר כך את תשולם התורה בארץ מואב. 'לכן מצינו בענין השגתו יתברך שיצטרך האדם לחנך שכלו מעט מעט, ובזה תהיה השגתו עולה ומתרחבת והולכת, כענין אור השחר שמתחיל לזרוח מעט אור ואחר כך הולך ומרחיב'. עוד עיין מה שכתב רבנו בחיי על דרך הדרש, על דרך השכל ועל דרך הקבלה, ונביא מדבריו עניין אחד, שכתב: 'מזה דרשו כל מקום שהיה משה הולך במדבר היה המדבר בורח ונעשה ישוב, וכונתם בזה כי הקדוש ברוך הוא היה פותח לו שערי חכמה, והיה רואה שעדיין לא הגיע למחל שהיה דורש עד שבא אל הר האלהים והוא חורבה'.

עוד בדבריו (ואנוהו) – לפי ההעמק דבר היו אנשים עימו, אך אנשים אלה היו משרתים ועבדים אך לא רועים אחרים, שהרי לשיטתו משה רצה להתרחק משאר הרועים, ולפי האזניים לתורה היו שם רועים אחרים).

רבנו בחיי על ההדרגתיות שבמעמד הסנה
רבנו בחיי³² מבאר בדרך הפשט, שתחילה ראה משה רבנו אש בסנה, אלא שהסנה איננו אוכל, וראה דבר זה ממש בהקיץ, ורצה להתקרב לראות פלא זה, אם הסנה שונה משאר העצים או שהאש שונה משאר האישיות, אך אילו סבר שזוהי אש של מעלה לא היה מתקרב. אחרי שראה את האש – נתחזק שכלו בראיית המלאך, כלומר מתוך האש ראה את המלאך. ואחרי שנתחזק שכלו לראות את המלאך – ראה במראה הנבואה את השכינה (ואנוהו) – משמע מדבריו ששני השלבים הראשונים היו בהקיץ, ואז קיבל נבואה).

מאחר שהייתה זו הנבואה הראשונה של

בלבת אש

ובכל מקום שמופיעה השכינה עלי אדמות היא תופיע בדמות אש. התורה עצמה הינה 'אֵשׁ דָּת' (שם, ב), וייעודה כיעוד החום להחדיר בנו חום וחיות, ואש זו מתקיימת בזכות הקריבנו לאש את כל אשר לנו כ'לָחֶם אֱשָׁה לָהּ'. משמעות הסנה לפי הרש"ר הירש הינה הופעת אלוהים בסנה, המבארת את האמור במדרש רבה: 'למה מתוך הסנה – ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה'.³³ וסיים הרש"ר: 'אף המקום השפל ביותר אינו פחות מלהיות משכן לרוח אלוהי; וכל קיום ארצי, אפילו הנחות ביותר בעיני האדם, נועד והוכשר לתפקיד אלוהי' (ועיין בנהרות ה'). ועל פי יסוד זה מבאר את סוף הפסוק 'וְהַסְנֶה אֵינָנו אֶפְל' – שכל שליבו של

אונקלוס תרגם 'בלבת אש' – בשלהובית אישתא', ולעומתו פירש רש"י 'בשלהבת אש, לבו של אש'. ביאר בפרשגן שלשיטת אונקלוס המילה 'לבת' באה מן המילה 'להבה', משורש לה"ב, ואילו לרש"י הוא משורש לב"ב. האבן עזרא כתב שנכון בעיניו לפרש 'בלב האש'.

הרש"ר הירש ביאר שהמילים 'לבת' ו'לב' גזורים משורש לב"ב, המציין את המרכז. הווי אומר, האש הייתה במרכז הסנה, והמלאך הופיע במרכז האש. מתוך הבנה זו דוחה הרש"ר הירש את ההבנה שהסנה כולו בער באש שסביבו ואת המשל בכך שישראל לא יאבדו בגולה. האש הייתה בתוך הסנה, כדברי הפסוק 'שְׁכֵנִי סֵנָה' (דברים לג, טז), והאש מייצגת את השכינה,



33. שמות רבה ב, ה.

32. דברי רבנו בחיי מובאים בדבריו על פסוק א.

שלא יתירא ממנה³⁴. וכן כתב החזקוני שהוא כדי שיהיה רגיל בכך, כדי שלא יתבהל מן האש והברקים כשיבוא לסיני.

אדם נפתח להשפעה אלוהית – ההשפעה לא תהרסנו, שהרי נצטוונו לדבוק בה'.

במדרש תנחומא נדרש: 'למה בלבת אש – כדי ללבבו כשיבא לסיני ויראה אותה האש

מתוך הסנה

(כסנה שהינו שיח קוצני), עדיין עימם אני, שותף אני בצערם, שרוי אני עמם בתוך הסנה. ועיין בדברי ההעמק דבר שהבאנו בפסוק ד' ויקרא אליו אלהים'.

הבנה שנייה היא שהסנה השפל מסמל את ישראל השפלים. וכן נדרש במדרש רבה: 'רבי אליעזר אומר: מה הסנה שפל מכל האילנות שבעולם, כך היו ישראל שפלים ירודים למצרים, לפיכך נגלה עליהם הקדוש ברוך הוא וגאלם, שנאמר "וארד להצילו מיד מצרים" (פסוק ח)³⁷. וכן ביאר האברבנאל שהתגלה ה' דווקא מתוך הסנה כדי לרמוז למשה על שפלות ישראל במצרים. הסנה הוא מין קוץ, ששפלותו מתבטאת בהיותו עץ יבש ללא תואר או הדר, ולכן היה משל לישראל השפלים במצרים. האש הבושרת בו היא משל לגלות ולצרות שישראל סובלים, אולם 'איננו אָפֶל', להודיע שלא יהיה כלה בין אויביו על אף כל צרותיו³⁸. עוד הוסיף האברבנאל: 'שהודיעו השם שהסנה הבושר באש אשר ראה היה משל אל עוני עם בני ישראל אשר במצרים, כי הם לשפלותם נמשלים לסנה והאש אשר ראה היה משל אל ענים ולחצם וצעקתם אשר הם צועקים מנוגשיהם, ושמה שראה שהסנה איננו אוכל הוא משל לגאולה, שהוא יתברך ירד להצילם ולהעלותם מהגלות. זהו כלל הנבואה הזאת³⁹.

בדומה כתב בהעמק דבר⁴⁰, שהסנה הם עם

לדעת האבן עזרא, סנה הוא מין קוץ יבש, ועל שם הסנה נקרא 'הר סיני', וה"א הידיעה ('מתוך הסנה') היא דברי משה בכותבו את התורה. ועיין בהרחבה באבן עזרא בביאור מילת 'סנה', וביאורו עם הפסוק 'וְרָצוֹן שְׁכֵנֵי סִנְה' (דברים לג, טז).

מהי מהות הסנה בהתגלות?

על מהות הסנה בהתגלות זו יש כמה שיטות. נפתח בהבנות שהובאו במדרשים, ואחר כך נביא את דברי המפרשים.

הבנה אחת היא שהסנה מציין קושי והאש מציינת את השכינה, ובא המראה להראות למשה שהקב"ה שרוי בצער עם צערם של ישראל. וכן נדרש במדרש תנחומא: 'מתוך הסנה ולא מתוך אילן גדול ולא מתוך תמרה, אמר הקדוש ברוך הוא: כתבתי בתורה "עמו אנכי בצרה" (תהילים צא, טו) – הם נתונים בשעבוד ואף אני בסנה ממקום צר, לפיכך "מתוך הסנה" שכלו קוצים³⁵. וכן נדרש במדרש רבה: 'אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרוים בצער? הוי יודע ממקום שאני מדבר עמך, מתוך הקוצים, כביכול אני שותף בצערך³⁶. וכמדרשים אלה כתב רש"י. אף הרש"ר הירש ביאר שמטרת ההתגלות מתוך הסנה במישור הלאומי הינה "עמו אֲנִי בְּצָרָה". גם אם ישראל הופלו והוקפו קוצים



38. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

39. אברבנאל לפני תשובתו לשאלה השביעית.

40. דברי ההעמק דבר מובאים בפסוק זה ובפסוק הבא.

34. תנחומא יד.

35. תנחומא יד.

36. שמות רבה ב, ה.

37. שמות רבה שם.

משום שהבין שגזרת המלכות רוצה להבעיר את ישראל. אך מול המראה שמשמעו שהגזרות הולכות ופוחתות – לא יכול משה להבליג. לו ראה שישראל כלים חס ושלום לא היה תמה, שאחר שישראל יכלו אין לגזרות על מה לחול, אולם מתוך הסנה הבין שהאש כלה ללא שיבער הסנה, כלומר יכלו הגזרות וישראל לא יכלו, ועל כן שאל 'מדוע לא יבער הסנה' – מי מעכב את המלכות מלכלות את ישראל?

הבנה שלישית היא שהסנה מסמל את גלות מצרים ואת קשיי בני ישראל בה. וכן נדרש במדרש רבה: 'רבי יוסי אומר: כשם שהסנה קשה מכל האילנות וכל עוף שנכנס לתוך הסנה אין יוצא בשלום, כך היה שעבוד מצרים קשה לפני המקום מכל השעבודים שבעולם, שנאמר "ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי" (פסוק ז)'.⁴² ובאותה הדרך ביאר באזניים לתורה:⁴³ 'סנה הוא אילן סרק מלא קוצים עקומים, המאפשרים את הכניסה לתוכו ומעכבים את היציאה ממנו. ונראה למשה כסמל הגלות, שנכנסו בני ישראל לתוכה בקלות ואינם יכולים לצאת ממנה. וראה את האש בתוך הסנה לסימן, שהשכינה חופפת על ישראל אפילו בסנה, בגלות. אבל תמה משה, מדוע לא יבער הסנה עד תומו? מדוע אין הקב"ה עושה דין במצרים הללו, המשעבדים את בני ישראל בפרך, שלא כדרך העולם?.'

הבנות נוספות נדרשות במדרש רבה: 'שאל גוי אחד את ר' יהושע בן קרחה: מה ראה הקדוש ברוך הוא לדבר עם משה מתוך הסנה? אמר לו: אלו מתוך חרוב או מתוך שקמה, כך היית שואלני. אלא להוציאך חלק אי אפשר. למה מתוך הסנה? ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה (ועיין בדברי הרש"ר הירש שהבאנו לעיל 'בלבת אש' בעניין זה)... דבר אחר: מה הסנה עושה קוצין ועושה וורדין, כך ישראל

ישראל המדוכאים והשפלים, והאש הנאחזת בסנה הינה אש הדין וגזרת המלוכה הבושרת בתוכם, והאש ההולכת ונפחתת מציינת שהגזרות הולכות ונפחתות עד שיכלו. ולמד זאת מדיוק הכתוב 'הסנה בער באש', שפירושו שהסנה כילה את האש (כשם שכוונת הפסוק 'כי יבער אִישׁ שָׂדֶה' [שמות כב, ד] היא שהאדם מבער את השדה). שתחילה ראה משה 'לבת אש', דהיינו אש חזקה, ושהיה 'הסנה בער באש' אך שעם הזמן האש נחלשה 'הסנה איננו אֶל'.⁴¹ ועוד ציין שלא כתבה התורה 'מן הסנה' או 'מעל הסנה', אלא דווקא 'מתוך הסנה', כלומר מאמצע הסנה דווקא ולא בצידו (כמו 'עץ החיים בתוך הגן' [בראשית ב, ט], שפירושו באמצע הגן). משה ראה שבתוך הסנה ישנה להבת אש חזקה ועזה, אך היא נותרת רק בתוך הסנה, ואילו ענפי הסנה מכל הצדדים שלמים ואין האש נוגעת בהם.

משה ראה ש'הסנה איננו אֶל'. אם היה הסנה נאכל כולו ואז הייתה האש נחלשת – היה הדבר מובן, שהרי לא הייתה לאש במה להיאחז עוד, ולכן הייתה מתמעטת. אך כאן היה הסנה קיים משני צידי האש, ואדרבה היה לאש עוד לגדול, ולכן הבין משה שיש כאן מעשה פלא כפול: האחד, עצם האש, שהרי לא בא אדם להדליקה בתוך הסנה, אלא דלקה מאליה, ומכאן הבין שהוא מראה אלוהות. והשני, שהאש פחתה מעט מעט בלי שכלה הסנה, והוא נגד הטבע. ופירוש המילים 'וַיֵּרָא מִלֶּאךָ ה' אֵלָיו' הוא שהבין משה שהוא מלאך אלוהים הנראה אליו בצורה זו כדי ללמדו בינה.

כאמור, הסנה הוא משל לישראל והאש משל לגזרות. משה לא תמה על הפלא הראשון, שבסנה בערה אש ללא שהדליק אותה אדם, ולא על זה סר לראות 'אֶת הַמֶּרְאָה הַגָּדֹל הַזֶּה',



42. שמות רבה ב, ה.
43. אזניים לתורה על פסוק ג.

41. והוסיף שזה שונה מן הנאמר 'וההר בער באש' (דברים יא, ד), שלפעמים האות בי"ת משמשת במשמעות 'את' ולפעמים במשמעות 'עם'.

האבות, משה ואהרן. כן ביאר⁴⁷ שמלאך ה' השוכן בתוך הסנה מורה שה' ירד משמי מרום כדי לשכון בתוכם, לשומרם ולהצילם, ועניין הירידה הוא שבדרך הכלל ה' מושיע משמי מרום, כלומר אינו מתגלה בעולם כדי להושיע אלא מסובב את הטבע כדי שיעשה רצונו, אולם כאן ה' אומר 'וארד' – ש'עתה ראה ה' לגאלם בנסים גלויים נפלאים שאין להם קשר כלל עם המערכת והטבע, שזה יצויר שה' יורד למטה ופועל ישועות בקרב הארץ, לא על ידי סבות ומסובבי המערכה רק המערכת תלך לפי דרכה וה' פועל גבורות הבלתי מתחייבות מחוקי הטבע'.

הספורנו ביאר שהמלאך היה בתוך הסנה הבוהק להורות שצדיקי ישראל (שהם מלאכי ה') הינם בתוך הקוצים המצרים. וכשם שהסנה בוער באש כך יבערו המצרים בעשר המכות, אבל לא יכלו באותן הצרות כשם שהסנה איננו אוכל. ועל כך שואל משה בפסוק הבא 'מדוע לא יבער הסנה', כלומר מדוע לא יכלו המצרים מתוך המכות.

בדומה ביאר **הכלי יקר** את מהות הסנה על פי מה שכתב על הפסוק 'יִקְצוּ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (א, יב), שהמצרים נמשלו לקוצים, שהקוצים בסנה הם המצרים שהיו כקוצים שהכאיבו לבני ישראל. ועל כן הראה הקב"ה למשה ש'הסנה איננו אכל', ורמז לו שאף שאש הצרות תתלקח סביב פרעה – מכל מקום 'איננו אכל', כי ה' ייתן כוח בפרעה לסבול את המכות, ככתוב 'ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראיתך את כחי' (ט, טז).

בהמשך מציע **הכלי יקר** ביאור נוסף לעניין הסנה. על הפסוק 'אֶכֶן נוֹדַע הַדָּבָר' (ב, יד) מביא

יש בהן צדיקים ורשעים. א"ר פנחס הכהן ב"ר חמא: מה הסנה הזה כשאדם מכניס ידו לתוכו אינו מרגיש וכשהוא מוציאה מסתרטת, כך כשירדו ישראל למצרים לא הכיר בהן בריה, כשיצאו יצאו באותות ובמופתים ובמלחמה. ר' יהודה בר שלום אמר: מה הסנה העוף נכנס לתוכו ואינו מרגיש וכשהוא יוצא כנפיו מתמרטות, כך כשירד אברהם אבינו למצרים לא הכיר בו בריה וכשיצא "וינגע ה' את פרעה" (בראשית יב, יז). דבר אחר: מתוך הסנה – ר' נחמן בנו של ר' שמואל בר נחמן אומר: כל האילנות יש מהן עושה עלה אחת ויש מהן שתיים או שלש, הדס עושה שלש שנקרא "עץ עבות" (ויקרא כג, מ), אבל הסנה יש לו ה' עליו. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אין ישראל נגאלין אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב ובזכותך ובזכות אהרן. דבר אחר: מתוך הסנה – רמז לו שיחיה ק"כ שנה כמנין הסנה.⁴⁴ על דברי המדרש האחרונים, שרמז לו שיחיה מאה ועשרים שנה, שאל **באזניים לתורה**: למה הודיע זאת למשה בדיבורו הראשון? והשיב שהוא משום שנאמר 'כִּי לֹא יֵרָאֵי הָאָדָם וְחִי' (לג, כ), וכן אמר מנוח 'מוֹת נָמוּת כִּי אֱלֹהִים רָאִינוּ' (שופטים יג, כב) – על כן הרגיע את משה ובישרו בנבואה הראשונה שיחיה מאה ועשרים שנה.⁴⁵ **המלבי"ם**⁴⁶ משלב הרבה מן הנאמר במדרשים, ואף מוסיף ביאור משלו. לשיטתו, הסנה הוא ישראל שהם ירודים ושפלים, והמצרים מכאיבים אותם כשם שהקוצים מכאיבים את הסנה. הסנה בוער באש משום שהמצרים רוצים לכלותם, אולם הסנה איננו אוכל כי מלאך ה' חונה סביבם לשומרם ולהגן עליהם, וה' עמהם בצרה שוכן עמהם גם כן בסנה. לסנה יש חמישה עלים, וכן ישראל נגאלים בזכות חמישה – שלושת



44. שמות רבה ב, ה.
45. ואנוהו – לפי מדרש זה אף יש בדברי ה' הבטחה שפרעה ועבדיו לא יוכלו להרוג אותו, שכן עתיד לחיות מאה ועשרים שנה. ועוד יש מכך הבנה חדשה, שבשעה שאמר ה' למשה בחטא המרגלים שבני ישראל יישארו

ארבעים שנה במדבר, ייתכן שהבין מכך שלא ייכנס לארץ, שהרי ימות בגיל מאה ועשרים.

46. המלבי"ם על פסוק ז.

47. המלבי"ם על פסוק ח.

תצא אש המחלוקת מסלע המחלוקת – האבות מבערים אש והבנים מלקטים עצים, על כן בערה בהם אש ה', לכך נאמר "והסנה איננו אכל", כי אף על פי שאש התלאות יבער ביעקב – מכל מקום מציאות הסנה נשאר קיים בכל דור ואיננו אכל, כי לא יכלו הקוצים מן כרם ה' צבאות בית ישראל'. עיין עוד בדבריו שביאר שמטעם זה כתוב 'וְהִנֵּה הַסֵּנָה בְּעֵר בְּאֵשׁ' ולא 'וְהִנֵּה האש בוער בסנה'.

המדרש שבני ישראל היו בצרה זו יותר משאר האומות לפי שיש בהם דלטורין, כלומר אנשים הפוגעים זה בזה, והם כקוצים המשמיעים קול בשעה שבווערים באש. כך ישראל, אפילו בזמן שאש הצרות מקיפה אותם ודולקת בהם – עדיין כל אחד נעשה כקוץ לחברו ומכאיב לו. 'וזו עיקר הסיבה לישראל להיות בגלות – מצד השנאה והקנאה שביניהם יותר מבכל האומות, ובעלי הלשון השמיעו את כל ישראל אין נקי, כי

וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנָה בְּעֵר בְּאֵשׁ

בהעמק דבר חידש שכוונת הפסוק 'הַסֵּנָה בְּעֵר בְּאֵשׁ' היא שהסנה מכלה את האש, עיין בדבריו שהבאנו לעיל 'מהי מהות הסנה'.

איזה חלק מן הסנה בער באש?

הכתוב אינו מפרש אם האש אחזה בכל הסנה, בחלק ממנו, או שמא התפשטה אף חוצה לסנה. וכפי שהזכרנו לעיל, המפרשים הבינו בכמה דרכים. **מהאבן עזרא** נראה שהאש שדלקה בסנה הבעירה את מה שהיה סביבו, ודווקא הסנה לא אוכל. **המלבי"ם** ציין שהאש התפשטה ואחזה בסנה, ונראה מדבריו שהאש התפשטה בכל הסנה. לעומתם, **ההעמק דבר** ו**הרש"ר הירש** כתבו שהאש נשארה דווקא במרכז הסנה, ואילו ענפי הסנה לא בערו כלל.

האבן עזרא כתב: "ו' בוער" מהפעלים היוצאים... והנה האש שהיה בסנה בוער כל אשר סביבו'. נראה שסובר שפירוש המילה 'בְּעֵר' היא שביער דברים אחרים, כלומר דברים שהיו סמוכים לסנה אכן נשרפו, אולם הסנה עצמו 'אֵינָנו אֶכֶּל'. ועיין בפסוק הבא 'מדוע לא יבער הסנה', על אודות הסתירה לכאורה בין הנאמר בפסוק זה שהסנה בער לנאמר בפסוק הבא שלא בער הסנה. **המלבי"ם** מבאר שיש להבדיל בין פעלי האש השונים. 'דלק' מורה על תחילת אחיזת האש בדבר, 'בער' מציין שהאש מתפשטת בדבר הנדלק, ו'אכל' מציין שהדבר נשחת ונעשה אפר. וכוונת הפסוק 'הַסֵּנָה בְּעֵר בְּאֵשׁ וְהַסֵּנָה אֵינָנו אֶכֶּל' היא שהאש התפשטה ואחזה בסנה, אך הסנה לא נשחת מתוך כך.

וְהַסֵּנָה אֵינָנו אֶכֶּל

ואיננו אוכל, אמר לו: כשם שהסנה בוער באש ואיננו אוכל, כך המצריים אינם יכולין לכלות את ישראל'.⁴⁸ וכן הובא **בחזקוני**. ועיין **בהעמק דבר** לעיל למה כתוב 'וְהַסֵּנָה אֵינָנו אֶכֶּל' ולא 'איננו נאכל', ועיין **באזניים לתורה** על אודות כפילות המילה 'סנה' בפסוק.

רש"י ביאר שכוונת 'אֶכֶּל' הינה 'נאכל'. **הרשב"ם** כתב שאפילו במקום יציאת הלהבה מן הסנה לא היה גחלת כלל. ובטעם הדבר שהסנה איננו אוכל נדרש **במדרש רבה**: 'ולמה הראה לו הקדוש ברוך הוא למשה בענין הזה? לפי שהיה מחשב בלבו ואומר: שמא יהיו המצריים מכלין את ישראל? לפיכך הראהו הקדוש ברוך הוא אש בוערת



אש של מעלה ואש של מטה

במדרש תנחומא נדרש: 'וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל' – מכאן אמרו האש של מעלה מעלה לולבים ושורפת ואינה אוכלת ושחורה, והאש של מטה אינו מעלה לולבים והיא אדומה ואוכלת ואינה שורפת, לפיכך "הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל"⁴⁹.

האש שנראתה למשה לא אכלה את הסנה משום שהייתה זו אש של מעלה, ש'אינה אוכלת'. האש של מטה, הווי אומר האש שאנו רגילים לראות בחיינו, מכלה את אשר בדרכה, אולם אש השכינה אינה בהכרח אוכלת את אשר תופסת, וכמה דוגמאות יש לנו לכך. אליהו הנביא נלקח על ידי רכב אש וסוסי אש שהפרידו בין אליהו לבין אלישע, אולם אף אחד מהם לא נשרף. אלישע הראה לנערו 'וְהִנֵּה הָהָר מְלֵא סוּסִים וְרֻכְבּ אֲשׁ' (מלכים ב, ו, יז), אולם ההר עצמו לא נשרף כלל.

ייתכן לחדש ולומר שאש הנר המערבי של המנורה הייתה דולקת בלי להיכבות, וכן המנורה שהודלקה על ידי החשמונאים לא כבתה, משום שהאש שהייתה שם לא הייתה אש של מטה אלא אש של מעלה, האש שאינה מכלה. עוד אפשר לומר שבשעה שנזרק אברהם לכבשן האש על ידי נמרוד, וכן בשעה שנזרקו חנניה, מישאל ועזרה לכבשן האש על ידי נבוכדנצר – הם לא נשרפו כלל מפני שבמקום ובזמן שהיו האש לא הייתה של מטה אלא של מעלה, וזה היה הנס. כן אפשר לומר בעניין הסיפור בגמרא על רבי חנינא בן דוסא, שאמר 'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק'⁵⁰, שאש השכינה הייתה מצויה בביתו ולא נצרכה לחומר בערה, שאש של מעלה הייתה.

וכן מובא בירושלמי, שבשעה שרבי אליעזר ורבי יהושע עסקו בתורה הייתה האש מקיפה

אותם, ואף על פי כן לא היה כל חשש שרפה: 'קרא (אבויה, אביו של 'אחר') לכל גדולי ירושלים והושיבן בבית אחד, ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד. מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקדין, אמר ר' ליעזר לר' יהושע: עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אנן בדידן, וישבו ונתעסקו בדברי תורה, מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, וירדה אש מן השמים והקיפה אותם. אמר להן אבויה: רבותי, מה באתם לשרוף את ביתי עלי? אמרו לו: חס ושלום, אלא יושבין היינו וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים והיו הדברים שמיחים כנתינתן מסיני, והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני, ועיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש, "וההר בוער באש עד לב השמים" (דברים ד, יא).'⁵¹ אף כאן – משה רבנו רואה שהסנה בוער באש אך איננו אוכל, מאחר שהייתה זו אש השכינה ולא אש ארצית.

בביאור דברי התנחומא שאש של מעלה 'שורפת ואינה אוכלת' יש לומר ש'אינה אוכלת' היינו שאינה מכלה מבחינה גשמית את החומר הנאחז באש, אך מאידך יש בכוחה לשרוף דברים מבחינה רוחנית, כדברי הגמרא 'אמרו עליו על יונתן בן עוזאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה – כל עוף שפורח עליו מיד נשרף'⁵² וכתב שם רש"י 'שהיו מלאכי השרת מתקבצין סביביו לשמוע דברי תורה מפיו'.

הרמב"ם כתב: 'שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם הוא, ולפיכך נקראים חיות הקדש, והם למעלה מן הכל, ואופנים ואראלים וחשמלים ושרפים ומלאכים ואלהים ובני אלהים וכרובים ואישים... ומעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת אישים, והם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה, לפיכך נקראו אישים, שמעלתם קרובה למעלת דעת בני



51. חגיגה ב, א.

52. סוכה כח, א.

49. תנחומא טו.

50. תענית כה, א.

אדם'.⁵³ יוצא מדבריו שמעלת השרפים גבוהה הינה אש רוחנית, המקדשת את מי שאוחזת בו, ממעלת המלאכים. מתוך שילוב דברי רש"י עד שכל 'עוף' – היינו המלאכים המתקבצים והרמב"ם אפשר לבאר ולדרוש שהאש השורפת עצמם⁵⁴ – 'נשרף' – היינו 'נעשה שרף'.

נהרות ה'

קדושה מתוך השפלות

כפי שפירטנו בהרחבה, המדרשים והמפרשים עמדו על עניינם של הסנה והאש. אחד מצדדיה של ההתגלות בסנה היא שהשכינה התגלתה מתוך שיח שפל. בעבודת ה', הקדושה נמצאת לא רק במקדש עטור בכסף ובזהב, אלא גם, ואולי דווקא, בדברים שפלים.

המפורסם בדברים אלה הוא ספר התורה. החפץ הקדוש ביותר שיש לנו, דבר המגלה את שם ה' בעולם באופן מוחשי וכתוב – ממה הוא נעשה? האם מזהב ומפנינים, מארזי לבנון ומאבנים יקרות? לא ולא. ספר תורה הוא למעשה עור בהמה מתה – ולא עור חיה נדירה ויקרה, אלא דווקא עור של פרה, עגל ודומיהם. היש לך דבר הדוחה את האדם יותר מעור נבלת בהמה? וכן, במה אנו משתמשים לכתוב בה? לא בשמן אפרסמון, לא בכסף טהור ומזוקק – אלא בדיו מר. ראו זה פלא: עור בהמה מתה, ודיו שחור ומר, יוצרים את החפץ הקדוש לנו ביותר.

על אף היות הקב"ה מלך העולם המרוחק במהותו מכל דבר מוגשם, רצונו הוא שנתקרב אליו גם דרך הדברים השפלים ביותר. דוגמה לכך היא מה שאנו אומרים כמה פעמים בכל יום, בנתינת שבח וברכה לה' ביציאתנו מבית הכיסא: 'גלוי וידוע לפני כסא כבודך, שאם יפתח (אחד מהם) או יסתם אחד מהם, אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך'. במשפט אחד, תוך כדי דיבור, אנו מציינים הן את איברי גופנו החלולים והנקובים והן את כיסא הכבוד. גם לענייני גופנו, לדברים השפלים ביותר בחיינו, מיוחד סימן שלם בשולחן ערוך,⁵⁵ ואף מתוך פרטים אלה אנו עובדים את ה'. ה' מציידו יורד לתוך שיח שפל,⁵⁶ ואנו יכולים וצריכים לעלות אל ה' גם מתוך הדברים השפלים ביותר בעינינו – שכן לפני כיסא הכבוד אף הם גלויים וידועים.



53. הלכות יסודי התורה ב, ז. (דניאל ט, כא). ועיין בגמרא ברכות ד, ב.

54. מצינו במלאכים לשון עו"ף, ככתוב 'ויעף אלי אחד שולחן ערוך או"ח סימן ג.

55. עיין נהרות ה' לפסוק ח. 56. מן השרפים' (ישעיה ו, ו), 'והאיש גבראל... מעף ביעף'

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶתְּפָנִי כְּעַן וְאַחֲזִי
יָת חֲזֹנָא רַבָּא הָדִין מְדִין לֹא
מִתּוֹקֵד אֶסְנָא :

ג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמְּרָאָה הַגָּדֹל
הַזֶּה מִדּוּעַ לֹא-יָבֹעַר הַסֵּנֶה:

אסרה נא. אסורה מכאן להתקרב שם:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה נָּא וְאֶרְאֶה

לראות יותר ממה שראה תחילה, ואז הבין שהסנה אינו בוער, ותמה 'מדוע לא יבוער הסנה'. לפי הבנה זו, כוונת ה' באמרו 'אל תקרב ה'לם' היא 'אל תתרחק ממקומך כדי להסתכל', שכן התרחקות משה ממקומו הייתה התקרבות לראייתו, שכעת ראה טוב יותר, ורצה ה' למונעו מהביט אל האלוהים. עוד מבואר על פי הבנה זו מדוע כתוב 'וַיֵּרָא ה' פִּי סָר לְרֹאשׁוֹ' ולא 'כי סר לבוא', שהרי לא בא קרוב יותר. ומה שאמר לו ה' 'שֶׁל נְעֻלְיִךְ מַעַל רִגְלֶיךָ' אינו קשור להתקרבות, אלא הוא עניין בפני עצמו, כי כל אדמת הר חורב וסביביו היא אדמת הקודש.

ובמדרש תנחומא נדרש: 'ויאמר משה אסורה נא ואראה – ר' יוחנן אמר: שלש פסיעות פסע משה. ר' שמעון בן לקיש אמר: לא פסע אלא צוארו עקם. אמר לו הקדוש ברוך הוא: נצטערת לראות, חייך שאתה כדאי שאגלה עליך. מיד 'ויקרא אליו ה' מתוך הסנה'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אתה אמרת 'הנני', חייך שתבוא השעה ותתפלל על ישראל ומיד אני עונה אותך בלשון הזה – "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני" (ישעיה נח, ט).⁵⁷

רש"י ביאר שהכוונה 'אסורה מכאן להתקרב לשם'. וכן הסכים האבן עזרא שהכוונה שהתקרב, וכן מבואר מתרגום אונקלוס שתרגם 'אתפני כען ואחזי' (עיין בדבריו שנביא בתחילת הפסוק הבא). והספורנו ביאר 'אתבונן ואראה'. לעומתם, הכלי יקר ביאר 'אסרה' כהתרחקות מן המקום ההוא, שהתרחק משה מן המקום כדי שיוכל לראות באופן טוב יותר את הדבר. ישנם דברים שכל עוד אדם קרוב אליהם אין הוא יכול להתבונן בהם, ודווקא ממרחק הוא יכול להתבונן. דוגמה לכך מביא הכלי יקר מהשמש, שכרגיל אי אפשר להסתכל בה, אלא בזמן שהיא במזרח או במערב (וכביכול רחוקה יותר). וכך גם באור הסנה, מגודל אורו לא יכול משה להסתכל בו ולהתבונן במהותו, ולכן כתוב 'אֶסְרֶה נָּא' מכאן להתרחק – שרק אז אוכל לראות 'מדוע לא יבוער הסנה'.

על פי יסוד זה מבאר הכלי יקר את הסתירה לכאורה בין המילים 'וְהָיָה הַסֵּנֶה בְּעֵר בָּאֵשׁ' למילים 'לֹא יָבֹעַר הַסֵּנֶה'. תחילה חשב משה שהסנה אכן בוער (ככתוב בפסוק הקודם 'וַיֵּרָא וְהָיָה הַסֵּנֶה בְּעֵר בָּאֵשׁ'), אך לא יכול להתבונן בדבר לראות שכן הוא. ובשעה שהתרחק היטיב

אֶת הַמְּרָאָה הַגָּדֹל הַזֶּה

משה, ולכן אמר לו 'וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלֹחַתִּיךָ' (פסוק יב).

כתב האבן עזרא שמראה הסנה הוא האות הראשון הכתוב בתורה שעשה ה' על ידי נביאו



המים עד שפקח אלוהים את עיניה (בראשית כא, יט). בלעם לא ראה את מלאך ה' עד שגילה ה' את עיניו (במדבר כב, לא). נער אלישע לא ראה את צבא האש עד שפקח ה' את עיניו "וַיֵּרָא וַהֲנֶה הָהָר מְלֵא סוּסִים וְרֶכֶב אֲשֶׁר סָבִיבַת אֶלְיָשָׁע" (מלכים ב, יז). מתוך דברים אלה ישנה משמעות נוספת לברכת 'פוקח עיוורים' שאותה אנו מברכים כל בוקר – שמלבד עצם יכולת הראייה, תמיד ישנה ראייה פיקחת יותר, וגם היא באה מאת ה'.

הדבר נכון במיוחד בחידושי תורה. יכול אדם לקרוא פסוק, ללמוד גמרא ופוסקים, ולראות את מה שלפני עיניו. אולם, כידוע, אותו פסוק, פרשן ופוסק, אותה משנה או גמרא, שניתן ללמוד באופן פשטני ביותר – הריהם יכולים להכיל רחבות עצומה ועמקות אדירה. כדי שנזכה לראות את חידושי התורה הנפלאים, המתוקים והמאירים, אנו זקוקים לאותם שני דברים: ראשית לעצם ההבטה, לרצון לזכות בכתרה של תורה ולהקדיש זמן לחפש את מטמוניה. ושנית, סייעתא דשמיא – ולשם כך צריכים אנו לכוון ביתר שאת כל בוקר באמרנו 'והאר עינינו בתורתך', בכל תפילה בבקשתנו 'פתח לבי בתורתך', ובתפילתנו לפני הלימוד באומרנו 'גַּל עֵינֵי וְאֲבִיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרָתְךָ' (תהילים קיט, יח).



וַחֲזָא יי אַרִי אַתְפְּנִי לְמַחְזִי וְקָרָא
לִיה יי מַגּוּ אֶסְנָא וְאָמַר מֹשֶׁה
מֹשֶׁה וְאָמַר הָאֲנָא :

י וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סַר לְרֵאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ
הַסֵּנָה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי:

וַיֵּרָא ה' כִּי סַר לְרֵאוֹת

והחזקוני, שכשכתוב 'סר מ' הכוונה להרחקה, ואילו כשכתוב 'סר ל' הכוונה להתקרבות. כתב רבנו בחיי: 'קבלנו כי יש שם בן מאה אותיות ויוצא מפסוק זה, והוא מסורת רבינו שמואל הכהן ז"ל שקבל מרבו ורבו מרבו מפי רב הונא'.

אונקלוס תרגם 'וירא ה' כי סר לראות – וחזא ה' ארי אתפני למחזי'. ביאר הפרשגן שהמילה 'אתפני' מציינת התקרבות, בשונה ממקרים אחרים שמתרגם אונקלוס סר כ'אסטי' ששם כוונתו התרחקות.⁶⁰ וכן כתבו האבן עזרא⁶¹

וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּנָה

'וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים – וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר' (יט, ג). בהעמק דבר ביאר שכוונת 'מתוך הסנה' היא

לפי הספורנו קרא אליו להודיעו, שמאחר שמשוה בא להתבונן – עזר לו ה' להבין, כדברי הגמרא: 'בא ליטהר מסייעים אותו',⁶² וכדברי הפסוק

61. אבן עזרא בפסוק הקודם.
62. שבת קד, א.

60. עוד עיין בדבריו מתי מתרגם אונקלוס 'וחזא' ומתי 'גלי קדם'.

ולכן כתוב בפסוק 'אלהים' ולא ה'. בין להבנתו הראשונה של האבן עזרא בין להבנתו השנייה, לא ה' דיבר עם משה בסנה כי אם המלאך. וכן ביאר באבן עזרא הקצר, שה' ראה שמשה סר לראות, ולכן אמר למלאך לומר למשה 'אל תקרב ה' (ועיין עוד בדבריו שהבאנו בתחילת פסוק ז).

בשיטה דומה הולך האברבנאל, ומבאר שבפסוקים אלו מופיעות המילים מלאך, אלהים ושם הוי"ה. שם אלהים יכול להתייחס בפסוקים גם למלאך, ואילו שם הוי"ה מכוון רק לה', או למלאך המדבר בשם ה'. בתחילת פסוק זה כתוב 'וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֵאוֹת, והכוונה לה' עצמו, ואז ציווה למלאך שיקרא למשה, ולכן כתוב תחילה 'וַיֵּרָא ה' ואחר כך 'וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים', היינו מלאך.⁶⁵

הרמב"ן⁶⁶ הביא את דברי האבן עזרא, המבאר שהמלאך מדבר בפרק זה ולא השם יתברך, ודחה את דבריו, כי משה גדול הנבואה לא יסתיר את פניו מן המלאך. ואחר הביא את דברי המדרש רבה: 'וירא מלאך ה' – ר' יוחנן אמר: זה מיכאל... ר' יוסי הארוך – בכל מקום שהיו רואין אותו היו אומרים שם רבינו הקדוש, כך כל מקום שמיכאל נראה שם הוא כבוד השכינה'.⁶⁷ (ואנוהו – כוונת המדרש היא שרבי יוסי הארוך היה תמיד לצד רבינו הקדוש, רבי יהודה הנשיא, ולכן כאשר ראו את רבי יוסי הארוך ידעו שגם רבינו הקדוש נמצא במקום. וכן הוא ביחס למיכאל והשכינה, שבכל מקום שנמצא המלאך מיכאל נמצא כבוד השכינה. המדרש מתייחס לכך שבפסוק ב כתוב 'וַיֵּרָא מֶלֶאךָ ה'', ואילו בפסוק ד כתוב 'וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֵאוֹת, ומבאר שתחילה נראה מיכאל למשה, אך השכינה הייתה גם היא שם). הרמב"ן מבאר מדרש זה, שתחילה נראה אליו מיכאל ושם כבוד השכינה, אולם משה לא ראה

שקראו ה' ממקום שלהבת האש. בפסוקים הקודמים ביאר ההעמק דבר שמשה תמה כיצד ייתכן הדבר שלא יכלו בני ישראל מתוך גזרות מצרים,⁶³ ועתה השיב ה' לתמימתו באומרו שהשגחת ה' היא אשר תמעט את גזרות מצרים ללא שישראל יכלו. בכך שה' קורא אליו דווקא מתוך הסנה הריהו מורה למשה שהשגחתו שורה גם במקום המלכות והגזרות להטותן בזמן שהשעה צריכה, כדברי הגמרא: 'תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו – שכינה עמה'.⁶⁴ ועשה כן כדי שלא יחשוב משה שהשכינה מחוץ למקום המלכות ושומרת את ישראל מבחוץ, אלא השכינה איתם מבפנים, עיין עוד בדבריו.

האם בפרק זה דיבר מלאך אל משה או שה' דיבר אליו?

אף שבפסוק כתוב 'וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֵאוֹת, וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים, ולכאורה ודאי שהכוונה לה' עצמו ולא למלאך, הרשב"ם ביאר שהכוונה למלאך, שנקרא על שמו של ה' (ואנוהו – כלומר לשיטתו לא נכון להבין שבפסוק ב מתייחס הפסוק למלאך ואילו כאן לה', אלא גם כאן הכוונה למלאך שעליו דובר בפסוק ב, וכן בכל המשך הפרק כאשר כתוב שה' דיבר. באופן דומה עיין בדבריו על בראשית יח, טז–כ).

הסכים לדברים אלה האבן עזרא, והעלה שתי אפשרויות על אודות המילים 'וַיֵּרָא ה': הראשונה, שהכוונה למלאך, אלא שנקרא המלאך בשם ה' הנכבד על דרך הכתוב (כג, כ–כא) 'הִנֵּה אֲנִי שֹׁלַח מֶלֶאךָ לְפָנֶיךָ... כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ' (וכן על אודות המלאך המובא בסיפור הראשון של גדעון). והשנייה, שה' עצמו ראה כי סר משה לראות, וציווה את המלאך לקרוא אליו,

66. הרמב"ן על פסוק ב.

67. שמות רבה ב, ה.

63. הבאנו דבריו בפסוק ב 'מהי מהות הסנה בהתגלות?'.

64. מגילה כט, א.

65. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

בהמשך המדרש רבה: 'בלבת אש – בתחלה לא ירד אלא מלאך אחד שהיה ממוצע ועומד באמצע האש, ואחר כך ירדה שכינה ודברה עמו מתוך הסנה'.⁶⁸

את כבוד השכינה כי לא הכין את דעתו לנבואה. וכאשר כיוון את ליבו לנבואה וסר לראות – נתגלה אליו מראה השכינה, ואז קרא אליו ה' עצמו מתוך הסנה.

ואנוהו – כדברי הרמב"ן נדרש במפורש

ויאמר משה משה

שנתן עליו משאוי גדול וקורא: פלוני פלוני קרובי, פרוק מעלי משוי זה'.⁷⁰ וביאר הכלי יקר שאמר 'משה משה' לפי שהגלות של ישראל דומה על הקב"ה כמשא כביכול, וקרא לו פעמיים למחר ביאתו ולהקל מעליו את המשא. לכן כתוב 'כי ידעתי את מקאביו' (פסוק ז), שכביכול הקב"ה הרגיש בעצמו את הכאב של בני ישראל. ועיין במה שכתב על כך המלבי"ם.

ממשיך המדרש רבה: 'דבר אחר, עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם, אבל במשה לא הפסיק כל ימיו. תני רשב"י: מהו "משה משה"? לשון חיבה לשון זירוז. דבר אחר: משה משה – הוא שלמד תורה בעוה"ז והוא עתיד ללמד בעוה"ב, שעתידין ישראל לילך אצל אברהם ואומרים לו למדנו תורה, והוא אומר להם לכו אצל יצחק, שלמד יותר ממני. ויצחק אומר להם לכו אצל יעקב, ששימש יותר ממני. ויעקב אומר להם לכו אצל משה, שלמדה מפי הקדוש ברוך הוא. הדא הוא דכתיב "לכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון" (תהילים פד, ח), ואין אלהים אלא משה, שנאמר "ראה נתתיך אלהים לפרעה" (ז, א). ר' אבא בר כהנא אמר: כל מי שנכפל שמו הוא בשני עולמות'.

ורבנו בחיי כתב: 'על דרך הפשט מה שקורין מלמעלה לנביא בשם כפול, לפי שהקול היה כחו גדול, כענין שנאמר "קול ה' בכח" (תהילים כט, ד), ומכח הקול ותקפו נשמע קול הברה, וקריאת משה היתה פעם אחת ונשמע למשה

ביאורים שונים הובאו במדרשים בסיבת כפילות שמו של משה רבנו. בספרא נדרש: 'משה משה, אברהם אברהם, יעקב יעקב, שמואל שמואל – לשון חבה, ולשון זירוז. דבר אחר: משה משה – הוא משה עד שלא נדבר עמו, הוא משה משנדבר עמו'.⁶⁹ בביאור 'לשון חיבה' ביאר התורה תמימה שכאשר אדם צריך את חברו הוא קורא לו פעם אחת כדי להזמין לדבר ואומר לו את מה שצריך לומר. לעומת זאת, כשאב ואם מדברים עם בנם, האהוב וחביב להם ביותר, הריהם קוראים בשמו אף כשאינם צריכים לאיזה עניין, כי מתענגים בעצם קריאת שמו. וכן אצלנו, הקב"ה קורא פעמיים 'משה משה', כי מתענג בכיכול בעצם קריאת שמו.

המלבי"ם ביאר מדרש זה, שהקריאה הראשונה מורה על זירוז והקריאה השנייה מורה על חיבה. האזניים לתורה כתב שייתכן לומר שהזירוז בא על שיחלוץ במהירות את נעליו, מאחר שעומד על אדמת קודש, והזירוז הוא עבור הגאולה, שלא רצה ה' לעכב את הגאולה אפילו לרגע.

ובמדרש רבה נדרש: 'ויאמר משה משה – אתה מוצא ב"אברהם אברהם" יש בו פסק (ואנוהו – כלומר קו מפריד בין המילים 'אברהם אברהם' המורה על הפסק, כמובא בבראשית כב, יא), "יעקב יעקב" יש בו פסק (שם מו, ב), "שמואל שמואל" יש בו פסק (שמואל א ג, י). אבל "משה משה" אין בו פסק. למה כן? משל לאדם

70. שמות רבה ב, ו.

68. שמות רבה שם.

69. ספרא פרשתא א סוף פרק א.

ראשונה, ואם יבא אליו הדבור מיד לא יבין, לכך יצטרך להקרא שנית כדי שיתישב ואחרי כן ידבר עמו'. ועיין במה שכתב על דרך הקבלה, ועיין בדברי הכלי יקר לקמן בפסוק הבא 'השוואת משה ליהושע', שביאר את טעם הכפילות.

שני פעמים, וכן לשאר הנביאים שנקראו שני פעמים, וכענין שכתוב "אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עז לאלהים" (תהילים סב, יב), כלומר מצד כח אלהים כי תלה הענין בכח הקול... ועל דרך השכל, מפני שהנביא הנקרא נבהל בקריאה

ויאמר הנני

משה שמדבר עימו, והרי היה לבדו (אם לא שנאמר כדברי המדרש שהיו עמו עוד אנשים, עיין פסוק ב' האם משה היה שם לבדו'). ועוד, שמשמע מהפסוקים שלא ידע משה מי הוא המדבר עימו, על כן אמר לו ה' 'אֲנִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ, אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב' (פסוק ו).

כתב האור החיים שבשונה משמואל שלא הכיר את מי שקרא אליו (שמואל א ג, ד-ה), משה הכיר את הקורא אליו, כי נביא היה בטרם יצא מבטן אימו, ולכן הכיר את קול הקורא. ואנוהו – יש להעיר שלשמואל היה את עלי לתלות בו שהוא הקורא אליו, ולכן רץ אל עלי, אולם במי יתלה

הנני – רצון השוכן בסנה

סנה' (דברים לג, טו) – שרצון ה' השוכן בסנה היה לשמוע מפי משה את המילה 'הנני', כשם שאמרו האבות לפניו. מכל השבטים בוחר משה לומר זאת דווקא לשבט יוסף, משום שדווקא אצל יוסף עניין זה בא לידי ביטוי. בשעה שאמר לו אביו 'הֲלוֹא אֶחָיו רְעִים בְּשָׁרְךָ לָכֵן וְאֶשְׁלַחְךָ אֲלֵיהֶם' (בראשית לו, יג) – יוסף עונה מילה אחת – 'הנני', וביאר שם **רש"י** 'הנני' – לשון עונה וזריזות. נודרז למצות אביו, ואף על פי שהיה יודע באחיו ששונאין אותו'. אף אנו בקוראנו אל ה' רוצים לשמוע את ה' המשיב לנו 'הנני', כלומר אני תמיד כאן בשבילך. מתי משיב לנו ה' 'הנני'? בשעה שאנו נמצאים בשביל אחינו בית ישראל, כמו בא בספר ישעיה (נח, ט-י) 'הֲלוֹא פָּרַס לְךָ עֵבֶל לְחֻמָּךְ וְעֲנִיִּים מְרֹדִים תִּבְיֵא בָּיִת, כִּי תִרְאֶה עָרִם וְכִסְיֹתוֹ, וּמִבְּשָׁרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם. אֲזַי בָּקַע כְּשַׁחַר אוֹרֶךְ... וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקָה... אֲזַי תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה, תִּשְׁמָע וַיֹּאמֶר הֲנִי'. בשעה שאדם כאן בשביל רעהו, אף הקב"ה כאן בשבילו.

המילה 'הנני' הייתה המילה האחרונה שדיבר אברהם אל ה' (כשענה את ה' בעקדה, הן בתחילתה כשענה אל ה' והן בסופה כשענה אל מלאך ה', בראשית כב, א-יא). מילה זאת היא גם המילה האחרונה שאמר יעקב אבינו אל ה' (שם מו, ב). וכעת היא המילה הראשונה שאומר משה אל ה'. משה רבנו ממשיך בדיוק במקום שבו פסקו האבות, כדברי **המדרש רבה** שדרש: 'אמר לו הקדוש ברוך הוא: במקום עמודו של עולם אתה עומד. אברהם אמר "הנני" ואתה אומר "הנני"'.⁷¹ אמירת 'הנני' על ידי האבות ומשה מבטאת את ביטול האדם כלפי הקב"ה וביטול רצון האדם מפני רצון ה'. רצון ה' בהיגלותו למשה בסנה הוא שבשעה שיתגלה אליו – יאמר לו משה 'הנני': הרי אני לפניך לעשות רצונך.⁷² ועיין בנהרות ה'.

עניין זה בא לידי ביטוי ביומו האחרון של משה, האומר בשעה שהוא מברך את השבטים 'וְרָצוֹן שְׁכֵנִי



71. **שמות רבה** שם. לפני ששמע את פרטי השליחות רצה משה לקיים את רצון ה' וביטל את עצמו כלפי השולח באמרו 'הנני' (כפי שעשו בני ישראל באמרם 'נעשה ונשמע'), אך מששמע את פרטי השליחות השתדל בכל כוחו לא ללכת בשליחות ה', וטעם הדבר יבואר בפסוק יא 'מדוע סירב משה'.
72. ומה שאחר כך משה משתדל בכל כוחו לא ללכת בשליחות ה' – יבואר בפסוק יא 'מדוע סירב משה'.

71. **שמות רבה** שם. לפני ששמע את פרטי השליחות רצה משה לקיים את רצון ה' וביטל את עצמו כלפי השולח באמרו 'הנני' (כפי שעשו בני ישראל באמרם 'נעשה ונשמע'), אך מששמע את פרטי השליחות השתדל בכל כוחו לא ללכת בשליחות ה', וטעם הדבר יבואר בפסוק יא 'מדוע סירב משה'.

נהרות ה'

הכנה מרובה לרגע ה'הנני'.

המילה 'הנני' מופיעה אצל גדולים וטובים. אברהם אמר 'הנני' בתחילת סיפור העקדה (כב, א), וכתב על כך רש"י 'הנני – כך היא עניינתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון'. יוסף אמר כן לאביו (לז, יג), וכתב על כך רש"י 'הנני – לשון ענוה וזריזות'. במילה זו הגיב ישעיהו הנביא לשאלת ה' 'את מי אֶשְׁלַח וְיָמִי יֵלֶךְ לְנוֹ' (ו, ח), וכאן במילה 'הנני' פותח משה רבנו את שליחותו כאיש האלוהים. אולם המענה 'הנני', שהוא 'עניינתם של חסידים', אינו בא בקלות. בשעה שנקרא אדם לשליחות, בשעה שנדרש אדם לבטל את עצמו בן רגע כלפיה וכלפי המשלח, אמירת 'הנני' אינה באה בנקל.

כיצד מגיע האדם למדרגה זו? כיצד יכול אדם להיות מוכן לומר מייד 'הנני' בשעה שנדרש לכך? על ידי הכנה. רגע קבלת החלטה גורלית בחיי האדם – לפעמים הוא שבריר שניה, שבו אינו מסוגל תמיד לקבל החלטה מתוך חשיבה ממושכת ויישוב הדעת, אלא מתוך דפוס חשיבה קבוע שנטע בתוכו. דוגמה נאה לכך ניתן למצוא בגמרא על אודות רבי עקיבא, שאמר 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, "בכל נפשך" – אפילו נוטל את נשמתך. אמרתי, מתי יבא לידי ואקיימנו? ועכשיו שבא לידי – לא אקיימנו?!'⁷³ כאשר הגיע הרגע – לא היה רבי עקיבא צריך להתלבט בעניין. ההחלטה כבר התקבלה בשעה שיכול לחשוב על הדבר ביישוב הדעת, ומשם ואילך נעשה הדבר להרגל. בשעה שהגיע הרגע – לא היה צורך בקבלת ההחלטה אלא בביצועה. כן הדבר ב'הנני'. על האדם להרגיל את עצמו, לחשוב בתדירות על הרגע שבו ייקרא לפעול. לתאר את הרגעים שבהם יוכל להוכיח למלך העולם את עבודתו הנאמנה, ובכל יום ויום להרגיל את החשיבה, כיצד בשעה שישגיע הרגע – יציא מן הכוח אל הפועל את רצונו למלכו. בשעה שיעמוד בניסיון, מייד יאמר לשולחו: 'הנני'.

ה וַיֹּאמֶר אֶל-תִּקְרַב הָלֵם שֶׁל-נַעֲלִיךָ מֵעַל רִגְלֶיךָ כִּי
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אֶרֶץ-קֹדֶשׁ הִוא:
שֶׁל שְׁלוֹף וְהוֹלָא, כִּמוֹ 'וְנִשְׁל הַנְּרוֹז', 'כִּי יֵשֶׁל זִיתךָ': אֶרֶץ קֹדֶשׁ הִוא. הַמָּקוֹם:

ויאמר אל תקרב הלם

ההבנה הפשוטה הינה – אל תתקרב אל הסנה ששם האש אלא עמוד במקומך, וכן כתב האבן עזרא. לפי ההעמק דבר הכוונה שאל תקווה ואל תרצה לעיין בעניין נשגב זה, אלא אם כן 'של נעליך' מעל רגליך'. ועיין בדברי רבנו בחיי (בסוף הפסוק) שביאר שהמילה 'הלם' רומזת לשכינה.

◇ ◇ ◇

אשר נתנה – תנה לו כמו שנתנה לך⁷⁵). בשונה ממצוות לא תעשה, מצוות עשה הן השגת הטוב, שבהיעדרן אין עונש (כרת) למעט פסח ומילה. על כן תחילה ציווה ה' במצוות לא תעשה 'אל תקרב ה'לם', ואחר כך במצוות עשה 'של נעליך מעל רגליך'. וכן דרך ה' להקדים בציווי את מצוות לא תעשה למצוות עשה. עיין במה שכתב, ועיין עוד שם למה לא אמר לו לפני עמידתו של משה בהר שלא יתקרב לשם כלל. **במדרש רבה נדרש:** 'ויאמר הנני – הנני לכהונה ולמלכות... בקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים. אמר לו הקדוש ברוך הוא: "אל תקרב ה'לם", כלומר לא יהיו בניך מקריבין, שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיך. "ה'לם" זו מלכות, כמה דתימא "כי הביאותני עד ה'לם" (שמואל ב ז, יח), ואומר "הבא עוד ה'לם איש" (שמואל א י, כב). אמר לו הקדוש ברוך הוא: כבר מתוקן המלכות לדוד. אף על פי כן זכה משה לשתייה – כהונה ששימש בו ימי המלוואים, מלכות דכתיב "ויהי בישורון מלך" (דברים לג, ה)'.⁷⁶ ועיין באזניים לתורה⁷⁷ על אודות מדרש זה.

בטעם הדבר כתב הרמב"ן שמשה רבנו עדיין לא הגיע למעלתו הגדולה בנבואה, שהרי בהר סיני ניגש אל הערפל אשר שם האלוהים, אך כעת לא היה במעלה זו ולכן לא יכול לגשת אל הסנה. ומאותה הסיבה הסתיר את פניו, שלא היה עדיין במעלת 'ותמנת ה' יביט' (במדבר יב, ח). **האברבנאל** ביאר שמשה ניגש לראות שני דברים – את המלאך ואת האש – וכנגד שני הדברים שבא לראות מגיב לו המלאך. על רצונו לראות את המלאך הוא אומר לו 'אל תקרב ה'לם', כי השגת הנבדל קשה על בעל חומר. ולעניין האש אומר לו 'של נעליך מעל רגליך', כלומר סיבת האש בסנה הינה משום ש'אדמת קדש הוא'.⁷⁴

האור החיים ציין שלכאורה היה לתורה להפוך את הסדר, קודם לומר 'של נעליך' שהרי הוא מכשול בעצם שצריך משה להסיר, ורק אחר כך לומר 'אל תקרב ה'לם', שהוא דבר שאפשר למנוע, בשונה מן המנעל שכעת עומד בו על אדמת קודש. ומבאר שעיקר הקפדתו של ה' יתברך הוא על מצוות לא תעשה החובלות בנפש (כדברי הגמרא 'הרוח תשוב אל האלהים

של נעליך מעל רגליך

משום קדושת המקום, כדי שלא יקל ראשו כנגד השכינה. והוסיף על דרך השכל שלא נאמר למשה 'חלוצי' (כפי שכתוב בייבוש), אלא 'של', מלשון שלילה, שהזהירו שישלול ממנו החומריות (שנמשלה לנעליים, לפי שהחומר דבק בגוף כפי שהמנעל דבק ברגל), וכשם שיש ביד האדם לשלול נעלו מעל רגלו, כן בידו שישלול ממנו החומריות כדי שיהיה מוכן לנבואה, וראוי להדבק באור השכל. ועיין במה שכתב על דרך הקבלה.

רש"י פירש 'של – שלוף והוצא', **והרשב"ם** **והחזקוני** פירשו שהכוונה 'השלך'. וביאר **הספורנו** שלמרות שאמר לו ה' שלא להתקרב יותר, גם במקום שבו היה עתה צריך להסיר את נעליו.

בטעם הציווי כתב **החזקוני** שפעמים שהנעל דורסת במקום הטינופת, כשם אמרו **בגמרא** (לקמן) שלא ייכנס להר הבית במנעלו, משום מורא המקדש. בדומה כתב **רבנו בחיי**, שבדרך הפשט הכוונה ששלל ממנו נעילת מנעל



גם כן פסוק זה לעניין מלוכה, ובדברי התורה תמימה.
77. אזניים לתורה על פסוק ד.

74. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השנייה.

75. שבת קנב, ב.

76. שמות רבה ב, ו. ועיין בגמרא בזבחים קב, א שדרשה

שמשה חיפש סיבות הגיוניות הן לאש בסנה והן לשעבוד ישראל – אומר לו ה' 'שֶׁל נְעֲלִיךְ' – לא תוכל להבין דברים אלה בדרך הטבע.⁷⁸

הרש"ר הירש כתב שחליצת המנעל מבטאת התמסרות גמורה למקום שעליו הוא עומד. גם הכהנים עבדו במקדש ללא מנעלים, ולא נועד הדבר להשאיר רושם כלפי חוץ אלא דווקא כלפי פנים, כלפי הכהן ההולך יחף. האדם מתחבר אל הקודש ומתקדש על ידו כאשר אין דבר החוצץ בינו לבין הקודש. באמצעות חליצת מנעליו יתבונן משה בייעוד האדמה שעליה כבר נמצא ויתמסר עבורה. משה עומד במקום קדוש שנועד לגאולת ישראל ולבחירתו, שעל ידו תבוא גאולה לאנושות כולה.

באזניים לתורה כתב טעם נוסף להורדת המנעל. בפסוק הבא מבאר **החזקוני** שה' מבשר למשה שאביו מת, ומאחר שמשה שומע על מיתת אביו נצטווה להסיר את הנעליים מחמת אבלות. ואף על פי שדין זה הוא מדרבנן, הרי האבות קיימו את כל התורה כולה, עיין עוד בדבריו.

מפסוק זה נדרש **בגמרא**: 'דתניא לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו, ולא במנעלו שברגלו... ורקיקה מקל וחומר ממנעל – ומה מנעל, שאין בו דרך בזיון, אמרה תורה "של נעליך מעל רגליך" – רקיקה, שהיא דרך בזיון, לא כל שכן?'⁷⁹ וכתב על כך **בתורה תמימה** שמכאן גופא נלמד איסור הליכה במנעלים במקדש (עיין עוד בדבריו בעניין תפילה כשאדם יחף, שסיכס ואמר להלכה שלפי מנהגנו אסור להתפלל יחפים).

על אודות הצורך בתוספת המילים 'מַעַל רַגְלֶיךָ' כתוב **החזקוני** שגם כיסוי יד יכול להיקרא נעל, ככתוב 'שֶׁלֶף אִישׁ נַעְלוֹ' (רות ד, ז) ותרגומו 'נרתק יד ימיניה'.

וכן ביאר **בהעמק דבר** שיש בכך רובד של פשט, שכשם שאסור בנעילת הסנדל בבית המקדש כך אסור בכל מקום גילוי שכינה. אולם נוסף על הפשט יש כאן רובד עמוק וכוונה נפלאה, כעין משל ונמשל, והדברים הגשמיים מורים על הדברים הרוחניים. הורדת המנעל מסמלת את התפשטות הגשמיות, 'שלא יהא הולך אחר רצון וטבע האדם כלל', אלא מופרש כולו לשמיים. הרוצה להתקרב לשכינה מחויב לחלוץ מנעלו, כלומר את לבוש הטבע. והוסיף שלמרות שלא כתוב הדבר, הרי ברור שמשה רבנו קיבל בשמחה את העניין, והשיל נעלו במשל ובנמשל והכין עצמו לנבואה.

עוד הוסיף **ההעמק דבר** שהמשך הפסוק אף הוא מובא הן כפשט והן כמשל. שכוונת 'כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה עוֹמֵד עָלָיו אֲדָמַת קֹדֶשׁ הוּא' בנמשל הוא שמקומו של משה, כלומר מעלתו של משה, מוכנה להתפשטות הגשמיות, מאחר שמקודש מרחם לנבואה ונוצר לגדולות, ולכן קל לו לפרוש מן העולם הגשמי.

גם המלבי"ם הסכים שהגוף הינו כנעל על רגלי הנשמה הרוחנית, שהנשמה אינה יכולה לעמוד בעולם מלא רפש וטיט המזיקים לרוחניותה ללא גוף חומרי שבו יוכל לדרוך בעולם החומרי, וכשם שהנעל שומרת על הגוף כך הגוף שומר על הנפש. **האברבנאל** ביאר שאמר לו המלאך 'שֶׁל נְעֲלִיךָ מַעַל רַגְלֶיךָ' להורות שסיבת האש בסנה הינה משום ש'אֲדָמַת קֹדֶשׁ הוּא'. משה רבנו ביקש סיבות טבעיות לגלות ולגאולה, ומודיעו ה' יתברך 'שֶׁל נְעֲלִיךָ מַעַל רַגְלֶיךָ', שהנעליים הן רמז למחשבות אנושיות גשמיות, ומודיעו שמחשבות טבעיות אינן נאותות לעניין זה, שהיה הדבר השגחי אלוהי, ובני ישראל היו ניצולים בדרך פלא ולא בסיבה טבעית. בשעה

כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֵתָהּ עוֹמֵד עָלָיו

הסנדל. ומביא הרמב"ן את הנאמר במדרש רבה: 'של נעליך – כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע (ה, טו) "של נעליך", וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים'.⁸⁰ ועיין באזניים לתורה, וכן בהעמק דבר שהבאנו לעיל 'של נעליך מעל רגליך'.

ביאר הרמב"ן שאף על פי שהיה משה רחוק מן הסנה (שהרי נאמר לו לא להתקרב), הזהירו ה' שיוריד את נעליו, כי נתקדש כל ההר ברדת השכינה אל ראש ההר כפי שהיה במתן תורה, ומשה היה על ההר, שהרי כתוב 'וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֲרִבָּה' (פסוק א). הסנה היה בראש ההר, אך ההר נתקדש כולו, ולכן כולו נאסר בנעילת

אֲדַמַּת קֹדֶשׁ הוּא

שנאמר 'הַגִּבֹּל אֶת הָהָר וְקִדְּשֵׁתוֹ' (יט, כג). אף אצלנו, המקום לא נתקדש עד שעמד עליו משה במצוות ה' ברגליים יחפות, בכוונה לקדשו לכבוד ה' הנראה אליו במקום הזה.

השוואת משה ליהושע בעניין התגלות המלאך אליהם

הן למשה והן ליהושע (ה, יג–טו) נאמר להשיל את מנעליהם מעל רגליהם, אך בהבדל דק בין הציוויים. למשה נאמר 'שֶׁל נַעְלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ', בלשון רבים, ואילו ליהושע נאמר 'שֶׁל נַעְלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ', בלשון יחיד. ועמדו המפרשים על טעם ההבדל.

רבנו בחי ביאר שעניין הסרת הנעליים היא שלילת החומריות. על כן רק אצל משה נאמר הדבר בלשון רבים, לפי שמעלתו הייתה גדולה מזו של יהושע בשלילת הגשמיות, שהרי למשה נאמר לפרוש מן האישה וליהושע לא נאמר כן. האברבנאל ביאר שהנעליים הן רמז למחשבות אנושיות גשמיות, ויהושע חשב כיצד לכבוש את יריחו בדרך הטבע, ומודיעו המלאך שיריחו לא תיכבש בדרך הטבע אלא בדרך נס, ועל כן ציווה עליו בלשון יחיד 'שֶׁל נַעְלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ', שיהושע חשב רק על עניין אחד, הוא כיבוש יריחו. ומשה רבנו, שהיו מחשבותיו רבות בעניין

אונקלוס תרגם 'אדמת קודש – אתר קדוש'. היינו שאין הכוונה שהאדמה קדושה, אלא שהמקום קדוש. וכן הסכים רש"י.

החזקוני מאיר שבכל פעם שהשכינה מקדימה לבוא לפני האדם – המקום מקודש, שכן מצינו כאן, בהתגלות ה' ליהושע ובמתן תורה (ואנוהו – בהתגלות ה' ליהושע כתוב 'וַיֵּלֶךְ יְהוֹשֻׁעַ אֵלָיו... כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֵתָהּ עוֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא' [יהושע ה, יג–טו], ובמתן תורה כתוב 'וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים' [יט, יז], והשכינה כבר הייתה שם קודם לכן, שהרי כתוב בלשון עבר 'אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ' [שם, יח]). אולם בשאר המקומות שנגלה אליהם ה' לנביאיו אין המקום מקודש. הרש"ר הירש ביאר שה' אומר למשה שאל לו להתקרב, אלא להבין שהמקום שעליו כבר עומד – קדוש הוא. וכה דבריו: 'עד שאתה עומד ותוהה על טיבה של תופעה (ואנוהו – הסנה הבוהר באש ואיננו אוכל), העומדת מעבר לתחומך, התבונן בייעוד הנעלה של האדמה, עליה הנך נמצא זה כבר, והתמכר לה בכל לבך'.

באזניים לתורה הקשה, למה לא הזהירו ה' על עניין הנעליים לפני שדרכה רגלו על אדמת הקודש, כדי למונעו מן החטא? ומחדש שישראל יוצרים קדושה בעולם (בקידוש הזמנים, בהחלת קדושה על המשכן ובכהנים, וכן בהר סיני

נוספים שהזכיר בתשובתו לשאלה הרביעית והחמישית.

כעת, בתוך כל אלה, בא אליו המלאך ואומר לו 'של נַעֲלָךְ מַעַל רַגְלֶךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא'. פעמים רבות בחיינו, מתוך עומס השגרה שוכחים אנו עד כמה אנו מבושמים בקדושה. 'נשמה שנתת בי טהורה היא', ארץ ישראל קדושה היא, עם ישראל עם קדוש, ועוד ועוד. המלאך רומז ליהושע, שגם בזמני לחץ ועומס – אל תיתן להמולה הרבה להשכיח ממך את המיוחדות שבכם ואת המיוחדות של המקום. אתה בארץ ישראל, וראוי להתגלות של מלאך. אותה התרגשות ראשונית שהייתה למשה בהבינו שהוא עומד במקום קדוש, צריכה להיות לכל אחד מאיתנו בשגרה, בהזכירנו לעצמנו ובהזכירנו אחד לשני שחיינו מלאים קדושה, שאנו עם נבחר ושכל אחד הינו בן של מלך, בן שמלך העולם רוצה בקשר מיוחד איתו.



וַיֹּאמֶר אֲנִי אֱלֹהִים דָּאֲבִיד וְאֱלֹהִים דְּיִצְחָק וְאֱלֹהִים דְּיַעֲקֹב וְכַבְּשָׁנוֹן מֹשֶׁה לְאַפּוּהִי אֲרִי דְחִיל מְלָאֲסְתָּכְלָא בְּצִית יִקְרָא דִּי:

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֱלֹהִים אֲבִיךָ אֱלֹהִים אֲבִרָהִם יִצְחָק וְאֱלֹהִים יַעֲקֹב וְיִסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יֵרָא מִחֲבִיט אֶל-הָאֱלֹהִים:

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֱלֹהִים אֲבִיךָ

בקולו של עמרם אביו כדי שלא יתירא. באותה שעה שמח משה ואמר, עוד אבי עמרם חי? אמר לו הקדוש ברוך הוא: "אנכי אלהי אביך אלהי אברהם וגו'", בפתני באתי אליך שלא תתירא.⁸⁴ וכתב על מדרש זה רבנו בחיי: 'ומכאן שהנביאים בשעת נבואתם נבהלים ונרתעים וצריכים פתוי כדי שיוכלו לקבל ולסבול הנבואה, שכן מצינו בשמואל שנגלה עליו בקולו של עלי'. ובמדרש רבה נדרש: 'אמר רבי יהושע הכהן בר נחמיה: בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא על משה – טירון היה משה לנבואה. אמר הקדוש ברוך הוא: אם נגלה אני עליו בקול גדול אני מבעתו, בקול נמוך בוסר הוא על הנבואה. מה עשה? נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה: הנני! מה אבא מבקש? אמר הקדוש ברוך הוא:

למי התכוון ה' באמרו 'אביך'? מצאנו בזה שתי שיטות עיקריות. הראשונה מבארת שהכוונה לאבות, ואילו השנייה מבארת שהכוונה לעמרם, אביו של משה.

בשיטה הראשונה נקט הרמב"ן, המבאר שאף שכתוב 'אֱלֹהִים אֲבִיךָ' בלשון יחיד, הרי על דרך הפשט הכוונה 'אלהי אבותיך', ומזכיר יחיד במקום רבים, כלומר אלוהי כל אב מאבותיך, דוגמת 'אֱלֹהִים אֲבִי וְאַרְמְמָנְהוּ' (טו, ב). גם האבן עזרא והאברבנאל ביארו שהכוונה למבואר בהמשך הפסוק, לאלוהי אברהם, יצחק ויעקב.⁸⁵ אולם, חלק גדול מן המדרשים והמפרשים נוקטים שהכוונה לאביו ממש של משה, הלוא הוא עמרם. וכן נדרש במדרש תנחומא: 'ויאמר אנכי אלהי אביך ואלהי אברהם וגו' – נגלה עליו



בדברי המלבי"ם.

84. תנחומא יט.

(איוב טו, טו) 'הֵן בְּקִדְשֵׁי לֹא יֵאָמְרִין' (ואנוהו – כלומר כל עוד אדם עדיין חי יש חשש שלא יישאר בצדקתו עד יום מותו, אולם בשעה שאדם מת הרי לעולם יישאר בצדקתו). הקב"ה מגלה לו עכשיו מיתת אביו כדי שלא יסרב ליטול גדולה, שהרי לפני אהרן אחיו סירב ליטול גדולה, וכל שכן שאם יחשוב שאביו קיים יסרב ליטול אותה. **בהעמק דבר** פירש שהכוונה 'אלהי עמרם' וכדומה לו שהיו מושגחים בהשגחה פרטית, שידע משה שה' משגיח באופן פרטי על חסידיו, אלא שלא ידע שכל ישראל הינם גם הם בהשגחה פרטית, עיין עוד בדבריו לקמן. **הרש"ר הירש** ביאר שהכוונה לאלוה שאביך לימדך להכירו. ואנוהו – לדבריו יש לומר שמשה שהיה די זמן אצל אביו ואימו באופן שיכול אביו ללמדו הכרת ה'.

רבנו בחיי הוסיף ביאור נוסף, שעל דרך הקבלה כוונת 'אֱלֹהֵי אֲבִיךָ' היא לאדם הראשון, שהיה אביו של הבל. פירוש זה הוא בהמשך לדבריו בפסוק א, שנשמטו של משה היא נשמטו של הבל, עיין בדבריו כאן ושם.

איני אביך אלא אלהי אביך, בפתי באתי אליך כדי שלא תתירא, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. שמח משה ואמר: הא אבא נמנה עם האבות, ולא עוד אלא שהוא גדול שנזכר תחלה'.⁸⁵ ועיין מה שכתב **האברבנאל** על מדרש זה באורך.⁸⁶ ואנוהו – למדרשים אלה צריך לומר ששהיה משה מספיק זמן עם אביו באופן שיכול לזכור את קולו. וניתן עוד לבאר שהזכרת אביו נועדה לגעת במשה רגשית, שבשעה ששומע על אביו שעליו לא שמע שנים כה רבות, מתפתחת במשה נקודה רגשית המקשרת אותו לעברו, לתקופה בה היה עם עמו.

הרמב"ן הביא גם הוא את דברי המדרשים שיש כאן התייחסות מפורשת לעמרם אבי משה, וביאר שבאומרו 'אֱלֹהֵי אֲבִיךָ' כאילו אמר 'אנכי אלהיך', אלא שרצה לייחד שמו על הצדיק שמת. ואחר כך הזכיר אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, שה' הוא אלוהי כולם.

החזקוני ביאר שכאן גילה הקב"ה למשה שאביו מת, שהרי אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם אלא במיתתם, על פי הפסוק

אֱלֹהֵי אֲבִרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק ואלהי יַעֲקֹב

דווקא שלושת אלה ולא את שלושת האבות הקרובים אל משה – עמרם, קהת ולי – משום שאברהם יצחק ויעקב 'היו נביאים לבדם' (ואנוהו – נראה שכוונתו לומר שאברהם, יצחק ויעקב היו נביאים, לעומת לוי, קהת ועמרם שלא היו⁸⁷). ועוד, שאברהם, יצחק ויעקב היו אבות לכל

האבן עזרא ביאר שאחר שהזכיר 'אֱלֹהֵי אֲבִיךָ' פירט שהם אברהם, יצחק ויעקב. והתחיל דווקא מאברהם כי הוא שהחל לקרוא בשם ה' לבנות לו מזבח, שאביו ואחיו היו עובדי עבודה זרה (הביאו **הרמב"ן**, והוסיף בשיטתו שהחל באברהם ואחר כך צירף אליו את שאר האבות). והזכיר



85. שמות רבה ג, א. ועיין עוד שם סעיף ז שדרש: 'ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר לבני ישראל ה' אלהי אבותיכם – לך ואמור להם בשמי שהוא מדת רחמים בו אני מתנהג עמם בזכות אבותם ותדע שעל אבות אברהם יצחק ויעקב אני אומר, הדא הוא דכתיב "ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם". וכששמע משה כך, שלא הזכיר אביו כשם שעשה בתחלה, אמר לפניו: רבש"ע, יש חוטאים בשאול? אמר לו: לאו. אמר לפניו: לשעבר אמרת שמך על אבי ועכשיו

86. **אברבנאל** בדבריו אחרי תשובתו לשאלה השישית. 87. וכן ניתן לפרש בדבריו שלעומת שאר העולם היו אלה נביאים לבדם, שמאז אברהם לא מצאנו בכתוב שהיו נביאים נוספים חוץ מאברהם, יצחק ויעקב. ישנם מדרשים אודות נביאים אחרים, אך בכתוב לא מצאנו נביאים אחרים, מלבד האבות, מזמן אברהם עד התגלות ה' למשה בסנה. אמנם **האבן עזרא** מתייחס בפירושו לכך

בזמנו של יצחק שהיה טוב, אך פחות טוב משל אברהם, וגם בתקופות הקשות של יעקב. הרש"ר הירש שב על עניין זה בקיצור בפסוק טז, ועיין בדבריו על ויקרא כו, מב שביאר עניין זה באורך. **ובהעמק דבר** כתב שלכל אחד מן האבות הייתה השגחה פרטית בפני עצמו באופן שונה ממה שהיה לשאר האבות (עיין בדבריו, שאברהם הושגח בעניין המלחמה, יצחק בעניין הפרנסה ויעקב בעניין השלום). כל אחד מהם הושגח בדרך הטבע בשאר העניינים, אך כל אחד התאפיין בפני עצמו בדבר אחד שבו הייתה ההשגחה למעלה מן הטבע. ובה מבאר למשה את עניין הסנה שעליו תמה (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק ב' מהי מהות הסנה בהתגלות'), למה הגזרות הולכות ומתמעטות כנגד הטבע – כי ה' משגיח עליהם. כשם שה' השגיח על כל אחד מן האבות בהשגחה פרטית, כך כל מה שאירע לעם ישראל היה בהשגחה פרטית מאיתו יתברך. ועל פסוק זה נדרש **במכילתא**: 'ויאמר אנכי אלהי אביך אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב – שומע אני כל הקודם בדבר הוא חשוב מחברו? כשהוא אומר "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם" (ויקרא כו, מב) מגיד ששלשתן שקולין כאחד',⁸⁹ ועיין **בתורה תמימה**.

ישראל, מה שאין כן באחרים, ומאחר שמשנה עמד בסנה כנגד כל ישראל הזכיר לו את האבות של כל ישראל. וזו לשון הרמב"ן: 'וטעם הזכירו "אלהי" עם כל אחד, ולא אמר "אלהי אברהם יצחק ויעקב", כי יזכיר שמו וזכרו יתברך ויתעלה'. **האברבנאל** כתב שהמילים 'אלהי אביך' מתייחסות לכל אחד מן האבות, מאחר שלכל אחד מהם היה חלק בגלות מצרים. עם אברהם נגזרה ברית בין הבתרים, שם נאמר 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך' (בראשית טו, יג). אצל יצחק התחילו מניין ארבע מאות השנים, כלומר זמן הגלות החל בלידת יצחק, ויעקב אבינו הוא מי שבפועל ירד למצרים והוריד עימו את כל ישראל לגלות בה. הקב"ה מודיע כעת למשה ששלוש סיבות אלה באו מאיתו יתברך דרך כל אחד משלושת האבות, ולכן אמר 'אלהי אביך' בלשון יחיד, על כל אחד מהם, ובחזרת המילה 'אלהי' אצל כל אחד מן האבות, להורות שכל אחד נטל חלק ברצון האלוהי.⁸⁸ **הכלי יקר** ציין שכתוב בפסוק זה ארבע פעמים 'אלהים' כנגד ארבע לשונות של גאולה, ומרחיב בכך עוד להלן ו, ו.

הרש"ר הירש פירש שה' מזכיר כל אחד מן האבות, לומר שנגלה לכל האבות והיה עמהם בזמנים המתחלפים, הטובים והפחות טובים. ה' היה עמהם בדרכו המצליחה של אברהם, וכן

ויסתר משה פניו

בחושים האחרים, הוא כוח עליון שיכול חוש זה להכיל דברים רבים גם יחד. וניתן לומר בדעתו שלא חשש לשמוע את דברי ה' מתוך הסנה, אך בחר להסתיר פניו מהביט אל האלוהים שכוח הראייה גדול הוא, ויכול חלילה להזיקו אם יראה דבר שלא אמור לראות.

בהעמק דבר ביאר שעתה שהודיע ה' למשה

כתב **האבן עזרא** שמשנה הסתיר פניו בעבור יראתו, כדרך הפסוק 'כי ראיתי אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי' (בראשית לב, לא). ומוסיף: 'ושער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות. ואין ככה שער האזנים והאף והחיק והיד'. **ואנוהו** – כלומר, בחוש הראייה יש כוח מיוחד שאינו קיים



89. מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה א.

שייתכן שהיו נביאים נוספים, עיין בדבריו בבראשית כה, כג ולקמן ד, יג.

88. אברבנאל בתשובתו לשאלה השישית.

הסתרת פניו. ועיין ברבנו בחיי במה שכתב על גמרא זו בדרך הקבלה.

ובמדרש תנחומא נדרש: 'ויסתר משה פניו – אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך, בשביל שחלקת לי כבוד אני חולק לך כבוד לעיני כל ישראל: "וייראו מגשת אליו", לפי שכתוב בו "כי ירא", ועל שלא רצית להביט לפיכך "ותמונת ה' יביט", ועל שהסתרת פנים לפיכך "וייראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פניו"⁹².

ובמדרש רבה מובאת מחלוקת בדבר הסתרת משה את פניו: 'ר' יהושע בן קרחה ור' הושעיא, אחד מהן אומר: לא יפה עשה משה כשהסתיר פניו, שאלולי לא הסתיר פניו וגלה לו הקדוש ברוך הוא למשה מה למעלה ומה למטה ומה שהיה ומה שעתיד להיות, ובסוף בקש לראות שנאמר "הראני נא את כבודך" (לג, יח), אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אני באתי להראות לך והסתרת פניך, עכשיו אני אומר לך "כי לא יראני האדם וחיי", כשבקשתי לא בקשת. וא"ר יהושע דסכנין בשם ר' לוי: אף על פי כן הראה לו, בשכר "ויסתר משה פניו" – "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים", ובשכר "כי ירא" – "וייראו מגשת אליו", ובשכר "מהביט" – "ותמונת ה' יביט". ור' הושעיא רבה אמר: יפה עשה שהסתיר פניו, אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני באתי להראות לך פנים וחלקת לי כבוד והסתרת פניך, חייך שאתה עתיד להיות אצלי בהר מ' יום ומ' לילה לא לאכול ולא לשתות ואתה עתיד ליהנות מזיו השכינה, שנאמר "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו" (לד, כט). אבל נדב ואביהוא פרעו ראשיהן וזנו עיניהן מזיו השכינה, שנאמר "ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו" (כד, יא), והם לא קבלו על מה שעשו"⁹³. ועיין באברבנאל שביאר את יסוד המחלוקת בין רבי יהושע בן קרחה לרבי הושעיא – אם יש צורך בהכנה לנבואה.⁹⁴

את עניין ההשגחה בישראל, היה למשה להסתכל באש איך נעשה הדבר שאין היא נאחזת בסנה, והיה מבין את ענייני השגחת ה' השומר את ישראל מכיליון. אולם מאחר שמשה שמע שמעשה אלוהים הוא – הסתיר פניו, כלומר לא ביקש להתבונן על עניין לבת האש שבתוך הסנה, 'כי ירא מהביט אל האלהים', כלומר לא מצא לב להסתכל איך הקב"ה מנהיג את עולמו. מאוחר יותר בחייו, כשנתגדל משה וביקש להבין את דרכי ה' – מנע זאת ה' ממנו, כדברי הגמרא 'כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה – איני רוצה'.⁹⁰

באזניים לתורה ציין שלא היה די לו בעצימת עיניים, משום שאפילו בעיניים עצומות ניתן להרגיש אם יש אור או אין אור, ולכן הסתיר פניו, עיין עוד בדבריו. ועיין במלבי"ם שביאר שמשה עדיין לא הגיע למעלת "ותמונת ה' יביט" (במדבר יב, ח) ועל כן הסתיר פניו, וביאר את ההבדל בין ראייה להבטה. **אונקלוס** תרגם 'ויסתר משה פניו' – וכבשינון משה לאפואה'. כוונת 'וכבשינון' הינה העלמה, ועיין בפרשגן לעניין תרגומו בלשון רבים.

ומובא בגמרא על פסוק זה: 'דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בשכר שלש זכה לשלש. בשכר "ויסתר משה פניו" – זכה לקלסתר פנים. בשכר "כי ירא" – זכה ל"וייראו מגשת אליו" (לד, ל). בשכר "מהביט" – זכה ל"ותמונת ה' יביט" (במדבר יב, ח).⁹¹ רש"י שם ביאר שכוונת 'קלסתר פנים' היא מה שכתוב 'כי קרן עור פניו' (לד, כט), אולם התורה תמימה כתב שלולי דברי רש"י ניתן היה לומר (כמובא במדרש לקמן) שבשכר 'ויסתר משה פניו' זכה ל'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים' (לג, יא), שכוונת הכתוב 'פנים אל פנים' (ולא 'פה אל פה') להורות שזכה לכך בזכות



93. שמות רבה ג, א. ומחלוקת זו נזכרה גם בגמרא בברכות ז, א.
94. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה השישית.

90. ברכות ז, א.
91. גמרא שם.
92. תנחומא יט.

כִּי יֵרָא מִהֵבִיט אֶל הָאֱלֹהִים

הביט מרחוק בסנה ורצה להתקרב, כאומרו 'אֶסְרָה נָא וְאֶרְאֶה', אך מאחר ששמע את השכינה מדברת עימו, לא רק שלא התקרב לראות, אלא שירא אפילו להביט ממקומו אל האלוהים.

הרש"ר הירש ביאר שהכוונה שהיה ירא מהביט אל מראה האלוהים הנגלה לנגד עיניו. ובאזניים לתורה ציין שהפועל 'הבטה' מורה על פי רוב על ראייה ממרחק שאחריה באה ראייה מקרוב (דוגמת 'הִבֵּט מִשָּׁמַיִם וַיֵּרָא' [ישעיה סג, טו]). משה

נהרות ה'

הקדמת שמות האבות בתפילה לשבחי המקום

זאת הפעם הראשונה בתורה שבה מוזכר הביטוי 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָה', אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב. בביטוי זה אנו פותחים את תפילת שמונה עשרה לפחות שלוש פעמים ביום, וראוי לתת את הדעת על מילים קדושות אלה.

ראשית, איננו אומרים 'אלהי אברהם, יצחק ויעקב', אלא 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָה', אֱלֹהֵי יִצְחָק, וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב'. ודאי מדובר באותו אלוהים, אלוה אחד לכולם, ואף על פי כן הוא מתגלה כאלוה שונה עבור על אחד ואחד. האלוה אינו משתנה, אך החיבור שלו לכל אחד מן האבות היה שונה. כל אחד מאבותינו היה מקושר ומחובר לריבוננו של עולם באופן שונה מן האבות האחרים. כך, אמירת 'אלהינו ואלהי אבותינו' פותחת את התפילה ומזכירה למתפלל, שכשם שלכל אחד מאבותינו היה קשר ייחודי עם הקב"ה, כך לכל אחד מאיתנו יכול וצריך להיות קשר ייחודי עם הקב"ה. שנית, ברכה זו הינה שבח מפורט לקב"ה, שבו אנו מפארים אותו בתור 'האל הגדול, הגיבור והנורא, אל עליון, גומל חסדים טובים... מלך עוזר ומושיע ומגן'. אך לפני כל תיאורים אלה, אנו מקדימים לומר 'אלהינו ואלהי אבותינו, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב'. מדוע תחילה משבחים אנו במילים 'אלהינו ואלהי אבותינו'? והרי תיאורי ה' כגדול, כגיבור וכנורא וכו' קדמו לקשר שלו עם האבות, ולכאורה היה לנו להקדים את שבחי ה' שקדמו בזמן. אלא שעבורנו, הדבר העיקרי והמייחד ביותר הינו הקשר שלנו עם הקב"ה, הבא לידי ביטוי תחילה דרך האבות, וכעת דרך כל אחד מאיתנו, 'אֲנַחְנוּ אֱלֹהֵי הַיּוֹם כְּלָנוּ חַיִּים' (דברים ה, ג). היות ה' גדול, גיבור ונורא אינו דבר התלוי בנו ובמעשינו, אך היות ה' 'אלהינו' בא לידי ביטוי בקשר שלנו עם הקב"ה, ויתעצם באיכות על ידי רצוננו והשתדלותנו. שיא פאר ה' עלינו הוא העובדה שעם כל גדלותו ותפארתו, הריהו חפץ בקשר עם כל אחד מאיתנו המתפללים. מתוך הרגשה נישאת זו ניגש אל ה' בתפילת שמונה עשרה, בזכרנו שזכות עצומה וחובה אדירה מלוות אותנו בחיינו, ובייחוד בתפילתנו, שהינה הזמן המיוחד לנו בכל יום להיות קרובים ככל הניתן לה' אלוהינו ומלכנו.

וַאֲמַר יי מִגְלָא גְּלִי קְדָמִי שְׁעָבוּד
עָמִי דְּבִמְצָרִים וְיָת קְבִילָתְהוֹן
שְׁמִיעַ קְדָמִי מִן קִדְּם מְפִלְחִיהוֹן
אַרִי גְּלִי קְדָמִי כִּיבִיהוֹן:

**וַיֹּאמֶר יְהוָה רְאֵה רְאִיתִי אֶת-עַנְי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם
וְאֶת-צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי כִּפְנֵי נִגְשִׁיו כִּי יִדְעָתִי אֶת-
מַכְאֲבוֹ:**

כִּי יִדְעָתִי אֶת מַכְאֲבוֹ. כִּמו 'וידע אלהים', כלומר כִּי
שָׁמַח לִבִּי לִהְיוֹת לַעֲבוֹדָתוֹ וְלִדְעָתוֹ אֶת מַכְאֲבוֹ וְלֹא הִעֲלַמְתִּי

וַיֹּאמֶר ה'

וּבִאֲבָן עֲזָרָא הַקָּצֵר צִיִּין גַּם כֵּן שְׁאַלָה הֵם
דְּבָרֵי הַמִּלָּאךְ, וְהָאֲרִיךְ לִבְאָר שְׁמִלָּאךְ ה' הִיא
עִם הָאֲבוֹת וְהַשְׁגִּיחַ עֲלֵיהֶם. עוֹד בִּיאָר שֶׁהַמִּלָּה
'אלהים' נִאֲמַרְתָּ לַפְעָמִים עַל בְּנֵי אָדָם, דּוֹגְמַת
'הוּא יְהִיָּה לָךְ לְפָנֶיךָ וְאַתָּה תְּהִיָּה לוֹ לְאֱלֹהִים'
(ד, טז), וּמִטַּעַם זֶה כְּתוּב עַל ה' שֶׁהוּא 'אֱלֹהֵי
הָאֱלֹהִים' (דְּבָרִים י, יז). עַל פִּי דְּבָרִים אֵלֶּה מוֹבֵן
שֶׁאֵף שְׁכָתוּב בַּפְּסוּק 'וַיֹּאמֶר ה' – הַכּוֹוֹנָה לַמִּלָּאךְ
ה', עִיִּין עוֹד בְּדְבָרָיו). וְאִנּוּהוּ – יֵשׁ לְצִיִּין עַל דְּבָרָיו,
שֶׁהֵבִיא דּוֹגְמָאוֹת שְׁבָהֵן כְּתוּב 'אלהים' וְהַכּוֹוֹנָה
לַמִּלָּאךְ, וְכֵן יִכּוֹל 'אלהים' לְהִיאֲמַר עַל בְּנֵי אָדָם,
כִּפִּי שְׁצִיִּין, אוֹלָם בַּפְּסוּק זֶה לֹא כְּתוּב 'אלהים'
אַלֵּא הוּיָּה – שֶׁם הָעֵצָם הַמִּיּוּחָד לוֹ, וְלִכְאוּרָה
נִרְאָה שֶׁאֵין מְדוּבָר בַּמִּלָּאךְ אֵלֶּה בְּה' עֲצָמוֹ.

הַרְמַב"ן מְצִיִּין שֶׁאֵף עַל פִּי שְׁכָל הַדִּיבּוּרִים שֶׁל ה'
אֵל מִשֶּׁה בִּפְרָק זֶה מוֹזְכָּרִים בְּשֵׁם 'אלהים', כִּאֵן
כְּתוּב שֶׁם הוּיָּה הַמּוֹרָה עַל רַחֲמִים, לְהִרְאוֹת
אֶת חֲמִלַת ה' עַל הָעָם. וּבְדוּמָה כְּתַב רַבְּנוּ בַּחֲיִי,
שֶׁמִּבְטִיחוּ ה' שִׁירָחַם עַל עַמּוֹ וְיוֹשִׁיעַ אוֹתָם
בְּמִידַת הַרַחֲמִים. וְעִיִּין בְּרַש"ר הִירֶשׁ.

הָאֲבָן עֲזָרָא בִיאָר שֶׁהַמִּלָּאךְ אִמְרָה בְּשֵׁם ה'
(כְּדְבָרָיו שֶׁהֵבִאנוּ עַל פְּסוּק ד, שֶׁמְדוּבָר עַל
הַמִּלָּאךְ אֵף כְּשֶׁכְּתוּב ה', עִיִּין 'הָאֵם בִּפְרָק זֶה
דִּיבֵר מִלָּאךְ אֵל מִשֶּׁה'). וְאִנּוּהוּ – לְשִׁיטַת הַרַשְׁב"ם
וְהָאֲבָן עֲזָרָא שֶׁמִּבְאֲרִים שְׁמִלָּאךְ דִּיבֵר וְלֹא ה'
יִשִּׁירוֹת, יִיתְכֵּן שֶׁהַכְּתוּב מִסְפֵּר 'וַיֹּאמֶר ה' – לוֹמַר
שֶׁה' דִּיבֵר אֵל מִשֶּׁה בְּאִמְצָעוֹת הַמִּלָּאךְ, לְהוֹרֹת
שְׁעִידִין לֹא הִגִּיעַ מִשֶּׁה לְמַעֲלַת 'פְּנִים אֵל פְּנִים'.

רְאֵה רְאִיתִי אֶת עַנְי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם

מְגוּרִיהֶם הִיטָה קִצְרָה מִלֵּהכִילָם. כְּלוֹמַר 'רְאֵה
רְאִיתִי אֶת עַנְי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם' – אֲשֶׁר מִצַּד
אֶרֶץ מִצְרַיִם. וְמָה שְׁכָתוּב 'עַמִּי' לְמִרּוֹת שֶׁהִיוּ
עוֹבְדֵי עֲבוֹדָה זָרָה – זֶהוּ מִפְּנֵי זְכוֹת אֲבוֹתָם, וְעַל
שֶׁם סוֹפֵם שֶׁעוֹד יִהְיוּ לוֹ עִם סְגוּלָה.⁹⁵
הַסְפּוּרָנוּ פִּירֵשׁ שֶׁהַכּוֹוֹנָה רְאִיתִי אֶת צְדִיקֵי
הַדּוֹר הַנֶּאֱנָחִים עַל עוֹנוֹת הַדּוֹר וְעַל עוֹנִיִּים
וּמִתְפַּלְלִים, וְכִנְגַּד צְדִיקִים אֵלֶּה נִגְלָה מִלָּאךְ ה'
בְּתוֹךְ הַסֵּנָה. וּמִבְּאֵר שְׁכִפִּילוֹת הַמִּילִים 'רְאֵה
רְאִיתִי' בָּאוֹת בְּכוֹוֹנַת 'אִמְנֵם רְאִיתִי', וּמוֹסִיף שְׁכָל

רַבּוֹ שִׁיטוֹת הַמִּפְרָשִׁים עַל אוֹדוֹת דְּבַר ה' 'רְאֵה
רְאִיתִי'. הָאֲבָן עֲזָרָא בִיאָר שֶׁהַכּוֹוֹנָה רְאִיתִי
אֶת הַחֲמֵס הַנִּעְשָׂה לָהֶם בְּסִתְרָה, שֶׁאֵת הַדְּבָרִים
שֶׁבְּנֵי אָדָם אֵינֶם רוֹאִים אֵינִי רוֹאָה. וְכֵן שְׁמַעְתִּי אֶת
הַצַּעֲקוֹת שְׁכּוֹלָם שׁוֹמְעִים, וְיִדְעָתִי אֶת הַמַּכְאוּבִּים
שִׁישׁ בְּלִיבּוֹ. וְעִיִּין בְּרַבְּנוּ בַּחֲיִי כִּמָּה שְׁכָתוּב בְּעִיִּין
שְׁלוּשָׁה עֲנִיִּינִים זֶה לְמַעֲלָה מִזֶּה – הַרְאִיָּה,
הַשְׁמִיעָה וְהִדִּיעָה.

לְפִי הָאֲבִרְבָּנָל, הַכּוֹוֹנָה שֶׁרְאָה שֶׁהִיוּ בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל בְּלַחֲץ גָּדוֹל, מֵאַחֵר שֶׁהִיוּ רַבִּים אֲבָל אֶרֶץ



95. אֲבִרְבָּנָל לִפְנֵי תְּשׁוּבָתוֹ לְשִׁאלָה הַשְּׁבִיעִית. וְמָה שְׁכָתוּב עַל אוֹדוֹת מִלַּת 'עַמִּי' – אַחֲרֵי תְּשׁוּבָתוֹ לְשִׁאלָה הַשְּׁמִינִית.

כמו שנאמר "ואנכי אעלך גם עלה" (שם). זה שאמר "וארד להצילו", והיה להם לשום אל לב ולבקש את פני. אבל "עתה צעקת בני ישראל באה אלי" כי התפללו אלי בלב שלם על כן ראיתי תפילתם, וראיתי גם את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם אשר לא כדת, לפיכך "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה", עתה תיכף, כי כך דרכי שעוד הם מדברים ואני אשמע'.

הרש"ר הירש מציין את הניגוד שבפסוק: מצד אחד מוזכר 'עני', האנשים המושפלים עד עפר, ומצד שני 'עמי', ייעודם להיות עמי אשר יקבל רק את דרך ה' והנהגתו. ה' אומר למשה שרואה את 'עני עמי', כלומר רואה בו זמנית הן את שפלותם העכשווי והן את הייעוד הנעלה המוכן להם. ועיין **באור החיים** על כפילות המילים 'ראה' ו'ראיתי' ועל הצורך שיאמר ה' 'אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם', ובאזניים לתורה.

המלבי"ם מבאר שפסוק זה משלים את הפסוק שהובא בסוף הפרק הקודם, ו'יֵרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּדַּע אֱלֹהִים' (ב, כה). שאמנם ה' גזר עבדות ועיניו על ישראל, אך המצרים הפריזו על המידה, וביאר את העניין דרך משל וכה דבריו: 'וזה דומה כמשל – מלך שראה שבנו הולך בדרך הטיול והבטלה, רועה רוח ורודף קדים, ורצה שיורגל בעול העבודה למען ישא אחר כך במשא המלוכה, וימסור אותו לאיש אחד שיאכף עליו אכפו לעבוד ולמשא. והבן היה כותב אגרות בכל יום אל אביו וצועק חמס על האיש על מה שמעביד אותו, והמלך לא פנה אל צעקתו כי זה כל מגמתו. אולם אחרי זאת התחיל האיש להכות את בן המלך במכות אכזריות שיש בהם סכנה, והבן הודיע זאת לאביו, ואז הלך אביו לראות אם אמת נכון הדבר וראה שהוא מפריז מאד יתר על המדה. וזה שנאמר "יֵרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ומפרש "ראה ראיתי את עני עמי". ואחרי זה התייעץ ברופאים והודיעו אותו שמלבד מה שהכאיב אותו במכות חיצוניות הנראים, הכאיב אותו גם במכאובים פנימיים על

פעם שהתורה תכפול מילים הכוונה 'אמת כן הוא' אף על פי שיטעון הטוען כנגד זה (ואנוהו – שיכול משה לטעון שמצב בני ישראל מוכיח שה' אינו רואה את עוניים, ועל כן נאמר לו 'רֵאָה רְאִיתִי' – באמת שראיתי), והביא לכך כמה דוגמאות – 'עֲלֶה נִעְלָה' (במדבר יג, ל), 'יַדְעֵתִי בְּנֵי יִדְעֵתִי' (בראשית מח, יט).

בפסוק זה ובבא אחריו מבאר ה' למשה שעל אף עוני ישראל במצרים – ה' לא יעניש את המצרים באופן מוחלט, כי אז יוכלו ישראל לרשת את ארצם, וה' רוצה דווקא להעלות את ישראל לארץ זבת חלב ודבש, לארץ הקודש. כוונת ה' בפסוק זה היא שאף על פי שראיתי את עוני עמי אשר במצרים (כפי שנראה מתוך הימצאות המלאך בתוך הסנה), ואף על פי שישליך ה' ידו במצרים (כביאור האש בסנה), מכל מקום לא יסופו המצרים הצרים אותם מתוך כל המכות שישלח בהם (כביאור 'וְהִסָּנָה אֵינָנוּ אֲכָל'). אין כוונת המכות להכרית את המצרים ולהושיב את ישראל במקומם, אלא להציל את ישראל מידם ולהושיבם במקום אחר. וזו כוונת הפסוק הבא ו'אֶרְדָּ לְהַצִּילוֹ... וְלִהְיוֹתָ מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת', שהמטרה אינה להכרית את המצרים אלא להוציא את ישראל מתוכם ולהעלותם אל ארץ זבת חלב ודבש.

הכלי יקר מתייחס הן לכפל הלשון 'ראה' ו'ראיתי' והן לכך שהמילה 'ראיתי' מורה על לשון עבר, וכה לשונו: 'כי רצה הקדוש ברוך הוא ליתן טעם למשה למה עזבם זמן רב כזה, ואחר עד עתה מלראות בצרתם, על זה אמר לפי שעד עתה אף על פי שבכל צרתם היו צועקים מתוך עבודתם הקשה, כל הצעקות לא היו תחינה ובקשה מלפניו יתברך כי אם צעקה של תלונה, אבל לא ביקשו את פני ה' עד עתה, זה שאמר "ויאמר ה' ראה ראיתי", רואה אני עכשיו וגם ראיתי לשעבר את עני עמי, "ואת צעקתם שמעתי" היינו צעקה של תלונה, ולא זכרו כי אני אמרתי ליעקב "אנכי ארד עמך" (בראשית מו, ד), ותכלית ירידה זו היתה להצילו וגו' ולהעלותו,

זה בכוונת שעבוד, כפי שתרגם אונקלוס, אלא בכוונת עניות הדעת (אולם בפסוק יז הסכים לתרגום אונקלוס, עיין שם בדבריו שהבאנו).

בכיוון שונה מכל הנזכר, המדרש תנחומא מבאר שהכפל 'רָאָה רְאִיתִי' מתייחס לראייה בהווה ולראייה בעתיד – ראיית סבלם בהווה וראיית מה שיחטאו בעתיד: 'ויאמר ה' ראה ראיתי... אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אני רואה שתי ראיות – "ראה ראיתי", ראיתי וידעתי את מכאוביו, ואני גואלן עכשיו, ו"ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא" (לב, ט) שעתידים להכעיסני במעשה העגל, לכך נאמר "ראה ראיתי".⁹⁷

אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם

באזניים לתורה מבאר למה היה השעבוד דווקא בארץ מצרים – ה' בחר את הגלות האמורה בברית בין הבתרים דווקא במצרים, משום שיהודי (הוא יוסף) הציל אותה מרעב, ואף העשיר אותה, ולכאורה ודאי שמדינה שכזו לא תתאכזר לעמו של האיש שהושיע אותה.

וְאֵת צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נַגְשִׁי

בני ישראל. הראשונה – התפילה שהתפללו ביום מות פרעה עבור אחריתם, והשנייה – הבכי מתוך העינוי שלהם. ועיין בדברי המלבי"ם לקמן פסוק ט המבאר את ההבדל בין נוגש לבין לוחץ. האור החיים מציין שמילת 'צעקתם' היא לשון רבים, ואילו מילת 'נגשיו' היא לשון יחיד (כלפי ישראל). ומבאר שכלפי צעקתם אל ה' הם היו רבים, כי אין הצועקים לה' שווים זה לזה. ולעומת זאת, מצד הנוגש הם היו נוגשים לכולם יחד בשווה, על כן מוזכר עניין הנגישה כלשון יחיד, עיין עוד בדבריו.

ידי בזיונות וחרפות הנוגעים עד נפשו שמרגשת בזה יותר מן המכות, ועל זה בא לשון ידיעה שכתוב "וידע אלהים", ומפרש "כי ידעתי את מכאביו", ועל ידי כך שמע גם צעקת בן המלך על העבודה, ועל זה אמר "ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו", כי היתה העבודה על ידי נגישה וחרופים וגדופים ברצח בעצמותיו, ובזה הראיה והידיעה היה סבה גם אל השמיעה.⁹⁸

ובהעמק דבר כתב שה' ראה ראיות רבות, אף מה שלא צעקו עליו, כמו פרישות דרך ארץ, השלכת בניהם ליאור שמונים שנה קודם לכן והשפלת דעת ישראל על ידי פרעה.⁹⁹ ולא הזכיר כאן ה' את השם 'ישראל', כי אין לקב"ה עם מיוחד אחר במצרים מלבד ישראל. ומה שאמר 'עֲנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם' הוא כדי לפרש למשה שעניות הדעת של ישראל במצרים ושפלות הנפש נובעות רק משום שהם במצרים ולחוצים בדירות דחוקות, אבל כשיצאו ויהיו בני חורין – יהיו מוכשרים להיות עשירי הדעת. ואף דבר זה לא נשמע מצד בני ישראל, אך ראה אותו ה'. והוסיף (על פי כל הנ"ל) שאין פירוש 'עני' בפסוק

הרשב"ם פירש ששמעתי את צעקתם שצועקים מפני שנוגשים אותם. ולפי האברבנאל כוונת 'מִפְּנֵי נַגְשִׁי' היא שלא צעקו בני ישראל אל ה', אלא היו צועקים מפני נוגשיהם, לשרי העיר הממונים עליהם. ואף שלא צעקו אל ה' – מכל מקום אמר ה' 'כִּי יִדְעֹתִי אֶת מְכַאֲבֵיו', כלומר ראוי לי לשמוע צעקתם גם אז, כי ידעתי שהייתה צעקתם אמיתית ומכאובם גדול.⁹⁸

הרש"ר הירש ביאר שאף ללא קשר לייעוד העתידי של בני ישראל, עלתה צעקתם אל ה' כקריאה לעזרה בשל זכויות אדם שנרמסו בכוח. **ובהעמק דבר** כתב שהכוונה לשתי צעקות מצד

97. תנחומא כ, ובאופן דומה בשמות רבה ג, ב.
98. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.

96. עיין בדבריו שהבאנו לעיל ב, כה 'וירא אלהים את בני ישראל'.

99. כתב האבודרהם שמקור התפילה 'ראה נא בענייני' הוא הפסוק 'ראה עניי' (תהילים קיט, קנג. ואנוהו – האבודרהם הביא מקורות אחרים להמשך הברכה 'וריבה ריבנו וגאלנו...', אך גם אלה הובאו בפסוק הבא בתהילים 'ריבה ריבי וגאלני לאמרתך חייני'), ונחלקו המפרשים בביאור המילה 'עניי'. יש שביארו שהכוונה לעיני וצרות (אבן עזרא ותרגום), יש שביארו שהכוונה לענוה (חומת אנך),

ואתגלית לשיזבויהון מידא
דמציאי ולסקויהון מן ארעא
ההיא לארע טבא ופתיא לארע
עבדא חלב ודבש לאתר כנענאי
וחתאי ואמורי ופרזאי וחזאי
ויבוסאי:

ח ואֶרֶד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא
אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרוֹחָבָה אֶל־אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ אֶל־
מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִזִּי וְהַיְּבוּסִי:

ואֶרֶד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא

אֶשֶׁר בְּמִצְרַיִם), והשני הוא הלחץ מצד המצרים ('מִפְּנֵי נִגְשָׁיו'). ועל אודות שניהם אומר ה' שירד לגאול את ישראל: על הלחץ מצד המצרים אומר 'וְאֶרֶד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם', ועל לחץ המקום אומר 'וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וְרוֹחָבָה'. ומה שכתוב 'וּלְהַעֲלֹתוֹ' הוא על שני עניינים: הראשון הוא על דרך שכל העולה ממצרים לארץ ישראל יקרא 'עולה', שהוא לצד צפון העולם. והשני, שבמצרים היו בתכלית השפלות והבוז, ויציאתם משם נקראת עלייה.¹⁰¹ האור החיים ציין שהתורה כותבת 'וְאֶרֶד', שאף שלפי גדלות ה' אל עליון – לא ראוי כלל שירד מכבודו לדבר עם פרעה, כל שכן פרעה שיאמר (ה, ב) 'מי ה' אשר אשמע בקולו' וימאן בדברי ה' – מכל מקום ה' ירד ומיעט מכבודו כדי להציל את עם ישראל. ועיין בנהרות ה'.

ממשיך ומבאר האור החיים שכוונת 'לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם' היא להצלה מן השעבוד, וכוונת 'וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא' לעצם הגאולה, שיצאו ממצרים למרות שכבר לא יהיו מעונים שם, אולם זה יקרה רק לאחר י"ב חודש. ה' לא יעלה אותם מייד משום שעדיין לא הגיע זמן הגאולה שקצב. ומבאר שמסיבה זו נמשכה כל מכה חודש אחד – שלושה שבועות התראה בין מכה למכה ושבעה אחד המכה עצמה – שרצה ה' להעניש את המצרים בזמן ההמתנה שנותר עד לעת הנכונה ליציאת בני ישראל ממצרים. ועיין עוד בדבריו

אונקלוס תרגם 'וֶאֱרֵד – ואתגלית'. הרשב"ם ביאר שהכוונה שירדתי כאן לדבר אליך כדי להצילו מיד מצרים. לפי האבן עזרא, אף שה' מלוא כל הארץ כבודו, מכל מקום השמיים נכבדים מן הארץ, ומאחר שכל הגזרות באות מן השמיים, על כן כתוב 'וֶאֱרֵד'. ועוד, שמעלת מלאך הינה עצומה ואין יכולת במשה לעלות אל השמיים, על כן כתוב 'וֶאֱרֵד' להציל את עמי. ומה שאמר 'וּלְהַעֲלֹתוֹ' הוא כנגד אמירתו 'וֶאֱרֵד', כלומר המלאך אומר למשה שהוא (המלאך) דר במקום עליון, וכמו כן רוצה הוא להשכיך את עם ישראל במקום שהוא עליון מכל הארץ, על דרך הכתוב 'וְיִרְכְּבֻהוּ עַל־בָּמֹתֵי אֶרֶץ' (דברים לב, יג). ואכן, בני ישראל יצאו מארץ שהיו בה בעוני אל ארץ טובה.

הרמב"ן כתב שייתכן לבאר את הירידה בשתי דרכים. האחת, שירידת ה' באש לסנה הינה הירידה המדוברת, על דרך הכתוב 'וְהָרָסִינִי עֵשֶׂן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ' (יט, יח). והשנייה, על דרך הכתוב באנשי סדום 'אֶרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה' (בראשית יח, כא), שם ביאר הרמב"ן שכוונת הירידה הינה במשמעות בדיקת מעשיהם לפני ההענשה, וממילא גם אצלנו הכוונה שה' יורד לבחון את מעשי המצרים ולהיפרע מהם.

בפסוק הקודם ביאר האברבנאל שה' מציין שני דברים שהקשו על עם ישראל – הראשון הוא מצוקת הארץ הצרה לעם רב ('עֲנִי עָמִי



באלהי נצור על עצמו, שתפילת אלהי נצור הוא על עצמו.
101. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית, ועל מילת 'וּלְהַעֲלֹתוֹ' אחרי תשובתו לשאלה השמינית.

(ברכות ה, א) הכותב: 'אסור לכון בתפלה לצורך עצמו, אך להתפלל שיהיו כל ישראל בתכלית השלימות ויהיה נשלם כנסת ישראל למעלה, אבל לא לצורך עצמו, אלא יתפלל

רעה מצד אווירה וצרה מצד מקומה. השני, שארץ ישראל היא 'אֶרֶץ זֵבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ', כלומר זבת חלב מרוב מרעה הצאן והבקר ודבש מרוב התמרים והפירות המתוקים, בשונה מארץ מצרים ששם לא היו דברים אלה. והשלישי, שהוא 'מְקוֹם הַכֶּנְעָנִי וגו'', כלומר גויים רעים שנתחייבו כליה וה' נשבע לאבותינו על מקומם. על כן כתוב 'מְקוֹם הַכֶּנְעָנִי' ולא 'ארץ הכנעני', שבעיני ה' אומות אלה כביכול כבר נשמדו ואין זו עוד ארצם, אלא המקום שבו היו בעבר.

בהעמק דבר כתב שהכוונה שה' ירד בגילוי שכינה כדי להציל את ישראל מיד מצרים. עד עתה הייתה השגחת ה' בישראל רק בעבור שלא יכלו, ומעתה תהיה להצילם לגמרי עד שלא ישתעבדו בהם עוד, אלא יעלו לארץ טובה ורחבה, שם יהיו עשירים בדעת ובגבהות הנפש. ועיין עוד במה שכתב על אודות 'מיד' מצרים, ויבואר באורך להלן, ו.

ובאזניים לתורה כתב שלא נאמר כאן שה' יורד לראות, אלא יורד להציל. שכלפי אומות העולם ה' כביכול יורד לראות, אך כלפי ישראל אינו צריך לראות, שעמים הוא בצרה ויודע בדיוק מה הם חווים, עיין עוד בדבריו.

שהסיבה שלא גאל את בני ישראל מוקדם יותר היא שהיו צריכים לברר ניצוצות בשערי טומאה, ואילו היו יוצאים מוקדם יותר לא היו משיגים את המטרה שעבורה ירדו למצרים.

לפי המלבי"ם, מלאך ה' השוכן בתוך הסנה מורה שה' ירד משמי מרום כדי לשכון בתוכם, לשומרם ולהצילם. עניין ה'ירידה' הוא שבדרך הכלל ה' מושיע משמי מרום, כלומר אינו מתגלה בעולם כדי להושיע אלא מסובב את הטבע בכדי שיעשה רצונו, בין בשינוי לב המלך לטובה על ישראל בין בגלגול דברים בדרך הטבע. אולם כאן אומר ה' 'וארד', ש'עתה ראה ה' לגאלם בנסים גלויים נפלאים שאין להם קשר כלל עם המערכת והטבע, שזה יציור שה' יורד למטה ופועל ישועות בקרב הארץ לא על ידי סבות ומסובבי המערכת רק המערכת תלך לפי דרכה וה' פועל גבורות הבלתי מתחייבות מחוקי הטבע'.

וממשיך ומבאר שישנן שתי מטרות: האחת להציל את ישראל מיד מצרים, והשנייה להעלות את ישראל מן הארץ ההיא. ואם תאמר שמוטב לבני ישראל לרשת את ארץ מצרים ולגור שם במקום המצרים – אין זה נכון משלושה טעמים המבוארים בפסוק: הראשון, שארץ ישראל היא 'אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה', בשונה ממצרים שהינה ארץ

אל אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה

שהארץ הולמת את ההתפתחות הרוחנית והמוסרית הצפויה של העם, ומשמעות 'רחבה' היא כמקום הנאה לגידול מספרי. **בהעמק דבר** ביאר שמשמעות 'טובה' היא שארץ זו מביאה לידיעת ה' והשגחתו, שהדברים הקורים בארץ ישראל נובעים מקיום מצוות ה' ותורתו – תורה, עבודה וגמילות חסדים – ובכך השגחת ה' ניכרת לעין כול. ו'רחבה' מציינת הרחבת הדעת, הבאה לידי ביטוי גם מצד היותם בדירות מרווחות המרחיבות את דעתו של האדם (בהפך ממצרים, שם היו להם דירות דחוקות המגבילות את הדעת, כפי שביאר בהעמק דבר בסוף פרק ב).

בביאור המילים 'אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה' כתב הרמב"ן שתחילה שיבח ה' יתברך את הארץ באומרו שהיא טובה, כלומר האוויר בה טוב לבני אדם ויימצא בה כל טוב. והוסיף לשבחה באומרו שהיא רחבה, כלומר יעמדו בה ישראל במרחב, או שיש בה שפלה ועמק, מישורים גדולים וקטנים, ואין רובה הרים וגאיות. והמשיך ושיבח לומר שהיא ארץ זבת חלב ודבש, כדבריו לקמן. ובדומה ציין המלבי"ם שארץ ישראל היא 'אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה', בשונה ממצרים שהינה ארץ רעה מצד אווירה וצרה מצד מקומה.

הרש"ר הירש כתב שמשמעות 'טובה' היא

ואורכה, שהרי אורכה של ארץ ישראל גדולה פי כמה מרוחבה. על כן יש לבאר את המושג 'רחבה' באופן אחר, שהכוונה שמרחיבה דעתו של האדם, ודבר זה יובן על ידי המובא בגמרא שאוירא דארץ ישראל מחכים,¹⁰² או על פי המובא שארץ ישראל הקטנה מחזיקה פירות רבים (כלומר פירותיה מרובים כאילו הייתה רחבה מאוד).¹⁰³ ואם נאמר שכוונת הפסוק כפשוטו, יש לבארו על פי הגמרא 'מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רווחא (כדברי פסוק זה 'טובה ורחבה'), ובזמן שאין יושבין עליה גמדיא¹⁰⁴ (אך לביאור זה שוב עולה הקושי, מדוע מציינת התורה רוחב ולא אורך).

נמצא שתועלת 'רחבה' דומה לתועלת של 'טובה', שהן מתוך רוחב הדעת והן מתוך ראיית שפע בארץ על ידי מעשיהם יכירו בהשגחת ה'. באזניים לתורה ביאר שהקב"ה מבהיר בזה שאין בדעתו להעלותם מארץ מצרים ולהגלותם אל ארץ אחרת כדי להשלים את ארבע מאות שנות השעבוד, אלא להעלותם דווקא אל 'ארץ טובה' לחיים ואף למתים, ואל ארץ 'רחקה' – המרחיבה דעתו של האדם, 'אל ארץ זבת חלב ודבש' – טובה ברוח וגשם (רוחניות וגשמיות), משום שקושי השעבוד במצרים קירב את הקץ. מקשה האזניים לתורה, והלוא ארץ ישראל אינה רחבה כל כך? ואם נאמר כפשוטו שהיא רחבה במקום, היה לתורה לומר 'ארץ טובה

אל ארץ זבת חלב ודבש

שהכוונה לדבש תמרים).¹⁰⁵ וכן כתב המלבי"ם שארץ ישראל זבת חלב מרוב מרעה הצאן והבקר, ודבש מרוב התמרים והפירות המתוקים, בשונה מארץ מצרים ששם לא היו דברים אלו. לפי הספורנו השבח הינו שארץ ישראל 'רבת המקנה ורבת המזון, ערב ומועיל'. בהעמק דבר ביאר שזו הבטחה שונה מן המילים הקודמות 'ארץ טובה ורחקה', לפי שהמילים הקודמות התייחסו להרחבת כוח עם ישראל ברוחניות, ואילו המילים 'ארץ זבת חלב ודבש' מתייחסות להנאות גופניות. לכן נקטה התורה את המילה 'ארץ' פעמיים, להורות שמדובר בשתי הבטחות שונות: 'ארץ טובה ורחקה' במישור הרוחני, ו'ארץ זבת חלב ודבש' במישור הגופני. וכך דברי הרש"ר הירש: 'תופעה ראויה לתשומת לב היא, שבשום מקום אין השורש 'זוב' מציין את שפע התוצרת החקלאית, אלא לגבי ארץ ישראל, ולגביה הוא ביטוי תדיר. לעולם אין במקרא פירושו של 'זוב': 'לגלוש', אלא הוא

הרמב"ן ביאר שתחילה שיבח ה' יתברך את הארץ באומרו שהיא טובה (כנאמר לעיל), ועוד שיבח לומר שהיא ארץ מקנה שיש בה מרעה טוב והמים יפים ויגדל החלב בבהמות, שהבהמות בריאות וטובות ומרבות חלב רק במקום עם אוויר טוב, עשיר ומים טובים. בדרך כלל דברים אלה נמצאים באחו ובמרום הרים, ובמקומות אלה אין פירות שמנים ויפים מאוד, ועל כן שיבח ה' לומר שגם פירותיה שמנים ומתוקים עד שתזוב כל ארץ ישראל בדבש מהם. יוצא ששיבח ה' את ארץ הקודש הן בטוב היבול והן בטוב המרעה. וסיים הרמב"ן וכתב 'והנה שבח אותה על כל טוב ה', על דגן ועל תירוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר. וזהו 'צבי היא לכל הארצות' (יחזקאל כ, ו). האברבנאל כתב שבמילים אלה מפאר ה' את ארץ כנען לעומת ארץ מצרים. במצרים אין יכולת טובה לגדל בהמות ועצי פרי, אלא ירקות ודגים, ועל כן אומר ה' שיוליכם אל ארץ שהינה מקום מקנה ('זבת חלב') ומקום עצי פרי ('ודבש', וידוע



104. גיטין נז, א.

105. אברבנאל בתשובתו לשאלה השביעית.

102. בבא בתרא קנח, ב.

103. כתובות קיב, א.

ובגמרא נדרש על פסוק זה: 'אמר רב חסדא: מאי דכתיב "ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי" (ירמיה ג, יט)? למה ארץ ישראל נמשלה לצבי? לומר לך: מה צבי זה אין עורו מחזיק בשרו, אף ארץ ישראל אינה מחזקת פירותיה. דבר אחר, מה צבי זה קל מכל החיות (תורה תמימה – קל ברגליו מכל החיות), אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל את פירותיה. אי מה צבי זה קל ואין בשרו שמן (תורה תמימה – כשם שבשר צבי כחוש מחמת שהוא קל לרוץ ורץ הרבה), אף ארץ ישראל קלה לבשל ואין פירותיה שמנים? תלמוד לומר "זבת חלב ודבש", שמנים מחלב ומתוקים מדבש'.¹⁰⁶

מציין במיוחד מצב חולני מסוים של האדם, ובמקומות אחרים מובנו: זרימה שחוללה הן בדרך נס – "הכה צור ויזובו מים" (תהלים עח, כ), והן בכוח – "שהם יזבו מדקרים" (איכה ד, ט). כלומר, השורש זו"ב מציין זרימה לא טבעית (בעקבות חולי, נס או פורענות), ולא גלישה של דבר העולה על גדותיו.

לדבריו, המילה 'זבת' מופיעה רבות בהקשר של ארץ ישראל כדי לציין שאינה שופעת בכוח פוריות טבעית, וכפי שידוע לנו על תקופות רבות בהן הייתה הארץ מוכה רעב ושוממה, אלא תהיה הארץ זבת חלב ודבש רק בשעה שיברך אותה ה' בגשמי ברכה בזכות מעשיהם של ישראל.

מהות החלב בתורה

הגמרא: 'מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה'.¹⁰⁸ היין מסמל את הקדושה, שכן אנו מקדשים כל שבת על היין ומברכים על היין 'מקדש השבת'. ומה מסמל החלב?

החלב, כך נראה, מסמל טהרה. **בגמרא** מובא שמקור החלב הוא הדם – 'דם נעכר ונעשה חלב'¹⁰⁹ – ובמהות הדבר דרשה על כך את הפסוק 'מי יתן טהור מטמא לא אֶחָד' (איוב יד, ד). אף צבע החלב (שהיה במקורו דם) מסמל מעבר מטומאה לטהרה, ככתוב 'אם יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כְּשָׁנִים כְּשֶׁלֶג יִלְבִּינּוּ' (ישעיה א, יח).¹¹⁰ בשונה מהמים ומהיין, שאין מקורם בחי ואין במהותם טומאה וטהרה, מקור החלב הוא בבהמה, ודווקא חלב הבא מהבהמה טהור מותר באכילה.

חלב הוא הדבר הראשון שאוכל תינוק בשעה שנולד. כמה מתאים עניין זה לטהרה, שכן בשעה זו יורדת אליו נשמתו הטהורה, כמובא **בגמרא**: 'דרש רבי שמלאי למה הולד דומה במעי אמו... נר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם – בא

בפסוק זה מתאר הקב"ה שיעלה את בני ישראל אל 'אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ'. ברובד הפשוט פירושו של 'זבת חלב' הוא שהארץ משובחת בכך שהמקנה ייתן חלב רב בזמן היות ישראל בארץ, וכן נקטו רוב המפרשים. אולם, מהמילים 'אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב' לא משמע שבהמות הארץ יתנו חלב רב, אלא שהארץ עצמה תיתן חלב. וכן משמע מספר יואל, שם כתוב 'וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יִטְפוּ הַהָרִים עֲסִיס וְהַגְבְּעוֹת תִּלְכְּנָה חֶלֶב' (ד, יח). אולם ברור הוא שהחלב אינו יוצא מן הארץ, ומה אם כן רומזת התורה בכותבה 'זבת חלב'?

הגמרא מביאה שהתורה נמשלה לשלושה משקין: 'ואמר רבי אושעיא: למה נמשלו דברי תורה לשלושה משקין הללו, במים ובין ובחלב, דכתיב "הוי כל צמא לכו למים", וכתוב "לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב" (ישעיה נה, א)? לומר לך: מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה'.¹⁰⁷ שלושה משקים אלה מסמלים שלושה דברים שונים הנצרכים לקניין התורה. המים מסמלים את הענווה והפשטות, כדברי



טהרה מישראל, ככתוב 'רחצו הזכו, הסירו רע מעלליכם מנגד עיני' (א, טז), ועיניו של הקב"ה מסמלות טהרה ככתוב בספר חבקוק 'טהור עיניים מראות רע' (א, ג). עניין הזכות נזכר בהקשר של החלב במגילת איכה, שם כתוב 'זכו נזיריה משלג צחו מחלב' (ד, ז).

106. כתובות קי, א.

107. תענית ז, א.

108. גמרא שם.

109. נדה ט, א.

110. פסוק זה בישעיה בא מעט אחרי הפסוק הדורש

זבת חלב, היינו שופעת טהרה. בשעה שנמצאים ישראל במ"ט שערי טומאה, אומר ה' למשה להודיעם שעתידיים הם לבוא אל ארץ זבת חלב – אל ארץ בה הטהרה שופעת, כדברי **המשנה**: 'ארץ ישראל טהורה' (בשונה מחוץ לארץ, הנחשבת לאדמה טמאה, כמובא בספר עמוס [ז, יז] 'וְאַתָּה עַל אֲדָמָה טְמֵאָה תָּמוּת'). ארץ ישראל טהורה, ותורתה טהורה – 'אַרְצָךְ זִבְת חֶלֶב וְדָבָר' ¹¹².

מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא משם עד שמשיבין אותו... ומה היא השבועה שמשיבין אותו – תהי צדיק ואל תהי רשע... והוי יודע שהקב"ה **טהור** ומשרתיו **טהורים**, ונשמה שנתן בך **טהורה** היא, אם אתה משמרה ב**טהרה** מוטב, ואם לאו הריני נוטלה ממך ¹¹¹.
אם כן, ברובד העמוק יותר, נראה לומר שכונת התורה באומרה 'אַרְצָךְ זִבְת חֶלֶב' היא שהארץ עצמה

אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִי וְהַיְבוֹסִי

עזרא שהוא משום שהגרגשי הוא הקטן מבין השבעה. ויש לשאול, מאחר שהעמים המנויים בפסוק זה היו בניו של כנען (עיין בראשית י, טו–יז), למה הזכיר גם את הכנעני? והתשובה, משום שכל הארץ תיקרא כנען כי הוא שם כולל להם. והוסיף שהפריזי הוא צידון, ואילו שאר הבנים הנזכרים מבני כנען (בבראשית שם) הם מעטים, וכללם הכתוב במילת 'הכנעני'.

הרמב"ן ביאר שאולי לא הייתה ארץ הגרגשי זבת חלב ודבש כארצות שאר העמים, ולכן לא הוזכרה בפסוק זה. גם בפרשת משפטים (כג, כג) מוזכרים רק שישה עמים: 'וְהַבִּיאָךְ אֶל הָאֱמֹרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרִזִּי וְהַכְּנַעֲנִי הַחִי וְהַיְבוֹסִי וְהַכְּחִדְתִּי', ואולי הזכיר דווקא את אלה שכבשו תחילה, שהרי נתקבצו על יהושע להילחם בו (יהושע ט, א–ב). **ובירושלמי** מובא: 'דאמר רבי שמואל: שלש פרסטיניות (כתבים) שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ – מי שהוא רוצה להפנות יפנה, להשלים ישלים, לעשות מלחמה יעשה. גרגשי פינה והאמין לו להקב"ה והלך לו לאפריקי' ¹¹³ – ולכן לא הוזכר בפסוק הנזכר, הכותב 'והכחידתי', מאחר שלא הכחידו הקב"ה, שהרי פינה את מקומו. על פי הבנה זו ניתן לומר שגם כאן, בפסוק שלנו, רמז ה'

התורה אינה כותבת 'ארץ הכנעני' אלא 'מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי'. בטעם הדבר כתב **הרמב"ן** שהוא לרמזו שירשו אותם ויכריתום וישבו **במקומם**, ולא שישבו בקרבם כפי שעשו אבותינו הקדושים. **ובהעמק דבר** ביאר שלא כתבה התורה 'אל ארץ הכנעני וגו'', לפי שבאמת אינה ארצם, אלא מקומם שהמה יושבים שם עתה. וכן כתב **באזניים לתורה**, שכאן משמיע ה' למשה שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, ולכן נקראת 'מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי', שהוא רק יושב שם לפי שעה. **לפי המלבי"ם** (הוזכר לעיל) הוא משום שגויים רעים אלה נתחייבו כליה וה' נשבע מקום זה לאבותינו, ועל כן בעיני ה' אומות אלה כביכול כבר נשמדו, ואין זאת עוד ארצם, אלא המקום שבו היו בעבר. הוסיף **הרש"ר הירש** שהתושבים הנוכחים שם, הכנעני וחבריהם שנהנו מארץ זבת חלב ודבש, השחיתו את דרכם מרוב השפע שעליו התענגו, ועתה מקיאתם הארץ. וישראל, כל עוד יהיו נקיים מקללתו של כנען – ישמרו על שפע זה.

למה לא מוזכר הגרגשי?

בפסוקים אלה מוזכרים שישה עמים, וזה שאינו נזכר הוא הגרגשי. בטעם הדבר כתב **האבן**

111. נדה ל, ב.
112. **במדבר דברים רבה** (ז, ג) נדרש שהתורה נמשלה גם לדבש: 'רבנן אמרי – בחמשה דברים נמשלה התורה: במים ובין ובדבש ובחלב ובשמן... בדבש ובחלב מנין –

113. **דבש וחלב תחת לשונך** (שיר השירים ד, יא). וראה לקמן 'ביאור הפסוק לפי רבנו בחיי'.
114. שביעית ו, א.

ביאור הפסוק לפי רבנו בחיי – שבחי התורה
רבנו בחיי ביאר את הפסוק כולו בדרך דרש: 'מה צריך להאריך הכתוב כל כך בשבח העצים והאבנים, ועוד ספור השבח במקום הזה למה,

הסיפור מדבר על תשובה, גם לאדם שהיה רחוק ביותר. אך מהי הנקודה המרהיבה

ביותר בסיפור? מה גרם לאלעזר לשוב בתשובה? דיבורה של הזונה אליו. ועתה עלינו לשאול – מי היא שתביא לו מוסר? וכי היא המשגיח שלו בישיבה? הרועה הרוחני שלו? המשפיע שלו? הרי היא אישה זונה, ואתננה ניתן עבור עבודתה, לא עבור מוסר רוחני המעורר מחשבה ותשובה. איזו זכות יש לה ליתן לו מוסר, ולמה שתמצא לומר לו דבר שכזה?

אין זאת אלא ש'ואַרְד לְהַצִּיל... וְלִהְיוֹתוֹ'. ה' ירד ירידה שאין למטה ממנה – לתוך אישה טמאה, במעשה טמא, בזמן טמא – ודרך גרון הפרוצה דיבר עם אלעזר ואמר לו את מה שצריך היה לשמוע כדי שיתעורר לתשובה. ה' ירד להציל, ואכן העלה את רבי אלעזר. ונאה היה לשמו, 'אלעזר' – שעזר לו ה' לשוב בתשובה, וירד להצילו ולהעלותו.



וַיֵּצֵא הָאֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה
וַיֵּצֵא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה
וַיֵּצֵא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה

וַיֵּצֵא הָאֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה
וַיֵּצֵא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה
וַיֵּצֵא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה

וַיֵּצֵא הָאֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בַּיָּד הַחֲזָקָה

הכפילות לכאורה בפסוק ז ובפסוק ט
בפסוק ז כתוב 'וְאֵת צִעְקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נַגְשֵׁיוֹ', ולכאורה התורה כופלת עניין זה באומרה בפסוק זה 'וַעֲתָה הִנֵּה צִעְקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי'. המפרשים עמדו על הכפילות לכאורה, וביארו את הדבר בדרכים שונות. הרמב"ן סובר שלמרות שבפסוק ז מובא כבר 'וְאֵת צִעְקָתָם שָׁמַעְתִּי', חזר ואמר כאן שצעקה זו 'בָּאָה אֵלַי', כלומר הגיעה עד כיסא הכבוד, ולא יוסיף ה' להעביר יותר על מעשי פרעה, כי מצרים לוחצים אותם יותר מדי. ועל דרך האמת, צעקת בני ישראל היא כנסת ישראל שבאה אליו צועקת.

האברבנאל מבאר שבפסוק זה מודיע ה' למשה שלמרות שכבר עבר קץ הגלות וזמן הגאולה הגיע – מכל מקום עד עתה לא צעקו אל ה' אלא צעקו אל נוגשיהם. ועתה בפסוק זה מודיע ה' שבני ישראל החלו לקרוא אל ה', ולכן הגיע זמן גאולתם

האבן עזרא ביאר שעשו תשובה, והחזקוני כתב ש'צִעְקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי', ולא לשווא הם צועקים, ככתוב בהמשך הפסוק 'וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחֲץ', כלומר בדין הם צועקים. ולפי הספורנו כוונת 'ועתה' בכל התורה הינה 'בהיות זה אמת'. וכן אצלנו הכוונה, אמת שידעתי את מכאוביו, שקיבלתי את צעקות ותפילות בני ישראל מאחר שקראוני באמת.

ההעמק דבר מבאר שהמילה 'עתה' מורה על מה שהולך לקרות עכשיו ממש. בשעה זו אין הקב"ה בא להושיעם עדיין מנאקותם על מכאוביהם, אף לא להעניש על פרישות דרך ארץ והשלכת הבנים ליאור, אלא יהיה זה בעתיד בעונשי המכות ובמה שייפרע מהם על הים. אך בשעה זו באה צעקת בני ישראל אל ה' בעניין 'מה יהיה תכלית השעבוד' (כלומר אם ייגמר), ועתה בא ה' לבשר להם שתהיה להם אחרית טובה. ועיין עוד לקמן ('הכפילות לכאורה') בדברי המפרשים על אודות המילה 'ועתה'.

לפניו יתברך, ויש מהם שהם מעולים שיש בהם כח שאין צריכין אמצעי להגיעם לפני הבורא אלא הם מעצמם ניגשים לפניו, לזה אמר באה "אלי", פירוש בלא אמצעי.

ובאזניים לתורה כתב שתחילה (בפסוקים ז-ח) הודיע הקב"ה למשה את כל התוכנית – ראיתי, שמעתי, וארד להצילו, ולהעלותו אל ארץ זבת חלב ודבש. ואחרי ביאור התוכנית הכללית – אומר ה' למשה 'ועתה': עליך לעשות כרגע את החלק הראשון של התוכנית, לילך אל פרעה ולהוציא את בני ישראל ממצרים (המשך דבריו על אודות הכנסת משה את בני ישראל לארץ מובאים בסוף פסוק י 'האם משה נועד להכניס את ישראל לארץ').

עתה.¹¹⁵ וכן כתב **הכלי יקר**¹¹⁶ 'שעד עתה אף על פי שבכל צרתם היו צועקים מתוך עבודתם הקשה, כל הצעקות לא היו תחינה ובקשה מלפניו יתברך כי אם צעקה של תלונה, אבל לא ביקשו את פני ה' עד עתה... אבל "עתה צעקת בני ישראל באה אלי", כי התפללו אלי בלב שלם, על כן ראיתי תפילתם'. ועיין לקמן 'צעקה מכאב וצעקה לה'.

האור החיים כתב שבפסוק זה יש מילה נוספת על פסוק ז – 'ועתה', לומר שממש בעודם מדברים באה צעקה חדשה של בני ישראל אל ה'. ועל ידי כך מבואר גם מה שכתוב 'הנה', לומר שכביכול הנה הצעקה שלהם כאן ממש לפניי. עוד כתב: 'ואמר "באה אלי" לצד שיש הדרגות בתפלות המוגשות לפני הנתער, יש מהם שמביאין אותם משרתי עליון ומגישים אותם

צעקה מכאב וצעקה לה'

הווי אומר, מבחינת הזמן משה רבנו עמד בסנה וקיבל את דבר ה' ממש בזמן שבו מתאר סוף הפרק הקודם 'ותעל שוועתם אל האלהים'. לכן כתוב בפסוק ט 'ועתה', שממש ברגעים אלה החלו בני ישראל לצעוק אליי, ועל כן עתה ממש צריך שתלך להושיעם – וככתוב בפסוק הבא 'ועתה לכה'. לדברינו, סוף פרק ב ותחילת פרק ג אירעו בו זמנית, אלא שפרק ב מתאר את המצב במצרים ופרק ג את משה בסנה.¹¹⁷ ה' החל לדבר אל משה מייד ברגע שצעקו ישראל אל ה' – 'טָרַם יִקְרָא וְאָנִי אֶעֱנֶה, עוֹד הֵם מִדְּבָרִים וְאָנִי אֶשְׁמָע' (ישעיה סה, כד).

כל עוד בני ישראל צעקו מתוך כאב, אך לא צעקו אל ה' – לא החלה הגאולה. רק בשעה שבני ישראל קראו אל ה' – שמע אותם ה' והחל את גאולתם. 'ועתה הנה צעקת בני ישראל בָּאָה אֵלַי... ועתה לכה'. הגאולה הייתה מוכנה אך בני ישראל לא היו מוכנים, וברגע שקראו אל ה' לגאולם החלה הגאולה. ישמע חכם ויוסף לקח, בהבינו שכפי שהיה בגאולת מצרים – כן יהיה בגאולתנו לעתיד.

כמובא בדברי **האברבנאל והכלי יקר**, בפסוק ז מתואר שבני ישראל צעקו, ככתוב 'וְאֵת צַעֲקֹתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו', אך לא מפורש שם שבני ישראל צעקו אל ה', אלא רק שצעקתם נשמעה. לעומת זאת בפסוק ט מפורש שצעקו בני ישראל אל ה', ככתוב 'וְעַתָּה הִנֵּה צַעֲקֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי'.

פסוק ז משקף את השנים הרבות שבהן עבדו בני ישראל עבודת פרך אך לא צעקו אל ה' שיושיעם. בסוף הפרק הקודם כתוב 'וַיִּצְאֵנֻהוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבֶדָה וַיִּצְעֲקוּ' (כ, ג) – הם זעקו, אך לא נאמר שזעקו אל ה'. ואף שלא התפללו אל ה' – ה' ירד אליהם והיה מוכן להצילם, ככתוב בפסוק ח 'וְאָרַד לְהַצִּילוֹ', ואם היו קוראים אליו הגאולה הייתה מתחילה מייד. אלא שעדיין לא קראו אל ה', ועל כן הגאולה לא החלה.

אולם אחר כך ממשיך הפסוק בסוף הפרק הקודם וכותב 'ותעל שוועתם אל האלהים מן העבדה', כלומר התפללו כעת אל ה' (בסיבות לכך עיין בדברינו על סוף הפרק הקודם בפסוק כג), ומייד אז – 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ... וּמָשָׁה הָיָה רָעָה'. את זה מסמל פסוק ט, הכותב 'ועתה הנה צעקת בני ישראל בָּאָה אֵלַי'.



¹¹⁵ 'יהי משה רעה', משום שסיפור משה בסנה החל בטרם נגמר הפרק הקודם.

¹¹⁶ **אברבנאל** בתשובתו לשאלה השמינית.

¹¹⁷ **כלי יקר** על פסוק ז.

¹¹⁸ על כן כתוב 'ומשה היה רעה' (ג, א), בלשון עבר, ולא

וְגַם רֵאִיתִי אֶת הַלַּחֲץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם

עֲנִיִּים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ, כלומר נתנו הודיה לקב"ה. ועיין עוד בהעמק דבר למה בפסוק ז הקדים הפסוק ראייה לשמיעה וכאן הוא בהפך. המלבי"ם מבאר את ההבדל בין נוגש (המופיע בפסוק ז) לבין לוחץ (המופיע בפסוקנו). הנוגש נוגש על המס והעבדות, אך לא יגביל את הניגוש מבחינת מקום. בשונה ממנו, הלוחץ ילחץ לישב בדוחק, וכן עשו להם המצרים. עיין עוד בדבריו. ובעניין זה כתב רבנו בחיי: 'פירש רבינו חננאל ז"ל, מפני שנכנסו למצרים בשבעים נפש והושיבם יוסף בארץ גשן, ולא היתה הארץ מכילה אותם כי היתה הברכה בהם, ומצריים לא היו מניחים אותם להתרחב בארץ, אבל היו לוחצים ודוחקים אותם, והביא ראייה לזה ממה שאמר הכתוב "וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק" (שופטים א, לד)'.¹¹⁸

האבן עזרא פירש שלחצו אותם במזיד. הרמב"ן ביאר שה' יעשה נקמה בפרעה ובעמו מפני שעשו להם יותר מן הנגזר עליהם בברית בין הבתרים במה שלחצו אותם. הספורנו כתב שמרוב הלחץ שלוחצים המצרים את בני ישראל ראוי להעניש את הלוחצים. ועיין באזניים לתורה על אודות האמור בהגדה של פסח 'ואת לחצנו זו הדחק'.

ובהעמק דבר ביאר שגם מילים אלה מתייחסות למילה 'ועתה' שבתחילת הפסוק, והכוונה שברגע זה משפילים המצרים את דעתם ונפשם של ישראל. ואף שמשא לא ישנה בן רגע את המציאות, הרי בבשורתו אליהם שהישועה קרובה לבוא – תכף ומייד תתרחב דעתם ונפשם של ישראל. וכן מבואר בסוף הפרק הבא (ד, לא) 'וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת

נהרות ה'  

צעקת השפתיים וצעקת הלב

בפסוק מובא שצעקת בני ישראל באה אל ה', והיא היא אשר קרעה את גזר דין השעבוד. על אודות עניין הצעקה המקרעת גזר דין מובא בגמרא: 'ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה'.¹¹⁸ המושג צעקה נתפס אצל רבים כהרמת קול באופן קיצוני, וכביכול רק כך ישמע ה' את תפילתנו. אך אין הסברה נותנת שהקב"ה מקשיב יותר להרמת קול, כל שכן שתפילת שמונה עשרה נתקנה להיאמר בלחש, כפי שהתפללה חנה. מהו אם כן מושג הצעקה? המקרא נוקט פעמים רבות את המושג 'צעקה', ומתוך דקדוק בתרגום אונקלוס ניתן להבחין בין שני סוגי צעקות. בשעה שיעשו מרים את קולו וצועק, כתוב 'וַיִּצְעַק צָעָקָה גְּדֹלָה וּמְרָה עֵד מְאֹד' (בראשית כז, לד), מתרגם אונקלוס 'וצוח צוחא רבא ומריא'. וכן בשעה שלמצרים אין מה לאכול כתוב 'וַיִּצְעַק הָעָם אֶל פְּרֹעֶה לֵלֶחֶם' (שם מא, נה), ומתרגם אונקלוס 'וצוח עמא קדם פרעה על לחמא'. תרגום 'צוח' מורה על צעקה בקול רם.

לעומת זאת, כשמשא צועק אל ה' על אודות הצפרדעים כתוב (ח, ח) 'וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה'', ושם מתרגם אונקלוס 'וצלי משה קדם ה''. וכן בפסוק שלנו, על אודות צעקת בני ישראל המשנה את הגזרה, מתרגם אונקלוס 'קבילת בני ישראל עלת קדמי'. לא מדובר בצעקה במובן של הרמת קול, אלא כתפילה העולה אל ה'.

◆ ◆ ◆

הווי אומר, ההבדל בין תפילה לצעקה הינו בלב, כשם שההבדל בין אמירה לצעקה הינה בקול. ההבדל בין מדבר לצועק אינו במילים הנאמרות אלא בסגנון האמירה, וכן ההבדל בין תפילה לצעקה אינו במילים הנאמרות, ולא בקול המושמע, אלא בצעקת הלב, הקוראת בכל כוחה אל הקב"ה לקבל את תפילתה. צעקה המשנה גזר דין – אינה צעקת הגרון, אלא צעקת הלב.



י וַעֲתָה לָכֶּה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל-פְּרַעְיָה וְהוֹצֵא אֶת-עַמִּי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

ועתה לכה ואשלחך אל פרעה. ואם תאמר מה תועיל? 'והוצא את עמי', יועילו דצריך ותוציאם משם:

וַעֲתָה לָכֶּה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעְיָה

משה משיב בטענות כיון שלא ראה דבר מלך שלטון אלא אם ירצה היה מגלה דעתו כי יש לו טענות מונעות והיה ה' משיבו על כל טענה וטענה כדי שילך מדעתו ורצונו'.

הרש"ר הירש כתב שה' אומר למשה שהעם משווע לגאולה, וברצונו לגואלו, וזה לבד אמור להספיק למשה שיביין את דרישת ה' שילך ויגאלם. המלבי"ם מבאר שעתה, מאחר שלא יושיעם בדרך הטבע כי אם באופן גלוי, באותות ובמופתים (עיין בדבריו על פסוק ח 'וארד להצילו') – ה' צריך שליח בשר ודם שעל ידו יתרה ויעשה את האותות, ומשה רבנו הוא המוכן והמיועד לדבר. עוד מוסיף שה' אמר למשה 'לכה' (ולא 'לך'), שהאות ה"א בסוף מילה מורה על בקשה וגילוי רצון, ובה אומר לו (במדרש לקמן) 'לכה', שאם אין אתה גואלם אין אחר גואלם. וביאר לו ה' שהשליחות הינה לשני דברים: לילך אל פרעה כדי להכותו באותות ובמופתים, וכדי להוציא את ישראל ממצרים, שיסכימו ללכת אחריו למדבר. ובהעמק דבר

האבן עזרא ביאר בפשטות שהכוונה היא 'לך בשליחותי אל פרעה'. והוסיף הספורנו 'אשלחך אליהם להתרות בהם בטרם אענישם'. וכתב האור החיים¹¹⁹ שאומר ה' 'וַעֲתָה לָכֶּה' לומר שילך תכף ומייד ללא שום עיכוב, שמשום הדחק שבני ישראל נדחקים במצרים אין להמתין אף לא רגע. ועוד מבאר שאומר לו ה' הן 'לכה' והן 'ואשלחך', משום שההליכה עצמה אינה עצם השליחות, אלא שאף לאחר הליכתו למצרים ה' ישלחו לפרעה פעם אחר פעם משום סירובי פרעה לשלח את בני ישראל. עוד אפשר שהוסיף לו ה' עניין שליחות, על דרך האמור ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, וזכות זו עמדה לו במלון שלא המיתו המלאך.

ומבאר האור החיים ביאור נוסף: 'עוד ירצה על דרך אומרם (בגמרא¹²⁰) בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, לזה אמר אליו "לכה", פירוש אם אתה חפץ במצוה זו ללכת אז אני אשלם חפצך ואשלחך, ומזה אתה למד שאם הוא ימאס מהלך לא ישלחנו. ואולי כי לזה היה



120. מכות י, ב.

119. האור החיים בסוף דבריו לפסוק הקודם. והמשך דבריו בפסקה זו מובאים בדבריו לפסוק זה.

רבנו בחיי ביאר שתוספת האות ה"א ('לכה') ולא 'לך') באה להורות על חמישה ימים שעתידים לחנות בסיני לפני קבלת התורה, ולכן כתוב (בפסוק יב) 'וְזָה לְךָ הָאוֹת (כלומר אות ה"א)... בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', כלומר חמישה ימים, ובשישי תקבלו את התורה. ועיין עוד במה שכתב על דרך הקבלה.

ובאזניים לתורה מסיק מהמילה 'לכה' ש'אין זה ציווי, כי איך ימאן עבד ה' לשמוע בקול אדונו... כל האמור בפרשה זו... הוא רק שידול בדברים והרצאת התכנית, כדי שידע משה מה הוא מקבל על עצמו'. כל זאת בשונה מן הנאמר לו אחרי מעמד הסנה 'לךָ שָׁב מִצְרַיִם' (ד, יט), שהוא ציווי אחרי שהסכים משה לשליחותו, בשתיקה כהודאה. ודברים אלה דומים לדברי האור החיים שהבאנו בתחילת פסוק זה.

פירש שהכוונה 'הזמינה עצמך'. ואין הכוונה שיהיה שליח ה' רק לבשר להם את הישועה, כמו בגאולה העתידה שאליו יהיה המבשר ולא הגואל, אלא משה יהיה גם המבשר וגם המושיע. ועיין במה שכתבנו בפסוק הקודם 'הכפילות לכאורה' על אודות המילה 'ועתה' בפסוק זה.

המילה 'לכה'

במקום לכתוב 'ועתה לך' בחרה התורה לכתוב 'ועתה לכה'. במדרש רבה נדרש על כך: 'ועתה לכה ואשלחך אל פרעה – א"ר אלעזר: לכה וודאית (הה"א שבסוף התיבה), לומר אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם'.¹²¹ וביאר בעץ יוסף שאילו היה כתוב 'ועתה לך' היה הדבר מבואר כציווי, ומהכתוב 'ועתה לכה' מבואר שאין ה' אומר לו לילך מטעם הציווי, אלא משום שהגאולה יכולה לבוא רק על ידי משה. 'לכה' כמו 'בשבילך' – השליחות מוכנה בשבילך, דווקא עליך הדבר מוטל.

והוצא את עמי בני ישראל ממצרים

עם ה". וכנגד חשש משה שלא ישמעו אליו בני ישראל לעזוב את גילולי מצרים אומר לו הקב"ה 'בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', כלומר על ידי התורה תפסוק זוהמתן.

האם משה נועד להכניס את ישראל לארץ ישראל?

בהבנה הפשוטה, משה היה אמור להכניס את ישראל לארץ ישראל, ורק בשעה שחטא במי מריבה נגזר עליו שלא ייכנס לארץ. אולם הדברים אינם פשוטים כל כך. רש"י מציין בסוף פרשה זו שכבר קודם המכות נאמר למשה שלא ייכנס לארץ, וכה לשונו: 'עתה תראה – העשוי לפרעה תראה, ולא העשוי למלכי שבעה

כתב רש"י 'ועתה לכה ואשלחך אל פרעה – ואם תאמר מה תועיל? "והוצא את עמי", יועילו דברך ותוציאם משם'. הרשב"ם פירש שהכוונה שעל פי הדברים שתאמר ממני אל פרעה תוציא את ישראל ממצרים. ולעניין המילים 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' כתב החזקוני שהוא הבהרה במי מדובר, וכדרך הכתוב, כגון "עם בְּנֵי עַם יִצְחָק" (בראשית כא, י). הכלי יקר דייק במילים 'והוצא את עמי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם' שני דברים: הראשון, שלא כתוב 'מארץ מצרים' אלא 'ממצרים'. והשני, שכתוב 'עמי' בתוספת למילים 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'. וביאר שפסוק זה לא מדבר על יציאה מארץ מצרים אלא על יציאה ממעשי מצרים שבהם נטמאו בני ישראל. והמילה 'עמי' מורה שאף על פי שחטאו ישראל, עדיין הם בגדר 'ישראל



אומות, כשאביאם לארץ' (ו, א). אמנם מתוך הפסוקים שלנו ניתן להעלות שמלכתחילה לא נועד להכניסם לארץ, וכה רמז בהעמק דבר, שלא נאמר למשה שיעלה אותם אל הארץ.

ובאזניים לתורה¹²² כתב שבפסוקים ז-ח מתואר שבני ישראל יצאו ממצרים ויבואו לארץ ישראל, אולם בפסוקים הבאים משה מוזכר רק כמי שיוציאם ממצרים, לא כמי שיכניסם לארץ,

האם יש מצב שבו עם ישראל אינו עם ה'?

ספר הושע מבאר שישנן פעמים שההתייחסות אלינו מתוך מעשינו לא תיראה כהתייחסות אלוה אוהב לעמו, אך מובטחים אנו שהקשר האיתן בין ה' לבינינו לא ימוש לעולם. מתוך כך ניתן לבאר את הפסוק 'וְאַרְשִׁיךָ לִי לְעוֹלָם' המובא באותו הפרק (ב, כא). מדוע שאדם ירצה ליארס לעולם ולא להתחתן? אלא, שבשלב האירוסין ישנה ברית הקיימת ועומדת בין הצדדים אף ללא תלות במעשיהם.

מעתה נקבל הארה על שינויי הנוסח בתפילות ערבית בין נוסח אשכנז לבין נוסח עדות המזרח. נוסח בני אשכנז לומר 'ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים', כבקשה, ואילו נוסח בני עדות המזרח לומר 'ואהבתך לא תסור ממנו לעולמים', כהצהרה. אין כאן מחלוקת, אלא שני הנוסחים משלימים זה את זה: נוסח אשכנז מתייחס לאהבה היתרה לעם ישראל, התלויה במעשינו, ועל כן אומר את הדבר בצורת בקשה; ואילו נוסח עדות המזרח מתייחס לאהבה שאינה תלויה בדבר, שהייתה ותהיה לנצח.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-הָאֱלֹהִים מִי אֲנִי כִּי אֵלֶךְ אֶל-פָּרְעֹה
וְכִי אֲוִצִּיא אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

מי אנכי. מה אני חשוב לדבר עם המלכים: וכי ארצא את בני ישראל. ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל

בפסוק זה טוען משה רבנו שתי טענות. הראשונה 'מִי אֲנֹכִי כִּי אֵלֶךְ אֶל פְּרֹעֶה', והשנייה 'וְכִי אֲזַיֵּא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם'. כדי להקל על הקריאה,

כתב רש"י 'מה אני חשוב לדבר עם מלכים'.
ומוסיף משה ואומר לה', שאף אם אני חשוב
לדבר עם מלכים, מה זכו ישראל שייעשה
להם נס שאוציאם ממצרים. דבריו הם על פי
האמור במדרש רבה: 'מה זכות יש בידם שאוכל
להוציאם'.¹²⁴ ובדומה כתב הספורנו שאמר משה
'מי אנכי', כלומר איך יחשוב את התראתי,

את עמי' הוא משיב – מי אנוכי שאוכל להוציא גוי גדול, את בני ישראל (ואנוהו – כלומר לדבריו המילים 'מי אֲנֹכִי' שייכות הן לגבי תמיהתו על הליכתו לפרעה והן על הוצאת בני ישראל על ידו). והוסיף שאין הפרש בין מילת 'אני' למילת 'אנכי'. בדומה לדבריו כתב הכלי יקר. ואנוהו – לשיטתם, תמיהת משה היא על צד מעלת ישראל, וזה בשונה מהמדרש ומרש"י שביארו 'מה זכו ישראל...'.¹²⁵

הרשב"ם פתח את פירושו לפסוק זה במילים: 'מי שרוצה לעמוד על עיקר פשוטו של מקראות הללו ישכיל בפירושי זה, כי הראשונים ממני לא הבינו בו כלל כלל'. וסיים בכותבו: 'מי שמפרשים מקראות הללו על עניינים אחרים אינם אלא טועים גמורים'. לשיטתו, לאחר שה' מצווה את משה לילך אל פרעה ולהוציא את בני ישראל, משה טוען שני דברים. הראשון, 'מי אֲנֹכִי כִי אֶלֶךְ אֶל פְּרָעָה', שטוען שאינו ראוי לילך אל פרעה כלל וכלל, אפילו רק להביא לו מנחה ודורון, שהרי הוא נוכרי כלפי פרעה. והשני, שאפילו ראוי משה להיכנס לפני פרעה עבור שאר דברים, איזה דבר יכול לומר משה לפרעה שיתקבלו דבריו לפניו ויסכים לשלוח את ישראל מארצו – 'וכי שוטה הוא פרעה לשמוע לי לשלוח עם רב שהם עבדיו חפשים מארצו? ואיזה דבר המתקבל אומר לו שעל ידי אותו הדיבור אוציאם ממצרים ברשות פרעה?'.¹²⁵

הרמב"ן¹²⁵ ביאר שהקב"ה אמר למשה שני

דברים: הראשון, שמשה צריך לילך למצרים ולהציל את ישראל, והשני, שיעלה אותם מארץ מצרים אל מקום הכנעני (ולא שיישארו בארץ גושן או במקום קרוב לשם). משה נתיירא משה דברים אלו. על אודות הדבר הראשון אמר משה 'מי אֲנֹכִי כִי אֶלֶךְ אֶל פְּרָעָה', והרי אני שפל אנשים רועה צאן ופרעה מלך גדול, ואם אומר לפרעה שיניח לעם ישראל כולו לילך ודאי שיהרגני (כשם שפחד שמואל ששאל יהרגנו, כפי שאמר 'אֵיךְ אֶלֶךְ וְשָׁמַע שְׂאוּל וַהֲרָגֵנִי' [שמואל א טז, ב]). ועל הדבר השני, שצריך להוציאם ממצרים ולהביאם אל מקום הכנעני, אמר שוודאי לא יתראצו ישראל ללכת אחריו אל ארץ עמים גדולים וחזקים מהם – וכפי שאכן היה, שמלחמת העמים הפחידה מאוד את ישראל הן במצרים והן במדבר.

החזקוני מבאר כיצד הפסוק הקודם, פסוק זה והפסוק הבא הינם רצף טענות בין ה' למשה. ה' אמר לו 'עֲתָה לֵךְ', וכנגד זה משיבו משה 'מִי אֲנֹכִי'. ה' אמר 'וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל פְּרָעָה' ומשיבו משה 'כִּי אֶלֶךְ אֶל פְּרָעָה'. ה' אמר 'וְהוֹצֵאתָ אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם', ומשה משיב 'וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם'. וכנגד שלוש טענות אלה משיבו ה' בפסוק הבא: כנגד 'מִי אֲנֹכִי' משיבו ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. כנגד 'כִּי אֶלֶךְ אֶל פְּרָעָה' משיבו ה' 'כִּי אֲנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ'. וכנגד 'וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם' משיבו 'בְּהוֹצִיאְךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרָיִם וגו'". דברי האברבנאל לפסוק זה יובאו בסוף הפסוק הבא.

שיטות האחרונים

בו. ועל המשך הפסוק 'וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם' כתב: 'כי לזה צריך אדם גדול במעשים שיזכה לזכות גדול כזה, וחש שמא יארע תקלה לישראל באמצעות מניעת זכותו, וזה מהענוה והשפלות' (וזה כדברי הרש"ר הירש לקמן 'מדוע סירב משה').

האור החיים כתב שמשה אומר לה' יתברך שאינו חשוב לדבר לפני מלכים, וממילא אף בשליחות מאת ה' – משה יסתכן ולא יאמינו לו, משום שאינו אדם חשוב (וכראיה מביא את דברי שמואל הנביא הנ"ל). וכן מביא שלא האמינו העם לעמוס משום השפלות שהייתה



נגד מלך אדיר כמוהו. וכוונת 'וכי אוציא את בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם' הינה בכוונת – מה כוח ברוחניות להוציא את ישראל ממצרים, והם צריכים איש אשר רוח בו להלוך נגד דעת כל יחיד. ונקט 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' משום שידע שטבעם להיות סרבנים כנגד גדוליהם יותר משאר אומות העולם (ואנוהו – לא ברור לי מנין ידע משה כן כבר עתה. אדרבה, מתוך דברי הגמרא מצינו שהלכו ישראל אחרי גדול הדור: 'עמרם גדול הדור היה... עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן... עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן'¹²⁶).

המלבי"ם כתב 'מי אנכי כי אלך אל פרעה, שהאמצעי צריך שיהיה מוכן אל התכלית, ואם כן ראוי שתשלח איש גדול או מלך גדול בחיל עצום וכבד, לא איש רש ונקלה מן הגולים'. ומוסיף משה ואומר לה' שאינו מתאים הן להוציא את בני ישראל מטומאת מצרים, מאחר שהם כל כך דבקים בה, והן להוציאם מארץ מצרים, שהרי אין ביד משה יכולת לכלכלם במדבר במאכל ובמשתה.

בהעמק דבר ביאר שאמירת 'מי אנכי כי אֵלֶךְ אֶל פְּרָעָה' כוונתה – מה כוחי בגשמיות שאוכל ללכת אל פרעה, איני בא לא בכוח ולא בגבורה

שיטת המדרש

מתוך חמש טענות מתחלפות של משה רבנו בסנה, ועתה נביא שני ביאורים לנקודה המנחה את משה בעצם סירובו, הבאה לידי ביטוי בטענותיו השונות.

הרמב"ן¹²⁸ ביאר שמקור סירובו הוא מתוך ענוותנותו, וכה לשונו: 'והסבה למשה בכל הסרבנות הזאת – ענותו הגדולה מכל האדם אשר על פני האדמה, שלא היה מוצא את לבו להתגדל ולדבר אל המלך ושיתפאר לאמר ה' שלחני, ולא על ישראל להוציאם ממצרים ולהיות עליהם מלך'. ועיין באזניים לתורה בעניין ענוותנותו של משה.

הרש"ר הירש הרחיב שמעבר לענווה אישית ישנה נקודה נוספת, והיא שידע משה שחוסר יכולותיו להצליח עלולות לפגוע בעם כולו, וכישלונו יהיה כישלון העם, וכה דבריו: 'משימה כפולה ועצומה הטלת עלי – להתגבר על שנים: למגר את פרעה, ולהנהיג את ישראל. לכך לא אמצא בקרבי אף שמץ כוח, אף צל של כשרון. ואכן, מי שהועמד בפני משימה כזו, רשאי היה לשקול את עצמו חוזר ושקול. אילו לא נגע

בשונה מכל מפרשים אלה נדרש **במדרש רבה**: 'ויאמר משה אל האלהים מי אנכי – א"ר יהושע בן לוי: משל למלך שהשיא את בתו ופסק ליתן לה מדינה ושפחה אחת מטרונית (חשובה), ונתן לה שפחה כושית. אמר לו חתנו: לא שפחה מטרונית פסקת ליתן לי? כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים, כשירד יעקב למצרים לא כך אמרת לו, "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מו, ד), ועכשיו אתה אומר לי "לכה ואשלחך אל פרעה"? לא אנכי הוא שאמרת לו "ואנכי אעלך גם עלה"¹²⁷. כלומר, המניעה של משה אינה מצד שפלותו, אלא מצד שה' הבטיח ליעקב אבינו שהוא עצמו יגאלם. על אודות מענה ה' לדברי משה (על טענתו המובאת במדרש) עיין בדברי **המלבי"ם** שהבאנו בפסוק הבא.

מדוע סירב משה לדבר ה'?

איש האלוהים שפתח ואמר 'הנני' מסרב לילך בדבר ה'. מדוע? הבאנו את דברי המפרשים בדבר אמירת משה 'מי אנכי' שהינה אחת

128. הרמב"ן על ד, יג.

126. סוטה יב, א.

127. שמות רבה ג, ד.

במילים אחרות, לו הייתה זו משימה אישית שנגעה רק למשה עצמו, ודאי שהיה מקיים את רצון ה' ללא כל היסוס אף אם הדבר היה כרוך בסכנות. אולם מרוב ענוותנותו משה מכיר את חסרונותיו, כל שכן שבאות הן לידי ביטוי בתפקיד הנהגתי, ויודע שאם חלילה ייכשל, שהרי בעיניו אינו גיבור ויש סיכוי ממשי שלא יצליח – הרי כישלונו יהיה כישלון העם כולו. ואנוהו – דבר זה יוטעם עוד על פי דברי האור החיים שהבאנו בתחילת פסוק י', שכתב שה' לא ציווה אותו לילך אלא נתן לו דבר זה כאפשרות. אם משה מבין שאין הוא חייב לילך, ואדרבה אם ייכשל הרי יכשיל את העם כולו – מובן מאוד סירובו לדבר ה'.

הדבר אלא בגורלו הוא, שם היה נפשו בכפו. אבל בהצלחת שליחותו תלוי היה עתיד העם כולו, לשבט ולחסד. משה, שהיה "ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג), היטיב לדעת שלא היה בו מאומה מטבעם של מסיתי המונים, מנהיגי צבאות ועמים, גיבורים ושליטים. ולשליחות זו הוכשר פחות מכל אדם. מותר היה לאיש כזה להירתע מתוך תמהון, אפילו יצאה התביעה מאת ה'. כלום לא יוכל המבצע להיכשל בגלל אזלת ידו, חוסר זריזותו, הססנותו וחולשתו לעומת פרעה; וכלום לא ירבה אז על ראש אחיו שבר על גבי שבר? וכי לא היה רשאי להיות מסופק, אם יש בו כוח לשכנע ולהכריע המוני לובני לבנים, אמונים עלי שוט, ולעשותם לעם ה'?

נהרות ה'

'מי אנכי' או 'בשבילי נברא העולם'?

'מי אֲנִי', אומר משה רבנו. דיבור זה נאמר על ידי העניו מכל אדם, ולאורו אנו הולכים. מצד אחד, ראוי לכל אדם לומר 'מי אֲנִי', ובכך להביא את עצמו לידי ענווה ושפלות. אולם על אדם ירא שמיים לדאוג שאמירה זו לא תביאהו לידי ייאוש, ולהציב לנגד עיניו, כנגד זה, את דברי המשנה: 'בשבילי נברא העולם'.¹²⁹ היטיב הלל הזקן לומר במשנה 'אם אין אני לי מי אני, וכשאני לעצמי מה אני'.¹³⁰ דבריו אוצרים בתוכם שני עניינים אלה, שמצד אחד אדם מאמין שהכול תלוי בו, ומצד שני – מי הוא ומה הוא.

שני עניינים אלה משתלבים היטב יחד, ומובילים את האדם לשלמות בעבודת ה'. בשעה שאומר אדם 'מי אֲנִי' עליו להתבונן בעברו ולהבין שאין הוא עומד לפני ה' כאדם נכבד בפועלו, אלא כאדם צנוע שאף מתבייש במעשיו. אולם, בשונה מן האדם המיואש שאינו מסתכל קדימה, על האדם להיות מלא תקווה שבעתיד יגיע הוא למעלות נישאות וגבוהות, ועל זה אומר 'בשבילי נברא העולם', לא מתוך גאווה, אלא מתוך אחריות ותקווה.

בשעה שמשה אומר 'מי אֲנִי' על העבר, ה' לא משיב לו על העבר אלא מורה לו את העתיד – 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. אף אם אינך זכאי בעיניך על סמך העבר, הרי אהיה עימך בעתיד. האדם השלם מסתכל אחורה בראיית 'מי אני', וקדימה בראיית 'בשבילי נברא העולם'. מתוך השילוב בין השניים, בין העבר לעתיד ובין ענווה לאחריות ותקווה, מגיע הוא לדבקות בה' יתברך.

סנהדרין ד, ה.

וַיֹּאמֶר אֲרִי יְהִי מִימְרֵי בְּסַעֲדָךְ
וְדִין לְךָ אֶתֵּא אֲרִי אֲנִי שְׁלַחְתָּךְ
בְּאֶפְקוֹתֶיךָ יְתַעַמָּא מִמְצָרִים
תִּפְלָחוּךְ קָדָם יי על טוֹרָא הָרִין:

וַיֹּאמֶר כִּי־אֵהִיָּה עִמָּךְ וְזֶה־לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה:

שלושה חדשים שינאו ממצרים. דבר אחר 'כי אהיה עמך, וזה' שתלית בשליחותך 'לך האות' על הצטחה אחרת שאני מצטיחך, שכתוליאס ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל. ודוגמת לשון זה מצינו 'וזה לך האות אכול השנה ספית וגו'' – מפלת סנחריב תהיה לך אות על הצטחה אחרת, שארצכם תרצה מפירות ואני אצרך הספיחים:

ויאמר כי אהיה עמך. השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. שאמרת 'מי אנכי כי אלך אל פרעה', לא שלך היא, כי אם משלך, 'כי אהיה עמך, וזה' המראה אשר ראית בסנה 'לך האות כי אנכי שלחתיך', וכדאי אני להציל כאשר ראית הסנה עושה שליחותי ואיננו חָפֵל, כך תלך בשליחותי ואינך נזוק. ושאלת מה זכות יש לישראל שינאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף

כל אמירה בפני עצמה, ויש שחיברו בין חלקי הפסוק באופנים שונים. כשם שביארנו בפסוק הקודם, אף כאן נביא את דבריו של כל פרשן על כל הפסוק, למען ירוץ הקורא בו.

בפסוק זה משיב ה' לדברי משה, ואומר מספר דברים. ראשית אומר לו 'כי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. שנית אומר לו 'וְזֶה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ', ולבסוף אומר 'בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה'. יש מפרשים שחילקו

שיטות הראשונים

תלך בשליחותי ואינך ניזוק. ב. זכות ישראל להיגאל היא שיקבלו בני ישראל את התורה 'לסוף שלושה חודשים' ליציאתם ממצרים.¹³¹ ומוסיף רש"י ביאור נוסף, שכוונת ה' 'כי אֶהְיֶה עִמָּךְ' היא שיצליח משה בשליחותו. והביא לו ה' אות על הבטחה אחרת, שהבטיחו שכאשר תוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו עליו את התורה, והיא הזכות העומדת לישראל (ועיין בדבריו שהביא דוגמה נוספת לכך).

רש"י ביאר שבפסוק זה ה' עונה למשה רבנו על שתי שאלותיו, ומשיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. לשיטת רש"י, בפסוק הקודם משה שאל את ה': א. מה אני חשוב לדבר עם מלכים? ב. מה זכו ישראל שיעשה להם נס. ומשיבו ה': א. 'לא שלך היא כי אם משלך', כלומר מהות השליחות אינה מצד משה אלא מצד ה', ועל כן 'כי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. והמראה שראית בסנה הוא האות שאני שלחתיך ושכדאי אני להציל, שכאשר ראית שהסנה עושה שליחותי ואיננו אוכל, כך



שהם עתידים לקבל על דרך בהר הזה הם יוצאים משם'. ובפשטות נראה לומר שהכוונה בחודש השלישי ליציאתם ממצרים, ככתוב 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני' (יט, א), אלא שעדיין הלשון 'לסוף שלושה חודשים' אינה מתיישבת היטב, וצ"ע (ועיין בשפתי חכמים מה שתייך בזה).

131. לשון רש"י 'לסוף שלושה חודשים' צ"ע, שהרי לא יקבלו את התורה 'לסוף שלושה חודשים' אלא כעבור חמישים יום מזמן יציאתם ממצרים, שהם פחות מחודשיים. כמו כן, הלשון 'שלושה חודשים' אינה מופיעה במדרש (רבה, ג, ד) שהוא מקורו של רש"י: 'מה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים, הוי יודע שבזכות התורה

קרובה, וכן כי הליכת מחנה גדול לוקחת הרבה יותר זמן כידוע.

ובאבן עזרא הקצר כתב שאמרו הגאונים שהאות הוא כוונת הפסוק 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר זה שיהיה ה' עימו הוא האות. ואחרים אמרו שהאות הוא אש הסנה. ובאמת היה זה אות, שלולי ראה משה את הסנה בוער ואיננו אוכל יכול משה להסתפק אם באמת שמע את ה' מדבר אליו או שהיה זה רק מחשבתו, על כן נתן לו ה' את אות הסנה, שידע בוודאות שה' דיבר עמו (והוסיף ש'אות' בלשון הקודש יתחלק לכמה טעמים, עיין בדבריו). עוד כתב שטעם 'וְזֶה לָךְ הָאוֹת' הוא שסיבת היציאה ממצרים היא בעבור שתעבדו אותי על ההר הזה. ועוד ייתכן שהאות הינו רמז לסנה, שזהו מקום מובחר שתעבדוני שמה.

הרמב"ן ביאר שהקב"ה משיב כאן לשני פחדיו של משה (שהעלה בפסוק הקודם, שפחד הן מפרעה והן מכך שבני ישראל לא ישמעו לו לילך לארץ כנען). על אודות הפחד מפרעה אומר לו ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר אצילך. ובדבר הפחד מן העם מביא לו הקב"ה אות – שבשעה שתוציאם ממצרים תביאם אל הר האלוהים הזה לעבוד את ה', ומאז יקבלו את עבודת ה' ללכת אחרי מצוותיו וגם במשה יאמינו לעולם, וממילא ירוצו אחריו לכל מקום אשר יצוו ומתוך כך ילכו אף אל ארץ העמים. הווי אומר, ה' אומר למשה שאל לו לירא כעת מסירוב ישראל לעלות אל מקום הכנעני, אלא שבשלב הראשון הם ילכו להר סיני לקבל את התורה, ובשלב השני יהיו מוכנים לילך אף למקום הכנעני.

כוונת 'וְזֶה לָךְ הָאוֹת' היא שהאות בא כנגד שני הדברים שמשה פחד מהם. מה שראה מעשהנס, שהסנה בוער ואיננו אוכל, הינו מעשה אות שאין למשה לפחד מפרעה כיוון שה' מבטיח להצילו. ועל אודות החשש שישראל לא יקשיבו לו לבוא

הרשב"ם¹³² פירש שמשיבו ה' כאן על שתי טענותיו (כפי שפירשם שם) בפסוק הקודם. על הראשונה, שאינו ראוי להיכנס כלל לדבר אל המלך, אומר לו 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר ייתן את חינו בעיני המלך ואין לו ממה לירא. ומה שירא משה לבוא אל פרעה – מביא לו אות באמצעות הסנה הבורע, שהוא (המלאך הדובר אליו בשם ה'), עיין בדברי הרשב"ם שהבאנו בתחילת פסוק ד) שלוחו של המקום, ועל ידי אות זה יהיה בטוח שיהיה עימו. ועל טענתו השנייה, למה שפרעה יקבל את דבריו, אומר לו 'תַּעֲבֹדֵנִי אֵת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', כלומר יאמר משה לפרעה שישראל צריכים לילך לזבוח לאלוהיהם בהר האלוהים, ועבור זביחה לאלוהיהם יניחם פרעה לילך. ובהמשך הפרק (בפסוק יח) מבואר למשה שיאמר לפרעה שמבקשים שלושה ימים כדי לילך ולזבוח לה' (וכן יאמר משה בכל פעם שילך לפרעה). ומוסיף הרשב"ם שכן מצינו בשמואל הנביא, שבשעה שאמר לו ה' למשוך את דוד אמר 'וְיִשְׁמַע שְׁאוּל וַיְהַרְגֵנִי' (שמואל א טז, ב), ואמר לו ה' שישתמש בתירוץ של הבאת קרבן דרך חכמה, וכן הוא אצלנו.

לפי האבן עזרא הקב"ה משיב למשה שאתה תבוא אל פרעה ותוציא את בני ישראל ואני אהיה עימך, והסנה הוא האות שאכן שלחו. והטעם שתוציאם – שיעבדו את ה' על ההר הזה שבו הראה למשה את המראה הגדול. ובאמת כל טעם יציאת מצרים היא כדי שיעבדו את ה', ככתוב 'הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים' (ויקרא כב, לג), וכן אומר משה לפרעה 'דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים נֵלֶךְ בְּמִדְבַּר וְזָבַחְנוּ לַה' אֱלֹהֵינוּ' (ח, כג). עיין עוד בדבריו כאן ובדבריו בקצר, שביאר ששלושה ימים הם ממצרים להר סיני, ומה שלקח זמן רב לבני ישראל להגיע ממצרים להר סיני הוא משום שלא הלכו בדרך



החזקוני ציין שאין הכוונה ממש 'תעבדון'... על הָהָר הַזֶּה, שהרי אסור היה להם לעלות להר, אלא שיעבדו את ה' בסמוך להר הזה, והשכינה הייתה בראש ההר (ועיין בדבריו שהבאנו בפסוק הקודם).

אל ארץ הכנעני, האות הוא שכשם שה' נגלה אל משה באש בהר סיני כעת, כן עתיד ה' להתגלות באש בהר סיני לעיני כל ישראל, ומאז כבר לא יפחדו מן העממים, וכל שעל משה לעשות הוא להביאם להר סיני. ועיין במה שכתב על דרך האמת.

שיטות האחרונים

הקודם 'מִי אֲנֹכִי', שאינו אדם חשוב לדבר עם מלכים, משיבו ה' דע כי שם אהיה עמך, ומעתה גדולתך גדולה מגדולתו וכתרך גדול מכתרו ואימתך מוטלת עליו ממה שמוטלת אימתו עליך, וראוי להיות בעיניך הדיוט'. ועל שחשב שאינו ראוי משיבו ה' 'וְזֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שֶׁלַחְתִּיךָ'. מהו האות? 'כִּי אֲנֹכִי שֶׁלַחְתִּיךָ' – אילולי היית מתאים לכך לא הייתי בוחר כך. וכנגד החשש של משה שייכשל אומר לו ה' 'בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', כלומר מבטיחו שיצליח בשליחותו.

באופן דומה כתב הרש"ר הירש, והוסיף שהקב"ה חפץ דווקא בעניו מכל אדם להוצאת העם ממצרים, כדי שיהיה ניכר לעין כול שה' הוא השולח, ומשה רק פועל בשליחותו. הקב"ה אינו מעוניין בשליח שבטבעו יקום להיות ראש האומה, כי אם אדרבה, בשעה שיצאו ממצרים יהיה משה כאחד העם העובדים את ה' – 'בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה': לא 'הם יעבדו', אלא 'תעבדון' – גם משה. רק באמצעות אדם עניו תתבצע הגאולה באופן המיטבי, באופן שיהיה ניכר לכול ש'אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ' ומשה הוא רק עבדו ושליחו הנאמן. והוסיף הרש"ר הירש שמחזה האלוהים שנראה למשה כאן וששלח אותו להושיע – ייגלה שנית על ההר הזה לעיני העם כולו, ועל ידי כך תתקיים תוכנית ה' שהינה קירוב העם לעבודתו.

בפסוק הקודם ביאר המלבי"ם שמשה טען שאין ראוי שה' ישלח אדם שאינו מכובד.

הספורנו ביאר שכנגד טענת משה 'מִי אֲנֹכִי ה' אומר למשה 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה לָךְ הָאוֹת', כלומר יהיה עם משה באופן שכל דבר שיגזור משה יקיים ה', וכך יכירו הכול שה' שלחו ויחשיבו אותו ואת דבריו, דוגמת 'גַּם הָאִישׁ מִשֶּׁה גָדוֹל מְאֹד בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם' (יא, ג). וכנגד טענת משה שעם ישראל אינם ראויים לגאולה (כפי שביאר בפסוק הקודם) משיבו שאף על פי שאינם ראויים כעת לגאולה – יהיו מוכנים לעבוד את האלוהים על ההר הזה כשיוציאם מבין הפושעים.

הכלי יקר¹³³ כתב שמשיבו הקב"ה על שתי טענותיו, שאינו ראוי ללכת לפרעה מצד היותו שפל, ועוד שאינו ראוי להוציא את ישראל לגדול מעלתם, 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', שלא אתה תדבר אל פרעה אלא אני המדבר ופיך כפי, וישראל לא ילכו אחריו עבור מי שאתה אלא אחרי ה' שיהיה עימך. ולמה אם כן בחר הקב"ה דווקא במשה, ולא באדם גדול ונכבד? על זה אומר לו ה' 'וְזֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֲנֹכִי שֶׁלַחְתִּיךָ', שכך מידתו של הקב"ה לבחור את שפלי הרוח. עוד ביאר שאם יאמרו לו בני ישראל 'למה בחר ה' בך דווקא' – יאמר להם שכך מידתו של הקב"ה, שהרי 'בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה' – הר סיני היה נמוך שבהרים, ואף על פי שיש הרים גבוהים ממנו – מכל מקום לא בחר ה' כי אם בסיני, ומכאן ראייה שה' שלחו (ובעניין ענוותנותם של משה ושל הר סיני כאות שראוי לשליחות כתבו גם האור החיים והאזניים לתורה). האור החיים ביאר שכנגד טענת משה בפסוק

ועוד כתב שעונה ה' לתמיהתו השנייה של משה בפסוק הקודם, מה כוחו הרוחני להוציא את ישראל ממצרים, והרי יסרבו לדברי משה. והתשובה היא 'בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים', שממתן תורה ואילך ידעו כולם שמשה הולך בשליחות ה' ולא יסרבו בדבריו, שידעו שדבריו הם דברי ה' (ולכן כתוב 'זֶה לָךְ הָאוֹת', שאות זה בשבילך, שעל ידי מתן תורה ידעו כולם שאנוכי שלחתיך). בשונה מהכוח הגשמי (שאמר ה' שיעשה ככל אשר יחפוץ משה), הקב"ה לא אמר כן על אודות עניינים רוחניים, שמה שיגזור משה יעשה ה', שאם כן – יטענו בני ישראל בכל עונש שיבוא עליהם שמשה הוא אשר גרם אותו להם (כפי שהיה בעדת קרח).

עוד ביאר שהמילים 'זֶה לָךְ הָאוֹת' מתייחסות הן למילים שבאו קודם לכן, 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', והן למילים אחר כך, 'בְּהוֹצִיאָךְ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם' – שהאות אמור הן על כוחו הגשמי של משה שיתממש במצרים והן על כוחו הרוחני שיוכר בהר סיני.

ובאזניים לתורה כתב 'כשענה משה "מי אנכי", לא רצה ה' לאמר לו – הלא אתה בחיר האנושות, אשר לא קם ולא יקום נביא כמותך, ואם אין אתה מוציא את בני ישראל ממצרים אין אחר מוציאם, ואם אין על ידך, על ידי מי אתן את התורה לישראל? פן יתגאה ויפול ממדרגתו. מה עשה הקב"ה? אמר לו "כי אהיה עמך", אף על פי שאינך ראוי (על פי דבריך) לשליחות גדולה זו, אל תסרב לקבלה, כי כן המידה שלי להשתמש ב'שברי כלים', כאמור "קרוב ה' לנשברי לב" (תהילים לד, יט), "לב נשבר ונדכא אלהים לא תבזה" (שם נא, יט), ושפלותך היא הסיבה לבחירה נעלה זו, "כי אהיה עמך" – דווקא כך בחרתי, ובשביל שאהיה עמך תצליח'. עיין עוד באזניים לתורה למה נאמר סימן על דרך העתיד.

בהתאם, עונה לו ה' שישנם שני סוגי שליחויות. ישנה שליחות שבה המשלח יושב במקומו, ואז צריך לשלוח שליח מכובד. וישנה שליחות שבה המלך אינו שולח אדם בלעדי, אלא בא עם השליח להראות לכולם שהוא שלוחו, ואז אין צריך שהשליח יהיה מכובד מאחר שהמלך עצמו, שאין גדול ממנו, נמצא עם השליח. ה' אומר למשה 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', וממילא אין צורך כלל בשליח מכובד. כמו כן אומר ה' שיהיה עימו, ובזה יפיל מוראו על מלך מצרים. ועוד, שבזה יש תשובה לדברי משה במדרש רבה (ראה לעיל סוף פסוק יא 'שִׁטַּת הַמִּדְרָשׁ') שטוען שה' אמר שהוא בעצמו יעלה את ישראל ממצרים, ועל כן ה' משיב לו 'אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר אהיה עימך להוציאם וממילא תהיה היציאה של בני ישראל על ידי.

נוסף על כך, בפסוק הקודם ביאר המלבי"ם שמשה טען שאין לו יכולת להוציא את ישראל מטומאת מצרים, וכן שאין לו יכולת להבטיחם שיכלכלם במדבר. כנגד דברים אלו משיבו ה' שבשעה שיקבלו ישראל את התורה הם ייבדלו מטומאת מצרים, וכן יהיו מוכנים לילך אחר משה אל הלא־ידוע בזכות מעמד מתן תורה, ששם נאמר 'וְגַם בְּךָ יִאֱמִינוּ לְעוֹלָם' (יט, ט).

בהעמק דבר כתב שעל תמיהת משה בפסוק הקודם בדבר כוחו הגשמי נגד פרעה, עונה לו ה' שיהיה עימו, באופן שמה שירצה משה לעשות לפרעה יקיים ה', ואין כוח וגבורה יותר מזה. וכוונת הפסוק 'זֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֶנֶכִּי שְׁלַחְתִּיךָ' הינה שעניין זה יתקיים בבירור, ועל ידי כך תראה שתצליח בשליחותך, שהרי דבר כזה (שה' יקיים את מה שירצה משה) אי אפשר אלא באופן שיהיה ה' עימו. ואנהו – וכן נדרש במדרש רבה: 'זֶה לָךְ הָאוֹת כִּי אֶנֶכִּי שְׁלַחְתִּיךָ' – ובדבר הזה תהיה ניכר שאתה שלוחי, לפי שאהיה עמך וכל מה שתרכזה אעשה אני.¹³⁴

שיטת המדרש

ירדו ישראל למצרים, שנאמר "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד), ובאנכי אני מעלה אתכם. וסימן לגאולה האחרונה שבאנכי הם מתרפאין והן עתידים להגאל, שנאמר "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא" (מלאכי ג, כג).¹³⁵

כה נדרש במדרש רבה: 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה – מה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים, הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם... כי אנכי שלחתיך – אמרו רבותינו ז"ל, סימן לגאולה הראשונה שבאנכי

שיטת האברבנאל בשני פסוקים אלה – מי אנכי, ומחו האות

עתידים להיות טובים יותר, ויקבלו את התורה ויעבדו את ה' על ההר הזה.

הדרך השנייה הינה שמשה טען 'מי אֲנִי', מאחר שברחתי מלפניו והוא רצה להורגני, וכל מוצאי יהרגני עבור מה שעשיתי למצרי. והוסיף ושאל משה למה להעלותם מארץ מצרים, והלוא היא ארץ טובה שכבר הורגלו אליה כמה דורות, ולמה לך לשלוח אותי להצילם מאחר שאתה יכול להטות את לב המלך עליהם לטובה ולדאוג להסיר את שעבודם? ומשיבו ה': על אודות יראת משה מפרעה והמצרים – אֶהְיֶה עִמָּךְ, ואין לך ממה לפחד, 'וְנָהָה לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ' שנבואתי ששמתי בפִּיךָ היא אות אמת שאהיה עימך. ועל אודות השאלה למה להוציאם ממצרים משיבו ה' 'תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', כלומר יש תועלת גדולה ביציאת מצרים, שזהו המקום הנאה לקבל את התורה, ולא במצרים המלאה גילולים.

הדרך השלישית שמציע האברבנאל נובעת מתוך דיוק בדברי ה'. בפסוקים ז-ח מבואר שה' יוציאם ממצרים ויביאם אל ארץ כנען, אולם בפסוקים ט-י, המבארים את תפקיד משה, מובא שמשה יוציאם ממצרים, אך לא כתוב שיביאם לארץ – כלומר יתחיל במצווה אך אחר יגמור אותה. מזה נפל חשש אצל משה שאינו ראוי לשלמות המצווה מצד חיסרון שיש בו, ולכן

האברבנאל מעלה שלוש שאלות על שני פסוקים אלה: הראשונה, מהי כוונת משה באומרו 'מי אֲנִי' – למה נשמט מן השליחות, מאחר שהיה משבט לוי שהיה ראש שבטי ישראל, ועוד שהיה משה אחד שגדל בבית המלך? השנייה, למה אמר לו ה' 'וְנָהָה לְךָ הָאוֹת' מאחר שלא ביקש אות כלל? והשלישית, מדוע מביא לו אות על דרך העתיד, 'תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים' ולא הביא לו אות בדרך ההווה?¹³⁶

ומתוך האברבנאל שאלות אלה בשלוש דרכים שונות.¹³⁷

הראשונה, שמשה התכוון לומר 'מי אֲנִי', שהוא איש רש ונקלה ומתוך כך הן פרעה יכעס עליו ויכול להורגו, והן בני ישראל לא יחשיבוהו לילך אחריו אל המדבר. או שהכוונה איך יוציא את בני ישראל מאחר שאינם ראויים למעשי נס, שהרי הם עובדי עבודה זרה. וה' משיבו על שני עניינים אלו – לגבי הליכתו אל פרעה אומר לו ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר אצילך מיד פרעה ומיד עבדיו. ואמירת ה' 'וְנָהָה לְךָ הָאוֹת' היא על מעשה הסנה (בהווה, ולא על עבודת ה' בעתיד), שכשם שאני מציל את הסנה מן האש כך אצילך מפרעה. ולגבי הטענה שישאל לא יבואו אחריו למדבר – מודיעו ה' שאכן יצאו ממצרים, ויעבדון את האלוהים על ההר הזה. או שמורה לו בזה שאף שהיו ישראל רעים וחטאים, מכל מקום הם

137. אברבנאל בתשובתו לשאלות הנ"ל.

135. שמות רבה ג, ד.

136. אברבנאל בשאלותיו התשיעית והעשירית.

בדיוק הסיבה ששלח ה' דווקא אותו. ומסכם האברבנאל שיוצא לביאור זה שהאות המדובר בפסוקים אינו הסנה, אף לא עבודת ישראל בהר סיני בעתיד, אלא אמירת 'מי אֲנִי' היא היא האות שמשה מתאים לשליחות זו, וסיים וכתב 'ולא רצה לגלות לו ענין הכנסת הארץ עוד'. עוד מוסיף האברבנאל שמשה לא נשמט מליך בשליחותו מטעם שלא רצה בהצלת עמו, אלא הקטין עצמו לפני ריבון העולמים בטענות לראות מה ישיבנו ה'. וכן עשה אברהם באומרו 'הֲלֹכֶן מֵאָה שָׁנָה יִלְד' (בראשית יז, יז) ולפני ברית בין הבתרים אמר 'מֵה תִתֶּן לִי וְאֲנִי הוֹלֵךְ עִירִי' (שם טו, ב). וכן ירמיהו סירב תחילה לילך בשליחות ה'. אנשים אלה ראו דברים נפלאים בהתגלויות שקיבלו, אך נשאר אצלם ספק איך דבר שכזה יכול להיות, ומתוך דבריהם מורה להם ה' את אמיתת העניין באופן שלא יישאר אצלם שום ספק, עד שיכניסו עצמם בסכנות עצומות ללא פחד ויראה. וכן היה כאן אצל משה רבנו.

אמר 'מי אֲנִי כִּי אֶלֶךְ אֶל פְּרֹעָה וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם' אם איש אחר יעלם ויכניסם לארץ? ומשיבו ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', כלומר אין ראוי שתהיה תכלית הצלחתך בכניסה לארץ, אלא שאהיה עימך במעלת הנבואה, שתגיע למדרגת נבואה אשר כמוה לא הייתה וכמוה לא תוסיף. השם המיוחד של ה', 'אהיה' – הוא שיהיה עימך, ותדבק בה' בלא שום אמצעי. ומה שאמרת 'מי אֲנִי', שאתה בזוי ושפל – 'כן ראוי לשלמות שליחותך'. כאשר פרעה וכל מצרים יראו שזקן עם מקלו בידו מתגבר עליו ומביא עליו אותות ומכות על פי דיבורו – יכירו הכול ש'אֲנִי שֶׁלֹּחֲתִיךָ', ושואין הדבר ממך כי אם ממני שאהיה עימך. ואף לעיני ישראל יהיה זה אות גדול, שבשעה שתוציאם ממצרים 'תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה', והרי מילת 'תַּעֲבֹדוּן' כוללת גם את משה, שיהיה מפורסם לכל ישראל שמעשי משה באו מצד ה' ולא מצד עצמו. יוצא שהיות משה אדם פשוט כל כך – היא

נהרות ה'

ה' עימנו או יהיה עימנו?

ה' אומר למשה 'אֶהְיֶה עִמָּךְ'. בשעה שה' נמצא עם אדם, לא תבואהו כל רעה, כדברי ישעיהו הנביא: 'עוֹצֵז עֲצָה וְתִפְרָה, דִּבְרוּ דָּבָר וְלֹא יָקוּם, כִּי עִמָּנוּ אֵל' (ח, י). וכן מובא במזמור תהילים המדבר על שמירת ה' אותנו מפגעים רעים, שם כתוב: 'ה' צָבָאוֹת עִמָּנוּ מִשּׁוֹב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה' (מו, ח), שכל עוד ה' עימנו לא יכולה לבוא אלינו רעה, מפני שמירתו.

אך נשים לב שלא נאמר למשה 'הנני עימך', בזמן הווה, אלא 'אֶהְיֶה עִמָּךְ', בלשון עתיד. מעניין לראות שפעמים רבות ה' אומר לנביאיו שיהיה עימם, וכמעט תמיד הדבר נאמר בלשון עתיד. ליצחק אבינו נאמר 'גֹּר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמָּךְ וְאֶבְרַכְךָ' (בראשית כו, ג), וליעקב אבינו נאמר 'שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וְלִמְלֹכֶתְךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ' (שם לא, ג). כאן אומר ה' למשה רבנו 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', וכן אומר ה' ליהושע 'וְאֲנִי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (דברים לא, כג). וחוזר על עניין זה פעמיים בתחילת ספר יהושע, ולגדעון 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (שופטים ו, טז). לכל אחד מנביאים אלה יכול ה' לומר 'ואנכי עימך' בלשון הווה, אך בחר לומר כן בלשון עתיד. מה טעם הדבר?

נראה לומר, שאף הגדולים ביותר, כאבותינו וכגדולי נביאנו, אינם חיים בהבטחה שיהיה ה' איתם ויהי מה. היות ה' עם האדם תלויה בפעולת הצדיק – שאם יגור יצחק בארץ, ואם ישוב יעקב לארץ מולדתו וכו' – אזי יהיה עימם, וכן כשיקבל עליו

זאת ועוד: הימצאות עובד ה' עם ה' הינה מציאות שאינה גמורה, שהרי תמיד ניתן להתקרב יותר ויותר. דיבור ה' איתם מוכיח שהוא עימם כבר עתה, אולם הוא בא לומר שבעתיד יהיה עימם באופן קרוב יותר ומצליח יותר. אולי מעתה מובנים דברי ה' 'אֶהְיֶה אִשָּׁר אִתְּךָ' (פסוק יד) – שיהיה עימם, וגם אז עליהם להסתכל קדימה למדרגה הבאה שבה יוכלו להיות קרובים עוד יותר לה'; 'אהיה', ואז שוב 'אהיה'. עובד ה' מנסה להרגיש תמיד שה' עימו, ופועל תמיד לחיזוק דרגת 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ'.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי בֶן־יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמַרְוּ לִי מַה־שָּׁמוֹ מֵהָאֱמֶר אֱלֹהִים׃

בַּזְזִינִים לַתּוֹרָה כִּתְבֵּי שְׁמִשְׁעָה שֶׁאָמַר ה' לַמִּשְׁחָה
 כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ אִין מִשְׁחָה מַעֲלָה עוֹד קִשְׁיִים
 בַּעֲנִיִן בִּיאתו לַפְּרַעָה, אֵלֹא כָל טַעֲנוֹתַי קִשּׁוֹרוֹת
 לַשְּׂאֵלָה אִיךְ יִקְבְּלוּ אוֹתוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאִיךְ יִקְבְּלוּ
 מִמֶּנּוּ, מִשּׁוּם שֶׁנִּכְוֹוָה קִשּׁוֹת מִדַּתֵּן וְאַבִּירִים. וְלֹא
 נִתְקַרְרָה דַּעֲתוֹ עַד שֶׁאָמַר לוֹ ה' כִּי יִתֵּן כָּל
 הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת נִפְשָׁךְ (ד, יט).

בהעמק דבר ביאר שמשא על דעת עצמו
אמר שידבר אל בני ישראל את המילים 'אֱלֹהֵי
אֲבוֹתֵיכֶם', שהרי אין הם יודעים יותר מזה, אבל
הם ישאלוהו מה שמו. ולא הזכיר שיאמר 'ה'
אלהי אבותיכם' אלא רק 'אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם', ללא

וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אֲמַר אֱלֹהִים

קבלה לישראל מאבותם שהמושיע את ישראל גילה להם שם חדש, וחלק על כך).

הרמב"ן כתב שבקשת משה 'וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אֲמַר אֱלֹהִים' דורשת ביאור, שהרי שמו של ה' שיאמר להם משה לא יכול להוות סימן שבעזרתו יאמינו בשליחותו. שאם שם ה' כבר מוכר להם – אזי אין בכך שום סימן, ואם אינם מכירים את השם שיאמר להם – ודאי שלא תצמח מזה שום אות או ראייה. ועוד, שהרי לאחר שה' אומר למשה את שמו, 'אהיה', עדיין אומר משה 'וְהָאֵל יִצְחָק לִי' (ד, א), ונתן לו ה' אותות לעשות לעיני העם. ואם כן מה חשב משה להועיל בשאלת 'וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מַה אֲמַר אֱלֹהִים'?

הרמב"ן מביא את דברי האבן עזרא, שמשה שואל איזה שם יאמר לישראל משמותיו (כמופיע לעיל), וכותב על דבריו 'ואין דבריו נכונים בעיני, משום שעדיין לא נאמר למשה שביציאת מצרים יעשה אותות ומופתים גדולים ונפלאים, אלא שיצילם מיד מצרים ויעלם לארץ, ואת זה יכול לעשות גם בשם 'אל שדי'. כלומר, ב'אל שדי' יכול ה' להציל את ישראל כשם שהציל את שרה מבית פרעה והביא עליו נגעים גדולים, וכשם שבשם זה אברהם ניצח לבדו מלכים גדולים (ואנוהו – הרמב"ן מתבסס על כך שהשם 'אל שדי' כן היה לאבות, אולם אינו מחולל ניסים כפי שהיו ביציאת מצרים, כדברי הפסוקים בתחילת פרשת וארא: 'וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדִי, וְשָׁמִי ה' לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם' [ו, ג]). זאת ועוד, יעקב ויוסף דברו על הגאולה והזכירו את שם 'אלהים' בנוגע אליה, שכן אמר יעקב 'וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם' (בראשית מח, כא), ויוסף אמר 'פֶּקֶד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם' (שם נ, כה), ועל כן לא הייתה ציפייה לגאולה ניסית לא מצד משה ולא

רבו הדעות בעניין דברי משה רבנו 'וְאָמְרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ'. לפי המדרשים, כוונת 'שמו' הינה אופן הנהגת ה' בעולם. וכה לשון **המדרש תנחומא**: 'אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת" – היה מבקש משה לומר לו להודיעו את השם הגדול, אמר ליה: אם יאמרו לי מה שמו, מה אומר? אמר ליה: משה, שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה נקמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני יושב במדת רחמים אני נקרא רחום. שמי הוא לפי מעשי. אלא לך אמור להם "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם, זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור"'.¹³⁸

ובאופן דומה מובא **במדרש רבה**: 'ויאמר אלהים אל משה – אמר רבי אבא בר ממל: אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: שמי אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא באל שדי, בצבאות, באלהים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים, שנאמר "ה' ה' אל רחום וחנון" (לד, ו), הוי "אהיה אשר אהיה", אני נקרא לפי מעשי'.¹³⁹

לפי הרשב"ם משה רצה לידע את שם ה' 'כי איני מכיר ויודע שמך המיוחד'. ובאבן עזרא כתב שמשה שואל איזה שם יאמר לישראל משמותיו, שהרי לא יעשה אותות בשם אל שדי אלא רק בשם הנכבד (ואנוהו – כלומר שם 'אל שדי' מהווה את השגחת ה' בדרך הטבע, ואילו אותות יכולים לבוא רק על ידי השם הנכבד. ועיין עוד בדבריו שהביא את דברי **ישועה** שטען שהייתה

שליחותו, ודאי שישאלוהו ישראל מי הוא זה שנתן לו נבואה, שהרי אין להם להקשיב לנבואתו אלא אם כן יודעים בבירור שהנבואה באה אליו מאת ה' יתברך. ומצד עצמו, רצה לידע משה אם ה' ממש מדבר אליו או מלאך המדבר בשם ה'. ומפני ענוותנותו של משה לא ביקש הדבר באופן שנראה שמבקש עבור עצמו, אלא תלה הדבר שישאלוהו כן העם.

הרש"ר הירש פירש שבשאלה זו משה רבנו אינו מתייחס לשליחותו אל פרעה, אלא דווקא לשליחותו אל ישראל, שאותם צריך להוציא ממצרים ולחנכם לעבודת ה'. השליחות של משה רבנו לעם ישראל מגלה לעם ישראל שיש להם עתה תפקיד חדש, קרבה חדשה אל ה', ועל כך יבקשו לדעת את שם ה', כלומר השם שיתאר להם את הקשר החדש שבין ה' לבנים. וממשיך ומבאר: 'כל ידיעתנו את ה' אינה אלא ידיעת 'שמותיו של הקדוש ברוך הוא'. כל שעלינו לדעת על ה', כל שגילה ה' על עצמו, לא לעין נועד אלא לאוזן. והשמות, בהם אנו מכנים אותו, משקפים את מושגינו על הנהגתו אותנו, ועל יחסינו אליו... ברם, רק אם יחסינו אל ה' מחייבים אותנו לפעילות דרושה לכך 'דעת שם ה'". אם תפקידנו רק להיוושע ולהתברך על ידו בסבילות, אין הכרת ה' נחוצה לכך יותר מאשר לרגע היוולדנו. רק בשעה שעלינו לקרבה אל עבודת ה', פעילים כעבדי ה', דרושה לנו 'ידיעה הולמת של שמו'. כי בידיעת שמו נביא להכרתנו מה המושג, ה' ביקש, כי ינחנו בהתנהגותנו אליו, ומה המחשבות אשר תעצבנה את מעשינו ומחדלינו לפי רצונו. שאלתו של משה, מה שם יביא לישראל בהישלחו אליהם, כמוה כשאלה: מה מושג יביא להם, אשר יהפוך לבם ויניעם להמיר מרצונם החופשי את עבדות פרעה בעבודת ה'".

בהעמק דבר ביאר שידוע שאפילו למלאכים

מצד ישראל. ואנוהו – וכן בדברי ה' אל אברהם בברית בין הבתרים לא הוזכר שתהיה גאולה ניסית, אלא 'ואַחֲרַי כֵּן יֵצְאוּ בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל' (שם טו, יד). דעת הרמב"ן הינה שמשה היה חכם וגדול בנבואה כבר עתה, וביקש שיודיעו ה' מי השולח אותו, כלומר באיזו מידה הוא שלוח אליהם, שאם ישאלוהו על שליחותו, ידע אם היא במידת 'אל שדי' שעמדה לאבות או שהיא במידת רחמים עליונה שבה יעשה אותות ומופתים מחודשים ביצירה. כשה' התגלה למשה הוא רק אמר לו (פסוק ו) 'אֲנִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב', אך לא פירש לו שום שם משמותיו הקדושים. משה שמע שהבטיחו ה' על מעמד הר סיני ומתן תורה, וידע שהתורה לא תינתן בשם 'אל שדי' שנזכר באבות אלא בשמו הגדול שבו היה העולם, ולכן שאל 'מה אמר אֱלֹהִים'.

ממשיך ומביא הרמב"ן עניין זה שמקשר את שם ה' למעמד הר סיני בהבאת **מדרש רבה**: 'ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא – אמר ר' שמעון לודיאי בשם ר' סימון בשם ריש לקיש: אמר משה, עתיד אני להעשות סרסור בינך וביניהם כשתתן להם את התורה ותאמר להם "אנכי ה' אלהיך". אלהי אבותיכם שלחני אליכם – אותה שעה נתברר משה על עסקיו, שנתירא אם ישאלו לו מה שמו מה יאמר להם. באותה שעה היה מבקש משה שיודיענו הקדוש ברוך הוא את השם הגדול'.¹⁴⁰

האברבנאל מביא ודוחה כמה הבנות מחכמי הראשונים, ומבאר את שיטתו בזה.¹⁴¹ משה רבנו רצה לדעת מהי מדרגת נבואתו, הן עבור עם ישראל והן עבור עצמו. עבור עם ישראל, דבר זה נצרך משום שבימים ההם היו אנשים שטענו שמנבאים מכח שדים, כוכבים ודומיהם. ולכן בשעה שיבוא לבני ישראל לומר להם דברי



140. שמות רבה ג, ה.

141. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד הארבע עשרה.

וְאֶסְפַּתְּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל (פסוק טז), לומר שה' מסר למשה את שם ה', ואין מוסרין אותו אלא לזקנים שבדור.

ועיין עוד בספורנו ובאור החיים, וכן במלבי"ם המביא כמה שיטות בעניין 'מה שמו' ובביאור 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' (ראה בדבריו שנביא בפסוק הבא). ועיין באבן עזרא הקצר במה שהאריך מאוד בעניין שמות ה'.

אין שם עצם אלא שם המבטא את פעולתם, כל שכן הקב"ה שפעולתו היא שמו (ואנוהו – נראה שמתכוון לומר שלנו אין הבנה במהות המלאכים, אלא רק בשם המבטא את פעולתם, וכל שכן במהות הקב"ה). אם כן, כוונת משה הינה 'באיזה אופן תצא פעולה זו הנפלאה לאורה'. ובדרך רמז ציין בעל הטורים שסופי אותיות של המילים 'לי מה שמו' מה' הן שם ה'. ואחר כך כתוב 'לך'

נהרות ה'

המסר החשוב ביותר בנתינת שיחה

משה רבנו שואל את מלך העולם 'מה אמר אלהים'. פעמים רבות אדם מוזמן להעביר שיחה בפני קהל, ולמעשה זהו זמן שמזמן הקב"ה לאותו אדם לומר דברים המושכים את ישראל לאביהם שבשמיים. בידו של מעביר השיחה לנצל רגעים אלה כדי לקרב את ציבור השומעים לעבודת ה', מתוך התלהבות לתורה ולמעשים, לקרבת ה' ולרוממות רוח. אלא שלפעמים עניין זה מתפספס, מתוך חוסר התאמה בין דברי הרב לאוזני השומעים. הרב דורש דברים שאינם מתאימים לציבור, והרי יצא שכרו בהפסדו, ובמקום לזרוע מטמונים הוא מעלה קמשונים. כך שואל משה רבנו – 'מה אמר אלהים'. הדבר הראשון שהדרשן צריך לשאול הוא 'מה אמר אלהים'. לברר מיהו הציבור שלפניו הוא עומד לדרוש, מהם אופיו וסגנונו ואורחותיו, וללבן היטב מהן הנקודות המשמעותיות שדרכן יוכל לקיים 'וְהָיָה לְבָבְךָ אֵלַיךְ' (דברי הימים א כט, יח). לפני שיחה לציבור, חייב האדם לברר 'לפני מי אתה עומד' – מיהו הציבור, ו'מה אמר אלהים'. לא רק 'מה אומר', אלא גם 'אלהים'.

וַיֹּאמֶר יי לְמֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה
וַיֹּאמֶר כִּדְבַר תִּימָר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי לְוֹתְכֹן:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה
תֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

עולם, מה אני מזכיר להם צרה אחרת? דים צרה זו. אמר לו, יפה אמרת, כה תאמר וגו':

אהיה אשר אהיה. אהיה עמם צרה זו, אשר אהיה עמם בשעבוד שאר מלכיות. אמר לפניו, רצונו של

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

הבנת הגמרא
על פסוק זה נדרש בגמרא: 'אהיה אשר אהיה – אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה

רבו מאוד השיטות בהבנת 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. תחילה נביא את דברי הגמרא והמפרשים בעקבותיה, אחר כך את דברי הרמב"ן שהרחיב מאוד בדבר, ולבסוף את שיטות שאר המפרשים.

מילים אלה על ההבדל שבין ישראל לעמים בשעה שמפסידים הם במלחמה ויוצאים לגלות. באופן דומה לגמרא נדרש במדרש רבה: 'אהיה אשר אהיה' – רבי יעקב ב"ר אבינא בשם רבי הונא דציפורן אמר: אמר הקדוש ברוך הוא למשה, אמור להם בשעבוד זה אהיה עמם, ובשעבוד הן הולכין ואהיה עמם. אמר לפניו: וכך אומר אני להם? דיה לצרה בשעתה. אמר לו: לאו, "כה תאמר לבני ישראל, אהיה שלחני אליכם", לך אני מודיע להם אני מודיע.¹⁴³ ועיין בתורה תמימה בהבדלים שבין הגמרא למדרש.

שיטת הרמב"ן

לאחר שהביא הרמב"ן את דברי הגמרא (הנ"ל), הביא עוד שני מדרשים. הראשון מבאר שכפל המילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' מבטא שבאופן שבו יהיה האדם עם קונו – כן יהיה קונו עמו: 'ומהו "אהיה אשר אהיה"? כשם שאתה הווה עמי כך אני הווה עמך. אם פותחין את ידיהם ועושין צדקה אף אני אפתח את ידי, שנאמר "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב" (דברים כח, יב), ואם אינן פותחין את ידיהם מה כתוב שם "הן יעצור במים ויבשו וגו'" (איוב יב, טו).'

והשני מובא במדרש רבה: 'רבי יצחק אמר, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אמור להם – אני שהייתי, ועכשיו אני הוא, ואני הוא לעתיד לבא. לך כתוב כאן "אהיה" שלש פעמים'.¹⁴⁴ מבאר הרמב"ן את דברי המדרש, שעבור בני האדם הזמן מורכב משלושה זמנים – עבר, הווה ועתיד. אולם כלפי הקב"ה הן העבר והן העתיד הינם בגדר הווה, ולכן עבורו יש תיאור זמן אחד בלבד, הנכלל במילה 'אהיה'. כמו כן, השם 'אהיה' מורה שה' הוא המציאות ולא תיתכן מציאות כלל בלעדיו. וציין הרמב"ן שבאופן דומה כתב רס"ג, שביאור העניין הינו

עמכם בשעבוד מלכיות. אמר לפניו: רבונו של עולם, דיה לצרה בשעתה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך אמור להם "אהיה שלחני אליכם".¹⁴² הרמב"ן הביא את דברי הגמרא וביאר שמשה רבנו שאל את ה' (בפסוק הקודם) 'וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ', כלומר ביקש לומר לבני ישראל שם המלמד את מציאות ה' ואת השגחתו על בני ישראל. ומשיבו ה' שאין צורך לבוא לישראל בראיות והוכחות, אלא צריכים הם לידע שיהיה ה' עמם בכל צרותיהם, וכאשר יקראוהו יענם, 'והיא הראיה הגדולה שיש אלהים בישראל קרובים אלינו בכל קראנו אליו ויש אלהים שופטים בארץ'.

על גמרא זו כתב המלבי"ם 'שהנהגה זו שרוצה לגאלם עתה הוא בשם אהיה, כי זמן שעבוד מצרים שהיה ארבע מאות שנה לא נשלם עדיין וישלם בשעבוד מלכיות אחרות ששם יהיה גם כן עמם לגאלם, והוא השם שבו יגאלם עתה'. באזניים לתורה עמד על כך שדברי הפסוק (ועל פיו דרשת הגמרא) נאמרו בלשון עתיד, 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', וביאר שהוא משום שבשעת הגלות נדמה לבני ישראל 'כִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקֶרְבִּי' (דברים לא, יז), ורק בשלב הגאולה באותות ובמופתים הם רואים כי אל גדול ונורא בתוכם. משום כך אומר הקב"ה למשה שעתה מרוב הסתרת פנים אין ישראל מרגישים ומכירים את מציאותי, אבל 'אֶהְיֶה' עמם בשעת הגאולה משעבוד זה כאשר 'וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם בְּכָל נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקֶרְבּוֹ' (פסוק כ). וכן יהיה לעתיד – 'אֲשֶׁר אֶהְיֶה' בשעבוד מלכויות, כנאמר 'כִּימִי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת' (מִיכה ז, טו), שגם שם ירגישו ישראל הסתר פנים בזמן הגלות, ורק בזמן הגאולה יבינו שה' עמם. על כן נאמר 'אהיה' בלשון עתיד, שיראו אותו יתברך בסוף השעבוד. ועיין עוד במה שכתב בעניין



144. שמות רבה שם.

142. ברכות ט, ב. והביאה רש"י על הפסוק.

143. שמות רבה ג, ו.

'אל שדי' שבו התנהג עם האבות או בשם מידת הרחמים שבו יעשה אותות ומופתים, ותשובת ה' היא 'שהוא שלוח אליהם במידת הדין אשר במידת הרחמים'. ואנוהו – נראה לי כוונתו בזה שהמילה 'אהיה' מעידה על ההשגחה (כפי שכתב לעיל הרמב"ן), ועל פי ההשגחה יעניש במידת הדין את מי שראוי להעניש וירחם בהשגחה על מי שראוי לרחמים.

ממשיך הרמב"ן ומבאר שאף שלמשה אמר 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', שם המורה הן על דין והן על רחמים, הרי הוא אומר כעת למשה שיאמר לבני ישראל רק 'אהיה', 'שיזכיר להם השם האחד לבדו להורות על האחדות', כלומר לבני ישראל לא יפרט עניינים של דין ורחמים אלא יאמר להם עניין של אחדות (ואנוהו – כוונת הרמב"ן ניתנת להבנה בשני אופנים – או שה' הוא יחיד בעולמו, או שמתייחד על עם ישראל, כלומר פועל את השגחתו במצרים). וציווה ה' עוד למשה שיאמר 'ה' אֶלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם... שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם', ששם זה (הוי"ה) הוא מידת הרחמים ויחדש אותות ומופתים בעולם. ואנוהו – אם מכוונים אנו בהבנתו את הרמב"ן, ש'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' מורה הן על דין והן על רחמים, מובן מאוד שאמר ה' למשה 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' ואילו לבני ישראל צריך משה לומר רק 'אהיה'. משה רבנו מגיע למצרים הן כמי שיעניש את המצרים במידת הדין והן כמי שיוציא את ישראל במידת הרחמים, לכן נאמר לו 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. לעומתו, הרי בני ישראל אינם קשורים ישירות למידת הדין, שהרי הם לא יענישו את המצרים אלא משה יענישם. בני ישראל קשורים ישירות רק למידת הרחמים, ועל כן להם יש לומר רק 'אהיה' – רק עניין הרחמים ולא עניין הדין.

ועוד עיין ברמב"ן במה שכתב על אותיות השמות 'אהיה' והוי"ה, ובמה שהביא בשם

שהוא ראשון והוא אחרון. עוד הביא הרמב"ן את דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שהכוונה שה' הוא ראוי המציאות, כלומר לא תיתכן מציאות בעבר או בעתיד בהעדר ה', ש'אהיה' מורה על מציאות תמידית של ה' ושהוא מקיים את המציאות, והיא לא תיתכן בלעדיו¹⁴⁵ (ואנוהו – דברים אלה של הרמב"ם מזכירים היטב את דבריו שבהם פתח את ספרו הגדול – 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות'.¹⁴⁶ יוצא אם כן שהדבר הראשון שנאמר למשה לומר לבני ישראל הוא הדבר הראשון שמודיע הרמב"ם ללומד את ספרו משנה תורה).

כותב הרמב"ן שלדעת רבי יצחק (במדרש), וכן לדעת רס"ג והרמב"ם, צריך לפרש שהקב"ה אמר למשה שאין די לו באמירת השם לבני ישראל, אלא שצריך גם ללמד אותם את משמעות השם, כלומר לפרט להם ראיות שכליות כדי שיתקיים אצל החכמים זה השם, שהרי ציון השם ללא ביאורו אינו מהווה עבורם שום ראיה. ומעיר שאין זו המשמעות של המקרא, אלא שעצם הזכרת השם היא הראיה והיא האות והמופת לשאלתם (והסכים לדחייה זו האברבנאל בכותבו 'כי הנה כאשר יקום בישראל נביא היו שואלים ממנו אותות ומופתים לאמת נבואתו, אבל לא היו מבקשים ממנו מופתים פילוסופיים על מציאות האל ואחדותו'¹⁴⁷). לדעת הרמב"ן זקני ישראל לא יסתפקו במציאות הבורא באופן כללי, אלא רוצים לידע את שם ה' כפי שיופיע כעת במצרים עבורם (כלומר אם יופיע בדרך נס). וכעת עונה ה' לשאלת משה, אותה ביאר הרמב"ן (בפסוק הקודם), אם שלוח בשם



147. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד הארבע עשרה.

145. מורה נבוכים א, סג.
146. הלכות יסודי התורה א, א-ב.

אונקלוס בתרגומו למילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. אולם העיר בפרשגן שכל כתבי האונקלוס שוללים גרסה זו בתרגום. ועיין ברבנו בחיי בהבאתו את דברי הרמב"ן (ובמה שהביא את דברי חובת הלבבות ובמה שהאריך בעניין שמות ה' בביאורו לפסוק זה ולפסוק טו).

שיטות יתר הראשונים

הרשב"ם מפרש שאם אינך יודע שמי – שמי 'אהיה' (כלומר אהיה לעולם), ויכול אני לקיים את מה שאני מבטיח. ומעתה שאמרתי לך ששמי 'אהיה' – תאמר לבני ישראל 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם'. לפי האבן עזרא, בכפילות מילת 'אהיה', המילה השנייה מבארת את הראשונה. כלומר, ה' משיב לו ששמו 'אהיה', ופירושו – 'אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. החזקוני ביאר באופן דומה והרחיב בדבר: 'אהיה' הראשון הוא שם ה', ו'אהיה' השני הוא פירושו של שם זה. 'לומר שמי "אהיה" לפי שאהיה ואעמוד לעולמי עולמים בלי תכלה, ושאהיה עמהם שאגאלם מסבלות מצרים' (ואנוהו – כלומר 'אהיה' הראשון מדבר על ה' ללא קשר למציאות, והשני מדבר על הקשר של ה' עם ישראל בשעת גאולתם). שם ה' (הוי"ה) מסר יעקב לבניו, ככתוב 'וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם' (בראשית מח, כא) – שכל מי שיבשר לכם את גאולת מצרים בלשון הוי"ה עם בשורת הפקידה תאמינו לדבריו. וכאשר באו משה ואהרן והזכירו את שם הוי"ה – מייד האמינו העם (ד, ל-לא). ואנוהו – החזקוני נקט שיעקב אבינו מסר להם שם הוי"ה, אך הביא פסוק המציין שם אלהים, וצריך עיון.

בפסוק הקודם הבאנו את שיטת האברבנאל שמשה רצה לידע מי הוא המדבר אליו, אם הוא ה' יתברך או מלאך בשם ה'. כאן משיבו ה' 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', כלומר המדבר עימו אינו

מלאך, שר וכוכב או זולתם, אלא מי שמחויב המציאות, שכל המציאות תלויה בו והוא אינו תלוי בדבר אחר. כוונת 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' היא שתמיד יהיה ה', שאין מציאותו תלויה בזולתו כלל. אף אחד אחר לא יכול לומר 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' מאחר שכולם תלויים בה' יתברך, וכל אחד מן הנבראים יכול לומר 'אהיה אשר הוא סיבתי', כלומר אהיה מצד תלותי בה' יתברך. רק ה' לבדו יכול לומר 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. ומוסיף האברבנאל שבשעה שילך משה אל בני ישראל די לו לומר 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם', לפי שהמילה 'אהיה' מבארת שה' הוא מחויב המציאות ומתוך כך יבינו בני ישראל שה' הוא הדובר אליהם, אולם אין צורך לומר להם 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', שהוא ביאור העניין והסברתו, שדבר זה היה נצרך למשה אך לא לעם ישראל.¹⁴⁸

מוסיף האברבנאל שני ביאורים נוספים להבנת 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. הראשון, כששאל משה 'וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ', השיבו ה' יתברך 'מה להם לשאול על שמי, יהיה השם מה שיהיה, אין להם עסק בנסתרות, אבל כה תאמר להם – מי שאמר על עצמו "אהיה", שהוא הנמצא הנעלם שלא יושג מהותו, הוא שלחני אליכם. ולכד מה שראוי שידעו הוא שאני אלהי אבותיהם, אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב'. השני, אמירת 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' קשורה למה שאמר לו ה' בפסוק יב 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', ואומר לו בזה 'למה תשאל לשמי, הלא אמרתי לך "אהיה", כלומר אשר אהיה עמך'. וכן ציווה שיאמר לבני ישראל 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם', כלומר מי שאמר לי 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' – הוא אשר שלחני אליכם.¹⁴⁹

שיטות האחרונים

הכלי יקר ביאר שהמילה 'אהיה' מורה שיהיה ה' עמהם. משה היה ירא משני דברים: הראשון,

148. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד הארבע עשרה.

149. אברבנאל אחרי תשובתו הנ"ל.

משה לעם 'אהיה אשר הוא כך וכך' הרי הוא כאומר 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. על כן די לומר לבני ישראל 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', ששם 'אהיה' מורה שהוא מחויב המציאות, ושם זה כבר כולל את כל התארים והשלמויות.

בהעמק דבר פירש שהקב"ה אינו משיב למשה תשובה ברורה, באיזה אופן תבוא הישועה (כפי שביאר את שאלת משה 'וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ', באיזה אופן תבוא הישועה, דבר המתבטא בשמות ה'). וטעם הדבר, שאופן הישועה תלוי בהכנת המקבלים, וממילא יושיע ה' באופן שבו ישראל יהיו מוכנים לקבל – 'אהיה מתנהג בפעולתי כפי אשר אהיה בכח ישראל אשר יתנו לי כביכול'. עוד ביאר שלפי זה ראוי היה לה' לומר 'אהיה כאשר יהיו', שכפי מעשיהם כן יושיעם ה', אלא שעצם הכנת הקבלה מצד בני ישראל תלויה גם היא בהשגחת ה'.

ומוסיף ומציין בהעמק דבר שמתוך הבנה זו עולה הקושיה המפורסמת של ניהוד לכאורה בין ידיעת ה' לבחירת האדם, והתשובה המפורסמת 'כִּי לֹא מִחֻשְׁבוֹתַי מִחֻשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דִרְכֵיכֶם דִּרְכֵי נָאָם ה'' (ישעיה נה, ח), שאף שדבר זה אינו מובן בשכלנו – מכל מקום אין דבר זה משולל הבנה כלפי ה'. והוסיף: 'אבל ברור הדבר שכך הוא בכל דור ובכל דעת מנהיג הדור לפי הכנתו נמשך אחריו ההנהגה, ומי תכן את רוח הכנתו גם כן ה' המהווה הכל, משום הכי אמר ה' "אהיה אשר אהיה" – כפי אשר אכין דעת המקבלים, וכך יהיה ראוי להיות הפעולה'.

אף שאופן הישועה אינו גלוי עדיין, שהרי הדבר תלוי בכוח המקבלים, מכל מקום ודאי שתהיה הישועה, אלא שהאופן אינו גלוי עדיין. לפיכך אומר ה' למשה 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', אך עליו לומר לבני ישראל רק 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם' – כלומר הישועה ודאי תהיה, אלא שאופן הגאולה עתיד להתברר.

באזניים לתורה כתב שלמשה כבר אמר ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', והכוונה כאן היא 'אהיה' עימך

שמא יינזק בשליחות, והשני, שמא לא יניח פרעה את ישראל לילך. וכנגד שני דברים אלה אומר ה' 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'. אולם, ישראל היו יראים רק שמא לא יניח להם פרעה לילך, ועל כן אמר ה' שיאמר לבני ישראל רק 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'.

הרש"ר הירש הרחיב מאוד בעניין זה, ולהלן עיקרי דבריו שראינו לנכון לציין. המחשבה 'הלא־יהודית' רואה את ה' כמי שברא את העולם בעבר, ומאז העולם כמנהגו נוהג ללא יד ה'. לשיטה זו, ישנם חוקים בעולם שנבעו בעבר הרחוק מרצון ה' שבראם, אך ההווה והעתיד נתונים רק ביד האדם (והוסיף שיש הטוענים שאף בחירת האדם אינה נתונה לו באמת, אלא הוא פועל מתוך השפעות העבר ללא חירות אמיתית לרצונו).

כנגד השפעה זו מופיע שם ה' 'אהיה' – ה' הקובע את העתיד, ואף האדם אמור ליצור את העתיד על ידי קיום רצון ה' (ועל כן מופיע כפל המילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'). ומוסיף הרש"ר הירש שסוף בריאת העולם אינה סוף מעשי ה' בעולם, אלא סוף בריאת העולם בדרך 'טבע' – ותחילת פועל ה' בהיסטוריה האנושית, דבר המתבטא יחד עם האדם. ועיין עוד בהרחבת דבריו בפסוק זה ובדבריו בפסוק הבא.

המלבי"ם מבאר שהמושג 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה' מורה שה' כולל בעצמו את כל השבחים. כלומר, אילו אומרים על אדם מסוים 'ראובן חכם', הרי יש בכך חידוש, מאחר שייתכן ראובן שאינו חכם. אולם אם אומרים דבר שהינו מה שהוא, כגון 'משולש שהוא בעל שלוש צלעות', אין בכך חידוש. כיוצא בזה, אין לנו לומר שה' הוא חכם, מאחר שה' כולל את כל השלמויות כולן, והאומר 'ה' הוא חכם' כאילו אמר 'ה' הוא ה', שאין בכך כל חידוש. ממילא, כשמשה שואל 'מָה שְׁמוֹ' עונה לו ה' 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', כלומר אין שום שם ותואר המייחד את ה' מאחר שהוא כולל את כל השבחים כולם, וכל שם שיאמר

מדות, "ה' ה' אל" (לד, ו). וכן ר"ת אברהם יצחק יעקב. וכן התחלת ה' חומשי תורה – ב, ו, ו, א. ב' פעמים "אהיה" עולה בחשבון מ"ב, שמסר לו שם של מ"ב אותיות. ג' פעמים אהיה עולה ס"ג, והם י"ב אותיות כנגד י"ב שבטים, והשבטים הם נ' אותיות (כמובא בגמרא¹⁵⁰). צרף עמהם י"ג אותיות של שמות האבות – ויהיה ס"ג אותיות. ובמישור ההלכתי, מובא בגמרא: 'אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות – הרי אלו אין נמחקין'.¹⁵¹

כשלוחי ו'אהיה' עם כל ישראל – וכאומר 'אהיה עם הפרט, אשר אהיה עם הכלל'. ולבני ישראל די לומר 'אהיה' שלחני אליכם. ועיין עוד בספורנו ובאור החיים.
וזו לשון בעל הטורים שציין רמזים במילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה': 'אהיה – ג' פעמים אהיה כנגד ג' אבות, והם אברהם יצחק ויעקב. אברהם – "והיה ברכה" (בראשית יב, ב). יצחק – "גור בארץ הזאת ואהיה עמך" (שם כו, ג). יעקב – "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (שם לא, ג). אהיה עולה כ"א, וכן התחלת ג' שמות של י"ג

וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם

בפסוק הקודם אמר משה 'וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ'. שלא יחכה לשאלתם, אלא טרם ישאלו יאמר להם 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'.

נהרות ה'  

השגה עצמית והשגה עבור אחרים

בפסוק זה אומר ה' למשה שני עניינים. הראשון נאמר למשה עבור עצמו, ואילו השני נאמר לו עבור אמירתו לעם. למשה בפני עצמו אומר ה' 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה', ואילו עבור העם אומר לו ה' 'אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'. מנהיג רוחני צריך תמיד לחפש כיצד להתקדם בשני מישורים אלו.

מצד אחד, עליו לחפש השגה עצמית – מה נכון עבורי בעבודת ה' שלי. אף אם רוב זמנו מוותר הוא על התקדמותו העצמית עבור התקדמות הציבור, אין לו להזניח את שאיפותיו לעלות מעלה מעלה בעבודת ה' שלו. מאידך, תמיד עליו לברר מהו האופן הטוב ביותר לקדם את הציבור, את צאן מרעיתו שעליהם מונה לרועה. רבנו משה, הרב הגדול בתולדות עמנו, מקבל מייד בתחילת דרכו שיעור בהשגת ה'. יש השגה עצמית, ויש השגה עבור אחרים. עניין זה אמור הן לגבי רב קהילה גדולה מאוד, והן לגבי הורה המנהיג את ילדיו בביתו. אני מתקדם בעצמי, ובמקביל מקדם את אלה הנתונים תחת כנפיי: 'טוב אֲשֶׁר תִּאָּחֶז בְּזֶה וגם מְזֶה אֵל תִּנַּח אֶת יָדְךָ, כִּי יֵרָא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת כָּלָם' (קהלת ז, יח).

ברמב"ם בעניין זה, וכן כתב גם להלכה בחיבורו הגדול שולחן ערוך יו"ד רעו, ט: 'ואלו השבעה שמות... ויש גורסין גם כן "אהיה אשר אהיה"'.
150. סוטה לו, א.
151. שבועות לה, א. הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ו, ב) לא הזכירו, וציין הכסף משנה שיש גרסאות שונות

150. סוטה לו, א.
151. שבועות לה, א. הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ו, ב) לא הזכירו, וציין הכסף משנה שיש גרסאות שונות

וַיֹּאמֶר עוֹד יְיָ לְמֹשֶׁה כְּדָנָן תִּימָר
לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל יי אֱלֹהֵא דְאַבְרָהָם
אֱלֹהֵיהֶם דְּאַבְרָהָם אֱלֹהֵיהֶם דְּיִצְחָק
וְאַלְהֵיהֶם דְּיִצְחָק שְׁלַחְנִי לְוַתְּכֹן
דִּין שְׁמִי לְעֵלָם וְדִין דְּכַרְנִי לְכָל
דָּר וְדָר:

טו וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי
יִצְחָק וְאַלְהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה־שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה
זְכְּרִי לְדָר וְדָר:

זה שמי לעלם. חסר וי"ו, לומר העלימהו, שלא יקרא
ככתבו: וזה זכרי. למדו היאך נקרא, וכן דוד הוא לומר

וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה

המלבי"ם פירש שהמבואר בפסוק הקודם
'אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר אֱהִיָּה' הוא עיון דק שיובן רק לזקני
הדור ומשכיליהם, ועל כן מוסיף ה' דיבור נוסף,
שיאמר לבני ישראל דברים שאינם מובנים רק
למשכילים. ובאזניים לתורה ביאר שלשואלים
לשמי 'מפני שיש להם השקפה זרה על האלהות'
– תאמר להם ששמי 'אהיה'. ולשואלים את שמי
כדי להתפלל אליי על גאולתם – תלמדם סדר
תפילה, שיקראו בשם אלוהי אבותם, אלוהי
אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב, ועל ידי
הזכרתם את זכות האבות אשר כרתי עימם
ברית – אענה להם. האבן עזרא כתב שבפסוק
זה ה' אומר לו שם אחר, והאריך לברר בעניין
שמות ה', עיין בדבריו.

ואנוהו – בפסוק הקודם אמר ה' 'אהיה',
שהוא לשון עתיד, ואילו בפסוק זה הוא אומר
'ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק
וְאַלְהֵי יַעֲקֹב' שהוא לשון לעבר. גאולת ישראל
תלויה הן בחיבורם לעבר והן בהביטם לעתיד.
דע מאין באת ולאן אתה הולך.

כתב הרשב"ם שאף שבפסוק הקודם אמר ה'
למשה ששמו 'אהיה', הרי לא נאה שיקראו לה'
בשמו בכל דבריהם, כשם שאין קוראים למלכים
בשמן. על כן יש לומר לבני ישראל 'ה' אֱלֹהֵי
אֲבֹתֵיכֶם... שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', שהוא לשון אדנות
ומלכות, כשם שאומרים למלכים 'יחי המלך',
'המלך ציווני' ודומיהם. וכן הביא החזקוני.

הכלי יקר ביאר שלפי נבואת יחזקאל משמע
שבני ישראל היו רעים וחטאים, ככתוב 'וימרו
בי ולא אבו לשמע אלי, איש את שקוצי עיניהם
לא השליכו, ואת גלולי מצרים לא עזבו, ואמר
לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ
מצרים' (יחזקאל כ, ח). משמע שלא הייתה שום
זכות לישראל להיגאל ממצרים, אך נגאלו בזכות
שני דברים. הראשון, בעבור שמו הגדול שעמהם
כביכול בגלות ומרגיש בצרתם, ככתוב 'כי ידעתי
את מכאביו' (פסוק ז), וכן אמר יהושע לה' 'וימה
תעשה לשמך הגדול' (יהושע ז, ט). והשני, בזכות
האבות. וכן כאן, המילים בפסוק הקודם 'אֱהִיָּה
שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם' מורות על עניין היות ה' עם בני
ישראל בצערם, והתוספת בפסוקנו 'וַיֹּאמֶר עוֹד...
ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם' מבטא את זכות האבות.

כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

תאמר אל', ובדבריו הממשיכים את ביאורו על
הפסוק הקודם.

הספורנו ביאר שהכוונה לחכמי הדור (ועיין
באברבנאל לקמן). ועיין ברש"ר הירש שהסביר
את ההבדל בין 'כֹּה תֹאמַר ל' (בפסוק הקודם) ל'כֹּה

ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם

לפי מדרגת כל דור.

בהעמק דבר ביאר שבפסוק יג אמר משה לה' 'וְאֶמְרָתִי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם'. בפסוק זה אומר ה' למשה שלא יאמר כפי שחשב לומר רק 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם', אלא צריך להרחיב ולומר 'אֱלֹהֵי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', לפי שכל אחד משמות אלה מורה על עניין אחר. 'אהיה' מורה שישנן דרכים רבות שבהן יכול ה' להושיע, אלא שעדיין לא נתפרסם האופן שבו ה' יגאלם (כפי שביאר בפסוק הקודם). שם הוי"ה מורה שהוא המהווה את הכול והכול נעשה בידיעה גמורה מצידו, אלא שנעלם הדבר מדעת בני האדם. 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם' עניינו שהוא בדרך הטבע, אלא שיש בו השגחה פרטית בעניין אחד לכל אחד כמידתו – אם לאברהם במה שנוגע למלחמה, אם ליצחק במה שנוגע לפרנסה, אם ליעקב במה שנוגע לשלום (כפי שביאר בפסוק ו). וכלל הדבר, ה' שכולל את כל הכוחות כולם הוא אשר שלחני, ובאיזה אופן יתגלה – חוזר בזה לנאמר 'אהיה', שתלוי הדבר בבני ישראל. ועיין בדברי הכלי יקר על פסוק זה שהבאנו לקמן ו, ו' ביאור ארבע לשונות של גאולה.

במכילתא נדרש בפסוק זה הוא המקור לשמות האבות המופיעים בברכה הפותחת את תפילת שמונה: 'ומנין שאומרים "ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב"? שנאמר "ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב"'.¹⁵³ וביאר בתורה תמימה שהכוונה שאומרים בתפילה גם 'אלהי אבותינו' ככלל וגם מפרטים 'אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב', עיין עוד בדבריו.

כתב האברבנאל שבפסוק הקודם מבואר שמשא צריך לומר לבני ישראל 'אֱלֹהֵי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', מילה המורה שהמציאות כולה תלויה בה' לבדו. אך מכיוון שלרבים מבני ישראל אין את ההבנה הדקה הנצרכת לזה, די לומר להם 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב', שפירושו שה' אשר בחר באברהם שאליו הודיע את גזרת הגלות, ואשר בחר ביצחק והחל בו את זמן ארבע מאות השנה, ואשר בחר ביעקב וציווהו לירד מצרימה – הוא אשר שלחו והוא אשר יגאלם ויוציאם מגלותם, ובזה יאמינו הכול שה' דיבר עם משה.¹⁵² ואנוהו – כאמור לעיל, כן ביאר המלבי"ם שהפסוק הקודם אמור לזקני הדור ומשכיליו, ואילו פסוק זה אמור לכל ישראל. לעומתם ביאר הספורנו שדווקא פסוק זה הוא אשר צריך להיאמר לחכמי הדור – ראה להלן. **הספורנו** ביאר שה' הורה למשה לומר 'ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם... שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם', משום שמילים אלה כוללות שני עניינים. שם הוי"ה מציין שמשא נשלח מצד ה' עצמו לבדו, והמילים 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם' מציינות שמשא נשלח על ידי ה' מצד היותו אלוהי אבותיכם אשר כרת עימם ברית להם ולזרעם. ועיין באור החיים.

המלבי"ם כתב ששם הוי"ה מורה על עצמותו, והוא נודע לכול על ידי ההתקשרות שהייתה לה' עם אבותינו, שבדרך נבואה השיגו אותו ונודע להם על ידי ההשגחה הפרטית שהייתה לו עמיהם. אך יש הבדל בין שם הוי"ה לשם 'אלהי...'. ששם הוי"ה עומד תמיד על עניין אחד בלא שינוי, ואילו שם 'אלהי...' מורה שה' מתייחד על גדולי כל דור ודור בהנהגה פרטית המשתנית לפי מעשיהם. לכן אמר ה' הן את שם הוי"ה, שאינו משתנה כלל, והן את שם 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב', כלומר השגחה המשתנית



153. מכילתא דרבי ישמעאל בא – מסכתא דפסחא פרשה טז.

152. אברבנאל בתשובתו לשאלות האחת עשרה עד הארבע עשרה.

זֶה שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר

'אהיה', המראה שה' הוא מחויב המציאות, 'וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר' הכוונה לשם 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם', שבכל הדורות יזכרו שהאלוהים האדירים בחר באברהם, ביצחק וביעקב, ולא ישכח ברית האבות בכל הדורות.¹⁵⁴ באופן דומה ביאר הכלי יקר, ש'זֶה שְׁמִי לְעֵלָם' מתייחס לשם 'אהיה' הנגזר משם הוי"ה, המורה שה' הוא נצחי, כלומר היה, הווה ויהיה. 'וְזֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר' מתייחס לכך שה' נקרא 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם', אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב' – בשם זה ייזכר תמיד מדור לדור. כלומר, 'כדרך שעשיתי לאברהם יצחק יעקב, שנקראתי בשמי על כל אחד ואחד בפני עצמו, כך בכל דור ודור יזכר שמי על כל השרידים אשר ה' קורא. זה שאמר "וזה זכרי לדור דור" (וכן תרגם אונקלוס את המילים 'לדור דר' – 'לכל דר ודר').

באופן אחר ביאר הרשב"י הרש, שכוונת הדברים היא ששם הוי"ה הוא שם ה' לעתיד, ואילו המשמעות המעשית עבור האדם הינה קבלת אדנות ה', והוא אשר יוזכר לדור ודור – בתואר אדנות. ועיין בדברי הספורנו שאף הוא ביאר שהמילים 'זֶה שְׁמִי לְעֵלָם' מתייחסות לשם הוי"ה.

המלבי"ם כתב (כהמשך לדבריו שהבאנו 'ה' אלהי אבותיכם') וזה לשונו: 'יש הבדל בין שם ובין זכר, שהשם מורה על שם העצמי, והזכר מורה על התארים שיתארו אותו לפי מעשים פרטים שעשה. ויש הבדל בין "לעולם" ובין "לדור דור", ש"לעולם" מציין הזמן התמידי הבלתי מתחלק, ו"לדור דור" מציין הזמן המתחלק לפי הדורות. ועל כן אמר ששם הראשון, שהוא שם הוי"ה ואהיה שמורה על עצמותו, והוא שמי העצמי, זה לא ישתנה בשום דור והוא עומד לעולם בהנהגה קבועה בלתי משתנה. אבל זה זכרי, שהוא שם אלהים, שמורה על דבקות האלהית במונהגים

הרשב"ם ביאר ש'אהיה' האמור בפסוק הקודם הוא שמו של ה' לעולם, ושם הוי"ה (המוזכר בפסוק זה) הוא השם שבו אנו מזכירים את ה' לפי שהוא לשון מלכות, ומדרך הכבוד נוהגים להזכיר את תואר המלכים ולא את שמם. אחר כך ביאר את משמעות שני שמות ה' המובאים בפסוקים אלה, ורמז אותם בהצפנת אתב"ש, ותורף דבריו – שה' קורא עצמו בשם 'אהיה', שמורה על היותו תמיד לעד, ואנו קוראים אותו בשם הוי"ה, שפירושו 'יהיה' (היינו שם 'אהיה', אך בגוף שלישי), אלא שאנו כותבים אותו עם ו'ו' במקום יו"ד כדי לייחד את שם ה' ולהבדילו ממילת החול 'יהיה'. וסיים הרשב"ם 'זהו עיקר עומק פשוטו של מקראות הללו, ואין מגילין אותם אלא לצנועים' (חלק מהנ"ל מבואר בחזקוני).

ואנוהו – אפשר להוסיף על דברי הרשב"ם ששם ה' 'אהיה' (שבו ה' קורא לעצמו) מורה על היותו בעתיד, אך כולל גם את אותיות 'היה' של העבר, ומורה שה' היה תמיד ויהיה תמיד. אנו כותבים את שם ה' באופן שבו האותיות 'הוה' (מתוך שם אותיות הוי"ה) נכתבות משום שאיננו כה' שתמיד היה ותמיד יהיה, אלא אנו בהווה וזהו הקשר שלנו עם הקב"ה – דרך היותנו קיימים כעת.

הרמב"ן כתב שהמילים 'זֶה זְכָרִי לְדֹר דֹּר' מתייחסות לנאמר בפסוק 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב', שלעולם לא ישכח ה' ברית אבות, ובכל הדורות כאשר יזכירו 'אלהי אברהם יצחק ויעקב' ישמעם האל ויענם. ועיין במה שכתב על דרך האמת. וכתב רבנו בחיי שעל דרך הפשט הכוונה שאומר ה' שרוצה להיקרא לעולם בשם ה', ויזכירוהו בכל הדורות בכך שיאמרו 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב'. לפי האברבנאל, 'זֶה שְׁמִי לְעֵלָם' הכוונה לשם



שמי לעולם", לעולם כתיב (תורה תמימה – וכל כמה שאפשר להעלימו דרוש להעלים). רבא סבר למידרשיה בפירקא, אמר ליה ההוא סבא: "לעולם" כתיב (תורה תמימה – ואין ראוי לדרשו ברבים)¹⁵⁵.

וכן מובא בגמרא: 'רבי אבינא רמי: כתיב "זה שמי" וכתוב "זה זכרי"'. אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"י, ונקרא באל"ף דל"ת¹⁵⁶. וביאר בתורה תמימה את כוונת הגמרא, שיכלה התורה לכתוב 'זה שמי זכרי'. למה כתבה 'זה שמי'... וזה זכרי? להורות שהודיעו שני שמות, הן את השם המיוחד והן את השם שנזכר בו. ובמקום אחר בגמרא מובא: 'אמר רב נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה – נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד – נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י¹⁵⁷. ועיין במה שכתב בהרחב דבר על עניין זה.

על פי דברים אלו כתב רש"י שהמילה 'לעולם' חסרה וי", לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו. וזה זכרי' – הכוונה שלימד ה' את משה איך נקרא שם ה'. וכן אמר דוד בתהילים (קלה, יג) 'ה' שְׁמִיךְ לְעוֹלָם, ה' זְכָרְךָ לְדֹר וָדֹר'.

רבנו בחיי הביא את דברי הגמרא הכותבת ששם ה' היה נזכר בכתבו רק בבית המקדש, ואילו במדינה היה נזכר רק בכינוי¹⁵⁸. ועוד עיין במה שהביא על דרשת הגמרא: 'ואמר רבי ירמיה בן אלעזר: מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר "כל הנשמה תהלל יה הללויה" (תהילים קכ, ו)¹⁵⁹, ובמה שביאר על כך.

מתוך דברי הגמרות הללו כתב האברבנאל 'נראה מדבריהם שהשם שלמד הקדוש ברוך הוא למשה רבנו עליו השלום במראת הסנה היה יחוד השם המפורש¹⁶⁰. וכתב בעל הטורים:

מאתו וצדיקי הדורות, זה משתנה לדור דור, שבכל דור ודור יש הנהגה חדשה וזוכרים את מעשיו באופן אחר, כמו שכתוב "אלהי אברהם אלהי יצחק", שבדור יצחק נשתנה ההנהגה האלהית ממה שהיה בימי אברהם ונקרא אלהי יצחק'.

בהעמק דבר ציין שלא כתוב 'זה שמי זכרי לדור דור', אלא הקב"ה מחלק את שמו לשניים. החלק הראשון הוא 'ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם', הוא שם ה' המנהיג בדרך הטבע בהשגחה פרטית לפי מעשי בני האדם, וזהו שמו לעולם, כלומר קיים כך לעולם ללא שינויים. ואילו השם 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב' הוא שם המנהיג בדרך נס, אך אינו מצוי כי אם ליחידים הראויים לזה או לצורך השעה, ועל כן אינו שמו לעולם אלא 'זְכָרְךָ לְדֹר דֹּר' (ואנוהו – ומשתנה הוא מאדם לאדם).

באזניים לתורה ביאר ש'זה שמי לעולם' הכוונה 'אהיה', 'שהנני חי וקים לעולם, ונמצא עמהם אפילו בגלות'. ו'זכרי' – כשעם ישראל רוצה להיזכר לפני ה' אלוהיו – עליו לקרוא אל אלוהי אבותיו, 'אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב', וכן התפלל משה 'זְכֹר לְאֲבֹתֶיךָ לְיִצְחָק וְלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ' (לכ, יג), וכן אנו מזכירים בתפילת שמונה עשרה 'אלהי אבותינו, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב'.

מסירת שם ה' ואופן אמירתו

על אודות מסירת שם ה' מובא בגמרא: 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: שם בן ארבע אותיות, חכמים מוסרין אותו (תורה תמימה – קריאתו, כתיבתו ופירושו) לתלמידיהן פעם אחת בשבוע (כלומר: שבע שנים), ואמרי לה פעמים בשבוע. אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא כמאן דאמר פעם אחת בשבוע, דכתיב "זה



158. סוטה לח, א.

159. עירובין יח, ב.

160. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות האחת עשרה

155. קידושין עא, א.

156. גמרא שם.

157. פסחים נ, א.

“זה שמי לעלם – “זה” עולה כמניין י”ב, מלמד שמסר לו שם של י”ב אותיות”.

ובירושלמי נדרש: ‘עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכפורים, ששה בפר וג’ בשעיר ואחד בגורלות. הקרובים היו נופלין על פניהן, הרחוקים היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אלו ואלו לא היו זזים

161. יומא ג, ז.
162. שמות רבה ג, ו. במדרש זה בהרחבה עיין בפסוק יג.
163. עיין למשל בדברי הרס"ג בספרו אמונות ודעות, סוף מאמר שני.

אִיזִיל וְתִכְנוּשׁ יֵת סְבִי יִשְׂרָאֵל
וְתִימֵר לְהוֹן יִי אֱלֹהֵא דְאַבְרָהָם
אֲתַגְלִי לִי אֱלֹהֵיהּ דְאַבְרָהָם יִצְחָק
וְיַעֲקֹב לְמִימֵר מְדָבֵר דְכִרְנָא וְתִכְנוּ
וְיֵת דְאַתְעֵבִיד לְכוֹן בְּמִצְרַיִם:

טו לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם יהוה אלהי
אבותיכם נראה אלו אלהי אברהם יצחק ויעקב לאמר
פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים:

את זקני ישראל. מיוחדים לישיבה. ואם תאמר זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים רבוא:

לך ואספת את זקני ישראל

שיאמר לכל איש מישראל, ודברים אחרים שיאמר באספת הזקנים. ובאזניים לתורה ביאר שלזקנים אין לומר 'איהו' כמו להמון העם, אלא ללמד סדר תפילה לה' – 'אלהי אברהם' וכו'. בהעמק דבר כתב שאחרי שהודיע ה' למשה את הנהגת ה' עם ישראל באופן כללי, מצווה עליו מה לעשות כעת למעשה. ובאזניים לתורה ביאר שכנגד זיכרונות משה מבני ישראל במצרים בעניין דתן ואבירם, אומר לו ה' שיש אנשים אחרים, הלוא הם הזקנים, הראויים מאוד להיגאל ואף להיות נביאים, ככתוב 'אספה לי שבועים איש מזקני ישראל' (במדבר יא, טו).

זקני ישראל בדרש

על אודות זקני ישראל המוזכרים בפסוק זה נדרשו כמה דרשות. בגמרא נדרש: 'דאמר רבי חמא ברבי חנינא: מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם. היו במצרים – ישיבה עמהם, שנאמר "לך ואספת את זקני ישראל"'. היו במדבר – ישיבה עמהם, שנאמר "אספה לי שבועים איש מזקני ישראל"'.¹⁶⁷ וביאר בתורה תמימה שהישיבות באותם הימים (ואנוהו – כלומר טרם נתינת התורה) נועדו להורות את אחדות הקב"ה ואת טעויות עובדי האלילים.¹⁶⁸ ועל פי דברי הגמרא כתב רש"י: 'את זקני ישראל – מיוחדים

האברבנאל כתב שבפסוק הקודם אמר ה' למשה 'כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', ויכול משה להבין מכך שצריך לדבר עם כל ישראל, אנשים נשים וטף. על כן מצווה ה' בפסוק זה 'לך ואספת את זקני ישראל', שהרי אין ראוי ללמד את הסודות האלוהיים אלא לזקנים ששכלם רחב. לזקנים יאמר תחילה שהאלוה מחויב המציאות נראה אלו (שם אהיה), ואז יאמר שרצונו של ה' יתברך הוא להשגיח עליהם בהשגחה פרטית בזכות אבותיהם, ולכן יאמר 'ה' אלהי אבותיכם נראה אלי, אלהי אברהם יצחק ויעקב'. בפסוק זה לא הזכיר מילת 'אלהי' עם כל אחד מן האבות כפי שעשה בפסוק הקודם, לפי שכאן לא הייתה הכוונה להודיע להם את סיבת הגלות אלא לבשרם שהגיע זמן גאולתם (כהמשך לדבריו שהבאנו בפסוק ו' אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב').¹⁶⁶

לעומתו, האור החיים הסביר את ההבדל בלשון שני הפסוקים באופן אחר: שכאשר יבוא למצרים, תחילה יאמר לכל איש ישראל שהוא בא כשליח מה' לישראל, ואחר כך יקבץ את כל זקני ישראל יחד ויאמר להם את שליחותו, שפקד ה' את עמו. ושני טעמים בדבר: הראשון מעשי, שכדי שיוכל לאסוף את הזקנים צריך לומר לכולם שה' שלחו. והשני, שה' הודיעו דברים

166. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמש עשרה.

167. יומא כח, ב.

168. ועיין עוד בתורה תמימה בדבר התואר 'זקן',

שמעיקרו נועד לבעל שיבה שיש לו חכמה יתרה על האדם הצעיר, אולם יש צעירים שגם המה קנו חכמה. וכן הביא את דברי הספרי (במדבר פיסקא צב): 'לך ואספת את

ישראל עומדים – כשיש להם זקנים. למה? כשהיה בית המקדש קיים היו שואלים בזקנים, שנאמר "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז), שכל מי שנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל.¹⁶⁹

לישיבה. ואם תאמר זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסוף זקנים של שישים רבוא? וכן נדרש במדרש רבה: 'לך ואספת את זקני ישראל – לעולם זקנים מעמידים את ישראל, וכן הוא אומר "וכל ישראל וזקניו ושוטריה ושופטיו עומדים מזה ומזה לארון" (יהושע ח, לג), אימתי

וְאָמַרְתָּ אֱלֹהִים ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיכֶם נִרְאָה אֵלַי

בסנה, ושביתאר לו שם שהוא משגיח על ישראל ושהם לא יכלו, שדבר זה בפני עצמו מרחיב את הדעת. וכן מצאנו שאמר דוד המלך 'גם כי אֵלֶךְ בְּגִיַּת צִלְמֹנֶת לֹא אֵירָא רַע – כִּי אֶתָּה עֹמֵד' (תהילים כג, ד). עצם הידיעה שה' נמצא עם האדם יש בכוחה לרומם את הנפש. ואחרי שיבינו שה' משגיח עליהם, ושיאמר לצרותיהם די – יפרט משה 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם...,' כמובא לקמן.

כתב המלבי"ם שהכוונה שה' נראה אלי מצד שבועתו לאבות, כמו שכתוב 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ, אֶת אֲבֹרָהֶם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב' (ב, כד), שזכר שכרת עימם ברית לגואלם. ובהעמק דבר ביאר שהקב"ה הורה למשה שלא יאמר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיכֶם – אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם... אלא ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיכֶם, ולפני פירוט האבות 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב' יפסיק ויאמר 'נִרְאָה אֵלַי'. וטעם הדבר, שידעו שה' נראה אל משה

אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב לֵאמֹר

'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, יִצְחָק וַיַּעֲקֹב' העניין מורה על השגחה נסתרת לכולם בשווה, עיין עוד בדבריו. לעומתו, האבן עזרא כתב שהזכיר 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם' משום שכרת איתו ברית לתת לו את ארץ כנען. ואנוהו – כלומר, בשונה מההבנה הפשוטה שהמילה 'אלהי' מתייחסת לכל האבות בשווה, האבן עזרא מבאר שהתייחד אברהם שדווקא אצלו הוזכרה המילה 'אלהי'. וטעם הדבר, כדבריו, שכריתת ברית הארץ הייתה דווקא איתו, ועליה נאמר שיהיה ה' אלוהי זרע אברהם, ככתוב 'אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ... וְנָתַתִּי לָךְ וּלְזַרְעֶךָ אֶתְּ אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאֶחָזֶת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים' (בראשית יז, ד-ח).

הרש"ר הירש ביאר (כהמשך לדבריו בפסוק ו) שכעת מורה ה' שיחסינו אליו יתבטאו בכל סוגי התקופות, הן הטובות כמו של אברהם, הן הפחות טובות כמו של יצחק, והן בחיי הקושי כמו שהיו ליעקב. 'קרבת אלהים ובריתו קיימות ולא תימוטנה. בכל מצב נגלה האלהים, וחסדו מובטח לכל'.

בהעמק דבר ציין שבפסוק זה לא הזכיר ה' את המילה 'אלהי' עם כל אחד מן האבות כפי שעשה בפסוק הקודם, אלא 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, יִצְחָק וַיַּעֲקֹב'. ומבאר שכאשר כתוב 'אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב' העניין מורה על אופני ההשגחה השונים של ה', ואילו כאשר כתוב



169. שמות רבה ג, ח. ועיין באורך בעניין זה בתנחומא כט.

זקני ישראל... הא בכל מקום שאתה מוצא זקנים המקום חולק כבוד לזקנים'.

פֶּקֶד פִּקְדָתִי אֶתְכֶם וְאֵת הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרִים

פקד פקדתי – מסורת הגאולה

המילים 'פֶּקֶד פִּקְדָתִי' מקבלות במדרש משמעות מהותית בנוגע לגאולת ישראל ממצרים, וכה נדרש במדרש רבה: 'אמור להם פקוד פקדתי – אמר לו: מסורה היא בידם מיוסף שבלשון הזה אני גואלם, לך אמור להם זה הסימן. מהו "פקד פקדתי"? "פקד" במצרים "פקדתי" על הים, "פקד" להבא "פקדתי" לשעבר. ואת העשוי לכם במצרים – כלומר אני פוקד על המצריים מה שעושים לכם... מיד "ושמעו לקולך". למה? שמסורת גאולה הוא בידם שכל גואל שיבא ויאמר להם פקידה כפולה – גואל של אמת הוא'.¹⁷⁰

וכן כתב רש"י:¹⁷¹ 'מכיון שתאמר להם לשון זה ישמעו לקולך, שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ומיוסף שבלשון זה הם נגאלים. יעקב אמר "ואלהים פקוד יפקוד אתכם" (בראשית נ, כד), יוסף אמר להם "פקוד יפקוד אלהים אתכם" (שם, כה)'. שני הפסוקים הסמוכים שמביא רש"י הם מדברי יוסף, והרמב"ן מציין שאולי הבין רש"י שחזרת יוסף פעמיים על הלשון 'פֶּקֶד יִפְקֹד' היא כדי להגיד שהייתה מסורת בידו מאביו. ואנוהו – נראה לומר שוודאי קיבל כן יוסף מאביו, שלא מצינו בתורה שיוסף היה נביא, ואם כן מנין ידע לומר שעתיד לעמוד גואל שיאמר את המילים הללו דווקא? אלא ודאי שדבר זה נאמר לו על ידי אביו הנביא. וכן המשיך והביא הרמב"ן את דברי המדרש רבה: 'וישמעו כי פקד ה' – על השמועה האמינו ולא על ראיית האותות. ובמה האמינו? על סימן הפקידה שאמר להם, שכך היה מסורת בידם מיעקב, שיעקב מסר את הסוד ליוסף ויוסף לאחיו ואשר בן יעקב מסר את הסוד לסרח בתו ועדיין היתה היא קיימת, וכך אמר לה: כל גואל שיבא ויאמר לבני "פקוד פקדתי אתכם" – הוא גואל של אמת. כיון שבא משה ואמר "פקוד

בביאור המילה 'פקד' תרגם אונקלוס 'פקד' פקדתי – מדבר דכירנא', כלומר זכרתי. אולם המלבי"ם מבדיל בין הדברים, שבשונה מזכירה, 'פקידה' היא זכירה שבה יעשה ה' גמול טוב או רע, וכוונת ה' היא שיפקוד את ישראל לגאולה ואילו את המצרים להענשה. ועיין באזניים לתורה שביאר את המילה 'פקדתי' לא בתורת זיכרון אלא במשמעות ספירה (כמו 'וַיִּפְקְדֵם בַּמִּדְבָּר סִינִי' [במדבר א, יט]), וסובר שהאות של משה הייתה שאמר להם על פי ה' את מספר בני ישראל, והאריך בדבר, וחידוש הוא.

כפל המילים 'פקד פקדתי'

בטעם הכפל בפסוק כתב רבנו בחיי שהמילים 'פֶּקֶד פִּקְדָתִי' מדברות על שתי פקידות, אחת לישראל ואחת לשכינה שירדה עם יעקב אבינו למצרים, שהייתה עמהם בצרה. ודבר זה נרמז באות ה"א בפסוק 'פֶּקֶדָתִי אֶתְכֶם וְאֵת הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרַיִם', כלומר אתכם האות ה"א שהיא בצער עימכם במצרים. וכן אפשר לפרש את שתי הפקידות על אודות ישראל ומצרים – מידת הרחמים כלפי ישראל, ומידת הדין על המצרים, כהבטחת ה' לאברהם אבינו 'וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי' (בראשית טו, יד).

הספורנו ביאר ש'פֶּקֶדָתִי אֶתְכֶם' מצד היותכם זרע האבות, 'וְאֵת הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרַיִם' מצד היותי שונא את האכזריות והחמס. ובדומה כתב בהעמק דבר. ובאור החיים פירש שהכפל 'פֶּקֶד פִּקְדָתִי' מציין שתי פקידות – פקידת קץ הגאולה מצד הבטחת ה' לאברהם (וזהו 'אֶתְכֶם'), ופקידתם מצרה מצד רעת המצרים אליהם (וזהו 'וְאֵת הָעֲשׂוֹי לָכֶם בְּמִצְרַיִם'). וכעין זה כתב הרש"ר הירש, עיין בדבריו.



171. רש"י על פסוק יח.

170. שמות רבה ג, ח.

המסורת, אולם אסור היה להעבירו לדור הבא, שלא הכיר את יעקב, ומסיבה זו האריכה סרח ימים. ממילא, לא הייתה אפשרות לאף אדם לידע את המילים 'פֶּקֶד יִפְקֹד' מלבד סרח.¹⁷⁴ עוד אפשר לחדש ולומר שיוסף עצמו השביע אותם לבל יגלו את הסוד לדור הבא, שכן כתוב 'וַיִּשָּׁבַע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פֶּקֶד יִפְקֹד אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהָעֵלְתֶם אֶת עֲצָמֹתַי מִצָּה' (בראשית נ, כה). אם השבועה הייתה על העלאת עצמותיו בלבד, היה לתורה לכתוב 'ויאמר יוסף לבני ישראל: אלהים פקוד יפקוד אתכם; וישבע יוסף אותם: והעליתם את עצמותי מזה'. כלומר אמירה על הפקידה, והשבועה על ההעלאה. למה אם כן מופיעה השבועה בתחילת הפסוק, לפני אמירת 'פֶּקֶד יִפְקֹד'? משום שאמירה זו אף היא חלק מהשבועה – והיינו שבועה שלא יעבירו את הסוד לדור הבא, כדי לאמת את הגואל האמיתי. וכה לשון **האזניים לתורה**:¹⁷⁵ 'דמע תדמע עיננו בקראנו כי בגלותינו הראשונה לא רק שנתגלה קצה של גלות, אלא שנמסר להם סימן, איך להכיר את הגואל האמיתי. ואילו בגלותינו האחרונה, לא די שלא נתגלה קצה, אלא שלא נמסר לנו סימן להכיר על ידו את הגואל האמיתי, ולפיכך נתרבו משיחי השקר בתקופות שונות של הגלות הארוכה הזאת...'

פקדתי אתכם" – מיד "ויאמן העם".¹⁷² על מדרש זה שאל הרמב"ן, שאם כל אדם שיבוא ויאמר לשון פקידה יהיה מוחזק לגואל – למה שיאמינו לו? שמה שמע משה את המסורת הזו בדיוק כפי שהם שמעו אותה, ולא נגלה עליו ה' באמת. ותירץ, שיש לומר שכך קיבלו מיוסף, ששמע מפי יעקב אביו הנביא, שהראשון שיבוא ויאמר בלשון הזו – הוא הגואל, ואינו רמאי שהגיעה לאוזנו המסורת הזו, שכן גלוי לפני הקב"ה שלא יבוא אדם ויכזב בהם, וכן הבטיחם.

עוד מביא הרמב"ן תירוץ נוסף לשאלתו, על פי הנאמר **במדרש רבה**: 'א"ר חמא: בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו, למה כן? שאילו גידל בבית אביו ובא ואמר להן לישראל המעשים – לא היו מאמינים בו, שהיו אומרים אביו מסרה לו לפי שיוסף מסרה ללוי ולוי לקהת וקהת לעמרם. ולכך נתלש מבית אביו, וכשהלך והגיד לישראל כל הדברים – לפיכך האמינו בו, שנאמר "ויאמן העם".¹⁷³ כלומר, משה הוצא מבית אביו באופן שלא יכול לשמוע עדיין את המסורת בעניין הסוד.

ואנוהו – ייתכן לתרץ את קושיית הרמב"ן על פי הנדרש **במדרש רבה** (המובא לעיל) שלא הייתה המסורת ידועה כי אם לסרח בת אשר. כלומר, חלק משמירת הסוד הייתה שרק מי שהיה חי בימי יעקב יכול היה לדעת את

172. שמות רבה ה, יג. ובדומה בתנחומא כד.

173. שמות רבה ה, ב.

174. סרח היא היחידה שמצד אחד מפורש בתורה שירדה למצרים ומאידך נמנתה גם במפקד בחומש במדבר, כדברי רש"י (במדבר כו, מו) 'ושם בת אשר שרח – לפי שהיתה קיימת בחיים מנאה כאן'. בסדר עולם (פרק ט) מובא שגם יוכבד הייתה בחיים בשעת הגעתו של משה למצרים: 'ויוכבד היתה מבאי מצרים ויוצאה', אולם

אינה נמנית בתורה במפורש לא בירידתם למצרים ולא ביציאתם ממנה או במפקדי המדבר. אף שמוכר בסדר עולם שיוכבד הייתה בחיים כשאמר משה 'פקד פקדתי', הרי המדרשים כרכו את מהות הפקידה דווקא בסרח ולא ביוכבד. וכפי שביארנו ב'אנוהו', אף אם ידעה יוכבד את עניין הגאולה במילים 'פקוד יפקוד', הרי הושבעה שלא לגלות עניין זה לאף אחד. 175. אזניים לתורה בפסוק יח.

נהרות ה'

מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם

על פסוק זה דרשה הגמרא: 'דאמר רבי חמא ברבי חנינא: מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם'.¹⁷⁶ עניין זה מעיד על גודל החשיבות ורמת המעלה של הישיבה כחלק מעם ישראל. כבר ביעקב אבינו מצאנו, שהדבר הראשון שעשה בירידתו למצרים היה דאגה לייסוד ישיבה שם, כדברי המדרש בראשית רבה: 'ואת יהודה שלח לפניו... להתקין לו בית ועד שיהא מורה בו דברי תורה ושיהיו השבטים לומדים בו',¹⁷⁷ וכן כתב רש"י¹⁷⁸ 'לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה'. כשם שלכל יחיד יש בית פרטי שהוא מרכז חייו, ועבור העם ישנו מרכז לאומי, הוא בית המקדש – כן לכל קהילה צריך שיהיה מרכז, הלוא הוא בית המדרש. קדושת בית המדרש עולה אף על קדושת בית הכנסת, כמובא בשולחן ערוך: 'בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה'.¹⁷⁹

חשיבות התורה בעיני הקהילה תיקבע פעמים רבות על פי רמת החשיבות שהקהילה תייחס לישיבה. קהילה שתורמת בעין יפה לישיבה ושמפארת את הישיבה, את לומדיה ואת העומד בראשה – היא קהילה שתתבשר בישיבה מבורכת, שמיטב בניה ישתדלו בכל כוחם להתקבל לישיבה ולהגות בה לילות כימים ולאורך שנים. על כל אדם להחדיר בקרב בני ביתו את חשיבות ופאר הישיבה, ולחנכם שהישיבה היא היא היסוד והבית הרוחני של כל אחד ואחד.

וַאֲמַר אֵלֶיךָ אֶתְכֶם מֵעַנֵי מִצְרַיִם אֶל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
וְהַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי אֶל־אֶרֶץ זִבְתַּי
חֶלֶב וְדָבָשׁ:

וַאֲמַר אֵלֶיךָ אֶתְכֶם מֵעַנֵי מִצְרַיִם אֶל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי
בביאור המילה 'ואמר' כתב האבן עזרא שני
אופנים. האחד שהיא בלשון עבר, שה' אמר
לאבותיכם שיעלה אתכם, ככתוב 'וְאֶחָדֵךְ כֵּן יֵצֵאוּ
בְרַכְשׁ גְּדוֹל' (בראשית טו, יד). והשני שהוא בלשון
גזרה בהווה (מלשון 'וְתִגְזֹר אוֹמֵר וְיִקָּם לָךְ' נאיוב

כח, כח), שעתה גזר ה' כן. והחזקוני נקט שכוונת
'ואמר' היא 'כן תאמר לבני ישראל'.
בהעמק דבר דייק שלא אמר הכתוב 'הנני
מעלה אתכם', אלא 'וְאֶמַר אֵלֶיךָ אֶתְכֶם', שעדיין
לא הגיעה שעת הגאולה ואין ה' מעלה אותם,

176. רש"י בבראשית מו, כח.

177. שולחן ערוך או"ח צ, יח.

178. יומא כח, ב (הובאה לעיל בדברינו לפסוק זה 'זקני
ישראל בדרש').

179. בראשית רבה צה, ג.

אלא יימשך זמנה עד אחר עשר המכות כדי להראות את כוחו וגבורתו יתברך. על כן מודיע ה' למשה שיאמר לבני ישראל שאף שעדיין לא תתחיל הגאולה, הנה ה' מבשרם שהיא תהיה. את המילים 'מֵעַנִי מִצָּרִים' ביאר המלבי"ם שעל ידי עוני מצרים תהיה עלייה. כלומר, מצרים הייתה כור הברזל שבו נצרפו ונטהרו עד שזכו אל מתנות הארץ והתורה, כדברי הגמרא: 'תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר: שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסוריו, אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא'.¹⁸⁰

כתב המלבי"ם שבפסוק ח הקדימה התורה את המילים 'אָרְץ זֵבֶת חֶלֶב ודֶבֶשׁ' לתיאור ה'הִכְנָעִי וְהַחֲתִי וגו'', ואילו כאן הסדר הפוך. והסביר, ששם כתוב 'מְקוֹם הִכְנָעִי', שבעיני ה' עמים אלו, כבר לא שם מאחר שהוא מובטח לעם ישראל, ולכן כתוב שהארץ הינה זבת חלב ודבש, והיה זה מקום הכנעני וכו'. אולם בפסוקנו כתוב 'אֶל אָרְץ הִכְנָעִי', כלומר מצד ההווה הם עדיין שם, ולכן איחר בפסוק את המילים 'זֵבֶת חֶלֶב ודֶבֶשׁ', שדבר זה יקרה רק לאחר שיגרשו את הכנעני משם. ועיין בנהרות ה'.

ואנאווה – עוד ייתכן להסביר את ההבדל בין

◆ ◆ ◆

זו לשונו בסוף הפרק: 'נמצא היה דבר ה' בסדר יציאת מצרים, אשר משה בעצמו יהא המדבר, ולקולו יתעוררו כל הזקנים שלוחי ישראל לילך אל פרעה, והיה בזה מסירות נפש ואמונה שלמה שיהיו בזה כדאים לנס נגלה, והיו אומרים אל פרעה כי ה' נראה לישראל ומשום הכי מבקשים ממנו שיניחם לילך למדבר להקריב לה', וכאשר יסרב בדבר ישלח ה' את ידו בכל נפלאותיו. אבל לבסוף לא נעשה כן, כי אחר שלא שמעו לקול משה כי אם אל קול אהרן, לא מצאו לב להאמין באמונה שלמה שימסרו נפשם לילך לפרעה, ועל כן לא היו ראויים באותה שעה לנס נגלה, עד שנתהוה גזרת תבן, ובזה היו כל מצרים ראויים לעונש כאשר יבואר להלן, והגיעו הנפלאות של המכות לא מצד הכנת ישראל אלא מצד שראויים היו לעונש נגלה. ועוד היו שינויים בדברם אל פרעה, והכל הוא תוצאות השנוי שהגיע על ידי שסירב משה בענותנותו'.

ואנוהו – בפסוק כא הבאנו את דברי ההעמק דבר ששאלת כלי מצרים הייתה אמורה לקרות מייד, ומשמע מדבריו שכל יציאת מצרים הייתה אמורה להתרחש במהירות, אלא שנשתנה הדבר והתארך כשנה משום שסירב משה לילך. מתוך ביאורו ייתכן לתרץ מה שהתקשו בו המפרשים על תמיהת משה, למה אמר לה' 'לִמָּה הִרְעַתָּ לָעַם הַזֶּה... וְהִצַּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמְּךָ' (ה, כב-כג), שהרי אמר לו ה' שלא ישלחם פרעה מייד.¹⁸⁴ אמנם לפי פירושו של ההעמק דבר ייתכן שמשה הבין מדברי ה' כאן שמייד בעומדו לפני פרעה יתחיל תהליך הגאולה, וכן אכן היה אמור להיות, אלא שסירובו של משה שינה את אופן הגאולה – וייתכן שמשה לא ידע את השלכות סירובו.

שמיעה ל' ושמיעה ב'

האבן עזרא ביאר שכאשר אומר הכתוב 'שמע ב' או 'שמע ל', הכוונה שישמעו את העניין

שביאר במילים 'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'.¹⁸³ דברי רש"י והרמב"ן בעניין זה הובאו בפסוק טז 'פקד פקדתי – מסורת הגאולה'.

האור החיים ביאר שה' משיב לשאלת משה 'וְאָמְרוּ לִי מָה שְׁמוֹ – מָה אֶמַּר אֲלֵיהֶם' (פסוק יג), ואומר שלא יהיה דבר שיעכב את ישראל מלקבל את דבריו, אלא יאמינו ויקבלו ממנו אף שלא יאמר להם מה שמו. אילו היה כתוב 'ושמעו לדברך' או 'ושמעו אליך' הייתה הכוונה שיקבלו ממנו בגלל הדברים שאומר, אך מהנוסח 'וְשָׁמְעוּ לְקֹלִי' משמע שיש דגש על עצם קולו של משה. כשאדם אומר דבר מסוים, מצד הדברים הנאמרים יכול גם אדם אחר לאומרם, אך מצד קולו של האדם – אין אחר יכול להשמיעו. ה' מבשר למשה שדי בהשמעת קולו כדי שעם ישראל יקבלו ממנו את דבריו, ושאין דבר שיעכב את האמונה מצד בני ישראל, לא שאלת השם ולא אותות ומופתים.

בהעמק דבר חידש שהמילה 'לקלך' טומנת בתוכה חלק מהותי בתהליך הגאולה, דבר שהשתנה בפועל במציאות. אף הוא דייק בלשונו 'וְשָׁמְעוּ לְקֹלִי', שמורה על רצון ה' שבא לידי ביטוי בפסוקים אלו, אך השתנה בעקבות סרבנותו של משה לילך. רצון ה' היה שמשה בעצמו ידבר אל הזקנים, ושכינה תדבר מגרוננו, ואז ישמעו הזקנים וילכו עימו אל פרעה, וסדר הגאולה יהיה כפי שמספר כעת ה'. אבל, אחר שמשה סירב ללכת, שינה עניין זה את המכוון – שנקבע שאהרן ידבר אליהם, ומתוך דיבורו לא שמעו את הוד קולו של משה כלל, ולא באו הזקנים למלך מצרים ונשתנה סדר הגאולה. כמו כן ביאר להלן ד, טו שלאחר שסירב משה לדבר ה' אמר לו ה' 'וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן', היינו שלא יוכלו משה ואהרן לעשות דבר ללא שיצווה אותם ה', שלא כפי שהיה הרצון האלוהי קודם סירובו של משה.



184. עיין ה, כב בדברינו 'תמיהת משה'.

183. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמש עשרה.

וחוקר, אך אינו בהכרח פועל מתוך השמיעה. ולעומת זאת 'שמיעה בקול' הינה שמיעה המקבלת ביטוי מעשי בעקבות דברי המדבר. לכן אומר ה' למשה 'שָׁמְעוּ לְקוֹלִי', כלומר יפנו אליך ויקשיבו לדבריך, אולם אינו מבטיחו שיפעלו לפי דבריו, ועל כן אומר משה לה' 'לֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי' (ד, א), כלומר אף אם יאזינו לדבריי – לא יפעלו על פיהם.

הנמסר ולא את עצם הקול. וכן אצלנו, אומר ה' למשה שיקבלו ישראל את אשר אומר להם. ובאבן עזרא הקצר כתב שאכן האמינו בו ישראל. אולם האברבנאל כתב שכל 'שמיעה ל' מורה על הבנת השכל, ואילו 'שמיעה ב' מורה על שמיעת האוזן.¹⁸⁵ המלבי"ם הסביר שיש הבדל בין 'שמיעה לקול' לבין 'שמיעה בקול', ש'שמיעה לקול' היא הקשבה מתוך תשומת לב – אדם שמאזין, דורש

וּבָאתְ אֶתְּהָ זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם

ביאר שה' אומר למשה שלא ילך לבדו, שלא יופיע בפני המלך כמתלהט והוזה בודד, אלא ילך באופן שיראה שהעם כולו מאחריו. ואילו במדרש רבה נדרש שלא היה זה עבור משה כי אם עבור הזקנים – 'ואחר כך' ובאת אתה וזקני ישראל וגו' – חלק כבוד לזקנים.¹⁸⁷

כתב האברבנאל שכאן מבאר ה' למשה מה טעם שיבוא אל זקני ישראל – כדי שיבואו איתו אל פרעה. ומוסיף האברבנאל שלמעשה לא כתוב שבאו הזקנים אל פרעה, אלא רק משה ואהרן (ה, א), שאולי פחדו לבוא אל פרעה, או שאכן באו עימו ולא הזכיר זאת הכתוב.¹⁸⁶ הרש"ר הירש

וְאָמַרְתָּם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים

דרך הדרש על שם שעתידים לעבור בים (ואנוהו – דבריו מזכירים את האמור במדרש רבה: 'אמרת אליו ה' אלהי העברים נקרא עלינו – למה קורא אותם עברים? על שום שעברו ים'¹⁸⁸). ועיין במה שכתב על דרך הקבלה, ועיין באבן עזרא על אודות כפל האות יו"ד.

הרש"ר הירש ציין שזאת הפעם הראשונה שבה יש פנייה אל שליט בשם העם היהודי, וזו הפעם היחידה שאנו מוצאים את המילה 'עבריים' (ביו"ד כפולה). ייתכן שעניין זה בא להבליט תכונה מסוימת של 'העברי', דבר הבא לידי ביטוי בכל פרט מן העברים (ואנוהו – כלומר תוספת היו"ד מבארת שאיננו רק 'עברים' כעם אלא 'עבריים', צירוף של רבים שכל אחד מהם

בביאור המילה 'העבריים' נאמרו כמה שיטות. לפי הרשב"ם, 'עבריים' הוא על שם שבאו מעברי הנהר, וצריכים לעבוד את אלוהי מלכותם. האבן עזרא הקצר פירש שהכוונה לאלוהי שלושת האבות. והספורנו כתב ש'אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים' הוא אלוהי המחזיקים בדעות עבר.

האור החיים ביאר שבשונה משמות ה' שאותם הודיע למשה ולישראל, לפרעה צריך משה לומר רק 'ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים', ולא את שמו הגדול של ה', שלא יהיה מקום לפרעה לומר שאינו מכיר אל זה. ועיין עוד בדבריו.

רבנו בחיי התייחס לתוספת האות יו"ד במילה 'עבריים', וביאר על דרך הפשט שיש בכך רמז לעשר המכות שעתיד להביא על המצרים, ועל

187. שמות רבה ג, ח.

188. שמות רבה שם.

185. אברבנאל בתשובתו לשאלה החמש עשרה.

186. אברבנאל שם.

שכל אחד מאיתנו מייצג את כלל הציבור, אף אם צריך לעמוד לבדו מול כל העולם. איננו באים כעבדים, אלא כעבריים.¹⁸⁹

הוא עברי בפני עצמו). אומץ הלב של אברהם אבינו לעמוד בעבר השני מול כל העולם נמצא בכל אחד מבניו. בזה בא משה לומר לפרעה

נקרה עלינו

פירשו באופן אחר. רש"י פירש שהוא מלשון מקרה, וכן הסכים האבן עזרא. וביאר האור החיים שצריכים לומר לפרעה כן כדי שלא יחשוב שדבר זה שה' דורש יהיה תמידי, אלא שבאופן מקרי (וחד פעמי) ה' דורש שפרעה ישלחם לילך שלושה ימים במדבר.

בהעמק דבר הסכים שהכוונה כדברי רש"י, מלשון מקרה, וביאר שמשה והזקנים אינם אמורים לבוא לפרעה ולדבר בשם ה', אלא לספר לפרעה שהקב"ה נראה אליהם, ובזה הראה שמוכן להשגיח עליהם. כוונת 'עלינו' בלשון רבים מכוונת לזקני ישראל המבקשים בעצמם מפרעה.

באזניים לתורה ציין שכאן כתוב 'נקרה' (באות ה"א), ואילו לקמן כשבאים לפרעה (ה, ג) כתוב 'נקרא' (באות אל"ף). וכן תרגום אונקלוס משתנה בין שני המקומות, שכאן מתרגם 'אתקרי עלנא' ולקמן 'אתגלי עלנא'. וטעם ההבדל, שפסוק זה מתאר את ביאתו של משה יחד עם כל הזקנים, וכלפיהם לא ניתן לומר 'נקרא' באופן תמידי אלא 'נקרה', שבמקרה דיבר עמהם. אולם בפועל הזקנים נשמטו אחד אחד, ולבסוף באו רק משה ואהרן אל פרעה, ומכיוון שהם נביאים אמרו 'נקרא', מלשון קריאת ה' לנביאים.

החזקוני פירש ש'נקרה עלינו' היינו 'בשבילנו', והביא דוגמאות לכך. האברבנאל ביאר ש'נקרה עלינו' הוא 'השגיח בנו והקריבנו לעבודתו'.¹⁹⁰ והמלבי"ם ציין שלזקנים עצמם לא התגלה ה', ולכן אינם יכולים לומר שנשלחו בשם ה', אך יכולים לומר שה' 'נקרה עלינו', כלומר נגלה עבורנו ומבקש עבודה מאיתנו, ואם פרעה לא ישלחם לעבודתו – עלול ה' לפגוע בבני ישראל בדבר או בחרב (כמובא להלן ה, ג).

לפי הספורנו, ביאור 'נקרה עלינו' הוא 'בעת שלא היינו מתכוונים לנבואה, ולא מבקשים דבר מלפניו, רק להפקת רצונו צוה שנזבח'. באופן דומה כתב הרש"ר הירש שכוונת 'נקרה עלינו' היא – אלוהינו, שממנו לא נשמע דבר כבר מאה וחמישים שנה, זה עתה נראה לנו, ולכן חייבים אנו לילך ולזבוח לו. ואין להאשים איש, כי גזרה היא מגבוה (עיין עוד בדבריו, ועיין במה שכתב על המושג 'נקרה' המופיע רבות אצל בלעם, ובמשמעות הדבר).

על אודות המילה 'נקרה' מצינו שתי שיטות כיצד לבארה. אונקלוס תרגם 'אתקרי עלנא', מלשון קריאה, וכתב בפרשגן שתרגם בלשון קריאה לכבוד ישראל, שאינו מזדמן לישראל במקרה אלא בקריאה מכוונת. אולם המפרשים

ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו

לעבודתו – אנו צריכים ללכת שלושה ימים במדבר, שכשם שאתם זובחים במצרים

האברבנאל ביאר שמשה רבנו צריך לילך לפרעה ולומר לו שמפני שה' השגיח בנו והקריבנו



ולעומת זאת, האילן עומד יציב, ואף אם נכרת, די לפעמים אפילו בחלק קטן ביותר ממנו כדי להפריחו מחדש ובכך להמשיך את קיומו.
190. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה החמש עשרה.

189. עוד ציין הרש"ר הירש שאומות העולם מיוצגות פעמים רבות בדברי הנביאים כחיות, ולעומתם עם ישראל מיוצג רבות בדמות אילן. חיה ניתן להרוג, ולעיתים אף למחוז ברגע קצר, ואזי אין לה כל יכולת המשכיות.

ואנוהו – וכן נדרש במדרש רבה: 'למה אמרו שלשה ימים ולא אמרו נלכה נא לעולם, למה אמרו כן? כדי שיטעו המצריים וירדפו אחריהם בשעה שיצאו, ויאמרו לא גאלם אלא על מנת שילכו ג' ימים ויזבחו לו והם עכבו עצמן כל כך, וירדפו אחריהם בסוף ג' ימים ויטביעם בים, למדוד להם במדה שמדדו שאמרו "כל הבן הילוד היאורה וגו'" (א, כב).¹⁹⁵

והאברבנאל עצמו תירץ באופן אחר, שבבקשה זו יהיה ניכר צדק משפטו של ה' בעולם, שמראה לעולם את רשעות פרעה. שאם היה מבקש משה מפרעה שילכו לעולם – אפשר היה להבין את סירובו של פרעה. אולם משה ביקש שילכו רק לשלושה ימים, ומשמע שכוונתם לחזור אחר כך, ולמרות זאת לא הסכים פרעה לשלחם אפילו לזמן מועט כזה. ובזה התגלה עורפו ומצחו הקשה של פרעה, ושאכן היה ראוי לכל העונשים שבאו עליו.

עם כל זה, משה לא הצטווה לומר שישוּבו אחרי שלושה ימים, אלא שהוסיפו לילך בימים שלוש ימים, וכן היה – שהלכו במשך אותם שלושה ימים, אלא שהוסיפו לילך בימים הנוספים. כלומר, משה לא שיקר בדבריו אלא העלים את הכוונה מהסיבה הנזכרת.¹⁹⁶ גם המלבי"ם ביאר כדבריו, שעל ידי סירוב פרעה לבקשה קטנה של שלושה ימים בלבד תצא רשעותו מן הכוח אל הפועל, ויבינו הכול שה' שופט אותו בצדק כאשר הוא מביא עליו מכות גדולות ונאמנות.

לאור החיים שיטה אחרת בזה: שיאמרו ישראל שלושה ימים כדי שהמצרים יסכימו לתת להם כלי כסף, כלי זהב ושמלות. לולי היו אומרים שחוזרים עוד כמה ימים, לא היו מסכימים המצרים לתת להם את כליהם ולא היו

לאלוהיכם כך אנו צריכים לזבוח לאלוהינו במדבר. והטעם שאיננו יכולים לזבוח לאלוהינו במצרים, משום 'הן נִזְבַּח אֶת תּוֹעֵבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקָלְנוּ?' (ח, כב). ועניין הזביחה הוא שיתקבצו כל המון העם ויחוגו במאכל, במשתה ובשמחה, ויזבחו בקר וצאן לרוב, ובאותו קיבוץ בשמחה ובטוב לבב יקבלו עליהם את התורה.¹⁹¹ **הרש"ר הירש** כתב שהדרישה הראשונה שצריך משה לומר לפרעה אינה לשלוח את העם מעבדותם לצמיתות, אלא שיאפשר להם לערוך זבח לאלוהיהם. ומאחר שלא ניתן לקיים כן במצרים, צריכים להיעדר לשישה ימים.¹⁹² ובהעמק דבר פירש שנלכה להודות לו ולברכו על הטוב והחסד.

האור החיים ביאר שהמילה 'ועתה' ניתנת להתפרש בשתי דרכים. האחת, שצריכים אנו לצאת עתה ממש ממצרים, כי לא קבע לנו אלוהינו זמן. והשנייה, שזהו דבר מקרי וזמני – כלומר עתה צריכים לעשות כן, אך לא יהיה זה דבר תמידי (כפי שביאר על 'נִקְרָה עֲלֵינוּ').

למה לומר שלושת ימים?

הקשה האברבנאל – 'איך צוה יתברך למשה רבנו עליו השלום שיאמר בשמו דבר כזב ושקר?! ויותר טוב היה שיאמר בביאור – שלח את העם מתחת סבלות מצרים. ומה תועלת היה בספור הזה אחרי שפרעה בעל כרחו ישלחם מארצו ולא מפאת דבריהם?'.¹⁹³

בתירוץ הביא תחילה את דברי הר"ן,¹⁹⁴ שיש לומר לפרעה כן כדי שיראה אחרי שלושה ימים שלא שבו בני ישראל, ומתוך כך ירדוף אחריהם ולבסוף יטבע צבא מצרים בים. שאילו ביקש משה מפרעה שישלחם לעולם, והיה פרעה עושה כן, לא היה פרעה רודף אחרי בני ישראל.

194. הר"ן בסוף הדרוש האחד עשר.

195. שמות רבה ג, ח.

196. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה והשבע עשרה.

191. אברבנאל שם.

192. הוסיף הרש"ר הירש: 'נוסח זה הותאם כולו לשפת פרעה ולהשקפתו, ועניין בביאור כוונתו בפירושו על ה, ג. 193. אברבנאל בשאלתו השש עשרה.

אשר אהבת את יצחק" (בראשית כב, ב). כלומר, הכוונה אכן הייתה שיצאו תחילה לשלושה ימים בלבד, ובימים אלה יקבלו מקצת מצוות, אך מעולם לא הייתה הכוונה שיאמרו שיוצאים לשלושה ימים כשבכוונתם לברוח ולא לשוב. וכן כתב **ההעמק דבר** בהמשך הפרשה (ה, ג), שהכוונה בשלב זה אכן הייתה שיצאו רק לשלושה ימים (בשונה ממה שביאר כאן). לדבריו, היו שתי קבוצות בעם ישראל – אנשי המעלה, וקטני האמנה השפלים באמונתם. על קטני האמנה הייתה הכוונה שיצאו לשלושה ימים וישובו, וזו הייתה התוכנית הראשונית. אולם במכת חושך מתו קטני האמנה ונשארו בישראל רק אנשי המעלה, ומאז כבר לא הייתה כוונת ה' שיצאו לשלושה ימים וישובו אלא שיצאו לחלוטין, עיין בדבריו שם שהרחיב בדבר.

ישראל יוצאים ברכוש גדול, ועיין עוד בדבריו (ועל שאלת בני ישראל את כלי הכסף והזהב של המצרים – עיין בפסוק כב' האם ראוי?). ועיין **באזניים לתורה** כאן, ובדבריו להלן ה, ג. גם **בהעמק דבר** ביאר שאמירת 'שלושה ימים' היא כדי שיתנו להם המצרים כלים בשפע רב, ומתוך כך ירדפו אחריהם ויבואו לקריעת ים סוף. ומוסיף שה' לא ציווה אותם לומר משמו שילכו שלושת ימים, שהרי מפי ה' לא יצא דבר אשר לא יהיה כן, אלא שהם מבקשים לילך שלושה ימים, וייתכן שאחר כך לא יניחם הקב"ה לשוב כלל. לעומת כל הנ"ל, כתב **רבנו בחיי**: 'חס ושלום שיהיה הדבר הזה ערמה כדי לברוח, אלא כדי לקבל המצות, כי רצה הקדוש ברוך הוא להכניסם במצות מעט מעט, שהרי נצטוו תחלה על השבת במרה, וכענין שמצינו באברהם שלא אמר לו מיד קח נא את יצחק, אלא "קח נא את בנך את יחידך

נהרות ה'

הכנה משמעותית

'דָּרַךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים'. מתוך מקומות שונים אפשר להבחין שהכנה של שלושה ימים הינה עניין המאפיין זמן הכנה הראוי לדברים משמעותיים. ראשון לכולם הוא אברהם אבינו, שהלך לעקדה ו'בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי' ראה את המקום מרחוק (בראשית כב, ד). וכתב **רש"י** שם: 'למה איחר מלהראותו מיד? כדי שלא יאמרו הממו וערבבו פתאום וטרד דעתו, ואילו היה לו שהות להמלך אל לבו לא היה עושה'. כדי שיקבל אברהם את ההחלטה בלב שלם – היה צורך בשלושה ימי הכנה. כמו כן, ביום השלישי לימי ההכנה וההגבלה התגלה הקב"ה על הר סיני לעיני עם ישראל כולו, וכן נאמר לישראל לפני כניסתם לארץ 'בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים אֲתֶם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה' (יהושע א, יא).

הזמן הבסיסי ביותר שבו ניתן להגיע לשמחה מיטבית הינו זמן של שלושה ימים, כמובא **בגמרא**: 'שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים'¹⁹⁷, שכן בחתונת אלמנה זהו הזמן לשמחה, ואין זמן שמחה המועט מזה בין חתן לכלה. אף ההכנות לחתונה צריכות לכל הפחות שלושה ימי הכנה, כמובא **בגמרא**: 'שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים'¹⁹⁸. וכן מצינו בדיני תפילה, שבשעה שאדם בא מן הדרך היה פטור מן התפילה במשך שלושה ימים כדי ליישב את דעתו כראוי, כמובא **בגמרא**: 'אמר רבי אלעזר: הבא

◇ ◇ ◇

עניינים מהותיים דורשים זמן. לא דקה, לא שעה, ואפילו לא יום – לפעמים יישוב דעת נכון וראוי אורך שלושה ימים. דברים מהותיים דורשים זמן והכנה, מעשית ונפשית, כדי להגיע כראוי אל הדבר שבו אנו חפצים. עניין זה חשוב שבעתים בדורנו, כאשר תרבות המערב מנסה בכל כוחה להחדיר לתודעתנו שהדברים חייבים לקרות תוך שנייה, ואם לא עכשיו אימתי. דברים חסרי משמעות אכן אפשר לבצע ברגע, אך דברים מהותיים, כעבודת ה', כהחלטות, כשמחת אהבה, כתפילה ועוד – דורשים הכנה משמעותית וזמן ראוי. אנשי הכנסת הגדולה לימדונו **במשנה**: 'הווי מתונים בדין',²⁰¹ ואנו נוסיף ונאמר 'הווי מתונים בחיים'. אם זה חשוב – תשקיע פרק זמן משמעותי כראוי לטובת הדבר. אל תהסס להגיע גם לשלושה ימים, שכאמור זהו פרק הזמן המסוגל להכין את הגוף, את הנשמה ואת המחשבה לשלמות הנדרשת.

לא יתן אתכם מיד מוצרים להלך. אם אין אני מראה
לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי
החזקה לא ימן אתכם להלך: לא יתן. לא ישבוק, כמו
על כן לא נחתיד, ולא נתנו אלהים להרע עמדי, וכלן

כתב הרשב"ם שה' מודיע למשה שאל ירך לבבו כאשר תחילה לא ישמע פרעה לדבריו ולא ישלח את בני ישראל. והוסיף האברבנאל שלמרות שמשה יבקש ללכת רק לשלושה ימים במדבר, מודיעו ה' שאף לזה לא ישמע פרעה.²⁰²

הרש"ר הירש ביאר שה' מודיע למשה שפרעה לא יאשר להם לילך, אף שמדובר בויתור על

199. עירובין סה, א.
200. הלכות תפילה ד, טו.
201. אבות א, א.

לעשות ולהכביד העבודה על העם מעת שילך בשליחותו, וכדי שלא יטעה בדבר הודיעו הקדוש ברוך הוא: כך וכך עתיד פרעה לעשות בזמן שתלך בשליחותי, כדי שלא יטיח דברים כלפי מעלה. ואף על פי כן הטיח דברים כלפי מעלה.²⁰³ וכן כתב החזקוני: 'גלה לו תחלה שעתיד פרעה להקשות לבו כדי שלא יתמה כשיסרב. ומה אם כשגלה לו תחלה התרעם עליו – אלו לא גלה לו על אחת כמה וכמה'.

פרעה היה נעתר, מפחד האלים. מקום שחולקים בו כבוד לתשעים אלים, יותן יקר גם לאל התשעים ואחד. ומה גם בשעה שרומזים לכוח שהוא עליון על כל האלים, ומשהו מתרחש שלא אירע זה מאות בשנים'. ובטעם הדבר שהודיעו ה' שלא ייתן מלך מצרים לישראל להלוך נדרש במדרש רבה: 'ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך – ראה הקדוש ברוך הוא מה עתיד פרעה הרשע

ולא ביד חזקה

ישראל. ייתכן לומר שהדברים הראשונים שיבואו על פרעה הם 'היד החזקה', ואחר כך יבואו מכות חזקות יותר שעל ידן ישלח את ישראל (כדברי רבנו בחיי לקמן). ולפי הבנה זו מסכים הרמב"ן שכוונת 'היד החזקה' היא ידו של ה', כפירוש הראשון ברש"י. אך נראה יותר לומר שכוונתו ליד החזקה של משה, כלומר למופתים שיעשה משה לפני פרעה – הן בהפיכת המטה לתנין (י, ז) שבפועל נעשה על ידי אהרן, והן לאותות שקיבל משה בסנה: הנחש, הצרעת והפיכת המים לדם, שלדעת הרמב"ן (ד, כא) עשה משה לעיני פרעה. להבנה זו, כוונת הפסוק לפי הרמב"ן היא שפרעה לא ייתן לבני ישראל להלוך לא באמצעות דיבורו של משה לפרעה ואף לא באותות שיעשה משה לעיניו, אלא רק כשה' ישלח את ידו החזקה נגד פרעה בעשר המכות. אם מכוונים אנו בדברינו, שיטת הרמב"ן אינה כשיטת רש"י אלא כשיטה החמישית שנביא לקמן, שהכוונה לידו של משה. רבנו בחיי הסכים גם הוא לביאור הראשון, שהכוונה שלא ישלחם ביד חזקה אחת, כלומר אחרי מכה אחת, אלא אחרי ידות הרבה, כלומר עשר מכות (והוסיף שיתכן לומר שפירוש המילה 'ולא' הוא 'אלא', שרק בידו של ה' ישלח את העם. כמו כן הזכיר את הדעה השנייה ברש"י, עיין עוד בדבריו ובמה שכתב על דרך הקבלה). וכן כתב

נביא חמש שיטות לביאור המילים 'ולא ביד חזקה': רש"י ביאר בשני אופנים. ביאור ראשון, שהיד החזקה היא ידו של ה' כביכול, שעד שה' לא יראה לפרעה את ידו החזקה לא ירשה פרעה לבני ישראל לילך. וביאור שני (שמביא רש"י בשם רבי יעקב ברבי מנחם), שביטוי זה אמור כלפי פרעה – ופירושו, שסירובו לשלחם לא יהיה בגלל כוחו וחוזק ידו, אלא שבחירתו נתונה ביד ה', ורק לאחר שהקב"ה ישלח אליו את מכותיו – ישלח את בני ישראל. וכתב שכן הכוונה לפי אונקלוס (אולם עיין על כך בפרשגן). הרמב"ן מביא את ביאורו הראשון של רש"י, שעד שה' לא יראה את ידו החזקה פרעה לא יסכים לשלח את בני ישראל. ומוסיף שנכון בעיניו שמלך מצרים לא ירשה לבני ישראל לילך, לא באמצעות דיבור משה אליו (הוא הדיבור המוזכר בפסוק הקודם 'בָּאֵתָּה... אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאֶמְרָתָם אֵלָיו... יִלְכָּה נָא...'), ולא ביד חזקה, עד שישלח ה' ידו (כמופיע בפסוק הבא) ויכה את מצרים בכל נפלאותיו אשר יעשה בקרבם, 'בְּיַד חֲזָקָה וּבְזִרְעַ נְטוּיָה וּבְמֶרְא גָדֹל וּבְאֵתוֹת וּבְמִפְתֵּימַי' (דברים כו, ח), ואחרי כן ישלח את ישראל. ואנוהו – הרמב"ן לא ביאר מהי היד החזקה שתבוא על פרעה שלא תספיק כדי לשלח את



לכם לילך מרצונו, 'ולא בְּיַד חֲזָקָה' – כלומר לא ייתן לכם ללכת גם בזמן שבין המכות, שאז יחזק ה' את לב פרעה באופן שלא יירא מהמשך המכות. לעומתו, המלבי"ם ביאר שה' אומר למשה שפרעה לא יאפשר להם לילך, אך לא יהיה זה מכוח ידו החזקה של ה' שימנע מפרעה את הבחירה, כי אם אדרכה – תהיה לפרעה בחירה מוחלטת, והוא זה שיבחר לא לשלח את ישראל, ולא ידו החזקה של ה' היא שתפעל זאת. לשיטתו, הייתה לפרעה בחירה חופשית לכל אורך המכות, וכוונת הפסוקים שה' יחזק את ליבו אינה שנוגלת ממנו הבחירה החופשית, אלא שלא הרגיש פרעה בצער המכות. ויבואר עוד בפרשה הבאה (בשיחה לכתר השני 'חיזוק לב פרעה ובחירתו החופשית').

ואנוהו – שיטה חמישית – היד החזקה מתייחסת למשה רבנו,²⁰⁵ ככתוב 'וּלְכָל יָד הַחֲזָקָה... אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה' (דברים לד, יב). התורה מבחינה בין מעשי ה' הנעשים באמצעות משה לבין מעשי ה' הנעשים באופן ישיר על ידי ה'. הביטוי 'יד חזקה' מיוחד למעשי ה' שבאו באמצעות משה, ובשונה מהם יש את 'יד ה' המתגלה ללא משה, והיא המוזכרת בפסוק הבא 'וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי' (גם מעשי משה הינם בעצם מעשי ה', ועל כן התואר 'יד חזקה' מיוחס גם לה' יתברך, ככתוב כמה פעמים בתורה, כגון 'כִּי בְּיַד חֲזָקָה הוֹצֵאָהּ מִמִּצְרַיִם' [יג, ט], 'וַיֹּצֵאָהּ אֱלֹהֶיךָ מִשֵּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה' [דברים ה, טו] – אלא שבאה באמצעות משה. זאת בשונה ממכות ה' במצרים שלא נעשו על ידי משה אלא על ידי הקב"ה בעצמו, והן 'יד ה'').

'היד החזקה' המיוחסת למשה שייכת למכות שאינן במהותן מכות מוות, ואילו 'יד ה' מתייחסת למכות מוות. יד ה' המוזכרת בפסוק הבא, 'וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי', מכוונת למכת בכורות

האבן עזרא בשם רס"ג. גם החזקוני הסכים ש'היד החזקה' מתייחסת לחלק מן המכות, אולם בשונה מרבנו בחיי והרס"ג, שביארו 'ולא בְּיַד חֲזָקָה' כמכה אחת, ביאר שכוונת הדברים לתשע המכות הראשונות, ואילו 'וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי' (בפסוק הבא) הוא מכת בכורות. ובזה מורה לו הקב"ה שאף בסוף המכה התשיעית לא ייתן להם פרעה לילך, אבל אחרי מכת בכורות יסכים לשלחם.

הרשב"ם נקט כשיטה השנייה ברש"י, וביאר שה' מודיע למשה שאל ירך לבבו כאשר תחילה לא ישמע פרעה לדבריו ולא ישלח את בני ישראל. שלא יעשה כן מתוך ידו החזקה, שהרי אין לו יכולת נגד ה', אלא שה' יקשה את ליבו כדי שישלח את ידו בו תחילה, וידעו הכול שידו של ה' רמה על יד פרעה, ועל ידי נפלאות ה' ידעו שהוא ה' ושהיכולת בידו. וכן דעת **האבן עזרא**. הדעה השלישית מבארת ש'היד החזקה' מיוחסת לעם ישראל. **האברבנאל** כתב שה' אומר שפרעה לא יסכים לשלחם, לא ברצונו ואף לא ביד החזקה של ישראל, כלומר ישראל יכלו להילחם במצרים ולעלות מן הארץ ההיא ביד חזקה, אך לא יצאו בדרכים אלה אלא על ידי הכאת ה' את המצרים.²⁰⁴ ובדומה ביאר **בהעמק דבר**. באופן שונה ביאר **הרש"ר הירש**, שהכוונה שלא ייתנם פרעה להלוך אף לא מתוך תביעה נמרצת. כלומר, גם הוא הבין ש'היד החזקה' מתייחסת לישראל, אלא שלא בכוח אלא בתביעה.

השיטה הרביעית מייחסת גם היא את היד החזקה לקב"ה, אך לא למכות ה', כי אם לכפיית ה' את רצון פרעה, כלומר לשליטתו בכוח הבחירה שלו. אולם מבין המפרשים כך עולות שתי הבנות הפוכות בכוונת הפסוק. **הספורנו** ביאר שלא יסכים מלך מצרים לתת



205. וכן ניתן לתלות את שיטת הרמב"ן כפי שביארנו בתחילת דברינו.

204. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה והשבע עשרה.

- ב. ידו החזקה של פרעה (בכוח או במחשבה), שאחריה הסכים פרעה לשלחם, וכן במכת דבר שמתו בה הבהמות נאמר 'הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה' (ט, ג). כן אנו מוצאים גם בהמשך, במות בני ישראל במדבר, 'וְגַם יָד ה' הִיָּתָה בָּם לְהַמִּם מִקֶּרֶב הַמִּחָנֶּה עַד תָּמָם' (דברים ב, טו). המיוחד במכת מוות הוא שרק ה' יכול לעשותה ללא מגע וללא אמצעי המשמש להריגה.
- לפי זה, כוונת שני פסוקים אלה היא ש'לא יתן אתכם מלך מצרים להלך, ולא ביד חזקה' שיעשה משה בכל מכותיו. אך כשאני ה' אשלח את ידי, את מכת המוות בבכורות – אזי ישחרר אתכם פרעה.
- לסיכום הדברים חמש ביאורים הם ב'יד חזקה':
- א. ידו החזקה של ה' הבאה לידי ביטוי במכות, וכן סוברים רש"י (בביאורו הראשון) וסיעתו.
- ב. ידו החזקה של פרעה (בכוח או במחשבה), שאינה חזקה מספיק לעמוד כנגד ה', וכן סוברים רש"י (בביאורו השני, בשם רבי יעקב ברבי מנחם) וסיעתו.
- ג. היד החזקה של ישראל. לפי האברבנאל והעמק דבר הכוונה ליציאת ישראל בכוח, ולפי הרש"ר הירש הכוונה לתביעת ישראל לצאת.
- ד. שליטת ה' בבחירה החופשית של פרעה. לפי הספורנו הכוונה שה' ישלוט בבחירת פרעה ולכן לא ישלחם, ולפי המלבי"ם הכוונה שלא ישלוט ה' בכוח הבחירה של פרעה.
- ה. יד משה המביאה את המכות, בשונה מיד ה' המביאה מכת מוות.

נהרות ה'

היד החזקה של הרמב"ם

בפסוק זה מוזכרים מצרים והיד החזקה. בשונה מן הנאמר בפסוקים אלו, אנו מכירים 'יד חזקה' נוספת, שגם היא קשורה למצרים, הלא היא חיבור 'היד החזקה' לרמב"ם – 'ספר משנה תורה' שנכתב במצרים. אין בכוחן של מילים לבטא את גודל חיבורו של רבנו משה בן מימון ואת ריבוי מעלותיו, וכאן נעמוד רק על אחת מהן. מכל מחברי ספרי ההלכות, ראשון הוא הרמב"ם, שלא סידר רק את קובצי ההלכות השייכות לימינו, אלא חיבר חיבור רחב המקיף את חלקי התורה כולם, כפי שכתב בהקדמתו לספר המצוות: 'ראיתי גם כן שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו... ושיהיה החבור ההוא כולל כל דיני תורת משה רבנו מה שצריך בזמן הגלות ומה שאיננו צריך... עד שימצא בו כל מה שימצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי ותוספתא וכל מה שהוציאו הגאונים המתאחרים ובארו ופרשו מאסור ומותר טמא וטהור פסול וכשר חייב ופטור, משלם ואינו משלם נשבע ופטור מלישבע. ובכלל שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר ממה שיצטרך בכל התורה בין מדאורייתא בין מדרבנן'.

לנגד עיניו של הרמב"ם עמדה מטרה – להנגיש את התורה כולה ללומד, באופן שיקל עליו ללמוד את התורה כולה. מעטים הם האנשים שמטרתם להקיף את התורה כולה. פעם היה הדבר קשה עד מאוד להשגה, אך בזכותו של הרמב"ם וההולכים בדרכו, אנו יכולים ללמוד את התורה כולה ביתר קלות מכל תקופה אחרת שהייתה לפנינו. 'לא נפלאות הוא ממך ולא רחקה הוא. לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים

הוא לאמר מי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֶבֶר הַיָּם וַיִּקְחָהּ לָנוּ וַיִּשְׁמָעֵנוּ אֶתְּהָ וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מְאֹד (דברים ל, יא-יד).

וכה לשונו של שולחן ערוך הרב: 'ובזמן הזה שכל התורה שבעל פה היא כתובה לפנינו, אין צריך לשכור מלמד לבנו שילמדנו כל התורה שבעל פה, אלא שילמדנו להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות... ואזי יוכל הבן ללמוד בעצמו כל התלמוד והפוסקים לידע כל ההלכות של תורה שבעל פה שהן פירוש התרי"ג מצות ודקדוקיהן בטעמיהן ומקוריהן כאלו למדו המלמד. וכן כל התנ"ך ודרשות ההגדות'.²⁰⁶

כל בוקר מתפללים אנו 'ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה'. התפילה ללמוד ולקיים את כל התורה כולה נאמרת כל בוקר בשפתינו, ועלינו לשאול אם גם ליבנו שותף לבקשה זו. ברוך אומר ועושה.

הרמב"ם, שעמל רבות לסכם ולהנגיש את התורה כולה, כתב בספרו הגדול: 'כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד) – כל מי שירצה יבא ויטול'.²⁰⁷ כתר התורה מונח לפניך. עליך לרצות, ועליך ליטול. 'ושמעתי שהיו אומרים: אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו'.²⁰⁸



וְאֶשְׁלַח יְת מַחַת גְּבוּרָתִי וְאֶמְחִי
יְת מִצְרָאִי בְּכָל פְּרִישְׁתִּי דְּאֶעֱבִיד
בִּינְיָהוּן וְכֵתֵר כֶּן יִשְׁלַח יְתָכוֹן:

וְשִׁלַּחְתִּי אֶת־יָדִי וְהִפִּיתִי אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־נִפְלְאוֹתַי
אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי־כֵן יִשְׁלַח אֶתְכֶם:

וְשִׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפִּיתִי אֶת מִצְרַיִם

ביאר האבן עזרא 'ושלחתי את ידי כנגד ידו' (כהמשך לדבריו בפסוק הקודם שהכוונה לידו החזקה של פרעה). ובאבן עזרא הקצר כתב ש'ידי' היינו 'מכתי', כי המכה ביד היא. ובהעמק דבר פירש: מה שבכוחי לעשות.

בְּכָל־נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ

פירש הספורנו ש'בכל נפלאותי' הוא שיכה ה' אותם באופן שכל מי שישמע יפלא ממכות אלה, ורבים יראו וייראו ואולי ישוּבוּ קצתם (ואנוהו – וכן ביאר בפרק הבא [ד, כג], שמלבד מכת בכורות שמטרתה הייתה לעונש, שאר המכות נועדו להשיב את המצרים בתשובה). והוסיף המלבי"ם



208. פסחים נ, א.

206. שולחן ערוך הרב א, ו.

207. הלכות תלמוד תורה ג, א.

שעל ידי הנפלאות תתברר מציאות ה', השגחתו ויכולתו. וציין **בעל הטורים** 'אשר אעשה בקרבו – 'אשר' בגימטריא דצ"ך עד"ש באח"ב, לומר שבקרבו היו רשומות המכות'.

הרש"ר הירש ביאר שפלא הוא תופעה המנותקת מן הסיבתיות הרגילה. פלא מגלה

כתב באזניים לתורה שלא רק שייתן לכם רשות ללכת, אלא ישלח אתכם בשילוחין וגירושין, כי ייראו מבני ישראל אחרי עשרת המכות.

'שליחה אל' ו'שליחה מעם'

יש פעמים בחיינו שאנו צריכים 'לשלוח אל', וישנן פעמים שעלינו ליזום מעצמנו שליחות שאמורה לצאת מאיתנו, 'לשלוח מ'. דוגמה לכך אפשר למצוא בצדקה. בשעה שניגש אלינו אדם ומבקש צדקה, אנו נותנים לו כסף, אך אילולי היה מבקש לא היינו שולחים את הכסף אליו. זוהי 'שליחות אל'. אולם במצוות מעשר כספים, אל לנו להמתין שיבקשו מאיתנו, אלא מייד כשנקבל כסף מצווה עלינו 'לשלוח מ', כלומר להבין שחלה עלינו החובה למצוא מקום או אדם שלהם נוכל לשלוח את הצדקה.

בעניין הצדקה מצינו שכל שאדם שולח מעצמו – כן הקב"ה ישלח אליו; ואדם שאינו מבין את חובתו לשלוח צדקה לאחרים, יאבד את הכסף באופן אחר. על אודות שכר נתינת צדקה מובא בגמרא: 'ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "עשר תעשר" (דברים יד, כב) – עשר בשביל שתתעשר',²¹⁰ ככל שתשלח יותר לאחרים, כן ישלח ה' יותר אליך. ועל מי שאינו מבין את חובתו לשלוח מאיתו צדקה מובא בגמרא: 'דרש ר' יהודה ברבי שלום: כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, זכה – "הלא פרוס לרעב

209. דבריו מזכירים את דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא (יג, טז), עיין שם.
210. תענית סוף ח, ב.

לחמך" (ישעיה נח, ז), לא זכה – "ועניי מרודים תביא בית" (שם)²¹¹. הכסף יישלח ממך כך או אחרת, ומוטב שתבחר לשלוח את כספך לעשיית נחת לבורא ממה שתאבדהו. אשרי האיש שלא רק שולח כספים לצדקה כאשר היא נקרית לפניו, אלא משלח אותם מעצמו.



וַאֲתֵינּוּ יְתַּעֲמָה הַדִּין לְרַחֲמֵינוּ
בְּעֵינֵי מַצְרָאֵי וַיְהִי אֲרִי תִּהְיוּ
לֹא תִּהְיוּ רִיקָנוֹן:

כֹּה וַנִּתְּנִי אֶת-חֹן הָעַם-הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַהֲיָה כִּי תֵלְכוּן
לֹא תֵלְכוּ רִיקָם:

וַנִּתְּנִי אֶת חֹן הָעַם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם

לא היתה מקורית. מלאכותית היתה, עוררוה וטיפחוה מגבוה'.

האבן עזרא הקצר מציין שזה יקרה בעת שישלח אתכם. ומוסיף **האברבנאל** שכל זה הוזכר בפסוקים כאן, במעמד הסנה, הרבה לפני התרחשות דבר זה בפועל, להודיע למשה שלא יירא ולא יפחד מפרעה וממצרים, כי לא ישנאו אותם אלא יאהבו אותם.²¹³ **בהעמק דבר** ביאר שה' אומר כבר כאן את עניין שאלת הכלים לפי שעניין זה היה אמור לקרות מייד, אלא שסירובו של משה שינה את הדבר (עיי' במה שהבאנו בשמו בפסוק יח 'ושמעו לקולך'). ולאחר שנדחה הדבר ונשתהה עד אחר זמן המכות, חזר ה' ואמר זאת גם בשעת השאלה.

כתב **האבן עזרא** שגם זה היה דבר פלא, שהמצרים יפייסו את ישראל שישאלו מהם, והרי זה הפך משפט אנשי העולם. **האברבנאל** ביאר שאף לאחר שהמצרים יקבלו מכות חזקות מה' יתברך, ולבסוף יצטרכו לשלוח את בני ישראל, לא ישנאו אותם, אלא אדרבה ה' ייתן את חן העם בעיני מצרים, ולא ילכו מהם ריקם, אלא כל אישה מבני ישראל תלך עם כלי כסף, כלי זהב ושמלות.²¹² ובדומה לו, **באזניים לתורה** כתב שהחן יתבטא בכך שישאלו להם בעין יפה מחמת החן, ככפרה על העוול שגרמו להם, ולא יתנו להם רק מיראה. ובעניין נתינת החן בעיני המצרים כתב **הרש"ר הירש**: 'הרי השנאה ליהודי מצרים

וַהֲיָה כִּי תֵלְכוּן לֹא תֵלְכוּ רִיקָם

דוגמת העבד המשוחרר, שמעניק לו רבו שלושה דברים, ככתוב 'הַעֲנִיךָ תַּעֲנִיכָה לֹא מִצְאֲנֶךָ וּמִגֶּרְנֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ' (דברים טו, יד). וכן כתב **האור החיים**, שכן רמז ה' משפט עבד עברי שכתוב בו 'וְכִי

כתב **החזקוני** שבשעה שיצאו ישראל ממצרים, יעניקו להם המצרים שלושה מינים – כסף, זהב ושמלות, לקיים את הבטחת ה' לאברהם וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בְּרֶכֶשׁ גָּדוֹל' (בראשית טו, יד). ונתינה זו היא



והשבע עשרה.
213. אברבנאל שם.

211. בבא בתרא י, א.
212. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה

נהרות ה'

‘הִיָּהָה פִּי תִלְכּוֹן לֹא תִלְכוּ רִיקָם’. חלק גדול מחיינו אנו נמצאים בהליכה ממקום למקום, בין אם לדבר מצווה בין אם לדבר הרשות. צריך אדם להציב פסוק זה לנגד עיניו לפני כל יציאה לדרך – ‘הִיָּהָה פִּי תִלְכּוֹן לֹא תִלְכוּ רִיקָם’. בתורה ובמעשים אין ללכת בידיים ריקניות, וחלילה להימצא ללא אפשרות ללמוד מחוץ לבית או לבית המדרש. אפשר וצריך שיהיה לאדם ספר בידו תמיד, ובכל רגע שיוכל – ישב וילמד. גדול ממנו מי שלמד דברי תורה בעל פה, כפרקי משניות ושאר חלקים בתורה הקדושה, ואז יוכל לקיים גם בדרך הליכתו, בכל צעד וצעד, מצוות ‘וּבִלְכַתְּךָ בְּדֶרֶךְ’. וכן בעניין גמילות חסדים – ‘לֹא תִלְכוּ רִיקָם’. אשרי האיש אשר לכל מקום לוקח עימו כסף שיוכל ליתן לצדקה. הן פרוטות לשלשל לקופת הצדקה לפני כל תפילה, והן סכום נאה יותר עבור מבקש צדקה שימצאהו בדרך או בבית הכנסת.

בראש השנה אנו אומרים ‘יהי רצון מלפניך ה’ אלהינו ואלהי אבותינו שנרבה זכויות כרימון’. אשרי מי שממציא לעצמו זכויות לימוד ונתינה ואינו ממתין שיזדמנו לו. אדם כזה, ההולך עם תורה בידו וצדקה בכיסו, לעולם אינו הולך ריקם, לא בעולם הזה ולא לעולם הבא.

וְתִשָּׂאֵל אֶתְהָא מְשִׁיבֵיבְתָהּ
וּמְקַרִּיבַת בֵּיתָהּ מִנִּין דְּכֶסֶף
וּמִנִּין דְּדָהָב וּלְבוּשֵׁין וְתִשְׁוֹן
עַל בְּנִיכּוֹן וְעַל בְּנִתְכּוֹן וְתִרְוֹקְנָן
יֵת מִצְרָאִי:

בְּ וְשִׂאלָה אִשָּׁה מִשְׁכְּנָתָהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כָּלִי-כֶסֶף וְכָלִי
זָהָב וּשְׁמֹלֶת וּשְׂמָתָם עַל-בְּנִיכָם וְעַל-בְּנִתְכָם וְנִצְלָתָם
אֶת-מִצְרָאִים:

נר"ן שהיא צאה צמיצה לפרקים ונופלת ממנה, כנו"ן של
נוגף, נושא, נותן, נושך, כשהיא מדצרת לשון ופעלתם
תנקד בְּשׂוֹאָ חֲסוּף, כגון 'ונשאתם את אציקם', 'ונתתם
להם את ארץ הגלעד', 'ונמלתם את צמר ערלתכם'. לכן
אני אומר שזאת הנקודה צמירק מן היסוד היא, ויסוד
שם דצר נלול, והוא מן הלשוניות הכזדים, כמו דצור,
כפור, למוד, כשידצר בלשון ופעלתם ינקד צמירק, כמו
'ודצרתם אל הסלע', 'וכפרתם את הצית', 'ולמדתם
אתם את בניכם':

ומגרת ביתה. מאותה שהיא גרה אתה צצית: ונצלתם.
כתרגומו ותרונקון. וכן 'וינללו את מצרים', 'וינללו
בני ישראל את עדים', והנו"ן צו יסוד. ומנחם חצרו
צמחצרת נד"י עם 'ינלל אלהים את מקנה אציקם',
'אשר הניל אלהים מאצינו'. ולא יאמנו דצרו, כי אם לא
היתה הנו"ן יסוד והיא נקודה צמירק, לא תהא משמשת
בלשון ופעלתם אלא בלשון ופעלתם, כמו 'ונספסם מן
האדמה', 'ונספסם ציד אויב', 'ונספסם לפני אויביכם',
'ונספסם צמוכה', 'ואמרתם נללנו', לשון נפעלנו. וכל

וְשִׂאלָה אִשָּׁה מִשְׁכְּנָתָהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ

יותר מרגילות הזכרים לשאול תכשיטי זהב וכסף,
ודיבר הכתוב בהווה. וכן הסכים החזקוני. וכן
כתב האברבנאל, והוסיף שכמו כן שאלה אישה
מהמצרית הרחוקה מביתה, אלא שדיבר הכתוב
בהווה.²¹⁵ ואילו רבנו בחיי כתב בשם רבנו חננאל:
'זה קל וחומר, כי אם לנשים היו נותנים מתנות
כל שכן לאנשים'.

ובאזניים לתורה ציין שבשעת היציאה
ממצרים כתוב 'וְשִׂאלוּ אִישׁ מֵאֵת רַעְהוּ וְאִשָּׁה
מֵאֵת רַעְוֹתָהּ' (יא.ב), כלומר בין לאנשים בין לנשים
היה הציווי, אולם כאן נאמר לנשים בלבד. וטעם
הדבר, שלאנשים היה קץ הגאולה רחוק מליבם,
ולא היה שייך לדבר איתם על שאילת כלי זהב
וכסף עד אשר ירגישו שהגאולה קרובה בזכות
תשע המכות שכבר ראו עיניהם. אולם הנשים
שבאותו הדור היו צדקניות, ונוסף על כך הרגש
וכוח הדמיון מפותחים יותר אצל הנשים בכלל, על
כן הן האמינו בגאולה הקרובה, ואותן היה אפשר
לצוות כבר כעת על ביזת מצרים. ועיין בכלי יקר.

את המילים 'מִגֵּרַת בֵּיתָהּ' תרגם אונקלוס
'ומקריבת ביתה', היינו מי שגרה בקרבת הבית.
אולם רש"י ביאר 'מאותה שהיא גרה אתה
בבית'. ובאבן עזרא כתב 'כי אחוזה הייתה להם',
כלומר בני ישראל אחזו בקרקעות מצרים, ולכן
במקומות אלה הנשים המצריות היו גרות
אצל בנות ישראל, וזהו 'מִגֵּרַת בֵּיתָהּ'. וכן סובר
באזניים לתורה שהכוונה למצרית שהייתה גרה
בבית הישראלית, כמובא במדרש במדבר רבה:
'ירדו למצרים לגור ואחזו אותה, ומשכירין היו
להם בתים, שנאמר "ושאלה אשה משכנתה
ומגרת ביתה"'.²¹⁴

למה דווקא אישה?

האבן עזרא ציין שלהלן (יב, לה) תכתוב התורה
'וְשִׂאלוּ מִמִּצְרַיִם כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁמֹלֶת',
בלשון שכוללת זכרים ונקבות, ואילו אצלנו כתוב
רק בלשון נקבה, 'וְשִׂאלָה אִשָּׁה'. והסביר שזה
משום שמנהג הנשים לשאול מאת שכנותיהן



214. במדבר רבה כ, ג.

215. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה והשבע עשרה.

כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלֹת

מלמד שהשאלות בעל כרחם... ואיכא דאמרי בעל כרחם דישאל'.²¹⁷ שלכאורה לא ירצו בני ישראל ליקח את בגדי המצרים, מהטעם האמור, והכריחם ה' בידועו שלא תארע להם כל תקלה. ומוסיף עוד רמז לדבר, שהמילה 'חן' מופיעה שלוש פעמים בעניין בקשת בני ישראל מן המצרים (ג, כא; יא, ג; יב, לו), וגימטריית המילה 'חן' שלוש פעמים עולה כמניין 'כסף זהב', ללמד שמציאת החן נצרכה עבור כלי הכסף והזהב, אך עבור השמלות לא היה צורך בנשיאת חן.

האם ראוי שבני ישראל ישאלו כלי כסף, כלי זהב ושמלות ולא יחזירו?

מפרשים רבים עמדו על שאלה זו, שנראה מהפסוקים שבני ישראל ביקשו כלים בהשאלה, אולם בפועל מעולם לא החזירו. נביא חמש שיטות ליישוב קושיה זו:

השיטה הראשונה מובאת בגמרא, שמה שקיבלו בני ישראל מן המצרים היה שכר עבודתם עבור מה שעבדו את המצרים בפרך כל אותן השנים. זו לשונה: 'שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום" (יב, לו) – תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס. אם ינצחוני, אמרו להם הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה רבינו נצחתכם. נתנו לו רשות והלך ודן עמהן. אמר להן: מהיכן אתם מביאין ראייה? אמרו לו: מן התורה. אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה, שנאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" (יב, מ), תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע

במדרש רבה נדרש: 'ושאלה אשה משכנתה וגו' – מלמד שהשמלות חביב עליהם ביותר, שבזמן שאדם יוצא לדרך אם אין לו שמלה הוא מכסיף'.²¹⁶ וכתב הרשב"ם לעניין 'כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב' שהכוונה לתכשיטים לכבוד החג שיחוגו במדבר. ועיין בבעל הטורים.

הכלי יקר מעלה שתי שאלות על עניין זה. הראשונה, שכאן אומר ה' למשה שישאלו כלי כסף, כלי זהב וגם שמלות, ובפרשת בא (יא, ב) כשאומר למשה שישאלו מן המצרים – לא כתוב שמלות, ולבסוף בשעת מעשה (יב, לה) כתוב ששאלו כלי כסף, כלי זהב ושמלות. למה השמלות מופיעות תחילה וסוף אך לא בשעת הציווי לשאול? ועוד, למה אמר 'וְשִׁמְלֹתָם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם' – וכי בא ה' ליתן עצה טובה לבני ישראל? ואם כן, למה לא אמר להם מה לעשות עם כלי הכסף והזהב?

ומשיב, ששאלת כלי הכסף, כלי הזהב והשמלות הייתה אחרי מכת בכורות, ומכת בכורות הייתה כמו חשש מגפה, שיש לחשוש ליקח בגדים מן הבית שיש בו שינוי אוויר שהרג אנשים. על כן לא הוצרכו בני ישראל לבקש בגדים, אלא המצרים מעצמם הביאו להם את הבגדים מבית המת, שנוח היה להם שייקחו בני ישראל את הבגדים עם רוח המת כדי שתעבור אל בני ישראל. ומשום שידע הקב"ה שבני ישראל יחששו להלביש בגדים אלה על ילדיהם, הוא מורה להם 'וְשִׁמְלֹתָם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם', כלומר אין לכם ממה לירא. על כן אצלנו מובא עניין השמלות, שאין כאן ציווי אלא הגדת עתידות, ובציווי לבני ישראל לבקש אין הזכרת שמלות משום שידע שבפועל המצרים יתנו להם ואין להם צורך לבקש אותם.

ומוסיף ומבאר **הכלי יקר** שמטעם זה אומרת הגמרא: 'וישאלום' – אמר רבי אמי:



עיכבוהו אצלם כשכרם שהגיע להם. ועוד דייקו בלשונם כשאמרו שיצאו למדבר, שדור יוצאי מצרים לא עלו לישראל אלא מתו במדבר, ולכן לא היה שקר בפיהם, עיין עוד בדבריו.

השלים זאת הספורנו בכותבו: 'אף על פי שתקבלו הכל מהם דרך השאלה, ותהיו חייבים להחזיר, הנה תקנו אחר כך את הכל בדיון, ברדפם אחריכם להלחם בכם ולשלול את שללכם. כי אמנם כאשר מתו באותה המלחמה, כי ה' נלחם, היה בדיון מדה כנגד מדה כל שלל הרודפים לנרדפים, כמנהג בכל מלחמה'.

השיטה השלישית היא שיטת האברבנאל. לדעתו, כלי הכסף, כלי הזהב והשמלות שיתנו המצרים לבני ישראל יהיו לישראל כשכר עבור בתי בני ישראל שיעזבו לשכניהם המצרים, וגם מפני השעבוד שנשתעבדו בהם.²²² באופן דומה כתב המלבי"ם: 'באשר היה שם לישראל שדות וכרמים ובתים וכלי בית, ומה יעשו בלכתם מן הארץ שהמצריים ישסו בתייהם ורכושם והם ילכו ריקם, אמר להם שלא ילכו ריקם, (אלא) שבלכתם מן הארץ יבקשו מאת שכניהם וגרי ביתם שהם יקחו להם בתייהם וכלי ביתם, ובעבור שווי דמי הבתים יבקשו מהם כלי כסף וכלי זהב שנוחים לשאת אתם בדרך, ובזה "ונצלם את מצרים" (כמו "ויצל אלהים את מקנה אביכם" [בראשית לא, ט] ש'ה' הציל מיד לבן את המגיע ליעקב), שתצילו מיד מצרים את רכושכם באופן זה שלא תלכו ריקם בפחי נפש'. ובאופן דומה ביאר באזניים לתורה, והוסיף שמסיבה זו כתוב 'מִשְׁכָּנָתָהּ וּמִגְרָתָהּ בֵּיתָהּ', כלומר דווקא מן השכנות הקרובות, שיחזיקו בבית שכתנן הישראלית עם המייטלטלין שבו, והיה זה לפירעון בעד כלי הכסף, כלי הזהב והשמלות ששאלו ולא החזירו.

השיטה הרביעית היא שיטת האבן עזרא,

מאות שנה. אמר להן אלכסנדרוס מוקדון: החזירו לו תשובה. אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים. נתן להם זמן, בדקו ולא מצאו תשובה.²¹⁸ השיטה השנייה היא שיטת הר"ן²¹⁹ (המובאת באברבנאל), שגזר כן הקב"ה כדי שבעבור הכלים והבגדים שמסרו המצרים לבני ישראל הם ירדפו אחריהם, ומתוך כך יטבעו בים. וכתב על כך האברבנאל שסיבה נכונה היא, אך הוסיף שכבר בברית בין הבתרים נאמר 'וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי, וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בְרַכָּשׁ גָּדוֹל' (בראשית טו, יד), ולכן אין מנוס מהטענה שהיה זה חלף עבודתם.²²⁰

האור החיים²²¹ משלב את שתי השיטות הקודמות. על דברי הגמרא הוא מקשה: 'ועדיין צריך לתת לב, סוף כל סוף למה יצו ה' דברים שאינם מהמוסר לגנוב דעתם בין בהליכה בין בהשאלת חפציהם? והאמת כי כל המעשה הוא משפט צדק, כי לצד ששעבדו בישראל צריכין להעלות שכר שכיר, וצא ולמד מתשובת איש ישראל למצרים כשתבעו מהם כליהם אשר שאלום. אלא למה יעשה ה' הדבר דרך ערמה, כי ח"ו לא קצור קצרה ידו מפדות ישראל בעל כרחם ולהוציא ממנום ועיניהם רואות וכלות'. בעקבות זאת ממשיך האור החיים כדברי הר"ן ומרחיב את הדבר, שמכאן מובן למה בני ישראל לא לקחו את כלי המצרים בשלושת ימי האפלה. מצד הדין היה מותר לקחת מהמצרים את כליהם, שאין איסור לאדם להציל את ממונו מן האנס (והביא דוגמאות לכך, והרי המצרים חייבים ממון רב לישראל על כל עבודתם), אלא שאם היו לוקחים את כליהם בימי האפלה לא היו המצרים יודעים שכליהם אצל בני ישראל, וממילא לא היו רודפים אחריהם. ומוסיף, שאין דבר שקר כלל בלשון בני ישראל, מאחר שמעולם לא אמרו שיחזירו את מה ששאלו, ובפועל



והשבע עשרה.

221. אור החיים על פסוק יח.

222. אברבנאל שם.

218. סנהדרין צא, א.

219. הר"ן בסוף הדרוש עשר.

220. אברבנאל בתשובתו לשאלות השש עשרה

מסוים, הפכה משמעות זו לשגורה ביותר. וכך, בגלל מקרה יחידי זה, החלו לראות ב"שאל" ביטוי, שמובנו בראש וראשונה, ובעיקרו, "לקחת בהשאלה, על מנת להחזיר". אולם בזה התעלמו כליל משימוש לשון קבוע ביותר. והנה, כל מקום שהוראת "שאל" היא: "לתבוע", "לבקש דבר", והחפץ הנתבע או הנשאל ניתק לחלוטין מכל זיקה לבעליו הקודמים, הרי נסמכת תיבת 'שאל' אל סימני החיבור: 'מ', או 'מאת': החפץ מופרד מהאיש. ואילו במקרה היחידי בו הוראתו 'לקחת בהשאלה', נסמך אליו 'מעם'. כלומר, אמנם החפץ אינו עוד עמו (אצלו), אבל עדיין שלו הוא, אף כי נמצא כרגע אצל חברו. וכאשר ביקשה חנה בן מעם ה', נאמר פעמים אחדות: "שאלה מעמו" (שמואל א פרק א). כי את שביקשה מעם ה', גם בדיה הוסיף להיות של ה'. מאוצר הנשמות הנצחי, הגנוז עמו, ניצן אחד ביקשה, לחנכו, להיות לה לבן. וגם מה שה' תובע מאתנו, יישאר ויוסיף להישאר שלנו אם נקדישוהו לה'. לכן: "מה ה' אלהיך שאל מעמך" (דברים י, יב). אבל כאן נאמר בפירושו: "ושאלה אשה משכנתה", וכן להלן: "וישאלו איש מאת רעהו וגו'" (יא, ב). המשמעות הברורה היא אפוא: לתבוע, לבקש, ובשום פנים לא: לקחת בהשאלה.

לסיכום, חמש שיטות נאמרו ליישוב הקושיה איך שאלו ישראל ולא השיבו.

א. לפי המובא בגמרא היה זה שכר עבור עבודת הפרך.

ב. לפי הר"ן היה זה כדי שירדפו המצרים אחריהם לים.

ג. לפי האברבנאל, המלבי"ם והאזניים לתורה היה זה חלף רכוש ישראל שיישאר ביד המצרים.

ד. לפי האבן עזרא היה זה רצון ה', ואין לערער על כך, שהכול שלו.

ה. לפי הרשב"ם, רבנו בחיי והרש"ר הירש – מעולם לא הייתה כאן שאלה על מנת להחזיר, אלא מתנה גמורה.

שכותב שאין לערער על כך מאחר שזהו רצון ה': 'ויש מתאוננים ואומרים כי אבותינו גנבים היו. ואלה הלא יראו, כי מצוה עליונה היתה. ואין טעם לשאול למא, כי השם ברא הכל, והוא נתן עושר למי שירצה ויקחנו מידו ויתננו לאחר. ואין זה רע, כי הכל שלו הוא'.

השיטה החמישית שונה מכל השיטות שקדמו לה, ולפיה מעולם לא הייתה כאן שאלה על מנת להחזיר, אלא המצרים נתנו לבני ישראל את הכסף, הזהב והשמלות כמתנה גמורה. כן סובר הרשב"ם, שאף שכתוב 'שאלה' הכוונה למתנה גמורה, שהרי כתוב (בפסוק הקודם) 'וְנָתַתִּי אֶת חֵן הָעַם הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרָיִם'. ומביא ראיה ששאלה אינה דווקא על מנת להחזיר מן הכתוב 'שָׁאֵל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גֹזִים נְחֹלְתָךְ' (תהילים ב, ח), ששם אין הכוונה בתורת שאלה אלא בתורת מתנה. וסיים הרשב"ם 'זהו עיקר פשוטו ותשובה למינים'. ולדברים אלה הסכים החזקוני. והכלי יקר מוסיף שלשיטה זו הכוונה שבני ישראל כל כך ימצאו חן בעיני המצרים, עד שהמצרים יבקשו מהם לקבל מהם מתנות.

וכן כתב רבנו בחיי: 'חס ושלום שיתיר הקדוש ברוך הוא לגנוב דעת הבריות שישאלו מהם כלי כסף וכלי זהב ולא ישיבו להם, אבל לשון "ושאלה" הוא שתתן לה במתנה, שכן מצינו בגדעון: "ויאמר אליהם גדעון אשאלה מכם שאלה ותנולו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם" (שופטים ח, כד). וכן מצינו בבת שבע "שאלה אחת קטנה אנכי שואלת מאתך, יותן את אבישג השונמית" (מלכים אב, כ-כא), הרי מתנה שנקראת בלשון שאלה... כן כתב רבינו חננאל ז"ל'.

והיטיב הרש"ר הירש להוכיח שוודאי שאין הכוונה כאן לשאלה על מנת להחזיר אלא לשאול במתנה גמורה, אלה דבריו: 'למלת "שאל" לא האיר מזלה. מאות פעמים, לפחות, היא מופיעה במקרא, ומובנה תמיד: לתבוע, לבקש; לעולם לא: לקחת בהשאלה. רק פעם יחידה נזכרת היא בהוראה זו: "וכי ישאל איש מעם רעהו" (כב, יג). ומאחר ושם מבטאת המלה יחס משפטי

וְשִׁמְתֶם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֹתֵיכֶם

ארוכה, ייקח בגדים רבים למבוגרים, אבל לקטנים לא ייקחו בגדים רבים מדי, שהרי בכל מקרה תוך זמן קצר יחסית בגדיהם לא יתאימו להם יותר, שהרי הילדים יגדלו. על כן, לולי דברי ה', לא היו המבוגרים לוקחים בגדים רבים לילדים. אולם ה' יודע עתידות, ויודע שעתידים הבגדים לגדול עמהם במדבר (עיין ברש"י דברים ח, ד), על כן יעץ להם 'וְשִׁמְתֶם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֹתֵיכֶם', שאף בעד הקטנים כדאי להם לקחת הרבה בגדים לשנים מרובות (ועיין בכלי יקר שהבאנו לעיל 'כלי כסף וכלי זהב ושמלות', שמבאר שהכוונה שישומו את השמלות על בניהם ועל בנותיהם בלי לחשוש לסכנה בלבישת בגדי המצרים הניגפים).

ואנוהו – לפי ההעמק דבר הכוונה שישומו את בגדי הגברים והנשים על בניהם ובנותיהם באופן שיעזרו להם לסחוב אותם. ואילו לפי דברי האזניים לתורה והכלי יקר הכוונה שילבישו את בניהם ובנותיהם בבגדי ילדים (אמנם אין סתירה של ממש בין הדברים).

בהעמק דבר ביאר את טעם הדבר, שלא יכלו ישראל לבקש שמלות מן המצרים אלא רק כפי הצורך, שהרי המצרים חשבו שלוקחים שמלות כדי לעבוד את ה', לא על מנת לילך ולא לחזור. על כן יעץ ה' שאף שבדרך כלל אין דרכם להתלבש בכל כך הרבה בגדים, ייקחו הרבה באופן שישומו גם על בניהם ועל בנותיהם, יותר מכדי עצמם, ובזה יזכו לקבל יותר מן המצרים. **באזניים לתורה** כתב שבשעה שהורים נאלצים לעשות מעשה שאיננו ישר – הם משתדלים להסתיר זאת מילדיהם. וכאן אומר ה' למשה שלא רק שלא יסתירו מבניהם ומבנותיהם, אלא אדרבה – ישימו עליהם, שיהיו הילדים שותפים לדבר. אותם ילדים שראו את הדברים הנוראים שעשו המצרים לקרוביהם, ושאלו את הוריהם 'איה אלהי המשפט', עתה יראו שיש דין ויש דיין, ונתינה זו היא חלק מן החינוך שמצווים בני ישראל להעניק לבניהם ולבנותיהם.

עוד הוסיף שאפשר לומר שהמילים 'וְשִׁמְתֶם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֹתֵיכֶם' מתייחסות לשמלות המוזכרות בפסוק. בשעה שיוצא אדם לדרך

וְנִצַּלְתֶּם אֶת מִצְרַיִם

שיגנה את לקיחת כלי המצרים ושמלותיהם, שמשאירים אתם שם את בתיכם ונוסף על זה יש לכם לתבוע את שכר עבודתכם²²³ (עיין בדבריו שהבאנו 'האם ראוי שבני ישראל ישאלו', ועיין בדברי המלבי"ם שם וכאן).

האור החיים כתב שכאן רמז ה' היתר הצלת אדם ממונו מאנס. או שירמוז שעל ידי שאילת הכלים והשמלות מן המצרים ירדו המצרים במצולות ים, שהרי באמצעות שאלת הדברים ואמירתם שיוצאים לשלושה ימים רדפו אחריהם המצרים וירדו למצולות ים (כמובא בדבריו על

אונקלוס תרגם 'וניצלתם את מצרים – ותרוקנו ית מצרים'. **בפרשגן** ביאר שתרגום אונקלוס 'מצרים' ולא 'מצראי' מורה שבני ישראל ירוקנו לא את העם המצרי, אלא את ארץ מצרים. וכן ביאר **רש"י** שהכוונה שירוקנו את מצרים (ועיין בדבריו שהאריך לבאר שהשורש של המילה הינו נצ"ל), וכתב **החזקוני** שהוא בשכר שעבוד עבודת הפרך. ובאבן עזרא **הקצר פירש** שהוא מלשון הצלה, משום החמס שנעשה.

האברבנאל כתב שכוונת 'וְנִצַּלְתֶּם אֶת מִצְרַיִם' היא שתהיה לכם התנצלות גדולה לכל מי



פסוק יח 'למה לומר שלושה ימים'²²⁴). הרש"ר הירש ביאר שהכוונה היא שמעמדכם יעלה לעומת המצרים, כך שייענו לבקשתכם התובעת בעין יפה, והם יתנו לכם יותר ממה שציפיתם מהם, הן כדי להיפטר מכם והן מתוך רגשי השתתפות אנושיים (וביאר שהשורש נצ"ל דומה לשורש נש"ל, כלומר המצרים יסירו מעצמם ויתנו לישראל). ועיין בבעל הטורים.

נהרות ה'

ובלבד שתעטרונו בזהובים

'כְּלִי כֶסֶף וְכִלֵּי זָהָב וְשִׁמְלֹתַי, וְשִׁמְתֶם עַל בְּנֵיכֶם וְעַל בְּנֵיכֶם'. עניין זה שבו אדם נצרך ליתן כלי זהב על בנות ישראל אנו מוצאים באמירה תמוהה לכאורה. במשנה מובא: 'אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין... ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות? בחור, שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה'.²²⁵ וכה לשון הגמרא על אירוע זה: 'תנו רבנן: יפיות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי. מיוחסות שבהן מה היו אומרות? תנו עיניכם למשפחה, לפי שאין האשה אלא לבנים. מכוערות שבהם מה היו אומרות? קחו מקחכם לשום שמים, ובלבד שתעטרונו בזהובים'.²²⁶ וכי חושבות בנות ישראל 'המכוערות' לזכות בבחור על ידי בקשה זו? מי יענה לבקשה כזו? לא רק שאין לך דבר להציע, אלא שאת עוד באה בדרישות?

אלא שככל דברי רבותינו, כאשר רובד הפשט אינו מתיישב יש לחפש תמיד רובד עמוק יותר. אין בנות ישראל מכוערות בעצם, אלא שעניותן הביאתן למראה זה באופן זמני, כמובא במשנה: 'באותה שעה בכה ר' ישמעאל ואמר: בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן'.²²⁷ הבנות המכוערות נראות כנשים שאין להן דבר להציע, אך אין זה צריך להישאר כך. גם כשאין הדבר נראה כלפי חוץ, יש לאישה מה לתת, ובלבד שהבחור ידע להבחין מה באמת חשוב בחיים.

הנשים שלכאורה אין להן מה להציע, מציעות את היקר מכול – קח לך אישה שתגבה ותעודד אותך לחיות את חיך לשם שמיים, 'ובלבד שתעטרונו בזהובים'. במידה שתוכל וכאשר תוכל – זכור לי את חלקי בעמלך, והשב לי טובה על ידי עיטורי בזהובים.

בגמרא מובאת דוגמה נפלאה לזוג כזה: אישה מבנות ירושלים שהצהירה לבעלה שלוקחת אותו לשם שמיים – והוא בתגובה הצהיר על רצונו לעטרה בזהובים. וכה מסופר: 'רבי עקיבא רועה של בן כלבא שבוע היה. ראתה אותו בתו (של כלבא שבוע) שהיה צנוע ומעולה, אמרה לו: אם אתקדש לך תלך ללמוד תורה? אמר לה: כן. התקדשה לו בסתר ושלחה אותו. שמע אביה והוציאה מביתו, והדירה



224. רש"י הביא את דברי מנחם שביאר שהמילה 'ונצלתם' היא משורש צל"ל, ודברי האור החיים הקושרים את הפסוק למצולות ים יכולים להשתלב בדבריו.
225. תענית ד, ח.
226. תענית לא, א.
227. נדרים ט, י.

הנאה מנכסיו'.²²⁸ ובמקום אחר בגמרא מסופר שלאחר נישואיהם היו רבי עקיבא ואשתו עניים מאוד, ואז אמר לה רבי עקיבא: 'אם היה לי, הייתי עושה לך (תכשיט) ירושלים של זהב'.²²⁹ ואכן זכה רבי עקיבא וקיים את הבטחתו לאשתו, כמובא באבות דרבי נתן: 'אמרו לא נפטר מן העולם עד שהיו לו שולחנות של כסף ושל זהב, ועד שעלה למטתו בסולמות של זהב. היתה אשתו יוצאה בקרדוטין ובעיר של זהב'.²³⁰

אשרי האישה המוותרת על כל הונה כדי להפציר בבעלה ללמוד תורה, ואשרי האיש שלא רק הולך בעצתה ומקדיש את חייו ללימוד תורה, אלא אף יודע להעריכה ולומר בפה מלא 'שלי ושלכם שלה הוא', ולספק את כל מחסורה – עד עיטורה בזהובים.



230. אבות דרבי נתן פרק ו, ועוד עיין בגמרא בשבת סוף נט, א.

228. כתובות סב, ב (בתרגום מארמית).

229. נדרים נ, א (בתרגום מארמית).



פרשת שמות

כתר רביעי

פרק ד פסוקים א–יז

התוכן

אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב 363
נהרות ה': רצון יראיו יעשה 363

(ו) ויאמר יהוה לו עוד הבאת ידך בחיקך ויבא
ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת כשולג:

ויאמר ה' לו עוד 364
הבא נא ידך בחיקך 364
ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת כשולג 364
ביאור אות הצרעת 365
נהרות ה': אשריך ישראל 366

(ז) ויאמר השב ידך אל-חיקך וישב ידו אל-
חיקו ויוצאה מחיקו והנה-שבה כבשרו:

ויאמר השב ידך אל חיקך וישב ידו אל חיקו 366
ויוצאה מחיקו והנה שבה כבשרו 367
נהרות ה': מודים אנחנו לך ... על חיינו המסורים
בידך 367

(ח) והיה אם-לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל
האת הראשון והאמינו לקל האת האחרון:
והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת

הראשון 368
'קול' האות 368
והאמינו לקל האת האחרון 368
האות השני – האות האחרון? 369
נהרות ה': היום האחרון 369

(ט) והיה אם-לא יאמינו גם לשני האתות
האלה ולא ישמעו לקלך ולקחת מממי
היאר ושפכת היבשה והיו המים אשר
תקח מן-היאר והיו לדם ביבשת:

והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעו
לקלך 370
ולקחת מממי היאר ושפכת היבשה והיו המים אשר
תקח מן היאר 371
והיו לדם ביבשת 371
היתרון באות השלישי על פני השניים הראשונים 372
נהרות ה': שפע מים, שפע נחת ושפע שכר 373

שיחה: נחשים ואריות 339

הנחש 339
האריה 340
תקופת הנחש ותקופת האריה 342
הדב, הזאב והנמר 344
לעתיד לבוא 345

פרק ד

(א) ויען משה ויאמר והן לא-יאמינו לי ולא
ישמעו בקלי כי יאמרו לא-נראה אליך יהוה:

ויען משה ויאמר 347
והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי 347
כי יאמרו לא נראה אליך ה' 350
נהרות ה': אמונת חכמים 351

(ב) ויאמר אליו יהוה מה-זה

בידך ויאמר מטה:

ויאמר אליו ה' מה זה בידך 351
'מזה' מילה אחת 352
ויאמר מטה 352
למה נעשו אותות אלה בסנה? 353
ביאור התנחומא באותות 354
שיטת האברבנאל במהות האותות 354
שיטת הכלי יקר באותות 356
נהרות ה': אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו 357

(ג) ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו

ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו:

ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש ... 358
למה דווקא נחש? 359
וינס משה מפניו 359
נהרות ה': השליכהו ארצה 360

(ד) ויאמר יהוה אל-משה שלח ידך ואחז

בזנבו וישלח ידו ויחזק בו ויהי למטה בכפו:

ויאמר ה' אל משה שלח ידך ואחז בזנבו 361
ויהי למטה בכפו 361
נהרות ה': זנב לאריות 362

(ה) למען יאמינו כי-נראה אליך יהוה אלהי

אבתם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב:

למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלהי אבתם 362



(יד) וַיַּחֲרֹאֲף יְהוָה בְּמִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְיֶה
אֲחִידְךָ הַלּוֹי יִדְעֹתִי כִּי־דָבָר יִדְבָּר הוּא וְגַם
הִנֵּה־הוּא יֵצֵא לִקְרֹאתְךָ וְרֹאֵךְ וְשִׂמַּח בְּלִבּוֹ:

- וַיַּחֲרֹאֲף ה' בְּמִשָּׁה 390
האם חרון אף ה' השאיר רושם? 390
וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְיֶה אֲחִידְךָ הַלּוֹי 391
למה אמר ה' 'הלווי'? 391
יִדְעֹתִי כִּי דָבָר יִדְבָּר הוּא 392
וְגַם הִנֵּה הוּא יֵצֵא לִקְרֹאתְךָ 393
וְרֹאֵךְ וְשִׂמַּח בְּלִבּוֹ 393
נהרות ה': ושמח בלבו 394

(טו) וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשִׁמַּתְּ אֶת־הַדְּבָרִים
בְּפִיו וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְעִם־פִּיהוּ
וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֹׂן:

- וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשִׁמַּתְּ אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו 395
וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ 396
וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֹׂן 396
נהרות ה': תורת אמת היתה בפיהו 396

(טז) וְדִבַּרְתָּהּ לֵךְ אֶל־הָעַם וְהִיא הוּא
יְהִי־לָךְ לִפָּה וְאַתָּה תְּהִי־לוֹ לְאֱלֹהִים:

- וְדָבָר הוּא לָךְ אֶל הָעַם 398
וְהִיא הוּא יְהִי לָךְ לִפָּה 398
וְאַתָּה תְּהִי לּוֹ לְאֱלֹהִים 398
נהרות ה': האומר דבר בשם אומרו 399

(יז) וְאַתָּה־מִטָּה הָיָה תִּקַּח בְּיָדְךָ
אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־בּוֹ אֶת־הָאֵתָת:

- וְאַתָּה הַמִּטָּה הִזָּה תִּקַּח בְּיָדְךָ 399
אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֵתָת 400
נהרות ה': חיינו המסורים בידך 401

(י) וַיֹּאמֶר מִשָּׁה אֶל־יְהוָה כִּי אֲדֹנִי לֹא אִישׁ
דְּבָרִים אָנֹכִי גַם מִתְּמוּל גַּם מִשְׁלֹשָׁם גַּם מֵאֵז
דְּבָרְךָ אֶל־עַבְדְּךָ כִּי כְבֹד־פָּה וְכְבֹד לְשׁוֹן אָנֹכִי:

- וַיֹּאמֶר מִשָּׁה אֶל ה' 374
כִּי ה' 374
לֹא אִישׁ דְּבָרִים אָנֹכִי 375
גַּם מִתְּמוּל גַּם מִשְׁלֹשָׁם גַּם מֵאֵז דְּבָרְךָ אֶל עַבְדְּךָ 376
כִּמָּה זֶמֶן דִּיבַּר ה' עִם מִשָּׁה בִּסְנָה? 377
כִּי כְבֹד פֶּה וְכְבֹד לְשׁוֹן אָנֹכִי 377
האם התכוון משה לבקש מה' בפסוק זה לרפא
אותו? 378
נהרות ה': אל תאמר 'לא איש דברים אנכי' 379

(יא) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שֵׁם פֶּה
לֹאֲדַם אוֹ מִי־יִשׁוּם אֶלֶם אוֹ חֵרֶשׁ אוֹ
פֶקֶח אוֹ עוֹר הֲלֹא אָנֹכִי יְהוָה:

- וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי שֵׁם פֶּה לֹאֲדַם 380
אוֹ מִי יִשׁוּם אֶלֶם אוֹ חֵרֶשׁ אוֹ פֶקֶח אוֹ עוֹר הֲלֹא אָנֹכִי
ה' 383
נהרות ה': איש ואדם 383

(יב) וַעֲתָה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם־
פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבָּר:

- וַעֲתָה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ 384
וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבָּר 385
נהרות ה': ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך 385

(יג) וַיֹּאמֶר כִּי אֲדֹנִי שְׁלַח־נָא בְיָד־תְּשֻׁלָּח:

- וַיֹּאמֶר כִּי ה' 386
שְׁלַח נָא בְיָד תְּשֻׁלָּח 386
נהרות ה': כִּי ה' 389

נחשים ואריות

משה רבנו משליך את מטהו ארצה – והוא הופך לנחש. השאלה המתבקשת הינה – למה דווקא נחש? המפרשים דנו בשאלה זו (עיין בדברינו לפסוק ג' למה דווקא נחש?), וכאן נוסיף את חלקנו. מתוך עיון בפסוקים ובחז"ל ניווכח שלנחש יש מהות מרתקת, שאותה יצר הקב"ה. סיפורים רבים על אודות נחשים, בתנ"ך ובדברי חז"ל, סובבים סביב אותה נקודה: שבשעה שבני ישראל מקיימים את רצון ה' – אין לנחש כל יכולת לפגוע בנו, ובשעה שאין בני ישראל מקיימים את רצונו – יכול הנחש לגבור עלינו. ביטוי של עניין זה נמשך לאורך דורות רבים.

הנחש

כבר בפרשת בראשית מנסה הנחש לפתות את חוה ומצליח לגרום לה לאכול מפירות העץ האסור. בסוף העניין נאמר לנחש: 'וְאִיכָה אֲשִׁית בֵּינִךְ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זֶרְעֶךָ וּבֵין זֶרְעָהּ, הוּא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפֶנּוּ עֵקֶב' (בראשית ג, טו). בלי להיכנס למשמעות העמוקה של הנאמר, הרי דבר אחד ברור – בין הנחש ובין זרעה של חוה, בני האדם באשר הם, פעמים שהאדם גובר על הנחש ('הוא ישוּפֶךָ ראש') ופעמים שהנחש גובר על האדם ('ואתה תשוּפֶנּוּ עֵקֶב'). זהו יסוד מהותו של הנחש, שיתברר במשך הדורות, כאשר קיום האדם את רצון ה' הוא הדבר הקובע מי יגבר על מי.

הפעם הבאה בה אנו מוצאים את הנחש היא כאשר יוסף מושלך לבור. רש"י שם מביא את דברי חז"ל מן הגמרא 'והבור רק אין בו מים – ממשמע שנאמר והבור רק, איני יודע שאין בו מים? מה תלמוד לומר אין בו מים, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו'.¹ מאחר שמדובר ביוסף הצדיק, לא יכלו הנחשים לעשות מאומה ליוסף. אף בשעה שאחי יוסף יכלו לשלוט בו, להשליכו לבור ולמכרו – הנחשים לא יכלו להזיקו כלל וכלל.

כעת אנו מגיעים לנחש של משה. מדוע הפך דווקא לנחש? רש"י מביא את דברי התנחומא 'ויהי לנחש – רמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנותו של נחש'.² בשעה שמשה פועל נגד רצון ה' ומדבר לשון הרע, נאלץ הוא לנוס מן



2. תנחומא כג.

1. שבת כב, א.

הנחש. אולם מייד בשעה שאומר לו ה' 'שֶׁלַח יָדְךָ וְאַחֲזֵ בְזָנְבוֹ' משה מקיים את דבר ה', ומעלה את ר' חזקיהו, שהרי הוא מקיים את רצון ה'.

בשעה שחוזר משה רבנו למצרים כתוב 'וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ' (ד, כד), והביא רש"י 'והיה המלאך נעשה כמין נחש וכולעו מראשו ועד ירכיו, וחוזר וכולעו מרגליו ועד אותו מקום'. בשעה שמושה לא קיים את מצוות המילה – היה הנחש בולעו, וברגע שנעשה רצון ה' (על ידי ציפורה) – כבר לא יכול הנחש להזיק.

בשעה שהלכו בני ישראל במדבר לא פגעו בהם הנחשים. והרי היו נחשים רבים במדבר, כמובא בחומש דברים (ח, טו) 'הַמּוֹלִיכֶךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעֶקְרָב', אולם הם לא יכלו לגשת אל בני ישראל. אך כשחטאו בני ישראל, מייד 'וַיִּשְׁלַח ה' בָּעָם אֶת הַנְּחָשִׁים הַשָּׂרָפִים' (במדבר כא, ו). היינו, רק בשעה שבני ישראל חוטאים יש לנחש אפשרות לגבור עליהם. ועל עניין זה נדרש במשנה: 'וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא, בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים – היו מתרפאין, ואם לאו – היו נימוקים'.³ כאמור, הנחש ממית רק בשעה שישראל מטים את ליבם מאביהם שבשמים.

כן מופיע עניין זה בסיפורי חז"ל, באופן מדויק ביותר, בסיפור מרהיב על מין נחש: 'תנו רבנן, מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא. אמר להם הראו לי את חורו. הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא'.⁴

(וכן מפורש על אודות הנחש עצמו במדרש רבה, ששם נדרש: 'שאינ נחש ממית אלא החטא ממית, כמו שכתוב במעשה ר' חנינא בן דוסא'.⁵)

האריה

לעומת כל הנאמר על הנחש, מצינו מקומות שבהם דווקא האריה הוא אשר מעניש את החוטאים בדבר ה', ואילו הצדיקים יוצאים מפגישות עימו ללא פגע.



ושבועות לד, א על ר"ש בן שטח, ובמעשה בתו של רבי עקיבא בשבת קנו, ב.

6. שמות רבה ג, יב. וכן בשעה שאין אדם עושה רצונו של מקום – עליו אומר המלך שלמה (קהלת י, ח) 'וּפְרִיץ גֶּדֶר יִשְׁכְּנוּ נָחָשׁ', וביאר רש"י 'פורץ גדר – סייג של חכמים לעבור על דבריהם, ישכנו נחש – מיתה בידי שמים'. ובדרך דרש אפשר לבאר את האמור בפרק שירה: 'נחש אומר – סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים', שמעיד שאם ייפול אדם בידי – ה' הוא שיכול להקימו, שכן כוחו הוא רק כאשר אדם נוטש את דרך ה', אך מששב אל ה' – פוקע כוח שליטתו

3. ראש השנה ג, ח. ולא רק בזמן של קרבת ה', אלא אף במקום של קרבת ה' אין הנחש יכול לפגוע, כמובא במשנה 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם' (אבות ה, ה). וכן באדם הקרוב לה' תמיד, כמובא לקמן במעשה רבי חנינא בן דוסא.

4. עיין רש"י על מעשה זה, בפירוש "ערוד".

5. ברכות לג, א (ובאופן מעט אחר עיין תנחומא וארא, ד). וכן מצאנו שהנחש הוא שלוחו של הקב"ה להעניש, וכנגד זה שמצווה מצילה ממנו. עיין המעשה המובא בגמרא בסנהדרין לז, ב

בכולם מפורש בפסוקים עניין הקשר עם הקב"ה, הן לשמירה בהשגחה פרטית והן לפורענות.

הראשון למקומות אלה הוא שמשון, שעליו נאמר 'וַיֵּרֶד שְׁמֶשׁוֹן... וְהָיָה כְּפִיר אַרְיֹת שֶׁאֵג לְקִרְאָתוֹ. וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ ה' וַיִּשְׁפְּעוּהוּ כְּשֶׁסַּע הַגָּדִי וּמֵאוֹמָה אֵין בְּיָדוֹ' (שופטים יד, ה-ו). אחריו מצינו במלך דוד, היוצא ללא פגע ממאבק עם אריה ועם דב,⁷ וכדבריו 'רָעָה הִיָּה עֲבָדְךָ לְאֹבִיּוֹ בְּצִאֵן וּבְאֵת הָאֲרִי וְאֵת הַדּוֹב וְנִשָּׂא שָׁה מִהַעֲדָר. וַיִּצְאָתִי אַחֲרָיו וְהִכְתִּיו וְהִצְלָתִי מִפִּיּוֹ וַיָּקָם עָלַי וְהִחֲזִקְתִּי בְּזִקְנֹו וְהִכְתִּיו וְהִמִּיתִיו... ה' אֲשֶׁר הִצְלָנִי מִיַּד הָאֲרִי וּמִיַּד הַדָּב הוּא יִצִּילֵנִי מִיַּד הַפִּלְשְׁתִּי הַזֶּה' (שמואל א יז, לד-לז). וכן מסופר על בניהו בן יהוידע 'וּבְנֵיהוּ בֶן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חֵיל (כתיב: חי) – רַב פְּעָלִים... וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבָּאָר בַּיּוֹם הַשְּׁלֵג' (שמואל ב כג, כ). וכתב הרד"ק 'בן איש חי – כן כתיב, וקרי איש חיל... ומה שכתוב חי דרשו בו שהיה צדיק גמור... ויונתן תרגם בן איש חיל בר גבר דחיל חטאין. רב פעלים – שהיה גדול במעשים טובים'. הרי לנו שצדיקים זוכים להשגחה פרטית כנגד אריות.

בשונה ממקרים אלו, בספר מלכים מצינו את עניין הארי הממית, המובא פעמים מספר כנגד אנשים שלא שמרו את דבר ה'. בשעה שאיש האלוהים לא שמר את מצוותו נאמר 'עַן כִּי מָרִיתָ פִּי ה'... וַיִּמְצָאֵהוּ אַרְיָה בְּדֶרֶךְ וַיִּמִּיתֵהוּ' (מלכים א יג, כא-כד). וכן מסופר על אחד מבני הנביאים שאמר לרעהו להכותו בדבר ה', והלה מיאן, ומשום כך אמר לו 'עַן אֲשֶׁר לֹא שְׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' הִנֵּךְ הוֹלֵךְ מֵאֲתִי וְהִכָּה הָאֲרִיָּה, וַיֵּלֶךְ מֵאֲצֻלוֹ וַיִּמְצָאֵהוּ הָאֲרִיָּה וַיִּכֶּהוּ' (שם כ, לו). וכן נאמר על הגרים שהביא מלך אשור לארץ ישראל: 'וַיְהִי בְּתַחֲלַת שְׁבָתָם שֶׁם לֹא יָרְאוּ אֶת ה', וַיִּשְׁלַח ה' בָּהֶם אֶת הָאֲרִיּוֹת וַיְהִיו הָרְגִים בָּהֶם' (מלכים ב יז, כה).⁸

באופן מובהק ומרהיב מתבטא עניין זה במעשה דניאל המושלך לגוב האריות. בשעה שהמלך נאלץ להשליך את דניאל לאריות הוא אומר לו 'אלוהיך אשר אתה עובד אותו תמיד הוא יושיעך', וכן אמר אחר כך דניאל: 'אלוהי שלח מלאכו וסגר פי האריות ולא חבלוני, יען אשר נמצאה לי לפניו זכות' (דניאל ו, יז-כג, בתרגום ללשון הקודש). ולעומת זאת, אויביו של דניאל שביקשו להשליכו אל הגוב, כאשר נזרקו אל האריות מייד נטרפו, 'ולא הגיעו לקרקעית הבור עד ששלטו בהם האריות וכל עצמותיהם שברו' (שם, כה).

אם כן ראינו שיש מקרים שבהם הנחש הוא המחיה והממית, וישנן פעמים שזהו האריה. על אודות שניהם כתוב בספר תהילים שבשעה שמקיימים אנו את



עמדים שם על שש המעלות מזה ומזה, לא נעשה כן לכל ממלכות' (מלכים א' י, יט-כ). אותם אריות שהיו חלק מהכיסא לא עשו מאומה לשלמה, אך נדרש במדרש ויקרא רבה (כ, א) 'פרעה נכה כיון שביקש לישב על הכסא של שלמה לא היה יודע מנהגיו, הכישו ארי ושברו'.

של הנחש עליו.
7. עליו יבואר עוד להלן.
8. אף צורות האריות בכיסא שלמה ידעו להבחין בין צדיק לרשע. שלמה המלך בנה לו כיסא מפואר שאריות עוטרם אותו, כנאמר 'ושנים אריות עמדים אצל הידות. ושנים עשר אַרְיִים

רצון ה' אין לנו לפחד מהם (צא, יא-יג): 'כי מלא־כיו יצִנֶה לָךְ לְשִׁמְרֶךָ בְּכָל דְּרָכֶיךָ... על שֶׁחַל (=אריה) וְנָתַן (=נחש) תִּדְרֹךְ, תִּרְמַס כָּפִיר (=אריה) וְתִנֵּן (=נחש)'.

תקופת הנחש ותקופת האריה

התבוננות בשלל הסיפורים הנזכרים תעלה עובדה מרתקת, והיא שמעשי הנחשים והאריות לא אירעו בזמנים חופפים. התורה מתחילה לספר סיפורי נחשים, מאדם הראשון ועד לתלונות ישראל במדבר, ובתקופה זו אין שום סיפור על אריה. מכאן ואילך לא מוזכרים יותר סיפורים על נחשים בתנ"ך, וכל סיפורי החיה הממיתה והמחיה עברו אל האריה.

יסוד עמוק יש בדבר. יעקב אבינו, בטרם מותו, מגלה את מהות עם ישראל דרך הדברים שהוא אומר לבניו, וביניהם גם מהות הנחש והאריה. ליהודה הוא אומר 'גֹּרֶר אֶרֶץ יְהוּדָה' (בראשית מט, ט), ואילו לדן אומר 'יְהִי דָן נָחֵשׁ עָלֶי דֶּרֶךְ שְׁפִיפֵן עָלֶי אֶרֶץ' (שם, יז). כמובן, אין זה מקרי שדווקא שני שבטים אלו הושוו לשתי חיות אלו. יהודה הוא השבט המוביל, ההולך בראש, ועניין זה מורה שכל זמן שישראל בשלמותם, והם בגדר ראש לאומות, הם יהיו כאריה. לעומת זאת, דן היה 'מאסף לכל המחנות', השבט שהלך באחרונה, ועניין זה מורה שכל עוד אין ישראל בשלמותם – יתבטא עניינם בנחשים, לטוב ולמוטב. 'תקופת האריות', התקופה שבה ישראל בשלמותם, היא הזמן שישראל יושבים בארצם והנבואה איתם, היינו מזמן כניסתם לארץ עד תחילת ימי בית שני. קודם זמן זה – היה העידן שאפשר לכנותו 'תקופת הנחשים'.

רגע המפנה מופיע באמצע פרק כא בחומש במדבר. בסיפור נחש הנחשת (המובא בתחילת פרק זה) עדיין היו ישראל בדרך 'לִסְבֹּב אֶת אֶרֶץ אֲדוֹם', ועל כן נענשו בנחשים. בהמשך, דרך מלחמותיהם בסיחון ובעוג וכיבוש עבר הירדן המזרחי (כמתואר בחלק השני של הפרק) – הם עוברים למצב של ארי. על כן מייד בפרקים הבאים מברך אותם בלעם בבחינת הארי, ככתוב 'הֵן עִם כְּלָבִיא יָקוֹם וְכֶאֱרִי יִתְנַשֵּׂא' (כג, כד), וכן 'כָּרַע שִׁכְבַּ כְּאֵרִי וְכָלְבִיא מִי יִקְיָמוּנִי' (כד, ט).⁹ מסיבה זו משה לא מברך את דן כנחש, כפי שעשה יעקב, אלא כאריה – באומרו (דברים לג, כב) 'דָּן גֹּרֶר אֶרֶץ יִזְנֹק מִן הַבָּשָׂן' (דן היה מצד אחד בכור, כמו אריה הנחשב לראש, ומאידך היה בן השפחות, בחינת 'הנחשלים אחריך'. על כן שני הצדדים, הן נחש והן אריה, מתאימים לו). התקופה של בחינת האריה נפתחת בזמן ההכנה אל הכניסה לארץ (כמתואר לעיל).



מקרי שבלעם השתמש באותיות אלו. ועיין עוד ברש"י הירש בבראשית מד, ה, שמעלה שאולי יש קשר בין ניחוש לנחש.

9. ועוד, שהוא מגדיל לומר 'כי לא נחש ביעקב' (שם כג, כג). אף שאין הכוונה בפסוק לנחש, שהרי המילה מוטעמת במלעיל ולא במלרע (ומקבילה למילה 'קסם' שבהמשך), הרי אין זה

מבין כל החיות, פותח משה רבנו את שליחותו דווקא בנחש. בדרך מצרימה הוא נתקל שוב בנחש, וכך גם מלווה אותו הנחש כשהוא בא אל פרעה, ככתוב 'וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּרַעֲהוֹ... וַיִּשְׁלַח אֶהָרֹן אֶת מִטְהוֹ לִפְנֵי פְרַעֲהוֹ וּלְפָנָיו עֲבָדָיו וַיְהִי לְתַנְיָן' (ז, י, ועיין רש"י¹⁰). כנזכר לעיל, לאחר ארבעים שנה אמר ה' למשה לעשות דווקא נחש נחושת כדי להציל את העם.

לעומת זאת, בסוף ימיו, כשהוא עומד למסור את ישראל למנהיג הבא, מזכיר משה כמה חיות בברכותיו לשבטים. הנחש אינו מוזכר כלל, ואילו האריה מוזכר פעמיים, והיא החיה האחרונה שמזכיר משה בחייו: 'וּלְגֹד אָמַר בְּרוּךְ מֶרְחִיב גֹּד כְּלָבִיא שָׁכֵן... וּלְדָן אָמַר דָּן גּוֹר אַרְיֵה יִזְנֶק מִן הַבֶּשֶׂן' (דברים לג, כ-כב). משה רבנו קיבל את עם ישראל במדרגה הנמוכה של נחש – והעלה אותם עד למעלת האריה.

הסיפור האחרון שמוזכר על אריות הוא דניאל בגוב האריות, וזמן זה הוא רגע המפנה ממלכות בבל למלכות פרס, מתקופת האריה לתקופת הדב.¹¹ ביטוי ממשי לסיום מוחלט של תקופת האריה אנו מוצאים בתחילת ימי בית שני בו אנו עדים לסילוק בחינת האריה מבני ישראל, כמובא בגמרא: 'נפק כגוריא דנורא מבית קדשי הקדשים', כלומר יצא גור אריה של אש מבית קדשי הקדשים בשעה שהתפללו להסרת יצר הרע של עבודה זרה. במקום אחר בגמרא מופיע ביטוי נוסף של היעדרות הארי מבית המקדש השני: 'חמשה דברים נאמרו באש של מערכה – רבוצה כארי... רבוצה כארי – והתניא, אמר רבי חנינא סגן הכהנים אני ראיתיה ורבוצה ככלב? לא קשיא, כאן במקדש ראשון כאן במקדש שני'.¹²

בחינות הנחש והאריה מבטאות בצורה יפה מאוד בנבואות עמוס. מבין החיות השונות עמוס מזכיר תחילה את הארי לבדו, ככתוב 'הִישָׁאֵג אַרְיֵה בִּיעַר וְטָרַף אֵין לוֹ, הִיתֵן כְּפִיר קוּלוֹ מִמַּעַנְתּוֹ בְּלִתִּי אִם לְכָד... אַרְיֵה שָׁאֵג – מִי לֹא יִירָא? ה' אֱלֹהִים דָּבָר – מִי לֹא יִנְבֵּא?' (ג, ד-ח). ה' משול כאן לאריה, וכן אמורים להיות עם ישראל. מאחר שעמוס מדבר כאן על עידן הנבואה ('ה' אֱלֹהִים דָּבָר מִי לֹא יִנְבֵּא') הוא מזכיר בנבואתו אריה בלבד.

אולם בהמשך נבואותיו מתאר עמוס את התהליך שיעברו ישראל, וכה דבריו: 'כְּאֲשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ וּפָגְעוּ הַדָּב וּבָא הַבֵּית וְסָמַךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר וַיִּשְׁכּוּ הַנָּחַשׁ' (ה, יט). עמוס מתאר שתחילה יהיה עם ישראל בבחינת הארי, אחר כך בבחינת הדוב, ולבסוף יחזור למצב התחתון של בחינת הנחש. בסוף ספרו, לאחר פירוט תהליך הדרדור ההדרגתי שיעברו ישראל, עד שיגיעו לתחתית שבתחתית – 'קרקע הים' – מזכיר עמוס את הנחש לבדו, ככתוב 'וְאִם יִסְתְּרוּ מִנְּגֹד עֵינֵי בְּקָרְקַע הַיָּם מִשֶּׁם אֲצִוֶּה אֶת הַנָּחַשׁ וַיִּשְׁכֶּם' (ט, ג).



12. יומא סט, ב, ושם כא, ב.

10. רש"י על ז, ט.

11. עליו יבואר עוד להלן.

הדב, הזאב והנמר

נוכחנו לראות ששלב הביניים בין הארי לנחש הוא הדוב, ויש לברר את עניינו. ובכן, בספר דניאל (ז, ג-ו) מתוארים חזיונות הלילה שרואה דניאל, ובהם מופיעות ארבע חיות גדולות. הראשונה כאריה, השנייה דומה לדוב, והשלישית כנמר.¹³ חיות אלו מבטאות את המלכויות שישעבדו את ישראל. רש"י¹⁴ ביאר שכוונת הארי היא למלכות בבל – ומוכן הדבר, שהרי היה זה בזמן הנבואה. מכיוון שנוכחות ה' בעולם לא התגלתה עוד דרך ישראל, שחטאו לה', הועברה בחינת המלכות בעולם לבבל, כמובא בספר ירמיה (כז, ו) 'וְעַתָּה אֶנְכִּי נֹתֵתִי אֶת כָּל הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה בְּיַד נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל עַבְדִּי'.

על תיאור החיה השנייה, 'כמין דב', מבאר רש"י שהכוונה למלכות פרס, שהייתה בימי בית שני, בזמן דעיכת הנבואה וסיומה. גם היא, כבבל, באה בשליחות ה', כאמור (עזרא א, ב) 'כֹּה אָמַר כְּרָשׁ מֶלֶךְ פָּרֶס כָּל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ נָתַן לִי ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם'. ומוסיף רש"י שהכתוב רומז לחיה נוספת כאשר כתב את המילה 'דב' בכתוב חסר – "לדב" כתיב, כמו דיבא – תרגום של זאב, שאף זאב נקראת מלכות פרס שנאמר "על כן הכם אריה מיער זאב ערבות ישדדם" (ירמיה ה, ו). החיה השלישית הינה נמר, וביאר רש"י שמדובר במלכות יוון.

הדב, הזאב והנמר מציינים את שלבי המעבר בין תקופת האריה, בה הייתה הנבואה בישראל, לבין תקופת הנחש המציינת את מעמדם הנמוך והשפל של ישראל. תקופות אלה הינן שלב ביניים, שכן מצד אחד לא הייתה נבואה, אך מצד שני עמד בית המקדש השני על מכונו. הדוב לא בא לידי ביטוי כל זמן שהאריה בכוחו, ורמז לכך נמצא בדברי ירמיהו במגילת איכה, 'דב אָרַב הוּא לִי, אָרִי בְּמִסְתָּרִים' (ג, י) – ואפשר לדרוש את הפסוק כך: הדוב אורב וממתין לשלב בו ייכנס הארי למסתרים ויסיים את נוכחותו בעולם.

כפי שציין רש"י, תקופת מלכות פרס נמשלת גם לזאב. כשם שתיאר דניאל את רצף המלכויות – אריה־דב/זאב־נמר – תיאר אותו גם ירמיהו בכתבו 'על כֵּן הִכָּם אֲרִיָּה מֵיָּעַר, זָאֵב עֲרֻבוֹת יִשְׁדָּדֵם, נֶמֶר שֶׁקֵּד עַל עֲרִיָּהֶם' (ה, ו). לקשר בין תקופת פרס לזאב התייחס רש"י בדבריו על ברכת יעקב לבנימין. על הפסוק 'בְּנִימִין זָאֵב יִטְרֹף' (בראשית מט, כז) כתב רש"י: 'אף משתשקע שמשן של ישראל על ידי נבוכדנצר שיגלם לבבל, "יחלק שלל" – מרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו



דל" (משלי כח, טו). ארי נהם – זה נבוכדנצר הרשע, דכתיב ביה "עלה אריה מסבכו" (ירמיה ד, ז), דב שוקק – זה אחשוורוש, דכתיב ביה "וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב" (דניאל ז, ה), ותני רב יוסף: אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין בשר כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. מושל רשע – זה המן, על עם דל – אלו ישראל, שהם דלים מן המצות.

13. הגויים שבאו בשליחות ה' להעניש את ישראל נמשלו לאותן החיות גם בנבואת הושע: 'ואהי להם כמו שחל, כנמר על דרך אשור. אפגשם כדב שכול ואקרע סגור לבם, ואכלם שם כלביא, חית השדה תבקעם'. (יג, ז-ח).

14. הדברים מבוארים גם בגמרא במגילה יא, א: 'ריש לקיש פתח לה פתחא להא פרשתא מהכא: "ארי נהם ודב שוקק מושל רשע על עם

את שלל המן, שנאמר "הנה בית המן נתתי לאסתר" (אסתר ח, ז). מתוך דברים אלה תעלה הבנה מחודשת לדברי יעקב אבינו. ברובד הפשוט דבריו 'בְּנִימִין זָאב יִטְרֹף' באים למשול את בנימין לזאב טורף, אך כעת ניתן לבאר שבנימין יטרוף זאב, כלומר יגבר על הזאב, כפי שבא לידי ביטוי בניצחון מרדכי ואסתר על המן ומלכותו שנמשלו לזאב.

לעתיד לבוא

הזכרנו את החיות שהרעו לעם ישראל, במציאות ובמשל – הנחש, האריה, הדוב, הזאב והנמר. מרהיב הדבר שאלה בדיוק הן החיות המתוארות בספר ישעיה בנבואתו על ימי העתיד: 'וְגַר זָאב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֹּץ וְעֹגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יִחָדּוּ וְנֹעַר קֶטֶן נְהַג בָּם. וּפְרָה וְדָב תִּרְעֶינָה, יִחָדּוּ יִרְבְּצוּ יִלְדִּיָּהֶן, וְאַרְיֵה כִּבְקָר יֹאכֵל תֶּבֶן. וְשֹׁעֲשֵׁעַ יוֹנֵק עַל חֹר פֶּתֶן, וְעַל מְאוֹרֹת צִפְעוֹנִי גִמּוּל יְדוֹ הִדָּה. לֹא יִרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הָרָקֶדֶשׁ, כִּי מְלֶאכֶה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת ה' כַּמִּים לַיָּם מְכַסִּים (יא, ו-ט). וכן כתב הרמב"ם: "וזה שנאמר בישעיה "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ" – משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר, שנאמר "זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם", ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר "ואריה כבקר יאכל תבן".¹⁵

ד

א וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר וְהֵן לֹא־יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי
כִּי יֹאמְרוּ לֹא־נִרְאָה אֵלֶיךָ יְהוָה:

וַאֲתֵיב מֹשֶׁה וַאֲמַר וְהָא לֹא
יְהִימְנוּ לִי וְלֹא יִקְבְּלוּ מִנִּי אֲרִי
יִמְרוּן לֹא אֲתִגְלִי לָךְ יי:

וַיַּעַן מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר

שצר לו מאוד הרים קולו בבכייה על שאין בכוחו להקים את דבר ה'.
באזניים לתורה כתב שבגמרא מובא שכל מקום שנאמר ענייה ואמירה אינו אלא בלשון הקודש,¹⁶ וממילא כשכתוב כאן 'ויען משה ויאמר' הכוונה שדיבר בלשון הקודש, שרצה להראות שאינו ראוי לשליחות זו מפני שאינו רגיל לדבר בלשון זו, שהרי לא דיבר בה בבית פרעה, ומכל שכן במדין – ואיך יבוא וידבר אליהם בלשון עילגים?

בהעמק דבר ביאר שכשכותבת התורה 'ויען' הכוונה לענייה בקול רם (כפי שביאר בבראשית יח, כז). כשמשה רבנו סירב בפעם הראשונה ואמר 'מִי אֲנִי' (ג, יא) היה זה מדרך המוסר (כפי שעשו ישעיהו וירמיהו). בפעם השנייה אמר 'מָה אֹמַר אֲלֵיהֶם' (ג, יג), ושאל כהוגן לצורך העניין. וכשבא לסרב כעת הבין שאינו מדרך המוסר לבוא בדברים כאלה לפני ה', אך מידת הענווה והשפלות שבו גברה עליו כל כך עד שראה עצמו מוכרח לצאת מגדר המוסר והדרך־ארץ, ומתוך

וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי

המפרשים עמלו לבאר מה הייתה טענתו של משה למרות דבר ה' אליו. **האבן עזרא** ביאר שה' התכוון שיאמינו בו הזקנים, אך לא אמר בפירוש שיאמינו לו, אלא שישמעו בקולו. כשאמר משה 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי' התכוון שאף אם ישמעו בקולו אולי לא יאמינו בלב, ולכן הוסיף 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי'.¹⁸ **ובאבן עזרא הקצר**¹⁹ ביאר שמשה פחד שלא ישמעו כולם לקולו. כן ביאר גם **החזקוני**, שאמר לו הקב"ה שהזקנים ישמעו בקולו אך לא אמר כן על שאר העם. ואולם **הרמב"ן** הביא את דברי **האבן עזרא** וכתב 'ואינו נכון'.

לפי הרמב"ן ייתכן שכוונת ה' באומרו 'ושמעו לקולך' היא שראוי שישמעו לקולו, אך אין זו הבטחה שוודאי יעשו כן, והביא דוגמאות המוכיחות עניין זה. וכן הכוונה בהמשך הפסוקים,

במבט ראשון יש לתמוה תמיהה רבה על דבריו אלה של משה. הן הבטיחו הקב"ה לפני פסוקים מועטים 'וְשִׁמְעוּ לְקוֹלִי' (ג, יח), ואיך אם כן יכול לסתור את דבריו ולומר 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי' אכן, **המדרש רבה** מטיח במשה ביקורת, וכה לשונו: 'אותה שעה דבר משה שלא כהוגן. הקדוש ברוך הוא אמר לו "ושמעו לקולך" והוא אמר "והן לא יאמינו לי", מיד השיבו הקדוש ברוך הוא בשיטתו, נתן לו אותות לפי דבריו, ראה מה כתיב אחריו "ויאמר ה' אליו מזה בידך ויאמר מטה" כלומר מזה שבידך אתה צריך ללקות שאתה מוציא שם רע על בני הם מאמינים בני מאמינים... לפי שעשה מעשה נחש לכך הראה לו את הנחש כלומר עשית מעשה של זה, וינס משה מפניו...'¹⁷
שלא כדרך המדרש, המבקר את משה רבנו,



ביארנו שלפי **אונקלוס** ו**האברבנאל** צדק משה בטענותיו, ובאמת בני ישראל לא האמינו במשה באופן מלא.
19. על פסוק ח.

16. סוטה לג, א.
17. שמות רבה ג, יב.
18. ועיין בדברינו על פסוק לא 'וישמעו כי פקד ה', שם

האברבנאל הביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים שיקבלו ממשה שיש אלוה אך לא יקבלו את דבריו שאלוה זה שלח את משה.²⁰ ואנוהו – הרמב"ם ביאר שעד שליחות זו הייתה ידיעה שיש את ה' בעולם, אך מעולם לא היה איש שהתפאר בנבואה לומר שה' דיבר אליו ושלחו. עד שליחות משה ה' דיבר עם נביאים כאברהם, יצחק ויעקב בדברים המיוחדים עבורם, או שבישר אותם דברים שיגיעו לזרעם, אך לא שלח אותם כשליחים עבור אחרים. **האברבנאל** טוען שתשובת הרמב"ם לא מתיישבת בפסוקים, שהרי ה' אומר למשה 'ושמעו לקלך', ולא נאמר זה רק על כך שיאמינו במציאות האל אלא שיאמינו בנבואתו ומה שיאמר אליהם בשם ה', כדברי הפסוק 'וְשָׁמְעוּ לְקִלְךָ וּבָאתָ אֵתָּה וְזָקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאָמְרָתָם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעֶבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ' (ג, יח), ולא אמר ה' 'ושמעו לקלך' על קבלת מציאות האל בלבד אלא על נבואת משה.

על כן מבאר **האברבנאל** שטענת משה היא שהזקנים ובני ישראל ישמעו לקולו ויבינו דבריו במה שיאמר אליהם בעניין חיוב המציאות, שיש את מציאות ה' בעולם, אבל עדיין ירצו שיאמת להם שה' הוא אשר ציווה את משה ושלחו בשליחות זו, שאולי יאמרו שמשה הגיע בעיונו לכך שיש את ה' מחויב המציאות, ושידע שה' כרת ברית עם אברהם שיוציא את בניו מגלותם. כמו כן, בני ישראל יכולים לטעון שאולי משה קיבל נבואה מכוּכב וכדומה, ולא נבואה ישירה מאת הקב"ה, ויבקשו הוכחה שאכן ה' שלחו. מאמר משה 'וְהָן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי מִבְּטָא שֶׁלֹא יֵאֱמִינוּ שֶׁמֶשֶׁה הוּא נִבִּיא (אלא אולי הגיע לכך בעיונו), ואף אם יאמינו שקיבל נבואה – וְלֹא יֵשְׁמְעוּ בְּקִלִּי לִטְעֵנָה שֶׁה' עֲצֻמוֹ דִּיבֵר עִימִי. וְזֶה בִּיאור סוֹף הַפְּסוּק 'כִּי יֵאֱמְרוּ לֹא נִרְאָה אֱלֹהִי ה'.

והאמינו לקול האות האחרון' (פסוק ח), שראוי הוא שיאמינו לקול האות האחרון. ומוסיף את הנכון בעיניו, שכוונת דברי ה' 'ושמעו לקולך' היא שישמעו למשה ויבואו איתו אל מלך מצרים, אך אין בכך הבטחה לאמונתם במשה לאחר שמלך מצרים יסרב לשלחם, ועל כך אומר משה 'והן לא יאמינו לי'. מאז ואילך הרי לא יקשיבו למשה כלל, שהרי אמר להם שבא ה' להושיעם, ומלך מצרים בסירובו מוכיח נגד דבריו ובשורתו. בני ישראל יחשבו שאם באמת היה משה שליח ה' לא היה מלך מצרים ממרה את פיו, או שלא יאמינו שהתגלה אליו ה' באופן גדול מהאבות בכך שיגאלם באותות ומופתים (עיין בפירושו שהבאנו לעיל ג, יג, 'ואמרו לי מה שמו'), עיין עוד בדבריו. וכן הסכים **הספורנו** שכוונת משה היא שבשעה שיראו שפרעה לא מניח להם ללכת הם לא יאמינו, שהרי אם אכן נראה ה' אל משה – לא תיתכן מציאות שמשה יאמר שפרעה ישלחם ודבר זה לא יקרה בפועל. ועיין בואונוהו בתחילת פסוק ב.

המלבי"ם הרחיב בדבר, וביאר שכשבא אדם להחזיק את עצמו לנביא אמת – היה נבחן באחד משני דברים. או לבשר ייעודים טובים ויתקיימו תכף, או שיראה אותות ומופתים לשנות את הטבע, ומתוך כך ייודע שהוא שליח ה' ושה' משנה את הטבע עבורו. עד עתה לא נתן ה' למשה שום מופת, ועל כן חשב משה שיאמינו לו בני ישראל שהוא נביא אמת על ידי כך שישלחם פרעה תכף, שמייד בבואו עם זקני ישראל אל פרעה יתרצה למלאות את בקשתם. אולם אחר כך הודיעו ה' שפרעה לא ייתן אותם להלוך, וממילא הבין שכשיראו בני ישראל שבא אל פרעה ולא הסכים פרעה לשלחם יאמרו שהוא נביא שקר, ולא ישמעו בקולו לעשות כאשר יאמר אליהם.



את דברי אונקלוס לדברי הרמב"ם.

20. **האברבנאל** בשאלתו השמונה עשרה, הרמב"ם במורה נבוכים א, סג. ועיין בפרשגן שכתב שניתן אולי להתאים

עשיר ועניו כדברי הגמרא בנדרים.²³ ומפני שנביא חייב להיות בעל כל המעלות הללו, הרי בשעה שיבוא משה לבני ישראל ויאמר להם שנראה אליו ה' – מן הדין הוא שלא יאמינו לו, שהרי חסרים לו תנאי הנבואה, שלא היה עשיר אלא רועה לחותנו, והיה כבד פה השולל את היותו שלם בגופו. וזה ביאור דברי משה – הן (ודאי) בני ישראל לא יאמינו לי, שהרי חסרות לי התכונות הנדרשות לנביא, וממילא יאמרו בני ישראל 'לא נראה אליך ה'' (ועיין בדברי האזניים לתורה שהבאנו על סוף הפסוק).

מוסיף ושואל האור החיים: אם כן, למה לא העלה משה טענה זו בתחילת דבריו? ומתרץ שבתחילה סבר שנבואתו תתקיים מיד, אך עתה כששמע שלא ייתן אותם מלך מצרים להלוח, אמר שמתוך שפרעה יסתור את דבריו שאמר בשם ה' – לא יאמינו לו בני ישראל, עיין עוד בדבריו.

בהעמק דבר ציין שמשמעות 'שמיעה בקול' היא דיוק להתבונן בדבריו, וטענת משה לפי זה היא שלא יאמינו לו בכלל שבא לגאול ('והן לא יאמינו לי'), וממילא לא ישימו לב להחשיב את דבריו ולדקדק בהם כראוי במי שבא לדבר בשם ה' ('ולא ישמעו בקלי').

באזניים לתורה ביאר שכשקטן מדבר אל גדול, ישמע הגדול לקטן רק אם זה מדבר בשם אחר הגדול מהם. לכן, כשמדבר קטן בשם גדול נאמר 'לקול', כלומר לקול הגדול המדבר מתוך גרונו של הקטן, ואילו כשקטן מדבר מעצמו נאמר 'בקול' (דוגמאות לעניין 'לקול' במשמעות זו אפשר למצוא בפרשת בראשית [ג, יז] – 'כי שמעת לקול אשתך', שדיברה בשם הנחש, וכן בפרשת לך לך [טז, ב] – 'וישמע אברהם לקול שרי', ודרשו חז"ל 'לקול רוח הקודש שבה'). אף כאן אמר ה' למשה 'וישמעו לקולך' (ג, יח) אך לא

ואנוהו – בשונה מהרמב"ם שביאר את אי האמנת בני ישראל במשה עצמו כשליח הנבחר, הרי לפי האברבנאל בני ישראל לא יאמינו בקשר האמיתי שהיה בין הקב"ה לבין משה.

ממשיך ומבאר האברבנאל שאין בכך סתירה לדברי ה' שאמר למשה 'ושמעו לקולך'. ראשית, שדברי ה' 'ושמעו לקולך' מתייחסים לשאלת משה 'ואמרו לי מה שמו' (ג, יג), כלומר יאמינו לאמיתות מציאות ה' (כפי שביאר הרמב"ם). שנית, משה צפה ברוח הקודש שתחילה יאמינו לו, אולם אחרי שפרעה יכביד עולם והתוצאה הראשונית תהיה הפוכה מדברי משה – יאמרו לו בני ישראל 'יֵרָא ה' עֲלֵיכֶם וְיִשְׁפֹּט אֶשְׂרֵהֶם' אֶת רִיחֲנו' (ה, כא), ואז אכן יסתפקו בשליחותו ויטענו שמא לא נראה אליו ה' באמת. כוונת משה היא שתחילה אכן ישמעו בקולו הזקנים, אבל שאר העם לא יאמינו לו כאשר פרעה יסרב לשלחם ויכביד עליהם את עבודתם (בדומה לדברי הרמב"ן).²⁴

אף האור החיים הקשה: מאחר שה' הבטיח למשה שיאמינו לו – איך יכול לומר 'והן לא יאמינו לי? ועוד, למה הוסיף ואמר 'ולא ישמעו בקולי'? אפשר היה לומר שהאמונה תלויה בבחירה חופשית, ולכן לא סמך משה שיקבלו את דבריו, אך עדיין אין בדברים אלו מספיק כדי להרהר אחר מידות הקב"ה ולחשוך כל כך בישראל. עוד שואל האור החיים על מה שאמר משה את המילה 'והן' (לא יאמינו לי), שמשמע שבוודאי לא יאמינוהו, והרי לכאורה היה לו לומר 'אם לא יאמינו לי'.

כדי לענות על שאלותיו, מביא האור החיים את דברי הרמב"ם שכתב 'אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו... שלם בגופו'.²⁵ וביאר הכסף משנה שזהו נביא אקראי, אך נביא קבוע צריך שיהיה גם גיבור,



23. נדרים לח, א.

24. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמונה עשרה.

25. הלכות יסודי התורה ז, א.

סופך להאמין – שנאמר "יען לא האמנתם בי וגו'". ממאי דלקה – דכתיב "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וגו'".²⁴ וביאר בתורה תמימה שלכאורה די היה להביא ראיה שהם מאמינים מן הפסוק 'וַיֹּאמֶן הָעָם', ולמה הרחיבה הגמרא לומר שהם מאמינים בני מאמינים? ותירץ שמפני שאמונתם המובאת כראיה, 'וַיֹּאמֶן הָעָם', באה לאחר האותות, ולדברי רש"י אף לאחר שאמר להם משה 'פֶּקֶד פֶּקֶדְתִּי' – אין בכוחה להוכיח שהם במהותם מאמינים תמיד, ועל כן הרחיבה הגמרא את העניין, ועיין עוד בדבריו.

ושמעו בקולך', ומתוך כך הבין משה שישמעו לו רק אם יאמינו שהוא מדבר בשם ה', ואת זה לא הבטיח לו ה'. לכן אמר משה 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי' (שה' שלחני), ומתוך כך – 'וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֻלִּי', שהרי משה קטן מהם, שכל ימיו גדל בין הגויים. ובגמרא מובא: 'אמר ריש לקיש החושד בכשרים לוקה בגופו, דכתיב "והן לא יאמינו לי וגו'", וגליא קמי קודשא בריך הוא דמהימני ישראל. אמר לו הן מאמינים בני מאמינים, ואתה אין סופך להאמין. הן מאמינים – דכתיב "ויאמן העם", בני מאמינים – "והאמין בה'". אתה אין

כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֱלֹהֶיךָ ה'

לא יאמינו שה' נראה דווקא אליו, שהרי לא הכירוהו כגדול בתורה המסורה להם מן האבות ולא כגדול בחסידות, שהרי בקטנותו גדל בפלטין של מלך ועסק בחכמות, ואז כשבא לראות בצרת אחיו נאלץ לברוח מעיקר קדושת ישראל. מצד דעת בני האדם ראוי היה שהקב"ה יתגלה לאהרן, שהיה נביא עד כה במצרים, וזו הייתה טענת משה – שיאמרו שלא נראה ה' אליו. ולמרות כל זאת נקטה הגמרא (הובאה לעיל 'והן לא יאמינו לי') שדבר זה נחשב למשה לעוון, שידע ה' שישאל אכן מאמינים.

ובאזניים לתורה ביאר שגם עמוס, כמו משה, היה כבד פה, ומובא במדרש קהלת רבה 'עמוס, למה נקרא שמו עמוס? א"ר פנחס שהיה עמוס בלשונו. אמרו אנשי דורו: הניח הקדוש ברוך הוא את כל בריותיו ולא השרה שכינתו אלא על הדין קטיע לישנא פסילוסא'.²⁵ וזו טענת משה לקב"ה – 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי... כִּי יֹאמְרוּ לֹא נִרְאָה אֱלֹהֶיךָ ה'', וכי יניח הקב"ה את כל בריותיו וישרה שכינתו על 'קטוע לישנא'?

הרש"ר הירש ביאר שמאחר שנודע למשה שהופעתו בפני פרעה לא תביא לתוצאות מיידיות, מובן בעיניו שיגידו בני ישראל 'לֹא נִרְאָה אֱלֹהֶיךָ ה'', שאחרת היה דבר ה' מקוים. מתחילה לא קיבל משה אות מעשי, אלא דבר ה' שיהיה עמו היה עצם האות – 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ וְזֶה לָךְ הָאוֹת' (ג, יב). ואכן, אות זה הוכיח את עצמו במשך הדורות, שגם בתקופות שהיינו חלשים ביותר ולא היה בידינו כי אם התורה – נאמנו דברי ה' 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. אך בשעה שיבוא משה לבני ישראל ויאמר להם 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ' הם עוד לא חוו בשום שלב את היות ה' עימם, ועל כן צדק משה באומרו שיעלו ספקות בלב העם.

בהעמק דבר כתב שמשה רבנו לא קטרג חס ושלום על בני ישראל לומר שאינם מאמינים בגאולה, שהרי עבור הגאולה צעקו בני ישראל אל ה' (ואנוהו) – צריך עיון מניין היה אמור משה לדעת דבר זה, ואולי מתוך דברי ה' שאמר 'וְאֵת צַעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נִגְשָׁיו' [ג, ז] הבין משה שצעקו לה' לגאולם). אלא כוונתו שבני ישראל



25. קהלת רבה א, ב.

24. שבת צז, א.

נהרות ה'

אמונת חכמים

משה רבנו טוען בפסוק זה 'והן לא יאמינו לי'. אחד הדברים שהתורה נקנית בהם הוא 'אמונת חכמים', כמובא בפרקי אבות²⁶, וכתב התפארת ישראל שם: 'יאמין לחכמים בחכמת התורה, אפילו לא ישיגם בשכלו'. דבר זה מזכיר היטב את הנדרש בספרי 'אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין – שמע להם'.²⁷ וכתב ספר החינוך 'ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו'.²⁸

העם האמינו במשה כשהיה להם נוח להאמין, כשהייתה תקווה וכשהדברים התאימו למה שרצו בני ישראל לשמוע, כמובא בסוף הפרק 'וַיֵּאֱמֶן הָעָם, וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (ד, לא). אולם אחר כך, כשהיה קשה לשלב את דברי משה ואת נאמנותו עם המציאות, איבדו את אמונתם, ככתוב 'יֵרָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט' (ה, כא). אשרי האיש ששם אמונתו בחכמים, ולא רק בשעה שהדברים מתיישבים היטב בסברה ובמציאות, כי אם גם כשדבריהם סותרים את הגיון השומע – 'אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין'.

ג וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָה מִזֶּה מַה־זֶּה בִּידֶךָ וַיֹּאמֶר מַטָּה: וַאֲמַר לֵיהּ יי מָא דִּין בִּידֶךָ וַאֲמַר חֲטָא:

מזה בידך. לכן נכתב מזה חסות, לדרוש מזה שנידן חסות חסות, שחשדת נכשרים. ופשוטו, כאדם שאומר לחסר, 'מודה אתה שזו שלפניך אכן היא?', אומר לו 'כן', אומר לו 'הריני עושה אותה עך'.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' מַה־זֶּה בִּידֶךָ

זה מטה איש זקן, ולא מטה רועים, שהרי משה לא יבוא לפרעה כדרך הרועים עם מטה רעיית צאן. והספורנו ציין שהמטה הוא דבר שאין בו רוח חיים, וקיבל רוח חיים באותות, ואילו ביד יש רוח חיים וקיבלה צרעת, כלומר איבדה את רוח החיים שבה. ובכך אמר ה' למשה: 'אני אמית ואחיה'.

בהעמק דבר ביאר שדברי ה' 'מה זה בידך' אינם שאלה רגילה, וכמו בשאלת ה' לירמיהו 'מַה אַתָּה רֹאֶה' (א, יא ושם יג), שהשיב ואמר 'מִקָּל

כתב רש"י 'כאדם שאומר לחברו מודה אתה שזו שלפניך אכן היא. אומר לו הן. אמר לו הריני עושה אותה עך'. האבן עזרא ביאר שאות זה לא ניתן כדי שיאמין משה, שהרי כבר נתן לו ה' את אות הסנה, אלא שיעשה ככה לבני ישראל. לכן כתוב 'למען יאמינו' (פסוק ה), כלומר ישראל יאמינו על ידי כך שמשה יעשה להם את האותות. והוסיף שה' נתן לו אות זה במטהו משום שהמטה נמצא עימו תמיד, שהרי הוא משענתו כמנהג הזקן. והדגיש אגב כך שהיה

28. ספר החינוך תצה.

26. אבות ו, ה.

27. ספרי דברים קנז, מובא ברש"י על דברים יז, יא.

בייחוסו ובמשפחתו. ובשעה שבחר לומר 'מטה', ממילא הוכן המטה לציין את מעלת משה, עצמותו וגדולתו. ומאחר שהיה משה איש האלוהים – נעשה המטה 'מטה האלהים' לציין שבו יעשה פלאות, אותות ומופתים. ועיין עוד בדבריו.

'מזה' מילה אחת

הכתיב בתורה הוא במילה אחת, 'מזה', ולא כפי שהיה לכאורה לכתוב, וכצורת הקרי, 'מה זה'. רש"י התייחס לכך וכתב (כדברי התנחומא לקמן) 'מזה בידך – לכך נכתב תיבה אחת, לדרוש מזה שבידך אתה חייב ללקות, שחשדת בכשרים'.

רבנו בחיי ביאר שבכתיב חסרה האות ה"א כדי לרמוז שעל ידי מטה זה נעשו חמישה אותות בלבד, והם הנחש, הברד, הארבה, החושך וקריעת ים סוף. שאר האותות שלא היו על ידי המטה – חלקן היו על ידי הקב"ה וחלקן על ידי אהרן. ואנוהו – אכן המטה לא מפורש בפסוקים במכת חושך, אולם עיין בדברי רבנו בחיי שם (י, כא) שכתב – 'ומה שהזכיר בכאן במכת החושך 'ויט משה את ידו' ולמעלה במכת הברד הזכיר 'ויט משה את מטהו', הכל הולך אל מקום אחד, כי במכת הברד המשיך משה כח אצילות מן המטה'.

הרש"ר הירש מבאר שאילו היה כתוב 'מה זה' אזי הדגש היה על ה'מה', ומתוך כך שכתוב 'מזה' (באופן שהה"א חפוזת) עוברים הדגש ומרכז המחשבה אל 'זה'. הווי אומר, שבשונה מכל הדברים האחרים שיכול ה' לבחור לעשות בהם אותות, הרי בחר לעשות אות דווקא מתוך הדבר שבידי משה (ויבואר על פי דבריו לקמן בפסוק הבא, 'וישליכהו ארצה ויהיה לנחש').

שְׁקֵד אֲנִי רֹאֶה או 'סִיר נְפוּחַ אֲנִי רֹאֶה וּפְנִי מִפְנֵי צְפוּנָה', והשיבו ה' ה'יִטְבֶּת לְרֹאֹת'. כוונת ה' באומרו כן היא ששכלו של ירמיהו טוב ויפה, שכן אין ספק שראה לפניו עוד חפצים באותו המעמד, אבל התבונן והכיר בכך שה' כיוון דווקא למקל השקד ולסיר הנפוח. על פי הבנה זו, ניתן לומר שהיה בידו של משה דבר נוסף, ומכל מקום התבונן משה שכוונת ה' על המטה, משום שכבר הבין שהוא עניין נפלא וראוי שיגולגלו בו עניינים. באזניים לתורה כתב שהשאלה באה כדי שיראה משה שבידו מטה, ואז יהיה האות ברור בעיניו. ולפירוש זה, באות הצרעת לא נצטווה לראות שידו בריאה, שכן בראייתו את מטהו ראה גם את ידו.

המלבי"ם כתב שברובד הפשוט, המופתים יוכיחו דברים שאינם מציאותיים בדרך הטבע, שהפיכת המטה לנחש הינה כתחיית המת, וכן 'המתת' היד בהפיכתה למצורעת והשביתה אחר כך לחיים, והפיכת היסוד הפשוט לדם. והוסיף, שבכל אחד מן המופתים יש רובד עמוק יותר המרמז למשה, ופירט בעניין המטה:

ה' שואל את משה 'מַה זֶה בְּיָדְךָ', ויכול משה לענות אחד משלושה דברים: 'משענת', 'מקל' ו'מטה'. 'משענת' עשויה לחולים ולזקנים להישען עליהם, כמובא בפסוקים 'אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ' (כא, יט), וכן 'וְאִישׁ מִשְׁעָנָתוֹ בְּיָדוֹ מֵרֵב יָמִים' (זכריה ח, ד). 'מקל' הוא העשוי להכאה, ודרך רועים להיות בידם מקל להנהגת הצאן והכלבים ולהניס את החיות הרעות. ו'מטה' הוא העשוי לכבוד, ויש בו ציון המעלה והמשרה וכבוד המשפחה, כמו 'מִטָּה לוֹ', 'מִטָּה... בֵּית אֲבוֹתָם'.

משה יכול לענות 'משענת', שהרי היה זקן; 'מקל', שהיה רועה צאן; ו'מטה', שהיה מצוין

ויאמר מֶטָה

על קנקנו, ומצאן קנקנין של מימי רגלים (ואנוהו – כלומר ארבעה נשאלו שאלות על ידי ה')

האור החיים הביא את המדרש בראשית רבה הדורש 'ארבעה הן שהקיש הקדוש ברוך הוא

משה כאמת, כאשר הנחש שב להיות מטה. כך, כאשר יאמר משה לבני ישראל דבר, אף אם לא יאמינו שהרי תתכחש לכאורה נבואתו על ידי פרעה, הרי בסופו של דבר נבואתו תתברר כאמיתית, וכפי שנאמר שככלות הכול 'וַיֵּאֱמִינוּ בָּהּ' ובמִשְׁה עֲבָדוֹ' (יד, לא).

למה נעשו אותות אלה בסנה?

הרמב"ן³⁰ שואל – למה היה צריך משה לעשות את האותות בפועל בסנה, והרי הוא האמין שה' מדבר עימו ולא נזקק לאותות. יכול ה' לומר למשה את האותות שיעשה לבני ישראל, וכפי שאכן אמר לו בעניין הפיכת המים לדם, שיעשה כן במצרים. ומשיב שיש לבאר כדברי המדרש **תנחומא** (לקמן), שעל ידי הנחש רמז לו שדיבר לשון הרע, ועל ידי הצרעת העניש את משה על מה שאמר. ומטעם זה נס משה מפני הנחש, שחשב שיענש וינשכנו. וכן כל אדם מתרחק מדבר שיכול להזיק לו, אף שיודע שאם ה' חפץ שיוזק אינו יכול להינצל.

מוסיף הרמב"ן עוד תשובה, שלמרות שה' הודיע למשה את שמו הגדול ואת יכולתו לשנות את הטבע, מכל מקום לא רק אמר למשה על האותות אלא הראה אותם למשה כדי שיתחזק העניין בליבו וידע באמת כי על ידו יעשה בעולם דברים מחודשים. ולא הראה למשה בפועל את האות השלישי, כי די היה למשה בשני אותות, ועוד – שלא היה שם מים.

באברבנאל תירץ שהאותות לא באו לאמת למשה את נבואתו אלא ללמדו את הנרמז באותות³¹ (עניין זה הובא בהרחבה לקמן 'שיטת האברבנאל במהות האותות'). ובאזניים **לתורה**³² תירץ שרמז ה' למשה שאם הוא מסתפק בהצלחת שליחותו, הרי גם הוא בעצמו זקוק לאותות טרם שילך למצרים (ועיין בדבריו

והיה מצופה מהם לענות כפי שענה יחזקאל, ותשובתם הוכיחה על חסרונם בכך שהגיבו באופן שנראה להם שה' שואל כאילו אינו יודע מעצמו וצריך לתשובתם), ואלו הן, אדם, וקין, ובלעם, וחזקיהו. אדם, שנאמר "ויאמר האדם – האשה", קין – "ויאמר ה' לקין אי הבל וגו' ויאמר לא ידעתי", בלעם הרשע שנאמר "מי האנשים האלה עמך ויאמר בלעם אל האלהים וגו'", חזקיהו – "מה אמרו האנשים האלה וגו'". אבל יחזקאל מצאו בקי מכולם, שנאמר "בן אדם התחינה העצמות האלה? ואומר, ה' אלהים אתה ידעת"²⁹.

לכאורה תשובת משה היא כדרך אותם ארבעה שנזכרו במדרש, שה' שואלו 'מה זֶה בְּיָדְךָ', ובמקום לומר 'אַתָּה יָדַעְתָּ' הוא עונה 'מטה'. ומבאר האור החיים שמקרה זה שונה, שכן במקרים המובאים במדרש העונה מגלה בדבריו שחושב שה' באמת אינו יודע, ולכן צריך לשאול, אך בשאלת ה' למשה אין שייך לומר שחשב משה שלא ידע ה' מה בידו. אלא כוונת ה' היא שיאמר משה בפיו מה בידו, ועשה משה רצונו ואמר 'מטה', היינו שמכיר ומבחין היטב מהו הדבר שבידו.

ואנוהו – יש לשאול, מה התועלת בכך שיאמר משה 'מטה', ולמה לא אמר לו ה' פשוט להשליך את המטה ארצה ויהפך לנחש. אלא שה' משיב לו כנגד טענתו דברי פיו. משה טוען בפסוק הקודם (עיין בדברי הרמב"ן שהבאנו שם) שבני ישראל לא יאמינו לו, שהרי פרעה יכחיש נבואתו בכך שדברו בשם ה' לא יקום, ומתוך כך יחשבו בני ישראל שבדאי הוא. על כן שואל ה' את משה מה זה בידו, ומשה אומר בפה מלא 'מטה'. אולם אחר כך לכאורה המציאות מכחישה את מה שאמר משה בפיו, שהרי לנגד עיניו מופיע נחש ולא מטה – אך לבסוף מבוררת אמירת



31. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשע עשרה.

32. אזניים לתורה על פסוק ג.

29. בראשית רבה יט, יא.

30. רמב"ן על פסוק ג.

זה שהתגלה אליו. כדי לאמת עניין זה, צריך משה לעשות אותות לעם, שהרי האותות שאינם בדרך הטבע יכולים להיעשות רק על ידי הקב"ה, כדברי דוד 'לַעֲשֵׂה נִפְלְאוֹת גְּדֻלוֹת לְבִדּוֹ' (תהילים קלו, ד). מאחר שהאותות נעשים רק על ידי הקב"ה, ויבוא נביא ויאמר מה יהיה – ודאי שנביא זה קיבל נבואה מאת ה', ועל כן הניסים והנפלאות מהווים חזקה על אמיתת נבואתו.³⁴

אמנם היו חרטומים ומכשפים שעשו דברים במרמה, בתחבולות ובאחיזת עיניים, ולכן אמר ה' למשה 'מִה זֶה בְּיָדְךָ'. ה' מורה למשה שאינו צריך לבקש דבר חיצוני שיאמת את מופתיו, אלא שבאמצעות הדברים המזומנים אצלו כעת יוכל לעשות שני מופתים. המטה היה מזומן למשה מאחר שהיה זקן בן שמונים, וכן משום שדרך הרועים להוליך בידם מקלות.

וממשיך האברבנאל ומבאר למה בחר ה' דווקא בשלושה אותות אלו:

האות הראשון היה הנחש, משום שפרעה היה מלך עריץ נוקם ונוטר לישראל כנחש. הנחש רומז לפרעה כדברי ישעיהו הנביא (כז, א) 'בְּיָוֶם הַהוּא יִפְקֹד ה' בְּחִרְבּוֹ הַקָּשָׁה וְהַגְדֹּלָה וְהַחֲזָקָה עַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ בָּרַח וְעַל לִוְיָתָן נָחֵשׁ עֲקֻלְתּוֹן וְהָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בֵּינָם'. ה' ציווה את משה שישליך את המטה ארצה ויהפכו לנחש, כדי לרמוז לפרעה, שלא היה מזרע המלוכה (כדברי האבן עזרא שהבאנו לעיל א, ח 'ויקם מלך חדש') אלא כעץ יבש, ובהיותו על פני האדמה נעשה נחש עקלתון. משה נס מפני הנחש כי פחד שיהרגנו, כשם שנס מפני פרעה מחשש זה, אז נהפך הנחש חזרה למטה, לרמוז שמשה יוריד את פרעה מגדולתו ויכניעו הכנעה רבה. יוצא אם כן שאות הנחש רומז לפרעה, שהיה תחילה עץ יבש, הפך לנחש במלכותו וישוב להיות כעץ ביד משה מכוח מופתיו. ועיין גם באזניים

שהבאנו בפסוק ט' כפילות מי היאור בפסוק שביאר שהאות השלישי צריך להיעשות דווקא במימי היאור, ולכן רק שני האותות הראשונים נעשו בסנה, ולא השלישי.

ביאור התנחומא באותות

כך נדרש במדרש תנחומא על אודות האותות – 'אמר לו "מזה בידך?", אמר לו "מטה". אמר לו "השליכהו ארצה ויהי לנחש". למה נחש ולא דבר אחר? אלא א"ל כשם שהנחש נושך וממית כך מצרים נושכין וממיתין את ישראל, ואחר כך נעשה כעץ, כך יהיו המצרים לעץ יבש. אמר לו "הבא נא ירך בחיקך, והנה ידו מצורעת" – מה הצרעת דבר טמא כך המצרים טמאין ומטמאין את ישראל, "וישב ידו אל חיקו והנה שבה כבשרו", כך אני מטהר את ישראל מטומאת מצרים. ולקח ממימי היאור והיו לדם – כך אני מכה מצרים במכת דם.

דבר אחר, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא "הן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי", אמר לו "מזה בידך", מזה כתיב, מזה שבידך אתה צריך ללקות, שאתה מוציא לשון הרע על בני כשם שהנחש הוציא לשון הרע ואמר "כי יודע אלהים וגו'" (בראשית ג, ה), ובני מיד מאמינים, שהם מאמינים בני מאמינים, מאמינים דכתיב "ויאמן העם" בני מאמינים דכתיב "והאמין בה" (בראשית טו, ו). ומה הנחש הלקיתי אותו בצרעת אף אתה "הבא נא ירך בחיקך ויבא ידו בחיקו והנה ידו מצורעת כשלג". "והיה אם לא יאמינו ולקחת ממימי היאור והיו לדם" רמז לו רמז שעתיד ליטול את דינו במים, שנאמר (במדבר כ, י) "המן הסלע הזה".³⁵

שיטת האברבנאל במהות האותות

בפסוק הקודם הבאנו את דברי האברבנאל, שמשה טען שבני ישראל לא יאמינו שה' הוא



34. אברבנאל בתשובתו לשאלה התשע עשרה.

33. תנחומא כג.

לתורה (על פסוק ג) שביאר שהנחש רומז לפרעה, והאריך בעניין.

האות השני היה כנגד ישראל שנצטרעו במעשיהם הרעים ובעבודה זרה שעבדו במצרים. ידו של משה וכל גופו היו בריאים כשם שבני ישראל מפאת אבותיהם כולם זרע אמת קדושים לה', וכפי שבהיות האבות בארץ הקדושה היו תמיד בבריאותם כך כל זמן שהייתה יד משה בחיקו הייתה בריאה וטובה. הוצאת משה את ידו מחיקו היא כנגד יציאת העם מהארץ הקדושה ומאבותיהם שבטי"ה, שאז נצטרעו במעשיהם. אז ציווה ה' את משה להשיב את ידו לחיקו, ורמז בכך שיקרב את בני ישראל אליו וילמדם דעת עליונה ודרכי קדושה, וישובו מייד לאיתנם ולקדושתם ככל אבותיהם הקדושים.

דברי ה' 'וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֶלֶקֶל הָאֵת הָרִאשׁוֹן וְהָאֱמִינוּ לְקֶלֶקֶל הָאֵת הָאֲחֵרוֹן' (פסוק ח) מתייחסים למהות האותות. האות הראשון לא היה כנגד ישראל אלא כנגד פרעה, ואות זה בפני עצמו אינו מראה שיעשה אותות לישראל (שלא היו ישראל ראויים לנס מצד עצמם מפני רשעותם), ולכן אולי לא יאמינו לאות זה. אולם האות השני רומז לבני ישראל עצמם, שה' ישיבם אליו, ולזה יאמינו בני ישראל. אך אם אמנם יאמרו שיישאו ברשעתם ולא ישובו אל ה', ומפני כך לא ייכנע פרעה – הרי יבוא האות השלישי, הפיכת המים לדם, שהוא כנגד העם המצרי שהיו להוטים להשמיד את בני ישראל והשליכו את בניהם ליאור. עניין זה מורה שרשעת המצרים לא תיתום ולא תתבטל עד קריעת ים סוף.

בזה מבאר האברבנאל את מהות האותות, שהיו בעצם אותות המתייחסים לעניינם של ישראל, ונעשו עבורם ולא לצורך משה. ואף שיכול ה' לומר למשה את האותות שיעשה

לעם במצרים, הרי הוא עשה אותם כבר במעמד הסנה – לא כדי לאמת למשה את נבואתו, אלא ללמדו את הנרמז באותות.

מוסיף ושואל האברבנאל על הכתוב (בפסוקים ח-ט) שאם לא יאמינו לאות הראשון יאמינו לשני, ואם לא יאמינו לשניים הראשונים הרי יאמינו לשלישי – אם לא יאמינו לראשון, למה שיאמינו לשני, והרי אין הוא חזק מן הראשון? ואם לא יאמינו לשניים הראשונים – למה שיאמינו לשלישי?³⁵

על פי כל הנ"ל מבאר האברבנאל שאין דברי ה' מתייחסים לגודל האות אלא למהות האות. אם לא יאמינו בני ישראל באות הראשון, שרומז לפרעה, מאחר שיאמרו שאינם ראויים שיעשה להם ה' ניסים – יאמינו באות השני, המורה שאם ישובו בני ישראל אל ה' הוא ישיעם. ואחר שיאמינו בשני – הרי יאמינו גם בראשון (ואנוהו – האברבנאל אינו מתייחס כאן לאות השלישי, אך מובן על פי דבריו כוונתו, שאף אם לא יאמינו לאות השני, משום שאולי יחשבו שהמצרים לא ייענשו אם ישראל לא ישובו בתשובה, הנה על זה בא האות השלישי, וכדבריו לעיל). ומוסיף ומבאר שמסיבה זו כתוב (פסוק ח) 'לְקֶלֶקֶל הָאֵת הָרִאשׁוֹן... לְקֶלֶקֶל הָאֵת הָאֲחֵרוֹן': שאין באותות הללו קול נשמע, אלא הכוונה למהות האות, היינו לגזרה האלוהית שבו, הנקראת קול, ככתוב 'כְּקוֹל שֹׁפָר' (יחזקאל א, כד) ו'קול ה' על המים' (תהילים כט, ג). ומעלה ביאור נוסף למילה קול, שמאחר שאי אפשר שיראו כולם את האותות בעת עשייתם, מובן שחלק יראו ויספרו עליהם לאחרים, וקול עשיית האותות הוא אשר יצא להמון, ויאמינו לו.³⁶

על פי יסוד מהות המכות הנזכרת כאן מתרץ האברבנאל קושיה נוספת. ה' אומר למשה (פסוק כא) 'רְאֵה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְיָדְךָ



וביאורו הנוסף למילה 'קול' אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושלוש.

35. אברבנאל בשאלתו העשרים ואחת.

36. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת,

למקרה שלא יאמינו בני ישראל לזה, שיאמרו שאם הסיבה לשפלותם היא שיש בהם דלטורין אזי לעולם לא יגאלו כל זמן שסיבה זו קיימת – באות הצרעת, המורה שאפשר לבטל את סיבת השפלות. חטא לשון הרע הוא החטא שגרם לבני ישראל לבוא לשפלותם – אם מצד מה שאמר אברהם 'במה אדע' (כמובא בגמרא)³⁹ אם בעוון יוסף שהביא את דיבתם רעה ועל ידי כך נתגלגל הדבר שירדו למצרים, אם בגלל שהיו בהם דלטורין (כפי שהבאנו לעיל ב, יד 'אכן נודע הדבר'). על כך מורה עניין היד המצורעת שנרפאה – שבטלה הסיבה ושמעתה אין בהם עוד לשון הרע, ושנרפא חטאם. עניין זה משתלב עם המובא (לקמן פסוקו) שנצטרע משה על שדיבר לשון הרע, ואילו היו בהם בעלי לשון הרע לא היה נענש, שהרי מותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת.

ואם לא יאמינו אף לזה, ויאמרו שהרי הבטיח ה' לאברהם שידון את הגוי אשר יעבידו את בני ישראל, והיכן האות שיעניש ה' את המצרים – לזה מגיע האות השלישי, הפיכת מי היאור לדם. היאור הוא אלוהי מצרים, והצלחת מצרים תלויה בו, וממילא הפיכת מימיו לדם מוכיחה לבני ישראל שה' יעשה שפטים במצרים ובאלוהיהם. אכן, המכה הראשונה הייתה ביאור, ומשם החלה נפילת מצרים.

נמצא אם כן שבני ישראל יראו תחילה באות הראשון שהיו במהותם זקופים, הושפלו כנחש ועתידיים לחזור לקדמותם. אם לא יאמינו לעניין זה בטענה שלא סרה סיבת שפלותם – יראו במהות האות השני שסרה סיבה זו. ואם יטענו שהבטיח ה' שיעניש את המצרים – יבוא האות השלישי ויוכיח שה' עתיד להכות את המצרים ואת אלוהיהם. מתוך כך מובן מדוע אם לא יאמינו לאות הראשון יאמינו לשני, ואם לא יאמינו לשני יאמינו לשלישי.

וְעֲשִׂיתֶם לִפְנֵי פְרַעֲהַ, שמשמע ששלושת האותות צריכים להיעשות לעיני פרעה. אולם בפועל משה עשה לעיני פרעה רק את האות הראשון והשלישי – המטה הנהפך לתנין, והפיכת המים לדם. למה לא עשה משה את האות הצרעת מול פרעה? ומתרץ שאותות הנחש והדם שייכים במהותם לפרעה ולמצרים, אך עניין הצרעת שייך לעם ישראל בלבד, ולכן אין שום עניין לעשותו לעיני פרעה (והוסיף שבשעת מעשה אמר ה' למשה איזה אות לעשות, כך שלא עשה משה כן מדעתו אלא מדעת ה' יתברך).³⁷ עוד מביא האברבנאל פירוש שני בטעם שלושת האותות, וכן מעלה קושיות על אמונה בה' מכוח אותות, ומבאר את שיטתו בזה – עיין בדבריו.³⁸

שיטת הכלי יקר באותות

אף הכלי יקר מקשה: במה יש להאמין באות השני יותר מן הראשון, או בשלישי יותר מן השניים הראשונים? במה חזק כוח האותות המאוחרים שבהם יאמינו מן האותות הראשונים? ומבאר, שהאות הראשון מסמל שתחילה היו ישראל בקומתם ובשררתם בימי האבות כמטה העומד זקוף ומורה על שררה. אחר כך חטאו ישראל ונעשו כנחש: כשם שהנחש הלך תחילה בקומה זקופה ועל ידי דיבורו שלא כהוגן הושפל מלוא קומתו ארצה, כן בני ישראל על ידי שהיו ביניהם דלטורין מביאי דיבה ועשו מעשי נחש הושפלו ארצה. משה נס מן הנחש כי חשב שמא חס ושלום לא יהיה לבני ישראל תרופה, כנחש שאין לו תרופה, עיין בדבריו. ואמר ה' למשה לאחוז בזנבו, שהזנב מורה על השפלות ביותר, ורמז לו שיהיו שפלים עוד יותר, וכפי שאכן היה שהכביד פרעה את עבודתם – ואולם מאותה מדרגה, התחתונה בתכלית השפלות, יעלו ויחזרו למעלתם הראשונה להיות כמטה זקוף.



בשאלתו ותשובתו העשרים וארבע.

39. נדרים לב, א.

37. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושלוש.

38. אברבנאל בפירושו השני אחרי תשובתו לשאלה העשרים ושלוש, וביאור שיטתו באמונה מכוח אותות

נהרות ה' 1

41. ביאור הלכה קנה, א.

למה דווקא נחש?

עיין בשיחתנו לכתר זה, 'נחשים ואריות', שביארנו את עניין הנחש באורך.

יש לשאול, מבין כל החיות, למה נהפך המטה דווקא לנחש? במדרש רבה נדרש: 'א"ר אליעזר: לכך נהפך המטה לנחש כנגד פרעה שנקרא נחש שנאמר "התנים הגדול" (יחזקאל כט, ג), ואמר "על לוינתן נחש בריח" (ישעיה כז, א) לפי שהיה נושך את ישראל. אמר לו הקדוש ברוך הוא: ראית פרעה שהוא כנחש? עתיד אתה להכותו במטה וסוף הדברים הוא יעשה כעץ, מה המטה אינו נושך כך הוא לא ישך, הדא הוא דכתיב "שלח ירך ואחוז בזנבו"⁴⁵.

רש"י נקט שנהפך לנחש כדי לרמוז לו שסיפר לשון הרע על ישראל, כמובא בתנחומא (הובא לעיל בפסוק ב' שיטת התנחומא באותות'). הרש"ר הירש ביאר שהמטה הוא הסמל המאפיין את הטבע הכבוש תחת ידי האדם (ועיין במה

שכתב במשמעות המילה 'מטה' ובמשמעות השורש נט"ה). באמצעות המטה שייהפך לנחש יראו עם ישראל שעצם הדבר שעליו נשען האדם ובו הוא שולט נהפך ברצות ה' להפך הגמור, לנחש, הנוטר איבה לאדם (כמובא בבראשית ג, טו) והאדם נס מפניו. ואחר כך יקרה היפוכו של דבר, שהכוח העוין שממנו ירא האדם ונס מפניו יימסר בידו כמשענת וככלי מלאכה צייתי בשעה שיחפוץ ה' בכך. בכך יראו ישראל שבידו של הקב"ה לעשות ככל אשר יחפוץ בכל רגע בעתיד. ובאזניים לתורה כתב שנהפך המטה לנחש כדי לרמוז למשה שעליו להיפך לנחש בערמוניות כלפי פרעה, עיין בדבריו.

ועיין עוד בדברי האברבנאל והכלי יקר שביארו את מהות האותות כמובא בפסוק ב. כמו כן עיין בדברי האור החיים שכתב 'כוונת אות זה הוא לרמוז כי בחינת הקליפה תתייחס לנחש', עיין בדבריו.

וינס משה מפניו

הנחש, שהוא אלהיך, כיון שאדם בורח ממנו שתים או שלוש פסיעות יכול להנצל ממנו. לכך כתיב "וינס משה מפניו". דבר אחר, למה נס? לפי שחטא בדבריו, שאלו לא חטא לא היה נס, שאין נחש ממית אלא החטא ממית, כמו שכתוב במעשה ר' חנינא בן דוסא.⁴⁶

הספורנו ביאר שמנוסת משה מפני הנחש מוכיחה שהיה נחש ממש, שהיה מסוכן למשה, בשונה מתניני החרטומים שעשו בלטיהם, שלא הייתה בהם תנועה אלא נראים כתנינים, שהרי הכשפים לא יכולים לברוא דבר טבעי באמת. וכן דברי הגמרא: 'אמר רבי אליעזר: מיכן שאין השד יכול לבראות בריה פחות מכשעורה. רב פפא אמר: האלהים! אפילו כגמלא נמי לא מצי ברי',⁴⁷ כלומר אין אפשרות ליצור בכישוף דבר

בהעמק דבר כתב שיש להתפלא על אדוננו משה – 'להיכן נס ומאיזה מעמד הוא נס', אלא שבאמת היה זה שלא מתוך יישוב הדעת, אלא שנבהל ממראה עיניו ונס כאשר ינוס כל אדם באופן טבעי בראותו נחש, בלי שום התבוננות בדבר. ועיין בהרחב דבר ובאזניים לתורה.

ובמדרש רבה נדרש: 'מטרונה אמרה לרבי יוסי: אלהי גדול מאלהיך, אמר לה: למה? אמרה לו: בשעה שנגלה אלהים למשה בסנה הסתיר פניו משה, אבל בשעה שראה את הנחש שהוא אלהי מיד "וינס משה מפניו". אמר לה: תיפח עצמותה, בשעה שנגלה אלהינו בסנה לא היה לו מקום לברוח – אנה היה בורח, לשמים או לים או ליבשה? מה נאמר באלהינו, "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'" (ירמיה כג, כד). אבל

45. שמות רבה ג, יב. בשיחתנו לכתר זה, 'נחשים ואריות'.

47. סנהדרין סז, ב.

46. שמות רבה ג, יב. ובמעשה רבי חנינא בן דוסא עיין

(ז, ח-יג) מובא שה' אומר שאהרן ישליך את מטתו לפני פרעה ויהפוך לתנין, וכן היה, וכן עשו גם חרטומי מצרים. לפי פירוש הספורנו, בסנה הפך המטה לנחש ממש, ואילו מול פרעה המטה נהפך רק לדבר דמוי נחש, ללא כל רוח חיים. על פי הבנה זו מובנים דברי הפסוק 'וַיִּבְלַע מִטָּה אֶהֱרֹן אֶת מִטָּתָם' (ז, יב), ולא 'ויבלע הנחש' או 'ויבלע התנין', שהרי לא היה בו רוח חיים כלל, ובעצם נשאר רק מטה. עניין זה גם יבליט את ההבדל שבין מטה משה, שיכול להפוך בעצמו לדבר חי, למטה אהרן שלא יכול להפוך לדבר חי.

נהרות ה'

לא כתב השולחן ערוך שאין לאדם להתעסק בגשמיות, וכן לא כתב שאין אפשרות ליהנות, אלא שבכל מעשה אשר יעשה יעבוד בו את בוראו. בכל רגע שעובד האדם את הקב"ה, גם מתור הדברים הגשמיים – עולה הוא מעלה

48. אולם מדבריו על ז', יב-טו נראה שהיה בתנין אהרן
רוח חיים, בשונה מביאורו כאן.

51. ועייין עוד בדבריו שביאר על פי יסוד זה כמה דברים

נהרות ה'

זנב לאריות

זאת הפעם הראשונה בתורה שמוזכר המונח 'זנב', ונאה לדרוש כאן על דברי המשנה 'רבי מתיא בן חרש אומר... והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים'.⁵² ובכן, מה ההבדל בין ראש השועלים לזנב האריות? ראש השועלים מתפאר בכך שהוא ראש, אך משכיח מעצמו שהוא בסך הכול שועל. הוא עסוק בהסתכלות כלפי מטה, על הסובבים אותו, ומתוך כך בא לידי גאווה. אולם על מי מתגאה הוא? על אלה שאינם נושאים בקרבם שום דבר הראוי לכבוד אמיתי, ונמצא שהוא מתגאה בהבל וריק. ואם לא די בכך, הרי ראש השועלים מרגיש שהגיע כבר לשיא פריחתו, שאין לו להיכן להתקדם עוד, שסוף סוף הוא הראש.

לעומתו, זנב האריות אינו מתפאר, שכן אינו ראש כי אם זנב, אך תמיד יודע הוא שהוא חלק מאריה, חלק מהטוב ביותר, אלא שאינו עושה זאת מתוך גאווה, שכן הוא זנב. הוא עסוק בהסתכלות כלפי מעלה על הטובים והגדולים ממנו, ומהם יכול ללמוד, להשתפר ולהתעלות. הוא מסתכל על אותם הזוכים לכבוד האמיתי, ויודע שהולך הוא בדרכי ישרים וטובים. וכן, זוכר הוא שיש לו עוד הרבה להתקדם, שהרי סוף סוף הוא הזנב. נטייתו הטבעית היא להשוות את עצמו לאחרים, ויש לרתום תכונה זו לברכה – שתביא אותנו לידי שאיפה ותקווה, אך לא לידי גאווה.

כְּדִיל דִּיהִימְנוּן אַרִי אֲתִגְלִי לָךְ
יִי אֱלֹהִים דְּאַבְרָהָם וְיִי אֱלֹהִים
דְּאַבְרָהָם וְיִי אֱלֹהִים דְּיִצְחָק וְיִי אֱלֹהִים
דְּיִצְחָק:

ה' לְמַעַן יֵאֱמִינוּ כִּי נִרְאָה אֱלֹהִים אֲבֹתָם אֱלֹהֵי
אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב:

למען יאמינו כי נראה אלהים אבותם

יבינו כולם שה', שהוא האלוה שעשה ניסים לאבותם, הוא יעמוד להציל את זרעם וירבה מופתיו כנגד אויביהם.⁵³ המלבי"ם כתב שבני ישראל יאמינו על ידי אות זה, שבאמצעות אות המטה והנחש יראו שיש כוח ביד האיש האלוהי הקדוש להרים את הנחש והרע שבו אל האלוהות והרוחניות, ולא יעכבו מלהידבק בעליונים ולעשות במטה זה אותות ומופתים. על ידי כך יאמינו שנראה אל

באבן עזרא הקצר ביאר שעל ידי שתעשה כן במטה יאמינו לך, וכן כתב הרמב"ן. האברבנאל ציין שרק באות הנחש אמר ה' 'למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלהי אבותם', ועוד הוסיף לומר 'אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב' רק באות זה. והסיבה, שמאחר שהנס הראשון שעשה משה היה באמצעות המטה – הרי על ידו נודע שהיה משה רבנו נביא אמת לה', ולכן אף שאר האותות נעשו במטה. ובאמצעות המטה

53. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים.

52. אבות ד, טו.

אֱלֹהֵי אֲבֹרָהִם, אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב

נהרות ה'

54. עיין עוד בדברי המלבי"ם בעניין זה במה שכתב בפסוקים הקודמים.

55. אבות ב, ד.

56. אהבת חסד בהגהה הראשונה על פרק אחד עשר.

וַיֹּאמֶר יְהוָה לוֹ עוֹד הֵבֵאתִי יָדְךָ בְּחִיקְךָ וַיָּבֵאתִי יָדוֹ
בְּחִיקוֹ וַיּוֹצֵאֶהָ וְהִנֵּה יָדוֹ מִצְרַעַת כְּשֶׁלֶג:

מצרעת כשלג. דרך נרעם להיות לזנה ואם זהרת לזנה היא'. אף צאות זה רמז שלשון הרע ספר צאמרו לא יאמינו לי, לפיכך הלקוה נצרתם, כמו שלקתה מרים על לשון הרע:

וַיֹּאמֶר ה' לוֹ עוֹד

ביאר בהעמק דבר שאחרי עניין נס הנחש והמטה המורה שהזנב יכול להפוך לראש, היה עוד מקום להרהר. שאם אכן רצה הקב"ה להגביה את הזנב לאריות לראש מנהיגי הדור (כפי שביאר בפסוק ד), למה הרחיקו ממצרים, מקום משכן ישראל, והגלוהו למדין ושם הגביה מעלתו? על כן הראה לו ה' עוד אות ומשל. באות הצרעת, ידו של משה לא נהפכה להיות מצורעת לנגד עיני משה, אלא רק ברגע שהייתה מכוסה מן העין, כי כן דרך ה' שכשרצונו לעשות פלא יהיה רגע הפלא מכוסה מעין האדם, כעניין הכלל הידוע שאין הברכה שורה אלא בדבר המכוסה מן העין. וכן הדבר אמור לגבי משה – אילו היה מתהלך בקרב ישראל והכול רואים אותו ואת ערכו, ופתאום רוח ה' הייתה עליו בדרך הפלגה יתרה, היה זה פלא לעין האדם. ודרך ה' אינה כן, אלא נתכסה מעיני ישראל, ועל כן היה במדין ובמדבר ושם נתהפך לאדם נעלה שאין כמוהו.

הֵבֵאתִי יָדְךָ בְּחִיקְךָ

הרש"ר הירש ציין שה' אומר למשה את המילה 'נא', שלא הופיעה במופת המטה, משום שיד משה עתידה להיות מצורעת, וזו דרישה לא נעימה. ומוסיף: 'גוונים דקים כאלה מעידים על מהימנותה של תעודה כתובה'.
בביאור המילה 'חיקך' כתב האבן עזרא: 'הגאון (= רס"ג) אמר, כי החיק הוא בית הזרוע. וככה "בחיקו ישא" (ישעיה מ, יא), "שאהו בחיקך" (במדבר יא, יב). ואחרים אמרו כי הוא הבגד הסמוך לחזה'. ביאר הפרשגן שהמילה 'חיק' מתפרשת בשני אופנים: הראשון, הרווח שבין הזרועות לחזה, והשני, קפל הבגד בין החגורה לחזה, והן שתי האפשרויות שהוזכרו באבן עזרא. ומוסיף הפרשגן שתרגום אונקלוס הוא כביאור השני, כלומר קפל הבגד, שתרגם 'כען ידך בעטפך', היינו כדרך האישה לעטוף הוולד תחת בגדה.

וַיָּבֵאתִי יָדוֹ בְּחִיקוֹ וַיּוֹצֵאֶהָ וְהִנֵּה יָדוֹ מִצְרַעַת כְּשֶׁלֶג

אונקלוס תרגם 'והנה ידו מצורעת כשלג' – והא ידיה חורא כתלגא', ולא תרגם 'מצורעת' כפי שרגיל לתרגם במילה 'סגירו'. כתב בפרשגן שיש מבארים שהוא לכבודו של משה, שלא להשוותו למצורע, אך הוסיף שאונקלוס יתרגם 'סגירו' רק במובן ההלכתי, של הסגר

המצורע, אך אין זה שייך אצל משה שהרי דינים אלה שייכים רק לאחר שיראה הכהן את הנגע, מה שלא שייך אצל משה בסנה, עיין עוד בדבריו.
האברבנאל ביאר שלא כל גופו של משה נצטרע אלא דווקא ידו, לרמז שלא היו כל

עוד אפילו מעצמו (ואנוהו – ייתכן שיש כאן רמז לבחירה החופשית של פרעה שנלקחה ממנו, שאפילו על הרהוריו אינו יכול לשלוט עוד). עוד כתב 'אבל ייתכן שלאות זה משמעות נוספת. הפסוק "מקרב חיקך כלה" (תהלים עד, יא) מלמדנו כי 'לטמון יד בחיק' ביטוי הוא לחוסר מעש. אות זה בא אפוא להטעים באזני העם: ההימנעות מעשייה, 'טמינת ידיים בחיק', יכולה להביא לידי כליה – אם ירצה בכך ה'. אך אם במצוות ה' נהגו 'בשב ואל תעשה', יהיה זה מקור ההצלחה. ילמדו נא מזה להמתין בסבלנות. ה' יודע מתי היא העת להביא את היד בחיק, ומתי תגיע העת להוציאה מן החיק'.

המלבי"ם אף הוא התייחס להבאת היד בחיק כעניין של חוסר מעש, אך ביאר את אות הצרעת באופן שונה. ולזה הביא משל על מלך שציווה לבנות מגדל, והיו אנשים שהשחיתו את המגדל ואנשים אחרים שלא השחיתוהו אלא שלא עסקו בבניינו, והעניש המלך את שתי הקבוצות באופן שווה, שמבחינת המלך כל שאינו עוסק בבניית הבניין הריהו כמי שהורסו. והנמשל הוא ה', אשר חפץ שצדיקים יקיימו את העולם בהיותם שותפים לה' בבניין עולמו, שהוא שם ה' בעולם, ויעסקו בדברים שעליהם העולם עומד. הנחת יד משה בחיקו היא העצלות והרפיון מן המלאכה, שטומן ידו בחיקו ואינו עושה דבר, ובזה הראה לו ה' שכאשר יניח ידו בחיקו היא נעשית מצורעת, שזה ציור המיתה, שנחשבת כאילו מתה ובטלה (עיין בנהרות ה' על פסוק ג). וממשיך המלבי"ם ומבאר שיש שני הבדלים בין אמירת ה' 'הֲבֵא נָא יָדְךָ בְּחִיקִי... וְיוֹצֵאָהּ לְבִין הַשֵּׁב יָדְךָ אֶל חִיקִי... וְיוֹצֵאָהּ מִחִיקִי'. שהכנסה 'ב' מציינת מציאות שתישאר שם היד זמן רב, ולא מצוין שיש רצון להוציאה מחיקו. ולעומת זאת, הכנסה 'אל' מציינת את ההפך

ישראל עובדי עבודה זרה חלילה אלא אנשים מועטים, עיין בדבריו.⁵⁷ על פסוק זה נדרש בגמרא: 'אמר רבא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא: מדה טובה ממהרת לבא ממדת פורענות. דאילו במדת פורענות כתיב "ויוציאה והנה ידו מצרעת כשלג", ואילו במדה טובה כתיב "ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו", מחיקו הוא דשבה כבשרו'.⁵⁸ ביאר בתורה תמימה שהטעם באיחור מידת הפורענות הוא שאולי בזמן זה יתעורר אדם לשוב בתשובה ויניצל מן הפורענות, והרי הקב"ה אינו רוצה בקלקלתם של בני אדם. ובמדרש רבה נדרש: 'מכאן שהפורעניות שוהה על הצדיקים לבא, ומדת הטוב ממהרת לבא'.⁵⁹

ביאור אות הצרעת

רש"י נקט כדברי התנחומא (המובא בפסוק ב) שלקה בצרעת משום לשון הרע שדיבר (ובאותו עניין, בטעם הדבר שאמר לו ה' להביא את ידו דווקא בחיקו נדרש במדרש רבה: 'ולמה הכניסה בחיקו? לפי שדרך של לשון הרע לומר בסתר'.⁶⁰) ועיין בנהרות ה'. **האבן עזרא**⁶¹ מקשה על הבנה זו, שאם כן היה ראוי שיהיה זה האות הראשון, כלומר לפני אות הנחש. ואנוהו – לדברי רש"י שביאר שגם אות הנחש הוא תוצאה של לשון הרע – קושיית האבן עזרא מתורצת. והוסיף האבן עזרא 'ור' ישועה אמר כי זה רמז לישראל, שהיו בתחלה חפשים, ונגעם השם בעבדות מצרים, והוא ירפאם וישובו חפשים'.

הרש"ר הירש ביאר באות המטה⁶² שאפילו הדבר שעליו נשען האדם יכול להפוך ולהיות נגדו. וכהמשך לזה אומר שכאן מבואר שלא רק המטה, אלא אף היד האוחזת במטה כפופה לשלטון ה'. ועוד מלמד אות זה שאפילו אם ירצה אדם להישען רק על עצמו – אינו בטוח



60. שמות רבה ג, יג.

61. אבן עזרא על פסוק ד.

62. הבאנו את דבריו בפסוק ג 'למה דווקא נחש'.

57. אברנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושתיים.

58. שבת צז, א. והביאה רש"י בפירושו.

59. שמות רבה ג, יג.

מהרפיון, שלא מתכוון להשאירה שם, אלא שם ה' ואת המגדל, ושלא יתרפה ממלאכתו אף לרגע (ועיין בדברי העמק דבר שהבאנו בתחילת הפסוק הבא).

נהרות ה'

אשריך ישראל

הבאנו את דברי חז"ל שמשנה לקה בצרעת משום שדיבר לשון הרע. לא מדובר כאן בלשון הרע על היחיד, אלא על עם ישראל כולו – 'וְהָן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי'. יש אנשים המקפידים בכל כוחם שלא לדבר לשון הרע על יחידים, אולם על עם ישראל כולו אינם חושבים פעמיים לפני שמוציאים גנות בלשונם. בין אם הדברים נאמרים בלשון שחוק בין אם נאמרים ברצינות – חלילה וחלילה שלא יאמר אדם דבר רע על עם קדוש, על ממלכת ה' בעולם.

משה נענש כאן בצרעת, ואף ישעיהו לקה באומרו 'וּבִתְוֹךְ עִם טָמֵא שְׁפָתַי אֲנֹכִי יוֹשֵׁב' (ישעיהו ה, ה), שמיד שם לו מלאך גחלת בפיו על דיבורו בגנות ישראל. אם למלאכי עליון כמשה וכישעיהו לא עמדו זכויותיהם ונענשו מייד על דיבורם, אף שלא התכוונו לומר ענייני גנות אלא את אשר רחש ליבם – על אחת כמה וכמה שעלינו להיזהר מלומר אפילו אבק לשון הרע על עם ישראל.

במקום זאת, זכות היא לפאר את עם ישראל בלשוננו, 'מִי כְעֶמְךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ' (דברי הימים א יז, כא). וכן הדברים האחרונים שאמר משה לישראל היו הדיבור שבסבבם, באומרו 'אֲשֶׁרִיךְ יִשְׂרָאֵל מִי כְמוֹךְ' (דברים לג, כט). יזכנו ה' להיות תמיד מן המשבחים את ישראל, העושים בכך נחת לאבינו שבשמיים.

וַיֹּאמֶר אֱתִיב יְדֶךָ לְעִטְפָּךָ וְאֶתִיב יְדִיָּה לְעִטְפֶיהָ וְאֶפְקֶה מִעֲטָפֶיהָ וְהָא תִּבֶּת הַנֶּת כְּבִסְרֶיהָ:

וַיֹּאמֶר הֵשֶׁב יְדֶךָ אֶל-חִיקְךָ וַיֵּשֶׁב יְדוֹ אֶל-חִיקוֹ וַיּוֹצֵאָהּ מִחִיקוֹ וְהִנֵּה-שְׁבָה כְּבָשָׂרוֹ:

ויוצאה מחיקו והנה שבה כבשרו. מכאן שמדה טובה ממהרת לנא ממדת פרענות, שהרי בראשונה לא נאמר מחיקו:

וַיֹּאמֶר הֵשֶׁב יְדֶךָ אֶל חִיקְךָ וַיֵּשֶׁב יְדוֹ אֶל חִיקוֹ

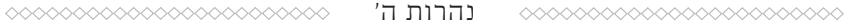
באיזה דבר. על כן ציווהו ה' שישב ידו סמוך לחיקו, ולא לתוך חיקו, וכך עשה משה, אך מייד כשסר הכאב היה יכול להכניסו בחיקו ממש ועשה כן. ולכן כתוב 'וַיּוֹצֵאָהּ מִחִיקוֹ', ללמד שהבין משה שהחיק גורם הרפואה (ועיין בדברי המלבי"ם שהבאנו בפסוק הקודם 'הבא נא ידך בחיקך').

בהעמק דבר ציין שה' אמר לו להשיב ידו 'אֶל חִיקְךָ', בשונה מן הפסוק הקודם שם נאמר 'בְּחִיקְךָ'. וביאר שהרגיש משה ייסורים מהצרעת (שאגב אות זה היה עונש למשה, כדברי הגמרא שהבאנו בפסוק א שלקה משה על שאמר 'וְהָן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי'), ולא יכול משה להכניס את ידו בחיקו מפני הכאב ליגע

וַיִּצְאָה מִחִיקוֹ וְהָיָה שָׁבָה כְּבָשָׂרוֹ

לנוס משם, אולם כששב לישראל סר פחדו כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשו, וכשבא לקרבם ממש נתגדל יותר מאשר היה בתחילה. ואנוהו – אפשר להוסיף לדבריו שלא רק שהיה בכך אות על משה, אלא גם על אודות מצבם של ישראל במצרים. שאף על פי שבזמן היותם במצרים סבלו הן מבחינה גשמית בהיותם עבדים והן מבחינה רוחנית בנופלם אל מ"ט שערי טומאה, בסוף יתעלו מתוך מצב זה אל מצב טוב יותר ממה שהיו בשעה שירדו למצרים, שבזמן עלותם ממצרים יהיו ראויים לקבל את התורה.

ביאר בהעמק דבר שכתוב שידו 'שָׁבָה כְּבָשָׂרוֹ', כלומר לא כבשר היד אלא כבשר הגוף. בשר הגוף זך ונקי מבשר היד, משום שהיד משמשת לעבודה ולדברים המגשימים ומחספסים את הבשר. אחרי הצרעת שבה יד משה להיות צחה כבשר הגוף, כלומר נקייה יותר ממה שהייתה תחילה, וזהו בטבע הגוף בשעה שמתרפא מן הצרעת. וכן נאמר על נעמן 'וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרוֹ כְּבָשָׂר' (מלכים ב ה, יד), שהצרעת מוציאה את כל החלאה שבבשר. והיה עניין זה לאות במשה, שכדין היד כן דין משה, שכשבא להתקרב לישראל נהפכה לו ההתקרבות לרועץ והוכרח

נהרות ה' 

מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך

ידו של משה שבה כבשרו. ברגעים אלה יש למשה להעריך את ידו הרגילה הרבה יותר ממה שהעריך אותה בטרם נצטרעה. קודם הצרעת הרי הייתה ידו של משה רגילה לחלוטין, ולכאורה לא היה מה להעריך בכך. רק משנצטרעה והבין משה כמה חסרה לו ידו הבריאה והרגילה – ידע להעריך את ידו הרגילה.

דברים רבים ובסיסיים בחיינו אנו לוקחים כמובנים מאליו, ורק בשעה שהם חסרים לנו אנו מעריכים אותו כראוי – ובריאות האדם הינה בראש רשימה זו. בשעה שחולה מתרפא הוא מברך 'הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב'. האדם הממוצע אינו מרבה להודות לה' על בריאותו האיתנה בשיא תפקודה, שהרי לכאורה דבר זה הינו רגיל. רק בשעה שאדם חלה מאוד ושב לבריאותו – יודע הוא להעריך את ה'רגיל' ומשבח את קונו על כך. מהו 'כל טוב' עליו אנו מודים בברכת הגומל? אין זה עושר מופלג או הבטחה לשפע שמעל לטבע, כי אם המצב הרגיל, אותו המצב שלא ידע להעריך קודם חוליו, ועתה הוא יודע לומר עליו שהוא 'כל טוב'. אל לנו לחכות שדבר קשה יפקדנו ויושיענו ה' ממנו כדי שנודה לה'. זכות וחובה היא עבורנו לכוון בכל כוחנו באומרנו 'מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך'. הן בריאות חיינו מסורה כל רגע בידי ה'. אשרי האיש שבטובו ובבריאותו נותן שבח לה' על מצבו – אם ב'מודים', אם בברכת 'אשר יצר' שמברך במלוא הכוונה, או אם באומרנו מדי פעם במילים פשוטות – 'מודה אני לפניך שבירכת אותי ואתה מקיים אותי בגוף בריא. יהי רצון שאשתמש בו לעובדך בשלמות'.



וַיְהִי אִם לֹא יִהְיֶינָנוּ לָךְ וְלֹא
יִקְבְּלִינוּ לְקַל אֶתָּא קְדָמָא
וַיְהִימָנוּ לְקַל אֶתָּא בְּתֵרָאָה :

ח וְהָיָה אִם-לֹא יֵאֱמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקַל הָאֵת
הָרֵאשׁוֹן וְהָאֱמִינוּ לְקַל הָאֵת הָאַחֲרוֹן:

למדו צֶכַךְ שהמזדוגן להרע להם לוקים צנגעים, כגון,
פרעה ואֲצִמְלֶךְ צִצְלִי שֶׁרָה:

והאמינו לקל האת האחרון. משתאמר להם 'צִצְלִיכֶם
לקיח, על שִׁסְפֶּרְתִּי עֲלֵיכֶם לִשׁוֹן הָרַע' יאמינו לך, שִׁכְבֵּר

וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקַל הָאֵת הָרֵאשׁוֹן

יהיה ספק – שלזה אִמֵּר 'וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ',
כלומר אף אם לא יאמינו לך בתחילה בליבם –
על ידי האותות יאמינו אף בלב.

'קול' האות

על המילה 'קל' כתב האבן עזרא שאף שוודאי
אין לאות קול, דיברה התורה כלשון בני אדם,
כמו 'מִנְּתֵי וְחַיִּים בְּיַד לְשׁוֹן' (משלי יח, כא). ובהעמק
דבר ביאר בחומש במדבר (יד, כב) 'דמה שנראה
מפעולותיו יתברך כי כך רצונו, הוא דברו וקולו',
ומכאן עניין הקול באות.

האברבנאל ביאר שכוונת הקול הנשמע
באותות היא מהות האות, שהגזרה האלוהית
נקראת קול, ככתוב 'קְקוֹל שִׁדִּי' (יחזקאל א, כד)
'וְקוֹל ה' עַל הַנְּפִיִּם' (תהילים כט, ג). והעלה ביאור
נוסף למילה קול, שמאחר שאי אפשר שיראו
כולם את האותות בעת עשייתם, הרי חלק יראו
ויספרו לאחרים, וקול עשיית האותות הוא אשר
יצא להמון ויאמינו לקול האותות.⁶³

המלבי"ם ביאר שכוונת הדברים היא שאולי לא
יאמינו באות הראשון, שיאמרו שהוא מעשה
להט ואחיות עיניים, אך יאמינו לקול האות
האחרון, כי על פי שניים עדים יקום דבר.

באבן עזרא כתב שאף שה' יודע אם יאמינו
בני ישראל או לא (ולכאורה לא שייך לומר 'אם
לא יאמינו', שהרי העניין גלוי לפני ה'), הרי דיבר
הכתוב כנגד משה, ובא לומר שאם יקרה שקצת
מישראל לא יאמינו לאות הראשון (וביאר באבן
עזרא הקצר שהחשש של משה היה שקצת מבני
ישראל לא יאמינו), יאמינו לקול האות האחרון.
באופן דומה הקשה האור החיים,⁶⁴ וכי יש
ספק לפני הקב"ה שאומר 'אם לא יאמינו? ועוד,
הרי כבר אמר לו ה' 'וְשִׁמְעוּ לְקַלְךָ' (ג, יח). ואולי
כוונת הדברים היא כלפי משה, שאומר לו ה'
שאם עדיין יחוש שאין דבר ה', שאמר שישמעו
לקולו, מספיק לו – אז ודאי שיאמינו באותות.
עוד מבאר האור החיים שבא ה' להסיר ספק
שלא יכול לדעת משה, והוא שמא ישראל יראו
כלפי חוץ שמאמינים למשה אך בליבם עדיין

וְהָאֱמִינוּ לְקַל הָאֵת הָאַחֲרוֹן

לישראל לוקים בנגעים. כלומר, עיקר ההאמנה
באות זה לא תהיה מצד עצם האות אלא מצד
דברי משה אליהם על שלקה.
בחזקוני ביאר שיאמינו לאות זה כי רק הקב"ה

בטעם הדבר שיאמינו לקול אות זה כתב רש"י
שמיאמר להם 'בשבילכם לקיחתי על שסיפרתי
עליכם לִשׁוֹן הָרַע' יאמינו לו, שכבר למדו מפרעה
ואבימלך שלקחו את שֶׁרָה שהבאים להרע



וביאורו הנוסף למילה 'קול' אחרי תשובתו לשאלה
העשרים ושלוש.

63. האור החיים בפסוק ט.

64. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ואחת,

נוסף, כי בשלב הראשון יעשה משה שני אותות בלבד (כפי שיבואר בדבריו בפסוק הבא), ומתוך שני אותות אלה הרי השני הוא האחרון.

בהעמק דבר ביאר שכתוב 'אחרון' אף על פי שיש אחריו אות נוסף, שכן דרך לשון הקודש. וכן מובא בחומש בראשית (לג, ב) 'וְאֵת לֵאָה וְיִלְדֶיהָ אַחֲרָנִים וְאֵת רָחֵל וְאֵת יוֹסֵף אַחֲרָנִים'. ועוד, שהאות השלישי לא בא בשביל שיאמינו, בשונה משני האותות הראשונים (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק י' והיו המים אשר תקח'), ועל כן כלפי האותות המביאים לידי אמונה היה זה האות האחרון.

ובתורה תמימה הביא את התוספות **יום טוב** שכתב: 'ונמצא בכתוב כיוצא בזה, שנאמר 'וישם את השפחות וילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ואת רחל ואת יוסף אחרונים'. ולא נמנע לקרוא "אחרונים" לאמצעיים אף על פי שיש עוד אחרים אחריהם, והיינו דכלפי הקודמים אליהם קרויים אחרונים. ושמעתי שמן הכתוב הזה תשובה לשואל בפירוש "גדול יהיה כבוד הבית האחרון" (חגי ב, ט) שעל בית שני נאמר, ונמצא שאין עוד שלישי. והתשובה שפירושו כמו אחרונים דלאה, שיש עוד יוסף ורחל אחרונים לה, כן בית שלעתיד שיבנה במהרה בימינו יהיה אחרון לזה השני. וזכיתי אני להביא עד שני, ועל פי שניהם יקום דבר, דכתיב בפרשת שמות "ושמעו לקול האות האחרון" וחוזר ונותן עוד את שלישי'.⁶⁵ ועיין עוד בתורה תמימה, ועיין בנהרות ה'.

יכול לרפא נגע צרעת. והוסיף הספורנו שיאמינו לאות זה משום שהיד המצורעת הינה כמוות, ויותר רחוק בטבע לרפאה. ואנוהו – מאחר שנאמר שאם לא יאמינו לאות המטה יאמינו לאות זה, לכאורה יש בו דבר מעולה יותר, ועל כן יש לומר בהפך דבריהם, שכן צרעת יכולה להירפא בדרך הטבע (אף אם לא תוך כדי דיבור), אולם הפיכת מטה לנחש לא יימצא בטבע כלל וכלל. ואולי סוברים כדברי המלבי"ם (שהבאנו בתחילת פסוק זה) שאין הנס באות השני חזק יותר מהאות הראשון, אלא שהאות בפני עצמו משאיר רושם, ומאחר שזה אות שני (אף אם אינו חזק מן הראשון) הריהו מביא לידי אמונה יותר מן הראשון לבדו. ועיין בפסוק ב 'שיטת האברבנאל', ו'שיטת הכלי יקר' על אודות האמונה באות השני יותר מן הראשון.

האות השני – האות האחרון?

לכאורה פסוק זה מתמיה, שמכנה ה' את האות השני כאות אחרון, אולם מייד בפסוק הבא כותב שיבוא אות נוסף.

המפרשים הלכו בכמה דרכים כדי ליישב קושיה זו. **האבן עזרא** כתב שאף שלא היה זה האות האחרון, שהרי ישנו אות נוסף, כינהו 'הָאֵת הָאֲחֵרֹן' משום שעד עתה היו שני אותות בלבד. **רבנו בחיי** תירץ שאות זה היה האחרון שעשה משה במדבר בינו לבין עצמו. **והמלבי"ם** ביאר שאמר ה' 'הָאֵת הָאֲחֵרֹן' אף על פי שיש אות

נהרות ה'  

היום האחרון

האות השני שניתן למשה נקרא 'אחרון' אף שמייד יגיע אחריו אות נוסף, ועמדו על כך המפרשים כל אחד בדרכו, ואף אנו נוסיף את חלקנו בדבר. גם בזמן שידוע לנו שיגיע דבר נוסף, הרי עד שאותו נוסף יגיע נמצא שקודמו היה האחרון. אם אומר אדם לחברו 'השיעור האחרון של הרב היה מדהים', אין זה אומר שלא יעביר הרב שיעור נוסף, אלא שנכון לעכשיו היה זה השיעור האחרון, ובשעה שיעביר



הרב שיעור נוסף יהפוך שיעורו זה לאחרון, והקודם יאבד את תוארו. כמה אמיתי ומהותי עניין זה לכל יום בחיינו. מובא במשנה: 'רבי אליעזר אומר... ושוב יום אחד לפני מיתתו'.⁶⁶ ומובא על כך בגמרא: 'שאלו תלמידיו את רבי אליעזר: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן! ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה. ואף שלמה אמר בחכמתו: "בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמך על ראשך אל יחסר" (קהלת ט, ח)'.⁶⁷ כל יום עלול להיות היום האחרון, וצריך לתת את הדעת לכך, לפחות בעניין תשובה. זמן נאה לכך הוא כל לילה, כדברי המשנה ברורה 'יעשה כל אדם כדעת הזהר שישב קודם שישכב ויתאונן על חטאיו ויפשפש במעשיו'.⁶⁸ אמנם המשנה ברורה הביא דברים אלה על עשרת ימי תשובה, אבל האיש החפץ שבכל עת יהיו בגדיו לבנים, בזה ובבא, יעשה כן כל לילה, כי מי יודע מתי יהיה יומו האחרון. לעניין תשובה – ואף לעניינים אחרים – התייחס לכל יום כאילו הוא היום האחרון.



וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשׁוֹנֵי הָאֱתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלְךָ וְלִקְחַת מִיַּמִּי הַיָּאֵר וְשִׁפְכָה הַיִּבְשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן־הַיָּאֵר וְהָיוּ לְדָם בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשׁוֹנֵי הָאֱתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלְךָ וְלִקְחַת מִיַּמִּי הַיָּאֵר וְשִׁפְכָה הַיִּבְשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן־הַיָּאֵר וְהָיוּ לְדָם בַּיּוֹם הַהוּא

ט וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשׁוֹנֵי הָאֱתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלְךָ וְלִקְחַת מִיַּמִּי הַיָּאֵר וְשִׁפְכָה הַיִּבְשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן־הַיָּאֵר וְהָיוּ לְדָם בַּיּוֹם הַהוּא

מן היאור לדם ציצת, שומע אני שצדו הם נהפכים לדם ואף כשירדו לארץ יהיו צהובים, אצל עכשיו מלמדנו שלא יהיו דם עד שיהיו ציצת:

ולקחת מימי היאור. רמז להם שצמחה ראשונה נפרע מאלהותם: והיו המים וגו'. 'והיו' 'והיו', שתי פעמים. נראה צעני, אלו נאמר והיו המים אשר תקח

וְהָיָה אִם לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשׁוֹנֵי הָאֱתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלְךָ

'ויעש האות לעיני העם, ויאמן העם' (ד, ל-לא). אולם אחר כך, כשיבוא אל פרעה והוא יכבד עליהם את העבודה, יפסיקו מלהאמין, ככתוב 'ולא שמעו אל משה מקצר רוח' (ו, ט), ואז יעשה משה את האות השלישי בלקיחת מים מן היאור והפיכתם לדם. באמצעות מכה זו מראה להם משה את המכה הראשונה שביא על מצרים, שיהפכו המים לדם, ואז יתחילו להאמין שנית. ובמדרש רבה נדרש: 'למה עשה לו הקדוש ברוך הוא שלש אותות? כנגד אברהם יצחק ויעקב'.⁶⁹

האבן עזרא כתב שממשיך ומבאר הקב"ה שאם עדיין יהיו קצת מבני ישראל שלא יאמינו לקול האות השני, אזי יעשה משה רבנו את האות השלישי ואז יאמינו. ואכן כן כתוב, בלשון רבים, 'ויעש האות לעיני העם' (ד, ל). בהעמק דבר ביאר ש'לא יאמינו' אמור על מעשה האותות, ו'ולא ישמעו לקולך' הוא במה שיסביר להם את תוכן האותות.

המלבי"ם חידש שתחילה יאמינו בני ישראל על ידי שני האותות הראשונים, ועל זה כתוב

68. משנה ברורה תרג, ב.

69. שמות רבה ג, יג.

66. אבות ב, י.

67. שבת קנג, א. וכן באבות דרבי נתן סוף טו.

וּלְקַחַת מִמִּימֵי הַיָּאָר וְשִׁפְכֶתָּהּ הַיִּבְשָׁה וְהָיוּ הַמִּים אֲשֶׁר תִּקַּח מִן הַיָּאָר

איזה חטא המביאו לכך (כגון שאינו משתף עצמו בצער הציבור וכדומה), אזי כשתבוא עת הישועה היא תתהפך לאותם האנשים לרועץ. וכדוגמה הביא את ביאת ארץ ישראל, שלאותם שלא זכו להיכנס הייתה זו סיבה שימותו, וכן השליש שדיבר אל אלישע (מלכים ב, ז, ב).

ובאזניים לתורה ביאר שאף שכבר נאמר 'מִמִּימֵי הַיָּאָר' שנה הכתוב לומר שוב 'מִן הַיָּאָר', להורות שמים אלה חייבים לבוא דווקא מן היאור, לפי שבו נשפך דם ילדי ישראל, שידעו כולם למה מכה ה' את מימי היאור. ולפיכך לא נעשה האות הזה בהר האלוהים, שהרי שם לא היו מי יאור מצרים. ועיין עוד בדבריו על אודות הקשר של היאור הנהפך לדם לילדי ישראל שהושלכו לתוכו.

בהעמק דבר ציין שיש ריבוי לכאורה בפסוק, שהכתוב 'וְהָיוּ הַמִּים אֲשֶׁר תִּקַּח מִן הַיָּאָר' חוזרים על מה שכבר נאמר 'וּלְקַחַת מִמִּימֵי הַיָּאָר וְשִׁפְכֶתָּהּ הַיִּבְשָׁה', ולמה חוזרת התורה על עניין זה? אלא בא ללמד שלא רק בלקיחה הראשונה של משה ממימי היאור יהיה כן, אלא בכל שעה שיבקשו ישראל ממשה לנסות עניין זה, פעם נוספת ואף פעמים רבות – תמיד יהיה כן שיהפכו לדם.

לקמן יבואר ('והיו לדם ביבשת') **בהעמק דבר** שעניין המים ההופכים לדם הוא שבענייני גאולה של עם ישראל, אלה שאינם מאמינים ומשתתפים בגאולה הציבור לא יזכו להיגאל. בהקשר לכך, ריבוי הלקיחות של המים לדם באים לומר שלא רק בגאולה זו תבוא מפלה למי שאינו זכאי לה, אלא כך יהיה לדורות, שכל גאולה הבאה לכלל – מי שאינו זכאי לה מצד

וְהָיוּ לְדָם בִּיבֶשֶׁת

הוא יכה במטוה ביאור, ואמרו ז"ל (במדרש רבה, ⁷⁰ הובא ברש"י ז, יט) כי משה אינו יכול להכות היאור לצד שהגין בעדו, וכאן ציוה ה' שיקח ממימי היאור ויהיו לדם, ונתחכם שלא תהיה המכה על ידי משה, לזה אמר "והיו" – בהייתן כל זמן שיהיו בידו, אלא אחר שיהיו ביבשת יהיו דם, ובזה אין לקותם בא על ידי משה.

המלבי"ם הסכים שרק בשעה שיגיעו המים ליבשה הם יהפכו לדם, וביאר בטעם הדבר שלא יאמרו שהיה למשה צבע בידו שבו צבע את המים להיות אדומים כדם. והוסיף שהיה רמז לבני ישראל באות זה שדם ילדיהם אשר השליכו המצרים ליאור נתראה דם ביבשה להעלות חימה ולנקום נקם (ועיין במה שכתב בשם הרב יצחק עראמה במהות שלושת האותות).

והוסיף באזניים לתורה שכתוב פעמיים 'והיו'

רש"י ביאר שנאמר בפסוק פעמיים 'והיו' כדי להורות שרק בשעה שיגיעו המים לארץ יהפכו לדם. הרמב"ן הביא את דברי רש"י, וכתב שאין צורך לפרש כן, אלא שדרך המקראות לכפול מילים, והביא דוגמאות לכך. גם הרשב"ם הביא דוגמאות נוספות לכפילות של מילה בפסוק, ונראה מדבריו שלא ראה לדרוש עניין מיוחד מייתור המילה. אולם רבנו בחיי נקט כפירוש רש"י, והוסיף שאחר שייראו המים ביבשה, ויהיה הדבר ברור לעין כול שמדובר במים – רק אז יהפכו לדם, ולכן כתוב 'וְהָיוּ לְדָם בִּיבֶשֶׁת'.

וכה לשון האור החיים: 'מאור עיני ישראל רש"י ז"ל נראה בעיניו כי טעם אומרו "והיו" ו"והיו" הוא לומר שלא יהיו לדם עד שיהיו ביבשת. ודברי קדוש חן. ואני מוסיף בו טעם לשבח כי הוא מטעם עצמו שציוה ה' כי אהרן



רמז מה יקרה למי שיבחר לא להאמין אף לאחר האותות האלה.

לפי רוב המפרשים אכן יש דבר משכנע יותר באות השלישי. החזקוני כתב שבאות זה לא יחזור הדם לקדמותו, כלומר למים, ומתוך כך ידעו כולם שהוא אות מאת ה', כי כל דבר הנעשה על ידי כישוף חוזר לקדמותו, ואילו מים אלה יהפכו לדם ויישארו דם (וכן סובר האזניים לתורה). הספורנו נקט שיש באות זה גדולה שלא נמצאה באותות הקודמים, שיסוד פשוט כמים יהפוך כולו ליסוד מורכב כדם ללא אמצעי, ודבר זה לא יצויר כלל (עיין במה שכתבתנו על הספורנו בפסוק הקודם 'והאמינו לקול האות האחרון').

לפי הרש"ר הירש, אם לאחר שני האותות הראשונים עדיין לא יאמינו למשה באופן מלא, הוא יעביר לנגד עיניהם מעין 'עשר מכות'. משה מראה כי הוא פקוד לשלוח יד בארץ עצמה, והאל ששלחו כוחו רב לשבור את ממלכת מצרים, שכן היאור הוא משענתה והתגלמות עוצמתה של מצרים. עוד בעניין יתרון האות השלישי עיין בפסוק ב' שיטת האברבנאל' ו'שיטת הכלי יקר'.

ואנוהו – המפרשים עמדו על יתרון האות השני על פני הראשון, ועל השלישי על פני השניים הראשונים, אך ייתכן לומר שאין יתרון ממשי כזה, ודברי המפרשים אמנם נאים בדרש, אך באופן פשוט לא עשו ישראל המשועבדים את כל החישובים במהות כל אות ואות. עניין ההאמנה באות המאוחר יותר אינו במהות האות, אלא בעצם היות אות נוסף (בדומה לדברי המלבי"ם שהבאנו בתחילת פסוק ח). יהיו אנשים שיאמינו באות הראשון, אך יהיו אחרים שיחשבו שמדובר באחיזה עיניים. כשיבוא אות שני, אף אם לא יעלה באיכותו על האות הראשון, בכל זאת ישכנע חלק מאלה שלא האמינו בתחילה

לומר שהמים שנהפכו לדם יישארו דם ולא ישובו למים. לפיכך יאמינו לקול האות השלישי, מכיוון שלא נשתנה (כלומר לא שב לקדמותו, בשונה משני האותות הראשונים). עוד ציין שיש הבדל בין היבשה לים – ביבשה אמור להיות דין, ואילו בים אין דין ואין דיין, וכל החזק מחברו גובר עליו. המצרים התחכמו לזרוק את ילדי ישראל לים, ששם אין עונשים על שפיכות דמים, ועל כן ה' אומר למשה לזרוק את המים המעורבים בדם ילדי ישראל ליבשה, שיתהפכו המים לדם ויקטרגו על יושבי היבשה.

כתב האבן עזרא שזהו חלק מן המכה הראשונה של עשרת המכות. ובמדרש רבה נדרש: 'ולקחת ממימי היאור – רמז לו שעל ידי דבר שיאמר אל ישראל עתידין המים להפוך לדם והוא ילקה על ידיהם, שכן כתיב "שמעו נא המורים" (במדבר כ, י), והכה הסלע והוציא שנאמר "הן הכה צור ויזובו מים" (תהילים עח, כ), ואין ויזובו אלא לשון דם, שנאמר "ואשה כי יזוב זוב דמה" (ויקרא טו, כה), ולכך הכה הסלע פעמים, שבתחלה הוציא דם ולבסוף מים. בשני האותות הראשונים את מוצא שחזרו לכמות שהיו, אבל אות הדם לא חזר לכמות שהיה, לפי שלא רצה למחול למשה על חטא המים'.⁷¹

היתרון באות השלישי על פני השניים הראשונים

נראה לכאורה מהפסוקים שיש יתרון באות השלישי על פני שני האותות הראשונים, שאף אם לא יאמינו לשניים הראשונים הרי יאמינו לשלישי. האם אכן יש יתרון באות השלישי על פני קודמיו? ניתן לחלק את התשובות לשאלה זו לשלוש דרכים: אחת, שאכן יש באות זה יתרון; שנייה, שאות זה אינו משכנע מפאת איכותו אלא מעצם העובדה שמופיע כאות שלישי; ושלישית, שאין באות זה סימן שכנוע כלל, אלא

בניגוד לכל האמור עד כה, שיש יתרון באות השלישי אם מצד עצמו ואם מבחינת היותו שלישי, **בהעמק דבר** ביאר עניין זה באופן שונה. לשיטתו, באות זה מבאר הקב"ה למשה שמי שיתעקש עוד ולא ירצה להאמין – סופו להיות כמימי היאור שיהפכו לדם. והוא משל לגאולתם של ישראל, שמי שאינו רוצה להאמין עתיד

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קְדָם יְיָ בְּכַעַר יְיָ לֹא
גָבַר דְּמִלּוּל אֲנִי אֶף מֵאֲתֵמְלִי אֶף
מִדְּקִמּוּהִי אֶף מִעֲדֵן דְּמִלִּילָתָא
עִם עֲבָדָךְ אֲרִי יִקְרִי מִמֶּלֶךְ וְעַמִּיק
לִישָׁן אֲנִי :

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה בִּי אֲדֹנָי לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי
גַם מִתְמוּל גַּם מִשְׁלֹשִׁים גַּם מֵאֵז דְּבָרָךְ אֶל־עֲבָדָךְ בִּי
כְבֹד־פָּה וְכְבֹד לְשׁוֹן אֲנִכִּי :

אהרן אחיו שהיה גדול המנו ונציא היה, שנאמר 'הנגלה
נגליתי אל צית אצרך צהיותם צמארים', הוא אהרן.
וכן ציחוקאל 'ואודע להם צארכ מנרים וגו'', 'ואמר
אליהם איש שקווי עיניו השליכו', ואותה נצואה לאהרן
נאמרה: כבד פה. צכצדות אני מדבר. וצלשן לעז צלצ"א:

גם מתמול וגו'. למדנו שכל שצעה ימים היה הקדוש
צרוך הוא מפתה את משה צסנה לילך צשליחותו –
'מתמול' 'שלשום' 'מאז דצרך', הרי שלשה, ושלשה גמין
צצוין הם, הרי ששה, והוא היה עומד ציום השציעי
כשאמר לו זאת עוד 'שלם נא ציד תשלם', עד שחרה
צו וקבל עליו. וכל זה, שלא היה רוצה לטל גדלה על

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה'

בשם הוי"ה, הבא לשידוד הטבע, וביקש בשם
זה דווקא שמאחר שאינו איש דברים בטבעו –
יעשה לו נס וירפא לשונו כרגע.

כתב האור החיים שאחרי שנסתתמו טענות
משה – חזר לבקש מה' ממידת הרחמים, ולזה
אומר 'בי ה', שם הרחמים, ולא אמר 'אלהים'.
ובדומה כתב בהעמק דבר שמשה פונה אל ה'

בִּי ה'

בלי שיבקש משה דבר זה, שהרי זה צורך הנביא
שאמור לילך לדבר אל מלך ולהנהיג עם.⁷⁴
משה אומר 'לא איש דְּבָרִים אֲנִכִּי גַם מִתְמוּל
גַם מִשְׁלֹשִׁים גַּם מֵאֵז דְּבָרָךְ אֶל עֲבָדָךְ', ששלושה
ימים דיבר ה' עם משה ועדיין הוא כבד פה וכבד
לשון כפי שהיה קודם לכן. על כן שאלתו ובקשתו
בפסוק זה היא 'עם הנפלאות האלה, תעשה בי
גם כן פלאיך ומעשיך הנוראים, לא במטה ולא
במימי היאור בלבד'.

לפי האור החיים התחיל במילת 'בי', שהינה
לשון תחינה וריצוי. או שכוונתה היא 'טעם שלא
יאמינו הוא לצד החיסרון התלוי בי', שהרי אפילו
לדבר איני יכול. הרש"ר הירש ביאר שהמילה 'בי'
באה משורש בה"ה, שביאורו 'מעורפל', ומביע
מצב נפשי של דאגה ואי שקט: 'עודני חושש,
ואיני מרגיש שיש בי כשרון לבצע את השליחות'.

לפי האבן עזרא, המפרשים כולם הסכימו בביאור
המילה 'בי' שהיא לשון בקשה. והוסיף שר' יהודה
הלוי ביאר שכוונת הכתוב היא 'ענוש אותי במה
שתרצה והניחני מזה שלא תשלחני', והביא
ראיה מדברי יהודה ליוסף שאמר אף הוא 'בי
אֲדֹנָי' (בראשית מד, יח).

שיטת האברבנאל היא שמשה אמר 'לא איש
דְּבָרִים אֲנִכִּי' כבקשה מה' לתת לו את כוח הדיבור.
מאחר שראה משה שה' עושה עימו אותות,
התחנן לפניו שכמו שרפא את ידו שהצטרעה
כן ירפא את פיו ולשונו. האברבנאל מביא
שהמפרשים פירשו את המילים 'בי ה' כבקשה
מה', ולעומתם מבאר שכוונת המילים כפשוטן
– אל תעשה את הנס בידי אלא 'בי ה'', לפי ש'לא
איש דְּבָרִים אֲנִכִּי'. וכוונתו, שחשב שכאשר ישרה
ה' שכינתו עליו יעשה גם פלא לתקן את לשונו אף



74. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.

לא איש דברים אנכי

פה וכבד לשון אנכי. ואיך אפשר שיהיה שליח אל העם כשהוא עדיין ערל שפתיים?

לפי ההעמק דבר, משה אומר לה' שתפקידו מצריך שיהיה איש דברים עם ישראל, להסביר להם בכל נס על מה בא ומה הוא מראה, וכן הסבר דבר ה' במאמרים הקודמים, ואומר משה שאינו ראוי לכך. ומציין שדברי משה 'לא איש דברים אנכי' מתייחסים לדברים שצריך לומר לעם ישראל, אך במה שצריך לדבר אל פרעה לא חש, כי כבר אמר לו ה' 'כי אֶהְיֶה עִמָּךְ' (ג. יב). אולם על הדברים שצריך לומר משה לישראל לא אמר לו ה' שיהיה עימו, ועל כן חסר למשה כישרון הדיבור אל העם (וכן מוכח בפסוק טז, שאמר ה' על אהרן 'וְדַבֵּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם', כלומר הדיון כאן הוא על הדיבור לעם, ולא לפרעה).

ובאזניים לתורה כתב שלכאורה אין סדר לטענותיו של משה, שקודם אמר 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי' ורק אז אמר 'לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי' – והרי אם שליחות זו דורשת 'אִישׁ דְּבָרִים' היה למשה להעלות טענה זו ראשונה. אלא שסבור היה משה שהקב"ה ירפא אותו ממומו, אך כאשר עברו ימים אחדים (כדברי המשך הפסוק ג'ם מְתֻמָּל גַּם מִשְׁלָשִׁים) ולא נרפא – התחנן לפני ה' לפוטרו מחמת מומו.

מבאר האזניים לתורה שלהשפיע על בני אדם אפשר בשתי דרכים. הראשונה – בלשון לימודים, 'איש אשר חננו ה' בשפה ברורה וצחה, חכו ממתקים ושפתותיו שושנים – דבריו נשמעים ומתקבלים על לב השומעים'. והשנייה – שיהיה איש נאמן, המדבר בשם גדול הדור, שאף שאין לו יכולת דיבור מרשימה – הרי דבריו נשמעים מפני כבוד הרב שבשמו הוא מדבר. כשהציע ה' למשה לגאול את ישראל, סבור היה משה שגדול שם ה' בין בני ישראל וחסרה לו רק הבטחה מאת ה' שבני ישראל יאמינו שהוא שלוחו לגאול אותם, וממילא אין צורך ב'אִישׁ דְּבָרִים', שהרי יאמינו לו שבא בשם ה'.

האבן עזרא ביאר שמשה טוען שאינו יודע לדבר בדרך צחה, כלומר אינו יודע מתי להמתין בין המילים באופן הראוי, או שמגמגם, או שמתקשה לבטא באופן הראוי אותיות ידועות. ובאבן עזרא הקצר הוסיף שראוי לדבר לפני המלך בצחות, אך משה תמיד היה כבד פה. וכן נקט הספורנו, שאינו מורגל לדבר מול מלך בלשון למודה וסדורה. ועיין בפרשגן שהיטיב לבאר שכאשר המילה 'דברים' מתייחסת לתוכן הדיבור יתרגם אונקלוס 'פתגמאי', וכאן מתרגם 'דמילול' שמשמעו אופן הדיבור.

הרש"ר הירש ציין שבפסוק ח נאמר פעמיים 'קול' – 'לְקַל הָאֵת הָרָאשׁוֹן וְהָאֲמִינוּ לְקַל הָאֵת הָאֲחֵרוֹן', ואילו בפסוק ט מדובר על אותות ללא המילה 'קול'. מכאן הבין משה שיש שני חלקים לביצוע האותות – החלק המעשי של האות, ולצידו הסבר מאלף אשר ידבר אל ליבם ואל בינתם, ומשום כך הסיק שאינו ראוי לשליחות זו. המלבי"ם כתב שהנביא השלוח אל העם ללמדם ולהנהיגם – צריך שיהיה בעל לשון ודובר צחות כדי שייכנסו דבריו באוזני העם, כדברי ישעיהו (ג. ד) 'ה' אֱלֹהִים נָתַן לִי לְשׁוֹן לְמוֹדִים', וכן אמר ירמיהו (א. ו) 'הִנֵּה לֹא יִדְעֵתִי דִבֹּר'. לכן אומר משה לה' שאם רוצה לשלחו היה ראוי שיהיה איש דברים, מצד שלוש טענות.

הראשונה, שאם נבחר לשליחות זו היה ראוי שיהיה איש דברים כבר מלידה, כפי שאמר ישעיהו (מט. א) 'ה' מִבֶּטֶן קָרָאֲנִי, ואילו משה מעיד על עצמו 'לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי' מלידה. ואף אם תאמר שמעת שנולד לא היה מוכן לשליחות, והתחדש הדבר עתה שיהיה הוא השליח, היה ראוי על כל פנים שיתקן ה' את פיו יום או יומיים קודם שישלחנו כדי שיהיה מוכן אל השליחות, ועל זה אמר 'גַּם מְתֻמָּל גַּם מִשְׁלָשִׁים'. והשלישית, שאף אם לא הכינו ה' לפני יום או יומיים, הרי ראוי שעל כל פנים יתקן את פיו עתה, בעת השליחות, וכנגד זאת אמר משה שעדיין 'כְּבַד

שומעת ולעין פקוחה, כדי לשמוע, לראות ולדעת את מצבם ולהבין את רחשי ליבם כדי להשיב להם כהוגן על שאלותיהם – וגם האוזן והעין הפקוחות הינן בידי. ואנוהו – אפשר להוסיף ולומר שפה המיטיב לשכנע הוא רק צד אחד, צידו של המדבר. אך צריך גם שצד המקבל יהיה מוכן לקבל. וכשם שיכול ה' להיטיב את יכולת הדיבור שלו, כן יכול ה' להיטיב את יכולת הראייה והשמיעה של העם לקבל את דבריו. משה בטוח שכבדות פיו היא המכשול, והאופן היחיד שיקבלו העם את דבריו הוא דרך רפואתו, ועונה לו ה' ששלוחים רבים לו, ואף ללא רפואת פיו יכולים דבריו להתקבל לעם.

על כן טענתו הראשונה הייתה 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי'. מאחר שכן, ציווה אותו הקב"ה לעשות את האותות. אולם עתה נוכח משה לדעת שאמונת ישראל בשליחותו אינה חזקה, שהרי צריכה לאותות, ואם לא יאמינו לאות הראשון אולי יאמינו לשני, ואם לא לשני אז לשלישי.

משמבין משה עניין זה, התחנן ואמר 'בִּי ה', לֹא אֵישׁ דְּבָרִים אֶנֶכִּי – שמכיוון שהאמונה במלאכי ה' רפויה אצלם, הלוא טוב הוא לשלוח אליהם איש דברים, שישפיע עליהם במתק לשונו. ועל זה מגיב לו ה' 'אוּ מִי יִשׁוּם אֶלֶם אוּ חָרַשׁ אוּ פֶקֶח אוּ עֹר' – האם רק לשון לימודים חסרה לך להצליח לדעתך? והלוא כדי לנטוע אמונה בלבבות בני ישראל צריך אתה לאוזן

גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך

בביאור המילים 'גם מתמול גם משלשם' כתבו המדרשים שהכוונה ממש ליום וליומיים לפני דיבור זה, וכן נקט רש"י, ודבריהם יובאו לקמן 'כמה זמן דיבר ה' עם משה בסנה?'

לעומתם, יש שייחסו את המילים 'תמול' ו'שלשום' לא למעמד הסנה אלא לתקופות קדומות בחיי משה. הרמב"ן כתב שעל דרך הפשט כוונת משה היא שהיה כבד פה גם מתמול גם משלשום, שמנעוריו ועד זקנתו תמיד היה כבד פה. וכוונתו באומרו 'גם מאז דברך אל עבדך' היא שגם כאשר ה' ציווהו לילך בשליחותו אל פרעה לא הסיר את כבדות פיו, ואיך ילך לפניו (ועיין ברבנו בחיי שהבאנו לקמן 'כי כבד פה', שביאר אף הוא שהכוונה מאז היותו קטן עד עתה, על פי המדרש שנכווה בפיו בקטנותו).

לפי הספורנו ביאור הפסוק הוא 'גם מתמול' – בהיותי בארץ נוכרייה, 'גם משלשם' – בהיותי בבית פרעה, 'גם מאז דברך אל עבדך' – אף בשעה שקיבל משה נבואה מה' יתברך עדיין התקשה בכבדות פיו. ובאופן דומה ביאר בהעמק דבר שמשה אומר לה' שאף פעם לא היה איש דברים, ואין עניין זה אמור דווקא לדבר עם בני

באבן עזרא ביאר את טענת משה, שמאז דבר ה' אליו לא סר כובד לשונו אלא נשאר כמו שהיה (ועיין בדבריו על המילים 'תמול' ו'שלשום'). ובמהות טענת משה כתב האור החיים שמשה טען שחשב שבכך שידבר אליו ה' פעמיים-שלוש יוסר פגמו וידבר צחות. וכיוון שראה שדיבר ה' עימו כבר שלוש פעמים ועדיין אינו איש דברים – צעק ליבו אל ה', שהרי מומו קבוע, ומעתה ודאי לא יאמינו לו בני ישראל, כי יאמרו שאם היה נראה אליו ה' היה מסיר פגמו.

החזקוני ביאר שדברי משה 'גם מתמול גם משלשם' אינם מתייחסים לקושי שלו לדבר שהיה קיים גם מתמול שלשום, אלא שלאורך כל זמן זה אמר משה לה' שאינו איש דברים. אי אפשר לפרש את הפסוק כמשמעו, שאינו איש דברים גם מתמול גם משלשום גם מאז דברו אליו, שהרי אם לא היה איש דברים מאתמול – כל שכן שלא היה משלשום, והיה לתורה לכתוב למפרע 'לא איש דברים אנכי מאז דברך אל עבדך ולא משלשום ולא מאתמול'. וכוונת 'מאז דברך אל עבדך' היא שלא יאמר ה' שמיום שדיבר עם משה לימדו לדבר צחות.

אך למדרשים שיטה אחרת. במדרש רבה נדרש: 'אמרו חכמים – ז' ימים קודם היה הקדוש ברוך הוא מפתה למשה שילך בשליחותו, ולא היה רוצה לילך עד מעשה הסנה, הדא הוא דכתיב "לא איש דברים אנכי" חד, "מתמול" שנים, "גם" ג', "משלשום" ד', "גם" ה', "מאז" ו', "דברך" ז'⁷⁶ משמע ממדרש זה שהסנה היה ביום השביעי לפיתוי, אך באופן אחר נדרש במדרש בויקרא רבה: 'אמר רב שמואל בר נחמן: כל שבעת ימי הסנה היה הקדוש ברוך הוא מפתה את משה שילך בשליחותו למצרים, הדא הוא דכתיב "גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך" הרי ששה, ובשביעי אמר לו "שלח נא ביד תשלח"'.⁷⁷ וכן נקט רש"י 'שכל שבעה ימים היה הקב"ה מפתה את משה בסנה לילך בשליחותו' (וביאר שלושה ריבויים מהמילה "גם" המופיעה שלוש פעמים. המשך דבריו יובא בפסוק יד).

בעניין אורך הזמן, ציין הרש"ר הירש שמהמילים 'גם מתמול גם משלשום' משמע שהדריש בין ה' למשה לא התנהל באופן רציף, אלא משה נמלך עם ליבו על פרטי הדברים ולאחר מכן הרצה את ספקותיו לפני ה' (ועד כה טרם גונה על כך).

ישראל שהינם רבים ושלמים, אלא שבכל חייו לא היה איש דברים. 'גם מתמול' בהיותו במדין לא היה איש דברים להסביר לחכמי מדין וכדומה כראוי, 'גם משלשום' שאפילו בהיותו בפלסין של פרעה והיה חשוב כאחד מבניו (בהיותו נחשב לבן בתו) לא מצא לב לדבר גדולות בפני רבים, 'גם מאז דברך אל עבדך', אפילו משעה שנפתחו עיניו ודעתו בהיותו נביא השומע את ה' ומדבר אליו – עדיין אינו מוצא עצמו ראוי לכך. ובדומה עיין בדברי המלבי"ם שהבאנו לעיל 'לא איש דברים אנכי'.

כמה זמן דיבר ה' עם משה בסנה?

לא מבואר בפסוקים כמה זמן ארכו הדיבורים בין הקב"ה לבין משה רבנו בסנה. לשיטות לעיל שביארו את המילים 'גם מתמול גם משלשום' כתקופות עבר בחיי משה, ולא כימים ממש במעמד הסנה – ייתכן שכל מעמד הסנה ארך כמה שעות, ואולי אף כמה דקות.

באבן עזרא הקצר כתב שמהמילים 'מאז דברך' ברור שכל נבואת הסנה לא הייתה ביום אחד, אך לא כתב את דעתו באורך נבואת הסנה. **האברבנאל** כתב כפשט פסוק זה, שדברי משה לה' כאן נאמרו ביום השלישי למעמד הסנה.⁷⁵

כי כבד פה וכבד לשון אנכי

שאינו מדבר באופן מושלם, וביאור 'כבד פה' הוא שאינו יכול להוציא כראוי את אותיות השפה (בומ"פ) ו'כבד לשון' הוא שאינו יכול להוציא כראוי את אותיות הלשון (דטלנ"ת), אלא קצתם היה מוציאם בכובד (ובתגובה אומר לו ה' [בפסוק יב] 'ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר תדבר', כלומר יורה אותו לומר מילים שאין בהן את האותיות שכבדות על פיו). בדומה ביאר האברבנאל שלמשה

בביאור המושג 'כבד פה' ביאר רש"י 'בכבדות אני מדבר'. וביתר דיוק כתב רבנו בחיי בשם רבנו חננאל: 'מה שהזכיר שני דברים, כבד פה וכבד לשון, יורה כי משה רבינו לא היה צח הדבור באותיות זשרס"ץ שהן אותיות השינים, זהו שאמר "כי כבד פה", גם לא באותיות הלשון שהם אותיות דטלנ"ת, ועל זה אמר "וכבד לשון"'. באופן דומה אך שונה ביאר האבן עזרא שכוונת משה היא שנולד באופן



77. ויקרא רבה ד, יד.

75. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.

76. שמות רבה ג, יד.

טוען שני דברים – 'כְּבֹד פֶּה וְכְבֹד לְשׁוֹן', ולשיטת הרשב"ם אין ליישב טענה אחת (חוסר בקיאות בלשון מצרים) בשתי טענות אלו. זאת ועוד, ה' עונה לו 'מִי שֵׁם פֶּה לֹאֲדָם...', והרי אין עניין זה קשור כלל ללשון מצרים. אולם באבן עזרא הקצר ביאר ש'כְּבֹד פֶּה' הוא בטבע היכולת שלו לדבר, ואילו 'כְּבֹד לְשׁוֹן' הוא לדבר בלשון המצרית, ששנים רבות לא דיבר בה. ועיין בפרשן שביאר שגם אונקלוס תרגם באופן שכוונת הפסוק היא הן לקושי בהגייה והן לקושי בידיעת השפה.

ובמקור כבדות פיו כתב רבנו בחיי: 'ומה שאמר "כי כבד פה", אמרו במדרש: משה נתגדל בפלטרין של פרעה והיה נוטל כתרו ומשליכו לארץ, ורצה המלך לדונו להריגה, ואמרו לו אצטגניניו: זהו שאמרנו לך שהוא עתיד להושיע את ישראל ולהחריב מלכותך. נתיעץ פרעה עם חכמיו, והיו בכלל יועציו יתרו ואיוב ובלעם. זה אומר חייב מיתה הוא, וזה אומר נער הוא ואין לו דעת. מה עשה? הביאו לו קערה אחת, נתנו בתוכה זהוב אחד וגחלת של אש, אמרו אם הוא נוטל הזהוב בידוע שהוא בן דעת וחייב מיתה, ואם הוא נוטל הגחלת בידוע שאין לו דעת ופטור מן המיתה. היה רוצה ליטול את הזהוב, ומלאך בא והטה ידו ונטל הגחלת והכניסה לתוך פיו ונעשה ערל שפתים. ולפי המדרש הזה יאמר "כי כבד פה וכבד לשון אנכי" מנעורי, כל שכן עתה שאני זקן, ואתה לא רפאתני "מאז דברך אל עבדך" ותצוה אותי בשליחות זאת'.⁷⁹

האם התכוון משה לבקש מה' בפסוק זה לרפא אותו?

לסיכום השיטות בפסוק זה, אפשר לחלק את דברי המפרשים לשניים. יש הסוברים שמשה ביקש מאת ה' שירפא אותו ממזמו, וכן סוברים האברבנאל והעמק דבר (וכן נראה מהאבן עזרא ומאור החיים, שביארו שמשה מבקש מאת ה'

היה יתרון בשר בשפתיים, ולא יכול לבטא את אותיות בומ"פ.⁷⁸

וכה דבריו של הרש"ר הירש: 'כבד פה – ליקוי כללי ביכולת הדיבור; וכבד לשון – ליקוי המצוי במיוחד בלשון. אמר משה: "בכלל קשה עלי תנועת הפה, ועוד, נתקל אני בלשוני, איני שולט בה". ואמנם, ענין רע הוא אם נואם, קל וחומר נואם עממי, מושם לצחוק. על ליקויי נואם יכסה התוכן – אם בעלי בינה והבנה הם השומעים. אך מי יצפה לכגון אלה מהמון עם הכולל נשים וילדים?'. בהעמק דבר ביאר שמשה טוען שיש אנשים שאינם כבדי פה ואינם מדברים בלעגי שפה, ואף על פי כן אין להם כוח להוציא אמרי שפר מן הכוח אל הפועל, וכל שכן הוא שבטבעו לשונו הולכת בכבדות, וביקש שייתן לו ה' את כוח הדיבור בדרך נס.

לעומתם, הרשב"ם ביאר שכוונת משה היא שאינו בקי בלשון מצרים בחיתוך הלשון (ואנוהו – באופן ברור), שהרי ברח משם בקטנותו ועתה הוא בן שמונים שנה. ומביא הרשב"ם ראייה שכבדות לשון מתייחסת למי שאינו בקי בלשון המלכות מספר יחזקאל, שם כתוב (ג, ד-ו) 'וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם לֵךְ בֹּא אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל וְדַבֵּר בְּדִבְרֵי אֱלֹהִים. כִּי לֹא אֶל עַם עִמְקֵי שְׁפָה וְכַבְדֵּי לְשׁוֹן אֲתָה שְׁלֹחַ אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל. לֹא אֶל עַמִּים רַבִּים עִמְקֵי שְׁפָה וְכַבְדֵּי לְשׁוֹן אֲשֶׁר לֹא תִשְׁמַע דְּבָרֵיהֶם'. וכנגד ההבנה המקובלת שהיה משה מגמגם כתב הרשב"ם 'וכי איפשר נביא אשר ידעו השם פנים אל פנים וקיבל תורה מידו לידו היה מגמגם בלשונו? ואין דבר זה בדברי התנאים והאמוראים. ואין לחוש לספרים החיצונים'. אף החזקוני הסכים שטענת משה היא ששכח לשון מצרים, בשונה מאהרן שלא זז משם וידוע לשונו.

האבן עזרא מתייחס לשיטת הרשב"ם (ללא הזכרת שמו) ואומר שאיננו נכון, שהרי משה



79. המדרש מבוסס על שמות רבה א, כו, והרחיבו רבנו בחיי.

78. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.

בפסוק זה, אלא שלא כתבו מפורשות שביקש מה' לרפאו).

לעומתם, יש המבארים שדברי משה אינם בקשה להצליח שליחותו בהסרת מומו, אלא דברים שבהם מנסה משה להישמט משליחותו. וכן סוברים **רבי יהודה הלוי** (המובא באבן עזרא) **והאזניים לתורה**, וכן כתב באורך **הרמב"ן**: 'והנה משה מרוב חפצו שלא ילך לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבודות פיו. אבל טען – אחרי שלא הסיירות כבודות פי מעת שדברת לי ללכת, אל תצוני שאלך, כי לא יתכן לאדון הכל לשלוח שליח ערל שפתים למלך עמים. והקב"ה כיון שלא התפלל בכך לא רצה לרפאותו, אבל אמר

אל תאמר 'לא איש דברים אנכי'

על האיש שעד היותו כבן שמונים לא דיבר מילה לישראל, וחשב שדבר זה ממנו והלאה – מעידה לנו תורת ה' הנאמנה שהיה גם היה לאיש דברים יותר מכל אחד אחר בעולם. אל תאמר שאין זה ביכולתך לדבר דברי תורה אל בני ישראל. אם משה הצהיר בפה מלא שלא יכול היה לומר את דבר ה' בעולם – הרי אין אדם שאינו יכול ללמד תורה לבני ישראל. אין אדם שאינו מסוגל, ואין גיל המאחר מדי להתחיל.

**וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שֵׁם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי־יִשׁוּם אֱלֹם
אוֹ חֵרֶשׁ אוֹ פֶקַח אוֹ עֹר הֵלֵא אֲנֹכִי יְהוָה:**
וַיֹּאמֶר יי ליה מאן שוי פמא
לאנשא או מאן שוי אלימא
או חרשא או פתיחא או עורא
הלא אנא יי:

מי שם פה וגו'. מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי: או מי ישום אלם. מי עשה פרעה אלם שלא נתחמך צמזמות הריגתך, ואת משרתיו חרשים, שלא שמעו צוותו עליך, ולאספקלטורין ההורגים מי עשאים עוריס, שלא ראו כשצרכת מן הצימה ונמלטת: הלא אנכי. ששמי ה' עשיתי כל זאת:

וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו מִי שֵׁם פֶּה לָאָדָם

כן, אלא לעשות כך נס אני חפץ בעת שתדבר שיהיו דבריך נכונים שאני אהיה עם פוך. הדא הוא דכתיב "ואנכי אהיה עם פוך".⁸¹ הרמב"ן⁸² הביא מדרש זה וביאר שה' לא רצה להסיר את כבודות הפה ממנו בעבור מעשה הנס שגרם למשה להיות כבוד פה (המדרש על אודות הזהב והגחלת, הבאנוהו לעיל ב, י' משה בבית פרעה', ובדברי רבנו בחיי על הפסוק הקודם 'כי כבוד פה'). בשיטה זו הולך גם האור החיים, המפרש שה' אומר למשה שמאחר שהוא הוא אשר שם פה לאדם, הרי היה למשה לבטוח בו שישים פה גם לו. ה' יבחר מתי לרפא את משה, ויעשה כן רק לעת הצורך אך לא באופן תמידי, וזו כוונת 'ועתה לך... והוריתיך אשר תדבר', אך לא שיעקור ממשה לחלוטין את כבודות פיו.⁸³

אף הרש"ר הירש סבר כן וכתב: 'וכי לא אני הוא העושה זאת, ה'? אני, ההופך מטה לנחש ונחש למטה? וכי לא אוכל לעשות את המגמגם למיטיב לנאום, ואת הנואם הנמלץ למגמגם? הרי אין ראוי יותר לשליחות זו מאשר דווקא כבוד פה. כל מלה שיאמר, הריהי 'אות'. אם המגמגם תדיר ירצה בשטף את דבריו בשליחות ה', הרי כל מלה – מהימנותה טבועה בה'.
וכן סובר ההעמק דבר, ששינויים המתהווים

הרמב"ן כתב בפשטות שהכוונה היא מי נתן לאדם יכולת דיבור (שבעבורו נברא הפה). והספורנו כתב 'מי נתן ההכנות הטבעיות בכח טבע האדם'.

רבו עד מאוד השיטות בהבנת דברי ה' בפסוק זה, ונחלקם לארבע שיטות.

בשיטה הראשונה אוחד החזקוני הסובר שאומר ה' למשה שיש לו יכולת לרפאו ממומו. שכאשר בורא האדם הוא זה שנותן לו פה ולשון, כל שכן שיש בידו לתקן את כובד פיו וכובד לשונו לדבר צחות (ואנוהו – מתוך דבריו בפסוק הבא, שכתב 'שירפא פוך לדבר צחות', מובן שירפא אותו באופן מיידי ותמידי, שלא כדברי בעלי השיטה השנייה לקמן).⁸⁰

בעלי השיטה השנייה סוברים שהפירוש הוא שיש ביד ה' לתת יכולת דיבור אף לכבדי לשון, אך אין זה אומר שיסיר את מומו של משה באופן תמידי, אלא שיבחר מתי להסיר את מומו.

שיטה זו נדרשה במדרש רבה: 'ויאמר ה' אליו מי שם פה לאדם – אמר לו: אם אין אתה איש דברים אל תחוש, הלא אני בראתי כל פיות שבעולם ואני עשיתי אלם מי שחפצתי וחרש ועור ופקח לראייה ופקח לשמיעה, ואם אני חפצתי שתהיה איש דברים תהיה כמו



82. רמב"ן בפסוק י.

83. אולם בדבריו בסוף פסוק יב ביאר באופן אחר, שה' יסיר את כבודות פיו באופן טבעי וגמור. המשך דברי האור החיים שביאר באופן אחר יובאו לקמן.

80. וכן נראה מהאור החיים באחד מפירושי המובאים בסוף פסוק יב, שלא יסיר את כבודות פיו רק לעת הצורך, אלא באופן תמידי.

81. שמות רבה ג, טו.

ה' בחכמתו שצריך להיות אילם – ישים אותו אילם בעתיד.

על פי ביאור זה, ה' אומר למשה (בפסוק הבא) 'וְעָתָה לָךְ, וְאַנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר'. כלומר, כוונתי שתהיה כבד פה עבור השליחות, שלא תוכל לדבר בעצמך אלא באמצעות נס, כאשר הדיבור יהיה בכוח אלוהי. והוסיף המלבי"ם⁸⁵ שה' ביאר למשה שכבודות פיו היא בהשגחה פרטית, אך לא ביאר למשה את טעם הדבר.

בעלי השיטה השלישית סוברים שה' הוא הנותן לאדם את יכולת הדיבור, ובכוונה בחר לעשות את משה כבד פה, ואין בכוונתו לשנות עניין זה. האבן עזרא מבאר שה' אינו מבטיחו שיסיר את כבדו לשונו, אלא יורה לו אילו מילים לומר באופן שבו לא ידבר מילים העשויות מאותיות שקשה לו לבטא (אולם, האבן עזרא לא מסביר את טעם הדבר).

האברבנאל מאריך בדבר ומקשה על מענה ה' למשה רבנו. משה מעלה את עיקר תלונתו לה' – 'לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִכִּי' (כפי שהבאנו בפסוק הקודם, שמשה ביקש מה' לרפא את כבדות פיו), ותשובת ה' אינה ברורה. ה' משיבו 'מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם', וזוהי עצמה טענת משה, שאם ה' הוא נותן כוח הדיבור – למה אינו נותנו לו? אם ה' הוא אשר 'יְשׁוּם אֶלֶם', הרי הוא אשר מונע את הדיבור ממשה. יוצא שדברי ה' מחזקים את טענת משה, ולא משיבים לה. עוד קשה, למה הוסיף ה' 'אוּ חֲרָשׁ אוּ פֶקֶח אוּ עִוֵּר', דברים שלכאורה אינם קשורים כלל לגוף טענת משה. ועוד, שה' לא ענה למשה אם ייתן לו את כוח הדיבור או לא. אם מתכוון ה' למלא את רצון משה היה ראוי ששייבהו 'הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֱשֶׂה כִּי מִצְאֶתֶּךָ חֵן בְּעֵינַי' (כדבריו לקמן לג, ז), ואם לא היה רצונו למלא את רצונו היה ראוי לה' להשיב 'אֶל

בין אנשים, שאחד יכול לדבר ואילו אחר אילם, נראים כאילו באים בדרך הטבע ובמנהג העולם. אך מי הוא שמסובב את הטבע – 'הֲלֹא אֲנִכִּי ה'', ואם כן בכוונת ה' יתברך שיהיה משה כבד פה וכבד לשון. ומכל מקום לאותו עניין של הגאולה יהיה משה איש דברים.

המלבי"ם הרחיב וטען שאם אדם אילם או חירש – אין זה העדר פעולה מצד ה', שלא נתן לו את יכולת הדיבור והשמיעה, אלא להפך – שהרי ה' ברא את האדם באופן שיש לו פה לדבר, עיניים לראות ואוזניים לשמוע, ונמצא שעניין זה הוא טבעי עבור המין האנושי. ואדם אילם או חירש או עיוור – היה ראוי שיהיה ככל האדם, אלא שה' באופן פעיל עשה אותו כפי שהוא, ועשה כן לתכלית מיוחדת שראה בחכמתו.⁸⁴

בביאור הסיבה שעשה ה' את משה כבד פה, הביא המלבי"ם את דברי הר"ן (שיובאו לקמן) והוסיף טעם משלו. משה היה מוכן להיות נביא התורה, והיה צריך שלא יוסיף אפילו אות אחת מדעתו, אלא לומר רק את הדברים שה' ישים בפיו. על כן, היתה השגחת ה' בדבר שיהיה כבד פה, וכך ידעו כולם שכאשר אומר את דבר ה' – ה' הוא הדובר בו, והוא אשר שם את הדברים בפיו. ממילא, מה שהיה משה כבד פה לא היה העדר פעולה, אלא שה' פעל ועשה אותו אילם בכוונה, ובפרט שמצד לידתו היה ראוי שידבר ככל האדם, שנולד בשלמות ללא חיסרון כלל. וזו כוונת ה' באומרו 'מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם אוּ מִי יְשׁוּם אֶלֶם', כלומר כשם ששימת הפה המדבר לאדם היא פעולת ה', כן פעולת האילמות באדם היא פעולת ה'. אלא ששימת הדיבור באדם מתייחסת אל העבר – שה' שם את כוח הדיבור למין האדם בעת יצירת האדם הראשון, ואילו שימת האילמות וחיסרון הדיבור מתייחסים אל העתיד – שהאיש הפרטי שרואה



ועיין בדברי הרמב"ן לקמן 'או מי ישום אלם'.
85. מלבי"ם על פסוק יג.

84. ועיין במלבי"ם שהביא על עניין זה את דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, י) שההעדר לא יתייחס לפעולת פועל.

אף הרמב"ן⁸⁹ סובר שה' בחר שלא לרפא את משה, אך מסיבה אחרת, שלא התפלל משה על כך. בדומה ביאר האור החיים 'או ירצה לרמוז שיעשה תשובה... דבר פשוט הוא שכשיעשה אלם יהיה הדבר לצד איזה תכלית הגון או למה שנתחייב כפי מעשיו, וכמאמר רבי אמי (בגמרא⁹⁰) "אין יסורין בלא עון", וכבד פה ולשון נקראים גם כן יסורין, ואם כן היה ראוי לו למשה לדעת סיבת דבר ולתקן ויתפלל לה' על הדבר אשר לא כן הוא עושה, אלא אדרבה מראה כי הדבר הוא טבעי ואינו תלוי מצידו, ולזה אמר אליו "ועתה", ואין ועתה אלא תשובה שיחזור בו מדעת זו', עיין עוד בדבריו.

בעלי השיטה הרביעית דורשים פסוק זה בדרך דרש. וכן מובא בירושלמי: 'אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שברח משה מפני פרעה נעשו כל אוכלוסין שלו אילמין ומהן חרשין ומהן סומין. אמר לאילמין: היכן הוא משה? ולא היו מדברים. אמר לחרשין, ולא היו שומעין. אמר לסומין, ולא היו רואין. הוא שהקב"ה אמר לו למשה: מי שם פה לאדם או מי ישום אלם וגו', תמן קמת לך והכא לית אנא קאים? (כלומר הושעתי אותך שם, לא אושיע אותך כאן?).⁹¹ התורה תמימה מציין שדרשת רש"י היא על אותה הדרך, אלא שמקורה בתנחומא⁹² ושונה היא קצת, וזה לשון רש"י: 'מי שם פה וגו' – מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי. או מי ישום אלם – מי עשה פרעה אלם שלא נתאמץ במצות הריגתך, ואת משרתי חרשים, שלא שמעו בצוותו עליך, ולא ספקלטורין ההורגים מי עשאו עורים, שלא ראו כשברחת מן הבימה ונמלטת? הלא אנכי – ששמי ה', עשיתי כל זאת.'⁹³

תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה' (כדבריו בדברים ג, כו). אך למעשה, ה' אינו עונה לבקשת משה.⁸⁶ מביא האברבנאל את דברי הר"ן,⁸⁷ שעם מקבלי התורה חייב לקבלה בידיעה שהיא אמיתית ואלוהית מבלי שייפול בהם שום ספק בדבר. על כן ביציאת מצרים עשה ה' אותות ומופתים, שידעו ישראל שהדברים הנמנעים בטבע אפשריים בכוח האלוהי. ולפי שהייתה מצרים מלאה בחרטומים וכשפים, בחר ה' לעשות דווקא שם אותות ומופתים, כדי שיתברר לעם ההבדל בין הכישופים המזויפים לאותות האמיתיים. ומאותו טעם, כדי לאמת בעיניהם את נבואת משה רבנו, שהיה שלם בכל מיני השלמויות, הסיר ה' ממנו בהשגחה גמורה את צחות הלשון וקלות הדיבור, כדי שלא יחשבו שמשך משה את ליבות ישראל אחרי תורתו בכוח דבריו ושניצח את המצרים ברוח שפתיו (היינו אישיות סוחפת וכישרון רטורי).

האברבנאל מבאר את הפסוק על פי דברי הר"ן, ובכך מתרץ את קושיותיו: משה ביקש מה' שיסיר את כבדות פיו, ומענה ה' הוא שבחירתו היא אשר גרמה למשה להיות כבד פה מן הטעם הנזכר (כלומר ה' משיב למשה שבוחר שלא לרפאו). ממילא ביאור פסוק זה הוא שכל דבר שעושה ה' בעניין הגאולה הוא בהשגחה פרטית, וזה פירושו: 'מי שם פה לאדם' היינו לאהרן שיהיה לו לפה, 'או מי ישום אלם' הוא משה, 'או חרש' הוא פרעה שלא ישמע לדבריכם, 'או עור' הם חרטומי מצרים שלא יראו אור האמת. ולכן סיים ה' ואמר 'הלא אנכי ה' – שהכול בא מאיתו יתברך. ועוד הוסיף ואמר 'ועתה לך ואנכי אהיה עם פך והוריתך אֶשֶׁר תִּדְבֹר', כלומר תדבר באותיות הקלות אצלך ולא באותיות הכבדות על פך ולשונך.⁸⁸



86. אברבנאל בשאלתו העשרים וחמש.
87. הר"ן בדרוש השלישי ובדרוש החמישי.
88. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים וחמש.
89. רמב"ן בפסוק י, הבאנו את לשונו בסוף הפסוק הקודם.
90. שבת נה, א.
91. ברכות ט, א.
92. תנחומא י.
93. החזקוני מעלה סתירה בין דברי רש"י, שכאן כתב

רבנו בחיי ביאר שחוש השמיעה נקשר עם חוש הדיבור, שהרי לא יודע אדם שחברו מדבר עימו אם אינו שומע, ועל כן לא הזכירה התורה 'או שומע' לפני כותבה 'או חרש', שזה כלול ב'מי שם פה לאדם'. ועיין עוד בדבריו

94. מורה נבוכים ג, י. ועיין במלבי"ם בדבריו בתחילת פסוק זה שהתייחס אף הוא לשיטת הרמב"ם.

החזקוני כתב שהכוונה שירפא את פיו לדבר צחות. **באור החיים** ביאר שכנגד החשש שבני ישראל לא יאמינו לו מצד קושי דיבורו, אומר לו ה' 'אֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ', שבעת הצורך יסיר את כבדות פיו. עוד נראה לומר שבמילים 'לֶךְ וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ' מבהיר לו ה' שכל עוד לא התחיל במצווה אין מקום להסיר את כבדות פיו, אך בשעה שילך בשליחות ה' וידבר יראה שסרה הכבדות ממנו. על כן כתוב 'וְעַתָּה לֶךְ וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר' – לא 'את אשר תדבר' אלא 'אֲשֶׁר תִּדְבֹּר', שאראך שתדבר בלשון צחה. **ובהעמק דבר** נקט שבשעה שתרצה לדבר מענייני הגאולה עם ישראל – אהיה עם פִּיךָ שלא תהיה כבד פה. 'והוריתֶךָ' – אתן לך מדע ושפע אמרי שפר מה לדבר, ולא תהיה כבד פה (ושיטות אלו מתייחסות למובא באורך בשיטות השונות בפסוק הקודם).

וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר

אילם, יהיה ה' עם פיהו ויורה לו את אשר ידבר, שהדיבור יהיה בכוח אלוהי. ולפי האזניים לתורה פירוש הפסוק הוא: 'וְאֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ' – שבשעת הצורך יוכל משה לדבר, 'וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תִּדְבֹּר' – שאף ידע מה לדבר ומה להשיב (שיטות אלה נתבארו באורך בתחילת הפסוק הקודם. ועיין ברש"ר הירש בשורש המילה 'וְהוֹרִיתִיךָ' ובמשמעות העניין).

עיין בדברי האבן עזרא שהבאנו בפסוק י' כי כבד פה, שביאר שהכוונה שה' יורה לו לומר מילים שאין בהן כבדות פה עבור משה. והספורנו כתב: 'ואנכי אהיה עם פיך – להכין כלי הדיבור, והוריתיך – לשון לימודים'. וכן דעת האור החיים, שמה שכתוב 'וְהוֹרִיתִיךָ' ולא 'ואראך', נתכוון לרמוז שצחות דיבורו תהיה כאדם רגיל המדבר בדרך טבעי גמור ולא כמעשה נס לפי שעה. המלבי"ם ביאר שמאחר שבכוונה עשאו ה'

נהרות ה'                                 

ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך

ה' מבטיח למשה 'אֲנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ'. על היות הקב"ה עם פינו אנו מבקשים בכל פעם שאנו פותחים את תפילת שמונה עשרה: 'ה' שְׁפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ' (תהלים נא, יז). אם נבין את גודל משמעות הפסוק הזה – נזכה לדעת מדוע זוכה הוא לפתוח את התפילה המהותית ביותר שיש לנו.

ראשית כול, באמירה הפשוטה 'ה' שְׁפָתַי תִּפְתָּח' אנו מכירים בכך שאפילו פעולה כה פשוטה, של פתיחת השפתיים לדבר, דורשת סייעתא דשמיא. מתוך כך ייתן האדם אל ליבו שכל שכן תוצאות שאר הבקשות שהולך לבקש בתפילת שמונה עשרה תלויות רק ברצון ה' ובעזרתו יתברך. לדוגמה, אדם המתפלל 'ותן ברכה על פני האדמה' ומבקש עבור פרנסתו, אל יחשוב שבמידה שיש לו הכנסה קבועה כך אין הוא צריך לכוון בתפילתו. צריך כל אדם להפנים שכשם שזקוקים אנו לה' לפתיחת שפתינו – כן זקוקים אנו לכל הצלחותינו בחיים.

שנית, רובן המוחלט של ברכות שמונה עשרה הינן בקשות, ומיעוטן שבח והודאה. אולם אנו מבקשים 'ופי יגיד תהילתך'. עיקר תפילתנו אינה לקבל, אלא להלל ולשבח את ה' יתברך, ואף הדברים שאנו מבקשים עליהם – אנו מבקשים אותם כדי שנזכה על ידם להגיד את תהילת ה' בארץ. 'דֹּר לְדֹר יִשְׁבַּח מַעֲשֶׂיךָ, וְגִבּוֹרֹתֶיךָ יִגִּידוּ' (תהלים קמה, ד).

ושלישית, עלינו להתמקד במילה 'יגיד': לא כתוב 'ופי יאמר תהילתך' או 'ופי ידבר תהילתך', אלא 'ופי יגיד תהילתך'. מה ההבדל בין הגדה לבין דיבור ואמירה? בשונה מהמילים 'אמר' ו'דיבר', שמובנן מסירת מידע, במילה 'יגיד' (ודומיה) הכוונה לביטוי שיש בצידו ציפייה לעשיית דבר מצד השומע.⁹⁵ כשאנו אומרים 'יגיד' אנו מתחננים לה' שדיבורנו יפעל בעולמות העליונים ויישא פירות הנראים לעינינו. דבר זה דורש מאיתנו כוונה עצומה, שהרי כיצד יכול אדם להתחנן למלך



95. דוגמאות רבות יש לדבר, ויבואר עניין זה לקמן יג, ח 'והגדת לבנך'.

העולם שישמע את תפילותיו וייתן את מבוקשו – בשעה שליבו של האדם אינו עימו, כי אם מהרהר בכל דבר אפשרי חוץ מן המילים שאומר?
באומרנו 'ה' שִׁפְתֵי תִפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ' נפנים היטב שה' נותן לנו את כל היכולות בעולם, אפילו כעצם פתיחת שפתינו; נבין שעיקר תפילתנו הינה תהילה לה', ומהות זו תלויה אותנו גם בתחנונינו; ונזכור שאנו מתחננים שה' יאזין לכל מילה שלנו בתפילתנו וייתן את מבוקשנו, ומתוך כך נזכור שאנו מחויבים לעשות את חלקנו בתפילה, ולהשתדל, בכל מילה שנגיד, לכוון בכל כוחנו.



וַיֹּאמֶר בְּכֶעָז יִי שְׁלַח כְּעֵן בִּיד
מֵאֵן דְּכָשֶׁר לְמִשְׁלָח:

יג וַיֹּאמֶר בִּי אֲדֹנָי שְׁלַח-נָא בִיד-תְּשִׁלַּח:

ביד תשלח. ביד מי שאתה רגיל לשלוח, והוא אהרן. דבר אחר, ביד אחר שתרצה לשלוח, שאין סופי להכניסם לארץ ולהיות גואלם לעתיד, יש לך שלוחים הרבה:

וַיֹּאמֶר בִּי ה'

לפי ההעמק דבר ה' אמר למשה שיהיה עם פיו, שכל זמן שיבוא לדבר בעניין הגאולה יעשה לו נס. וכנגד זה טוען משה שקשה לו להטריח את השכינה בכל רגע שתדבר מתוך גרונו, ולכן הוא מבקש שישנה ה' את הטבע פעם אחת, שיהפוך אותו לאיש דברים, ולא יצטרך לשנותו פעמים רבות בכל דיבור ודיבור. ועיין עוד במדרש שהבאנו בסוף פסוק זה.

האור החיים ביאר שכוונת משה במילה 'בי' לומר שחס ושלום אינו תולה את חוסר הסרת פגם הדיבור שלו בקב"ה, שיודע משה שהקב"ה כול יכול. אלא אומר שמבין שחוסר הסרת פגמו הוא מצד שאינו ראוי לנס, ועל כן אמר 'בי ה' תלוי כל החיסרון והמניעה. ולכן גם אמר 'שְׁלַח נָא בִיד תְּשִׁלַּח', כלומר 'ביד מי שהוא ראוי לעשות שליחותך, לא בשפל כמוני שקבוע בי מומי, וזה יגיד על היותי בלתי מוכשר לשליחות נעלה'.

שְׁלַח נָא בִיד תְּשִׁלַּח

צחות שיהיה כשר וראוי לשליחות נכבדת שכזו, ואל לו לשלוח ביד כבד פה וערל שפתיים, כי אז לא יהיה דברו אל פרעה בדרך כבוד ומעלה. ומוסיף הרמב"ן שנכון בעיניו לבאר 'שְׁלַח נָא בִיד תְּשִׁלַּח', שכל אחד בעולם יהיה הגון לשלוח יותר ממנו. וכתב: 'והסבה למשה בכל הסרבנות הזאת – ענותו הגדולה מכל האדם אשר על פני האדמה, שלא היה מוצא את לבו להתגדל ולדבר אל המלך ושיתפאר לאמר ה' שלחני, ולא על ישראל להוציאם ממצרים ולהיות עליהם מלך'.

ובכן, למי התכוון משה באמרו 'בִיד תְּשִׁלַּח'? נביא שתי שיטות עיקריות, ואחריהן נזכיר שיטות נוספות.

השיטה הראשונה מבארת שלא התכוון משה לאדם מסוים, אלא באופן כללי שראוי שימצא ה' אדם המתאים יותר לשליחות. וכן ביאר הרשב"ם, 'ביד אשר תרצה לשלוח, ולא אותי'. וכן הביא הרמב"ן את דברי אונקלוס שתרגם 'שלח כען ביד מן דכשר למשלח (וי"ג דתשלח)', וכוונתו שטוען משה שישלח ה' אדם מדבר

הלשון וקל הדיבור, כי כן ראוי לשליחותך. אם צריך אתה לשלוח מישהו נוסף איתי שידבר, עדיף שתשלח את כל השליחות בידו, ולמה לי להיות שלוחך גם כן?

ועל המילים 'בְּיַד תִּשְׁלַח' מבאר האברבנאל שיש שני סוגי שליחים. יש שליח המדבר, ויש שליח הולכה, שאינו מדבר ואינו צריך יכולת דיבור אלא נותנים בידו כתב להוליך ממקום למקום. על כן אמר משה רבנו לה' יתברך: אם כוונתך שאהיה שליח לדיבור – עליך לתקן את כוונתך, ואם רצונך שלא אדבר אלא אהיה כשליח הולכה, שרק לוקח דבר בידו – 'שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלַח' שלח אחר, כי אני רוצה להיות שליח יד אלא שליח פה.⁹⁷

וכה דבריו של הרש"ר הירש: 'אין אני הגון, חכם או זריז במידה מספקת – אינני האיש המתאים לכך. בין כך ובין כך תבוצע השליחות, אבל אם באמצעותי, תחילתה כשלון. ואז, הלא שלוח תשלח אחר, טוב ממני, יעיל ממני: שלח נא ביד תשלח – כבר מעתה'.⁹⁸

לעומתם, יש הנוקטים בשיטה שנייה, שהתכוון משה רבנו דווקא לאהרן הכהן. בתנחומא נדרש: 'שבשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה שילך בשליחותו אצל פרעה, ואמר לו "שלח נא ביד תשלח", את סבור שמא עכב משה שלא רצה לילך? אינו כן, אלא כמכבד

וכן סוברים עוד מפרשים. הספורנו כתב: 'ביד מי שיהיה שליח מוכן לעשות שליחותך, ולא איש כמוני שיצטרך שתהיה עם פי ותוריני באופן שאתה תהיה המדבר'. וכן דעת ההעמק דבר, שתשלח ביד אדם שלשונו מסוגלת לכך, ויהיה הוא בתורת שליח ולא יצטרך שהשכינה תדבר מתוך גרונו, שאם כן ה' הוא המדבר ולא השליח. על כן משה אינו רואה את עצמו כשליח כלל, שהרי לא ידבר בשם ה' אלא ה' ידבר מתוך גרונו, מה שאין כן אם יהיה איש דברים וה' ימסור לו את דבריו – ידבר לישראל בתורת שליח, וזהו 'שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלַח' (ועיין ברבנו בחיי במה שכתב על מידת הרחמים ומידת הדין).

האברבנאל כותב שממענה משה לא ברור אם מתכוון לילך בשליחות ה' או לא. ומביא את דברי אונקלוס ורש"י (שיובאו לקמן), אך מציין שלשיטתם לא מובן למה אמר משה 'בְּיַד תִּשְׁלַח', שהמילה 'יד' אינה קשורה כאן, והיה לו לומר 'שלח נא מי שתשלח'.⁹⁶

על כן מבאר האברבנאל שמשה לא התפייס בתשובת ה' אליו שמשאיר אותו כבד פה מתוך בחירה, ואמר 'בִּי ה'?', בתמיהה – מאחר שקל בעיניך להפוך מטה לנחש ומים לדם, וכי יחדל הרצון והיכולת לתקן את אשר עות הטבע בפי ובשפתיו? על כן אומר משה לה', אם אין בכוונתך לרפאני 'שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלַח' את מי שיהיה צח



היא על החופש המוחלט של תודעתו והכרתו, שיקולו והחלטותיו; הוזה אומר: על מלוא הצלילות והפכחון של מצב נפשו ורוחו של אדון הנביאים ברגע הנשגב ביותר של חייו. חז"ל אמרו ברוב משמעות: "מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה" (סוכה ה, א), וכוונתם לאמת זו: לעולם אין האלוהות פולשת לתחום האדם, באופן שהלה יחדל להיות אדם וייהפך למכשיר נטול חירות ונטול רצון לאלוהות. גם השכינה, כפי ששמה מורה, אינה אלא 'שכן' אצל האדם, באה היא בקרבנו אבל אינה גוברת עליו להבליעו. וודאי תהיה זאת העזה לחוות דעה על מהות הנבואה ורוח הקודש: רק נביא, שזכה לחוויה זו, מסוגל להעיד עליה, ועיין עוד בדבריה.

96. אברבנאל בשאלתו העשרים ושש.

97. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשרים ושש.

98. עוד כתב הרש"ר הירש: 'יאווש זה עדות חיה מאין כמוה היא, על כי כל שנעשה ונאמר על ידי משה, מאלהים הוא. עדות חיה היא, שהתורה אמנם נמסרה בידי משה, אבל לא ממנו, או מידי של משה. כאותה אמת, היוצאת מפשוטו של מקרא מפורש, מפסוק יסוד זה: "וידבר ה' אל משה"'.
הרש"ר הירש משתמש בעניין זה להפרכת טענת חוגים אחרים, שנבואה נוטלת מן האדם את רצונו, וכותב: 'בניגוד גמור לכך רואים אנו כאן, כיצד עומדים לו למשה לא רק הכרתו המלאה, אלא אף מלוא כוח הרצון העצמאי שבו; והוא מפעילם, אף מביע בקשת מיאון ברגע האחרון. עדות

ובדומה כתב הכלי יקר, שמאחר שיודע משה שאף אם יתחיל בשליחות לא יסיימה, שאין בו כוח לעשות כן מאחר שהוא כבד פה, וממילא ישלח ה' משהו במקומו – על כן הוא אומר 'שֶׁלַח נָא בְּיַד תְּשַׁלַּח' – שלח עכשיו ביד מי שתשלח אחר כך. והתכוון משה בזה לאהרן אחיו הגדול, שלא ירע משה בעיני אהרן. ועל זה השיבו ה' 'וְרָאָה וְשָׁמַח בְּלָבוֹ'.

בדרך זו הלך גם המלבי"ם,¹⁰⁰ שביאר שה' אמר למשה שבכוונה עשאו כבד פה, אך לא מסר לו את טעם הדבר. על פי זאת טען משה שהלוא טוב יותר שימסור ה' את השליחות ביד איש שיוכל לדבר מעצמו באופן טבעי, שאז השליח מדבר בשם שולחו, ולא שיבוא ה' עימו וישים את הדברים בפיו. וזהו פירוש 'שֶׁלַח נָא בְּיַד תְּשַׁלַּח', כלומר ביד אדם שיהיה שליח וידבר בשם משלחו. ועוד כיוון משה במילים אלה דווקא לאהרן, שכבר היה שליח ה' לבני ישראל במצרים וגם ניבא להם בשם ה', ולא יצטרך שילך עימו משלחו אלא יכול לדבר לבדו בשמו. ואף זה נכלל במילים 'בְּיַד תְּשַׁלַּח', כלומר ביד מי שהיית רגיל לשלחו עד עתה.

ובאופן דומה סובר באזניים לתורה, שאמר משה לה' – מאחר שהפה והמוח מסורים בידך, הדעה והדיבור לחי עולמים, הרי הכול ראויים לשליחות זו. ולמה תשלח דווקא אותי, החושש לקפידת אחי הגדול ושיש לי אויבים בנפש שימסרוני למלכות? והרי 'הרבה שלוחים למקום'. ואנוהו – צריך עיון מנין ברור לאבן עזרא ולמלבי"ם שכבר היה אהרן נביא – שמא הפסוק מיחזקאל לא דיבר על אהרן, ואף אם היה נביא מנין ידע משה שהוא נביא ושרגיל לדבר אל בני ישראל. ומנין בכלל ברור למפרשי שיטה זו שידע משה שיש לו אח שקוראים לו אהרן, ושמה בפעם הזו הוא שומע על אודותיו לראשונה? אכן אהרן אינו מוזכר כלל בפסוקים עד עכשיו,

לאהרן.⁹⁹ וכן כתב רש"י: 'ביד מי שאתה רגיל לשלוח, והוא אהרן'.

אף האבן עזרא כתב באותה הדרך. תחילה ביאר ש'נא' הוא עתה (והביא דוגמאות לכך), והסביר שכוונת משה היא שישלח ביד אשר רגיל לשלוח, וכוונתו שישלח את אהרן שהינו איש דברים, שהרי איננו כבד לשון ורגיל הוא להינבא לישראל. והביא האבן עזרא שביחזקאל מובא שהשם כבר שלח נביא בישראל לפני בוא משה (על פי האמור ביחזקאל פרק כ). וכן כתוב שה' אמר לאהרן שילך לקראת משה המדברה, ומשמע מכך שהיה נביא קודם לכן. ועוד, שאהרן היה גדול ממשה בשנים, ואולי ייחר לו שיהיה משה השליח אל פרעה ולא הוא (ועל כן אמר לו ה' 'וְרָאָה וְשָׁמַח בְּלָבוֹ').

ממשיך ומבאר האבן עזרא שבתחילה לא מיאן משה ללכת, אלא אמר 'לא אֵישׁ דְּבָרִים אֲנֹכִי', שקשה עליו לדבר לפני המלך מאחר שהוא כבד פה. וחשב משה שה' יחדש אות כדי להסיר את כבדות פיו, אך כאשר השיבו ה' 'וְהוֹרִיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר' (כביאור האבן עזרא שיורה לו אילו מילים לומר, שלא תפריע כבדות פיו לדיבורו) הבין משה שכובד לשונו לא יסור. על כן תמה, למה לא ישלח ה' את אהרן אל פרעה, ואמר 'שֶׁלַח נָא בְּיַד תְּשַׁלַּח'. ומסיים האבן עזרא שכל זה מתברר מתשובת ה' 'הֲלֹא אֶהְרֶן אֲחִיךָ הֲלוֹי'.

אף החזקוני כתב שמשה ניסה להישמט מן השליחות בכל מיני אופנים, וכשראה שכל דבריו לא הועילו לו גילה את האמת על חוסר רצונו ללכת – שלא רצה ליטול גדולה בפני אחיו. על כן אמר 'שֶׁלַח נָא בְּיַד תְּשַׁלַּח', כלומר ביד משהו אחר חוץ ממני. אך כשמע משה שאהרן יקבל בשמחה לעשות את שליחות ה' ולדבר בשמו (מה שלא עשה משה) ולא יקנא בו – מייד קיבל שליחותו, כנאמר (פסוק יח) 'וַיִּלֶּךְ מֹשֶׁה'.



100. בדבריו שהבאנו בפסוק יא.

99. תנחומא כז.

לא התכוון לאדם כלל כי אם למלאך, וכה נדרש הפסוק במדרש רבה: 'א"ר חייא הגדול – אמר לפניו: רבש"ע (ואנוהו – ביאור המילים 'בי אדני') בי אתה רוצה לגאול בניו של אברהם שעשה אותך אדון על כל בריותיך? "שלח נא ביד תשלח" – אמר לפניו: איזה חביב לאדם, בן אחיו או בן בנו? הוי אומר בן בנו. כשבקשת להציל את לוט בן אחי אברהם, ביד המלאכים שלחת להצילו; בניו של אברהם, שהם ששים רבוא, בידי אתה משלח להצילם? (ואנוהו – ביאור המילים 'שלח נא ביד תשלח') שלח ביד המלאכים שאתה רגיל לשלח. דבר אחר, הגר המצרית ה' מלאכים שלחת אצלה – לששים רבוא בניה של שרה בידי אתה משלח להציל?¹⁰¹

והסברה נותנת שאם לא נזכר עד כה, למה לנו לומר שכבר היה שלוח אליהם. ואף אם כן, מניין ידע משה בדבר? והדברים צריכים עיון גדול. ועיין בתנחומא שהבאנו בסוף פסוק יד, שגם שם מובא עניין זה, ועדיין צריך עיון. שיטה נוספת מוזכרת ברש"י, שטען משה שמאחר שאין סופו להכניס את ישראל לארץ ולהיות גואלם לעתיד, הרי יש לה' שלוחים הרבה, ועל כן אומר שישלח ביד אחר. וכן ביאר הכלי יקר, שהמילה 'נא' כוונתה עכשיו, וכוונת משה שמאחר שאינו עתיד להכניס את ישראל לארץ – שלח עכשיו ביד מי שתשלח לעתיד (ועיין במה שכתבנו לעיל ג, י 'האם משה נועד להכניס את ישראל לארץ ישראל'). ובשיטת הדרש, כשאמר משה 'בִּיד תִּשְׁלַח'

נהרות ה' **בי ה'**

נוציא את מילות הפסוק מהקשרן ונדרוש אותן בפני עצמן. 'בי ה' – זכות גדולה היא לראות את האדם כמי שנושא חלק אלוהי בקרבו, כדברי המילים 'בי ה'. כשהקב"ה בא לתאר את סיבת הרעות שיבואו על עם ישראל, הוא תולה זאת בחוסר הרגשת ה' בקרבנו – 'על פי אין אלהי בקרבי מצאנוי הרעות האלה' (דברים לא, יז). רווחת היא המחשבה שעל האדם לעבוד את ה', ולרוב הדבר מוצג באופן שכביכול הקב"ה חיצוני לאדם, כאדם הבא לעמוד לפני מלך הנמצא מחוצה לו. אך זהו רק חלק מן התמונה הכוללת, שכן הקב"ה – מלוא כל הארץ כבודו, אף בתוך האדם. וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכָם (כה, ח).

גדולה יקרה נמצאת באדם שאינו מרגיש את ה' רק כחיצוני לו אלא כחלק ממנו ממש, וכפי שאפשר למצוא אצל הלל הזקן, כמסופר עליו במדרש ויקרא רבה: 'גומל נפשו איש חסד (משלי יא, ז) – זה הלל הזקן שבשעה שהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך והולך עמם. אמרו לו תלמידיו: רבנו, להיכן אתה הולך? אמר להם: לגמול חסד עם אורחת זו שבתוך ביתי. אמרו לו: כל יום יש לך אורחת? אמר להם: והנפש המסכנה הזו, לא אורחת היא בתוך הגוף? ביום הזה היא כאן, למחר אין היא כאן'.¹⁰² הלל הכיר שנשמתו שנפח בו הקב"ה הינה בתוך גופו, וחי את חייו בהתאם. כל בוקר אומרים אנו 'נשמה שנתת בי טהורה היא... כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך'. אשרי האיש המפנים עניין זה בכל בוקר באומרו מילים אלה, חי את יומו בהתאם, ויכול לומר בסוף יומו 'נשמה שאני משיב לך – טהורה היא'.




102. ויקרא רבה לד, ג (בתרגום מארמית).

101. שמות רבה ג, טז.

וַתִּקְרַף רִגְזָא דִּי בְּמִשְׁה וַאֲמַר
הֲלֹא אֶהְרֵן אַחֲוֵךְ לִינְאָה גְּלִי
קְדָמִי אֲרִי מְלֵלָא יְמִלִיל הוּא
וְאָף הָא הוּא נָפִיק לְקַדְמוּתָךְ
וַיַּחְזִינְךָ וַיַּחְדֵּי בְּלִבִּיהּ:

וַיַּחְרֵאֲךָ יְהוָה בְּמִשְׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְרֵן אַחֲוֵךְ הֲלוֹי
יִדְעָתִי כִּי־דָבָר יִדְבָּר הוּא וְגַם הִנֵּה־הוּא יֵצֵא לְקִרְאָתְךָ
וְרֹאךָ וְשִׂמַּח בְּלִבּוֹ:

הלוי, שנאמר 'ומשה איש האלהים צניז יקראו על שצט
הלוי': הנה הוא יצא לקראתך. כשתלך למצרים: וראך
ושמח בלבו. לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך
שאתה עולה לגדלה. ומשם זכה אהרן לעדי החשן
הנתון על הלצ:

ויחר אף. ר' יהושע בן קרחה אומר, כל חרון אף
שבתורה נאמר בו רושם, וזה לא נאמר בו רושם, ולא
מנינו שצא עונש על ידי אותו חרון. אמר לו רבי יוסי,
אף צו נאמר בו רושם, 'הלא אהרן אחיך הלוי', שהיה
עמיד להיות לוי ולא כהן, והכונה הייתי אומר ללאת
ממך, מעתה לא יהיה כן, אלא הוא יהיה כהן ואתה

ויחר אף ה' במשה

כפי שהבאנו בשמו לעיל ג, ב). ועיין בדברי
האברבנאל בפירושו לפסוק זה.¹⁰⁴

האם חרון אף ה' השאיר רושם?

האם חרון אף ה' במשה השאיר בו רושם?
מחלוקת זו הובאה בגמרא: 'ויחר אף ה' במשה –
רבי יהושע בן קרחה אומר: כל חרון אף שבתורה
נאמר בו רושם (וביאר רש"י 'סימן מה של חרון
היה שם, פעמים הכאה פעמים נזיפה פעמים
קללה וגידוף') וזה לא נאמר בו רושם. ר"ש בן
יוחי אומר: אף זה נאמר בו רושם, שנאמר "הלא
אהרן אחיך הלוי", והלא כהן הוא? הכי קאמר:
אני אמרתי אתה כהן והוא לוי, עכשיו הוא כהן
ואתה לוי',¹⁰⁵ והביא רש"י את שתי הדעות. ועיין
באזניים לתורה שביאר שיש כאן מידה כנגד
מידה, שהכהנים הם שלוחי המקום, ואם משה
לא רצה להיות שלוח ה' – נמנע ממנו להיות כהן.
הרשב"ם ביאר שחרון אף ה' עשה רושם,
ולפי הפשט אצלנו הרושם הוא המובא לקמן
'ויפגשהו ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ' (פסוק כד).¹⁰⁶ והאבן

בטעם הדבר שחרה אף ה' במשה כתב המלבי"ם
שהוא משום שדברי משה, שהביאו לכך
שיצטרף אליו אהרן, פגעה באופן שבו בני
ישראל יקבלו את דבר ה'. רצון ה' היה שמשה
ילך בשליחותו לבדו והוא ידבר אל העם, ואז
היו בני ישראל מקבלים את דבר ה' בלא שום
אמצעי, שהשכינה הייתה מדברת מתוך גרונו
של משה אל העם. אולם עתה יקבל אהרן את
הדיבור ממשה והעם יקבלו את הדיבור מאהרן,
ובזה ירד הדיבור ממדרגתו. והוא כדברי המדרש
'ומשעה ששמעו "אנכי" מפי הגבורה היו למדין
ולא שכחין, כשאמרו למשה "דבר אתה עמנו"
(כ, יז) חזרו להיות למדין ושכחין',¹⁰³ כי ירד
הדיבור ממדרגתו. ובאופן דומה כתב בהעמק
דבר שחרה אפו של ה' במשה, כי על פי דבריו
ישתנו סדרי הגאולה ממה שחשב תחילה (כפי
שהבאנו בשמו בתחילת ג, יח, וכן יוזכר לקמן
בפסוק טו 'והוריתי אתכם'). ובאזניים לתורה
ביאר 'ויחר אף ה' – על ענוותנותו היתרה
(ולא רצה לגלות לו שהוא בחיר האנושות,



106. ובבראשית לב, כט כתב הרשב"ם 'וכן מצינו בכל
ההולכים בדרך שלא ברצון הק' או ממאנים ללכת,
שנענשו. במשה כתיב "שלח נא ביד תשלח, ויחר אף ה'
במשה"... לפי הפשט לפי שהיה מתעצל ללכת כתיב "ויהי

103. מדרש בילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפא.
104. אברבנאל בתשובתו לשאלות העשרים ושבע
ועשרים ושמונה.
105. זבחים קב, א.
106. זבחים קב, א.

פניו, וזהו הרושם כשלא רפאהו, וכן דרשו "הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא", ואתה לעולם לא תתרפא'. וכן ביאר האור החיים שהרושם שעשה חרון אף ה' הוא שנשאר משה קבוע עם מום כבדות פה ולשון, וזו כוונת הפסוק 'במשה', כלומר בגופו. והוסיף שדברי הגמרא 'הלא אהרן אחיך הלוי' (כנ"ל) אינם מכחישים את דבריו, אלא אפשר לומר שאולי הכתוב רומז שנענש בשניהם (שלא נרפא ושלא היה לכהן) בכותבו 'ויחר אף ה'', שהיה לו לומר 'ויחר ה'', אלא שהמילים 'ויחר אף' רומזות לשני הדברים (והמשיך רעיון זה לקמן 'ידעתי כי דבר ידבר הוא')¹⁰⁷.

עזרא יוצא כנגד דבריו (בלי להזכיר את שמו), וכותב 'חלילה חלילה' לבאר שחרון אף ה' בא לידי ביטוי בכתוב 'ויבקש המיתו'. שאם חרון אף ה' היה ראוי להביא את משה לידי מיתה, הרי עתה מייד היה ראוי שיבקש ה' המיתו, בשעה שמיאן ללכת, ולא בעת לכתו למצרים (ודחה את הוכחות הרשב"ם), והביא ראייה שמצאנו חרון אף ה' ללא ענישה בשעה שדיברה מרים לשון הרע על משה, ככתוב 'ויחר אף ה' בם וילך' (במדבר יב, ט), ולא בא נזק לאהרן. לפי רבנו בחיי חרון אף ה' אכן השאיר רושם, שכתב: 'ועוד דרשו בזה, שעשה רושם, שלא נתרפא לעולם, והיה אפשר שיעשה לו כבוד שירפאנו, כשם שעשה לו כבוד בקרון עור

ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי

למשה, אלא 'הנה הוא יצא לקראתך' ועוד שישמח בליבו.

למה אמר ה' 'הלוי'?

הבאנו לעיל ('האם חרון אף ה' השאיר רושם') שיש הסוברים שאמר ה' למשה את המילה 'לוי' להורות לו שנענש, שהיה אמור להיות כהן ועתה יהיה לוי. והובאו טעמים נוספים לעניין זה במפרשים.

לפי האבן עזרא טעם הדבר שכתוב 'הלוי' הוא שהיו אחרים בישראל ששמום אהרן, אך דווקא אהרן הלוי היה נודע בישראל כנביא (ובאבן עזרא הקצר כתב 'יתכן שהיו אנשים רבים בישראל נקראים בשם הזה').

יש מבארים שהמילה 'לוי' באה להורות על חשיבות משפחתו של אהרן, שמשום כך יישלח דווקא הוא עם משה. וכן דעת המלבי"ם, שה'

בהעמק דבר ביאר שכאן ה' מסיר את הטעמים שהעלה משה בעניין חוסר התאמתו לשליחות. על אודות טענת משה 'הנה לא יאמינו לי' (פסוק א) ביאר שמשם טען שלא יאמינו לו בני ישראל שנראה ה' אליו, שהרי היה לה' להיראות אל אהרן המוחזק אצלם כבר בחסידות ובנבואה. ועתה אהרן עצמו ידבר, ויראו כולם שגם הוא מאמין שה' נראה אל משה. ואמונת אהרן באה על פי דבר ה' אליו 'לך לקראת משה' (פסוק כז), שבזה הבין אהרן את גדולת משה ושמשו יודע את ה' יותר ממנו.

וממשיך בהעמק דבר שטענה נוספת שהעלה משה הייתה 'לא איש דברים אנכי', וכנגדה אומר ה' על אהרן 'כי דבר ידבר הוא', כלומר יסביר לישראל את דבר ה', והכפילות 'דבר ידבר' מורה שידבר כמה פעמים. כמו כן, לא צריך משה לחוש שיקשה על אהרן היותו טפל



עצמותיו" (איוב לג, כא).

107. עיין בזה שמוות כה, ב, שמשמע משם שבשעה שקברו להר סיני נתרפא משה ממומו.

בדרך במלון ויפגשהו ה' ויבקש המיתו". וכן ביונה שנבלע במעי הדגה. וכן בבלעם "ויחר אף אלהים כי הולך הוא" ונעשה חגור, כדכתיב "ותלחץ את רגל בלעם" (במדבר כב, כה), "וילך שפי" (שם כג, ג) – חגור, כמו "ישופו

כתב שהוסיף ה' לומר 'הלוי', לומר למשה שאהרן אינו עסוק בעבודת פרך (ששבט לוי לא נשתעבד), וממילא יש לו זמן לילך אל פרעה, וכן איננו שקוע בעבדות ובשפלות, וידבר בשם ה' לפרעה בתקיפות ולא בהכנעה כעבד. לעומתם, יש המבארים שהמילה 'לוי' מסמלת אופי. הרש"ר הירש ציין שזו הפעם הראשונה בתורה שהמילה 'לוי' מציינת תכונת אופי, ופירושה כאן הוא חזק, אמיץ והחלטי. ה' אומר למשה שתכונות אלה מאפיינות את אהרן, ואותו לא יצטרך ה' לבקש הרבה. וכן ניתן לבאר את דברי הספורנו שכתב שאם הייתה הכוונה לשלוח איש המוכן לדבר, אזי מתאים לכך אהרן אחיק שהוא לוי, בעל חכמה בלי ספק ככל אחיו הלויים, והוא ידבר שמעצמו הוא בעל לשון לימודים.

אומר למשה שידוע הוא שיכול לשלוח את אהרן אל העם, שהרי יש לו שלוש מעלות: הראשונה, שהוא 'אהרן' והוא קדוש לאלוהיו. השנייה, מצד שהוא 'אחיק', והוכן אל הנבואה מטבע אבותיו כפי שמשה היה מוכן לזה בירושה מאביו. והשלישית, שהוא 'לוי', ששבט זה שמרו את תורת האבות גם במצרים והיו עבדי ה'. אולם ה' לא רצה לשלוח את אהרן בגלל האמור 'יִדְעֵתִי כִּי יִדְבֵּר יִדְבָּר הוּא', שיען היותו איש לשון ובעל שפתיים ייחסו את הדברים אליו, שידבר כרצונו, ולפעמים לא יהיה הדיבור כפי הרצון האלוהי, ואילו ה' רצה שליח שתדבר השכינה מתוך גרונו. **בהעמק דבר** ביאר שעל אהרן כתוב 'הלוי' לומר שגדולתו באה מכוח היותו משבט לוי המוחזקים בחסידות, אך גדולת משה אינה כן אלא מופשטת ונעלה מכול.¹⁰⁸ **ובאזניים לתורה**

יִדְעֵתִי כִּי יִדְבֵּר יִדְבָּר הוּא

לחוש שאהרן ימאן. ואין בדבר זה חוסר בבחירה החופשית של אהרן, שהידיעה האלוהית אינה סותרת את בחירת האדם. **האור החיים** ציין שהקב"ה כפל ואמר 'יִדְבֵּר יִדְבָּר'. וכוונתו, שגם אם היה אהרן כבד פה ולשון כמו משה, עדיין היה מוכן לדבר. ומטעם זה אומר 'וְגַם הִנֵּה הוּא יֵצֵא לִקְרֹאתָךְ וְיִשְׁמַח בְּלִבּוֹ', שהמילה 'וגם' מורה על תוספת שבח לאהרן, שכשם שיציאתו ושמחת ליבו היא מעלה עבורו, כך 'יִדְבֵּר יִדְבָּר' היא מעלה עבורו מהטעם שנתבאר. עוד מראה המשך הפסוק את שבחו וענוותנותו של אהרן, שהיה ראוי לו להקפיד על שהוא יהיה רק לפה ואילו אחיו הקטן יגדל ממנו, אך אומר ה' שלא רק שלא יקפיד בדבר, אלא גם ישמח. ומתוך ענווה זו מובן עניין זה של 'יִדְבֵּר יִדְבָּר', שאף שאהרן עניו כל כך (שהרי שמח בשביל משה), הרי דבר ידבר גם אם היה כבד

כתב **האבן עזרא** שעניין הדיבור של אהרן עבור משה אינו גירעון למשה אלא מעלה גדולה. שיהיה אהרן למשה כפה שמוציא את דיבור הנשמה שאינה נראית, וכמו המלאכים שאינם נראים כי אינם גוף. **ובאבן עזרא הקצר** הוסיף שאהרן ידבר כיוון שהוא יודע לדבר צחות, ומודיעו ה' שיצווה את אהרן לצאת לקראתו ולא יקנא בו כלל. לעומתו, **הרשב"ם** (כהמשך לדבריו בפסוק י ש משה לא ידע את חיתוך לשון מצרים) ביאר שאהרן ידבר לפי שנתגדל שם ויש לו חיתוך לשון מצרים.

בביאור מילת 'ידעתי' כתב **הרמב"ן** שגלוי לפני ה' שידבר אהרן בעבור משה ברצונו לאוהבו, אף בלא שיצווהו ה', והנה הוא מעצמו יוצא לקראתך וראך ושמח בליבו ולא יקנא בך כלל. והוסיף **באזניים לתורה** שיש לומר שאף ש משה ממאן לילך בשליחות ה', מודיעו ה' שאין לו



108. ובפירושו על, יד ביאר שגדלותו של משה באה מכוח היותו מסוגל לתורה, וכוח התורה לבדו גדול ונעלה מכל יחס.

באופן ברור, בשונה ממשה שיישאר במומו).
ובהעמק דבר כתב שהכפילות 'דְּבַר יְדָבָר' מורה
שידבר כמה פעמים.

בעל הטורים ציין 'ידבר הוא וגם הנה – ר"ת
שם של ד' אותיות, לומר שמסר גם לאהרן השם
וכל כנוייו'. ובביאור דברי המלבי"ם לעניין זה
עיין בדבריו שהבאנו לעיל 'למה אמר ה' הלוי'.

פה וכבד לשון, שלא תגרום לו הענווה הרחקת
עשות רצון המלך.

ממשיך האור החיים שיייתכן גם לפרש שכוונת
התורה לומר (כהמשך לדבריו לעיל 'ויחר אף
ה' במשה') שדיבורו של אהרן יהיה צח, ואילו
משה יישאר במומו כפי שהוא (וביאור כפל
המילים הוא שהמילה 'דְּבַר' באה במשמעות של
אהרן ידבר, והמילים 'דְּבַר הוא' מורות שידבר

וגם הנה הוא יצא לקראתך

'לך לקראת משה המדבֶּרָה' (פסוק כז) הוא להודיעו
באיזו דרך ימצא את משה בשובו למצרים, אך
לא על עצם היציאה. וייתכן ששמע אהרן בצאת
משה ממדין יצא מעצמו לקראתו, ואחר כך
בדרך נאמר לו 'לך לקראת משה המדבֶּרָה' כי
שם תמצאנו.

רש"י פירש שיצא אהרן לקראתו כשילך משה
למצרים (ואנחנו – אף שכתוב 'יצא לקראתך',
בלשון הווה, מצאנו פעמים נוספות במקרא
שהמילה 'יוצא' נאמרה בלשון עתיד, ככתוב
לקמן 'פָּחַצַת הַלֵּילָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם'
[יא, ד]). הרמב"ן כתב שאהרן יוצא מעצמו לקראת
משה ללא ציווי ה', ומה שהוצרך ה' לומר לאהרן

וראך ושמח בלבו

האברבנאל במה שביאר בעניין מדרש זה¹¹⁰
ובתורה תמימה.

ומאחר שרעיון זה של אחים השמחים זה
עבור זה רעיון גדול הוא עד מאוד, נביא שני
מדרשים ולא נקצר בדבריהם, שמהם נזכה
ללמוד ולהפנים עניין מהותי ונשגב זה.

במדרש רות רבה נדרש: "א"ר יצחק בר מריון:
בא הכתוב ללמדך שאם אדם עושה מצוה יעשנה
בלבב שלם, שאלו היה ראובן יודע שהקב"ה
מכתיב עליו "וישמע ראובן ויצילהו מידם"
(בראשית לו, כא), בכתפו היה מוליכו אצל אביו.
ואילו היה יודע אהרן שהקב"ה מכתיב עליו
"הנה הוא יוצא לקראתך", בתופים ובמחולות
היה יוצא לקראתו. ואלו היה יודע בעז שהקב"ה
מכתיב עליו "ויצבט לה קלי ותאכל ותשבט"

רבנו בחיי כתב: 'לא היו מתקנאים במעלתם
זה על זה, זהו שאמר הכתוב "הנה מה טוב
ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהילים קלג, א)'.
והוסיף האור החיים, 'וְשִׂמְח בְּלִבּוֹ', לומר שגם
אם לא יראה שמחה בפניו – הקב"ה עד שישמח
בליבו, או שהכוונה שישמח הן בפניו הן בליבו.
ו**כתב המלבי"ם** שלא כמו שמשה חשב, שאם
עד עתה היה אהרן שליח ה' לבני ישראל אזי
תהיה לו קנאה במשה, אלא אדרבה, 'וְרָאָךְ
וְשִׂמְח בְּלִבּוֹ'.

על פסוק זה נדרש **בגמרא**: 'ואמר רבי מלאי:
בשכר "וראך ושמח בלבו" זכה לחשן המשפט על
לבו'.¹⁰⁹ וכן נקט רש"י: 'לא כשאתה סבור שיהא
מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה. ומשם זכה
אהרן לעדי החשן הנתון על הלב'. ועיין בדברי



109. שבת קלט, א.

110. אברבנאל בדבריו אחרי תשובתו לשאלות העשרים ושבע ועשרים ושמונה.

הקדוש ברוך הוא למשה שילך בשליחותו אצל פרעה ואמר ליה "שלח נא ביד תשלח", את סבור שמא עכב משה שלא רצה לילך? אינו כן אלא כמכבד לאהרן. אמר משה: עד שלא עמדתני היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמונים שנה, הוא שכתוב "ואודע להם בארץ מצרים" (יחזקאל כ, ה). ומנין שאהרן היה מתנבא להם במצרים? שכך הוא אומר, "ויבא איש אלהים אל עלי ויאמר אליו כה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים וגו'" (שמואל א ב, כז). אמר משה: כל השנים האלו היה אהרן אחי מתנבא, ועכשיו אני נכנס בתחומי של אחי ויהיה מיצר? לכך לא היה רוצה לילך. אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: לא אכפת לאהרן בדבר זה, לא די שאינו מיצר אלא עוד שמח, תדע לך שאמר ליה: "וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו", אינו אומר ושמח בפיו או ושמח בלבד אלא ושמח בלבו.

[ומביא גם המדרש את הדרשה המופיעה בגמרא, על חושן המשפט שזכה לו אהרן בזכות שמחת ליבו בראיית משה וממשיך:] כיון שאמר ליה כך קבל עליו לילך. מיד נגלה הקדוש ברוך הוא על אהרן ואמר לו "לך לקראת משה". הוי "מי יתנך כאח לי", כמשה וכאהרן, "אמצאך בחוץ אשקך" – "ויפגשוהו בהר האלהים וישק לו"¹¹². והביא רש"י את עיקרי הדברים בפירושו לפסוק י.

ותותר" (רות ב, יד), עגלות מפוטמות היה מאכילה. ר' כהן ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה, ועכשיו כשאדם עושה מצוה מי כותבה? אליהו כותבה ומלך המשיח, והקדוש ב"ה חותם על ידיהם, הדא הוא דכתיב "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'" (מלאכי ג, טז)¹¹¹.

ובמדרש תנחומא נדרש: 'לך לקראת משה המדברה – זה שאמר הכתוב "מי יתנך כאח לי" (שיר השירים ח, א), ישראל אומרים לפני הקדוש ברוך הוא מי יתנך כאח לי, את מוצא כל האחים שונאים זה לזה, קין שונא להבל שנאמר "ויקם קין אל הבל אחיו וגו'" (בראשית ד, ח), ישמעאל שונא ליצחק שנאמר "ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו' [אשר ילדה לאברהם מצחק]" (שם כא, ט) ואין "מצחק" אלא שבקש להרגו, שנאמר "יקומו נא הנערים וישחקו" (שמואל ב ב, יד). עשו שונא ליעקב שנאמר "ויאמר עשו בלבו וגו'" (בראשית כז, מא), השבטים שונאו ליוסף שנאמר "וישנאו אותו" (שם לז, ד). ובאיזה אח אמרו ישראל להקב"ה? כמשה ואהרן, שנאמר "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהילים קלג, א), שהיו אוהבין ומחבבין זה את זה. שבשעה שנטל משה את המלכות ואהרן את הכהונה לא שונאו זה את זה אלא היו שמחים זה בגדולת זה וזה בגדולת זה. תדע לך, שבשעה שאמר

נהרות ה'  

ושמח בלבו

כמה מיוחד ומעורר השראה ביטוי ייחודי זה, 'וְרָאָךְ וְשִׂמְחָ בְּלִבּוֹ'. הן כל כך טבעי הדבר שיקנא אהרן באחיו הצעיר ממנו, אך היודע סתרי בטן מצהיר ומודיע שלא זו בלבד שלא יקנא, אלא אף ישמח עבור משה אחיו. בשעה שאדם רואה את זולתו מצליח בדבר שהוא עצמו אינו מצליח בו, הוא יכול לעשות אחד משני דברים. הראשון, ליפול ברשת הקנאה האוכלת את האדם מבפנים, כדברי המשנה: 'רבי אלעזר הקפר אומר: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם'¹¹³.



113. אבות ד, כא.

111. רות רבה ה, ו.

112. תנחומא כז.

וְאֶנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ

נוסף, והוא 'אֶנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ', כלומר ה' יהיה עם פיהם באופן שייכנסו דבריהם בלב פרעה, ולא יתקומם עליהם או יגרשם מעם פניו. **ובהעמק דבר** נקט 'אֶהְיֶה עִם פִּיךָ' בשעה שתגיד לו את דבר ה' כפי שנאמרו מאת ה', 'וְעִם פִּיהוּ' – שיהיה ה' עם פיו של אהרן בשעה שיסביר את הדברים ואת הכוונה והעומק שבהם. ומוסיף שלכאורה היה לתורה לכתוב 'ועם פיו', אלא שרמזה שדבר אהרן בביאור דברי משה הוא כמו תורה שבעל פה, המכונה בשם 'פיהו', ככתוב 'שִׁקְנִי מִנְשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּין' (שיר השירים א, ב), והכוונה 'מנשיקות וערבות דברי דודים שהוא תורה שבעל פה'. ועיין באזניים לתורה, ועיין בנהרות ה'.

הרמב"ן ביאר ש'אֶהְיֶה עִם פִּיךָ' להורות לך את אשר תדבר אל פרעה. בשלב זה לא אמר ה' שידבר אהרן בעבורו אל פרעה אלא רק אל העם, ככתוב בפסוק הבא 'וְדַבֵּר הוּא לָךְ אֶל הָעָם', אבל משה אמור לדבר אל פרעה, וייתכן שיהיה זה לכבוד המלכות. אולם מאוחר יותר אמר משה 'הֵן אֲנִי עֶרְל שְׁפָתַיִם וְאִיךָ יִשְׁמַע אֱלִי פִרְעֹה' (ו, ל), ואז נתן ה' רשות שגם אל פרעה לא ידבר משה, והיא מעלה למשה, על כן נאמר 'רֵאה נִתְּתִיךָ אֱלֹהִים לְפִרְעֹה וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאָךְ' (ז, א). וכוונת 'ועם פיהו' היא שדברי פיו יהיו חן לשומעים.

הספורנו כתב שיש בזה שני עניינים. הראשון, 'וְשִׁמְתָה אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו', כלומר משה יאמר לאהרן מה לומר, אך לא די בכך אלא צריך דבר

וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן

ה', ואפילו את אות התנין לא עשו עד אשר ציווה אותם, וזהו על פי הכתוב כאן 'וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן'. וטעם השינוי התבאר בדבריו שהבאנו בתחילת ג, יח. ועיין באזניים לתורה.

בהעמק דבר ביאר שתחילה היה רצון ה' שילך משה לבדו, וכבר הורה לו איך לעשות שליחותו, אך עתה משסירב משה הדברים השתנו, ומעתה לא יוכלו משה ואהרן לעשות מאומה עד שיצוהו

נהרות ה'  

תורת אמת היתה בפיהו

לא נוכל להתעלם משינוי המילים בפסוקנו ביחס לפה של אהרן. תחילה כתוב 'וְשִׁמְתָה אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו' ואחר כך 'וְאֶנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ'. למה לתורה לשנות בן רגע את תיאור פה אהרן מ'פיו' ל'פיהו'?

נשים לב להבדל שבין המילים הקודמות למילים אלה. למילה 'בפיו' קדמו המילים 'וְשִׁמְתָה אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו', כלומר 'פיו' של אהרן מסמל את מה שמשה אומר לו בדיוק. לעומתה, המילה 'פיהו' באה לאחר המילים 'וְאֶנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ', שכשם שיהיה עם פיו של משה כן יהיה עם פיהו של אהרן (אך לאו דווקא שיהיה עם שניהם באופן זהה, אלא יהיה עם פה משה, וכן יהיה עם פה אהרן. וכמו 'כי שְׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וְתוֹכַל' [בראשית לב, כט] – שרית עם אלהים, ובאופן שונה גם עם אנשים).

115. עירובין נד, ב.
116. סנהדרין ו, ב.
117. רמז נוסף לקשר בין המילה 'פיהו' לנבואת מלאכי
היא הגימטרייה שלה, שעולה למאה ואחת, כגימטריית
השם 'מלאכי'. אגב כך, עוד רמז לייחודו של מספר זה

וימליל הוא לך עם עמא ויהי
הוא יהי לך למתרגמן ואת תהי
ליה לרב:

**טז וְדַבֵּר-הוּא לְךָ אֶל-הָעָם וְהָיָה הוּא יְהוּי-לְךָ לִפְהָ וְאַתָּה
תְּהִיָּה-לוֹ לְאַלְהִים:**

על הס: יהיה לך לפה. למליץ, לפי שאתה כנז פה:
לאֱלֹהִים. לרז ולשר:

ודבר הוא לך. נשצילך ידבר אל העם. וזה יוכיח על
כל לך ולי ולו ולכם ולכם הסמוכים לדבור, שכלם לשון

וְדַבֵּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם

הַדְּבָרִים' (פסוק ל), מה שאין כן כשבאו לפרעה
כתוב 'וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרָעֹה' (ה. א.).
באופן אחר כתב באזניים לתורה, שכוונת 'לך'
הוא עליך. בשלב זה דאגת משה הייתה שהעם
לא יאמין לו שה' נראה אליו, שהרי היה מרוחק
מהסביבה הישראלית. לפיכך הרגיעו ה' שאהרן
ידבר עליו אל העם, על כן כתוב כאן 'וְדַבֵּר הוּא
לְךָ אֶל הָעָם'. ומאוחר יותר דאג משה שגם פרעה
לא ישמע אליו, ואז אמר לו ה' 'וְאַהֲרֹן אֲחִיךָ יְדַבֵּר
אֶל פְּרָעֹה' (ז. ב.).

רש"י כתב שהוא ידבר בשבילך אל העם, עיין
עוד בדבריו, וכן הסכים הרשב"ם. בהעמק דבר
ביאר שאומר כאן ה' שאהרן ידבר אל העם דווקא
(ולא אל פרעה). משום שעיקר סרבנות משה
הייתה לדבר עם העם, משום שעליו תמיד להציע
בפניהם דברים, אך לא היה קשה למשה לבוא
לפרעה ולדבר את דבר ה', לפי שהייתה שכינה
מדברת מתוך גרונו בעת ששלחו ה' לילך ולדבר.
לכן כשדיברו אל העם כתוב 'וְיְדַבֵּר אֲהֲרֹן אֶת כָּל

וְהָיָה הוּא יְהוּי לְךָ לִפְהָ

– הסדר בפסוק זה צריך לכאורה להיות הפוך –
קודם משה יהיה לו לאלוהים ויאמר לו את דבר
ה', ואז ידבר אהרן דברים אלה. אלא שמאחר
שכבר דיבר ה' על אהרן 'וְדַבֵּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם'
המשיך לדבר עליו, ואז השלים את תפקידו
של משה.

אונקלוס תרגם 'הוא יהא לך למתורגמן', וכן
פירש רש"י שהכוונה שיהיה לך למליץ, כלומר
למי שיבאר את דבריך, לפי שאתה כבד פה (וכן
מובא במדרש לקמן). ובהעמק דבר ביאר 'הוא
יְהִיָּה לְךָ לִפְהָ' לדבר בהסבר דבר ה' וביאורו
וכוונתו המוטל עליך, 'וְאַתָּה תְּהִיָּה לוֹ לְאַלְהִים'
להגיד לו את דבר ה' כמו אלוהים לנביאו. ואנחנו

וְאַתָּה תְּהִיָּה לוֹ לְאַלְהִים

מתייחסת לשם הנכבד או למלאכיו הקדושים,
כי על ידם יראו את מעשה ה' בארץ, או לקדושי
מטה העושים את משפט אלוהים בארץ
(כלומר שופטים). ואף שלפעמים קורא הכתוב
גם לעבודה זרה 'אלהים', הרי דיבר ככה לפי
מחשבת עובדיהם.

ובמדרש רבה נדרש: 'ודבר הוא לך אל העם
והיה הוא יהיה לך לפה – למתורגמן, ואתה תהיה

אונקלוס תרגם 'ואתה תהיה לו לאלהים – ואת
תהי ליה לרב', וכן כתב רש"י 'לרב ולשר', וכן
נקט הרשב"ם שיהיה שר ושופט, שיעשה
מה שתצווה לו. והספורנו דרש 'שיעשה
נפלאות במצוותיך'.

האבן עזרא ביאר שהכתוב מדמה את
משה למעלת המלאך, וזו כוונת 'אתה תְּהִיָּה
לוֹ לְאַלְהִים'. שהמילה 'אלהים' בכל המקרא

נהרות ה' 1

וְאֵת הַמִּטָּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ

◆ ◆ ◆

המלבי"ם ממשיך בפסוק זה את מה שביאר בפסוקים הקודמים, שאמירת 'שֶׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח' גרמה שאהרן ייעשה חלק מן השליחות, אולם בפועל היו לכך השלכות שליליות, וכן הדבר בפסוק זה. אם היה משה עושה את האותות לבדו, היה עושה אותם בלי כלי ובלי מטה, ובדיבורו בלבד היו האותות נעשים (ועיין בדבריו שאף בשעה שכביכול כתוב שעשה אהרן את האותות, באמת משה היה המדבר והפועל. ודברים אלה יבוארו בהשלכת אהרן את מטהו בפני פרעה בפרשת וארא [ז, ט]). אך על ידי שצירף משה אליו את אהרן, אזי כשם שיהיה הדיבור על ידי אמצעי כך הפעולות תהיינה על ידי אמצעי – במקום שיעשה את האותות בפיו הוא יעשה באמצעות המטה – וזו דרגה נמוכה יותר, כפי שהתבטא הדבר בחטא מי מריבה.

הספורנו ציין שאף על פי שהמטה אינו ממין עץ חשוב, הקדישו ה' להיות לאות למשה, שייקחהו בידו להיות לשבט מושל, שיצווה את הטבע לשנותו במצוות ה' שמינהו לזה. ועיין **באברבנאל** שכתב שהמטה שביד משה מורה על שישה דברים, והאריך בדבר.¹²¹

ובאזניים לתורה שאל: מה צורך יש לה' לצוות את משה להשתמש במטה? מה היה חסר אילו יד משה הייתה עושה את האותות? והשיב, ששליח הבא בלי שיש בידו מאומה מן המשלח אינו נאמן. וכשהביא משה מטה פלאים לגאול בו את בני ישראל – נאמנו דבריו על העם. ומסיבה זו ניתנו הלוחות בהר סיני, שלמרות שכל התורה ניתנה למשה בסיני והוא כתבה בספר, הרי כשירד מן ההר ובידו שני לוחות אבנים – האמין העם שמשה אמת ותורתו אמת.

ובעניין המילים 'הזה' ו'בידך' כתב **האור החיים**: 'אמר "הזה", לפי מה שאמרו בזוהר כי היו ב' מטות, אמר "הזה" לשלול אחר. ואומרו "תקח בידך" פירוש בתמידות... ואומרו "אשר תעשה בו את האותות", אולי שרמז למטה שני של אהרן שבו עשה האותות שנהפך לנחש, וכאומרם שם בזוהר שזה יקרא מטה אהרן שצוה גם עליו שיהיה מוכן ביד אהרן. עוד ירמוז על דרך אומרם ז"ל (תרגום יונתן שמות ב, כא) שהמטה היה סנפרינון, ולא היה אדם יכול להסיטו אלא משה, וכפי זה לקיחתו יגיד כי הוא בו יעשה את האותות, וזה לך האות כי לא יקרב אל המטה איש זר זולת משה'.

אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֵת

הרמב"ן הוסיף שאמנם עד עתה רק אות אחד בא לידי ביטוי במטה, והוא הנחש, אך על דרך העתיד נאמר 'אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֵת', והכוונה לאותות שיאמר לו. והוסיף הרמב"ן שנראה בעיניו שכאשר אמר ה' 'כָּל נִפְלְאוֹתַי אֲשֶׁר אַעֲשֶׂה בְּקִרְבּוֹ' (ג, כ) הודיע למשה את האותות והמכות בפרטן, אבל הכתוב קיצר בדבר, ועל כן כתוב רק 'אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֵת'.

האבן עזרא פירש שבאמצעות מטה זה יעשה משה אותות, דוגמת המטה שנהפך לנחש לעיני ישראל ושהפך לתנין לעיני פרעה, וכן שהכה בו את היאור כדי להעלות את הצפרדעים ולהוציא את הכינים ולהוריד את הברד, להביא את הארבה ולהיות חושך (ואנוהו – יש להעיר שבמכת חושך לא נזכר המטה, אלא רק נטיית יד משה על השמיים. ועיין בדברי רבנו בחיי שהבאנו על פסוק ב' מזה מילה אחת'). ועיין **באבן עזרא הקצר**.



נהרות ה'

פרשת שמות

כתר חמישי

פרק ד פסוקים יח–כו

התוכן

ועשיתם לפני פרעה 429
ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם 430
נהרות ה': הוצאת המופת שברך 430

(כג) ואמרת אל-פרעה כה אמר
יהוה בני בכרי ישראל:

ואמרת אל פרעה 431
כה אמר ה' בני בכרי ישראל 431
ישראל כבכור 432
נהרות ה': כל אחד בגדר בכור 433

(כד) ואמר אליך שלח את-בני ויעבדני ותמאן
לשלחו הנה אנכי הרג את-בנך בכרך:

ואמר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו 434
הנה אנכי הרג את בנך בכרך 434
נהרות ה': בכור המלך בהווה 435

(כה) ויהי בדרך במלון ויפגשוהו
יהוה ויבקש המיתו:

ויהי בדרך במלון 436
ויפגשוהו ה' 436
ויבקש המיתו 437
אופן ההמתה 437
את מי ביקש להרוג? 438
נהרות ה': במלון 438

(כז) ותקח צפרה צר ותכרת את-ערלת בנה
ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי:

ותקח צפרה צר 439
למה ציפורה מלה ולא משה? 439
ותכרת את ערלת בנה 440
ותגע לרגליו 440
ותאמר כי חתן דמים אתה לי 441
עם מי דיברה ציפורה כשאמרה 'כי חתן דמים אתה
לי'? 441
נהרות ה': מצווה במצב לא שגרתי 442

(כח) וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת:

וירף ממנו 443
אז אמרה חתן דמים למולת 444
נהרות ה': מעשה אחד המפריד בין שני עולמות... 444

שיחה: משה רבנו במלון -

כצדיק גמור או כבעל תשובה? 405
שיטת ראשונה - נתעסק במלון תחילה 405
שיטה שנייה - הבאת אשתו ובניו עימו 407
שיטה שלישית - חוסר מוכנות של משה לנבואה... 407
שיטה רביעית - משה הסכים שבנו הראשון לא יהיה
נימול 409
כצדיק גמור או כבעל תשובה? 411

פרק ד

(מ) וילך משה וישב | אל-יתר חתנו ויאמר לו
אלכה נא ואשובה אל-אחי אשר-במצרים ואראה
העורם חיים ויאמר יתרו למשה לך לשלום:

וילך משה וישב אל יתר חתנו 413
יתרו ויתר 414
ויאמר לו אלכה נא ואשובה אל אחי אשר במצרים... 415
ואראה העורם חיים 416
ויאמר יתרו למשה לך לשלום 416
נהרות ה': גדלות משה הנסתרת ממשפחתו 417

(ט) ויאמר יהוה אל-משה במדון לך שב מצרים
כי-מתו כל-האנשים המבקשים את-נפשי:

ויאמר ה' אל משה במדון 417
לך שב מצרים 418
כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשי 418
נהרות ה': ביקשתי את שאהבה נפשי 420

(כ) ויקח משה את-אשתו ואת-בניו
וירכבם על-החמור וישב ארצה מצרים
ויקח משה את-מטה האלהים בידי:

ויקח משה את אשתו ואת בניו 421
מתי נולדו גרשום ואליעזר 422
וירכבם על החמור 423
מהות החמור 423
וישב ארצה מצרים 425
מתי שבו ציפורה ובני משה למדין? 426
ויקח משה את מטה האלהים בידו 426
נהרות ה': הרואה חמור 427

(כא) ויאמר יהוה אל-משה בלכתך לשוב
מצרימה ראה כל-המפתים אשר-שמתו
בידך ועשיתם לפני פרעה ואני אחזק
את-לבו ולא ישלח את-העם:

ויאמר ה' אל משה בלכתך לשוב מצרימה 427
ראה כל המפתים אשר שמתו בידך 428

משה רבנו במלון – כצדיק גמור או כבעל תשובה?

'וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הֶמְּיֹתוֹ' (ד, כד). מעשה פגישת ה' את משה במלון הוא אחד הסיפורים הקצרים, הסתומים והקשים ביותר בתורה. המפרשים דנו וחלקו בשאלות שונות, ויבוארו בדברינו על הפסוקים – את מי ביקש ה' להרוג, את משה או את בנו? איזה אחד מבניו לא נימול עדיין? איך ביקש להורגו? למה ציפורה מלה את בנה ולא משה? עם מי דיברה ציפורה באמרה 'כִּי חָתַן דָּמִים אֶתָּה לִי? ועוד ועוד.

אולם, מעבר לשאלות אלה, עניין זה מתמיה מתחילתו ועד סופו, שבו מבקש ה' להרוג את איש האלוהים (או את בנו). מלבד היות משה אדון הנביאים, הן הוא אשר נבחר לגאול את ישראל ממצרים, ועתה מוצא הוא את עצמו ניצב בפני סכנת מוות. שתיקתו הרועמת של הרמב"ן בפסוקים אלה אינה תורמת כלל לפענוח סיפור מתמיה זה. מתוך עיון בשיטות השונות, נראה שההסתכלות על אדון הנביאים בסיפור זה שונה היא בין מפרשי התורה באופן קוטבי מן הקצה אל הקצה.

ובכן, נציג ארבע שיטות שונות – מה עשה משה רבנו שלא כשורה שגרם לכך שהמוות דפק בחלוננו?

שיטת ראשונה – נתעסק במלון תחילה

שיטה ראשונה מבארת שמשה שגה כאשר עיכב את מילת בנו אליעזר שנולד לא מזמן, אולם עיכוב זה היה זמן קצר בלבד. וכך מובא **במשנה**: 'רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה, שלא נתלה לו למשה הצדיק עליה מלא שעה'.¹ והביאה הגמרא את דברי הבריייתא: 'תניא, ר' יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה, שכל זכויות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר "ויפגשהו ה' ויבקש המיתו". אמר רבי: חס ושלום שמשה רבינו נתרשל מן המילה! אלא כך אמר: אמול ואצא? סכנה היא, שנאמר "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים וגו'" (בראשית לד, כה); אמול ואשהא שלשה ימים? הקדוש ברוך הוא אמר לי "לך שוב מצרים" (ד, יט), אלא מפני מה נענש משה? מפני שנתעסק במלון תחלה,



שנאמר "ויהי בדרך במלון"². וביאר רבנו בחיי שהיה לו למולו תחילה ואחר כך לתקן מלונו, משום שאין מעבירין על המצוות. ואנוהו – לשיטה זו אפשר לומר שהיה בכך מסר למשה רבנו, שה' מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואפילו על עניין בגדר 'זריזים מקדימים למצוות'³.

הרא"ש פירש שהמלון היה קרוב למצרים, וממילא כבר לא הייתה סכנה.⁴ ואנוהו – כלומר לא הייתה מניעה שמשה יתעכב במלון וימול את בנו, והקפידא עליו הייתה שהקדים להתעסק במלון לפני המילה.⁵

ובאזניים לתורה כתב שכל זמן שהיה משה במדין לא נענש, אם מפני שטרם מלאו לילד שמונה ימים אם מפני שמלאו לו ביום צאתו, וסכנה היא לתינוק לצאת לדרך ביום המילה.⁶ ובמלון התאפשר למשה למול את בנו, או מפני שהגיע הזמן או מפני שיכלה ציפורה להישאר שם עד שתתרפא המילה ואחר כך ישלח משה להביאה אליו. ובאמת רצה משה למולו שם, אלא שנתעסק במלון תחילה.⁷ בהעמק דבר ביאר שנתעסק משה במלון, ובאותה העת סר ממעלתו המיוחדת של הפשט הטבע מעליו (כפי שביאר בהעמק דבר על ג, ה על דבר ה' 'שֶׁל נֶעְלִיךְ מֵעַל רִגְלֶיךָ', שהכוונה שיפשיט לחלוטין את הגשמיות שבו), שתמיד צריך להיות משה דבוק ומופרש להיות מרכבה לשכינה. וכאן בהיותו במלון, ייתכן שמחמת ענוותנותו הנפלאה כשהגיע בין אנשים זרים ממנו, לא רצה להתראות בפניהם כשהוא מורם מכל אדם והליכות עולם הטבע, ועל כן נתעסק במלון.



כשיטת האבן עזרא והחזקוני, עיין להלן.
6. והוסיף שאם נאמר כדברי המפרשים (לקמן) שמדובר בגרשום – הרי במדין עיכב עליו יתרו מלמול אותו.
7. ושאל באזניים לתורה, מדוע שלח ה' מלאך שכמעט יהרוג את משה, ולא אמר לו בפירוש שימול את בנו? והשיב שבא עניין זה להודיע לבני ישראל שישמעו למשה למול את עצמם בטרם יעשו את הפסח, מאחר שישמעו מפי משה שאף בו פגע המלאך המשחית ורצה להורגו בגלל שנשתהה בדרך מלמול את בנו. ובזה נפתר ספקו של משה, שהסתפק אם אפשר למול ולצאת לדרך בשליחותו של מקום, שמא יסכן את הילד. גם היה בזה אות לבני ישראל שרשאים הם לצאת ממצרים למחרת יום המילה ולא יחושו לסכנה, שאחר שציווה הקב"ה בפירוש לצאת, יש יותר סכנה לצאת ערלים מלצאת כשהם מהולים טרם שנתרפאו.

2. נדרים לא, ב–לב, א (ובדומה גם בירושלמי שם ג, ט). והביאה רש"י על הפסוק.
3. בעניין דברי הגמרא ורש"י שנתעסק במלון תחילה כתב החזקוני: 'ואם תאמר היה לו למשה רבינו להזדרז במילה תחלה, שהרי יש בה כרת, ובהליכת מצרים לא היו רק עשה – אלא יש לומר אין הכרת מוטל על האב אלא על הערל עצמו, כדכתיב "וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו ונכרתה וגו'" (בראשית יז, יד), ולפיכך נתרשל בה ונתעסק במלון תחלה, ועל ידי שנתרשל בה "ויבקש המיתו".'
4. פירוש הרא"ש על הגמרא בנדרים שם.
5. והקשה התורה תמימה על דבריו: 'ולדעתי קשה לומר כן שהמלון היה סמוך, שהרי בפסוק הסמוך כתיב "ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה וילך ויפגשוהו בהר האלהים", והר האלהים הוא הר סיני... וידוע הוא דהר סיני הוא רחוק ממצרים טובא (= הרבה)". ולכן פירש

שיטה שנייה – הבאת אשתו ובניו עימו

השיטה השנייה קושרת את חטא משה בהבאת אשתו ובניו עימו. הרשב"ם סובר שטעם הדבר שביקש להורגו הוא שהתעצל בהליכתו והוליק את אשתו ובניו. בפרשת יתרו כתב הרשב"ם⁸ 'היה לו (= לתורה) לכתוב למעלה אחרי פרשת דמים למולות "ואחר כך חזר משה ושילחה אצל אביה לה ולבניה". כלומר, לשיטתו, החטא של משה היה הבאתם איתו, ומשהבין משה את העניין – שלחם מייד חזרה ליתרו.⁹

נראה מהרשב"ם בדבריו על תחילת סיפור זה שה' רצה המיתו רק בגלל התעצלותו בדרך ולא משום המילה, אולם בפסוק כו הביא שאמרה ציפורה 'על עיכוב המילה נתחייב בעלי מיתו'. יש לציין שהרשב"ם עצמו כתב (בפסוק יד), שעניין 'וַיִּפְגְּשׁוּהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתו' הינו הרושם מחרון אף ה' במשה באומרו 'שֶׁלַח נָא בְיָד תְּשַׁלַּח' (פסוק יג). אם כן, לשיטת הרשב"ם יוצא שעניין זה מורכב משלושה עניינים: סירובו לילך בשליחות ה', התעצלותו בהליכתו (כשלקח את אשתו ובניו עימו), ועיכובו את מילת בנו.

עניין הבאת אשתו ובניו עימו כדבר שלילי הוזכר אצל עוד מהראשונים. האבן עזרא נקט שהייתה קבלה בידם שאין למול את הבן ביום השמיני אם הוא חולה, או כשהוא בדרך ואין יכולת למוליכו להתעכב בעבורו. משה לא יכול להתעכב בשליחות ה', ולכן החליט שלא ימול את בנו, שהרי התינוק יסתכן אם יוליק אותו אחרי מילתו. וה' שלח מלאך להזכיר למשה שניח את עצתו להוליק את בניו עימו, אלא ימול את הילד וילך לבדו, והתינוק יהיה עם אימו עד שיתרפא. ובדומה כתב החזקוני: 'שהרי היה לו למול את בנו ולהניחו עם אמו וללכת לבדו בחפזון בשליחותו של מקום. והוא הלך לאט לרגל אשתו ובניו שהוליק עמו'. וכן כתב התורה תמימה.

שיטה שלישית – חוסר מוכנות של משה לנבואה

לפי השיטה השלישית משה רבנו היה במדרגה גבוהה של דבקות בקב"ה, אך במלון סרה דבקותו לזמן מועט ולכן ביקש ה' המיתו. ראשון הסוברים כן הוא האברבנאל, המדייק שכתוב 'וַיִּפְגְּשׁוּהוּ ה'', ולשון פגישה שייכת בדבר מקרי ומזדמן, דבר שאינו שייך בה' יתברך. על כן מבאר האברבנאל: 'אבל תוכן העניין הוא שהנבואה היתה יורדת אל משה תמיד והיה צריך לעמוד תמיד בהתבודדותו ומחשבתו בשליחותו. ולכן כשבא במלון ונתעסק בעסקי לינה כל אותו הלילה



8. רשב"ם על יח, ב. את אשתו ובניו למצרים, ומשה שילחם. אולם לפי הרשב"ם ה' לא רצה שמשה יביאם למצרים, ומשה שילחם חזרה מן המלון, ולא פגשו את אהרן כלל. ועיין לקמן (פסוק כ) 'מתי שבו ציפורה ובני משה למדין'.

9. אכן זאת הפעם האחרונה שאנו מוצאים את ציפורה ובני משה עד שיביאם יתרו להר האלוהים בתחילת פרשת יתרו. לפי רש"י (יח, ב) בשעה שאהרן פגש את משה הוא ייעץ לו שלא יביא

ולא התבודד בענייני שליחותו ונבואתו תחלה – הנה כשחל עליו שמה השפע מצאו בלתי מוכן לנבואה, וזה אמרו "ויפגשוהו ה'", רוצה לומר שבאה הנבואה עליו ולבו ומחשבותיו היו טרודים בעסקי לינתו ואשתו ובניו, ומפני שנמצא בלתי מוכן לקבול השפע ההוא היה עליו הצער והסכנה ההיא ותפעם רוחו. והוא אמרו "ויבקש המיתו", לא שהיה רוצה השם יתברך להמיתו, כי חפץ חסד הוא, אלא שפגש אותו השפע העליון בהיותו בלתי מוכן ולכן נסתכן והגיע לשערי מות. וזהו מה שאמר רבי יוסי (בגמרא הנ"ל) על שנתעסק במלון תחלה, רצה לומר שהיה לו להתבודד ראשונה בנבואתו שיום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחווה דעת באמצעותם.¹⁰

באופן דומה מבאר המלבי"ם. לשיטתו, משה היה תמיד דבוק עם ה' וה' היה עימו, אלא שבדרך נטרד בענייני המלון ונפסק מן הדבקות עד שלא היה עם ה'. ומתוך שהיה מתעסק בענייניו במלון ונפרד מהדבקות – אירע 'ויפגשוהו ה''. ביאת ה' אליו הייתה כביכול שפגש אותו במקרה, כמו 'ויקרא אלהים אל בלעם' (במדבר כג, ד), שבהיותו רחוק מה' בא אליו כאילו פגע בו במקרה. משה לא היה מוכן אז לנבואה כי היה טרוד במלון, ומסיבה זו נתרשל מן המילה. בסיבת 'ויבקש המיתו' מבאר המלבי"ם כדברי האברבנאל, שגופו לא יכול להתמודד עם שכנת ה' שפגש פתאום כשלא היה מוכן לכך, ופירש כך את דברי חז"ל שנענש על המצווה שנתרשל בה.

הוסיף המלבי"ם: 'ואמר במדרש, מלאך של רחמים היה. כי משה לא היה בידו שום חטא מימיו וראה ה' כי יחטא עתה במצות מילה בשיעבור היום ולא ימול את בנו, רצה לסלקו בעוד שלא עבר היום שעדיין לא חטא כי כל היום זמנו כדי שימות זכאי'.

וכן הסכים בהעמק דבר, וכתב שכבוד ה' שפגש את משה היה עליו למשא, כשם שאם תבוא השכינה על מי שאינו ראוי לישא את מרכבת הקדושה הרי הוא רובץ תחת משאו עד שמת. כן ביאר את מכת בכורות,¹¹ שהעברת הקב"ה על מי שלא יכול לעמוד בזה גורמת לו למות, וכך הייתה הפגישה כעת עם משה. ומסיבה זו נסמכה מכת בכורות לסיפור זה (בפסוק כג), ללמדנו ששני העניינים שווים בסיבתם (והוסיף שלא התכוונה ציפורה כלל למצוות מילה, ודבריו יבוארו לקמן על הפסוקים).

ואנוהו – בשונה מהשיטה הראשונה, שמשה נענש על הקדמתו את ענייני המלון לענייני המילה, לפי שיטה זו 'ויבקש המיתו' אינו בהכרח עונש, אלא תוצאה של חוסר מוכנות משה לקבלת השכינה.



כן עשתה שני דברים – גם מלה את בנה וגם שבה אל בית אביה כדי שיהיו מחשבותיו של משה פנויים להתבודדות הנבואה.

11. בפירושו לייב, יב.

10. אברבנאל בשאלתו הרביעית ובתשובתו לשאלות הרביעית עד השביעית. ועיין עוד בדבריו באופן שביאר את עניין המילה, ושיפורת הסתפקה אם סכנת משה הייתה מכך שלא מל את אליעזר או משום שלקח את אשתו עמו, ועל

שיטה רביעית – משה הסכים שבנו הראשון לא יהיה נימול

השיטה הרביעית מגלה צד חדש במשה רבנו, שאילולי הובא ממדרש תנאים נראה שהיינו חוששים מלהזכירו. וכה מובא במכילתא: 'רבי אלעזר המודעי אומר: ...אמר משה: הואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה, אני אעבוד למי שאמר והיה העולם. שבשעה שאמר משה ליתרו: תן לי צפורה בתך לאשה, אמר לו יתרו: קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נותנה לך לאשה. אמר לו: מהו? אמר לו: בן שיהיה לך תחלה יהיה לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים. וקבל עליו. אמר לו: השבע לי, וישבע לו, שנאמר "ויואל משה" (שמות ב, כא), אין אלה אלא לשון שבועה, שנאמר "ויואל שאול את העם לאמר" (שמואל א יד, כד), וכתב "ויואל נעמן הואל וקח ככרים" (מלכים ב ה, כג). לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה. מיד "ותקח צפורה צר ותכרות את ערלת בנה וגו' וירף וגו'".¹²

לשיטה זו, המילה המוזכרת בפסוקים אינה של אליעזר אלא של גרשום, שאינו יודעים את גילו ודאי שהיה גדול מבן שמונה ימים, שכבר נולד למשה רבנו בנו השני, ככתוב 'ויקח משה את אשתו ואת בניו' (ד, כ). ייתכן להציע שלבחירת משה שלא למול את בנו לא היו השלכות עד מעמד הסנה, אך כעת שעבר זמן מאז התגלות ה' אליו עד היותם במלון, ועדיין בחר משה שלא למול את בנו, היא הסיבה ל'ויבקש המיתו'. לבסוף ניצל משה ממוות בעקבות מילת בנו על ידי ציפורה, ועל מה שלא מל בעצמו מתאימים דברי האבן עזרא שכתב 'ובעבור שאחזתו רעדה לא יוכל הוא למולו, ומלה אותו צפורה, כי הוא גלה לה זה הסוד', כלומר גילה לה שסיבת המיתו הייתה שלא מל את בנם.

שיטה זו מובאת אף בתרגום המיוחס ליונתן על פסוק זה, שכתב 'והיה באורחה בבית מביתו ונערע ביה מלאכא דה' ובקא למקטליה מן בגלל גרשום בריה דלא היה גזיר על עיסק יתרו חמוי דלא שבקיה למגזריה, ברם אליעזר היה גזר בתנאה דאתניו תרויהון'. התרגום מדגיש שבנו השני של משה אכן נימול, ודווקא בנו הראשון, גרשום, הוא שלא נימול.

כאמור, שיטה זו מתמיהה מאוד, ומבין המפרשים יש שיטות שונות איך להבינה. באבן עזרא הקצר¹³ דחה דברים אלה מכול וכול, וכה כתב: 'וחלילה להאמין כי



זמני בלבד), ומאידך ניתן לומר שרבי חולק על רבי יהושע בן קרחה, ואם כן יוצא שלפי רבי יהושע בן קרחה משה לא רק נתעסק במלון תחילה אלא נתרשל ממש מן המילה (ולא כשיטת רבי שנתרשל באופן זמני בלבד), וממילא ניתן להציע שדברי רבי יהושע בן קרחה מסתדרים עם דברי המכילתא. אף רש"י הביא את שתי דעות הגמרא ולא הסתפק רק בדעה שנתעסק במלון תחילה.
13. אבן עזרא הקצר על פסוק כה. יש לציין שסדר הבנים במדרש אינו תואם את סדר הבנים בדברי

12. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דעמלק פרשה א (על הפסוק 'זאת שני בניה' [יח, ג]). וייתכן שאף ר' יהושע בן קרחה מסכים לכך, שבברייתא (הנ"ל) מובא – ר' יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה, שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה, שנאמר ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו. אמר רבי: חס ושלום שמשו רבינו נתרשל מן המילה...'. ניתן לומר שרבי מבאר את דברי רבי יהושע בן קרחה (ואם כן, לפי שניהם משה נתרשל באופן

משה הסכים עם צפורה, כדברי יחיד, שיהיה הבן האחד שלו, וימול אותו, והשני לצפורה, ולא ימול. ונביא לא יעשה כן, ואף כי נביא הנביאים'. אפשר למצוא לתמיהה זו מדברי ר"א המודעי הד כבר אצל התנאים, שביקרו את דרשותיו המפליגות והתמוהות במקראות, עד שאמר לו רבי טרפון בעניין אחר: 'מודעי, עד מתי אתה מגבב דברים ומביא עלינו?'¹⁴

לעומתו, החזקוני¹⁵ נקט שאין משיבין על האגדה, וכה לשונו: 'חתן דמים למולת – מה שקראתי לבני חתן דמים היינו בשביל המולות, וכל זמן שהיה בבית חמיו לא נענש לפי שלא היה בידו ספק לעשות בשביל חמיו שהיה מעכב, כדאיתא בהגדה שבקש המלאך להמיתו במלון בשביל בנו בכורו שעדיין לא מל, ודבר זה גרם לבן בנו להיות עובד עבודת כוכבים.¹⁶ ולפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד "ותקח צפורה צור" לפי שעל ידה היה העכוב. מכל מקום סברת רוב העולם נוטה שעל בנה הקטן שבשני בניה אמרה "כי חתן דמים אתה לי", אבל אין משיבים על האגדה. ואם תאמר הרי לעיל גבי "ולכהן מדין" פירש רש"י שפירש מעבודת כוכבים. אלא נראה לומר לאו דווקא מעבודת כוכבים, אלא שלא יהא נמול ויהא כגר תושב'.

אף בעל הטורים¹⁷ קיבל מדרש זה (והוסיף טעם לשבח בדבר הסכמתו של משה לדבר), וכתב: 'ולכהן – ג' במסורה. "ולכהן מדין", ושני פעמים גבי פסל מיכה "לאב ולכהן" (שופטים יז, יח, ט). יתרו היה כהן וכומר לעבודה זרה, וכשנשא משה את בתו הוצרך משה לידור לו שכן הראשון שיוולד לו שיהיה כומר לעבודה זרה. וזה היה כוונתו, כי ידע שיחזיר את חמיו למוטב כמו שעשה שהרי נתגייר. מכל מקום נענש שכן בנו נעשה כומר לע"ז'.

וכן הרש"ר הירש¹⁸ מקבל את האמור במכילתא, שציפורה מנעה ממשה למול את בנו, וכתב: 'אם נקבל את הדברים לאשורם, יהיה פירוש "חתן דמים אתה לי" פשוטו כמשמעו – בעבורי היית חתן לחטא דמים, כלומר בעבורי, כאשר ארשתני, נטלת על עצמך חטא מוות. ברם, אין צורך להרחיק לכת במידה זו. נקבל רק, כי קשה היה לצפורה – הן לא היתה בת לבית יעקב – לתת את בנה למולו, ובלחץ המסיבות ויתר משה והסכים לדחייה...!'



הוא, דכתיב "בני משה גרשם ואליעזר!" אלא מתוך שעשה מעשה מנשה – תלאו הכתוב במנשה'. כלומר לדברי הגמרא נכדו של משה היה כהן לעבודה זרה, ותלה החזקוני עניין זה בכך שלא מל משה את גרשום עד מעשה זה.

17. בעל הטורים על ב, טז.

18. רש"ר הירש על פסוק כה.

האבן עזרא.

14. יומא עו, א.

15. חזקוני על פסוק כו.

16. דברי החזקוני על אודות בן בנו של משה רבנו מובאים בגמרא (בבבא בתרא קט, ב): 'שנאמר "ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני" ... וכי בן מנשה הוא? והלא בן משה

כצדיק גמור או כבעל תשובה?

למעשה, מקור ההבדל התהומי בין השיטה השלישית לרביעית נעוץ בהבנת מעמדו של משה בעבודת ה' בשלב זה של חייו. לפי האברבנאל וסיעתו כבר היה משה בדרגה עילאה ונשגבה, וכן כתב להדיא על זמן היותו במלון 'שהנבואה היתה יורדת אל משה תמיד', והמלבי"ם כתב: 'משה היה תמיד דבוק עם ה' וה' היה עמו'. ולשיטה זו מצינו מקור מהימן בגמרא הדורשת 'הוא אהרן ומשה – הן בצדקן מתחילתן ועד סופן'.¹⁹ ואכן, אם נדייק בדברי המשנה והברייתא על סיפור המלון עצמו, נוכל להסיק שאכן היה משה צדיק גמור בהגיעו למלון. וכה לשון המשנה: 'רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה – שלא נתלה לו למשה הצדיק עליה מלא שעה'. ונדרש על כך בברייתא: 'תניא, ר' יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה, שכל זכויות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה'. מדיוק דברי רבי יהושע בן קרחה אכן נראה כשיטת האברבנאל וסיעתו, שמשה היה צדיק גמור.

לעומתם, רבי אלעזר המודעי סובר שלא רק שמשה לא היה בשלב זה במדרגה של צדיק גמור, אלא עדיין היה מוכן לא למול את בנו, ואף לאחר התגלות ה' אליו בחר עדיין שלא למולו. לשיטתו, משה נכנס למלון כמי שבחר לא למול את בנו בכורו, ויצא מן המלון כבעל תשובה שדאג למילת בנו.

ובכן, איזה משה גדול יותר – משה שהגיע לסנה ולמלון כצדיק, או משה שהגיע לסנה ולמלון כאחד שאפילו את בנו בכורו לא מל? לכאורה פשוט הוא שמשה הצדיק והנשגב גדול יותר, אך רק לכאורה. אם ניישר את מבטנו רק לסיפורי הסנה והמלון, אכן הוא גדול יותר כצדיק גמור. אך אם ניקח את משה לא כאיש שהיה במעמד הסנה אלא כמי שהיה אחר כך: כאדון הנביאים, כאיש היחיד שעלה למרום והנחיל את התורה לישראל, כאיש שעליו העיד ה' 'בְּכָל יְמֵי נַאֲמָן הוּא, פֶּה אֶל פֶּה אֶדְבָּר בּוֹ' (במדבר יב, ז-ח), ושעליו נאמר 'וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פְּנִים אֶל פְּנִים' (דברים לד, י), אזי מי גדול ממי? האם גדול הוא האדם שתמיד היה קדוש ונשגב, או שגדול ממנו האדם שהיה רחוק מאוד, עד כדי שלא מל את בנו, ומתוך כך התרומם לרום המעלות?²⁰ הרי זה



מהתגלות ה' אליו בסנה. ולפי זה ברור שכאשר היה במלון היה במדרגת צדיק גמור.
20. כמו כן, בשעה שנאמר 'ויחר אף ה' במשה' (פסוק יד), האם עדיף להעמיד את אדון הנביאים כמי שהיה צדיק גמור כל ימיו ועדיין סירב לקבל את שליחותו של מקום, או שמא נכון יותר להניח שמשה לא עמד בסנה כנביא עליון הדבוק באלוהיו, אלא כאדם פשוט ועניי שזה עתה התגלה אליו האלוהים?

19. מגילה יא, א. אלא שיש לעיין בכוונת הגמרא, שהרי לפני דרשת הגמרא על אהרן ומשה כתוב 'אברהם הוא אברהם – הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו', ומדברי הרמב"ם על אברהם אבינו נראה שלא כפשט הגמרא (ראו לקמן). אולי כוונת הגמרא שמתחילת דרכו של אברהם אבינו בקודש נשאר בצדקות מוחלטת ללא מעידות, ואם כן ניתן לדרוש כן גם על אהרן ומשה, וממילא היה משה צדיק מתחילת דרכו בקודש, כלומר

בגדר המובא בגמרא 'דאמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדין – צדיקים גמורים אינם עומדין'.²¹

משה אינו הגדול היחיד שהגיע למדרגה עצומה אף על פי שלא תמיד היה כך (לבעלי שיטה זו). הן כיצד התחיל אברהם אבינו את חייו? הנה זו לשון הרמב"ם על תחילת דרכו של אבינו אברהם: 'ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם'.²² ומי לנו גדול כרבי עקיבא שהעיד על עצמו ששנות העבר שלו לא זהרו לא בתורה ולא במידות, כמובא בגמרא 'אמר רבי עקיבא: כשהייתי עם הארץ אמרתי – מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור'.²³ דברי רבי אלעזר המודעי מורידים ממעלת משה רבנו בשנותיו במדין, בהגיעו לסנה ואפילו בהגיעו למלון, אך מלמדים אותנו יסוד ענק – גם הרחוק כל כך עד שלא מל את בנו בכורו – יכול הוא להיות איש האלוהים, גם כשמתחיל את דרכו הרוחנית רק בגיל שמונים.²⁴



24. ועיין בתורה תמימה בראשית לט, יא אות ח, שכתב 'דאדרבה בזה נתוספה מעלת צדקתו', והדבר נכון גם בענייננו.

21. ברכות לד, ב.
22. הלכות עבודה זרה א, ג.
23. פסחים מט, ב.

**ד וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב | אֶל-יֵתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלֶיךָ נָא
וְאֲשׁוּבָה אֶל-אֲחִי אֲשֶׁר-בְּמִצְרַיִם וְאֵרְאֶה הָעוֹרֵם חַיִּים
וַיֹּאמֶר יֵתֶר לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם:**

וַאֲזַל מֹשֶׁה וְתָב לֹת יֵתֶר חֲמוּהִי
וַאֲמַר לִיה אֵיזִיל כַּעַן וְאֲתוּב לֹת
אֲחִי דְבְּמִצְרַיִם וְאֲחִזִּי הָעוֹד כַּעַן
קִימִין וַאֲמַר יֵתֶר לְמֹשֶׁה אֵיזִיל
לְשָׁלָם:

וישב אל יתר חתנו. לטול רשות, שהרי נשבע לו. חצר, פטאל.
ושבעה שנות היו לו – רעואל, יתר, יתרו, קיני, חוצב,

וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֵתֶר חֹתְנוֹ

כך "וישב אל יתר חותנו", שכך אמר לו הקדוש ברוך הוא: אם יאמר לך יתרו כלום מן השבועה, אמור לו: בעל השבועה התיר אותי מן נדרי. לכך "וילך משה" ואחר כך "וישב אל יתר חותנו". כלומר לפי המדרש המילים 'וילך משה' מציינות שהלך משה לפרעה, ואחרי שהיה במצרים חזר אל יתרו, ולכך מתייחסות המילים 'וישב אל יתר חתנו', ונמצא שבין שני אלה עבר פרק זמן משמעותי.²⁷

ואנוהו – דברי המדרש נראים תמוהים, שהלך לפרעה תחילה בשליחות ה' ורק אז חזר למדין.²⁸ אולם המדרש רבה כותב דברים דומים על הפרק הבא: 'ויצאו נוגשי העם ושוטריהם – כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים... אחר ששה חדשים נגלה הקדוש ברוך הוא על משה במדין ואמר לו "לך שוב מצרים"', בא משה ממדין ואהרן ממצרים.²⁹ אף

באופן הפשוט ביותר כתב הרשב"ם ששב מן המדבר אל יתר חותנו. והוסיף החזקוני ששב להביא לו את צאנו, שלא ידע משה מתי ישוב. אך במדרש תנחומא נדרש: 'אמר לפניו: רבון העולמים, שבועה נשבעתי ליתרו שאיני הולך אלא ברשותו. אמר ליה: לך חזור למדין ושם אתיר לך את נדריך. לפיכך דבר עמו במדין, שנאמר "ויאמר ה' אל משה במדין". "וילך משה וישב אל יתר חותנו" – לא היה צריך לומר אלא 'וישב אל מדין', ולמה "אל יתר חותנו"? להתיר לו את נדרי וליטול ממנו רשות, שנאמר "ויאמר לו אלכה נא ואשובה וגו'".²⁵ וכן ביאר רש"י, שהלך ליטול רשות משום שנשבע לו.²⁶

ובאופן מחודש נדרש פסוק זה במדרש רבה: 'וילך משה – לא היה צריך לומר אלא וישוב משה'. אלא אמרו רבותינו, בתחלה הלך אצל פרעה בשליחותו של הקדוש ברוך הוא, ואחר



25. תנחומא כ.

26. על עניין זה מובא בגמרא (נדרים סה, א): 'תניא, המודר הנאה מחבירו – אין מתירין לו אלא בפניו. מנא הני מילי? אמר רב נחמן: דכתיב "ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים", אמר לו במדין נדרת לך והתיר נדריך במדין'. ומבואר הדבר בשמות רבה (ה, ד): 'ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב מצרים – אמר רבי יוחנן למדתך תורה דרך ארץ, שהנשבע בפני חבירו לא יתירנו אלא בפניו, שלא יחשדנו שהוא נשבע לשקר, שכן אתה מוצא שמשע נשבע ליתרו והלך למדין והתיר שבועתו בפניו, שנאמר "ויאמר ה' אל משה במדין", אמר לו הקדוש ברוך הוא: במדין נשבעת לך והתיר שבועתך במדין'.

27. שמות רבה ד, ד.

28. ואכן המדרש מביא מיד דעה חולקת – 'בנו של רבי חייא הגדול אמר: לא הלך אצל פרעה עד שהתיר לו יתרו את נדרי, ואם תאמר – למה נאמר "וילך משה", להיכן הלך? שהלך ליטול אשתו ובניו. אמר לו יתרו: להיכן אתה מוליכין? אמר לו: למצרים. אמר לו: אותם שהם במצרים מבקשין לצאת ואת מוליכין? אמר לו: למחר הן עתידין לצאת ולעמוד על הר סיני לשמוע מפי הקדוש ברוך הוא "אנכי ה' אלהיך", ובני לא ישמעו כמו הם? מיד "ויאמר יתרו למשה לך לשלום", אמר לו לך לשלום ותכנס לשלום ותבא לשלום'.

29. שמות רבה ה, יט-כ. ועיין עוד על אודות מדרש זה

שמשה לקח את ציפורה ובניו על החמור ליתרו, ולא כהבנה הפשוטה שלקחם למצרים.

יתרו ויתר

כאן קוראת התורה לחותן משה בשם 'יתר', בשונה מן הפעם הקודמת שבה הוזכר (ג, א) וכן לשמו בהמשך פסוק זה – 'יתרו'. האבן עזרא הבין שאין הבדל בין שני השמות, ויתר הוא יתרו, וכשם שפעם כתוב 'שלמון' ופעם 'שלמה' (רות ד, כ-כא). והביא דוגמאות נוספות לכך.

אך במכילתא מבואר ששבעה שמות היו לו (והביאו רש"י), ולכל שם טעם אחר: 'שבעה שמות נקראו לו: יתר, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קני. יתר – שהותיר פרשה אחת בתורה. יתרו – שייתר במעשים טובים...'. ובאופן אחר דרשו במכילתא: 'מתחלה לא היו קוראין לו אלא יתר, שנאמר "וילך משה וישב אל יתרו חותנו", וכשעשה מעשים טובים הוסיפו לו אות אחת', והביא המדרש שם דוגמאות נוספות לעניין זה מאברהם, משרה ומיהושע.³²

כהמשך לדברי המכילתא מבאר בהעמק דבר שכאן כותבת התורה 'יתר', שהוא שמו הקודם, שאף שכבר הוזכר שמו 'יתרו' (שכבר עשה מעשים טובים) באה התורה ללמדנו שלא תאמר שמשה ראה צורך ליטול ממנו רשות משום שהיה יתרו חשוב מאוד ואין דרך ארץ להיפרד ממנו ללא רשותו, אלא אפילו רק מצד היותו 'יתר' נטל ממנו רשות, שהוא חותנו ועשה עימו טובה שנתן לו אישה ולחם, ועל כן אין לו להיפרד ממנו ללא קבלת רשותו. עוד מוסיף האזניים לתורה שנקרא בשם 'יתר' משום שהותיר פרשה אחת בתורה, ועתה הוזכר בשם זה משום שכל הליכת משה לגאול את ישראל ולקבל את התורה הייתה תלויה ברשותו ובהתרת השבועה שנשבע לו משה.

הרמב"ן הביא מדרש זה בדבריו בסוף הפרשה.³⁰ דברים אלה מחודשים מאוד, וכן כתב האברבנאל 'ואם הדבר קבלה בידיהם ז"ל נקבל', אך אין זה פשט הפסוקים.³¹

מאידך, המדרשים יכולים להסתדר עם דברי המלבי"ם לקמן, שכתב שמשה הבין שתפקידו להגיע למצרים, להודיע לישראל שפקדם ה' ולהתרות בפרעה התראה אחת, ובכך לסיים את שליחותו ולשוב למדין. להבנה זו, כל פסוקים אלה (יח-כו) לא נאמרו על סדר המאורעות, אלא הובאו כאן יחד מאחר שאירעו כשהיה משה חוץ למצרים.

בהעמק דבר כתב גם הוא שהלך ליטול רשות מיתרו, או משום שנשבע לו (כדברי רש"י) או משום שחייב בכבודו על שפתח לו פתח בהיותו נודד. ובאזניים לתורה שאל (כשאלת המדרש לעיל), למה כתוב 'וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה' ולא רק 'וַיָּשָׁב משה'? אלא שהשיבה אל יתרו ליטול ממנו רשות נחשבה למשה כאילו כבר הלך (ואנוהו – נראה לומר שהתחיל לילך) בשליחות המקום למצרים. בשונה משאר המפרשים, לפי הספורנו משה בא לבקש טובה מיתרו בעבור משפחתו, וכה דבריו: 'אלכה נא ואשובה – בין כך יהיו אשתי ובני אצלך. לך לשלום – כי כן אעשה'. כוונתו שמשה בא לומר ליתרו שישב לבדו למצרים, וביקש שבינתיים יישארו אשתו ובניו עם יתרו, ויתרו הסכים לכך. מהמשך דברי הספורנו (על פסוק כ) משמע שבזמן דיבור משה אל יתרו לא היו ציפורה ובניה עם יתרו אלא במדבר. ביאור הפסוקים לשיטתו הוא שמשה הלך לבדו ממשפחתו שבמדבר אל יתרו שבמדין, וביקש ממנו רשות שישב למצרים ובינתיים ישלח את ציפורה ובניה אל יתרו, ויתרו הסכים לכך. וכוונת הפסוק 'וַיֵּרָכְבָּם עַל הַחֹמֶר' (פסוק כ) היא, לדבריו,



32. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דעמלק פרשה א.

לקמן ה, כב 'תמיהת משה'.

30. רמב"ן על ה, כב.

31. אברבנאל בפרק ה, אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹכָה נָא וְאַשׁוּבָה אֶל אָחִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם

רק התראה אחת, שיתרה את פרעה ויבשר את ישראל שה' פקד אותם, ובזה יסיים את שליחותו והשאר יעשה ה' יתברך (ועיין בתחילת פסוק זה שכתבנו שהבנה זו יכולה להסתדר עם המבואר במדרש רבה שמשנה שב למדין אחרי שהיה במצרים). אם כן, לא היה משה צריך להישאר במצרים ימים רבים אלא ימים אחדים בלבד, ולכן היה בדעתו שיגמור את שליחותו במהרה וישוב למדין. זהו ביאור דבריו 'אֱלֹכָה נָא וְאַשׁוּבָה אֶל אָחִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאַרְאֶה הַעוֹדִם חַיִּים', שהיא הליכה לפי שעה על מנת לשוב למדין. ובפרט שמשנה התיירא שגואלי הדם של המצרי שהרג יבקשו את נפשו, שבעמים הקדמונים היה חוב על גואלי הדם לנקום נקמת הנרצח. ואף שה' הבטיחו שיהיה עימו, הרי זה אמור דווקא על זמן שליחותו, אך לאחר שיתרה בפרעה ויגמור שליחותו היה ירא לישב במצרים והיה בדעתו לשוב תכף למדין.

אולם, אחר כך (בפסוק הבא) אמר לו ה' 'לֵךְ שָׁב מִצְרָיִם', שישב לשם על מנת להשתקע, ושאין לו לירא מגואלי הדם המבקשים את נפשו 'כִּי מִתְּנוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמִּבְקָשִׁים אֶת נַפְשִׁי'. ואז לקח משה את אשתו ואת בניו כדי להתיישב במצרים בקביעות (אולם בסוף שילחם חזרה, ונחלקו חז"ל מתי זה היה, ויבואר בפסוק כ 'מתי שבו ציפורה ובני משה למדין'). בפסוק כא מבאר המלבי"ם שאמירת ה' 'רְאֵה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְיָדְךָ וְעָשִׂיתָם לִפְנֵי פְרַעֲה' מורה למשה שהאותות ייעשו על ידו בשליחות ה', ועל כן השליחות תימשך ימים רבים. ואנוהו – גם **ההעמק דבר** (לקמן) ו**הרמב"ן** (בפסוק הבא) הסכימו שבשלב זה התכוון משה לילך למצרים לזמן קצר ולשוב מייד למדין.

האזניים לתורה שאל על הכתוב 'אֶל אָחִי

האבן עזרא ביאר שמשנה אמר ליתרו שילך לראות את אחיו במצרים, ולא גילה לו את הסוד (ואנוהו – שאמר לו ה' לילך ולהושיעם). וכן כתב **האברבנאל** שמשנה שב מהר סיני למדין ליטול רשות מחותנו לשוב לארץ מצרים, ואין ספק שלא אמר ליתרו שום דבר מעניין שליחותו ומה שדיבר אליו ה', אלא 'אֱלֹכָה נָא וְאַשׁוּבָה אֶל אָחִי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם', כלומר אלך לשם ואשוב מייד, ולא שיתיישב שם ימים רבים.³³

לדברי הראשונים הסכימו גם האחרונים, והוסיפו טעמים לדבר. לפי **ההעמק דבר** לא גילה לו משה שהולך בשליחות הגאולה, שאין בזה תועלת להודיעו. האור החיים כתב בטעם הדבר שלא אמר לו ה' 'לאמר', ואמרו חז"ל שכל שלא אמר לו 'לאמר' הרי הוא בבלי'תאמר. ובאזניים לתורה כתב שהוא מחמת ענוותנותו, וכן אנו מוצאים בשאול המלך שגם הוא היה נחבא אל הכלים (שמואל א' י, טז-כב). ועיין בנהרות ה'. ואנוהו – יש לציין שדברי כל המפרשים הללו שונים מן הנדרש במדרש רבה שאמר משה ליתרו 'למחר הן עתידין לצאת ולעמוד על הר סיני לשמוע מפי הקדוש ברוך הוא אנכי ה' אלהיך', שמשמע ששיתף את יתרו לפחות בחלק מדברי ה' אליו.³⁴

המלבי"ם ביאר שמשנה אומר 'אֱלֹכָה נָא וְאַשׁוּבָה', ואכן כוונתו הייתה שילך למצרים לזמן קצר לבדו (ללא משפחתו) וישוב למשפחתו במדין, משום שה' אמר לו 'וְכָאֵת אֶתְּה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו... וְשִׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם' (ג, יח-כ). דברים אלה מורים בפשטות שהשליחות אל פרעה כללה רק את ביאת משה לפרעה והתראתו בו, ובשעה שפרעה יסרב ה' בעצמו יכה את מצרים שלא באמצעות משה. על כן כל שליחותו הייתה

33. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה עד השלישית. 34. שמות רבה ד, ד.

בכל מקום, וכפי שאפשר לראות עניין זה במה שסיכן עצמו והתערב להציל את בנות יתרו (אף שהיה ריב בין הנוכרים), וכן בהצלת העברי מן המצרי, וכן בניסיון להציל עברי אחד מעם רעהו.

אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם – וכי היו לו אחים במקומות אחרים? ועוד, שהרי אף במצרים לא היה לו אלא אח אחד? ותיירץ שאיש האלוהים אהב את כל הנבראים בצלם כאחים, והיו לו 'אחים' רבים

וַאֲרָאָה הָעוֹדֵם חַיִּים

שהולך לראות את אחיו, והרי גם זו אמת, שהיה רואה את שלום בית אביו. אולם ה' אמר לו 'לך שב מצְרַיִם', כלומר לחלוטין ולא בדרך עראי (בדומה לדברי המלבי"ם לעיל). ובאזניים לתורה ביאר שהיה מקום להסתפק אם עדיין חיים הם, שמלבד השנים הרבות שעברו מיום שראה אותם, הלוא חיו בתנאי עבודת פרך בלתי אנושיים.

כתב בהעמק דבר שהמילה 'ואראה' משמעה להתראות לפי שעה ולשוב אחר כך, משום שידע משה שלא תהיה הגאולה מייד בסירובו הראשון של פרעה, ועל כן התכוון לשוב למדין. ומאחר שכך, תכנן ללכת ללא משפחתו, ואמר ליתרו שהולך לזמן קצר (ולא גילה לו שהולך בשליחות הגאולה, שאין בזה תועלת להודיעו). על כן אמר

וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמִשָּׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם

לו "לך לשלום" בדרך התראה, כלומר הבט שתהיה הליכתך שמה לשלום'. ובגלל שיתרו הכניס דאגות בליבו של משה – אמר לו ה' כאן 'כִּי יָמְתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת נַפְשִׁי'. בכך מבאר האברבנאל מדוע לא אמר לו ה' יתברך עניין זה בסנה, אלא דווקא אחרי שיתרו אמר לו 'לך לשלום' והכניס דאגה בליבו, שהיה ה' צריך לומר לו שלא יחוש לדברי יתרו.³⁵

על המילים 'לך לשלום' מובא בגמרא: 'ואמר רבי אבין הלוי: הנפטר מחברו אל יאמר לו 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', שהרי יתרו שאמר לו למשה "לך לשלום" – עלה והצליח. דוד שאמר לו לאבשלום "לך בשלום" – הלך ונתלה'.³⁶ וכתב בתורה תמימה: 'טעם הדבר, כתב הכותב משום דלשון שלום משמע שילך לשלמות הבאה, מה שאין כן הלשון 'בשלום' משמע בשלמות הנקנה עד כה, וזה שייך במת שנעשה חפשי מכל ואינו קונה עוד שלמות'.³⁷

באור החיים כתב שבזה מחל יתרו למשה על שבועתו (כפי שהבאנו בתחילת פסוק זה), וכל כיוצא בזה אינו צריך התרה, שבמקרה שמוחל המשביע אין יותר שבועה.

לעומתו, האברבנאל ביאר שיתרו היה גדול העצה, וידע שמשה עלול להסתכן בשובו למצרים. ולא רצה למחות במשה שלא ישוב למצרים כי ידע שלא ישמע לו, אלא הזהיר אותו שלכתו למצרים תהיה לברכה, שייזהר וינהג בחכמה בלכתו למצרים. זו לשון האברבנאל: 'ואין זה נתינת רשות ללכת, אבל הוא כמתרה בו ואומר יהי רצון מלפני השם שתלך לשלום, כי בכל עת שיצאת במצרים לראות את אחיך קפצו עליך סכנות – פעם אחת הרגת את המצרי, פעם ב' הלשינוך העברים, הנה אם כן כבר אתה מוחזק שבכל עת שתלך לראות את אחיך במצרים תהיה איש ריב ואיש מדון לכל הארץ, ומי יודע אם לעת כזאת יעלילו עליך עלילות ברשע גם על הדם אשר שפכת שמה, ועל זה כלו אמר



37. עיין עוד במה שכתב על עניין זה בתורה תמימה בבראשית טו, טו, וברש"ר הירש כאן.

35. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה עד השלישית.

36. ברכות סד, א.

מודיע את שבחו של משה. טענות משה בסנה על אודות חוסר התאמתו לשליחות לא נבעו מחששו מפני שונאיו במצרים, אלא שחשש שהשליחות לא תצליח דרכו. וראיה לדבר, שלאורך טענות משה בסנה לא טען כלל על מבקשי רעתו במצרים. אילולי כתבה התורה 'במדין' היה אפשר לחשוב שמשה לא החליט ללכת בשליחות עד שהובטח מפי הקב"ה שמתו כל מבקשי נפשו, ועל כן כותבת התורה 'במדין', לומר שה' אמר לו 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' אחרי שגמר בדעתו והסכים ללכת, ואף אם לא היה מתבשר כן היה הולך למצרים בשליחות ה'.

ואף באבן עזרא הקצר כתב שה' אמר למשה כן אחרי ימים רבים או חודשים מאז שנראה אליו המלאך בסנה, ולא כפי שכתב בפירושו הארוך. וכן נקט החזקוני שאחרי שאמר לו ה' במדבר חזר ואמר לו במדין. לפי הרמב"ן, משה קיבל את דבר ה' בסנה ללכת למצרים והלך ליתרו ליטול ממנו רשות, וחשב ללכת למצרים יחידי, ולכן אמר משה בלשון יחיד 'אֵלֶיךָ נָא וְאֶשׁוּבָה... וְאָרָאָה', כלומר ילך בדרך ביקור לראותם וישוב למדין, ואז אמר לו ה' 'לֶךְ שָׁב מִצְרָיִם', כלומר צא מן הארץ הזו בלא כוונה לחזור, ואין לך לפחד כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך.³⁸ האור החיים ביאר שהכתוב באומרו 'במדין'

לך שב מצרים

ענה את ה' אחרי שחרה אף ה' בו, אלא שב ליתרו וקיבל ממנו רשות לילך מצרימה, אך לא מיהר ללכת והיה עוד מהסס בדבר אם ישמעו אליו בני ישראל. אז ה' ציווה את משה 'לך שב מצרים', שאפילו אין רצונך לקבל את השליחות – הרי כבר 'מתו כל האנשים המבקשים את נפשך', ואין למשה מעתה רשות לפרוש מן הציבור מהיות במצרים מאחר שאין סכנה אורבת לו שם, עיין עוד בדבריו.

באזניים לתורה שאל למה אמר לו ה' כאן 'לך שב מצרים' אחרי שכבר אמר לו את כל הציוויים שנמנו בסנה? ותיירץ בשלושה אופנים. הראשון, שעד עתה היה דבר ה' אל משה כשידול שילך מרצונו הטוב, אך לא ציווהו לילך עד שהתיר את שבועתו וקיבל את רשות חותנו במדין. השני, שצו זה בא לומר למשה שיצא עתה למצרים, שכך יפגוש את אהרן בהר האלוהים (ואף אהרן יצא לקראתו באותו הרגע). השלישי, שמשה לא

כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך

לעומתם, בגמרא מובא שלא מתו ממש אלא ירדו מנכסיהם, והכוונה לדתן ולאבירם, וכה לשונה: 'כי מתו כל האנשים... הנהו מי מייתי? והא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: כל מקום שנאמר נצים ונצבים – אינן אלא דתן ואבירם! אלא אמר ריש לקיש: שירדו מנכסיהן... ותניא, ארבעה חשובין כמת: עני,

הרשב"ם ביאר בדרך הפשט שהכוונה לאותו פרעה שביקש להרוג את משה וכן למלשינים, וככתוב 'וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרָיִם' (ב, כג). וכן הסכימו האבן עזרא והספורנו, שהכוונה למלך מצרים ולעבדיו שביקשו להורגו. החזקוני פירש שלפי הפשט 'כל האנשים' הם קרובי המצרי שהרג משה.



38. המשך דברי הרמב"ן הובאו בפסוק הבא 'ויקח משה את אשתו ואת בניו'.

בהעמק דבר ציין שלא אמר ה' שמת אותו פרעה שרדף אחריו, שמשנה לא ירא מפרעה כלל, שהרי ללא קשר להריגת המצרי משה שלוח לומר דברים קשים לפרעה, ומובטח בשם ה' 'כי אֶהְיֶה עִמָּךְ'. אבל מאנשי ישראל שהיו רודפיו היה ירא מאוד, ולא הייתה לו הבטחה שה' יהיה עימו להעניש כל מי שיפגע במשה לרעה מבני ישראל. על כן הודיעו ה' שמתו כל האנשים, והכוונה כדברי הגמרא (הנ"ל) לאנשי ישראל החשובים כמתים מחמת עניותם.

והוסיף בהעמק דבר: 'וכן כתב בתרגום יונתן להלן (י, כח) על הפסוק "כי ביום ראותך פני תמות – אמסור יתך בין ידיהו דעמא האלין דתבעי ית נפשך למקטל יתך", השכיל לתרגם שבודאי ידע פרעה שאין בידו להרגו, דאלו היה בידו להרגו כבר היה הורגו, אלא על כרחך הפחידו שימסרהו ליד רשעי ישראל'.

עוד ביאר שדברי ה' 'לך שֵׁב מִצְרָיִם' אינם ציווי, שאילו היה ציווי – לא היה משה מפחד, שהרי אין פחד מאנשים נחשב לפחד כנגד שומר מצוות ה'. אלא ודאי שדבר ה' היה הודעה למשה שיוכל לשוב למצרים אם ירצה, כי אין לו עוד ממה לפחד (ואנוהו – שלא כדברי האזניים לתורה לעיל).

באזניים לתורה גישר וחיבר בין הגמרא למפרשים בדרך הפשט. אם דתן ואבירם רק נעשו עניים, למה אם כן אמר ה' (שחותמו אמת) 'מתו כָּל הָאֲנָשִׁים', מה שיוכל להתפרש שלא על פי האמת? אלא שאכן גואלי הדם שרצו להרוג את משה מתו, ונוסף לכך נכלל בדברים עניין דתן ואבירם שנעשו עניים, וממילא 'מתו' בתור מלשינים.

ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים. עני – דכתיב "כי מתו כל האנשים"³⁹. וכן נקט רש"י. ועיין בתורה תמימה שהרחיב בדבר, וביאר שכוונת הגמרא לדרוש שהמילים בפסוק 'כי מתו' היא 'כמו מתו', והביא עוד דוגמאות לכך שהמילה 'כי' באה בהוראת 'כמו'.

עוד הוסיף בתורה תמימה שדרשת חז"ל שלא מתו ממש נדרשת מהמילה 'המבקשים'. אם מדובר היה באנשים שמתו ממש היה לתורה לכתוב 'כי מתו כל האנשים אשר בקשו את נפשך'. לשון 'המבקשים' מורה שעדיין מבקשים את נפשו, ולכן צריך לומר שלא מדובר באנשים שמתו ממש כי אם באנשים שחיים, אלא שהם במצב הדומה למיתה (ואנוהו – וזאת בשונה מאונקלוס שתרגם 'כל גובריא דבעו לקמטלך'. המילה 'דבעו' משמשת בלשון עבר – כבר מתו אותם שבעבר ביקשו להורגך). עוד ציין בתורה תמימה שמכאן מוכח שגם כאשר התורה כותבת 'כל' ייתכן שהכוונה רק לשני אנשים. ועיין עוד במה שכתבנו בעניין זה לעיל ב, כג 'ארבעה חשובים כמת'.

החזקוני הביא שארבעה חשובים כמת, ומתוכם ניתן לדרוש רק 'עני' כלפי דתן ואבירם: אי אפשר לומר שסומים היו, שהרי אמרו 'הֶעֱיֵנִי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תִּנְקְר' (במדבר טז, יד), ולא שהיו חשובים בנים, שהרי כתוב 'וְנָשִׂיהֶם וּבָנֵיהֶם וְטַפָּם' (שם פסוק כז), ולא שהיו מצורעים, שהרי היו במחנה ישראל ככתוב 'הֶעֱלוּ מִסְבִּיב לְמִשְׁכַּן קִרַּח דָּתָן וָאֲבִירָם' (שם פסוק כד), אלא על כורחך שעניים היו. ואנוהו – יש להקשות על חלק מהוכחותיו, אך אין כאן המקום להאריך בעניין (וכאמור לעיל, הוסיף החזקוני שעל פי הפשט 'כָּל הָאֲנָשִׁים' הם קרובי המצרי שהרג משה).

נהרות ה'

ביקשתי את שאהבה נפשי

'המבקשים את נפשי'. בקשת הנפש באה כאן במשמעות הריגה, אולם בקשת הנפש, לא בהוראת אחד המבקש ליטול את נפש רעהו אלא מה שהנפש עצמה מבקשת, במהותה – הינה בקשת אלוהים חיים – 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי' (תהילים מב, ג).

בשיר השירים יש ארבעה פסוקים המתארים את בקשת הנפש (ג, א-ד): 'על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי, בקשתיו ולא מצאתיו. אקומה נא ואסובבה בעיר, בשוקים וברחבות, אבקשה את שאהבה נפשי, בקשתיו ולא מצאתיו. מצאוני השמרים הסבבים בעיר – את שאהבה נפשי ראיתם? כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי'. פסוקים אלה טומנים בתוכם יסודות עולם, ונציין שלושה מהם.

הראשון, כדי למצוא את אהבת הנפש צריך לידע היטב מהי בקשתה. בקשת הנפש הפשוטה היא תורה ומצוות, כאומרנו יום ביום בסיום תפילת העמידה 'ובמצוותיך תרדוף נפשי'. אך בקשתה הפנימית והעמוקה היא הקשר העמוק בין הנפש לבוראה, הבא לידי ביטוי בתורה ובמצוות, 'נפשי חולת אהבתך'.

השני, בקשת הנפש אינה נמצאת מייד: 'בקשתי... בקשתיו – ולא מצאתיו'. תחילת דרך בקשת הנפש אינה קלה, ואין הנפש מוצאת מייד את מבוקשה. אך אין היא שוקטת עד אשר תמצאנו: 'אבקשה... בקשתיו ולא מצאתיו... עד שמצאתי את שאהבה נפשי'. מי שמבקש ומבקש ואינו מוכן לוותר עד שימצא – סופו שימצא גם ימצא. ביקשתי ומצאתי מייד – אל תאמין. ביקשתי וביקשתי וביקשתי ומצאתי – תאמין.

והשלישי, זמן מיוחד לבקש את אהבת הנפש הוא הזמן שבו אדם שוכב על מיטתו – 'על משכבי בלילות'. לאחר אמירת קריאת שמע על המיטה, בשעה שאדם פנוי מעסקיו והשכל יכול לנוח מטרדותיו, אשרי האיש אשר מבקש את שאהבה נפשו בדבקות באלוהים חיים.

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-אִשְׁתּוֹ וְאֶת-בָּנָיו וַיֵּרָפֻבְּם עַל-הַחֲמֹר וַיֵּשֶׁב אֶרֶצָה מִצְרַיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה יְת אֱתִיָּה וְיֵת בְּנוֹהִי
וְאֶרְפִּיבְנוֹן עַל חֲמֹרָא וְחָב לְאַרְעָא
דְּמִצְרַיִם וְנָסִיב מֹשֶׁה יְת חֲטָרָא
דְּאַתְעָבִידוּ בֵּיה נָסִין מִן קָדָם
יֵי בִידִיה:

מצרים ויקח משה את מטה וגו'. אין מוקדם ומאוחר
מדוקדקים נמקרא:

על החמר. חמור המיוחד, הוא החמור שמצא אברהם
לעקידת יצחק והוא שעמיד מלך המשיח להגלות
עליו, שנאמר 'עני ורוכב על חמור'. וישב ארצה

וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו

ובהעמק דבר הוסיף שאחר שהודיעו ה' יתברך
ש'אין לו לירא מרשעי ישראל המבקשים את
נפשו – נתחזק באמונה ולא ירא לקחת אפילו
את אשתו ובניו למצרים. ואף שהיה למשה לירא
עבורם מפני פרעה, שדווקא הוא הובטח שלא
יפגע מפרעה, כדברי ה' אליו 'פִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ'
(ג, יב), מכל מקום כבר בטח ליבו שלא יאונה כל
רע גם לאשתו ולבניו.

אמנם, לעומתם, לפי האבן עזרא משה חשב
להוליך את אשתו ובניו למצרים כדי שיצאו עם
ישראל, אך לא הייתה זו עצה נכונה. שהרי הוא
בא להוציא את ישראל, וכשמביא את אשתו
ובניו עימו נראה כאילו בא להשתקע שם (ועיין
בשיחתנו לכתר זה). והוסיף האבן עזרא שאין
לתמוה מכך שמשה טעה (בחושבו שנכון להביא
את אשתו ובניו לשם), שהרי מצינו שדוד רצה
לבנות את בית ה' ולא היה זה נכון בעיני ה' (כמובא
בספר שמואל ב פרק ז)⁴³

בדבר סדר המילים בפסוק, המקדימים את
אשתו לבניו, כתב החזקוני 'על ידי שהיו הבנים

יש הקושרים קשר ישיר מסמיכות פסוק זה,
'וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו', לפסוק הקודם
'כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמְּבַקְשִׁים אֶת נַפְשָׁךְ'.
האברבנאל ביאר שתחילה חשב משה לילך יחידי
למצרים ללא משפחתו, ועתה שה' הבטיחו שאין
לו ממה לפחד – לקח את אשתו ובניו. והביא את
משפחתו כדי לחזק את לב ישראל, להראותם
בזה שהוא בטוח בגאולה וש'אין לו כל פחד מן
המלך'.⁴⁰ ובדומה כתב הרמב"ן,⁴¹ ש'היה זה עצה
נכונה' שיאמינו בו ישראל יותר שבטוח הוא
שיצאו בקרוב ויעלה עמהם לארץ כנען, ולכן טוב
לו לקחת עימו מצרים את אשתו ובניו,
היושבים כעת בביטחון ובשלום, כדי שלא יצטרך
לשוב לקחתם ממדין בשעה שיצאו ממצרים.
הרש"ר הירש⁴² כתב שתחילה רצה משה לילך
בעצמו למצרים, שהיה מוכן לסכן את נפשו
כנגד אויביו אבל לא את אשתו וילדיו, אלא
שה' ציווה אותו לשוב למצרים באופן מלא, עם
משפחתו, ולנטוש את מושבו במדין. ובאשר
לסכנה, הודיעו שכבר אין לו לירא מאויביו.



בחושבו שאליאב הוא הראוי למלוכה, מאלה הנביא
שגזר שלא יהיה מטר ואמר לו ה' לחזור בו. נביא יודע רק
את מה שה' בוחר להודיע לו, אך אין הוא מנוע מטעויות.
ועל מה שכתב שטעה משה בהביאו את משפחתו – מנין
לו שטעה? ואם מכך שחזרה ציפורה עם בניה למדין, הרי
לא ברור מתי חזרה. ייתכן שהגיעו למצרים, ושהבאת
משפחתו אכן חיזקה את האמונה אצל בני ישראל באמונת
משה שיוציאם, ורק לאחר זמן שבה לבית אביה (ועיין

40. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה עד השלישית.
ועיין בדבריו שהבאנו בסוף פסוק יח.

41. רמב"ן על פסוק יט.

42. רש"ר הירש על פסוק יט.

43. תמה אני על תמיהתו לכאורה של האבן עזרא – והרי
גם נביאים אינם יודעים הכול, אלא רק את אשר בוחר ה'
לומר להם. צא ולמד מיהושע שכרת ברית עם הגבעונים
בלי לשאול את דבר ה', משמואל שראה את בני ישי וטעה

ואת בניו' הוא על דרך הפסוק 'וּבְנֵי פְלוֹא אֱלִיָּאֵב' (במדבר כו, ח), שלפעמים תכתוב התורה לשון רבים אף שמדובר ביחיד. להבנה זו, סיפור המילה בדרך חזרה למצרים היה בגרשום ולא באליעזר. כמו כן ייתכן שציפורה כבר הייתה הרה בשעה שהיה משה בהר האלוהים, וכאשר שב משה למדין ילדה, וכיוון שאמר לו ה' לשוב למצרים באופן מיידי לא מל אותו ולא קרא לו שם. ובדרך, כאשר מלה אותו ציפורה, לא קראה לו שם כי משה נפגש עם המלאך. ואחרי לכתו למצרים, כאשר ראה שניצל מכל מבקשי נפשו, קרא לו אליעזר, 'כִּי אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי וַיִּצְלַנִי מִחֶרֶב פְּרָעָה' (יח, ד). וכן הזכירו רבותינו שהנימול הוא אליעזר, כמובא במדרש רבה: 'כשהיה בדרך ונתעסק במלון ונתעצל למול לאליעזר בנו מיד "ויפגשהו ה' ויבקש המיתו"'.⁴⁴

קטנים ועדיין צריכים לאמם הושיב הוא האם תחלה ואחר כך הילדים בחיקה. אבל גבי יעקב שהיו הבנים גדולים כתיב את בניו תחלה ואחר כך את נשיו (כמובא בבראשית לא, יז').

מתי נולדו גרשום ואליעזר

האבן עזרא כתב שלא ידענו מתי נולד גרשום, אם בימי בחרות משה כשברח למדין או בזקנותו (והוסיף 'ואל תסמוך אל דברי הימים של משה, כי הבל כל הכתוב בו'), ובנו השני אליעזר נולד עתה כשנתנבא משה.

הרמב"ן מעלה שתי השערות בעניין זמן לידת אליעזר: או שנתעברה ציפורה בדרך חזרה למצרים, או במצרים (אם נאמר שאכן הגיעה למצרים, שהרי לא ברור באיזה שלב חזרה ציפורה למדין). להבנה זו, בצאת משה ממדין היה לו רק בן אחד, וכוונת הפסוק 'את אשתו

וירכבם על החמור

לרכוב עליה. ועתה שנאמר לו ליקח את אשתו ובניו (כשיטת הרש"ר הירש שהבאנו לעיל) הרכיב את אשתו ובניו על החמור, ואילו הוא הלך ברגל ומטהו בידו (ומה שנקט הכתוב 'החמור' בה"א הידיעה – עיין לקמן 'מהות החמור'). על אודות החמור המצוין בפסוק זה מובא בגמרא: 'דתניא, מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת... ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא בני אדם'. בטעם השינוי כתב רש"י 'דמשמע גמל, שלא יאמר משה רבכם לא היה לו סוס או גמל'. אך

נראה מהפסוק שלקח משה חמור אחד בלבד אף על פי שחזר עם אשתו ושני בניו. האבן עזרא מביא את דברי יפת שאמר שהוא שם המין, כלומר 'חמור' כאן אין פירושו אחד ולא יותר, אלא 'חמורים', אולם דוחה את דבריו ומוסיף שאין לתמוה שציפורה הייתה יחד עם גרשום ואליעזר על חמור אחד, שאולי גרשום קטן היה ורכב אחריה, והיה אליעזר בחיקה כי עוד לא נימול. ובאבן עזרא הקצר כתב שהמילה 'וירכבם' אמורה על ציפורה ואליעזר (וממילא ייתכן שמשם וגרשום רכבו על חמורים אחרים), עיין עוד בדבריו. אף האברבנאל הזכיר חלק משיטות אלה שהובאו באבן עזרא.⁴⁵

הרש"ר הירש ביאר שנראה שברשותו של משה הייתה בהמת משא אחת בלבד, ותכנן

44. שמות רבה ה, ח.

45. אברבנאל בתשובתו לשאלות הראשונה עד השלישית.

לקמן 'וישב ארצה מצרים' בדברי הרמב"ן, המעלה השערה שאכן הייתה ציפורה במצרים, ולקמן 'מתי שבו ציפורה ובני משה למדין'.

גמרא זו 'והוצרכו הזקנים לתרגם על החמור' על נושא האדם" בעבור שהוא דרך גרעון שתרכב אשת הנביא על חמור אחד היא ושני בניה'. ובטעם נוסף לשינוי עיין לקמן 'מהות החמור'.

הקשה עליו בתורה תמימה שהרי אף אברהם חבש את חמורו למרות שהיה עשיר והיו לו סוסים וגמלים. על כן ביאר שהוא משום שאין נאה להזכיר רכיבה של אישה (כמובא בגמרא⁴⁶), כל שכן על חמור. לעומתם, האבן עזרא כתב על

מהות החמור

על חמור. כשם שלומדי התורה עמלים בהווה ויודעים ששכרם מובטח להם לעתיד, כן החמור עמל בעבודתו בשלב ההווה, ולעתיד לבוא דווקא עליו ייגלה המשיח. כמו כן, גם כאשר יש זמנים של קושי בהווה, כאשר הישועה העתידה אינה ברורה והמאמין תמה איך אפשר להיוושע ממציאות שכזו, החמור מסמל את הנצחיות – הוא שהיה בעקדה, הוא שיהיה לעתיד לבוא, וכמוהו גם ישראל היו בעבר ויהיו לעתיד: נצח ישראל לא ישקר. ההבטחה שהישועה תגיע מתוך זמני הקושי והחיבור לנצחיות באים לידי ביטוי דרך החמור. ורמז נאה לכך בדברי הגמרא: 'הרואה חמור בחלום – יצפה לישועה'⁴⁸.

החמור בברכת יעקב נושא בתוכו את הנצח. הוא סמל לכל מי שרואה עצמו כחלק מנצחיות ישראל, היונק מן העבר, עמל בהווה ונושא פניו אל העתיד. החמור מסמל את נצחיות ישראל – הן את שלב ההווה של 'וַיֵּט שְׁכָמוֹ לְסִבְלָ וַיְהִי לָמָס עֹבֵד', בעבודה קשה גם בחוסר הידיעה איך תבוא הישועה, והן את שלב העתיד 'וַיֵּרָא מִנְהָה כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ כִּי נְעֻמָּה'.

החמור לאורך הדורות

עקדת יצחק היא הפעם הראשונה שבה הייתה נצחיות ישראל לוטה בערפל. לאחר שאברהם הובטח מפי אל עליון 'כִּי בְּצִחָק יִקְרָא לָךְ וְרַע' (בראשית כא, יב) – נאמר לו להעלות את בנו לעולה. מה יהיה עם נצחיות עם אברהם? אברהם חובש את חמורו – ובמשמעות שביארנו לעיל הוא אומר: העמל הוא חלקי, ובוטח אני בה' שהסוף יהיה טוב. כמה נאה רצף המילים (בראשית כב, ה) 'הַחֲמוֹר וְאֵנִי וְהַנֶּעֱר... וְנִשְׁוֶה אֲלֵיכֶם' (בפסוק 'שבו לכם פה עם החמור וְאֵנִי וְהַנֶּעֱר נִלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֶה אֲלֵיכֶם') – החמור נמצא כאן, נצח ישראל לא ישקר. וכן היה.

התורה טורחת לכתוב שמשה לא רק לקח את אשתו ובניו עימו, אלא אף 'וַיֵּרָא עַל הַחֲמוֹר'. ועלינו לשאול, מה היה חסר אילו הייתה נכתב 'ויקח משה את אשתו ואת בניו וישב ארצה מצרים'? מדוע חשוב כל כך לציין את החמור? ובכן, יחד עם היות החמור נושא על גבו אנשים ומשאות, הרי במהותו הוא נושא עניין נכבד וחשוב עד מאוד. הכתוב נקט 'החמור' בה"א הידיעה, וכתב **רש"י** על פי המובא ב**פרקי דרבי אליעזר**: 'חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר "עני ורוכב על חמור" (זכריה ט, ט).⁴⁷ ונראה שאין הכוונה באופן פשוט, שאי שם קיים חמור מיוחד ומיוחד בן אלפי שנים, אלא שאותה המהות של החמור שהייתה עם אברהם בדרכו לעקדה הייתה גם עם משה בדרכו למצרים, ועוד תהיה בימות המשיח במהרה בימינו.

מהות החמור מובאת בברכת יעקב ליששכר באומרו לו 'יִשְׁשַׁכֵּר חֲמוֹר גֶּרֶם רִגְזָן בֵּין הַמִּשְׁפָּתִים. וַיֵּרָא מִנְהָה כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ כִּי נְעֻמָּה – וַיֵּט שְׁכָמוֹ לְסִבְלָ וַיְהִי לָמָס עֹבֵד' (בראשית מט, יד–טו). יעקב מתאר את יששכר כמי שרואה את המנוחה ואת הטוב אך מבין שבינתיים צריך לעבוד כדי להגיע לשם. הדבר המאפיין את שבט יששכר, לומדי התורה, הוא שהם עמלים בהווה עם זאת שרואים את שכר העתיד – מתעלים מעל הרגע ומתחברים לנצחיות.

מכל החיות, למה בחר יעקב אבינו דווקא את החמור לדמות בו את שבט יששכר? ברובד הפשוט, יששכר מסמלים את העמלים בתורה, והחמור הוא החיה המסמלת את העמל. אך ברובד העמוק יותר, בשעה שיעקב רוצה לברך את שבט לומדי התורה בנצחיות, הוא רואה לנגד עיניו את החמור שליווה את ישראל לכל אורך דרכם, מאברהם ויצחק שהחלו את דרך הנצח של ישראל ועד לזמן משיח בן דוד שעתיד לרכוב



מדרש זה באזניים לתורה.

48. ברכות נו, ב.

46. מגילה ט, א.

47. פרקי דרבי אליעזר פרק לא. ועיין במה שכתב על

וכן יהיה לעתיד לבוא, בזמן שישראל יצטרפו לישועה – וכנבואתו הנזכרת לעיל של הנביא זכריה (ט, ט) 'הִנֵּה מִלְכָּךְ יָבוֹא לָךְ צָדִיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא, עֲנִי וְרֹכֵב עַל הַחֲמֹר'.

פי החמור

המשנה מונה עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ואחד מהם הוא 'פי האתון'.⁵⁰ ברובד הפשוט הכוונה לפי האתון שדיבר עם בלעם, אך באופן עמוק יותר – פי האתון שדיבר פעם אחת, במעשה זה, טומן בחובו את פי החמור הקורא כל ימיו לנצחיות ישראל ולישועתו. בשעה ששמשון נקלע למצוקה וניצב לבדו כנגד אלף אנשים, נושע דווקא בעזרת 'לחי החמור', ובזכותו אמר 'אֵתָהּ נָתַתְּ בְּיָד עֲבָדְךָ אֵת הַתְּשׁוּעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת' (שופטים טו, יח). דברי יחזקאל 'הִתְחַנֵּינָה הָעֲצָמוֹת הָאֵלֶּה?' (לז, ג) הומחשו כבר במעשה שמשון, כאשר צעק לה' והוציא לו מים חיים להצילו דווקא מתוך עצם פי החמור.

דווקא קול פי החמור הוא שהוביל ללידת יששכר, השבט המבורך כחמור, כדברי **המדרש בראשית רבה** 'יששכר חמור גרם – חמור גרם אותו. וכי מנין היתה לאה יודעת שבא יעקב? אלא נהק החמור ושמעה קולו ויצאת לקראתו'.⁵¹

למעשה, כל לילה קורא פי החמור אלינו, כדברי **הגמרא** 'דתניא, רבי אליעזר אומר: שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר "ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו" (ירמיה כה, ל). וסימן לדבר, משמרה ראשונה – חמור נוער...'⁵² קולו הקורא של החמור אמור להיות סימן בעבורנו לקרוא אל ה', כדברי מגילת איכה 'קוֹנֵי רִנִּי בְּלִילָה לְרֹאשׁ אֲשָׁמְרוֹת, שִׁפְכִי כַמִּים לִפְנֵי נֶכֶח פָּנֵי ה'". בראש אשמורות שואג ה', החמור נוער – ואף עלינו לקרוא אז לה'.

החמור לעומת חיות אחרות

מכל הבהמות והחיות הטמאות – אנו מוצאים מצווה רק בפטר חמור, שלמרות היותו טמא מסמל במהותו עניין נשגב. על כן, בשעה שאדם אינו מבין את ייחודיות החמור – אין לו רשות להמשיך לקיימו ברשותו, ככתוב 'וְאִם לֹא תִפְדֶּה – וְעֲרַפְתָּ' (יג, יג). נצחיות ישראל שייכת רק לעם ישראל, ואולי מטעם

עניין זה נמשך בדור השבטים. בשעה שירדו אחי יוסף למצרים מוזכר החמור שוב ושוב. בשעה שאחי יוסף מובאים לבית יוסף הם יראים וחוששים, וכה לשונם 'לְהַתְגַּלֵּל עָלֵינוּ וּלְהַתְנַפֵּל עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֹתָנוּ לַעֲבָדִים וְאֶת חַמְרֵינוּ' (בראשית מג, יח). חשש העבדות מובן כל כך, אך כשמרחפת סכנת עבדות על ראשם, למה להם לחשוש לחמוריהם, שבמצב זה נראים כל כך חסרי משמעות? אלא שהחמור מסמל את המהות הנצחית, ובהילקחם לעבדים הם חוששים לנצחיותם. על כן מודגש לאחר כמה פסוקים 'וַיִּתֵּן מִסְפּוֹא לְחַמְרֵיהֶם' (שם, כד) – כבר אין חשש לעתידם. החמורים נזכרים פעמים נוספות בפרקים אלה: כשהאחים משולחים ממצרים כתוב 'הַבִּקֹּר אֹרֹךְ אֶנְשֵׁי שְׁלַח הָמָה וְחַמְרֵיהֶם' (מד, ג), ושוב 'וַיַּעֲמֵס אִישׁ עַל חַמְרוֹ' (שם, יג), ולבסוף 'וּלְאֲבִיו שְׁלַח נְשָׂאת בָּר וְלָחֶם וְגִזְזוֹן לְאֲבִיו לְדֶרֶךְ' (שם, כג). דווקא החמורים הם שנמצאים ומודגשים עמיהם שוב ושוב בפסוקים, גם בזמנים הקשים וגם בזמנים הטובים.

בשונה מן העקדה ומן השבטים, שם היה עניין זה כלפי יחידים, הרי בימי משה עניין זה משקף את עם ישראל כולו. בני ישראל משועבדים בעבודת פרך שנים כה רבות, ואיזה סיכוי יש להם לשרוד, כל שכן להיגאל? 'וַיִּנְקֶבֶם עַל הַחֲמֹר' – אותה 'מהות חמורית' המשקפת את העמל הזמני עם חוסר ההבנה, אך כרוכה בסוף הטוב – ממשיכה את דרכה לכל העם. משה רבנו לוקח את חמורו למצרים, ואכן עתיד לגאול את ישראל כולו לחירות עולם.

החמורים הם שירדו עם ישראל למצרים בתחילת דרכם בגלות, והם שליוו את ישראל ועושרם בשעה שיצאו ממצרים בגאולה, כדברי **הגמרא**: 'אמר ר' חנינא: שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא, מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? אמר ליה: גזירת הכתוב היא. ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מיישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים'.⁴⁹

כאמור, החמור מסמל את נצחיות ישראל, וגם בזמנים הקשים ביותר נזכר החמור בהקשר הרומז על הישועה העתידה. כן היה בעקדה, כן היה במצרים,

51. בראשית רבה צט, י.

52. ברכות ג, א.

49. בכורות ה, ב.

50. אבות ה, ו.

שלל רב בראותי את המופיע **בפרק שירה**: 'חמור מה הוא אומר – "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד..." (דברי הימים א כט, יא): מכל אומרי השירה הנזכרים שם – היחיד שמזכיר בדבריו את הנצח הוא החמור. ועיין עוד בנהרות ה'.

זה שינוי חכמים לתלמי המלך (בגמרא לעיל), ובמקום 'על הַחֲמור' תרגמו 'על נושא אדם'. בשביל הגויים, החמור הוא בעל חיים שתפקידו לשאת – ומה לי חמור מה לי נושא אדם אחר. אך בעבור עם ישראל – מהות החמור טומנת את סוד הנצח בקרבה. והנה, לאחר העמידה על רעיון זה, שש ליבי כמוצא

וַיֵּשֶׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם

שם ימים רבים נכספה אל אביה ומשה שילחה עם בניה (וביאור 'אַחַר שְׁלוּחֵיהֶ' הוא שיתרו פחד שמא היה בדעתו של משה לגרשה).

עוד מביא הרמב"ן את דברי המדרש רבה: 'וילך משה – להיכן הלך? שהלך ליטול אשתו ובניו. אמר לו יתרו: להיכן אתה מוליכן? אמר לו: למצרים. אמר לו: אותם שהם במצרים מבקשין לצאת ואת מוליכן? אמר לו: למחר הן עתידין לצאת ולעמוד על הר סיני לשמוע מפי הקדוש ברוך הוא "אנכי ה' אלהיך", ובני לא ישמעו כמו הם? מיד "ויאמר יתרו למשה לך שלום"⁵⁴. ומציין הרמב"ן שלדעת מדרש זה משה ויתרו הסכימו שישבו משה עם אשתו ובניו למצרים, ולכן ציווה ה' שיעשה כן וישבו למצרים עם אשתו ובניו, וזה מסתדר עם ההבנה שציפורה ובניה הגיעו למצרים. ואנוהו – וכן מפורש במדרש רבה שהגיעו אשתו ובניו עימו למצרים: 'ויצאו נוגשי העם ושוטריהם – כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו למדין'.⁵⁵

גם בהעמק דבר הביא מדרש המראה שציפורה אכן הגיעה למצרים, שלעניין הכתוב בפרשת יתרו 'אַחַר שְׁלוּחֵיהֶ', מובא במדרש שהיה זה בעת שראתה את צערם של ישראל בגזרת התבן, שלא יכלה לסבול זאת ושבה אל אביה (ואנוהו – כל שכן שראתה שקרה הדבר

כתב האבן עזרא שאף שמשה לקח עימו את אשתו ובניו, בפועל שב לבדו למצרים) (על כן כתוב 'וַיֵּשֶׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם' בלשון יחיד). ולדעתו סדר המאורעות היה שמשה לקח את אשתו ובניו בדרך למצרים, אז הגיעו למלון ונימול אליעזר, וכשהתרפא שבה ציפורה עם בניה אל אביה ומשה הניחם ושב לבדו למצרים. ונמצא שפסוקים כד–כו המדברים על שאירע במלון קרו טרם הנאמר כאן 'וַיֵּשֶׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם' (ויוצא לשיטתו שאף בפסוקים אלה אין מוקדם ומאוחר בתורה, כפי שכתב בפירושו על פסוק יט). ומוסיף שראוי היה לסמוך את סיפור 'וַיְהִי בְּדֶרֶךְ בְּמִלּוֹן' (פסוק כד) לפסוק זה, שלקח את אשתו וילדיו, אולם רבים המקרים בתורה שהכתוב מפריד בין הדברים שראויים לבוא יחדיו (והביא דוגמה לכך). וכן הסכים החזקוני,⁵³ וכתב שהפסיק הכתוב את רצף הסיפור כדי לסמוך את יציאת משה למצרים לאמירת ה' אליו בדרכו.

הרמב"ן מביא את דברי האבן עזרא ששב משה לבדו, וכותב שייתכן שמאחר שנימול אליעזר, לא יכול להביאו בדרך עד שיתחזק התינוק, ולא רצה לעכב את שליחות הקב"ה ולכן עזבם במלון ואמר לציפורה שתשוב לבית אביה כשיתרפא בנם, וזהו ביאור הפסוק 'אַחַר שְׁלוּחֵיהֶ' (יח, ב). ומעלה הרמב"ן אפשרות נוספת, שייתכן שציפורה באה עם משה למצרים, ולאחר שהיו



55. שמות רבה ה, יט.

53. חזקוני כאן ובביאורו לפסוק כד.

54. שמות רבה ד, ד.

מתי שבו ציפורה ובני משה למדין?

על פי כל האמור ניתן לחלק לשלוש שיטות את זמן שיבת ציפורה ובניה למדין:

לפי האבן עזרא, הרשב"ם, החזקוני והאברבנאל הם שבו מהמלון.⁵⁷

לפי המכילתא ורש"י היה זה בשעה שפגשו את אהרן, בין הסיפור במלון לבין שובם למצרים.⁵⁸

במדרש רבה מובא שציפורה ובניו הגיעו עד מצרים, ואחר שפרעה סירב לשלח את ישראל השיבם משה למדין.⁵⁹ אף הרמב"ן מעלה אפשרות שהגיעו עימו למצרים ואחר זמן שבה אל אביה, וכן הובא במדרש בהעמק דבר.

בגלל דברי משה לפרעה. אף משה התקשה בעניין מאוד ואמר 'לָמָּה הִרְעַתָּה לְעַם הַזֶּה, לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי' [ה, כב], למרות שה' אמר לו שכך יהיה, וכל שכן ציפורה שלא קיבלה את דבר ה'(. ועוד הזכיר שלדברי המכילתא היה זה לפני בואם למצרים, בעת שנפגשו משה ואהרן בהר האלוהים, שאמר לו אהרן 'על הראשונים אנו מצטערים',⁶⁰ ואז שבה.

ועיין בדברי רבנו חננאל שהבאנו לקמן פסוק כה, 'למה ציפורה מלה ולא משה', שלדעתו משה שלח את אשתו ובניו על החמור ושילחם לפניו, ורק אחר כך שב למצרים. וכן עיין בספורנו שהבאנו לעיל פסוק יח שהחזיר משה את אשתו ובניו על החמור ליתרו.

ויקח משה את מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ

לעשות במצרים, ובמיוחד את מכת בכורות שבה יצאו ישראל.

החזקוני מציין שכאן נקרא המטה 'מִטָּה הָאֱלֹהִים' לפי שעדיין לא עשה בו משה נס, ועל כן עדיין לא נקרא על שמו. ואנוהו – והוא כדברי הגמרא 'הרב שמחל על כבודו – כבודו מחול... תורה דיליה היא, דכתיב "ובתורתו יגה יומם ולילה" (תהלים א, ב),⁶¹ וביאר רש"י 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יגה' – בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו'. אף אצלנו, היה זה מטה האלוהים, אך משעה שעשה בו משה ניסים לישראל הרי הוא נקרא על שמו. כאן כתוב 'ויקח מִטָּה אֶת מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ', ולקמן נאמר 'ויט מִטָּה אֶת מִטָּהוּ עַל הַשָּׁמַיִם' (ט, כג), 'ויט מִטָּה אֶת מִטָּהוּ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם' (י, יג), ועוד כהנה וכהנה.

כתב רש"י שאין מוקדם ומאוחר במקרא, וכוונתו שלקחת משה את מטהו אירעה קודם הנאמר בפסוק זה 'ויָשֶׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם', אף על פי שכתובה בסוף הפסוק. והוסיף באזניים לתורה שבזה הראה משה שהוא נכון לקבל עליו את שליחות הגאולה.

בעניין התואר 'מִטָּה הָאֱלֹהִים' – אונקלוס תרגם 'חוטרא דאתעבידו ביה ניסין מן קדם ה'". האבן עזרא ביאר שנקרא כך בעבור האות שנעשה בו, ולדבריו הוא המטה שכל האותות נעשו בו, הן האותות והמכות שנעשו על ידי משה הן אלה שנעשו על ידי אהרן. ומה שנקרא לפעמים 'מטה משה' ולפעמים 'מטה אהרן' הוא לפי שהיה בידיהם בשעת האות. ומאחר שהזכיר הכתוב את מטה האלוהים, הוא ממשיך ומבאר שאמר ה' למשה את כל האותות שעתיד



58. רש"י בפרשת יתרו (יח, ב) על פי המכילתא הנ"ל.

59. שמות רבה ה, יט.

60. קידושין לב, א–ב.

56. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דעמלק פרשה א.

57. האבן עזרא והחזקוני כאן והרשב"ם בפסוק כד (והובאו בשיחה לכתר זה), ודברי האברבנאל יבוארו בפסוק כד.

נהרות ה'

הרואה חמור

בפסוק זה מוזכר החמור. ובכן, אילו מחשבות חושב אדם בשעה שרואה חמור? יש שיתעלם לחלוטין ממה שרואה, יש שישים אליו לב ויזכר בסיפורים המובאים בתנ"ך ובחז"ל על אודות חמורים, ויש שיגדיל לעשות בזכרו הלכות כגון פדיון פטר חמור ועריפתו.

אך יותר מכל אלה מיוחדים האנשים שמביטים בחמור ומפנימים על ידו את המהות שהוא מסמל ומייצג (כפי שביארנו בפירוט ב'מהות החמור' בפסוק זה). אדם ירא שמיים יראה חמור ויזכר שאברהם חבש את חמורו, ובכך יפנים שאהבת אדם לבוראו אמורה 'לקלקל את השורה'. יביט בו ויזכור את הפסוק 'עני ורכב על חמור' ומעומק ליבו יצפה לגאולה. יזכור את הגמרא על אודות כיסופו העצום של רב יוסף להיות בכל מחיר בדורו של המשיח.⁶¹ ובזמן שישמע את החמור נוער יזכור שקולו מבטא את שאגת ה' על חורבן בית המקדש. ועוד יזכור את מהות החמור בעולם כפי ביטוייה המובא בפרק שירה: 'חמור אומר – "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמיים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש'" (דברי הימים א כט, יא). צאו וראו, איזו התעוררות עצומה יכולה לבוא לאדם ירא שמיים בזמן שרואה חמור ומתבונן בעקבות כך בעניינו. בגמרא מובא 'הרואה חמור בחלום – יצפה לישועה',⁶² ואנו נוסיף ונאמר על פי דבריה: הרואה חמור – יתעורר לישועה.

וַיֹּאמֶר יי לְמֹשֶׁה בְּמַהֲכָךְ לְמַתֵּב
לְמַצְרִים חֲזִי כָּל מוֹפְתֵי־אֱלֹהֵי
בְּיָדְךָ וְתַעֲבִידֵנִי קִדְּם פְּרַעֲה
וְאַנָּה אֶתְקַיֵּף יָת לְבִיָּה וְלֹא יִשְׁלַח
יָת עֲמָא :

כא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּלִכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרִימָה רֵאֵה
כָּל־הַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר־שַׁמְתִּי בְיָדְךָ וּעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פְרַעֲה
וְאֲנִי אֶחֱזֹק אֶת־לְבֹו וְלֹא יִשְׁלַח אֶת־הָעָם:

בלכתך לשוב מצרימה וגו'. דע שעל מנת כן תלך, שתהא גבור בשליחותי לעשות כל מופתי לפני פרעה ולא תירא ממנו: אשר שמת בידך. לא על שלש האותות האמורות למעלה, שהרי לא לפני פרעה נזה לעשותם

אלא לפני ישראל, שיאמינו לו, ולא מנינו שעשאים לפניו, אלא מופתים שאני עתיד לשום בידך צמצמים, כמו 'כי ידבר אליכם פרעה וגו'. ואל תחמה על אשר כתיב אשר שמת, שכן משמעו כשתדבר עמו, כבר שמתים בידך:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּלִכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרִימָה

מתי ובעבור איזה זמן נאמרו דברי ה' שבפסוקנו לפי האבן עזרא נאמרו דברים אלה למשה אל משה?

◇ ◇ ◇

שיזהיר את פרעה שבמכה האחרונה ישלחם. וזה זירוז למשה, שכיוון שמוכרח לעשות את שליחות ה', מזהירו קודם המעשה ומצווהו בשעת מעשה בכל מופת ומופת.

בהעמק דבר הוסיף שכוונת ה' בפסוק זה היא שבשכר שהלכת למצרים ולא יראת מפני פרעה ('בְּלִקְתָּהָ לְשׁוֹב מִצְרַיִם'), אף שלא נצטווית על זה (כדבריו בפירושו לפסוק יט), אלא הראית את אמונתך וביטחונך – על כן התבונן שאני מבטיחך ש'כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְּיָדְךָ', היינו המכות המיועדות להיעשות על ידך, תעשה לפני פרעה, ולא יהא בכוחו למחות בך.

באופן שונה מכל אלה ביאר הספורנו שכוונת הפסוק היא שבכל פעם שאשלחך מאוהלך שיהיה חוץ לעיר, ככתוב 'כִּצְאִי אֶת הָעִיר אֲפֶרֶשׁ אֶת כָּפִי' (ט, ט), ואצווך שתשוב למצרים לדבר אל פרעה – אז 'רָאָה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְּיָדְךָ', כפי שיבואר בדבריו לקמן.

ולא ישלחם, כדי שיראם את כל המופתים עם המופת האחרון, ועל כן הזכיר בפסוקים אלה את מכת בכורות. וביאר הרמב"ן את כוונתו, שאמר ה' למשה שיעשה מופתים לפני פרעה ובכל זאת לא ישלחם, וכשיאמר לו שהורג את בכורו ישלחם. וממשיך הרמב"ן וכותב שאינו נכון, שאם כן מה הטעם לכתוב 'בְּלִקְתָּהָ לְשׁוֹב מִצְרַיִם רָאָה'.

לעומת האבן עזרא, רוב המפרשים נוקטים שאמירה זו נאמרה כסדר הפסוקים, בזמן שובו של משה למצרים. רש"י סובר שהכוונה היא שישבו למצרים ויעשה את המופתים לפני פרעה, שיהיה גיבור בשליחות ה' ולא יירא מפני פרעה. לפי הרמב"ן ביאור הפסוק הוא שלקח משה את מטה האלוהים בצאתו ממדין, והזהירו ה' שבלכתו בדרך ישים ליבו ויראה שכל המופתים ששם בידו יעשה לפני פרעה, ולא ישכח מהם דבר. ואמנם ה' יחזק את לב פרעה, אך אל למשה להתייאש עקב כך מלעשות את המופתים. ועוד,

רָאָה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְּיָדְךָ

בפסוקים הקודמים ביאר המלבי"ם שתחילה חשב משה שילך למצרים לזמן מועט כדי להתרות בפני פרעה פעם אחת ואז ישוב למדין, וציווהו ה' שילך למצרים כדי להשתקע. בהמשך לכך ביאר כאן שאומר לו ה' שהטעם שילך למצרים להשתקע שם הוא כי כל המופתים שיעשה ה' במצרים – יעשה על ידי משה. וכאן מודיעו שיכה את פרעה בעשר מכות והודיע לו את מהותן, עניינן וסדרן (וזו כוונת 'רָאָה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְּיָדְךָ'), ואמירתו 'וְעִשְׂתָּם לִפְנֵי פְרָעָה' ביאורה שכל המכות ייעשו על ידי משה, ונמצא שתימשך השליחות ימים רבים. כמו כן מודיעו ה' שיחזק את לב פרעה, ובכל אחת מתשע המכות הראשונות לא ישלח את בני ישראל כי יחזק ה' את ליבו, שהמכות באו

במדרש רבה נאמר: 'וכי על איזה מופת אמר? אם תאמר על הנחש והצרעת והדם, והלא אותן נסים לא אמר לו הקדוש ברוך הוא לעשות אלא לישראל, ועוד לא מצינו שעשה משה אותן האותות לפני פרעה. אלא מהו "כל המופתים אשר שמתני בידך"? זה המטה, שהיו כתובין עליו י' מכות, שהיה כתוב עליו נוטריקון דצ"ך עד"ש באח"ב. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אלו המכות אשר שמתני בידך – עשה אותם לפני פרעה על ידי המטה הזה'.⁶³ ביאר הרמב"ן שלפי מדרש זה כוונת הפסוק 'רָאָה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בְּיָדְךָ' הוא 'ראה והסתכל במטה אשר שמתני בידך, שכל המופתים שבו תעשה לפני פרעה'. וכן כתב באזניים לתורה.



מופת חדש, שייהפך המטה לתנין (ולא לנחש, כמופת הראשון), להראותו באות זה שיבלע מטה אהרן את מטותם ולהורות בזה שינצחם ויהיו אובדים מן העולם על ידו. ומוסיף הרמב"ן עוד ביאור למילים 'שְׁמָתִי בְיָדְךָ', שמשה צריך לעשותם ולא אחר. האברבנאל ציין שבפועל רק חלק מהאותות נעשו לפני פרעה – עיין בפסוק ב' שיטת האברבנאל' במה שביאר בטעם הדבר. הספורנו ביאר שכוונת הפסוק היא שבכל פעם שמשה יצטרך לעשות מופת יעשה אותו באופן ובסדר שיצווה ה', ורק אז יצליח לעשותם לפני פרעה. וזו כוונת הפסוק 'וְעָשִׂיתָם לִפְנֵי פְרָעָה' – שאם תקשיב לדיבור ה' תצליח לעשות את האותות, אך כשחוטא אדם במצוות ה' יקלקל את הכוונה ואז היא לא תצלח, כפי שהיה במי מריבה, וכן ציווה ה' 'לֹא תִסְפּוּ... וְלֹא תִגָּרְעוּ' (דברים ד, ב).

ובאברבנאל כתב שאמר ה' 'אֲשֶׁר שְׁמָתִי בְיָדְךָ' להורות שאין הדבר תלוי במטה אלא ביד משה, שהוא הפועל אותם בכוח ה', עיין שם.⁶⁴

לברר את מציאות ה' והשגחתו ויכולתו, וצריך שיבואו המכות כולן.

אף רש"י נקט שלא מדובר באותות הנחש, הצרעת והדם, מהטעמים שהוזכרו במדרש, אולם ביאר שהכוונה לאות התנין שאליו ייהפך המטה. והוסיף שאין לתמוה מן הכתוב 'אֲשֶׁר שְׁמָתִי', בלשון עבר, כשמתכוון ה' על דרך העתיד, שכן משמעו שהדבר שכבר בידו יהיה מופת כשידבר עימו בעתיד. וכן כתב החזקוני, שמבין שלושת האותות שקיבל משה מצינו שעשה לפני פרעה רק את הפיכת המטה לתנין. לעומת זאת, לפי הרמב"ן הפירוש הוא ש'רָאָה כָּל הַמִּצְרִיִּים', היינו שלושת המופתים שקיבל משה בסנה, 'אֲשֶׁר שְׁמָתִי בְיָדְךָ' לעשותם לפני בני ישראל – צריך אתה לעשותם גם לפני פרעה, כדי שידע על ידי האותות שבקשת משה והזקנים לצאת ממצרים באה בדבר ה'. ולדבריו אכן עשה משה אותות אלה לפני פרעה אף שלא נכתב דבר זה בפסוקים. ודבר ה' 'כִּי יִדְבֹר אֲלֵיכֶם פְּרָעָה' לאמר תָּנוּ לָכֶם מוֹפֵת' (ז, ט) פירושו שיעשו לו

וְעָשִׂיתָם לִפְנֵי פְרָעָה

מתוך פחד, מצוקה וייאוש. אלא שה' לא ייתן לזה לקרות אלא יחזק את לב פרעה לעמוד בסבל המכות עד שישתכנע ויכיר ש'ה' הַצֹּדִיק וְאֲנִי וְעַמִּי הָרָשָׁעִים' (ט, כז) – וגם אז לא ישלחם עד מכת בכורות. לכן נצרך משה לדעת את כל זאת, שאף ששליחותו תיראה ככישלון, לא יבוא במבוכה אלא ידע שכך הדבר עד למכת בכורות, ואז ישלח פרעה את העם. ועיין בנהרות ה'.

באזניים לתורה כתב שה' אומר למשה שישתדל לעשות את 'כל' המופתים לפני פרעה, ולא רק מקצתם. ואם יאמר, שמא ישלח פרעה את העם אחרי מכה אחת או שתיים – עונה ה' 'וְאֲנִי אֶחָזֵק אֶת לְבֹ' ולא ישלח את העם עד המכה העשירית. עוד כתב שעל פי יסוד זה

הרש"ר הירש מציין שעד עתה נמסרו למשה רבנו שלושה אותות, אך טרם ציווהו ה' להציג אף אחד מהם לפרעה, ועתה נאמר לו לעשות מופתים לפני פרעה. ומבאר את ההבדל בין אות למופת: אות הוא סמל הפונה אל השכל ומביאו לידי הכרה מסוימת, אבל משאיר ביד הרואה את הכרעת השכל אם לשים לב אליו או לא. לעומתו, המופת נועד להחדיר הבנה לליבו של הרואה ולהטותו לקליטת המסר המופיע בו. מכות כדם וכינים נחשבים למופתים, שאין הרואה יכול להתעלם ממה שרואה.

מופת ששב על עצמו שוב ושוב ייהפך לפורענות גדולה שתכריח את מלך מצרים לשלח את ישראל, לא מתוך השתכנעות אלא



וַאֲנִי אֶחָזֶק אֶת לְבֹו וְלֹא יִשְׁלַח אֶת הָעַם

נהרות ה'

וְתִימַר לְפָרְעָה כְּדָנָן אָמַר יִי בְּרִי
בְּכָרִי יִשְׂרָאֵל:

כַּב וְאִמְרַת אֶל-פָּרְעָה כֹּה אָמַר יְהוָה בְּנִי בְּכָרִי יִשְׂרָאֵל:

אמרת אל פרעה, זהו פשוטו. ומדרשו, כאן חסם הקדוש צדק
הוא על מכירת הצדקה שלקח יעקב מעשו:

כשתשמע שלצד חזק וימאן לשלוח
אמור לו כן: בני בכרי. לשון גדלה, כמו 'אף אני צדק

וְאִמְרַת אֶל פָּרְעָה

על הפסוק 'פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדָבָר אוּ בְּחֶרֶב' (ה, ג): 'כאן
עשה משה מצותו של הקדוש ברוך הוא להתרות
בפרעה בתחלה במכת בכורות, כמו שפירש רש"י
גבי "הנה אנכי הורג את בנך בכורך"'. אך כמובא
לקמן, הסכימו שאר המפרשים לדעת הרמב"ן
שלא יאמר זאת לפרעה עתה אלא לפני מכת
בכורות. ובהעמק דבר כתב שאומר ה' למשה
שכוחו יהיה גדול כנגד פרעה עד שלבסוף יאמר
לו 'בְּנִי בְּכָרִי יִשְׂרָאֵל'.

רש"י כתב שהכוונה שידבר כן אל פרעה
כשישמע שליבו חזק וימאן לשלוח, ובפסוק הבא
כתב רש"י 'היא מכה אחרונה, ובה התרהו תחלה
מפני שהיא קשה', כלומר יתרה אותו על מכת
בכורות מייד בהתחלה. לעומתו, הרמב"ן ביאר
שה' מודיע למשה שבסוף המכות יצווהו לומר כן
לפרעה, שהרי לא מצינו שהודיע משה לפרעה על
מכת בכורות מלבד בזמן הסמוך להתרחשותה,
ואין הכוונה שאמר לו ה' שיאמר עתה לפרעה
עניין זה. לעומת דברי הרמב"ן, החזקוני כתב

כֹּה אָמַר ה' בְּנִי בְּכָרִי יִשְׂרָאֵל

לפי זה פירוש הפסוקים הוא שה' אומר למשה
שילך למצרים ויעשה מופתים, אולם ה' יחזק את
לב פרעה ולא ישלח את בני ישראל, אך לבסוף
יביא ה' את מכת בכורות, ואז כן ישלחם פרעה
ולא יחזק ה' את ליבו יותר.

בפרק יא (פסוקים ד-ח) מתרה משה על מכת
בכורות. ומבאר האור החיים שהנבואה שאמר
משה לפרעה שם (כהתראה על מכת בכורות)
היא היא הנבואה שנאמרה כאן למשה, ולמרות
שהוסיף שם משה דברים שלא נאמרו כאן
בפסוקים הרי נלמד שתום מן המפורש, שוודאי
זה מה שאמר לו ה'. ועוד ביאר שבשעה שאמר
פרעה למשה 'אַל תִּסָּף רְאוֹת פָּנִי' (י, כח) הבין
משה שעתה הגיעה השעה לומר לפרעה את
הנבואה על מכת בכורות.

ומעלה האור החיים ביאור נוסף, שאם היה
פרעה מסרב לשלח את בני ישראל אך לא היה

נדרש במדרש רבה: 'ואמרת אל פרעה כה אמר
ה' בני וגו' – גלה לו הקדוש ברוך הוא שלא ישלח
פרעה את ישראל עד מכת בכורים... "ואמרת
אליו שלח את בני ויעבדני" – אמר לו: אם אתה
מונע ממני בני בכורי מלעבדני אני אמנע ממך
בנך בכורך מלעבדך, שאני אהרוג את כולך'.⁶⁵
ובאותו העניין כתב האור החיים, למה אמר
ה' למשה כבר עכשיו את עניין מכת בכורות,
והרי אין נבואה זו נצרכת עכשיו, שמכת בכורות
תבוא רק בסוף המכות ובינתיים לא יאמר משה
לפרעה דבר בעניין זה? ונראה שבא הקב"ה
להסיר מכשול ממשו, שלא יחשוב שלמרות כל
המכות פרעה לא קם ולא זע אף שהדבר אורך
חודשים רבים. על כן אומר ה' למשה שלא יצפה
שפרעה יסכים לשלח את בני ישראל, שכל עוד
לא יביא הקב"ה על פרעה את מכת בכורות – לא
ישלחם, ואחריה לא יחזק ה' את לב פרעה עוד.



החזקוני: 'כל האומות בני הם, אבל ישראל חביבים לפני יותר מכולם והם הבכור, שהם עלו במחשבה להבראות קודם שום אומה. דבר אחר: "בני בכרי ישראל" – מאתי היה הדבר שקנה יעקב את הבכורה מעשו אחיו ונתנה לו, ועד שלא נבחר אהרן לכהונה היתה עבודה בבכורות. לפיכך אמר "שלח את בני ויעבדני", לפי שהוא בכור, "ואם מאן אתה לשלח הנה אנכי הרג את בן בכרך" מדה כנגד מדה'.

לעומת המפרשים שביארו את ענין הבכורה כלפי העבר, יש שביארוהו כלפי העתיד. **באבן עזרא הקציר** פירש שכוונת 'בכרי' היא שעם ישראל יהיו הראשונים שיעבדו את ה', ואף בתקופות שגם עמים נוספים יעבדו את ה', ישראל תמיד יישארו בגדר הבכור, עיין עוד בדבריו. וכן לשון **הספורנו:** 'בני בכורי ישראל – אף על פי שלקץ הימין אהפך אל העמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד (על פי צפניה ג, ט), מכל מקום יחשב ישראל אצלי נכבד מכלם באשר הוא "בני", עובד כמו בן מאהבה, לא כעבד מאהבת שכר ויראת עונש. ומצד מה שהוא "בכורי", ראשון לעבודתי, בתעות כל האומות מעלי, כאמרו "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם ה' אלוהינו לעולם ועד וכו'" (מייכה ד, ה). ובדומה לכך כתב **באזניי לתורה**, שאף לעתיד לבוא כשיתקון העולם וכל בני בשר יהיו בגדר 'בנים למקום', גם אז יישאר ישראל 'בני בכרי', שהכיר ראשון את ה' ושימש לפניו ועבד אותו כל הימים (ועיין עוד בדבריו למה נאמרה נבואה זו כאן).

וכה כתב **בהעמק דבר:** 'בני בכרי ישראל – דאף על גב שכל אומות העולם המה בתכלית הבריאה, דאפילו המה נמצא בהם חסידי אומות העולם המכירים כבוד ה' בכל דור, אבל ישראל נמשל לבן בכור של המלך שהוא יורש הכתר, שעוד

מדבר נגד הקב"ה, היה מקבל רק את מכת בכורות, וזו כוונת הכתוב 'ולא ישלח את העם – ואמרת אל פרעה... הנה אנכי הרג את בן בכרי' (ואם היה משלח את בני ישראל אזי אף את מכת בכורות לא היה מביא עליו, אלא שה' יחזק את ליבו). אולם פרעה הוסיף ואמר נגד כבוד ה' 'מי ה' (ה, ב), ומשום כך לא באה עליו רק מכת בכורות אלא כל המכות כולן.

המלבי"ם הוסיף שה' אומר למשה שלא ישלח פרעה את בני ישראל עד שיאמר לו 'בני בכרי ישראל', כלומר עד שיוכה במכת בכורות. מכת בכורות באה במידה כנגד מידה, שמאחר שבני ישראל הם בכור ה' והבכור מוקדש לעבודת ה', על כן הם מוקדשים לעבודתו, ומאחר שפרעה ממאן לשלחם תבוא עליו מכת בכורות במידה כנגד מידה. ובאופן דומה כתב **באזניי לתורה**, שכל המכות אשר פגעו במצרים באו להפסיד ממנו או לצער את גופם, ולזה אין צריך התנצלות והסברה. אבל משיבוא בעל הרחמים לפגוע בנפשות בכוריהם – הרי צריך להסביר למצרים שהדבר מגיע להם במידה כנגד מידה, שכאשר עשו כן יעשה להם.

ישראל בכור

על אודות כוונת הקב"ה באמרו 'בכור' – 'בני בכרי ישראל' – כתב **רש"י** שבכורה כאן היא לשון גדולה, כמו הנאמר בתהילים (פס, כח) 'אף אני בכור אֶתְנֶהוּ'. והוסיף רש"י שעל דרך המדרש הכוונה שכאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו, והוא על פי האמור **במדרש בראשית רבה**.⁶⁶

האבן עזרא ביאר שכוונת 'בני בכרי' היא שעם ישראל הוא העם שאבותיו עבדו את ה' תחילה, ועל כן ה' חומל עלינו כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו. ופרעה לקח את עם ישראל לעבד עולם, ועל כן ה' יהרוג את בנו בכורו. והוסיף



אך ה' מתייחס אליו כבכור. גם בשעה שאדם חוטא ומרבה לפשוע, זוכר ה' את זמניו הטובים, ואף אם אנו מרגישים לפעמים שאנו אחד מרבים בבני ה', הרי כל אחד מאיתנו הוא בבחינה מסוימת כבן בכור ויחידי עבור הקב"ה, שכל רצונו הוא להיות רק איתנו.



וַאֲמַרִית לָךְ שְׁלַח יְת בְּרִי וַיִּפְלַח
קְדָמִי וּמִסְרִיב אֶת לְשַׁלְּחֹתִיהָ
הָ אֲנִי קָטִיל יְת בְּרָךְ בְּכָרְךָ :

גו וַאֲמַר אֵלֶיךָ שְׁלַח אֶת-בְּנִי וַיַּעֲבֹדֵנִי וְתִמָּאֵן לְשַׁלְּחוֹ הַנֶּה
אֲנִי הֵרָג אֶת-בְּנִי בְּכָרְךָ :

להנקם מחצרו מעלים את דבריו שלא יבקש הצלה, אבל הקדוש ברוך הוא יסגיג צרכו ואין יכולת להמלט מידו, כי אם צרכו אליו, לפיכך הוא מורה ומתרה צו לשון:

ואמר אליך. צליחותו של מקום: שלח את בני וגו' הנה אנכי הרג וגו'. היא מכה אחרונה, וזה התרה מחלה מפני שהיא קשה, וזה הוא שאמר 'הן אל יסגיג צרכו', לפיכך 'מי כמוהו מורה'. צר ודם המצקש

וַאֲמַר אֵלֶיךָ שְׁלַח אֶת בְּנִי וַיַּעֲבֹדֵנִי וְתִמָּאֵן לְשַׁלְּחוֹ

– נמצא לפירושו שדיבור זה יגיע בסוף המכות, קודם מכת בכורות (כדברי הרמב"ן שהבאנו בתחילת הפסוק הקודם), שמאחר שפעם אחר פעם לא הקשיב פרעה למשה – יענש. והוסיף האבן עזרא: 'וחסרי דעת חשבו כי עם משה ידבר, וזה שגוען. ועוד כי אליעזר אינו בכור משה'. בהעמק דבר כתב שכוונת הפסוק היא שפרעה ישלחם לחלוטין, כדרך בן בכור העומד תמיד ומסייע לאביו. ועיין באזניים לתורה. דברי המלבי"ם על אודות הבחירה החופשית יתבארו בשיחתנו לכתר השני בפרשת וארא – 'חיזוק לב פרעה ובחירתו החופשית'.

רש"י ביאר 'וַאֲמַר אֵלֶיךָ' – שבאתי לומר לך בשליחותו של מקום. וכוונת המשך הפסוק למכת בכורות, שאף שהיא המכה האחרונה התרהו עליה תחילה מפני שהיא קשה. והוסיף: 'וזה הוא שאמר "הן אל יסגיג צרכו", לפיכך "מי כמוהו מורה" (איוב לו, כב) – בשר ודם המבקש להנקם מחבירו מעלים את דבריו שלא יבקש הצלה, אבל הקדוש ברוך הוא יסגיג צרכו ואין יכולת להמלט מידו, כי אם בשובו אליו, לפיכך הוא מורה ומתרה בו לשוב'.⁶⁸

לפי האבן עזרא, כוונת 'ואמר' היא שאמר ה' פעם אחר פעם לשלוח את בני ישראל להקריב לו זבחים, ומאחר שפרעה מיאן יענישו ה'. ואנוהו

הֵנָּה אֲנִי הֵרָג אֶת בְּנִי בְּכָרְךָ

הַיֵּשֶׁב עַל כְּסֵאוֹ' (יב, כט), כלומר לא רק בכור פרעה אלא כל בכורי מצרים החל מבכור פרעה. הספורנו ביאר שכאן מבדיל ה' בין מהות מכת

באבן עזרא הקצר כתב שה' גילה למשה שעל ידי מכת בכורות יצאו ישראל ממצרים. וכוונת 'בְּנִי בְּכָרְךָ' היא כדברי הפסוק 'מִבְּכֹר פְּרָעָה'

מכת בכורות.

68. עיין בדברינו בתחילת הפסוק הקודם שרוב המפרשים חולקים על רש"י, שלא יאמר כן לפרעה: עתה אלא לפני

הורג את בנך בכרך" היה לו להתפעל ולעשות כל האפשר איזה רע למשה. כמו שמצינו ביהויקים המלך כשקרא לפניו "איכה ישבה בדד" אמר אנא מלכא וכן עוד, וכשהגיע לפסוק "היו צריה לראש" ונגע בזה למלכותו יצא מן הגדר ושרף המגילה וביקש להרוג את הנביא, אף על גב שידע כי דבר ה' הוא,⁶⁶ כך כל המכות שהרעו לפרעה לא היה בהם להוציא את פרעה מן הגדר שהיה גדור לבלי ליגע במשה, מחמת שידוע כי דבר ה' בפיו, אבל באותו מאמר היה בכח להוציאו מן הגדר ולשלוח יד במשה, ואם כן היה למשה לירא להגיד לפרעה כזאת, אבל בשכר הבטחון שהיה למשה בלכתו לשוב מצרימה זכה לחוזק הלב שלא יירא מפרעה משום דבר. ועיין בנהרות ה'.

בכורות למהות שאר המכות. מכת בכורות לבדה הייתה עונש למצרים מידה כנגד מידה, אבל שאר המכות לא היו לעונשים כי אם לאות ולמופת כדי שישבו אל ה', שה' אינו חפץ במות המת ולא נעל בפניהם דרכי תשובה, ולכן אפשר להם לשוב אליו הן מאהבה והן מיראה. רק מכת בכורות וטביעת פרעה וחילו בים היו עונש מאת ה' מידה כנגד מידה.

ובהעמק דבר כתב: 'את בנך בכרך – שהוא המסייע בענייני מלוכה, והיה בזה המאמר לפרעה סכנה גדולה יותר מכל המכות שלא נגעו בעצם המלוכה, רק עונשי המדינה, או אפילו הגיעה המכה לפרעה עצמו מכל מקום לא הגיעה לעצם המלוכה, מה שאין כן כשאמר לו "הנה אנכי

נהרות ה'  

בכור המלך בהווה

הקב"ה מצווה על משה לומר לפרעה שאם ימאן לשלח את בני ישראל – יהרוג את בכורו. בהריגת בכור פרעה יש פגיעה נפשית כואבת עד מאוד, אך מעבר לממד הרגשי, השייך בכל אחד שמאבד בן משפחה קרוב, וכל שכן בן, הרי בעבור פרעה יש רובד קשה נוסף. בכור המלך הוא המשך השושלת המפוארת של המלוכה, והריגת בנו הבכור קוטעת אותה (כפי שהבאנו בשם העמק דבר).

מסמיכות פסוק זה, המדבר על בכורו של פרעה, לפסוק הקודם המדבר על עם ישראל כבכור ה', יש כעת משמעות עמוקה נוספת. כשם שבנו של פרעה מהווה את המשך כבוד פרעה בממלכתו, כן אנו, בני ישראל, היננו כבכור ה' וממשיכים את כבודו בעולמו – אנו כעם, וכל אחד מאיתנו כיחיד, היננו בכור לה', והדבר תובע מאיתנו להמשיך את פאר ה' בעולמו.

ברוך המבדיל בין בכור ה' לבכור פרעה. צא ולמד, מה ההבדל בין בכור פרעה לכל אחד מעם ישראל שהינו כבכור לה'? מעבר לעניין הפשוט, שאנו בני מלך העולם, עשירים ברוחניות וכו', נתמקד בנקודה אחת: בן מלך בשר ודם מצפה, מבחינה מסוימת, למותו של אביו, שהרי רק אז תגיע שעתו שלו למלוך. כל עוד אביו חי הוא רק 'בן המלך', אך עתידו הזוהר עדיין לא החל. בשונה ממנו, הננו בנים לאל חי, ומרגע לידת האדם הוא מתחיל את תפקידו כבנו של מלך הכבוד בעולם. אין הוא מצפה ל'עתיד זוהר' יותר, כי אם אדרבה, כל רגע בחייו הוא מיטב הזמן. ההווה הוא הוא עיקר המשמעות של היותנו בני מלך העולם.

וַיְהִי בְדֶרֶךְ בְּמִלּוֹן וַיִּפְגְּשֻׁהוּ יְהוָה וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ:

וַהֲנִה בְּאֶרְצָא בְּבֵית מִבְּתָא
וְעָרַע בֵּיהּ מִלְּאָכָא דִּי וּבְעָא
לְמִקְטִלִּיהּ:

זווי 'לך שוב מצרים'. ומפני מה נענש, לפי שנתעסק במלון תחלה. צמסכת נדרים. והיה המלאך נעשה כמין נחש וצולעו מראשו ועד ירכיו, וחזר וצולעו מרגליו ועד אוחיו מקום, הציגה לפורה שצבצל המילה הוא:

ויהי. משה בדרך במלון: ויבקש המיתו. המלאך למשה, לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש מיתה. תניא אמר רבי יוסי, חס ושלוס לא נתרשל, אלא אמר אמול ואלא לדרך? סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים, אמול ואשה שלשה ימים? הקדוש צרוך הוא

וַיְהִי בְדֶרֶךְ בְּמִלּוֹן

שליח מצווה גם בזמן זה. ותוך שהמלאכים נועדו יחדיו (ואנוהו – שמלאך אחד רצה לפגוע במשה ומלאך אחר רצה לשומרו) הסירה ציפורה את המכשול. אך פשוט שבעודו עסוק במצווה לא יתקרב אליו המשחית.

לפי הספורנו סיפור זה קרה בשעה שהלך משה עם אשתו ובניו מן המדבר למדין (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק יח), והכתוב סיפר זאת כאן אחרי שהשלים את כל מצוות ה' יתברך בדבר השליחות. ואנוהו – ייתכן שלדבריו עדיין לא החל משה את שליחותו, ואם כן עדיין לא היה בגדר 'שלוחי מצווה אינם ניזוקים', שלא כהבנת האור החיים.

על אודות סיפור המלון עיין בהרחבה בשיחתנו לכתר זה.

באור החיים ביאר שכתוב 'ויבקש', ואולי הוא משום שהיה משה שליח מצווה, ושלוחי מצווה אינם ניזוקים, ובמצווה שהיה עסוק בה קנה לו פרקליט אחד והוא המלווה ושומר אותו ומונע מן המשחית להתקרב אליו (ואנוהו – כלומר נשאר הדבר רק בגדר בקשה ולא יצא מן הכוח אל הפועל). ואולי על כן דווקא בשעה שהיה 'בדרך במלון' אירע סיפור זה, לומר שלא היה פוסק בהליכת המצווה אלא במלון, ודווקא אז ביקש המיתו. אולם אף שם היה פרקליטו מונע מן המשחית לבוא אליו, כי סוף סוף הוא נחשב

וַיִּפְגְּשֻׁהוּ ה'

ולעשות רצון קונו יתברך... במשה אתה מוצא שמלאך של רחמים היה, ואף על פי כן "ויבקש המיתו"... ובאור מלאך של רחמים שלוחו של מדת רחמים היה. וכן הסכים הספורנו שמלאך הברית ביקש להרוג את משה (והוסיף החזקוני ש'ויפגשוהו ה' הוא על דרך הכתוב 'אפגשם כדב שכול' [הושע יג, ח]).

הספורנו ביאר שפגישת ה' את משה קרתה משום שהיה זה יום מילת בנו 'אשר בו תשרה שכינה לעמוד בברית', כלומר ביום הברית השכינה עומדת אצל הנימול, כפי שכתוב על אברהם אבינו 'נמולו אתו' – ויך אֱלֹהֵי ה' (בראשית

אונקלוס תרגם 'ויפגשוהו ה' – וערע ביה מלאכא דה". וביאר בפרשגן שתרגם 'מלאך ה' מאחר שלא ייתכן שיפגוש ה' את משה, שאין שום הגשמה אצל הקב"ה. אף הרשב"ם כתב שהכוונה למלאך (וממשיך בזה בשיטתו שלא ה' דיבר עם משה בסנה אלא המלאך, עיין בדברינו על ג, ד 'האם בפרק זה דיבר מלאך אל משה'). וכן סובר האבן עזרא, והביא ראיה לדבר מן הפסוקים 'וה' הלך לפניו יומם' (יג, כא), ו'ויסע מלאך ה' אֶל־הים ההלך לפני מִחֲנֵה יִשְׂרָאֵל' (יד, יט). ורבנו בחיי כתב 'ויפגשוהו ה' – זהו מלאך... ואף על פי כן נקרא בשם המיוחד, כיון שנשתלח להשלים

אנו, יש להבין את המלה "ויבקש", שאם לא כן יהיה לביטוי, כמוסב על ה', משמעות קשה, וזאת משתי בחינות: ה', המרחם על הכל, לא יחפוז במות האדם, ומי שה' ירצה להמיתו – הריהו מת. ברם לפי פירושנו בא ביטוי זה ללמדנו, כי ביצוען של תכניות ה' אינו מותנה באיש. "הרבה שלוחים למקום" – שום אדם, גם לא האיש משה, חיוני והכרחי הוא לה'. ואם הפצרת ה' במשה לקבל עליו את השליחות נתנה מקום לדעה מוטעית זו, כאן תשובתה בצידה. גם לשלוחו, גם למשה, לא ישא ה' פנים. אדרבה: "בקרבי אקדש" (ויקרא י, ג). דבר זה נרמז כבר כאן, בצורה תמציתית. ובדרך דרש כתב **בעל הטורים**: "ויפגשוהו – ב' במסורה. "ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו", "ויפגשוהו בהר האלהים" (פסוק כז). לומר בשעה שנתרשל משה מן המילה באו אף וחימה לבלעו (גמרא לקמן), ולא היה יכול להם עד שבא אהרן וסייעו, שנאמר "ויפגשוהו בהר האלהים", ובזכותו ניצל. ואנוהו – על המילים 'וְהִנֵּה נָעַר בֶּכָה' (ב, ו) כתב בעל הטורים שהכוונה לאהרן הכהן. נמצא לדבריו שאהרן הציל את משה פעמיים, פעם אחת בבכותו לצד התיבה, שמשום כך חמלה עליו בת פרעה (שאחרת למה לתורה לציין זאת), ופעם שנייה כאן. ובשני המקרים התורה רומזת זאת אך לא כותבת כן בפירוש.

יז, כז–יח, א). ואולי משום כך יש מנהג להכין כיסא כבוד במקום המילה. ואנוהו – לדבריו, המילים 'וְיִפְגְּשׁוּהוּ ה'' אינן מתפרשות בהמשך ל'וִיבְקֶשׁ הַמִּיתוּ' כפי שביארו מפרשים אחרים. ה' פגש אותו משום שאמור למול את בנו, וכבודו המתין לו בעבור המילה, ומאחר שלא מל את בנו – בא המלאך וביקש המיתו.

בהעמק דבר ציין שלא כתוב 'וירא אליו' אלא 'ויפגשוהו', שמראה ה' אליו לא היה באופן צפוי ורגיל אלא בדרך פגישה שלא במקומו, משום שמשם כבר נתקדש להיות מרכבה לשכינה, ועל כן הגיע אליו מראה ה' ותוקף עוזו בעודו מתעסק בהליכות העולם. היה זה כמו מלך המוצא את עבדו הרגיל לפניו בעת שהלך לעצמו לדרך לעסקיו, שאף שרגיל לראות את המלך, המפגש הלא־צפוי מפעיל רושם אדיר.

וכה לשון **הרש"ר הירש**: 'ויפגשוהו ה' – האלהים, אשר זה עתה שלח את משה בשליחות כה רמה, והלה כבר נתעסק בביצועה, ניצב עתה מולו לפתע והעדיף "לבקש המיתו". מהמשך הסיפור מתברר שמשה העביר על מצוות מילת בנו, וזו היתה הסיבה לסכנת נפשו הפתאומית. הרי היה בדרך להביא גאולה לעם הזה, שכל ייחודו מושתת על ברית המילה; ואיך יביא לתוך קהל עם זה ילד אשר לא נימול? מוטב וימות, ואל תהיה תחילת שליחותו מכשלה. כך, סבורים

ויבקש המיתו

אופן ההמתה
בפסוקים לא התבאר מהו אופן ההמתה שבו ביקש להמיתו, ונחלקו בזה הפרשנים.
בגמרא מובא: 'באו אף וחימה ובלעוהו ולא שיירו ממנו אלא רגליו, מיד "ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה", מיד "וירף ממנו"'.⁷⁰ ובאופן דומה נדרש **במדבר רבה**: 'וכי מנין ידעה צפורה שעל עסקי מילה נסתכן משה? אלא

אונקלוס תרגם 'ויבקש המיתו – ובעא למקטליה'. אף בזו ביאר **הפרשגן** שהתרגום מציין שמדובר במלאך שפגש את משה ולא בה' עצמו, כי כאשר הפסוק מייחס לה' המתת אדם יתרגם אונקלוס 'אמיתיה' (כתרגומו בבראשית לח, ז), ואילו בהרג שאינו על ידי ה' יתרגם 'למקטליה', כפי שתרגם בפסוק זה. ועיין **באזניים לתורה**.



70. נדרים לב, א. התורה תמימה מציין שנראה מהגמרא שאף וחימה לא שיירו מבנו של משה אלא רגליו, אך הוסיף

74. רמב"ן על פסוק כ.

עניין זה מובן עד מאוד. בשעה שאדם בביתו יש לו עוגן, יציבות, והדבר מתבטא הן מעשית הן רוחנית. כל עוד אדם מוקף במציאות שהוא רגיל לה, היצר הרע מוגבל מבחינה מסוימת ביכולת השפעתו. אולם בשעה שאדם יוצא מן המסגרת, בשעה שהוא נמצא ברשות אחרים, גם היצר מנסה לפרוס את רשתו באופן מחודש. בייחוד בימינו, ה'מלון' מצוין את תחושת החופש, את מילוי התאוות, מקום שבו תמורת תשלום נאה יתייחסו אליך בגדר אדון – והיצר הרע מתבשם מרגע לרגע. במלון אינך אחראי על טיב המזוזות, על רמת דקדוקי הכשרות, על סוג האנשים השוהים במחיצתך ועוד כהנה וכהנה. אכן יש חשיבות למנוחת הגוף והנפש, אך יש לזכור היטב שגם אם בוחר אדם לשהות במלון – עליו לוודא שיצא ממנו מחוזק רוחנית, ולא להפך חלילה.

כֹּה וַתִּקַּח צִפְרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת־עַרְלַת בְּנֹהּ וַתִּגַּע לְרַגְלָיו
וַתֹּאמֶר כִּי חֲתָן־דִּמִּים אַתָּה לִּי׃

וּתְקַח צִפּוּרָה עִר

כתב הרשב"ם שצור הוא תער מלוטש, סכני חד, כמו האמור בספר יהושע (ה, ב) 'חֲרֻבוֹת צָרִים'. ובדומה פירש האבן עזרא. וכן כתב החזקוני, והוסיף באופן אחר שצור הוא אבן, שמאחר שבדרך הייתה וקרה עניין זה בפתע – לקחה מה שמצאה.⁷⁵

75. בגמרא בעבודה זרה כז, א נחלקו אם אישה כשרה למול: 'ומי איכא למאן דאמר אשה לא? והכתיב "ותקח צפורה צר!" קרי ביה "ותקח". והכתיב "ותכרות?" קרי ביה "ותַכְרַת", דאמרה לאיניש אחרינא ועבד. ואיבעית אימא אתיא איהי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה'. למעשה מובא בשולחן ערוך (יורה דעה רסד, א) 'הכל כשרים למול אפילו

לפניו, ואחר כך וישב משה מצרימה, וכיון שכן לא היה משה עתה במלון... ובפירוש רש"י ז"ל ראיתי כי משה היה במלון, אבל היה חולה ולא היה יכול למולו, ומלה אותו צפורה'.

בעצמו במצוה? ועל כן פירש רבינו חננאל ז"ל כי משה לא היה שם במלון, כי כן הזכיר למעלה "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור" (פסוק כ), ובאור הפסוק ששלח אותם

ותכרת את ערלת בנה

שיעשה על ידו בעל מום, על כן כרתה את עורלת בנה. וממשיך הכתוב 'ותגע לרגליו', כלומר בחותכה את העורלה נגע הצור גם בבשר רגליו של הילד (כדעה בירושלמי לקמן שהמילה 'לרגליו' אמורה על בנה), משום שלא הייתה כוונתה למצוות מילה אלא שילך שפע דם מבנה להיות כפרה על אישה. עיין עוד בדבריו שהבאנו בסוף הפסוק הבא.

כתב הרשב"ם שהועילה למשה המצווה כדי להצילו, כמו הקרבנות שעשו גדעון ומנוח כשנראה אליהם המלאך (ואנוהו – משמע מדבריו שאם לא היו גדעון ומנוח מביאים קרבנות אכן היו מתים. וכן היה כאן עם ציפורה). **בהעמק דבר** ביאר שכוונת ציפורה הייתה להטיף דם מבנה לכפרה על אישה שנתחייב למות, ולא רצתה לחתוך איבר אחר של הבן

ותגע לרגליו

ממנו הנגף, וכשם שבמצרים דם הפסח לא נתן למשחית לבוא.

למעשה, מצינו את שלוש השיטות גם בתרגום ובמפרשים. **אונקלוס** תרגם 'ותגע לרגליו' – וקריבת לקדמוהי'. **וביאר בפרשגן** שלפי אונקלוס הכוונה שהקריבה את העורלה לפני המלאך כקרבן, שמאחר שתרגם 'לרגליו' – לקדמוהי' אי אפשר לתרגם 'ותגע' כנגיעה, שאין משמעות של נגיעה 'לפניו', על כן תרגם שהגישה לפניו, כלומר הקריבה לפניו.

רש"י כתב 'השליכתו לפני רגליו של משה'. וכן ביאר **הרשב"ם**, ש'ותגע' הוא לשון מפעיל, והכוונה לרגליו של משה, כדי לרצות את המלאך. ולא רצה הרשב"ם לפרש לרגליו של המלאך, כי מי יודע אם ראתה את רגלי המלאך.

גם **האבן עזרא** הסכים שהכוונה לרגליו של משה, ועל כן הרפה ממנו המלאך, כלומר סר החולי מעם משה. והדבר דומה לנאמר לקמן בכתוב

על פסוק זה מובא **בירושלמי**: 'ותגע לרגליו וגו' – ר' יודה ורבי נחמיה ורבנין. חד אמר: לרגליו של משה, וחרנה אמר: לרגליו של מלאך, וחרנה אמר: לרגליו של תינוק. מן דמר לרגליו של משה, הילך גזי חובך (כלומר נגעה ברגליו של משה ואמרה לו שנפסק ממנו החטא). מן דמר לרגליו של מלאך, הילך עבד שליחתך (כלומר עשית שליחותך והרף ממנו). מן דמר לרגליו של תינוק, נגעה בגוף התינוק (כלומר מלה אותו).⁷⁷

החזקוני מבאר כל אחת מן השיטות. ייתכן לומר שמדובר ברגליו של הילד, וכוונת הדברים לעצם מעשה המילה, וביאור הפסוק הוא 'ותקח ציפורה צור ותגע הצור לרגליו של הילד ותכרות את ערלת בנה'. ייתכן לומר שהכוונה לרגליו של המלאך, להיות לו לקרבן, והועיל כפי שמצינו בגדעון ובמנוח שהקריבו קרבן לפני מלאך. וניתן לבאר לרגליו של משה, שבדם המצווה נסתלק

וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף... וְלֹא יָתֵן הַמִּשְׁחָת לְבֹא אֶל בְּתִיכֶם לִנְגֹף' (יב, כג).⁷⁸
והוסיף שלפי רב שמואל בן חפני הכוונה לרגלי אליעזר, וכוונת הפסוק 'וַיִּרְף מִמֶּנּוּ' –

מאליעזר, שהוא שהיה חולה ושיקש' ה' המיתו. ומקשה האבן עזרא על פירוש זה, שאם היה אליעזר חולה – איך מלה אותו להוסיף לו מכאוב על מכאובו?

וַתֹּאמֶר כִּי חָתָן דָּמִים אֶתָּה לִי

שהתינוק מכונה בלשון 'חתן' בשעת מותו, עיין עוד בדבריו.

לעומתם, הרשב"ם סובר שבדבריה התכוונה שבדמים הללו יישאר לי חתני, כלומר בעלי, ונראה מדבריו שאמרה כן למשה (ואנוהו – שהרי ביאר 'לרגליו של משה', ומתוך כך נראה שהמשך דיבורה היה גם הוא למשה).

החזקוני הזכיר את שתי השיטות הנזכרות, וכתב שאפשר לפרש ככל אחת מהן: אם הפירוש שאמרה כן למשה, כוונת הכתובים היא שתחילה לא הבינה שהמלאך בא להרוג את משה בעבור המילה, אלא חשבה שבא להורגו משום שהתחתן עם מדויינית ואינה ראויה לו, ועל כן אמרה 'כִּי חָתָן דָּמִים אֶתָּה לִי'. אך מאחר שהרפה המלאך דווקא אחרי המילה הבינה שעל עניין זה בא המלאך, ואז אמרה 'חָתָן דָּמִים לְמוֹלֶת', שמשה היה חתן דמים בשביל מילת בנו, ולכן אמרה זאת רק אחרי שהרפה ממנו. ואם הפירוש שאמרה כן לבנה, כוונת הפסוק היא שקראה לבנה חתן ביום מילתו על שם המצווה, ואמרה 'אתה בני חתן של דמים אתה לי, שהרי המלאך שופך דם בעלי'.

ולספורנו שיטה אחרת, שציפורה אמרה דברים אלה לפני המלאך כדי לזכות את משה. וביאור דבריה – שכאשר משה נשא אותה והיה

כמובא בפסוק הקודם ('את מי ביקש להרוג') יש מחלוקת בגמרא למי מתייחס הפסוק באומרו 'וַיִּבְקֹשׁ הַמִּיתו' – למשה או לתינוק. ומחלוקת זו ממשיכה לפסוק זה, שלדעת רבי יהושע בן קרחה החתן המדובר הוא משה, ואילו לדעת רשב"ג הוא התינוק.

ובאופן דומה מובאת מחלוקת בירושלמי: 'בוא וראה, מי קרוי חתן, משה או התינוק? אית תניי תני משה קרוי חתן, אית תניי תני התינוק קרוי חתן. מאן דאמר משה קרוי חתן – חתן דמים מתבקש מידך (כלומר אמרה ציפורה לתינוק שחתנה, משה, כמעט נהרג על ידו). ומאן דמר התינוק קרוי חתן – חתן בדמים את, עומד לי (כלומר בזכות דם המילה אתה קיים, שלולי כן היית נהרג)'.⁷⁹

עם מי דיברה ציפורה כשאמרה 'כי חתן דמים אתה לי'?

שלוש השיטות שהובאו בירושלמי הנ"ל בעניין 'וַתִּגַּע לְרַגְלָיו' הובאו במפרשים גם בעניין 'כִּי חָתָן דָּמִים אֶתָּה לִי'.

לפי האבן עזרא היא דיברה עם בנה, וכמנהג הנשים לקרוא לבן בעת מילתו 'חתן'. וכוונת 'דמים' היא שכביכול אמרה לבנה – 'בעבורך ימות בעלי'. ובדומה כתב ההעמק דבר, והטעים



79. נדרים ג, ט. הביאורים בסוגריים על פי התורה תמימה כאן, ועיין בדבריו שהעלה שהמחלוקת בבבלי היא המחלוקת בירושלמי, ומכוח זה הקשה על רש"י שלכאורה נקט בפירושו את שני הפירושים יחדיו. ועיין בחזקוני.
80. מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דעמלק פרשה

78. ועיין בדברי האבן עזרא הקצר (יב, ז) על אודות נתינת הדם על המשקוף והמזוזות, שכתב 'והענין כי דבר המערכת לא יסור כי אם בתת כופר, וזה סוד גדול'. ואנוהו – כלומר יש סוג של נתינת 'כופר' כדי לכפר על נפשותינו, ובעניין משה היה צריך לתת את העורלה כ'כופר'.

עוד עיין בפרשגן בעניין תרגום אונקלוס.
והמלבי"ם קישר את אמירת ציפורה לכוּכב
מאדים והשפעתו בעיני ציפורה, שהמילה
מבטלת את השפעת הכוכב, עיין בדבריו שכתב
בפסוק זה ובפסוק הבא.

והמשיך וכתב: 'אם נקבל את הדברים לאשורם, יהיה פירוש "חתן דמים לי" פשוטו כמשמעו, בעבורי היית חתן לחטא דמים, כלומר, בעבורי, כאשר ארשתני, נטלת על עצמך חטא – מוות... אפס, אל תהיה זאת דמותו של משה בבואו מצרימה, ולא זאת דמותה של צפורה. בדרך, לא במדין – הרחק מכל השפעה של הורים וקרובים, לבדה – רק עם עצמה, תתעלה נא צפורה ותשיג את רום המעלה של אשה יהודיה. כמו קרבן מקריבה היא את ערלת

מצווה במצב לא שגרתי

—   

81. נדרים ג, יא.

בשעה שיש מחסור בהידור העשייה נוסף בהידור הכוונה. בזמן שיש חוסר מעש, נגביר את להבות הלב הנרגש. כנגד מיעוט האפשר נגדיל בהתלהבות, בחשק, בשמחה ובאהבה של המצווה. מצווה הבאה לידך אל תחמיצנה, ומצווה הבאה אליך באופן לא שגרתי – אל תחמיץ את האפשרות לקיימה באופן המיטבי והנרגש.

טו וַיִּרָף מִמֶּנּוּ אִזּוֹ אִמְרָה חֲתָן דְּמִים לַמּוֹלֵת:

וירף. המלאך ממעו, אז הציגה שעל המילה צא להרגו:
אמרה חתן רמים למוות. חתני היה נרצח על דבר
המילה: למוות. על דבר המולות. שם דבר הוא,

האבן עזרא והמלבי"ם כתבו שהמחלה הרפתה ממשה והוקל חוליו, **ובהעמק דבר** ביאר שכוח הפגישה הנוראה של השכינה סר ממנו (כהמשך לשיטותיהם באופן ההמתה).

וכה כתב רבנו בחיי: 'ויתכן לפרש כי לפי שהזכיר הכתוב לשון "וירף ממנו", ולא אמר וילך מאתו, רמז רמז לה המלאך שעדיין לא נשלמה המצוה, ומיד הבינה צפורה זה והשלימה המצוה ועשתה לו פריעה, ומזה אמרה "חתן דמים למולות", כלומר שתי מילות, מילה

83. נדרים ג, ט.

אֶזְרָא אֵתָּה חֶתֶן דְּמִים לְמוֹלֶת

אתה 'חתן דמים' במובן של הורג, אלא של דם המילה (ומאחר שהמילה 'דמים' מופיעה בלשון רבים מופיעה גם המילה 'מולת' בלשון זו).
בהעמק דבר כתב שאז אמרה ציפורה בשמחת לבה 'חתן דמים למולת' שמה שנתחייב להיות 'חתן דמים' הגיע רק 'למולת', שדי היה שתמול אותו ובזה יצא ידי חובת שפע דמו (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק כה 'ותכרת את ערלת בנה'). וממשיך ומבאר שלפי הפשט עוד לא הגיע לבן שמונה ימים, ובמה שכרתה עורלת בנה לא יצא ידי חובת מילה, אלא הוציאה דמו משם כדי להיות כפרה לאישה. והזכיר את דעת רבותינו ז"ל, שכל עניין זה נאמר על המילה.

רש"י כתב שהמלאך הרפה ממשה על ידי המילה ובזה הבינה ציפורה שעל המילה בא להורגו, ולכן אמרה 'חתן דמים למולת' – שחתני היה נרצח על דבר המילה. ובדומה כתב הרשב"ם. עוד הביא רש"י את תרגום אונקלוס, 'דמים – דמא דמהולתא', כלומר על דם המילה, ועיין בפרשגן.
האבן עזרא ביאר שהמילה 'דמים' יכולה להתבאר בשני אופנים: או כשפיכות דמים, כלומר גורם הרג (כמו 'איש דמים'), או כלשון רבים של המילה 'דם'. ולאחר שבתחילה (בפסוק הקודם) אמרה ציפורה לתינוק 'כִּי חֶתֶן דְּמִים אַתָּה לִי', שגורם אתה שימות בעלי – כאן לאחר שסר החולי ממשה אמרה לתינוק: אין

נהרות ה'  

מעשה אחד המפריד בין שני עולמות

שלושת הפסוקים האלה (כד-כו) מתארים תהליך. בפסוק הראשון מתגלית הסכנה – 'וַיִּפְגְּשׁוּהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמִּיתוֹ'. בפסוק השני מגיעה הפעולה – 'וַתִּכְרֹת אֶת עֶרְלַת בְּנֵהּ', והשפעתה מגיעה בפסוק זה – 'וַיִּרְף מִמֶּנּוּ'. צא ולמד מה גודל מעשה אחד בודד המפריד בין מוות לחיים. אכן מעשה אחד של ברית המילה מפריד בין שני עולמות.

ברית המילה הביאה את אברהם לשלמות, כמובא במשנה: 'רבי אומר, גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל, שנאמר "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז, א).'⁸⁵ המילה מפרידה בין אדם המחויב כרת למי שאינו מחויב בו, ככתוב 'וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא יְמוֹל אֶת בְּשָׁר עֶרְלָתוֹ וַנִּכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמִּיהָ אֶת בְּרִיתִי הַפֶּר' (שם, יד). המילה אף מפרידה בין הנכנסים לגיהנום לאלה שלא ייכנסו אליו, וכדברי הטור: 'והיא מצלת מדינה של גיהנם, כמו שאמרו חכמים שאברהם אבינו יושב בפתחה של גיהנם ואינו מניח ליכנס בו לכל מי שנמול'.⁸⁶
עניין זה נשגב הוא עד מאוד. מעשה אחד קטן ובודד משפיע כל כך. ונכון הדבר הן בבין אדם למקום והן בבין אדם לחברו – לפעמים מעשה אחד או 'מילה' אחת יכולים לשנות לאדם אחר את כל חייו, הן לטוב וחלילה הן לרע. כאדם אחד אינך יכול לשנות את העולם כולו, אבל אתה יכול לשנות העולם לאדם אחד, הן לך הן לאחרים. עלה – והצלח.

86. טור יו"ד רס.

85. נדרים ג, יא.



פרשת שמות

כתר שישי

פרק ד פסוק כז – פרק ו פסוק א

התוכן

פרק ה

(א) וַיֹּאחֲזֵר בָּאָהֳרָן מִשֵּׁה וְאֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵל-
פְּרַעֲהַ כֹה-אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
שְׁלַח אֶת-עַמִּי וַיֵּחָזְרוּ לִי בַמִּדְבָּר:

וַאֲחֵר בָּאוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן 464
הַיִּשְׁמֻטוֹת הַזֹּקְנִים 465
וַיֹּאמְרוּ אֵל פְּרַעֲהַ כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 465
שְׁלַח אֶת עַמִּי וַיֵּחָזְרוּ לִי בַמִּדְבָּר 466
נִהְרֹת ה': שֵׁם ה' הַגּוֹבֵר עַל אוֹיְבָיו 467

(ב) וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהַ מִי יְהוָה אֲשֶׁר אֲשַׁמַּע
בְּקִלּוֹ לְשַׁלַּח אֶת-יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת-
יְהוָה וְגַם אֶת-יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלַּח:

נִהְרֹת ה': מִי ה' וּמִי כה' 469

(ג) וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ נִלְכָּה
נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וּנִזְבַּחָהּ לַיהוָה
אֱלֹהֵינוּ כֹּן-יִפְגַּעֲנוּ בְּדָבָר אוֹ בַּחֶרֶב:

וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ 470
פֶּסוּק ג' לַעֲוֹנוֹת פֶּסוּק א' 471
נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וּנִזְבַּחָהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ 472
כֹּן יִפְגַּעֲנוּ בְּדָבָר אוֹ בַּחֶרֶב 472
לְמִי הַכּוֹנֵה ב'פֶּן יִפְגַּעֲנוּ? 472
נִהְרֹת ה': הַמֶּלֶךְ וּבַעַל הַבְּחִירָה 474

(ד) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמַה מֹּשֶׁה וְאַהֲרֹן
תִּפְרִיעוּ אֶת-הָעָם מִמַּעֲשָׂיו לְכוּ לִסְבֹּלְתֵיכֶם:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמַה מֹּשֶׁה וְאַהֲרֹן תִּפְרִיעוּ אֶת

הָעָם מִמַּעֲשָׂיו 475
לְכוּ לִסְבֹּלְתֵיכֶם 477
שִׁבַּט לוי הַפְּנוּי מִעֲבֹדוֹת פֶּרֶךְ 477
בִּיאֹר הַמִּלְבִּי"ם לַפֶּסּוּקִים ד-ה 478
נִהְרֹת ה': הַמַּשִּׁיב לְשֹׁאֵל וְהַמַּשִּׁיב לְשׂוֹאֵל 479

(ה) וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהַ הַזֵּרִימִים עֵתָה עַם
הָאָרֶץ וְהַשְׁבַּתֶּם אֹתָם מִסְבָּלָתָם:

מִיָּהֵם 'עַם הָאָרֶץ'? 480
נִהְרֹת ה': הָאָמֵן בִּיכּוּלְתָּךְ לְהַשְׁבִּית מִסְבֵּל 481

(ו) וַיֵּצֵא פְּרַעֲהַ בַּיּוֹם הַהוּא אֶת-הַנְּגִשִּׁים
בְּעַם וְאֶת-שִׁטְרֵי לֹאמֶר:

וַיֵּצֵא פְּרַעֲהַ בַּיּוֹם הַהוּא 482
אֶת הַנְּגִשִּׁים בְּעַם וְאֶת שִׁטְרֵי לֹאמֶר 482
נִהְרֹת ה': אֵל תַּחֲמִיצָנָה 483

שיחה:

כִּשְׁאֲדוֹן הַנְּבִיאִים שָׁאֵל לְמַה וּתְמָה אִיךְ 449

חֲזוֹן מֹשֶׁה וְהַמַּצִּיאֹת הַהִפּוּכָה 450
הַסִּיבָה לַפֶּעַר בֵּין הַצִּפּוֹי לַמַּצּוֹי 451
מֵאִפְלָה לְאוֹרָה - קִמְעָא קִמְעָא 453

פרק ד

(כז) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַהֲרֹן לֵךְ לִקְרֹאת מֹשֶׁה
הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגַּשְׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשְׁק-לוֹ:

וַיֹּאמֶר ה' אֵל אֶהֱרֹן לֵךְ לִקְרֹאת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה 455
וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגַּשְׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים 455
וַיִּשְׁק לוֹ 456
נִהְרֹת ה': וְהָיו עֵינֶיךָ רוֹאוֹת אֶת מוֹרִיךְ 456

(כח) וַיִּגַּד מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן אֶת כָּל-דִּבְרֵי יְהוָה
אֲשֶׁר שָׁלַח וְאֶת כָּל-הָאֲתָת אֲשֶׁר צִוָּהוּ:

וַיִּגַּד מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן אֶת כָּל דִּבְרֵי ה' אֲשֶׁר שָׁלַח 457
וְאֶת כָּל הָאֲתָת אֲשֶׁר צִוָּהוּ 457
נִהְרֹת ה': מִצְוֹת ה' וְדִבְרֵי ה' 457

(כט) וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיֹּאסְפוּ
אֶת-כָּל-זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן 459
וַיֹּאסְפוּ אֶת כָּל זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל 459
נִהְרֹת ה': חֲסִיד בְּעֵינֵי הַגֵּר "א" 459

(ל) וַיְדַבֵּר אֶהֱרֹן אֶת כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-דִּבֶּר
יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וַיַּעַשׂ הָאֲתָת לְעֵינֵי הָעָם:

וַיְדַבֵּר אֶהֱרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֵל מֹשֶׁה ... 460
וַיַּעַשׂ הָאֲתָת לְעֵינֵי הָעָם 461
נִהְרֹת ה': מִתְלַמְּדֵי שֶׁל אֶהֱרֹן 461

(לא) וַיֹּאמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי-פָקַד יְהוָה אֶת-בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת-עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ:

וַיֹּאמֶן הָעָם 462
וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 463
וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים 463
וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ 463
נִהְרֹת ה': לְהַשְׁתַּחֲוֹת לְשִׁכְנָה יוֹם יוֹם 463

(יד) וַיְכּוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-שְׁמוֹ עֲלֵהֶם
נְגִישֵׁי פְרָעָה לֵאמֹר מִדּוּעַ לֹא כָלִיתֶם חֻקֶּם
לְלֶבֶן כְּתָמוֹל שְׁלֹשָׁם גַּם-תָּמוֹל גַּם-הַיּוֹם:
וַיְכּוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁמוֹ עֲלֵהֶם נְגִישֵׁי פְרָעָה. 496
מִדּוּעַ לֹא כָלִיתֶם חֻקֶּם לְלֶבֶן כְּתָמוֹל שְׁלֹשָׁם גַּם תָּמוֹל
גַּם הַיּוֹם..... 497
נְהַרְוֹת ה': רועי ישראל ואחריותם..... 498

(טו) וַיָּבֹאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּצְעֲקוּ אֶל-
פְּרָעָה לֵאמֹר לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ:
וַיָּבֹאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּצְעֲקוּ אֶל פְּרָעָה לֵאמֹר..... 498
לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ..... 499
נְהַרְוֹת ה': עליון מחד ושפל מאידך..... 499

(טז) תָּבֵן אֵין נָתַן לַעֲבָדֶיךָ וּלְבָנִים אֲמָרִים לָנוּ
עָשׂוּ וְהָנָה עֲבָדֶיךָ מִכִּים וְחֻטְאֵת עִמָּךְ:
תָּבֵן אֵין נָתַן לַעֲבָדֶיךָ וּלְבָנִים אֲמָרִים לָנוּ עָשׂוּ..... 499
וְהָנָה עֲבָדֶיךָ מִכִּים וְחֻטְאֵת עִמָּךְ..... 500
נְהַרְוֹת ה':
נתינת הכלים הנכונים להגשמת המטרה..... 500

(יז) וַיֹּאמֶר נִרְפִּים אַתֶּם נִרְפִּים עַל-כֵּן
אַתֶּם אֲמָרִים נָלְכָה נִזְבַּחָה לַיהוָה:
נְהַרְוֹת ה': עומד לבקש רחמים עלי ועל שולחי.... 501

(יח) וַעֲתָה לָכֵן עֲבְדוּ וְתָבֵן לֹא-
יִנָּתַן לָכֵם וְתָכֵן לְבָנִים תִּתְּנוּ:
נְהַרְוֹת ה': אין לך מעלה גדולה מזו..... 503

(יט) וַיִּרְאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶתֶם בָּרַע לֵאמֹר
לֹא-תִגְרָעוּ מִלְּבָנֵיכֶם דְּבַר-יּוֹם בְּיוֹמִי:
נְהַרְוֹת ה': עין רעה, לרואה ולנראה..... 504

(כ) וַיִּפְגְּעוּ אֶת-מִשָּׁה וְאֶת-אַהֲרֹן נִצְבִּים
לְקִרְאָתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת פְּרָעָה:
נְהַרְוֹת ה': ניצב כלפי חוץ ותוהה כלפי פנים..... 506

(כא) וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהִים וְיָא וְהָיָה עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט
אֲשֶׁר הִבְאִשְׁתֶּם אֶת-רִיחֲנוּ בְעֵינֵי פְרָעָה
וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לְתֵת-חֶרֶב בְּיָדָם לְהִרְגָנוּ:
וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהִים וְיָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט..... 507
אֲשֶׁר הִבְאִשְׁתֶּם אֶת רִיחֲנוּ בְעֵינֵי פְרָעָה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו.. 508
לְתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לְהִרְגָנוּ..... 509
נְהַרְוֹת ה': נעלבין ואינן עולבים..... 509

(כב) לֹא תִאֲסָפוּן לִתֵּת תָּבֵן לָעַם לְלֶבֶן הַלְבָנִים
כְּתָמוֹל שְׁלֹשָׁם הֵם וְלָכֵן וְקִשְׁשׁוּ לָהֶם תָּבֵן:
לֹא תִאֲסָפוּן לִתֵּת תָּבֵן לָעַם
לְלֶבֶן הַלְבָנִים כְּתָמוֹל שְׁלֹשָׁם..... 483
הֵם וְלָכֵן וְקִשְׁשׁוּ לָהֶם תָּבֵן..... 483
ההבדל בין קש לתבן..... 484
ביאור המלבי"ם בגזרת התבן..... 484
נְהַרְוֹת ה': תמוול, שלשום והיום..... 485

(כג) וְאֶת-מִתְכַּנֶּת הַלְבָנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים
תָּמוֹל שְׁלֹשָׁם תְּשִׁימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרָעוּ
מִמֶּנּוּ כִּי-נִרְפִּים הֵם עַל-כֵּן הֵם צָעֲקִים
לֵאמֹר נָלְכָה נִזְבַּחָה לַאלֹהֵינוּ:
וְאֶת מִתְכַּנֶּת הַלְבָנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תָּמוֹל שְׁלֹשָׁם
תְּשִׁימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרָעוּ מִמֶּנּוּ..... 486
כִּי נִרְפִּים הֵם עַל כֵּן הֵם צָעֲקִים לֵאמֹר נָלְכָה נִזְבַּחָה
לַאלֹהֵינוּ..... 487
נְהַרְוֹת ה': על מי מסתכלים בשעת קושי..... 487

(כד) תִּכְבַּד הָעֶבְרָה עַל-הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ-
כֹה וְאֶל-יִשְׁעוֹ בְּדַבְרֵי-שִׁקְרָה:
תִּכְבַּד הָעֶבְרָה עַל הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ כֹה..... 488
וְאֶל יִשְׁעוֹ בְּדַבְרֵי שִׁקְרָה..... 489
נְהַרְוֹת ה': 'דברי שקר' הנאמרים באמת..... 489

(כה) וַיִּצְאָו נְגִישֵׁי הָעָם וְשְׂטָרֵיוֹ וַיֹּאמְרוּ אֶל-הָעָם
לֵאמֹר כֹּה אָמַר פְּרָעָה אֵינֶנִּי נָתַן לָכֶם תָּבֵן:
נְהַרְוֹת ה': 'כה אמר ה'' ו'כה אמר פְּרָעָה'...... 490

(כו) אַתֶּם לָכֵן קָחוּ לָכֶם תָּבֵן מֵאִשׁוֹר
תִּמְצָאוּ כִּי אֵין נִגְרַע מֵעֲבַדְתְּכֶם דְּבַר:
אַתֶּם לָכֵן קָחוּ לָכֶם תָּבֵן מֵאִשׁוֹר תִּמְצָאוּ..... 491
כִּי אֵין נִגְרַע מֵעֲבַדְתְּכֶם דְּבַר..... 492
נְהַרְוֹת ה': מה אתה לוקח לעצמך?..... 492

(כז) וַיִּפֹּץ הָעָם בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם
לְקִשְׁשׁ קֶשׁ לְתָבֵן:
וַיִּפֹּץ הָעָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם..... 493
לְקִשְׁשׁ קֶשׁ לְתָבֵן..... 493
נְהַרְוֹת ה': כוונתו באחדותו..... 494

(כח) וְהַנְּגִשִׁים אֲצִים לֵאמֹר כָּלוּ מַעֲשֵׂיכֶם
דְּבַר-יּוֹם בְּיוֹמִי כַּאֲשֶׁר בְּהִיּוֹת הַתָּבֵן:
וְהַנְּגִשִׁים אֲצִים לֵאמֹר..... 495
כָּלוּ מַעֲשֵׂיכֶם דְּבַר יוֹם בְּיוֹמִי כַּאֲשֶׁר בְּהִיּוֹת הַתָּבֵן..... 495
נְהַרְוֹת ה': בעל הבית דוחק..... 495

פרק ו

(א) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲתָה תֵרְאֶה
אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בְיַד חֲזָקָה
יִשְׁלַחַם וּבְיַד חֲזָקָה יִגְרֹשֶׁם מֵאֶרֶץ:
וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲתָה תֵרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה .. 517
כִּי בְיַד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבְיַד חֲזָקָה יִגְרֹשֶׁם מֵאֶרֶץ.. 520
נִהְרֹת ה': אֹדֶךְ ה' כִּי עֲנִיתָנִי 521

(כב) וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי לָמָּה
הִרְעִיתָה לָעַם הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי:

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמֶר 510
ה' לָמָּה הִרְעִיתָה לָעַם הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי 510
שם אדנות 512
תמייהת משה 512
נהרות ה': שובו אל ה', אמרו אליו 514

(כג) וַיֵּמָאֵז בְּאֹתֵי אֶל־פָּרְעָה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הָרַע
לָעַם הַזֶּה וְהַצֵּל לֹא־הִצֵּלְתָּ אֶת־עַמְּךָ:

וַיֵּמָאֵז בְּאֹתֵי אֶל פָּרְעָה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הָרַע לָעַם הַזֶּה 515
וְהַצֵּל לֹא הִצֵּלְתָּ אֶת עַמְּךָ 515
נהרות ה': צדיק יסוד עולם 516

כשאדון הנביאים שאל למה ותמה אין

זכויות רבות וטובות נפלו בחלקם של ישראל, ואחת מהן היא הנבואה. דבר ה' יכול לבוא באמצעות הנביאים לכל אחד ואחת, ומצינו כמה וכמה דוגמאות מתקופת היות הנבואה בישראל שבהן באו אנשים, מן החשובים ועד הפשוטים, לדרוש את ה', כלומר לשאול את הנביא שאלות. על רבקה נאמר 'וַתֵּלֶךְ לְדֹרֵשׁ אֶת ה'' (בראשית כה, כב) וכתב רש"י 'לבית מדרשו של שם, שיגיד לה מה תהא בסופה'. כשחיפש שאול את האתונות הלך לשאול את שמואל, ירבעם שלח את אשתו אל אחיה השילוני, ועוד.

נוהג זה לשאול את הנביא היה מצופה מהעם, כדברי אליהו הנביא שאמר לאחזיה 'הַמְּבָלִי אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל לְדֹרֵשׁ בְּדָבָרוֹ?' (מלכים ב א, טז). וכן כתב הרמב"ם: 'ובכל עניניהם היו שואלים את הנביאים, ואלו לא היו שואלים את הנביאים בכל עניניהם לא היה הולך שאול לשאול את שמואל על אבידה שאבדה לו בתחלה. ובלי ספק שהדבר כך, לפי שה' העמיד לנו את הנביאים לכל משאלותינו במקום החוזים בכוכבים והמנחשים והמעוננים, נשאל אותם בכל ענינינו הכלליים והפרטיים ויודיעונו תשובות צודקות על פי ה'.'¹

ואם אחת ממטרות הנביא היא להשיב לשאלות, קל וחומר שכן הוא במשה רבנו גדול הנביאים, וכן אמר משה בעצמו 'כִּי יָבוֹא אֵלַי הָעָם לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים' (יח, טו), וכתב הרמב"ם 'שמלבד שמלמד אותם תורה הוא גם משמש כתובת לשאלותיהם: 'כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא "דרישת אלהים", וכן יעשו עם הנביאים כמו שאמר "לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הרואה" (שמואל א ט, ט).'

אלא שבסוף פרשתנו, ההפך הוא אשר קורה. אדון הנביאים, מי שעתיד להיות הכתובת לכל שאלה ובקשה, מוצא עצמו שואל שאלות קשות: 'לָמָּה הִרְעַתָּה לָעָם הַזֶּה? לָמָּה זֶה שָׁלַחְתָּנִי?' (ה, כב). בתחילת הפרשה הבאה שב משה ותמה 'וַיֹּאמֶר יְשַׁמְעֵל פְּרַעֲזָה?' (ו, יב). שאלת ה'למה' מתייחסת לעבר, בעוד ה'איך' מעלה תמיהה כלפי העתיד, וניכר בבירור שאדוננו משה שרוי עמוק בשאלות.



1. רמב"ם בהקדמתו למשנה.

חזון משה והמציאות ההפוכה

הקב"ה הקדים והודיע למשה שפרעה לא ייענה לבקשתו, ככתוב 'וּבָאתָ אֶתָּה וְזַקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם... וְאֲנִי יִדְעֹתִי כִּי לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהֵלֶךְ וְלֹא בְּיַד חֲזָקָה, וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם... וְאַחֲרֵי כֵן יִשְׁלַח אֶתְכֶם' (ג, יח-כ). ואכן, כך קורה – משה הגיע לפרעה והלה לא נתן את ישראל להלוך, ולמרות שנאמר למשה שכך יהיה, בכל זאת הוא מתקשה עם המציאות.²

אם ננסה להניח אצבע על הרגע שבו החל משבר ההבנה של משה רבנו, עומדים לרשותנו דברי הרמב"ן³ שכתב: 'ולפי דעתי שחשב משה רבינו כי יאמר ה' שלא ישמע אליהם פרעה להוציאם מיד במצותו... אבל חשב כי יביאם עליו תכופות זו אחר זו בימים מעטים. וכשאמר "לא ידעתי את ה'" יצוה לעשות מיד לפניו אות התנין, והוא לא ישמע, ויכה אותו בו ביום בדם ואחר כך בכל המכות'. ננסה לצייר בדמיוננו את התמונה: עומד משה רבנו ואומר לפרעה 'שִׁלַּח אֶת עַמִּי... נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַה' אֱלֹהֵינוּ' (ה, א-ג), וכפוי פרעה מסרב. עד כאן אין תמיהה ולא הפתעה. הכול כמתוכנן. אך אחרי דברי פרעה בפסוק ד, 'לָמָּה מַשֶּׁה וְאַהֲרֹן תִּפְרִיעוּ אֶת הָעָם מִמִּצְרָיִם? לָכוּ לְסַבְּלִיתֶכֶם', אין משה מגיב. דממה מתוחה שוררת בהיכל המלכות. כפי שכתב הרמב"ן, משה בטוח שכעת ימומשו דברי ה' 'וְשַׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם', ועל כן הוא עומד בשקט ובסבלנות וממתין לתגובת ה' שוודאי תקרה כעת – אך ציפייתו חוזרת ריקם. משה עומד ומצפה, ובמקום הוראת ה' להשליך את מטהו או להכות במצרים, דווקא פרעה הוא ששובר את השקט – 'וַיֹּאמֶר פְּרָעֹה: הֵן רַבִּים עֲתָה עִם הָאֶרֶץ...'. מייד אחר כך ניתכת על ישראל גזרת התבן. מכך שגם פסוק ד וגם פסוק ה נאמרו על ידי פרעה, ללא דיבור או מעשה של אחר בינתיים, אך בשתייהן מופיעה ההקדמה 'ויאמר', אפשר להבין שאמירתו השנייה של פרעה (בפסוק ה) לא באה מייד אחרי פסוק ד. פרעה הגיב, וחיכה לדברי משה, שהמתין לשמוע מה'. אלא שה' לא התערב, משה לא דיבר – ובעקבות כך המשיך פרעה ואמר את דברו.

מכאן ואילך המצב מידרדר. גזרת התבן מכבידה מאוד על עם ישראל שאינם עומדים במכסות המצופות, שוטרי בני ישראל מוכים, ומשה ואהרן ניצבים מול חיצו האשמה של העם שאמורים היו לרכוש את אמונם וביטחונם. שאלתו של משה, 'לָמָּה זֶה שַׁלַּחְתָּנִי?', מובנת כל כך על רקע זה. אך לא די בכך. בתחילת הפרשה הבאה נאמר למשה לילך ולדבר שוב אל בני ישראל, וכשעושה כן אין העם מקבלים את דבריו – 'וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצָר רוּחַ וּמִעֲבֹדָה קָשָׁה' (ו, ט). או אז אומר ה' למשה לילך שוב אל פרעה, ומשה זועק בתמיהתו – 'וַיֹּאֲרֶץ יִשְׁמַעֲנִי פְּרָעֹה?' (ו, יב).



2. ובעניין זה עיין באורך בדברינו ה, כב. 3. רמב"ן על ה, כב. 'תמיהת משה'.

הסיבה לפער בין הצפוי למצוי

מה גרם לפער בין הצפוי למצוי? מדוע שיער משה (על פי דברי ה') שהדברים יקרו באופן מסוים, אך למעשה הם התפתחו באופן שונה ואפילו הפוך מממה שציפה? נציע שתי שיטות המובאות באחרונים לפשר השוני.

ההעמק דבר⁴ ביאר שדברי ה' 'וְאֲנִי יִדְעָתִי כִּי לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ וְלֹא בֶּיַד חֲזָקָה, וְשִׁלַּחְתִּי אֶת יָדִי וְהִפֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם' נאמרו לו לפני סירובו בסנה. לולי היה משה מסרב, הדברים היו קורים בדיוק כפי שציפה שיקרו. ה' דייק ואמר למשה 'וְשָׁמְעוּ לְקִלְכָּךְ' (ג, יח), ולא 'ושמעו לדבריך'. רצון ה' היה שמשה בעצמו ידבר אל הזקנים, ומתוך שישמעו את קולו של משה, את השכינה המדברת מתוך גרונו, ישתכנעו באופן מלא ויבואו עימו אל פרעה, וסדר הגאולה יהיה כפי שמספר ה' וכפי שציפה משה. אלא שאחרי שתיאר ה' את אשר יקרה סירב משה לילך, ומתוך כך השתנה הדבר – שכבר לא ידבר משה אל הזקנים ולא תדבר השכינה מתוך גרונו, אלא אהרן ידבר – 'וְדַבֵּר הוּא לָךְ אֶל הָעָם' (ד, טז), וכן היה בפועל 'וַיְדַבֵּר אֶהֱרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה' (שם, ל), ועניין זה שינה את המציאות שעליה דיבר ה' – הזקנים לא שמעו את דיבור השכינה מגרונו של משה, ומתוך כך לא היה להם את הביטחון לילך אל פרעה יחד עם משה ואהרן, ונשתנה סדר הגאולה.

שיטה שנייה היא שיטת הרש"ר הירש, המבאר שהקב"ה תכנן את הדברים בדיוק כפי שקרו בעבור תכלית הכרחית. ה' רצה להביא לתודעת העם כולו שבאמצעים טבעיים אין כל תקווה, ויד האדם לא תוכל להושיעם כלל וכלל. יהיו העם חסרי אונים ומיואשים, ויתגלו משה ואהרן עצמם כאפסי כוח אל מול פרעה. מתוך כך, ורק מתוך כך, תחל הגאולה. נוסף על כך, יהיה הדבר גלוי וידוע לפני כולם שמשה הוא רק שליח ה', וכוחותיו ומעשיו באים רק מידי ה' אל עליון. לשיטתו אפשר לבאר, שלו ידע משה שהדברים יתפתחו כך היה אומר זאת לעם, ולא היו מגיעים לתחושות ייאוש וחוסר אונים – ועל כן הסתיר ה' את הדבר ממנו, כדי שתושג התכלית במלואה.

למעשה, הבדל מהותי עומד בין שתי הגישות. לשיטת ההעמק דבר הייתה תכנית אלוהית מדויקת שהועברה במלואה לידיעת משה, אלא שמעשיו גרמו לשינוי התפתחות המאורעות. הכול גלוי וידוע מאיתו יתברך, והאדם משנה מן התוכנית העליונה ואז תמה על הדברים הבאים עליו, כמובא במשלי 'אֵלֶּלְאִי אֶדָם תִּסְלַף דֶּרֶכּוֹ וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ' (יט, ג) וביאר רש"י 'כשאדם חוטא מסלף דרכו, שבאין עליו פגעים – ועל השם יזעף לבו, שכועס ואומר: מפני מה אירע לי פגע זה?'⁵ לדרך זו אפשר לצרף את שיטת הרמב"ן הסובר שאין זו הפעם היחידה ביציאת מצרים שבה חל שינוי בין דבר ה' להתפתחות המציאות. הקב"ה הודיע לאברהם



4. העמק דבר על ג, יח. ועיין בשיטתו שהבאנו 5. רש"י על תענית ט, א. שם בהרחבה.

בברית בין הבתרים וְעָבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה' (בראשית טו, יג), אך בשעה שיצאו ממצרים כתוב וּמוֹשֶׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. מהיכן נוספו שלושים שנים אלו? ביאר הרמב"ן⁶ 'והשלושים שנה האלו הם תוספת עליהם בעון הדור ההוא'. והוסיף שאף על פי שנאמר לאברהם 'דור רביעי ישובו הנה' (שם, טו) בפועל לא קרה כדבר ה' – 'והנה נתארך עליהם ארבעים שנה בחטא המרגלים... ולא נתקיים להם "דור רביעי ישובו הנה", כי בארבעים שנה נתחלף הדור ההוא בודאי שכבר נולד, אבל החטאים גרמו הכל'. הייתה תוכנית אלוהית גלויה, והאדם משנה אותה במעשיו.

עניין זה שב על עצמו גם בביאת המשיח, כמתואר בגמרא בפגישתו עם רבי יהושע בן לוי: 'אמר ליה: שלום עליך רבי ומורי. אמר ליה: שלום עליך בר ליואי. אמר ליה: לאימת אתי מר? אמר ליה: היום'. עבר היום ולא בא. התלונן ריב"ל לאלהיו הנביא: 'אמר ליה: שקורי קא שקר בי, דאמר לי היום אתינא, ולא אתא. אמר ליה: הכי אמר לך – "היום אם בקלו תשמעו" (תהילים צה, ז)'.⁷ המשיח תכנן להגיע באותו יום, אלא שמעשי העם מנעו את הגעתו.

לעומתו, שיטת הרש"ר הירש מבוססת על כך שהכול חלק מהתוכנית האלוהית, ואין מעשי משה או ישראל גורמים לשינוי המציאות, אלא יש רצון אלוהי שיתממש, ולעיתים סיבת הדבר לא תהיה מובנת לנו. הדבר נכון לא רק על עניין גזרת התבן, אלא על שעבוד ישראל במצרים בכלל, שכן עוד לפני שהיו לאברהם אבינו ילדים כבר נאמר לו 'יִדְעַ תִּדְעַ כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֶךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם, וְעָבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה'. וכי ידועה הייתה הסיבה לאברהם? לא נאמר לו טעם הדבר, אלא נשאר עבורו בגדר דבר סתום וחתום.

תוכניות ה' הצפויות מראש, שאינן מובנות לנו בטעמן, נמצאות במקומות שונים, ונדגים זאת מהתורה שבכתב ומהתורה שבעל פה. ספר שלם בתנ"ך – ספר איוב – מוקדש לביאור אופן הנהגת ה' בעולמו, ובסיומו איוב מקבל תשובה ברורה לסיבת ייסוריו, אלא מקבל את העובדה שאי אפשר להבין את כל דרכי ה' בעולמו: 'לִכֵּן הִגַּדְתִּי וְלֹא אָבִין, נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי וְלֹא אֲדַע' (מב, ג). כמו כן, הגמרא מתארת שבשעה שהראה ה' למשה רבנו את רבי עקיבא תמה משה על סופו ואמר 'זו תורה וזו שכרה?', והשיבו ה': 'שתוק, כך עלה במחשבה לפני'.⁸ משה ידע מה יהיה, אך נסתר ממנו טעם הדבר.

במהותן, שתי שיטות אלה אינן סותרות בהכרח. לפעמים האדם אחראי באופן ישיר להתפתחות המאורעות, ואם אירע לו קושי יקיים את הנאמר בגמרא 'אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו'.⁹ ומאידך, יבין שיש פעמים שה' עושה דבר מסיבותיו שאינן ידועות לנו ולא תלויות באופן ישיר למעשינו. האדם השלם יודע לקבל מלמעלה את מה שצריך לקבל



8. מנחות כט, ב.

9. ברכות ה, א.

6. רמב"ן על יב, מב.

7. סנהדרין צח, א.

כ'הַנְסַתְרַת לַה' אֶל־הֵינוּ' (דברים כט, כח), ומאידך יודע לקחת אחריות בגדר 'וְהַנְגַלְתָּ לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת' (שם).

מאפלה לאורה – קמעא קמעא

בין אם נאמץ את שיטת ההעמק דבר בין אם נאמץ את שיטת הרש"ר הירש, מתוך רגעי משבר אלה מתחיל סיפור הגאולה. משבר אמוני אינו בגדר קבורה וייאוש אלא מקור צמיחה, שכן מהמקום הנמוך ביותר אפשר רק לעלות. מעתה ואילך, מרגע המשבר של משה ושל העם והלאה, באופן איטי והדרגתי יחל ה' להראות את כוחו כנגד פרעה והמצרים.

בפעם הבאה שבאים משה ואהרן הם נותנים אות – אהרן משליך את מטהו שהופך לתנין. פרעה אינו מתרגש מכך, וקורא לחרטומים שעושים כן אף הם. אלא שאז מופיע לראשונה דבר שמטה את הכף, ואפילו רק במעט, לטובת שלוחי ישראל – 'וַיִּבְלַע מִטָּה אֶהֱרֹן אֶת מִטָּתוֹ' (ז, יב).

מכות דם וצפרדע הן עליית מדרגה משמעותית, שהרי המצרים מוכים, אך עליונות ה' אינה ניכרת לגמרי משום שגם חרטומי מצרים מצליחים לעשות כן. רק במכת כינים מודים החרטומים בכוח ה' העליון מכוחם – 'וַיַּעֲשׂוּ כֵן הַחֲרָטָמִים בְּלִטְיָהֶם לְהוֹצִיא אֶת הַכִּינִים וְלֹא יָכְלוּ... וַיֹּאמְרוּ הַחֲרָטָמִים אֶל פְּרָעָה: אֶצְבַּע אֱלֹהִים הוּא' (ח, יד-טו).

בשונה משלוש המכות הראשונות, במכות ערוב ודבר מפורש בפסוקים שפרעה מודע להבדל בין המצרים לבין ישראל.¹⁰ בערוב נאמר 'וּמָלְאוּ בִּתְּי מִצָּרִים אֶת הָעָרִב... וְהַפְּלִיתִי בַיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גִּשְׁן אֲשֶׁר עָמִי עֲמַד עָלֶיהָ' (ח, יז-יח), ובדבר כתוב 'וַיִּשְׁלַח פְּרָעָה וְהִנֵּה לֹא מֵת מִמֶּקְנֶה יִשְׂרָאֵל עַד אֶחָד' (ט, ז). במכת השחין כבר מפורש ניצחון משה על החרטומים: 'וְלֹא יָכְלוּ הַחֲרָטָמִים לַעֲמֹד לִפְנֵי מֹשֶׁה מִפְּנֵי הַשָּׁחִין' (שם, יא), ומעתה לא יוזכרו החרטומים יותר – הם נוצחו ונעלמו מהכתוב כלא היו.

עד מכת שחין סירב פרעה להודות בגדולת ה' עליו, ואף כשקרא למשה ולאהרן מתוך קושי המכה – לא הודה בכוח ה' כאדיר ונשגב אלא ביקש מהם לדאוג שהמכה תיפסק. במכות הבאות יודה פרעה בעליונות ה' ובכוחו כפי שלא עשה עד כה. במכת ברד מודה פרעה 'חֲטָאתִי הַפַּעַם, ה' הַצַּדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי הָרָשָׁעִים. הֶעֱתִירוּ אֵל ה' וְרַב מֵהֵיִת קֶלֶת אֱלֹהִים וּבָרַד' (ט, כז-כח). ובמכת ארבה אומר 'חֲטָאתִי לַה' אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם... וַיִּסַּר מַעְלִי רַק אֶת הַמּוֹת הַזֶּה' (י, יז-יח).

במכת חושך מגיע הרגע שבו פרעה נעשה חסר אונים לחלוטין, ומנסה להציל עצמו מתוך איום על חיי משה – 'אֵל תִּסָּף רְאוּת פָּנַי כִּי בַיּוֹם רְאֹתְךָ פָּנַי תָּמוּת'



עזרא (ז, כד) 'ולפי דעתך, כי מכת הדם והצפרדעים והכינים היתה כוללת המצרים והעברים, כי אחר הכתוב נרדוף'.

10. במכות דם, צפרדע וכינים לא מפורש בפסוקים ההבדל בין ישראל למצרים כפי שמפורש במכות ערוב ודבר, עד שכתב האבן

(י, כח), ובמכת בכורות הוא נותן את ההוראה שבני ישראל יצאו מתוך עמו ויעבדו את ה'. ניצחון ה' על המצרים יגיעו לשלמותו בקריעת ים סוף: 'לא נִשְׁאַר בָּהֶם עד אֶחָד... וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שְׁפַת הַיָּם' (יד, כח-ל). גאולתם של ישראל ממצרים החלה מתוך החושך המוחלט ביותר, דווקא מתוך קשיים איומים וחוסר אמונה מוחלט מצד העם, ואפילו בשאלות 'למה' ו'איך' מצד אדון הנביאים. כך היה במצרים, וכך בגאולה השלמה – 'כִּי־מִי צִאֲתָךְ מִצְרָיִם אֲרָאנוּ נִפְלְאוֹת' (מִיכָה ז, טו) – שכך היא מהותה: 'אמר רבי חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא בי רבי: כך היא גאולתן של ישראל – בתחילה קימאה קימאה, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת. מאי טעמא? "כי אשב בחושך ה' אור לי" (מִיכָה ז, ח)'.¹¹



ד

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַהֲרֹן לֵךְ לְקִרְאֵת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשְׁק-לוֹ:

וַיֹּאמֶר יי אַהֲרֹן אֵיזִיל לְקַדְמוֹת
מֹשֶׁה לְמִדְבָּרָא וְאַזֵּל וְעֲרֵעִיָּה
בְּטוֹרָא דְאַתְגְּלִי עֲלוּהִי יְקָרָא
דְּיִי וְנִשְׁיָק לֵיהּ:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַהֲרֹן לֵךְ לְקִרְאֵת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה

ה' אליו. אהרן היה שליח ה' אל ישראל קודם שהגיע משה, ומרים שליחת ה' לנשים, על כן כתוב 'וַאֲשַׁלַּח לִפְנֵיךְ אֶת מֹשֶׁה אַהֲרֹן וּמִרְיָם' (מִכָּה ו, ד). ועיין באור החיים שלמרות שיש דעות שבכל מקום שנאמר בתורה 'וַיִּדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן' בפועל היה דבר ה' אל משה שיאמר לאהרן, הרי מפסוק זה ברור שהיה אהרן נביא לעצמו, אף שלא באמצעות משה.

הרשב"ם כתב שאמירה זו באה לקיים את אמירת ה' למשה 'וְגַם הִנֵּה הוּא יֵצֵא לְקִרְאֲתְךָ וְרֹאךָ וְשָׁמַח בְּלָבוֹ' (פסוק יד), והוסיף הספורנו שהייתה הליכת אהרן כתלמיד המקביל את פני רבו, על פי הנאמר 'וְאַתָּה תִּהְיֶה לוֹ לְאֱלֹהִים' (פסוק טז). בעניין נבואת אהרן, כתב האבן עזרא שאמנם ה' דיבר אל אהרן כאן שיצא לקראת משה המדבר, אך לא היה מתנבא בעניין הדברים שצריך לדבר אל פרעה, שהרי משה היה שליח

וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים

הוא" (במדבר יב, ז), הוי "חסד ואמת נפגשו". "צדק ושלוש נשקו" – צדק זה משה, שנאמר "צדקת ה' עשה" (דברים לג, כא), ושלוש זה אהרן, שנאמר "בשלוש ובמישור הלך אתי" (מלאכי ב, ו)¹². ואנוהו – עניין זה שבו 'חסד זה אהרן... ואמת זה משה' מסתדר עם המובא בגמרא 'וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו'¹³. כמוכן, אין זה אומר שבאהרן לא הייתה מידת האמת, וכפי הכתוב במלאכי (ב, ו) 'תִּזְכֹּר אֶת הַיְּתֵה בְּפִיהוּ וְעֵלָה לֹא נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו', אלא שבטרם נצרך להגיע לדין היה מקדים את השלוש, כדברי רש"י (שם) 'וכיון שהיה שומע מחלוקת ביניהם, קודם שיבואו לפניו לדין היה רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן'. כמו כן, ברור מאליה שהיה משה איש חסד, ועדים לכך הפסוקים המתארים כיצד הלך לראות בסבל אחיו, הכה את המצרי,

כתב האבן עזרא שהר האלוהים הוא חורב, והוסיף הרמב"ן שהוא הר סיני הנמצא בין מדין ובין מצרים. האזניים לתורה ציין שרצה הקב"ה שגם אהרן יקבל את שליחותו בהר האלוהים, עיין עוד בדבריו. וכתב בהעמק דבר: 'ולא כתיב וימצאוהו אלא "ויפגשוהו", שמצא אותו פרוש ומובדל בדביקות מאד נעלה, עד שלא הרגיש משה בביאת אהרן אליו, עד שפגע בו, ובזה נתפעל אהרן והבין כי גבה ממנו ערך משה, ומכל שכן בבואו אל הר האלהים אשר שם ראה מראה נפלאה בסנה, וגם מיועד להעלות שם לערך שאין כמוהו בקבלת התורה, על כן בבואו לשם השיג הערה מיוחדת גם עתה'.

על פסוק זה נדרש במדרש תנחומא: 'זה שאמר הכתוב "חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו" (תהילים פה, יא) – חסד זה אהרן, שנאמר "וללוי אמר תמיך ואורִיךְ לאיש חסידך" (דברים לג, ח), ואמת זה משה, שנאמר "בכל ביתי נאמן



וַיֵּשֶׁק לוֹ

נהרות ה' 1

14. ואנורה – נראה שדיוק זה מוכיח דווקא כדעת הרמב"ן, כפי שאפשר לראות ממקראות נוספים שבכל פעם שנאמר בתורה 'וישק' נראה שהנשיקה הייתה חד כיוונית. בנשיקת יעקב ליצחק כתוב 'ויגש וישק לו' (בראשית כז, כז) כתגובה לדברי יצחק 'גשה נא ושקה לי' המורים על גישה ונשיקה חד כיוונית. בנשיקת יעקב לרחל כתוב 'וישק יעקב לרחל' (שם כט, יא), ומשמע דווקא הוא אליה ולא להפך. בנשיקת יעקב לאפרים ומנשה כתוב 'וישקה להם ויחבק להם' (שם

וַיְחִי מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן יֵת כָּל פְּתָגְמָא
 דְּיֵי דְשְׁלִיחִיה וְיֵת כָּל אֲתִיָּא
 דְּפִקְדִּיה :

16. עיין בדברינו על 'והגדת לבנך' לקמן יג, ח.



כֹּט וּלְדָ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וַיֹּאסֶפּוּ אֶת־כָּל־זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן

התורה כתבה 'וילך' בלשון יחיד אף על פי שמדובר בשני אנשים. נדרש על כך במדרש תנחומא: 'כיון שהלכו השוין אצל הזקנים, שנאמר 'וילך משה ואהרן ויאספו כל זקני ישראל''¹⁹ ונראה לבאר שכוונת המדרש היא שבעיני הזקנים היו משה ואהרן שווים זה לזה, ולא כפי שחשש משה שירבה כבודו על פני כבוד

וַיֹּאסְפוּ אֶת כָּל זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל

ביאר האבן עזרא שהזקנים הם היועצים שבכל דור ודור, שהרי לא יוכלו משה ואהרן לדבר עם שש מאות אלף איש, אלא הזקנים ידברו אליהם. הרש"ר הירש ציין שזוהי הופעתם הראשונה של הזקנים, וכן הפעם היחידה בתורה שהם מכונים 'זְקֵנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל', ולא 'זקני ישראל'. וביאר שהתואר 'זקני ישראל' מציין את המסוגלים לשאת את עול הציבור הודות לבגרותם ולכושדם

נהרות ה' 1

חסיד בעיני הגר"א

ה' אמר למשה רבנו 'לך וְאַסַּפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל' (ג, טז), ובפועל אוספים משה ואהרן את 'כָּל זִקְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל' – לכאורה יותר ממה שציווה אותם ה'. משה ואהרן נהגו בענווה בכל מעשיהם, אך אנו ניקח ונעיר מכאן על הקורה לפעמים, שחושב אדם שעושה הוא יותר ממה שנצטווה ומתפאר במעשיו, אך בכך מתגנה הוא מאוד בעיני ה'.

הגמרא מפרטת את רוחב ידיעותיו של גדול התנאים בדור הראשון: 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול – מעשה מרכבה, דבר קטן – היות דאביי ורבא'.²⁰ כמו כן מפרטת הגמרא את עמלו העצום שהביאו לכך: 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן

— ◆ ◆ ◆

ל וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר יהוה אל משה ויעש האתת לעיני העם:

— ◆ ◆ ◆

שבהם משה מדבר אל העם כתוב מפורשות שמשה דיבר אליהם. וכן דחה דבריו בהעמק דבר לקמן ו, ו, ועיין בדבריו שהבאנו בסוף ו, יג.

אהרן המליץ ככתוב כאן 'וַיִּדְבֹּר אֶהָרֹן', וכן 'בָּאוּ מִשָּׁה וְאֶהָרֹן וַיֹּאמְרוּ... וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעֲבָרִים נִקְרָא עָלֵינוּ...' (ה, א-ג). פסוקים אלה מראים בחוש שאהרן דיבר, אך כמעט בכל יתר הפסוקים

וַיַּעַשׂ הָאֱתָת לְעֵינֵי הָעָם

משה עשה את האותות.²³ בהעמק דבר הסכים שמשה עשה את האותות, וביסס זאת על הכתוב 'וְאֵת הַמִּטָּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֱתָת' (פסוק יז). שאפילו כשיהיה אהרן עימו יעשה את האותות. לעומתם, המלבי"ם כתב שאהרן עשה את האותות בציווי של משה (ובאבן עזרא יש סתירה בדבר, שבדבריו על ה, א כתב שאהרן עשה את האותות, ושם בפסוק יד כתב שמשה עשה אותם, וצריך עיון בדבריו).

באבן עזרא הקצר ביאר שהכוונה לשלושת האותות שנאמרו בסנה, וכן הסכימו החזקוני והאברבנאל²² (וכן נראה מה"א הידיעה – 'האתת' הידועים לנו). באזניים לתורה ציין שמשה ואהרן אספו את הזקנים, אולם האותות נעשו לעיני העם, משום שהעם בא מאליו לשמוע על מה נתועדו הזקנים. נחלקו המפרשים מי עשה את האותות. האברבנאל כתב שאהרן אמר את הדברים אך

נהרות ה' 

מתלמידיו של אהרן

בפסוק נאמר 'וַיִּדְבֹּר אֶהָרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה'. לא מפורש כאן מה בדיוק דיבר אהרן, אך בפסוק הבא מובא 'וַיֹּאמְרוּ הָעָם, וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָיִם', כלומר אהרן אמר להם דברים שגרמו להם להאמין שה' ראה את עוניהם.

הפעם האחרונה שבה דיבר אדם עם ישראל בשם ה' היה יוסף קודם מיתתו. עתה, בפעם הראשונה מזה כמאה וארבעים שנה, שומעים ישראל שוב את דבר ה' מפי שלוחו. מה היינו מצפים שישמעו ישראל לראשונה מאת הקב"ה, בהתחשב במצבם הרוחני במצרים?

יחזקאל הנביא העיד על המצב הרוחני הירוד שבו היו ישראל במצרים באומרו (ח) 'וַיֹּמְרוּ בִּי וְלֹא אָבוּ לִשְׁמֹעַ אֵלַי, אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ, וְאֶת גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ, וַאֲמַר לְשַׁפֵּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם'. כמו כן ידועים דברי חז"ל שרק אחד מכל חמישה מבני ישראל זכה לצאת ממצרים, ושהיה קטרוג על ישראל בשמיים על שעבדו עבודה זרה.²⁴ לאור זאת, אפשר היה לשער שישמעו בני ישראל דברי מוסר ותוכחה – וראו זה פלא, על אף המצב הרוחני הנחות שבו היו, הדיבור הראשון אליהם בשם ה' לא היה מוסר כי אם הפחת תקווה, שירגישו שהקב"ה רואה אותם ופוקדם.

◆ ◆ ◆

24. עיין מכילתא דרבי ישמעאל בשלח – מסכתא דויהי פתיחתא, על הפסוק 'וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים' (יג, יח, ומובא ברש"י שם), ושמות רבה כא, ז.

22. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות הרביעית עד השביעית.

23. אברבנאל שם.

אף נבואתו הראשונה של ירמיהו לישראל, למרות שבא לנבא להם בשעה שהרעו מאוד את מעשיהם, הייתה 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך, לקחתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' (ב, ב). למרות השעה הקשה, ירמיהו פותח קודם כול בשבח העם והקשר המיוחד שלו עם הבורא.

יש בדבר זה מוסר השכל לכל אחד מאיתנו. פעמים רבות הדבר שיעורר ישנים ויקרב רחוקים לעבודת ה' אינו דיבור מוסר ותוכחה כי אם להפך, דברי רצון ואהבה. בגמרא מובא: 'ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות... וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות'.²⁵ ואנו נוסיף ונאמר – נגיעה אחת אוהבת בליבו של אדם טובה יותר ממאה מלקיות – 'אֲמַשְׁכֶּם בַּעֲבֹתוֹת אֹהֶבָה' (הושע יא, ד). נאים הדברים כל כך לאיש שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. מי ייתן ונזכה כולנו להיות מתלמידיו של אהרן.



וְהִימִין עָמָא וְשָׁמְעוּ אֲרִי דְכִיר יִי
יֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲרִי גְלִי קְדֻמוֹהִי
שְׁעֻבְדֵּהוּן וְכִרְעוּ וְסִגִּידוּ:

לֹא וַיֵּאמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי-פָקֵד יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי
רָאָה אֶת-עֲנָנִים וִיקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:

וַיֵּאמֶן הָעָם

סימן הפקידה שאמר להם, שכך היה מסורת בידם מיעקב, שיעקב מסר את הסוד ליוסף ויוסף לאחיו, ואשר בן יעקב מסר את הסוד לסרח בתו ועדיין היתה היא קיימת, וכך אמר לה: כל גואל שיבא ויאמר לבני "פקוד פקדתי אתכם" הוא גואל של אמת. כיון שבא משה ואמר "פקוד פקדתי אתכם" מיד "ויאמן העם". במה האמינו? כי שמעו הפקידה, הדא הוא דכתיב "כי פקד ה' את בני ישראל".²⁶ ועיין מה שכתבנו על סימן זה לעיל ג, טז 'פקד פקדתי – מסורת הגאולה'.

מה גרם לאמונת העם? האבן עזרא כתב שהעם האמינו אחרי ששמעו שפקד ה' את עמו, כי הגיע הקץ האמור לאברהם. המלבי"ם ביאר שהעם האמין על ידי האותות שמשא נביא, ומאחר שכן – 'וישמעו' אל דברי נבואתו. ועיין ברש"ר הירש שביאר את ההבדל בין 'להאמין ב' לבין אמונה.

ובמדרש רבה תלה את האמונה בעניין אחר: 'יכול לא האמינו עד שראו האותות? לא, אלא "וישמעו כי פקד ה'", על השמועה האמינו ולא על ראיית האותות. ובמה האמינו? על

וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי' אכן צדקו – שלא האמינו לו בני ישראל באופן מלא. ובאופן דומה כתב האברבנאל, שהכתוב בתחילת הפסוק 'וַיֵּאֱמֵן הָעָם' שייך למה שאמר אליהם אהרן שה' הוא מחויב המציאות (עיין בדבריו שהבאנו בפסוק א' וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי). אולם בעניין פקידת ה' את בני ישראל לא כתוב שהאמינו אלא ששמעו, כי עדיין היו מסופקים בכך.²⁸ ובביאור המילים 'כִּי פָקַד' ביאר בהעמק דבר שהיא הוצאתם לחירות.

בפסוק א טען משה 'וְהֵן לֹא יֵאֱמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקִלִּי', ושם תרגם אונקלוס 'לא יהימנו לי ולא יקבלון מני', ואילו כאן תרגם 'ויאמן העם וישמעו' – והימין עמא ושמעו. למה תרגם כאן את שמיעת העם כשמיעת האוזן ולא כקבלת הדברים? מביא הפרשגון את דברי חליפות שמלות שביאר שלדעת אונקלוס העם עדיין לא קיבלו את דברי משה, ולפי שעה רק האמינו באותות.²⁷ ואנוהו – יוצא לפי דבריו שדברי משה

וְכִי רָאָה אֶת עֲנָיִם

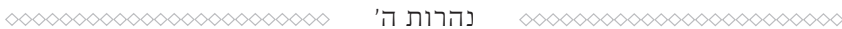
עֲנָיִם, שאפילו לא תבוא הגאולה מייד, זכאים יהיו לצפות שעתיד ה' תשמרם מכל עוול נוסף. ובהעמק דבר ביאר ש'רָאָה אֶת עֲנָיִם' כלומר ינקום על עינוייהם.

הרש"ר הירש כתב שבפסוק זה מצוין שבני ישראל שמעו שני דברים: 'כִּי פָקַד... וְכִי רָאָה'. ראשית הבינו 'כִּי פָקַד', שחישב ה' ומצא שהגיע זמן גאולתם, ושנית הבינו 'כִּי רָאָה אֶת

וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ

לעליון מעליו. "וישתחוּ" – הפילו עצמם מלוא קומתם ארצה, כלומר העמידו עצמם ככל ישותם לפקודת ה'. "ויקדו וישתחוּ" – זה וזה עשו. ועיין באזניים לתורה על עניין ההשתחויה בתפילת שמונה עשרה והקשרה לגאולה.

בהעמק דבר כתב שקדו והשתחוּ על הגאולה ועל הנקמה, והוסיף שסתם השתחויה היא בהודאה או בתפילה. הרש"ר הירש ביאר את משמעות המילים: "קדה" – הרכנת המצח תוך כדי עמידה זקופה, עד כמעט לארץ. בְּטוּי, מסתבר, לאדם המשעבד דעתו ועשתונותיו

נהרות ה' 

להשתחוות לשכינה יום יום

בפסוק זה מובא שהעם השתחוּ, וכן אנו משתחוים לה' כמה פעמים ביום בתפילתנו. ההשתחויה באה לידי ביטוי בכפיפת הברכיים והגוף, אולם אין היא אמורה להסתיים במעשים חיצוניים אלא לעורר את הרגש הפנימי שבנו, בגדר 'אחרי המעשים נמשכים הלבבות'. כל כריעה והשתחויה אמורה להחדיר אצלנו התבטלות פנימית ומעשית למול רצון ה' בעולם, כעבד לפני מלכו. בשורות הבאות ננסה ליצוק תוכן נוסף וייחודי לתוך אחת מההשתחויות.

◇ ◇ ◇

28. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות הרביעית עד השביעית.

27. כמו כן, לקמן ו, ט כתוב 'ולא שמעו אל משה מקצרו רוח ומעבדה קשה', וגם שם תרגם אונקלוס 'ולא קבילו מן משה'.

ה א וְאַחֲרַיִם בָּאוּ מִשֵּׁה וְאַחֲרָיו וַיֹּאמְרוּ אֶל־פָּרְעֹה כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת־עַמִּי וַיִּחַגּוּ לוֹ בַּמִּדְבָּר:

ואחר באו משה ואהרן וגו'. חבל הזקנים נשמטו אחד אחד מאחרי משה ואהרן, עד שנשמטו כלם קודם

הרש"ר הירש כתב שאילו היה נאמר 'והיה
אחר הדברים האלה ויבואו' היה זה המשך

הישמטות הזקנים

בשעה שדיבר ה' אל משה אמר לו 'ובאת אתה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל' (ג, יח), אך בפועל כתוב שרק משה ואהרן באו, ונדרש על כך במדרש רבה: 'ואחר באו משה ואהרן – היכן הלכו הזקנים, שלא חשב אותם עמיהם, שכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא "ובאת אתה וזקני ישראל"? אמרו רבותינו: הלכו עמיהם הזקנים והיו מגנבין את עצמן ונשמטין אחד אחד שנים שנים והלכו להן, כיון שהגיעו לפלטרין של פרעה לא נמצא אחד, שכן כתיב "ואחר באו משה ואהרן", והיכן הזקנים? אלא שהלכו להן. אמר להם הקדוש ברוך הוא: כך עשיתם? חייכם שאני פורע לכם! אימתי – בשעה שעלה משה ואהרן עם הזקנים להר סיני לקבל התורה החזירן הקדוש ברוך הוא, שנאמר "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה" (כד, יד).³¹ רש"י הביא מדרש זה, וביאר שנשמטו אחד אחד מאחר שיראו ללכת.³²

בהעמק דבר ביאר שנראה שמשה ואהרן השתדלו עם הזקנים שיבואו עמיהם אך לא הצליחו לשכנעם, ועל כן באו לבדם, שלא הייתה האמונה שלמה אצל הזקנים באופן שיהיו מוכנים להגיע עד כדי מסירות נפש בלכתם אל פרעה. ועוד מוסיף שהבטחת ה' למשה שיבואו הזקנים עימו הייתה שייכת רק אם משה עצמו היה מדבר עימם, אך מאחר שאהרן הוא שדיבר נשתנה כל העניין. ונתבאר עניין זה באורך בהעמק דבר על ג, יח.

הייתה ביום רגיל, ולא היו הם היחידים שנכנסו בו אל פרעה: 'אמר רבי חייא בר אבא: אותו היום יום פרוזבוטי של פרעה היה (עץ יוסף: יום שמחתו שהיה נוהג לעשות בכל שנה כמו שכתוב "יום הולדת את פרעה" [בראשית מ, כ]), ובאו כל המלכים כלן לכבדו והביאו דוראות של עטרות והיו מעטירין אותו שהוא יום קוזמוקרטור (עץ יוסף: פירוש שמולך בכיפה ועל כן כל גויים יכבדוהו), והביאו אלהיהן עמיהן. משעטרו אותו היו משה ואהרן עומדין על פתח פלטרין של פרעה, נכנסו עבדיו ואמרו: שני זקנים עומדין על הפתח. אמר להן: יעלו. כיון שעלו היה מסתכל בהן שמא יעטרו אותו או שמא יתנו לו כתבים, ואף לא שאלו בשלומם. אמר להם: מי אתם? אמרו לו: שלוחיו של הקדוש ברוך הוא אנו. מה אתם מבקשים? אמרו לו: "כה אמר ה' שלח את עמי וגו'". אותה שעה כעס ואמר: "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל?" לא היה יודע לשלח לי עטרה, אלא בדברים אתם באים אלי? "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח"..."³⁰ ועוד נדרש שם: 'אמר להם: המתינו לי עד שאחפש בספר שלי. מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלהיה, התחיל קורא אלהי מואב ואלהי עמון ואלהי צידון. אמר להם: חפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו', עיין עוד בדבריו.

ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלהי ישראל

בהעמק דבר עמד על הפער לכאורה בין מה שאמר ה' למשה לומר לבין מה שאמר בפועל. כשהיה משה בסנה אמר לו ה' 'ובאת אתה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְאָמַרְתָּם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ' (ג, יח), אך משה לא אמר

כתב האבן עזרא ששניהם דיברו אל פרעה, הן משה והן אהרן, כדבר ה' אל משה 'וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ פֶּיךָ וְעַם פִּיהוּ' (ד, טו). כמו כן כתב שפרעה לא ידע את שם ה' (הו"ה), ועל כן הזכירו ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.



31. שמות רבה שם.

32. לעומת זאת, ברמב"ן לקמן פסוק ד' לכו לסבלותיכם' כתב 'כי בפעם הזאת באו לפניו עם כל העם'.

30. שמות רבה ה, יד, ובתנחומא וארא ה הובא העניין באופן דומה. ועיין בחזקוני, וכן ברבנו בחיי במה שביאר על מדרש זה.

ציווי 'שֶׁלַח אֶת עַמִּי'. ובדומה כתב המלבי"ם שהזקנים נשלחו לפרעה כמצווים לעבוד את ה' במדבר, ואצלם שייך הנוסח 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ'. אך מאחר שנשמטו אחד אחד ובאו משה ואהרן לבדם – הרי באו בתורת שליחים (ככתוב 'לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרַעֲה' [ג.י]), ולכן שינו את הלשון שנאמרה למשה בסיני. ועיין לקמן בפסוק ג' פסוק ג' לעומת פסוק א'.³³

כן אלא 'כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' (והשמיט את המילים 'נִקְרָה עָלֵינוּ'). בטעם השינוי ביאר שאילו היו הזקנים באים יכלו לומר שה' התגלה עליהם ('נִקְרָה עָלֵינוּ'), ולכן צריכים כולם לילך ולהקריב במדבר. אך מאחר שלא באו אלא משה ואהרן, לא יכלו לומר שה' נגלה עליהם ובעקבות כך צריכים כולם ללכת במדבר, ועל כן החלו בדיבור אחר, כי ה' אמר להם שיאמרו לפרעה בתורת

שֶׁלַח אֶת עַמִּי וַיִּחְגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר

מצרים (ואנוהו – על פי האמור 'הֵן נִזְבַּח אֶת תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקָלְנוּ?' [ח. כב]).³⁵ אולם הרש"ר הירש ביאר שהמילה 'חגג' פירושה התכנסות במעגל סביב מרכז משותף, וכפי שהמילה 'חג' בתורה מציינת את הרגלים, שבהם כל יחיד מתכנס עם הכלל מסביב למקדש. כאן אומר משה לפרעה בשם ה' שייאספו ישראל סביבו במעגל, אך אל להם לעשות זאת במצרים אלא במדבר, שם יהיו עבדים לה' ללא כל הפרעה, וחג ישראל לא יפגע במצרים. אף ההעמק דבר ביאר שכוונת 'ויחגו' היא בשמחה ובריקודים, ויבואר בדבריו על פסוק ג' 'ויאמר אלהי העברים'.

בכוונת התורה 'ויחגו לי במדבר' כתב האבן עזרא שהכוונה לזבוח זבחים.³⁴ ובאבן עזרא הקצר הוסיף שכן פירוש המילה 'חג', וכגון 'חג הפסח' – זביחת קרבן פסח (והוסיף שיש אומרים שבפסוק כאן רמז ליום מתן תורה, 'וזה דרך דרש'). וכן ביאר האברבנאל שהכוונה שיזבחו לה' במדבר, ונקט זביחה לפי שלא יבין פרעה עבודת אלוהים כי אם בזבח ובחגיגה (ואנוהו – כלומר פרעה לא יבין ענייני מצוות ה' יתברך שמעולם לא שמע עליהן, וכל שכן שאינו מבין את טעמן, על כן דיבר עימו בענייני זביחה הידועה כעבודת האל). ולא הוצרך לתת טעם למה יעשו כן במדבר, שידוע לכול שאין ראוי שיעשו את חגם ומועדם בארץ



כלומר אולי הכוונה למחולות)... אתיא "מדבר" "מדבר".
כתיב הכא: "ויחגו לי במדבר", וכתיב התם "הזבחים ומנחה
הגשתם לי במדבר". מה להלן זבחים – אף כאן זבחים'.
ועיין בתורה תמימה במה שכתב בעניין, ובמה שביאר
שהריקוד מורה על השמחה וההתפעלות היותר גבוהה.
35. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלות הרביעית
עד השביעית.

33. אונקלוס תרגם 'כה אמר ה' – כדן אמר ה', וביאר
הפרשגן שתרגם 'כדן' ולא 'כדין', משום שכאשר כוונת
'כה' היא 'כך בדיוק' יתרגם 'כדין', וכאשר נמסר התוכן
ללא דיוק יתרגם 'כדן'. בפסוק זה משה שינה מדברי ה',
ועל כן תרגם אונקלוס 'כדן'.
34. גם בגמרא (חגיגה י, ב) מבואר שהכוונה לזבחים: 'אמר
ליה רב פפא לאבבי: ממאי דהאי "וחגתם אתו חג לה"
זביחה, דלמא חוגו חגא קאמר רחמנא (תורה תמימה –

נהרות ה'

כנגד אויבים רבים החפצים לכלותנו, נזכיר לעצמנו שכוחנו הגובר עליהם אינו נזקף לעוצמת ידינו, אלא לסייעתא דשמיא הבאה בזכות פינּו. אשרי האיש השומע בקול ה' ומשמיע את קולו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, יברכהו ה' שאף ישמע בקולו בקוראיו אליו. 'בשם אלהינו נדגל – ימלא ה' כל משאלותיך' (תהילים כ, ו).

וַיֹּאמֶר פֶּרְעָה מִי יְהוָה אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת־
יִשְׂרָאֵל לֹא יִדְעָתִי אֶת־יְהוָה וְגַם אֶת־יִשְׂרָאֵל לֹא
אֶשְׁלַח:

ואינו אלוה שלו, וכשמוסיף 'וגם את ישראל לא אשלח' כוונתו שאינו מחויב לעצם הציווי.³⁹ ובדומה כתב הספורנו שפרעה אומר שאינו יודע על שום נמצא אשר יכול לברוא דבר מאפסות מחולטת, כלומר לברוא דבר מכלום, יש מאין (כמשמעות שם הוי"ה). ואפילו יתאמת לו עניין ה', לא בשביל זה ישלח את ישראל. ועיין ברש"ר הירש.

וכן כתב המלבי"ם שמשיב פרעה שלא יקבל את דברי משה לא מצד השולח ולא מצד השליחות. בדומה כתב בהעמק דבר, שפרעה הראה שהתפלא משני עניינים שנאמרו לו. ראשית, מי ה' אשר צריך לשמוע בקולו, שצריך להוקיר את דבריו בכל דבר שידבר, ושנית, למה שישמע לו לשלח את בני ישראל, שהינו דבר גדול. פרעה מצהיר שאינו יודע את ה' להיות נחות לפניו בשום עניין, ואפילו ידע אותו והיה נחות לפניו, מכל מקום דבר גדול כשליחת ישראל ודאי שלא יעשה. וכן באזניים לתורה כתב שפרעה מצהיר שאפילו אם היה מבקש ה' דבר קטן לא היה שומע לו, וכל שכן דבר גדול כמו שליחת ישראל, שאפילו היה יודעו לא היה משלח.

לעומתם, האבן עזרא ביאר שפרעה שאל 'מי ה' שהוא אלהים', ודבר זה נלמד מתשובת משה 'אלהי העברים'. ואנוהו – יוצא לפי דבריו שאין כוונת שאלתו 'מי ה' בדרך זלזול אלא בדרך בירור. וכן כתב באבן עזרא הקצר שפרעה לא כיחש את מציאות ה', אלא את שמו המוזכר כאן,

אונקלוס תרגם 'מי ה' אשר אשמע בקולו – שמא דה' לא אתגלי לי דאקביל למימריה'. בפרשגן ביאר שלכבוד שמיים שינה אונקלוס את לשון פרעה משאלה רטורית המביעה בוז למשפט שלילה. ואנוהו – ובהערות שם ציין שלפי נתינה לגר תרגום אונקלוס מורה שידע את מציאות ה', אלא ששמו לא נודע לו, והוסיף הפרשגן שכן נראה מהתרגום המיוחס ליונתן שכתב 'לא אשכחית בספר מלאכיא כתיב ית שמא דה'". ואכן ייתכן להתאים את דברי אונקלוס לדברי האבן עזרא (לקמן) שלא ביאר את דברי פרעה בדרך גנאי, וכן נדרש במדרש רבה: 'אמר להם המתינו לי עד שאחפש בספר שלי, מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלהיה התחיל קורא אלהי מואב ואלהי עמון ואלהי צידון, אמר להם חפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו'.³⁸

הרשב"ם ביאר שפרעה טוען שבני ישראל הם עבדיו, ומה חלק יש לה' בעם הזה שיעבדוהו. כלומר לשיטתו שאלת פרעה היא על עצם הקשר הקיים בין ה' לבני ישראל, שבעבורו צריך לשלח את עבדיו לעובדו. והאור החיים פירש – מה כוחו הגדול המחייב אותי לשמוע בקולו? 'לא ידעתי את ה'', איני מכירו כל עיקר, 'וגם' אם יודיעוני ואשכיל להבין את גדלותו – אף על פי כן 'את ישראל לא אשלח'.

האברבנאל ביאר שכשאומר פרעה 'לא ידעתי את ה' כוונתו שאינו רואה עצמו מחויב להקשיב לה' המצווה אותו מאחר שאינו מכירו



38. שמות רבה ה, יד. ועיין בפרשגן שתרגם אונקלוס את שם ה' באופן ששם זה אף הוא קודש, אף שנאמר
39. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית. בלשון גנאי.

יגביהנו ה'. וכן אומרים אנו בהלל כהמשך לפסוק הנזכר 'מְקִימֵי מַעֲפָר דָּל מֵאֲשַׁפֵּת יָרִים אֲבִיוֹן, לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ' (תהילים קיג, ז-ח).
אין גאה יותר מפרעה, ואין שפל יותר ממשה, העניו מכל האדם. ה' השפיל את פרעה וחילו, 'צָלְלוּ כְּעוֹפֶרֶת בְּמִים אֲדִירִים' (טו, י), ואילו משה שהתחיל כרועה צאן וכגר בארץ אחרת 'עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים' (יט, ג), ואין לך עלייה גדולה מזו. כמה נאים דברי הרמב"ן באיגרתו – 'לכן השפל עצמן וינשאך המקום'.



וַאֲמָרוּ אֱלֹהֵי דִּיהוּדָאֵי אֲתִקְרִי
עֲלֵנָא גִיזִיל כְּעֵן מְהִלָּךְ תִּלְתָּא
יוֹמִין בְּמִדְבָּרָא וְנִדְבַח קָדָם יי
אֱלֹהֵנָא דְלָמָא יַעֲרַעֲנָא בְּמוֹת
אוּ בְקָטוֹל:

ג וַאֲמָרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ נִלְכָּה זָא דְרָךְ
שְׁלִשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחַה לִיהוּה אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגַּעֲנוּ
בְּדָבָר אוּ בְחָרֵב:

פן יפגענו. פן יפגעך היו זריכים לומר, אלא שחלקו כבוד למלכות. פגיעה זו לשון מקרה מות היא:

וַאֲמָרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ

אינו יודע את ה' – צריך הוא לידע שהוא אלוהי העברים, כלומר אלוהי שם ועבר, אלוהי אברהם העברי שהצילו מכבשן האש ונתן לפניו גויים ומלכים, אלוהי יצחק אשר נכנע לו אבימלך מלך פלשתים, אלוהי יעקב שלפניו נכנע עשו ואף מלאך לא יכול לו. האלוהי שהיה משגיח בעברים מפורסמים אלו – הוא אשר נקרא עלינו בנבואתו וציוונו בחג הזה. ועתה אינם מבקשים כי אם דבר מועט, לילך שלושה ימים לזבוח לו.⁴³ הספורנו כתב שמשיבים שהוא אלוהי העברים המפורסמים המחזיקים בדעות עבר, והמלבי"ם ביאר שכנגד דברי פרעה 'מִי ה'?' אמרו לו 'אֱלֹהֵי הָעִבְרִים', כלומר האלוהים הנודע שגדול שמו על ידי הניסים שעשה לעברים, לאברהם, ליצחק וליעקב, ועניין זה היה נודע לכל העולם. ועיין לקמן בהעמק דבר שהתואר 'עברים' נחות הוא משם 'ישראל' ו'יעקב'.

בפסוק הקודם ביאר הרשב"ם שפרעה שאל איזה חלק יש לה' בישראל שבעבורו צריך לשחררם, ועל כך משיבים אותו משה ואהרן 'אֱלֹהֵי הָעִבְרִים', כלומר עם ישראל באו לגור הנה מעבר הנהר, וזהו אלוהי בני עבר הנהר, והם עמו וצריכים לעבדו, 'פֶּן יִפְגַּעֲנוּ בְּדָבָר אוּ בְחָרֵב'. ובדומה כתב החזקוני שלדברי פרעה 'לֹא יִדְעָתִי אֶת ה'" משיבים משה ואהרן שאלוהי העברים הוא אלוהי אבותם של אלה, ויש לו דין עליהם כי הוא אלוהיהם והם עבדיו ועמו. והאבן עזרא כתב בביאור המושג 'העברים': 'אלהי העברים שהיו יודעים, והוא אברהם הנקרא עברי, ויצחק בנו, ויעקב ובניו'.⁴²

האברבנאל ביאר שכשראו משה ואהרן שפרעה לא ידע את ה' ולא שמע עליו, ומשום כך אינו נכנע לפניו, הוסיפו לומר לו 'אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ' ורצונם לבאר לפרעה שאף אם



43. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.

42. ועיין בדברינו א, טז 'התואר עבריות'.

לזבוח לפניו פן תהיה הפגיעה בדבר או בחרב (וקריאה זו היא כעניין 'וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶל בָּלָעַם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֶת שְׁבַעַת הַמִּזְבְּחֹת עֲרֹכְתִי וְאַעֲלֶה פָר וְאֵיל בַּמִּזְבֵּחַ' [במדבר כג, ד], כלומר היקרות ה' ובעקבותיה זביחה לו). ובדומה עיין ברבנו בחיי. הרש"ר הירש ביאר שמאחר שפרעה סירב לדרישתם של משה ואהרן בטענת 'לא יִדְעָתִי אֶת ה'", מנסחים משה ואהרן את דבריהם מחדש בהתאם לנקודת השקפתו, ואומרים לו שאף אם אינך מכיר את ה', הרי תבין אותנו כשאנו מדברים על 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים'. בדומה למצרים, גם לנו אל משלנו, ואם בחר להופיע כעת ולצוות אותנו, הרי אתה יודע שעניין זה מעורר דאגה ועלינו לפייסו. ובמידה שלא נפייסו – 'פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדִבְרֵךְ אֹד בְּחֶרֶב', והרי אז לא רק אנחנו ניפגע, אלא גם אתה וגם עמך. למענכם – אשר לנו לצאת לשלושה ימים לחוג במדבר, שהרי את זעם האלים גם אתם יראים. ובדומה כתב המלבי"ם כתב שמאחר שסירב פרעה לדרישת ה' לשלח את העם באו בנוסח השני, בנוסח שציווה ה' שיאמרו זקני ישראל, שגם אם אין פרעה מקבל את דרישת השליחות צריך הוא לעשות זאת למען עם ישראל.

בהעמק דבר ביאר שפרעה הבין שבקשת משה ואהרן הראשונה הייתה שישלח רק את אנשי המעלה בישראל, והבין כן משני טעמים. הראשון, באומרם 'אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' ולא 'אלוהי יעקב', וכן הגיב פרעה ואמר 'וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֶשְׁלַח', והשני באומרם 'וַיִּחַגּוּ לִי', המתבאר כשמחה בריקודים לפני ה', ומתאפשר רק במעטים ולא בכל ההמון.⁴⁶ ואף שפרעה סירב לדרישתם, לא כעס עליהם, מאחר שלא היה בבקשתם כפי הבנתו בה ביטול מלאכה גדול. משה ואהרן הבינו שטעה פרעה בכוונתם, ולכן אמרו 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ', שמשמעות

האור החיים מחדש שדברים אלה נאמרו על ידי בני ישראל (ואנוהו – כוונתו לזקני ישראל,⁴⁴ ולא רק על ידי משה ואהרן). אף שאמרו במדרש רבה (שהבאנו בפסוק א) שהזקנים נשמטו אחד אחד, יש לומר שאחר כך באו אל פרעה ודיברו אליו דברים אלה, ואף על פי כן נענשו על שלא באו מתחילה עם משה ואהרן. או שייתכן שכל העם נכנסו יחדיו אל פרעה ואמרו לו שמוטב לו לשלחם ושישובו אחר כך ממה שיישאר במצרים וימותו בדבר.

פסוק ג לעומת פסוק א

בפסוקנו באים משה ואהרן באמירה שונה מזו שאמרו בפסוק א. ונדרש על כך במדרש רבה: 'ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו – אמרו משה ואהרן: שמא תאמר שנינו אותו הלשון שאמר לנו הקדוש ברוך הוא ואמרנו לו "כה אמר ה' אלהי ישראל" ובשביל כך הקשה כנגדנו – חזור ואמרו "אלהי העברים"'.⁴⁵ ואנוהו – כלומר שמא מסרב פרעה משום שאמרו 'ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' ולא כלשון ה' 'ה' אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים' (ג, יח), על כן חזרו ואמרו 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים'.

וכן כתב הרמב"ן, 'שה' ציווה לומר 'ה' אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ' (ג, יח) אך הם אמרו 'כה אמר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל', והוסיף שפרעה היה חכם גדול ויודע את האלוהים ומודה בו, כפי שאמר הוא או מורישו ליוסף 'אֲחֵרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתָךְ אֶת כָּל זֹאת' (בראשית מא, לט), ואמר עליו 'אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ' (שם, לח), אך לא ידע פרעה את השם המיוחד, ולכן אמר 'לא יִדְעָתִי אֶת ה'". או אז נזכרו ואמרו לו כאשר צו 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים נִקְרָא עָלֵינוּ', כלומר הזכירו לו 'אֱלֹהֵי הָעֶבְרִים' בלבד, שהוא אל שדי, והוסיפו ואמרו 'נִקְרָא עָלֵינוּ' (כפי שאמר ה' למשה לומר בתחילה), ופירשו לו שמתוך היקרות זו שנקרא עליהם צריכים



46. ועיין עוד בהעמק דבר ובהרחב דבר שהאריך לבאר שהשמחה בריקודים לפני ה' שייכת דווקא בגדולי ישראל.

44. כך מבואר מדבריו לפסוק הבא.

45. שמות רבה ה, טו.

קטני האמנה, בשלושת ימי האפלה, וממילא כל הנשואים היו מתעלים והולכים ונכללו בגדר 'אנשי המעלה', ומעתה כבר לא הייתה הכוונה לצאת לשלושה ימים ולשוב אלא לצאת לעולם. לכן אמר ה' למשה 'בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַר אֲלֵיךְ שְׁלַח אֶת בְּנֵי וְיַעֲבֹדֶנִי וְתִמָּאֵן לְשִׁלְחוֹ, הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנֶךָ בְּכֹרְךָ' (ד, כב-כג), וכוונתו בפסוק זה הוא שליחה לחלוטין, שהרי נקט לשון 'בכרי', כבכור העומד תמיד לסייע לאביו. עניין זה אמור על הזמן שלפני מכת בכורות, שבו כבר יהיו כל ישראל במדרגת אנשי המעלה (ואז שייכים גם הדברים שנאמרו בפסוק א 'כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלַח אֶת עַמִּי וְיִחְגְּזוּ לִי'), ומזמן זה ואילך כבר לא היה דיבור על יציאה לשלושה ימים בלבד. פרעה הבין עניין זה, ועל כן במכת בכורות שילח את ישראל לחלוטין, אלא שהעם המצרי לא הבינו זאת וחשבו שישראל ישובו לאחר שלושה ימים.

'עברים' פחותה אפילו משם יעקב, וכוונתם לכל ישראל אפילו השפלים ביותר (ואנוהו – ומשהבין פרעה שמבקשים משה ואהרן שכל ישראל יצאו כעס עליהם, ואמר 'לָמָּה מָשָׁה וְאַהֲרֹן וְגו' ואף הוסיף להכביד על ישראל). ומוסיף בהעמק דבר שאכן שני מאמרים אלה נאמרו מפי ה' ה' התכוון שכל ישראל יצאו, אפילו הפחותים ביותר, אומנם אלה רק יזבחו לה', ואילו אנשי המעלה יצאו ויחוגו לו.

על פי יסוד זה, המבדיל בין אנשי המעלה לאנשים השפלים, מבאר ההעמק דבר נקודה נוספת. משה ואהרן אומרים בשם ה' שמתכוונים לילך לשלושה ימים ולשוב אחר כך, וכך היה סבור פרעה במשך כל המכות, ואכן אמר משה לפרעה במכת ערוב 'שְׁלֹשֶׁת יָמִים נִלְךָ בַּמִּדְבָּר' (ח, כג). עניין זה היה שייך כל עוד היו בישראל את אנשי המעמד השפל, אלא שהשתנה הדבר במכת חושך. במכת חושך מתו פחותי ישראל,

נִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבַּחַהּ לַה' אֱלֹהֵינוּ פֶּן יַפְגְּעֵנוּ בְּדַבְּרֵי אוֹ בַּחֶרֶב

היה לתורה לכתוב תחילה שמשה ואהרן אמרו את דברי ה' באמרם 'נקרא עלינו לכו נא דרך שלושת ימים וזבחו לה' ורק אחר כך להוסיף 'ועתה נלכה נא...'. אלא שהכתוב מקצר, עיין עוד בדבריו.

ובעניין הבקשה לצאת לשלושה ימים, עיין בדברינו על ג, יח 'למה לומר שלושת ימים?'

למי הכוונה ב'פן יפגענו'?

יש לשאול, למי מתכוונים משה ואהרן באומרם 'יפגענו' – מי העלולים להיפגע? מצאנו בזה שלוש שיטות.

בשיטה הראשונה נקט החזקוני (בביאורו השני), שביאר באופן הפשוט שכוונת 'יפגענו' היא רק לבני ישראל, ואמרו כן לפרעה משום שבכך פרעה יפסיד את עבדיו, ומוטב לו שילכו וישובו ממה שיפסיד אותם

אוּנְקָלוֹס תרגם 'בדבר או בחרב – במות או בקטול'. בפרשגן ביאר שאונקלוס לא תרגם חרב כ'חרבא', שהרי אם לא יניחם פרעה לצאת ממצרים, איזו חרב תפגע בהם? על כן מתרגם אונקלוס 'בקטול', שביאורו בהריגה, ללא ביאור מי יהרוג ואיך. אף רש"י ביאר שפגיעה זו לשון מקרה מוות היא.

בהעמק דבר כתב שה' לא אמר 'פֶּן יַפְגְּעֵנוּ בְּדַבְּרֵי אוֹ בַּחֶרֶב', שאינו אומר 'פֶּן', וכן לא שייך לייחס לו את הביטוי 'בְּדַבְּרֵי אוֹ בַּחֶרֶב' כדבר שאינו החלטי. אלא שאמר שילכו שלושה ימים לזבוח במדבר. ומשה ואהרן אמרו כן כנגד טענת פרעה, שיאמר כיצד יכולים הם להסתכן בהליכת עם רב במדבר למשך שלושה ימים ללא מזון ומים, ועל זה השיבו שמחויבים לעשות כן ולבטוח בה' ולילך ללא חקירה, שאחרת עלולים להיפגע בדבר או בחרב. כמו כן, לכאורה ראוי

‘וְתִמְאֵן לְשַׁלְחוֹ, הִנֵּה אֲנֹכִי הֹרֵג אֶת בְּנֵךְ בְּכַרְךָ’
(ד, כג). וכן הסכים הספורנו שהמילה ‘יפגענו’
מתייחסת הן לבני ישראל הן לפרעה.

על פי השיטה השלישית, אף שאמרו בגוף
ראשון ‘פֶּן יִפְגַּעֲנוּ’ התכוונו לומר שפרעה ומצרים
יפגעו, וכן נדרש במדרש רבה: ‘פֶּן יפגענו בדבר
או בחרב – לא היה צריך לומר אלא “פֶּן יפגעך”,
מהו “פֶּן יפגענו”? ללמדך שנהגו בו כבוד, ללמדך
שחייב אדם לחלוק כבוד למלכות’.⁴⁷ והביא רש”י
מדרש זה.

הרמב”ן מביא את דברי רש”י, ודוחה את דברי
האבן עזרא בטענה שלא נצטוו משה ואהרן לומר
שישראל יוכו בדבר או בחרב אם לא יזבחו, והרי
לא ישנו דבר ממה ששלחם ה’ לומר. וכתב: ‘ועל
דרך האמת הוא סוד הקרבנות, שהם כופר מן
הפגיעה, כי לפניו ילך דבר, או בחרב הקשה’.⁴⁸
ואנוהו – ייתכן לפרש את דברי הרמב”ן שאדם
המתחייב עונש יקבל את עונשו, אלא אם יביא
קרבן לה’ ככופר עבורו. ממילא, ישראל התחייבו
בעונשים, ואילו היה פרעה משלחם היו הולכים
לזבוח לה’ ובכך היה להם כופר נפש. אולם,
במידה שסירב פרעה לשלחם, יצטרכו ישראל
כופר אחר, ומשום כך יהיו המצרים לכופר וה’
יפגע בהם בדבר או בחרב. דברים אלה משלבים
בתוכם את דברי רש”י (שאותם לא דחה הרמב”ן)
עם ההבנה שהקרבנות מהווים כופר מן הפגיעה.
הדברים משתלבים היטב עם ביאור הפרי צדיק
לנס הגדול במצרים שעבורו נקראת השבת
שקודם פסח ‘שבת הגדול’.

הפרי צדיק מביא את טעם התוספות לשם
‘שבת הגדול’, זו לשונם: ‘ועל כן קורין אותו
שבת הגדול, לפי שנעשה בו נס גדול, כדאמרין
במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו
בכורות אומות העולם אצל ישראל, ושאלום:

לחלוטין, וכן ביארו האברבנאל,⁴⁷ המלבי”ם
וההעמק דבר.

וכן כתב האור החיים, שאמרו לו שמוטב
לו לשלחם ושישובו אחר כך ממה שיישאלו
במצרים וימותו בדבר, ועניין זה עלול להפחידו
בשומעו שדבר וחרב באים לשכונתו (והוסיף
שאולי נתחכמו להפחיד את פרעה שאף הוא
עלול להיפגע בדבר או בחרב, אלא שתלו את
הקללה בעצמם משום כבוד המלך, כמובא לקמן).
בשיטה השנייה תפסו מפרשים המבארים
שהמילה ‘יפגענו’ כוללת הן את בני ישראל הן את
המצרים, וכן ביאר האבן עזרא. האבן עזרא גם
מוסיף כיצד ראה פרעה שאמירה זו המאיימת על
המצרים בדבר יצאה מאיום למציאות, שבשעה
שראה פרעה שבא הערוב ואכל מצרים רבים
אמר ‘לִכְּנוּ זָבָחוּ לְאֱלֹהֵיכֶם בְּאֶרֶץ’ (ח, כא), והשיבו
משה שלא נכון לעשות כן בארץ אלא שצריכים
להרחיק שלושה ימים במדבר (כמרחק ממצרים
להר סיני בדרך ישרה, ואכן שם בנו מזבחות
וזבחו לה’). כשבא הארבה נתן פרעה רשות
לקצת ישראל שילכו לזבוח, ובמכת חושך נתן
רשות לכולם לילך, אלא שהגביל את יציאת
מקניהם. ובשעה שהכה ה’ את בכורי מצרים
בדבר נתברר לפרעה דברי משה כאן ‘פֶּן יִפְגַּעֲנוּ
בְּדָבָר’, ועל כן גירשו אותם המצרים לילך לזבוח,
ואף השאילום, ‘פִּי אֲמָרוּ קָלְנוּ מֵתִים’ (יב, לג).

בדומה כתב החזקוני (בביאורו הראשון) שכוונת
‘יפגענו’ מתייחסת הן לבני ישראל הן למצרים. בני
ישראל יפגעו אם יבטלו את מצוות אלוהיהם,
והמצרים יפגעו אם יכבשו את ישראל (ואנוהו –
שבזה ימנעו מהם לעשות את מצוותם). ומוסיף
שבדברים אלה שאמרו, ‘בְּדָבָר או בְּחָרֶב’, עשה
משה מצוותו של הקב”ה והתירה בפרעה כבר
בהתחלה על מכת בכורות, כפי שאמר לו ה’



נוהגין בו כבוד וחלקו כבוד למלך, שאני צריך לו לעשות
בו את הדין. וכן בשמות רבה ז, ג וברש”י על יא, ח, שכתב
‘חלק כבוד למלכות’.
49. ועיין ברבנו בחיי שהרחיב את דברי הרמב”ן.

47. אברבנאל בתשובתו לשאלה השמינית.
48. שמות רבה ה, טו. וכן מובא במדרש תנחומא
(וארא, ב): ‘וידבר ה’ אל משה ואל אהרן ויצום אל בני
ישראל ואל פרעה... – אמר להם הקדוש ברוך הוא: היו

בני ישראל ס' ריבוא, מפני שזה היה לכופר לישראל.⁵¹ כלומר ה' הביא לכך שהבכורות יכו באבותיהם ויהרגו מהם שישים ריבוא, והם יהיו כופר לשישים ריבוא מבני ישראל שיצאו ממצרים. הדברים משתלבים היטב בחיבור פירושי הרמב"ן ורש"י בלשון הפסוק 'בְּדָבָר אוּ בְּחָרֵב', ששניהם אירעו טרם יציאת ישראל – החרב בהריגת הבכורים את המצרים, והדבר במכת בכורות.

האזניים לתורה טען שאי אפשר לומר שהכוונה לישראל, שהרי אי אפשר לפגוע ב'חרב' בישראל מבלי שיפגעו במצרים, שהרי על המצרים, ולא על העבדים שאין מוסרים חרב בידם, מוטלת החובה להגן על המדינה. ואם כן, בשעה שאיימו כאן על פרעה בחרב, הזכירו לו את אשר פחד ממנו 'וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֶף גַּם הוּא עַל שְׁאֵנָיו' (א, י).

למה היו עושין כך? אמרו להן: זבח פסח לה' שיהרג בכורי מצרים. הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו, ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה, הדא הוא דכתיב "למכה מצרים בבכוריהם" (תהילים קלו, י).⁵⁰ ואנוהו – שהכה ה' את המצרים באמצעות בכוריהם, ולא רק שהרג את בכוריהם, שאז היה צריך הכתוב לומר 'למכה בכורי מצרים'.

על כך כתב הפרי צדיק: 'וצריך להבין, למה נקרא זה נס גדול, הא כמה נסים גדולים מזה נעשו?... הענין הוא דכתיב "נתתי כפרך מצרים" (ישעיה מג, ג)... והיינו כשיש קטרוג על ישראל חס ושלום נותן השם יתברך כופר תחתם מאומות העולם ועל ידי זה מתבטל הקטרוג, ואמר "נתתי כפרך מצרים" לשון עבר... והיכן מצינו שניתנו המצרים לכופר? הוא מה שהכו הבכורות באבותיהם... ובמדרש איתא ששים ריבוא הרגו הבכורות באבותיהם, המספר סוכם למספר

נהרות ה'  

המלך ובעל הבחירה

בשונה מדיבורם הראשון של משה ואהרן שנאמר בלשון תקיפה 'כֹּה אָמַר ה' – הרי כאן מבטאים משה ואהרן את דבריהם בדרך בקשה 'נִלְכֶּה נָא'. כביכול מבקשים הם את רשותו לצאת, וכך נראים הדברים בעיני פרעה ועבדיו, שכל שיש למשה ולאהרן הוא הזכות לבקש ואילו ההחלטה כולה בידי פרעה. אולם האמת רחוקה מאוד היא מכך – בטרם בא משה למצרים כבר נאמר לו 'וְאֲנִי יִדְעָתִי כִּי לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְהִלָּךְ' (ג, ט), ולמעשה ההחלטה כלל אינה בידי פרעה, אלא כבר התקבלה עבורו בעל כורחו.⁵²

בממלכה, לכאורה כל אדם כפוף לרצון המלך, והמלך הוא היחיד שהחלטתו מסורה בידו לכל דבר ועניין. אולם החכם מכל אדם, שהיה בעצמו מלך, מלמד אותנו שההפך הוא הנכון, וכה דבריו בספר משלי: 'פִּלְגִי מַיִם לָב מֶלֶךְ בֵּיד ה', עַל כֵּל אֲשֶׁר יִחְפֹּץ יִטְנֶנּוּ' (כא, א). וביאר המלבי"ם 'הגם שלב האדם הפרטי נתון ברשותו והבחירה בידו, לא כן לב המלך, אחר שבבחירתו תלוי אושר הכלל, ואם יבחר בדרך רע ישחית רבים ועצומים, לכן לבו זה הכללי הוא ביד ה', והוא בעיני הכלל משולל הבחירה'. וכן מצאנו פעמים מספר בסיפורי התנ"ך, וכדוגמאות נביא את



52. עיין בהרחבה בשיחתנו לכתר השני בפרשת וארא – 'חיזוק לב פרעה ובחירתו החופשית'.

50. תוספות בשבת פז, ב.
51. פרי צדיק בתחילת דרשתו לשבת הגדול.

לא רק ביכולת הבחירה יש הבדל ניכר בין מלך לבין אדם פשוט, אלא אף ביכולת השמחה. לכאורה למלך יש את הכול, והשמחה לא נמנעת ממנו, שלא כאדם הפשוט שצריך לעמול רבות עבור שמחתו. אך גם בזו, תדיר הוא הפער בין הנראה לעין לבין האמת. אדם רם מעלה כמלך יכול להראות את עושרו, גדלותו ושמחתו כלפי חוץ, אך רבות הפעמים שבתוך תוכו יודע הוא ששלווו ממנו והלאה, וכן אמר המלך שהיה לו את הכול 'לא מנעתי את עצמי מפל שמחה... והנה הכל הכל ורעות רוח... ושאנתי את החיים' (קהלת ב, יז). מלכות, עושר ודומיהם, הנחשבים מאוד כלפי חוץ, לא מעשירים את האדם בתוך תוכו. וכן למדונו חכמינו זיכרונם לברכה, שהעשיר לכאורה – 'מרבה נכסים מרבה דאגה',⁵³ והעשיר האמיתי – 'שמח בחלקו'.⁵⁴

53. אבות ב, ז.

וְאַהֲרֹן, ולא 'משה ואהרן למה תפריעו את העם ממעשיו' עיין בדברי הכלי יקר לקמן פסוק כב 'למה הרעות לעם הזה'.

הרש"ר הירש ציין שבפסוק ב דיבר כ'פרעה', ועתה מדבר כ'מלך מצרים'. כמו כן, כאן יש תוספת לפסוק ב, שכתוב 'וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם' – צליל אישי, נימה של התקרבות. וכך אמר להם: 'יודעים אתם היטב שאני יודע, וידוע לי, כי גם אתם ידעתם, כי כל אלה רק לעם נועדו. בין אנשים כמוכם וכמוני אין הדת ואין הערצת אלים אלא מדיניות'. מלך מצרים טוען שאינם מאמינים בדבריהם באמת, אלא רוצים דרך דבריהם לנתק את העם מעבודתם, 'להפריע את העם ממעשיו'. עד כה עם ישראל קבלו את עבודתם כייעוד ולא העלו על דעתם אפשרות שיהיה אחרת, ועתה מאשים מלך מצרים את משה ואהרן שהם מכניסים לעם את המחשבה שיכולים הם להיות משוחררים מעבודת פרעה. כלומר, מלך מצרים אינו מתייחס בדבריו לעצם הטענה (כפי שעשה בפסוק ב), אלא לעצם האפשרות שהעם לא יהיו עבדים לזמן מסוים, ומאשים את משה ואהרן בשימוש בתירוץ עבודת האל עבור המטרה האמיתית – שחרור העם ממלך מצרים.

הרמב"ן כתב שפרעה שאל לשמותם, והזכירם בשמם דרך כבוד. ובשיטת המלבי"ם עיין לקמן 'ביאור המלבי"ם לפסוקים ד-ה'.

בביאור המילה 'תפריעו', **אונקלוס** תרגם 'תבטלון'. **רש"י** פירש 'תבדילו ותרחיקו', והביא דוגמאות נוספות לכך שהשורש פר"ע בא במשמעות הרחקה. **הרשב"ם** פירש 'תבטלו או תנתקו ותפרידו' (כמו 'וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה' [במדבר ה, יח]). **האבן עזרא** פירש במובן שיבוש, ובאבן עזרא הקצר כתב שהכוונה תשנו.

ישאלו לצאת לגמרי לחופשי. על כן מבהיר להם פרעה שאינו מאמין בדבריהם. לכן אמר 'לָמָּה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן תִּפְרִיעוּ אֶת הָעָם מִמַּעֲשָׂיו', כלומר למה תבטלו את העם ותמנעו את עבודתם, שבכך שרודפים ישראל אחרי משה ואהרן לשמוע את דבריהם הם בטלים ממלאכתם.⁵⁵

האור החיים ביאר בפסוק הקודם שלא רק משה ואהרן באו לפרעה אלא גם זקני ישראל. כהמשך לכך כתב כאן שדווקא למשה ואהרן אומר פרעה 'לָמָּה... תִּפְרִיעוּ אֶת הָעָם', ומתכוון לומר שאינו בא בטענות לזקני ישראל, שאמרו את דבריהם מחמת פחד הדבר והחרב (ואנוהו – שאותו העלה משה בפניהם), אך אל משה ואהרן בא בשתי טענות. הראשונה, מאחר שבאו בשליחות אלוהיהם לפרעה לבקש לשלח את בני ישראל, למה הלכו תחילה לעם להפחידם על אודות דבר וחרב, והרי ההחלטה אינה תלויה בהם כלל. והשנייה, שאם תאמרו שיכולים הם לצאת בעצמם ללא רשות פרעה, למה באו לפרעה לבקש את רשותו? על ידי שתי טענות אלו ביאר האור החיים את דברי המדרש (לקמן) 'אמר להם: אתם למה, ודבריתם למה', כלומר למה באתם אליי ולמה אמרתם את דבריתם לעם, ששני דברים אלה סותרים זה את זה.

רבנו בחיי ציין שפרעה ברשעותו ובחוכמתו לא השיב לדבריהם כלל אלא דחה אותם בדברים אחרים, 'לָמָּה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן תִּפְרִיעוּ...'. גם במדרש רבה נדרש: 'מהו "למה"? אמר להם: אתם למה ודבריתם למה, לכו לסבלותיכם'.⁵⁶ ואנוהו – כוונת המדרש שפרעה אינו מתייחס לעצם בקשתם באמרו 'למה', שהרי סיבת בקשתם ברורה. אלא אומר להם שכל עניין מהותם ודבריהם הוא בגדר 'למה', כלומר הבל – מה כבר המשמעות שלכם ומהי משמעות דבריתם, הרי היא כלא קיימת כלל וכלל (על לשון הפסוק 'לָמָּה מֹשֶׁה



לְכוּ לְסַבְּלָתֵיכֶם

הרש"ר הירש כתב שביאור 'סבלתיכם' הוא תפקידכם. מלך מצרים אומר למשה ולאהרן לעשות את עבודתם, אך לא להסית את העם, שאין זה כבודם ולא תפקידם. בשונה מהמילה 'סבלתיכם' שאותה אומר למשה ולאהרן, הרי כלפי העם עובדי עבודת הפרך אומר מלך מצרים 'תִּפְרְעוּ אֶת הָעָם מִמַּעֲשָׂיו', כלומר מן העשייה, העיסוק המתאים להם. ובהעמק דבר ביאר שמשנהבין פרעה שמעשיהם של משה ואהרן הם לעסוק בצורכי הציבור, אמר שילכו לעסוק בענייני העם בטובת הכלל ולא בדברי שקר.

שבט לוי הפנוי מעבודת פרך

במדרש רבה נדרש ששבט לוי היה במעמד אחר משאר השבטים: 'אמר רבי יהושע בן לוי: שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך. אמר להם פרעה: בשביל שאתם פנוים אתם אומרים נלכה ונזבחה לאלהינו, לכו לסבלותיכם'.⁵⁹ **והרמב"ן** הביא מדרש נוסף: 'אמר להם, דייכם שאתם עומדים פנויים. שמא רע לכם שאין אתם עושים במלאכה? לכו לסבלותיכם'.

ממדרשים אלה אפשר להסיק שעתה מבטל פרעה את הפטור שהיה ללוויים מעבודת הפרך, או לכל הפחות ממשה ומאהרן (וכן מובא **במלבי"ם**, לקמן). אך **רש"י** ביאר באופן אחר: 'לכו לסבלתיכם' – לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתים. אבל מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי, ותדע לך שהרי משה ואהרן יוצאים ובאים שלא ברשות'. **הרמב"ן** הביא את דברי **רש"י** וכתב 'ונכון הוא', וביאר שכל עבודת האדם בבית ובשדה יכול להיכלל במילה 'לסבלתיכם'.⁶⁰

לפי הרשב"ם אמר להם – לכו למלאכה שלכם, ואל תהיו בטלים מעסקיכם ואל תבטלו אחרים מן המלאכה שלי. מסתימת דבריו נראה שדברי פרעה מיוחסים למשה ולאהרן, שכן מהפסוקים נראה שעמדו מולו לבדם, וממילא אמר להם שישובו לעבודתם.

האבן עזרא כתב שפרעה דיבר אל משה ואהרן כמייצגים של עם ישראל, והיינו שדבריו כווננו כנגד כל ישראל. וביאור 'סבלתיכם' הוא עבודתכם הקשה, ואין הכוונה רק 'לעסקיכם' (שאינה במשמעות עבודה קשה), וכן מבואר בפסוק הבא 'וְהַשְׁבַּתֶּם אֹתָם מִסַּבְּלָתָם'.

הרמב"ן ביאר שעל דרך הפשט הכוונה לעבודת המלך, ופרעה לא דיבר רק אל משה ואהרן אלא אל כל העם ובכללם משה ואהרן, כי בפעם הזאת באו לפניו עם כל העם,⁵⁷ ופרעה לא שמע אליהם אלא ציווה את כולם שישובו לעבודתם. עוד ביאר שרק כאשר שבו משה ואהרן אל פרעה ואמר להם 'תָּנוּ לָכֶם מוֹפֶת' (ו, ט) ועשו כן, אז היו בעיניו כחרטומים, מכשפים וחכמים, ונהג בהם כבוד, ומעת החלו המכות לבוא עליו נהג בהם מורא גדול. אך בשלב זה לא נהג בהם כבוד מיוחד.

האברבנאל כתב שמאחר ששבט לוי לא עבד עבודת פרך, אמר לבני ישראל שהיו לפני פרעה 'לְכוּ לְסַבְּלָתֵיכֶם'.⁵⁸ ובאופן דומה, **האור החיים** ביאר שמאחר שזקני ישראל היו שם עם משה ואהרן (כפי שביאר בפסוק הקודם), בתגובתו פונה פרעה תחילה למשה ולאהרן, ואחר כך השיב פרעה את פניו לשאר העם (לזקנים) שהיו שם ואמר להם 'לְכוּ לְסַבְּלָתֵיכֶם', מאחר שמשה ואהרן ברשות עצמם היו.



60. וכן הבאנו לעיל בשם **הרש"ר הירש** ש'סבלתיכם' אינו מורה על עבודת שעבוד מצרים. לעומתם, **האזניים לתורה** כתב 'עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, שפרעה בעצמו הודה שאין זו סתם עבודה אלא סבל'. וכן עיין **באבן עזרא** שהבאנו בתחילת פסוק זה.

57. ואנוהו – זה נראה שלא כדברי **רש"י** על פסוק א, שנקט שאפילו הזקנים לא באו עמם, ונראה מדבריו שכל שכן שלא באו שאר העם.

58. **אברבנאל** אחרי תשובתו השמינית.

59. **שמות רבה**, ה, טז.

פרך, אלא נתנו מס מאת העם, אנשים פשוטים שעבדו את עבודת המלך והם נקראו 'עם הארץ'. יתר העם היו חופשיים מעבודה זו ועסקו במלאכתם בבית ובשדה ובעסקיהם, והם נקראו בשם 'עם', וכן שבט לוי (ובכללם משה ואהרן) היו חופשיים מעבודה. וכשבא משה לבשר את הגאולה, ודאי לא בא אל עם הארץ העובדים עבודת פרך, אלא אל העם החופשיים מעבודת הפרך.

כך מבאר המלבי"ם את ההבדלים בין פסוק ד לפסוק ה. בפסוק ד אומר פרעה 'למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו', ואילו בפסוק ה' כתוב 'רבים עתה עם הארץ והשבטם אתם מסבלתם'. פסוק ד מדבר על 'העם', אותם שאינם עובדים עבודת פרך, ועליהם אמר 'תפריעו את העם ממעשיו', במשמעות ביטול שאינו מתמיד, בשונה מן הנאמר בפסוק ה 'השבטם' המורה על ביטול מתמיד. כמו כן, בפסוק ד כתוב 'מעשיו', הווי אומר כל המעשים, ואילו פסוק ה כתוב 'מסבלותם', מילה המתאייחסת לעבודה קשה שעובדים למלך.

על פי הבנות אלה ועל פי הנדרש במדרש רבה (שהובא לעיל) 'אתם למה ודבריתם למה, לכו לסבלותיכם'⁶² – מבאר המלבי"ם את שני הפסוקים. תחילה אומר פרעה – מה לכם משה ואהרן בדבר זה, והלוא אתם חופשיים מעבודה, ולמה לכם להיכנס בריב זה (וזה ביאור דברי המדרש 'אתם למה'). וכמו כן, 'למה תפריעו את העם ממעשיו' (כדברי המדרש 'ודבריתם למה'), שהעם שאליהם באתם יתבטלו עתה מעסקיהם וממסחרם ויעסקו בדברי הבל. על כן אמר פרעה למשה ולאהרן 'לכו לסבלותיכם', כלומר גזר על משה ואהרן ועל שבטם שילכו לעבודת המלך (וכדברי המדרש לעיל 'אמר להם פרעה בשביל שאתם פנוים אתם אומרים נלכה ונזבחה לאלהינו, לכו לסבלותיכם').

אולם תכף ומייד חזר בו פרעה מגזרה זו,

בטעם הדבר שהיו פנויים מעבודת הפרך כתב הרמב"ן שכן המנהג בכל עם שיהיו להם חכמים מורי תורתם, ולכן הניח להם פרעה את שבט לוי שהיו חכמיהם וזקניהם, 'והכל סיבה מאת ה'". וכה לשון החזקוני: 'הטעם מפני מה זכו שבטו של לוי להיות חפשי משעבוד מצרים, כשעבדו מצרים בישראל מתחלה היה פרעה משעבד עצמו עמהם כדי שיתאמצו במלאכה כדדרשינן (בגמרא⁶³) "בפרך" – בפה רך. באותה שעה נזכר שבטו של לוי מה שצוה יעקב בשעת פטירתו שלא ישארו לוי לפי שהיה עתיד לשאת את ארון קודש, ולא רצה לשעבד את עצמו ולא הכריחם פרעה, מיום ההוא והלאה הוקבע להיות משועבד כל מי ששעבד עצמו. ועוד נמצא באגדה, אברהם מסר כל קבלת התורה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי, ולוי וזרעו הושיבו ישיבות במצרים, ולפי שלא היו יודעים שום מלאכה ולא נסו בה רק בתורה היה כל עסקיהם לא נשתעבדו במצרים'. ועיין בדברינו על א, ט 'עם אחד או בני ישראל רבים' שם ביארנו שפרעה הפריד שבט אחד שלא יעבוד כדי לעורר קנאה ואפילו שנאה בין בני ישראל. עוד כתב הרמב"ן שנראה שלא רק שבט לוי היו פנויים מעבודת השעבוד, שלא היו כל בני ישראל עובדים כל הימים לפרעה בחומר ובלבנים, שאם כן היו ממלאים את כל ארץ מצרים בערים, אבל במס היו עושין, רק כי הכביד עליהם עולו לקחת מהם רבים'. ואנוהו – נראה שכוונתו שהיה לוקח מתוך כלל ישראל מספר עבדים מסוים לעבודתו (כפי שעשה שלמה המלך, כמובא בספר מלכים א ה, כז), אלא שהכביד עולו ולקח רבים מהם. ובאופן דומה ביאר המלבי"ם לקמן.

ביאור המלבי"ם לפסוקים ד-ה

המלבי"ם ביאר שלא כל עם ישראל עבדו עבודת



62. שמות רבה ה, טז.

61. סוטה יא, ב, מובא בדברינו על א, יג.

כי פחד ממשה ואהרן שהיה ה' איתם, ודאג שלא תבוא אליהם רעה, ועל כן אמר אמירה המורה שחזר בו לחלוטין מדבריו. שחשב שלא ירוויח אם ייתן את משה ואהרן בין עם הארץ העובדים, שהלוא אז ישביתו את עם הארץ מסבלותם, שיאמרו שהם שלוחים מה'. על כן מוטב שיפריעו את העם, שאינם עובדים עבודת

— ◆ ◆ ◆

ישפיע רבות על המלוכה, משום שרבים הם המצרים הממונים על ישראל (וזו הכוונה 'הן רבים עֲתָה עִם הָאָרֶץ' המצרים על ישראל), ואם יצאו ישראל יהיו המצרים מושבתיים ממלאכתם שמסבלים את ישראל (וביאר בהעמק דבר שהמילה 'סבלתם' יכולה להתפרש הן כלפי המפעילים את הסבל והן כלפי הנפעלים ממנו).

מיהם 'עם הארץ'?

בביאור כוונת 'עם הארץ' מבאר הספורנו שכוונת פרעה היא כמונח 'עם הארץ' השגור בספרות חז"ל – האנשים שאינם חכמים ומשכילים. פרעה אומר למשה ולאהרן שהמשכילים לא יפנו אל דבריהם, אלא רק עם הארץ (ואנוהו – ואותם לא רוצה פרעה להשבית מעבודתם. ואילו המשכילים לא יתנו ליבם כלל לדברי משה ואהרן, שידעו שהם דברי שקר, כמובא בפסוק ט).

לעומתו, הרש"ר הירש ביאר שאין משמעות 'עם הארץ' במקרא כביטוי משפיל (ואנוהו – כפי שמובא בדברי חז"ל), אלא האוכלוסייה העיקרית של הארץ, במקרה זה העם המצרי כולו. לאחר דברי פרעה בפסוק הקודם, כאשר משה ואהרן עמדו מחרישים, הוא קרב אליהם מתוך נתינת אמון ('כ'פרעה' ולא כ'מלך מצרים') וגילה להם את שורש סירובו: שאוכלוסיית מצרים גדולה מאוד, ולולי עבודתו של כל אחד במצרים, 'סבלתם', לא תתקיים המדינה. מרכז העשייה במצרים הוא של המצרים, ומשנית לה היא עבודת העברים. אם העברים יקבלו שבתון מעבודתם, אף המצרים ישאלו כן, והדבר יוביל לקיפאון מוחלט ולחורבן המדינה, ופרעה אומר למשה ולאהרן שלא לקחו בחשבון עניין זה בבקשתם.

ובאזניים לתורה כתב שכוונת 'עם הארץ' כאן היא לעם העובדים בארץ. מאחר שהלכו

בביאור דברי פרעה כתב רש"י שעבודה מוטלת עליהם ואתם משביתים אותם מסבלותם, והפסד גדול הוא זה. וכן כתב האבן עזרא שאתם מבקשים להשבית את העם ממלאכה גדולה. והאברבנאל ביאר שפרעה ממשיך את שאמר בפסוק הקודם, שאין למשה ולאהרן להפריע את העם ממעשיו, שמאחר שהעם רבים כל כך – ביטול העם ממלאכתם גורר ביטול גדול מאוד של העבודה. ובאופן נוסף מבאר, שאמר פרעה למשה ולאהרן שתוכן הלבנים שנתן על העם (בתחילת השעבוד) היה קצוב לאנשים מועטים, שכן בזמן התחלת הגזרה היו ישראל פחותים בכמותם ממה שהם היום. ועתה נתרבו ישראל, ולא די בזה שאין הוא מוסיף לעבודתם, הנה משה ואהרן ממעטים ומשביתים אותם מעבודתם.⁶⁵

האבן עזרא הביא את דברי יפת שביאר את דברי פרעה שאין לחוש אם יבוא דבר או חרב לפגוע בישראל, כי רבים הם הסובלים. ואנוהו – כלומר מאחר שרבים עובדים עבודת פרך, אף אם חלק מהם ייפגעו בדבר או בחרב אין לחוש. וכן הסכים באבן עזרא הקצר.

באור החיים כתב שאפשר שתרעומת פרעה בפסוק זה היא כנגד משה אהרן, וכוונתו שמצד שרבים בני ישראל, אין אפשרות להסיר מכולם את פחדם מפגיעת החרב, ודבר זה יגרום לעם להיות מושבת מעבודתו. או שתרעומת פרעה היא על נוגשי העם שאפשרו לעם לבוא אל פרעה ובכך בטלה עבודתם, וכוונתו שמאחר שרבים בני ישראל (ואנוהו – שבאו עתה לפרעה), הרי אף שזמן מועט בטלו מעבודתם הדבר הוביל להשבתה גדולה שלה.

ובהעמק דבר ביאר שכוונת פרעה היא שאף אם יתאמצו ישראל לצאת ממצרים בעל כורחו ונגד רשותו, אזי לא היה לו לחוש לדבר כל כך אם לא היה הדבר משפיע על המלוכה. אך הדבר



בני ישראל לחפש קש ותבן מובן שהיה זה זמן הקציר של השנה. מלבד העבודה בחומר ובלבנים, בשלב זה של השנה היו המצרים מעבידים אותם גם בעבודות השדה כקצירה. על כן, 'וְהָיוּ רִבִּים עִתָּהּ (בשלב זה של השנה) עִם הָאָרֶץ

האמן ביכולתך להשבית מסבל

וצד שני הוא בתפילה. למה איננו מתפללים תמיד על מכרינו? לפעמים זה משום שאיננו מאמינים ביכולות תפילתנו. וכמה נאים דברי הקדושת לוי בעניין נח, ומדויקים גם כלפינו, ברעיון ההאמנה בעצמנו בכוח התפילה, כה לשונו: 'זיש צדיק אחר שעובד הבורא ברוך הוא והוא שפל בעיני עצמו מאד ומאד, וחושב בלבו מי אני שאתפלל לבטל הגזירה לכן אינו מתפלל לבטל הגזירה... ונח הגם שהיה צדיק גדול ותמים היה קטן בעיניו מאד ולא היה לו אמונה בעצמו שהוא צדיק שהוא מושל ויכול לבטל הגזירה... לכן לא היה מתפלל על הדור, וזה שפירש רש"י⁶⁶ "אף נח מקטני אמנה היה" – רצה לומר נח היה קטן בעיניו באמונה שהוא צדיק תמים שיכול לבטל הגזירה, שלא היה חשוב בעיני עצמו כלום'.⁶⁷ גש לתפילה מתוך אמונה בעצמך שאתה יכול לשנות – כמובן לא מתוך גאווה חלילה, אלא מתוך ענווה ותקווה.

—

וּפָקִיד פְּרָעָה בְּיוֹמָא הָהוּא
יֵת שְׁלֹטוֹנֵי עַמָּא וְיֵת סְרָכוּהִי
לְמִימָר:

וַיֵּצֵא פְּרָעָה בְּיוֹם הַהוּא אֶת־הַנְּגִשִּׁים בְּעַם וְאֶת־שִׁטְרֵיו
לֵאמֹר:

הַנְּגִשִּׁים. מַזְרִיִּים הֵיוּ, וְהַשּׁוֹטְרִים הֵיוּ יִשְׂרָאֵלִים, הַנוֹגֵשׁ מִמֶּנּוּ עַל כְּמַה שּׁוֹטְרִים, וְהַשּׁוֹטְרֵי מִמּוֹנָה לְרִדּוֹת בְּעוֹשֵׂי הַמִּלְאכָה:

וַיֵּצֵא פְּרָעָה בְּיוֹם הַהוּא

הַחֹלָה מִכַּת דָּם וְכַבֵּר נִפְסָק מִיִּשְׂרָאֵל הַשְּׁעֶבֶד.
וְעֵיִן בְּנֵהֲרוֹת ה'.

וְהַעֲמֵק דְּבַר בִּיאַר בְּאֹפֶן שׁוֹנֶה, שְׂאִילוֹ הִיָּה כְּתוּב 'בְּיוֹם הַזֶּה' הִיָּתָה הַכּוֹוֶנָה לְיוֹם שְׂבָאוֹ מִשֶּׁה וְאַהֲרֹן, אֲךָ מֵאַחֵר שְׂכַתוּב 'בְּיוֹם הַהוּא' הַכּוֹוֶנָה לְיוֹם מִיּוּחַד – שְׁפָרְעָה לֹא גָזַר גְּזֵרָה זֹו בְּיוֹם שְׂבָאוֹ מִשֶּׁה וְאַהֲרֹן אֵלֹא מֵאַחֵר יוֹתֵר, לֵאחֵר שְׂקִיבֵץ תַּחֲלִילָה אֶת שְׂרִיו וְאַנְשֵׁי עֲצָתוֹ. מִשּׁוּם כֵּךְ לֹא נֹודַע לְשׁוֹטְרֵי יִשְׂרָאֵל שְׁטַעַם הַגְּזֵרָה שֶׁל מִנִּיעַת הַתְּבִין הִיָּתָה בְּגַלֵּל מִשֶּׁה וְאַהֲרֹן, עַד שֶׁהִלְכוּ לְפָרְעָה (בִּפְסוֹק טו) וּבִיאַר לָהֶם אֶת טַעְמָהּ (וְעֵיִן עוֹד בְּמַה שְׂכַתַּב בַּתַּחֲלִילַת דְּבָרֵיו עַל הַמִּילִים 'וַיֵּצֵא פְּרָעָה').

הַאֲבָן עֲזָרָא וְהַחֲזָקוֹנִי⁶⁸ הַסְכִּימוּ שֶׁמְדוּבָר בְּיוֹם שְׂבָאוֹ מִשֶּׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּרָעָה. וּבִיאַר הָאֹרֶחַ הַחִיִּים שְׂכַתְבָּהּ הַתּוֹרָה 'בְּיוֹם הַהוּא' לֹאמַר שְׁדוּקָא בְּיוֹם הַהוּא צִיוּוָה אֶת הַנְּגִשִּׁים וְהַשּׁוֹטְרִים עַל אֹדוֹת הַתְּבִין, כִּי בְּאַמְצָעוֹת צָרָה עֲכָשׁוּוֹת קֶשֶׁה תִּשְׁכַּח מֵהֶם מַחֲשַׁבַת הַפְּחַד שֶׁל הַדְּבַר וְהַחֲרַב הָעֲלוּלָה לְפָגוּעַ בָּהֶם בַּעֲתִיד אִם לֹא יֵצְאוּ מִמִּצְרַיִם. 'וְהַמִּשְׁכִּיל יִבִּין כִּי צָרָה הַמְּזוּמָנָה תִּשְׁכַּח מִיַּחוּשׁ צָרָה הָעֲתִידָה וְשִׁכְכָר עֲבָרָה, וְזֶה מֵהַמּוֹרָגֶשׁ לְמִשְׁכִּיל עַל דְּבַר. וְשִׁיעַר כִּי יִסְפִּיק לָזֶה יוֹם אֶחָד.' אוֹ שְׁכוּנַת הַתּוֹרָה בְּאַמְרָה 'בְּיוֹם הַהוּא' לְרִמּוֹז שֶׁנִּשְׁאָר לָהֶם יוֹם עֲבוּדָה אֶחָד בְּלִבָּד, שֶׁלִּמְחַרְת

אֶת הַנְּגִשִּׁים בְּעַם וְאֶת שִׁטְרֵיו לֵאמֹר

שׁוֹטְרֵי הַמִּצְרִים אֲשֶׁר שֵׁם פְּרָעָה, וְשׁוֹטְרֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁהַעֲמִידוֹ הַנְּגִשִּׁים. פְּרָעָה דִּיבֵר תַּחֲלִילָה עִם הַשּׁוֹטְרִים הַמִּצְרִים, וְלִכֵּן כְּתוּב 'שִׁטְרֵיו', כְּלֹאמַר 'שׁוֹטְרֵי הָעַם' (וְכֵן הוּא בִּפְסוֹק י), שֶׁלֹּא כְּשֹׂאֵר הַפְּעָמִים בִּפְרָק זֶה שְׂכַתוּב 'שִׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'. עַל פִּי הַבְּחִנָּה זֹו מִבְּלִיט הַעֲמֵק דְּבַר⁷⁰ אֶת הַהִבְדֵּל בֵּין דְּבָרֵי פְּרָעָה לְשׁוֹטְרִים הַמִּצְרִים לְבִין דְּבָרֵיו לְשׁוֹטְרֵי יִשְׂרָאֵל. בִּפְסוֹק ח אֹמַר פְּרָעָה 'הֵם צִעֲקִים לֵאמֹר נִלְכָּה נִזְבָּחָה לְאַלֹהֵינוּ' וְאִילוּ בִּפְסוֹק יז הוּא אֹמֵר 'עַל כֵּן אַתֶּם אֲמַרְיִם נִלְכָּה נִזְבָּחָה לָהּ', מִשּׁוּם שֶׁבִּפְסוֹק ח הוּא מְדַבֵּר אֶל הַשּׁוֹטְרִים הַמִּצְרִים שֶׁמְכִירִים רַק אֶת הַשֵּׁם אֱלֹהִים, וְאִילוּ בִּפְסוֹק יז הוּא מְדַבֵּר עִם שׁוֹטְרֵי יִשְׂרָאֵל, וְסָבַר שֶׁמִּסְתַּמָּא יוֹדְעִים אֶת הַשֵּׁם שֶׁאֵמַר מִשֶּׁה.

בְּמִדְרַשׁ רַבָּה נִדְרַשׁ שֶׁ'הַנְּגִשִּׁים' אֵלֹה הַמִּצְרִים, וְ'שִׁטְרֵיו' הֵם זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל.⁶⁹ רַש"י הִבִּיא עֲנִיִּין זֶה וּבִיאַר שֶׁהַנוֹגֵשׁ מִמּוֹנָה עַל כְּמַה שּׁוֹטְרִים, וְהַשּׁוֹטְרֵי מִמּוֹנָה לְרִדּוֹת בְּעוֹשֵׂי הַמִּלְאכָה. וְכֵן בִּיאַר הַרְשֵׁב"ם, שֶׁהַנְּגִשִּׁים הֵיוּ מִמּוֹנִים עַל הַשּׁוֹטְרִים כְּמוֹ הַכְּתוּב 'שְׁפָטִים וְשִׁטְרִים' (דְּבָרִים טז, יח). הַשּׁוֹפְטִים מִמּוֹנִים לְצוּוֹת אֶת הַשּׁוֹטְרִים, וְהַשּׁוֹטְרִים רוֹדִים בְּעַם לַעֲשׂוֹת אֶת שֶׁהַשּׁוֹפְטִים מַצּוּוִים, וְכֵן הַסְכִּימוּ הָאֲבָן עֲזָרָא וְהַרְשֵׁב"ר הִירַשׁ. וְלִשְׁטֵה זֹאת הֵיוּ כָּל הַשּׁוֹטְרִים מִיִּשְׂרָאֵל.

לְעוֹמָתָם, לְהַעֲמֵק דְּבַר בִּיאוֹר אַחֵר. בִּפְסוֹק יד כּוֹתֵבַת הַתּוֹרָה 'שִׁטְרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁמוֹ עָלֵהֶם נְגִשִּׁי פְּרָעָה', אֲךָ בִּפְסוֹק זֶה כְּתוּב רַק 'שִׁטְרֵיו', וְזֶה מִשּׁוּם שֶׁהֵיוּ שְׁנֵי מִיִּנֵּי שׁוֹטְרִים:



70. הַעֲמֵק דְּבַר עַל פְּסוֹק ח.

68. אֲבָן עֲזָרָא וְחֲזָקוֹנִי עַל פְּסוֹק יד.

69. שְׁמוֹת רַבָּה ה', יח.

נהרות ה'

אל תחמיצנה

פרעה ציווה 'ביום ההוא'. ידע הוא היטב שהזריות נחוצה היא עד מאוד, שאם לא עכשיו – ייתכן שיהיה בגדר 'מַעֲנֵת לֹא יוֹכֵל לְתַקֵּן' (קהלת א, טו). וכן הוא למעשה בעניין עבודת ה' שלנו. לפעמים יפתה אותנו היצר לדברים אסורים, אך כנגד חזקים באמונתם מצוי יותר שלא ינסה לשדל את האדם לאיסור או לנערו מן המצווה לחלוטין, מאחר שסיכויי הצלחתו לכך קלושים, ותחת זאת ישתדל בכל כוחו לדחות את המצווה, בתקווה שתידחה עד ועד בכלל. כנגד עצה זו של היצר מובא בגמרא 'זריזין מקדימין למצות'.⁷¹

המסילת ישרים האריך לבאר את גודל מדת הזריזות, וכה לשונו: 'שלא יחמיץ האדם את המצוה, אלא בהגיע זמנה או בהזדמנה לפניו או בעלותה במחשבתו, ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה ולא יניח זמן לזמן שיתרבה בינתיים. כי אין סכנה כסכנתו, אשר הנה כל רגע שמתחדש, יוכל להתחדש איזה עכוב למעשה הטוב... מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה...'⁷² לא רק שמוטל עלינו שלא להחמיץ מצוות הבאות לידינו, אלא אדרבה, מצווה עלינו לרדוף אחריהן בכל כוחנו, כאומרנו בכל תפילה 'ואחרי מצוותיך תרדוף נפשי'. ברוך אומר ועושה.

ז' **לֹא תֹאסְפוֹן לִתֵּת תְּבֹן לְעַם הַלְבָנִים כְּתָמוֹל שְׁלֹשׁ הֵם יִלְכוּ וְקִשְׁשׁוּ לָהֶם תְּבֹן:**
 לֹא תִסְפּוֹן לְמַתֵּן תְּבִנָּא לְעַמָּא
 לְמַרְמֵי לְבָנִין כְּמֵאֲתָמְ לִי
 וּמִדְּקֻמוּהִי אֲנִין יִיְלֻזִין וַיִּגְבְּבוּן
 לְהוֹן תְּבִנָּא :

תבן. אשמונל"א [קש] היו גובלין אותו עם הטיט, ועל טיול"ש בלעז שעושים מטיט ומינצין אותו צממה, ויש ששורפין אותו צנצנן: כתמול שלשם. כאשר הייתם עושים עד הנה: וקששו. ולקטו:

לֹא תֹאסְפוֹן לִתֵּת תְּבֹן לְעַם הַלְבָנִים כְּתָמוֹל שְׁלֹשׁ

רש"י ביאר שאת התבן היו גובלים עם הטיט, ועל ידי ייבוש בחמה או שרפה בכבשן היו עושים לבנים. והוסיף שכוונת 'תמול שלשם' היא כאשר הייתם עושים עד הנה. על תוספת האל"ף במילה 'תבן' כתב רבנו בחיי 'יתכן כי הגזרה הזאת לא עמדה כי אם פעם אחת שיעשו הלבנים ולא ינתן להם תבן, וזהו תוספת האל"ף. כן פירש רבינו חננאל'.

הם ילכו וקששו להם תבן

בביאור המילה 'וקששו' כתב רש"י שהכוונה ללקטו. ובעניין דבר פרעה 'הם ילכו' כתב בהעמק דבר שהתבן היה מפוזר בשדות ובמדינה. הרש"ר הירש הוסיף שנראה שפרעה רומז לנוגשים



72. מסילת ישרים בתחילת פרק ז, בביאור חלקי הזריות.

71. פסחים ד, א.

דייק בלשונו ולא אמר 'וקוּשְׁשׁוּ להם קש לתבן' אלא 'וְקִשְׁשׁוּ לָהֶם תְּבֵן' (פסוק ז), שמשמעו שילכו ללקט תבן חתוך ומוכן. כשאמר פרעה שילקטו תבן, ברור היה לשוטרים שהתבן יהיה מוכן עבורם בשדות המצרים ובבתיהם, שהרי ברשות הרבים לא נמצא תבן אלא קש.

מאחר שהשוטרים הבינו מפרעה שהמצרים יכינו לבני ישראל את התבן, אמרו (בפסוק י) לבני ישראל שילכו וייקחו מאשר ימצאו, כלומר בכל מקום שימצאו תבן בבתי המצרים יוכלו לקחת בפקודת המלך. וביאור 'כִּי אֵין נִגְרַע מֵעֲבֹדְתְּכֶם דָּבָר' (פסוק יא) הוא שמאחר שאתם עובדים את עבודת המלך ראוי שלא יחסר שום דבר הצריך לעבודתכם, ולכן יש לכם רשות לקחת תבן בכל מקום שתמצאו ואין לאף אחד למחות בכם.

אולם בפועל 'וַיִּפֹּץ הָעָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם לִקְשֹׁשׁ קֶשׁ לְתֵבָן' (פסוק יב), כלומר היו צריכים ללקט קש ולא תבן, שלא הכינו עבורם דבר. בשלב זה הבינו בני ישראל את רשעות פרעה שדיבר אליהם ברמאות. שכשהגיע ישראל לבית המצרי או לשדהו לקחת תבן, היה המצרי מקפח את שוקיו⁷⁵ ולא מניחו לקחת כלל, ונמצא ששני חסרונות נודעו כעת לבני ישראל – שהיו צריכים לחפש בכל ארץ מצרים עד שימצאו מן ההפקר, ושהיו צריכים למצוא קש ולחותכו שיהיה תבן. הנוגשים דחקו את העם (כמובא בפסוק יג), אך לא השוטרים. השוטרים ראו כי לא ייתכן שחלק גדול כל כך מהיום יחפשו קש ויעשו ממנו תבן, ועוד מצופה מהם לכלות מעשיהם היומיים כפי שהיה בזמן שקיבלו את התבן. לכן שוטרי בני ישראל הוכו (ואנוהו – אך לא דחקו בישראל), כי הבינו שאינם יכולים לדחוק את העם לדבר שאינו אפשרי.

על כן רק אחרי שהבינו השוטרים את המציאות האמיתית באו השוטרים לצעוק

ולשוטרים לנהוג ברשעות כלפי העבדים, שצריכים הם ללכת לקושש את התבן, כלומר אל ידאגו לעבדים למצוא תבן צבור במקום אחד. על ידי כך לא רק מכביד עליהם את העבודה, אלא מפזרם ומרחיקם זה מזה, כדי שלא יכניסו איש לרעהו רעיונות בלתי מעשיים כגון יראת אלוהים ויציאה לחוג (ועיין בנהרות ה' בפסוק יב). ובעניין הלשוני של המילים 'לבנים' ו'קששו' עיין באבן עזרא וברש"ר הירש.

ההבדל בין קש לתבן

נחלקו המפרשים מהו קש ומהו תבן. הרש"ר הירש כתב שתבן הוא גולמי, בשונה מקש שהינו חתיכות תבן הקצוצות ליחידות קטנות. ובמלבי"ם ביאר להפך, כמובא לקמן. ואילו בהעמק דבר⁷³ ביאר שהתבן הוא מה שנקצר והקש הוא מה שנשאר בארץ לאחר הקצירה.

ביאור המלבי"ם בגזרת התבן

המלבי"ם מבאר לכל אורך פרק זה את גזרת התבן, ומראה שהיה פער בין מה שהבינו השוטרים מאת פרעה לבין מה שהתכוון שיקרה בפועל, וזאת על ידי הרמאות של פרעה.⁷⁴ לשיטתו, הקש כולל שיבולים שלמים, וכשחותכים את הקש מתקבל התבן (בתבן משתמשים למאכל בהמות, וכן לתת אותו לתוך הטיט כשעושים ממנו חומר לדיבוק לבנים).

עד עתה היו נותנים המצרים לבני ישראל תבן חתוך (כדי שיערבו בטיט), ועתה ציווה פרעה שלא יתנו להם תבן מבית המלך. בשלב זה רימה פרעה את השוטרים, שהיה פער בין מה שאמר להם לבין מה שידע שיקרה במציאות. אילו היה אומר שילקטו קש מן ההפקר היו השוטרים (שהינם מבני ישראל) צועקים מייד לפרעה שהדבר קשה מדי על בני ישראל, על כן

דבריו יחד למען ירוץ הקורא בו.
75. כדברי המדרש, יובא לקמן בפסוק יב.

73. העמק דבר על פסוק יב, על פי דברי התוספות בבבא מציעא קג, א ד"ה בתבן ובקש.

74. דברי המלבי"ם מפורזים בפרק, וכאן הבאתי את כל

לפרעה. השוטרים חשבו שהנוגשים הרעו את גזרותיהם על ישראל הרבה מעבר למה שפרעה אמר, ולכן באו לצעוק אל פרעה, וטענתם בצידם: מצד אחד המצרים לא מאפשרים לנו לקחת מהם תבן, ומאידך אומרים לנו לעשות אותה כמות הלבנים, והינה אנו מוכים בחינם, ועמך

תמוז, שלשום והיום

בשגרה קבועה יש מעלה מיוחדת, אך השקוע בה יתר על המידה מפספס חיות מתחדשת. הבט אחורה לתמול־שלשום, בחן היטב מהם הדברים שתרצה להמשיך עִמָּךְ בשגרתך, ומאידיך בחר את הדברים שמוטב להתנתק מכפי שהיו ולהפריח בהם חיים חדשים ורעננים.

—

78. ברכות ד, ד.

וְיֵת סָכּוּם לִבְנֵי־אֶנּוֹן עֲבָדֶיךָ
מֵאֶת־מְלִי וּמִדֶּקֶם־מִוְהִי תִמְנֹן
עֲלֵיהֶן לֹא תִמְנָעוּן מִגִּיּוֹתָ אֲרִי
בְּטָלְנִין אֶנּוֹן עַל כֵּן אֶנּוֹן מִצְוָחִין
לְמִימַר גִּיּוֹל נִדְבַח קָדֶם אֱלֹהֵנָּא:

ח וְאֶת־מִתְכַּנֶּת הַלְבָּנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוּל שְׁלֹשׁ
תְּשִׁימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ כִּי־נִרְפִים הֵם עַל־כֵּן
הֵם צְעָקִים לֵאמֹר נִלְכָּה נִזְבַּחַה לֵאלֹהֵינוּ:

וועקס לאמר נלכה וגו': מתכנת. 'ותוך לנניס', ו'לו
נחכו עלילות', 'את הכסף המתקן', כולם לשון חשון
הם: נרפים. המלאכה רפויה נידם ועוזבה מהם והם
נרפים ממנה, רטרי"ש נלע"ו:

ואת מתכנת הלבנים. סכום חשון הלבנים שהיה כל
אחד עושה ליום כשהיה התכן נתן להם, אותו סכום
תשימו עליהם גם עתה, למען תכבד העבודה עליהם:
כי נרפים. מן העבודה הם, לכך נלם פונה אל הצטלה

וְאֶת־מִתְכַּנֶּת הַלְבָּנִים אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים תְּמוּל שְׁלֹשׁ תְּשִׁימוּ עֲלֵיהֶם לֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ

המצרים שסוף כל סוף יעסקו בעבודה שתכבד
עליהם, 'ואל' ישעו בדברי שקר'.
הרש"ר הירש ביאר שאין פרעה מציין סכום
כללי של לבנים אלא מתכונת לבנים, שכן 'תוכן'
פירושו יחס כמותי. אילו היה פרעה דורש
שמספר הלבנים הכללי יהיה זהה למספרן לפני
גזרת התבן, ניתן היה לעשות כן על ידי חלוקת
תפקידים בין אנשים (אלה ילקטו ואלה ילבנו)
או שהיום ילקטו ומחר ילבנו. אך פרעה דורש
מכסה יומית מכל אחד, מה שמונע את החלוקות
הנזכרות, ויש בכך אכזריות בלתי אנושית. ואכן
הדרישה לכך מהעם באה בפסוקים יב-יג, שבהם
פרעה דרש מהנוגשים לעמוד על כך שכל אחד
יעמוד במסכה יומית, הן בחיפוש התבן והן
בליבון הלבנים, דבר שמן הנמנע היה לבצעו.
ואנוהו – דברים אלה משתלבים עם המובא
במדרש רבה: 'ואת מתכונת הלבנים – מכאן
אתה למד שחשבון היה על כל אחד ואחד כמה
לבנים יעשו ביום, ולכך העביד בהן בתחלה בפה
רך, כדי שיעשו הלבנים בכל כחם ולראות כל
יכולת שלהם, ולפי מספר שעשו ביום הראשון
גזרו עליהם לעשות כל הימים'.⁸¹ ובאופן דומה
עיין בהעמק דבר שהבאנו בפסוק יג.

רש"י ביאר שסכום הלבנים שהיו עושים בימים
שבהם קיבלו את התבן צריך להישמר אף כעת,
כשלא יקבלו את התבן, כדי להכביד עליהם את
העבודה. והוסיף ש'מתכנת' ביאורה חשבון,
כלומר חשבון הלבנים, והביא דוגמאות לעניין.
וכן תרגם אונקלוס 'מתכנת – סכום', וכן ביארו
הרשב"ם והאבן עזרא.
המלבי"ם כתב שביאור הדברים הוא שיראו
כמה לבנים עשו בשני הימים האחרונים, וזו
תהיה המכסה שיחויבו לעשות תמיד. צירוף
שני חלקי הפסוק, 'מִתְכַּנֶּת הַלְבָּנִים אֲשֶׁר הֵם
עֹשִׂים תְּמוּל שְׁלֹשׁ' ו'כִּי נִרְפִים הֵם', מראה
שאין זה עוול לבקש מבני ישראל להשלים
מכסה זו אף בצירוף חיפוש התבן – שבשני
הימים האחרונים לא עבדו ישראל כראוי אלא
היו נרפים מעבודתם, שהרי צעקו 'נִלְכָּה נִזְבַּחַה
לֵאלֹהֵינוּ', ומאחר שהיו בטלים מעבודתם עשו
רק מעט לבנים בימים אלו. ממילא, מעתה יוכלו
לעשות אותה מכסה של לבנים של יומיים אלה,
שתחת הזמן שעסקו בהתבטלות יעסקו מעתה
בהליכה לקושש תבן. ואף אם תאמר שעבודה זו
תכביד עליהם יותר במה שיצטרכו הן לחפש תבן
והן להשלים את מתכונת הלבנים, הלוא ירוויחו

בביאור המילה 'נרפים', רש"י כתב שהמלאכה כפויה בידם ועזובה מהם, והם נרפים ממנה. **הרשב"ם** ביאר שנרפים הם ויכולים לעשות יותר, ו**בהעמק דבר** כתב שפירושה 'עצלים'.

בקשר שבין חלקי הפסוק **כִּי נִרְפִּים הֵם** ו'על פן הם צעקים לאמר ילְךָ נִזְבַּח לֵאלֹהֵינוּ' ביאר רש"י שמאחר שהם נרפים מן העבודה ליבם פונה לבטלה וצועקים שילכו לעבוד את אלוהיהם. האור החיים כתב שייתכן לומר שרצו לילך לזבח כתודה לה' שהיטיב עימם בכך שהקל מעליהם

על מי מסתכלים בשעת קושי

עניין זה שייך גם בעבודת ה', ועל כך נדרש בגמרא: 'תנו רבנן: עני ועשיר ורשע באין לדין, לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עני הייתי וטרוד במזונותי, אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל? אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיך, חציו היה נותן לשומר בית המדרש וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו... עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו: כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר? אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים, ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה... רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אמר: נאה הייתי וטרוד ביצרי הייתי, אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף? אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים, בגדים שלבשה לו שחרית לא לבשה לו ערבית... נמצא הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף

מחייב את הרשעים⁸²

הגמרא מחדשת לנו על מה צריך האדם המתקשה להסתכל. בשעת קושי אומר היצר לאדם להסתכל על האנשים שלכאורה אינם עוברים קשיים, ומשכנע ויואמר: 'אם היו לך חיים קלים גם אתה היית עוסק במצוות. אך תנאי חיך הם אחרים והשים. לא אותך ציוותה התורה. והנח מצווה זו'. כנגד דברי היצר מעידה

הגמרא שבשעת קושי אל ישווה אדם את עצמו לאותם העובדים את ה' ללא קשיים,⁸³ כי אם אדרבה, יביט באנשים שחוו קשיים גדולים ורבים ממנו, ובכל זאת התעלו והתגברו על הקשיים שניצבו מולם.



יִתְקַן פְּלִחָנָא עַל גְּבֵרָא וַיִּתְעַסְקוֹן
בָּהּ וְלֹא יִתְעַסְקוֹן בְּפִתְגָמִין
בְּטִילִין:

ט תַּכְבֵּד הָעֶבְדָּה עַל־הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ־בָהּ וְאֶל־יִשְׁעוֹ בְּדַבְרֵי־שִׁקָּר:

האדם על עשהו, 'ולא שעו על קדוש ישראל', 'ולא ישעה אל המזמחות', ולא מלאתי שמו של צי"ת סמוכה לאחרים. אצל אחר לשון דבור, כמתעסק לדבר דבר, נופל לשון שמו של צי"ת, כגון 'הנדזרים צי', 'ותדזר מרים ואהרן צמשה', 'המלאך הדזר צי', 'לדזר צס', 'ואדזרה צעדתי'. אף כאן, 'אל ישעו דזרי שקר' – אל יהיו נדזרים דזרי שוא והצאי:

ואל ישעו בדברי שקר. ואל יהגו וידזרו תמיד דזרי רוח לאמר נלכה נזמחה. ודומה לו 'ואשעה צחקין תמיד', 'למשל ולשניה', מתרגמין ולשוני, 'ויספר' – 'ואשתעי'. ואי אפשר לומר ישעו לשון 'ישע ה' אל הצל וגו' ואל קין ואל מנחתו לא שעה, ולפרש 'אל ישעו' אל יפנו, שאם כן היה לו לכתוב ואל ישעו אל דזרי שקר או לדזרי שקר, כי כן גזרת כולם 'ישעה

תַּכְבֵּד הָעֶבְדָּה עַל־הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲשׂוּ־בָהּ

עוד בדבריו. וזו כוונת הפסוק 'תַּכְבֵּד הָעֶבְדָּה עַל הָאֲנָשִׁים' בחפשמ תבן, ומאידך לא יפלו תחת משאם אלא ימשיכו לעבוד – 'וַיַּעֲשׂוּ בָהּ'.⁸⁴ ובמדרש רבה נדרש: 'על כן הם צועקים לאמר וגו' תכבד העבודה על האנשים – מלמד שהיו בידם מגילות שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת לומר שהקדוש ב"ה גואלן, לפי שהיו נוחין בשבת, אמר להן פרעה: "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו וגו'", אל יהו משתעשעין ואל יהו נפישין ביום השבת'.⁸⁵ רבנו בחיי ציין שהמצרים נענשו במידה כנגד מידה על מה שעשו לבני ישראל, ודורש את העניין מתוך לשון הפסוקים: 'תכבד העבודה – נענשו על זה מדה כנגד מדה, כמה שכתוב: "וינהגו בכבודות" (יד, כה), וכן בלשון "לכו קחו לכם תבן" (פסוק יא) נענשו, כמו שכתוב "ויולך

הרש"ר הירש ביאר שבמילים 'תַּכְבֵּד הָעֶבְדָּה... וַיַּעֲשׂוּ בָהּ' מבטא פרעה את רצונו – לא להתעלל בהם אלא לאלפם, שעיסוקם הטבעי יהיה רק עשייה, שלא יפליגו בדמיונות ושלא יהרהרו או יחלמו. ובהעמק דבר כתב – תכבד העבודה בשעה שהם עובדים ('תַּכְבֵּד הָעֶבְדָּה'), וכנגד הזמן שלא עובדים – לא יהיו בטלים כלל ('וַיַּעֲשׂוּ בָהּ').

האברבנאל שואל, למה מנע פרעה מבני ישראל את התבן במקום להוסיף עליהם את מתכונת הלבנים? ומשיב שידע פרעה שלא יקבלו בני ישראל הוספת מתכונת לבנים, ויכרעו ויפלו תחת משאם. גזרת פרעה מצד אחד אינה פוגעת בסכום הלבנים שאותה צריכים ישראל להמשיך לעשות, ומאידך צריכים הם לעבוד יותר, לא בעבודה קשה אלא בזמן החיפוש, עיין



84. אברבנאל בשאלתו התשיעית ובתשובתו עליה.
85. שמות רבה ה, יח.

83. כמובן שיש מקרים שבהם אנוס אדם, ואנוס רחמנא פטריה, ולא עליהם אמורים דבריו.

קש לתבן" (פסוק יב), נענשו כמו שכתוב: "יאכלמו בקש" (טו, ז).

בביאור מילים אלה מצאנו הבנות שונות. **אונקלוס** תרגם 'ולא יתעסקון בפתגמין בטלין', וכן נראה מדברי **רש"י** שכתב 'ואל יהוה וידברו תמיד בדברי רוח "לאמר נלכה נזבחה"'. וכן נקט **רבנו בחיי**, וכוונת 'פתגמין בטלין' הם לדברי משה ואהרן המבטיחים את גאולתם. **האברבנאל** ביאר 'אל ישעו – אל יפנו' (**ואנוהו** – וכן נראה **מהרשב"ם**). וכן כתב **הרש"ר הירש**, אל יפנו בדמיונם וברצונם אל דברים ריקים ובלתי מעשיים, אל דברים רוחניים ואלוהיים, דברים חסרי תכלית הפוגעים ביעילות העבדים עבור המדינה.

'דברי שקר' הנאמרים באמת

‘דְּבָרֵי שְׁקֶר’. זו הפעם הראשונה שבה מצוינת המילה ‘שקר’ בתורה. ומי מאשים את מי בדברי שקר? פרעה הרשע מאשים את משה ואהרן – נתהפכו היוצרות! פרעה מוצג בתורה כשקרן סדרתי המצהיר פעם אחר פעם באוזני משה ואהרן שמוכן הוא לשלח את בני ישראל, ולאחר עבור הזעם אינו עומד בהבטחתו. כשיחזקאל הנביא מדבר על פרעה הוא מציגו כמי שמצהיר שקרים לעולם באומרו ‘לִי יֵאָרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי’ (כט, ג), וביאר המלבי”ם ‘והוא מתפאר שהיאור הוא שלו כי הוא בראו, וכן שעשה את עצמו עם היאור שבו תלוי אושר ארץ מצרים’. דברי יחזקאל על היאור כאמצעי המסייע לשקר פרעה משתלבים היטב עם דברי המדרש רבה ‘לפי שאתו רשע היה משתבח ואומר שהוא אלוה ואינו יוצא לנקביו, לפיכך היה יוצא בבקר’,⁸⁶ והשלים זאת רש”י⁸⁷ בכותבו ‘ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו’. ואל מי מייחס פרעה השקרן את דברי השקר? למשה ולאהרן. מרתק הוא הדבר, שהרי בספרות ההלכתית הדוגמה לשניים שאף פעם לא שיקרו ולא ישקרו היא דווקא שני קדושי עליון אלה.⁸⁸

88. דוגמאות רבות לכך, ונביא דוגמה אחת מדברי ערוך השולחן (חושן משפט לג. א) שכתב: 'כל ישראל כשרים

87. רש"י על ז, טו.

88. דוגמאות רבות לכך, ונביא דוגמה אחת מדברי ערוך השולחן (חושן משפט לג, א) שכתב: 'כל ישראל כשרים

יזכנו ה' יתברך להיות מתלמידו של משה ואהרן, שהשקר היה מהם והלאה, ויודעים שבתורת משה ציונו 'מִדְבַּר שֶׁקֶר תִּרְחַק' (כג, ז) – לא רק לא לשקר, אלא להתרחק מן השקר.

וַיֵּצֵא נָשִׁי הָעַם וּשְׁטָרָיו וַיֹּאמְרוּ אֶל-הָעַם לֵאמֹר כֹּה
אָמַר פְּרֹעֶה אֵינֹנִי נָתַן לָכֶם תְּבוֹן:

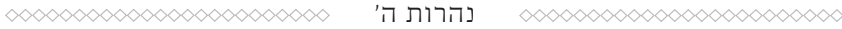
נהרות ה' **כ"ה אמר ה' ו"כ"ה אמר פרעה'**

ואכן, בזמן הסמוך לגזרה נראה שדברי פרעה גברו על דברי משה ואהרן בשם ה'. דברי 'כֹּה אָמַר ה'' נשארו בדיבורים בלבד, ואילו דברי 'כֹּה אָמַר פְּרָעָה' הפכו למציאות. אולם מציאות זו התקיימה רק באופן זמני. זוהי הפעם הראשונה והאחרונה בתורה להופעת המילים 'כֹּה אָמַר פְּרָעָה', ואילו המילים 'כֹּה אָמַר ה'' עתידות להופיע שוב ושוב. בכל התראת מכה בפני פרעה נאמרות המילים 'כֹּה אָמַר ה'', ממכת דם ועד מכת בכורות, ואז הופכים דברי ה' למציאות כואבת מאוד עבור פרעה. ברגע הראשון פרעה חושב שדבריו גוברים על דברי משה ואהרן

90. עוד בעניין זה עיין בתנחומא (וארא ט) ובשמות רבה (ח, ב).

כי אין נגרע מעבדתכם דבר

רש"י כתב שאין לכם לגרוע מסכום הלבנים שהייתם עושים ליום בזמן שהתבן היה ניתן לכם מבית המלך. האור החיים ביאר שכוונת פרעה היא שלא יחשבו ישראל שזו בשורה טובה עבורם, שבמקום לעבוד במלאכת הבניין הקשה יעסקו במלאכה קלה של השגת קש, כי אם להפך, אין שום הפחתה במלאכתם הקשה, אלא שיש להם פחות זמן לבצעה מאחר שיעסקו גם במציאת הקש (ובעניין הניקוד במילה 'נגרע' עיין רשב"ם ואבן עזרא).

נהרות ה' 

מה אתה לוקח לעצמך?

פרעה אומר לבני ישראל 'קחו לכם תבן מאשר תמצאו'. מה היה נגרע אילו היה אומר 'קחו תבן מאשר תמצאו', ומדוע הוא מדגיש 'קחו לכם'? פרעה משתדל לשכנע את בני ישראל שלקחתם היא לטובתם – אתם תרוויחו בכך שתיקחו תבן, שהרי אם לא תיקחו תיענשו על כך, וממילא הלקיחה היא בשבילכם. אולם האמת היא שלקחתם אינה לצורך עצמם כי אם לצורך פרעה, לבנות לו ערים, באופן שלא יישאר להם דבר וחצי דבר מהלקיחה שלכאורה היא בשבילם. אמנם חייהם יישמרו וגופם יימנע מסבל, אך אין זו לקיחה 'לכם' אלא הישרדות מעונש. לקיחת 'לכם' אמיתית היא לקיחה מתוך בחירה מוחלטת ולא מתוך אונס ואיום. לעומת זאת, מצאנו פעם נוספת שנאמרו לבני ישראל המילים 'קחו לכם' – 'משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושהטו הפסח' (יב, כא). בשונה מהציווי הקודם, ציווי זה נאמר על ידי משה בשם ה', ובשונה מהאמירה הקודמת כאן הרווח הוא כולו 'לכם'. באמצעות לקיחה זו בני ישראל ניצלים מהמוות במכת בכורות, יוצאים לחירות עולם ונעשים חלק מעם ה' המקבל את התורה – מקבלים שכר ממשי ונצחי בזה ובבא על קיומם את הציווי 'קחו לכם'.

במשך חיינו, שני יצרינו משתדלים בכל כוחם לשכנע אותנו 'קחו לכם'. היצר הרע מנסה לשכנע איך כל דבר שניקח ייטיב עמנו ויבשם אותנו. אך בפועל, דבריו הם בדיוק כדברי פרעה – הלקיחה 'לכם' היא זמנית וחולפת, ובהסתכלות אמיתית היא בכלל לא עבורנו, שכן הלוקח בעצת יצרו הרע מפסיד הרבה יותר משמרוויח. לעומתו, היצר הטוב מנסה להראות לעינינו את רצון ה' ואת טיב העולם הבא, ולהזכירנו שבאמת משתלם לקחת דברים שבמהותם הם 'לכם' – לנשמה ולא לגוף. ואכן, הדברים שאנו לוקחים עימנו לעולם הבא הם הדברים שעל לקחתם נאה באמת לומר 'קחו לכם', כדברי חכמינו בפרקי אבות 'לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד, שנאמר "בהתהלך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך" (משלי ו, כב): "בהתהלך תנחה אותך" – בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך" – בקבר, והקיצות היא תשיחך" – לעולם הבא. וכן כתוב בספר תהילים על ידי דוד מלך ישראל: "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף" (תהילים קיט, עב).⁹¹ הלקיחה הטובה ביותר, שבמהותה היא 'קחו לכם' – היא לקיחת תורה ומעשים טובים.



נהרות ה' 

כוחנו באחדותנו

רכיב חשוב בגזרת התבן, שהיו בני ישראל צריכים לחפש תבן בעצמם, הוא 'וַיִּפֹּץ הָעָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם'. הבאנו את דברי האבן עזרא המסביר שאין מדובר בתוצאה אלא בפעולה יזומה של פרעה. בפרק א חשב פרעה כיצד להתחכם לבני ישראל, ותוכנית העבודה שלו הייתה בנויה על הפרדה ביניהם, שלא יהיו לכודים כעם אחד – עיין בדברינו על א, ט 'עם אחד או בני ישראל רבים?'

עתה שב פרעה על עניין זה שנית. משה ואהרן באים אליו באמירה 'שִׁלַּח אֶת עַמִּי וַיִּחַגְּלוּ לִי בַּמִּדְבָּר', וכתב על כך הרש"ר הירש 'שלח את עמי למען יחוגו לי, ייאספו מסביבי במעגל'. לראשונה מזה שנים רבות שומע פרעה שהעם ניצבים מולו כאיש אחד בלב אחד, ועל כן הוא פועל למגר עניין זה. מלבד העלאת רמת הקושי, הן בטורח ההליכה בכל מצרים לחפש תבן והן בדחיסת העבודה הנדרשת לזמן קצר יותר – פרעה משיג דבר נוסף בזממו: 'וַיִּפֹּץ הָעָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם'. לא רק שטורח העבודה עולה, אלא בני ישראל נפרדים זה מזה. בדיוק כמו במגדל בבל, שם נאמר 'וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים... וַיִּפֹּץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ' (בראשית יא, א-ח), כך אצלנו ביקש פרעה לקחת את האומה המאוחדת ולהפיצם זה מזה, הן מעשית והן תודעית. ואכן הצליח פרעה להשיג את מבוקשו – העם שנראה כמאוחד נפוץ בכל הארץ, שוטרי בני ישראל הוכו בגלל שהממונים תחתיהם לא סיימו את העבודה, וכלפי משה ואהרן עולה ביקורת פנימית מפלגת 'יִרְאָה ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט' (פסוק כא). העם שהיה מאוחד עד כה סובל זה מזה ומאשים זה את זה.

פרעה ידע היטב את שאנו שוכחים לפעמים – כוחנו באחדותנו. כל עוד עם ישראל ניצבים יחדיו 'כאיש אחד בלב אחד' – אין כוח בעולם המסוגל לשבור אותנו, לכבוש אותנו או להשתוות אלינו. כשאנו מאוחדים כוחנו חזק כל כך, שאפילו השלכנו מעלינו את עבודת ה' בעניינים שבין אדם למקום, חלילה, עדיין אין יכולים לנו, וכפי הנדרש בויקרא רבה שבדורו של דוד היו תלמידי חכמים עצומים, אך מאחר שהיו בהם בעלי לשון הרע היו נופלים בקרב, 'אבל דורו של אחאב כולן עובדי עבודת כוכבים היו, ועל ידי שלא היו בהן דילטורין היו יוצאין למלחמה ונוצחין'.⁹³ שנאת החינם היא אשר הפיצה אותנו בעולם כולו בסוף תקופת בית שני. אם נשכיל ונזכה להבין שכוחנו באחדותנו, נזכה לגאולה שלמה בהיותנו עם אחד, כדברי הנביא יחזקאל (יא, יז-יט) 'כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהִים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וְאֶסְפַּתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נִפְצַתֶם בָּהֶם... וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב אֶחָד וְרוּחַ חֵדָּשָׁה אֶתֶם בְּקִרְבְּכֶם'.



מעבר למה שרואה ילדו, ומתוך הבנה עמוקה זו של טובת הילד הוא ימריץ ויאייץ בו. ואכן, כל אחד מאיתנו נדחק על ידי אבא אוהב. המשנה מביאה את דברי רבי טרפון: 'היום קצר והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק'.⁹⁶ וכתב התפארת ישראל 'דלא תימא דאין הקדוש ברוך הוא מקפיד אם שילים האדם את עצמו בתורה ובמצות או לא, דכמה יקפיד האב מאד שישלים הבן את עצמו, קל וחומר הקדוש ברוך הוא'.

בעל הבית דוחק – מצד אחד, אין לך דחק גדול יותר בעולם כולו מאשר דחק זה. אין לך רגע או מקום בחיים שבו בעל הבית אינו דוחק, ואין מנוחה או הפוגה של שנייה מעבודתו יתברך – אף בחדרי חדרים ובשעות לא שעות. כמו כן, אין לך תחום בחיים שאליו לא מגיע דחק זה. ומצד שני, אין לך 'בעל בית דוחק' האוהב יותר את הנדחק מאהבת ה' אותנו, שכל דחיקתו היא מאהבתו אותנו ומרצונו להיטיב עימנו – 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות'.⁹⁷ במצרים עבדו אבותינו מתוך הדחק, ללא מטרה ראויה וללא שכר הולם. אשרינו שזוכים אנו להיות נדחקים על ידי מלך העולם באהבתו אותנו כדי לזכותנו. בעל הבית דוחק מתוך אהבה, וישאל כל אחד את עצמו – האם זוהה הוא לקבל ולטעום את הדחק באופן זה?



וַיְכּוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-שְׁמוֹ עֲלֵהֶם נְגִשֵׁי פְרֻעָה לֵאמֹר מַדּוּעַ לֹא כָלִיתֶם חֻקֵּם לִלְבֹּן כְּתָמוֹל שְׁלֹשׁ גַּם-תָּמוֹל גַּם-הַיּוֹם:

וַיְכּוּ סְרָכֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל דִּמְנִיאוּ
עֲלֵיהוֹן שְׁלֹטוֹנֵי פְרֻעָה לְמִימְרֵי
מִדִּין לֹא אֲשַׁלִּימְתוּן גְּזִירַתְכוֹן
לְמַרְמֵי לְבָבֵיךְן קְמַאֲתַמְלִי
וּמִדְּקֻמוּהֵי אֵף תְּמַלִּי אֵף יוֹמָא
דִּין:

שעשו צמזמרים, כי הם זקני העם ושטוריו: ויכו שטורי בני ישראל. אשר שמו נוגשי פרעה אותם לשוטרים עליהם לאמר מדוע וגו'. למה ויכו? שהיו אומרים להם 'מדוע לא כליתם גם תמול גם היום' חק הקצוב עליכם ללצון כתמול השלישי, שהוא יום שלפני אתמול, והוא היה צהיות התצן נתן להם: ויכו. לשון ויפעלו, הוכו מיד אחרים, הנוגשים הכוס:

ויכו שטורי בני ישראל. השוטרים ישראלים היו וחסים על חצריהם מלדחקם, וכשהיו משלימים הלצנים לנוגשים שהם מנריים, והיה חסר מן הסכום, היו מלקין אותם על שלא דחקו את עושי המלאכה. לפיכך זכו אותם שוטרים להיות סנהדרין, ונאלץ מן הרוח אשר על משה והושם עליהם, שנאמר 'אספה לי שצעים איש מזקני ישראל אשר ידעת', מאותן שידעת הטובה

וַיְכּוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁמוֹ עֲלֵהֶם נְגִשֵׁי פְרֻעָה

במדרש רבה נדרש: 'ויכו שטורי בני ישראל – מכאן אתה למד שהיו כשרים ומסרו עצמן – על ישראל וסבלו מכות כדי להקל מעליהם, ולפיכך זכו לרוח הקודש שנאמר "אספה לי



מהם בסיני (כמובא במדרש על פסוק א' ואחר באו משה ואהרן'). ואנוהו – לשיטת האזניים לתורה הזקנים (המוזכרים בסוף הפרק הקודם) והשוטרים היו אותם האנשים, ויש לומר לשיטתו שהתורה מכנה אותם 'זקנים' ביחס למשה ולאהרן, ו'שוטרים' ביחס לפרעה ולעבודת הפרך. אולם ניתן לומר בפשטות שכוונת המדרש היא שבשלב זה היו רק שוטרים, ומתוך שהוכו נעשו לימים לזקנים, ואילו הזקנים שבסוף הפרק הקודם היו אנשים אחרים.

בביאור 'אֲשֶׁר שָׁמוּ עֲלֵהֶם' כתב רש"י שנוגשי פרעה שמינו את שוטרי ישראל היכו את השוטרים.

שבעים איש מזקני ישראל וגו'" (במדבר יא, טז). אמר הקדוש ברוך הוא: הם לקו עליהם לפיכך יזכו לרוח הקודש, ונתמנו נביאים עליהם.⁹⁸ וכן הביא רש"י 'השוטרים ישראלים היו וחסים על חבריהם מלדחקם, וכשהיו משלימים הלבנים לנוגשים שהם מצריים, והיה חסר מן הסכום, היו מלקין אותם על שלא דחקו את עושי המלאכה, לפיכך זכו אותם שוטרים להיות סנהדרין', עיין עוד בדבריו.

האזניים לתורה כתב שהשוטרים היו הזקנים (על פי המדרש הנ"ל), ומאחר שנשמטו אחד אחד ולא באו לפרעה נענשו, והוצרכו לבוא אל פרעה על דבר גזרת התבן, מלבד מה שנפרע

מדוע לא כליתם חקכם ללֵבָן כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁם גַּם תִּמּוֹל גַּם הַיּוֹם

שקודם דברי הנוגשים, אלא ליומיים שקודם גזרת פרעה). בפרשגן ביאר שלפי אונקלוס המילה 'תמול' הראשונה מתייחסת כ'תמול רחוק', כלומר לימים שלפני גזרת התבן, וה'תמול' השני ביאורו 'תמול קרוב', כלומר לפני זמן מועט. בטעם הדבר שלא הספיקו ללבון אתמול והיום בכמות הנדרשת מהם, כתב האבן עזרא ש'תמול' לא סיימו כי עשה משה את האותות לעיני העם ולא התעסקו במלאכתם, ו'היום' לא סיימו כי באו משה ואהרן אל פרעה (וכן כתוב 'וַיֵּצֵא פְּרֹעֶה בַּיּוֹם הַהוּא' [פסוק ו]), וכן הסכים החזקוני.

בהעמק דבר כתב שטענת הנוגשים היא שלא סיימתם את העבודה 'גַּם תִּמּוֹל', אף שלא הייתם חלשים מהיום לפני כן (שהרי היום חלשים הם מהעבודה הרבה של אתמול), ו'גַּם הַיּוֹם', שלא יאמרו בני ישראל שאתמול לא סיימו כי קוששו קש רב לתבן גם עבור היום כדי למלא את מכסת הלבנים, שהרי גם היום לא סיימו את המכסה. ואנוהו – ייתכן לבאר שכוונת הנוגשים היא

אונקלוס תרגם 'לא כליתם חקכם – לא אשלימתון גזירתכון'. בפרשגן ביאר שלא תרגם אונקלוס 'חקכם' כחלקכם אלא כגזרתכם, שעיקר הקצף היה על שלא שמרו את חוק המלך.

בפסוק מובאת פעמיים המילה 'תמול' – פעם אחת 'כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁם', ופעם שנייה 'גַּם תִּמּוֹל גַּם הַיּוֹם'. את המילים 'כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁם' ביאר רש"י כיום שלפני אתמול (כלומר יום אחד, הנקרא בלשוננו 'שלושום', ולא על שני הימים אתמול ושלושום). כלומר כוונת הנוגשים היא מדוע לא הספקתם ללבון את המספר הנדרש של הלבנים היום ואתמול (הימים שבהם לא קיבלו את התבן) כפי שהייתם עושים שלשום (כאשר קיבלו את התבן).⁹⁹ לעומתו, אונקלוס תרגם 'כתמול שלשום' – כמאיתמלי ומדקדמוהי, וביאר בהעמק דבר את דבריו, שהנוגשים אמרו מדוע לא הספקתם ללבון גם אתמול גם היום כפי שאמר פרעה בשעת הגזרה ללבון כהרגלכם אתמול ושלושום (ואנוהו – כלומר לביאורו המילים 'כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁם' אינן אמורות על היומיים

98. שמות רבה ה, כ.

99. ועיין בהעמק דבר במה שכתב בעניין זה על פירוש רש"י למילה 'שלושום' בפסוק ז.

מדוע לא הספקתם ללבון את המספר הנדרש של הלבנים היום ואתמול כפי שהייתם אמורים לעשות אתמול ושלשום. שמדגישים שהיה מצופה מבני ישראל ללבון אותה כמות לבנים

נהרות ה'

רועי ישראל ואחריותם

השוטרים לא הוכו מפני שהתרשלו בעבודתם, אלא מפני שלא דאגו לכך שהנתונים תחתיהם יעשו את שהוטל עליהם, כדברי רש"י 'היו מלקין אותם על שלא דחקו את עושי המלאכה'. מבחינה רוחנית, אחריות כבדה רובצת על כתפיהם של מנהיגי הרוח, בין אם בקהילה, בישיבה או בעם כולו. אם האנשים הפשוטים אינם עושים את המוטל עליהם, בלימוד ובמעשה, מוטלת אחריות גם על רועיהם.

כדוגמה לכך אפשר לבאר את דברי ה' למשה רבנו 'עַד אֲנִי מֵאֲנַתֶּם לְשֹׁמֵר מִצְוֹתַי וְתוֹרָתִי' (טז, כח). וכי משה רבנו מיאן לשמור את מצוות ה'? אלא שהקב"ה תלה במשה מנהיג הדור את חוסר השמירה של אלה הנתונים תחתיו. תפקידו של רב אינו רק להיות כתובת לשאלות, אלא גם להורות את התורה כדי שידעו אנשי עדתו את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.

ככל שילד גדל הוא הולך ומבין את האחריות שיש לו כלפי סובביו. תינוק חושב רק על עצמו, אך עם התבגרותו אמור הוא לצאת ממחשבת רצונו האישי ולהרחיב את היריעה לחשוב גם על אחרים. בבוא העת הוא מבין שיש לו אחריות על הנתונים תחתיו, וכי עליו גם לשאת בה על חוסר תפקודם. כן הוא הדבר ברוחניות. אדם בתחילת דרכו מוגבל ביכולתו לתרום לאחרים מתורתו. אך ככל שאדם מתפתח בלימודו, כן יש לו את הזכות והחובה להשפיע מתורתו לאחרים. אל יחשוב כיצד לפתח רק את אישיותו התורנית, אלא כיצד לפתח את כל מי שנתון תחתיו, ויבין היטב שבמידה מסוימת, על כל כישלון רוחני מצד חברי עדתו – עתיד הוא ליתן את הדין.

וְאֵתוּ סִרְכֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּנֻחוּ
קֶדֶם פְּרֻעָה לְמִימַר לְמָא תַעֲבִיד
כְּדִין לְעִבְדֵּיךָ :

טו וַיָּנֻחוּ שִׁטְרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְעְקוּ אֶל-פְּרֻעָה לְאֹמֶר
לְמָה תַעֲשֶׂה כֹה לְעַבְדֶּיךָ:

וינא שטרי בני ישראל ויצעקו אל פרעה לאמר

אונקלוס תרגם 'ויצעקו אל פרעה – וצוהו קדם פרעה'. וביאר בפרשגן שמחמת מוראם מהמלך לא העזו לצעוק על המלך אלא לפניו בלבד. ועיין 'ביאור המלבי"ם בגזרת התבן' לעיל פסוק ז, למה רק עתה צעקו השוטרים אל פרעה ולא בשעת הגזרה.

האבן עזרא ביאר את דבריהם, 'שלא היה מנהגך לעשות כן'. ובהעמק דבר כתב ששוטרי בני ישראל לא ידעו שטעם הגזרה הוא שבאו משה ואהרן לפרעה, כפי שביאר בתחילת פסוק ו.

נהרות ה' 1

כל אדם הנמצא מחמת תפקידו כעליון על אחר, בין אם אב לבנו, רב לתלמידו, מנהל על פועלו ודומיהם, יזכור שאף בפעמים שנותן מוסר ותוכחה לממונים תחתיו, כשם שנותן הוא להם מוסר, כן יכול הוא מהרה לקבל מוסר מן הממונים עליו. יחשוב לעצמו כיצד היה מרגיש כלפי הממונה עליו וכיצד היה רוצה שיתייחסו אליו – וכן ינהג כלפי הנתונים תחתיו.

וּלְבָנִים אֲמָרִים לָנוּ עָשׂוּ. כַּמִּינִן הִרְאִשׁוּן: וְחִטָּאת עֶמֶךְ. אֲלוֹ הִיָּה נִקּוֹד פֶּתַח הַיָּיְתִי אֲדֹמֶר שֶׁהוּא דְבוּקָה, וְדָבָר זֶה חֲטָאת עֶמֶךְ הוּא. עֲכָשִׁי שֶׁהוּא קִמֵּץ, שֶׁסֶּד דָּבָר

הוא, וכך פרושו – ודבר זה מציא חטאת על עמך, כאלו כתוב וחטאת לעמך, כמו 'בְּצִלָּתָהּ צִית לֶחֶם', שהוא כמו לבית לחם, וכן הרבה:

בהבנה פשוטה, השוטרים מדברים בשם בני ישראל, ובדרך כבוד ואומרים 'לעבדיך' כשבפועל מתכוונים גם לעצמם בדברם בגוף ראשון.

סייעו לאחיהם מרצונם הטוב, וכמו כן לא גילו לנוגשים אצל מי חסר תוכן הלבנים, ומתוך כך השתתפו הם בצרת אחיהם.

וְהָיָה עֲבֹדֶיךָ מִכֵּים וְחֻטָּאת עִמָּךְ

מנוקדת בפתח היה ביאור המילים 'החטא של עמך', אך מאחר שמנוקדת בקמץ אין חיבור בין המילים, וביאורו 'שדבר זה מביא חטאת על עמך',¹⁰² וממילא 'עמך' אמור על עם ישראל העובדים אותו. האברבנאל כתב שאם נאמר שמילים אלה מתייחסות לישראל אזי ראוי לפרשן בתמיהה – 'האם החטא הזה הוא של עמך בני ישראל?', והרי באמת אינו שלהם כי לא יוכלו לעבוד עוד, אלא הוא חטאת הנוגשים.¹⁰³ והספורנו מבאר כך את דברי השוטרים: 'וְהָיָה עֲבֹדֶיךָ מִכֵּים (השוטרים) וְחֻטָּאת (הנוגשים המכים) עִמָּךְ', כולנו עמך וראוי לך פרעה להקפיד הן על המוכים הן על המכים. ובאופן שלישי פירש האבן עזרא הקצר, שכוונת השוטרים לומר שפרעה חוטא בכך ששוטרי בני ישראל מוכים. וכן הסכים הרש"ר הירש שהעם המצרי המכה אותנו בפקודתך חוטא הוא, אולם אין הוא אשם כי אם אתה שציוותו על כך.

נחלקו המפרשים כלפי מי אמורות המילים 'וְחֻטָּאת עִמָּךְ': אונקלוס תרגם 'וחטון עליהון עמך', כלומר 'עמך' הם המצרים החוטאים על עבדיך שהם בני ישראל. וכן ביאר הרשב"ם שכוונת השוטרים לומר שעמך חוטאים בזה שמכים אותנו. וכן כתב האברבנאל, ששוטרי ישראל לא ידעו שגזרת התבן באה מאת פרעה, אלא חשבו שהיא רשעת הנוגשים שהרשיעו ביותר, על כן צעקו אל פרעה 'וְחֻטָּאת עִמָּךְ' – יודעים אנו שאין הרשע בא ממך, אך חטא הוא לעמך המצרים המעבידים אותנו.¹⁰⁴ וכן הסכים ההעמק דבר, שהמצרים המכים בחינם וללא חמלה נושאים עוון ואשמה, והוסיף באזניים לתורה שהחטאת הזאת של הכאת חינם היא של 'עמך', של הנוגשים, שהרי אי אפשר שהמלך יסכים לזה. ועיין 'ביאור המלבי"ם בגזרת התבן' לעיל פסוק ז. לעומתם, רש"י כתב שאם הייתה מילת 'וחטאת'

נהרות ה'  

נתינת הכלים הנכונים להגשמת המטרה

השוטרים באים בטענה מוצדקת לפרעה. מצד אחד אתה בא אלינו בציפיות גבוהות, ומצד שני אינך נותן לנו את הנדרש להצלחת המשימה. כן הדבר בכל תחומי החיים, אי אפשר לצפות לתוצאות בלי לתת את הנדרש, קל וחומר בעניין לימוד תורה וחינוך לעבודת ה'.

כל אב ורב שואף שבניו ותלמידיו יגדלו להיות תלמידי חכמים רמי מעלה, אך לפעמים דווקא הוא שמונע מהם להגשים את חזונו. לא די בהצגת ציפייה וחזון, אלא חובה היא להעניק להם את כל הכלים הנדרשים לכך.

צריך האב והרב לחשוב היטב מה נדרש מבנו ותלמידו כדי שיהיה גדול בתורה ובמעשים. נדרשים חזון וציפייה, נדרשת דוגמה אישית, נדרשים חומרי לימוד נאותים, נתינת זמן ראוי, ויותר מכול חובה להתאים את הצרכים הייחודיים לבן

◆ ◆ ◆

103. אברבנאל שם.

101. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

102. בעניין הניקוד עיין גם ברשב"ם.

ולתלמיד, המשקפים את מצבו כעת ואת המקום שאליו רוצים אנו להביאו. ישאל עצמו כל אב וכל רב – האם אני עושה כל שביכולתי כדי להעניק לבני ולתלמידי את כל צרכיו כדי שיהיה שלם בלימודו ובמעשיו?



וַיֹּאמֶר בְּטִלְנִין אֶתוֹן בְּטִלְנִין עַל כֵּן
אֶתוֹן אֶמְרִין נִיזִיל נְדָבָה קָדָם יי:

י וַיֹּאמֶר נְרָפִים אַתֶּם נְרָפִים עַל־כֵּן אַתֶּם אֲמָרִים נִלְכָּה
נְזָבָחָה לַיהוָה:

שביאר בפסוק ח) וגם עתה אתם נרפים ואינכם עובדים כראוי. פרעה טוען שאי השלמת העבודה אינה בגלל תנאיה אלא מתוך רפיון ישראל בעבודתם, ולכן גם לא יינתן להם תבן וגם צריכים הם להשלים את מתכונת הלבנים. ואף אם אינם יכולים לגמור את עבודתם בשעות הרגילות לעבודה, 'וְעֵתָהּ לָכוּ עֲבָדוּ', כלומר לכו עתה אחרי שעות העבודה הרגילות.

ובאזניים לתורה פירש שכפל המילים אמור הן על השוטרים הן על בני ישראל הנתונים תחתיהם. פרעה מצדיק את דין המכות על השוטרים מאחר שהשוטרים נרפים מהכאת בני ישראל או ממסירת שמות העבדים הנרפים לנוגשים. הווי אומר, שני רפיונות כאן – הרפיון של השוטרים בביצוע תפקידם המביא גם לרפיון העבדים – 'נְרָפִים אַתֶּם נְרָפִים'.

אונקלוס תרגם 'נרפים' – בטלנין, וכתב האבן עזרא שדברי השוטרים לא הועילו כי פרעה מתאמץ בחוזק ליבו.

האברבנאל ביאר שפרעה משיב שאין סכום הלבנים קשה מדי לבני ישראל, מאחר שהם רבים הרבה יותר כעת ממה שהיו בתחילת גזרת הלבנים, ועל כן יש מספיק אנשים שיכולים הן לעבוד והן לחפש תבן (וממשיך בזה בשיטתו שהבאנו בפסוק ה). ועוד, פרעה מאשים אותם שהם מחשבים בדברים עיוניים ואלוהיים רק בגלל שהם פנויים מעבודה, ועל כן צריכים לעבוד קשה יותר.¹⁰⁴ הספורנו כתב שאתם נרפים ועצלים ממלאכתכם, ולכן הכבדתי עולכם כדי לזרזכם, שכן אתם מבקשים 'נִלְכָּה נְזָבָחָה לַה' רק כדי להתרפות מן המלאכה.

על כפל המילים 'נְרָפִים אַתֶּם נְרָפִים' כתב המלבי"ם שהייתם נרפים לפני יומיים (כפי



עומד לבקש רחמים עלי ועל שולחי

פרעה מאשים את שוטרי בני ישראל, ובפסוק זה מאשים אותם פעמיים באופן ישיר בשימושם במילה 'אתם': 'נְרָפִים אַתֶּם, נְרָפִים, עַל כֵּן אַתֶּם אֲמָרִים נִלְכָּה נְזָבָחָה לַה'. אמירת 'נִלְכָּה נְזָבָחָה לַה' לא נאמרה על ידי השוטרים אלא על ידי משה ואהרן, ויוצא לכאורה שפרעה מאשים את השוטרים בטענה שמעולם לא טענו. אלא שמשה ואהרן אמרו כן בשם העם כולו, ובכללם גם השוטרים, וידע

נהרות ה'

אין לך מעלה גדולה מזו

צמד המילים 'לכו עבדו' מופיע ארבע פעמים בתורה, תמיד על ידי פרעה, אך משונה היא אמירתו הראשונה מן השלוש האחרות. בפסוק זה מצווה פרעה 'לכו עבדו' בהתייחסו לעבודת הפרך. לעומת זאת, בכל אחת משלוש המכות האחרונות אומר פרעה כן בהתייחסו לעבודת ה'. בפעמיים הראשונות הוא אומר זאת כנתינת רשות: 'לכו עבדו את ה' אלהיכם – מי ומי יהולכים?' (י, ח), 'לכו עבדו את ה', רק צאנכם ובקרכם יצג' (י, כד), ובפעם האחרונה כציווי: 'קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל ולכו עבדו את ה' כדברכם' (יב, לא).

כמה שונה היא אותה האמירה, 'לכו עבדו', בין הליכה ועבודה בדברים בטלים לבין הליכה ועבודה בעבודת הקודש. למעשה, הבדל זה בין סוגי ההליכה והעבודה, הריצה והעמל, צריך לבוא לידי ביטוי בכל פעם שאנו מסיימים את לימודנו בבית המדרש, כדברי הגמרא הדורשת על רבי נחוניא בן הקנה: 'ביציאתו מהו אומר? מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים – אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים – אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים – אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת'.¹⁰⁷

חיבה יתרה צריכה להיות לנו לתפילה זו, שאין הודאה מעולה כמותה בכל העולם כולו. בשונה מעמלנו עבור פרעה, שלא רק שלא זכינו בו לשכר אלא אפילו תבן לא קיבלנו, זוכים אנו עתה לעמול ולקבל שכר נצחי, לרוץ לחיי העולם הבא. כמה שיעמול אדם בעולם הזה ויזכה לכל השכר והתענוגים, הרי הם בטלים כלא היו לעומת השכר הנצחי, כדברי המלך שלמה 'יקרה היא מפנינים וכל חפציק לא ישוו כה' (משלי ג, טו) וכדברי רבי יעקב במשנה 'ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'.¹⁰⁸

החלק השני של ההודאה מבטא את השכר – 'אני עמל ומקבל שכר... אני רץ לחיי העולם הבא', אך החלק הראשון אינו מדבר על כך אלא על עצם זכות הלימוד, שזוכים אנו בהליכתנו ובעבודתנו, בריצתנו ובעמלנו, לעשות נחת רוח לאבינו שבשמיים, ואין לך הודאה גדולה מזו – 'מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות... אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים'. אני זוכה לעשות נחת לאבי ומלכי שבשמיים, ואין לך מעלה גדולה מזו.

וַיֹּאמֶר שְׁטָרִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲתֶם בָּרַע לֵאמֹר לֹא־תִגָּרְעוּ
מִלְּבַנֵּיכֶם דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ:
וַיֹּאמֶר שְׁטָרִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל. אֵת חֲזָרִיהֶם הִנֵּדִים עַל יָדֶם:
בָּרַע. רָאוּ אוֹתָם בָּרַעַה וְלָרָה הַמוֹנָלֶת אוֹתָם צִהֲכִידֶם

העבודה עליהם לאמר לא תגרעו וגו':
העבודה עליהם לאמר לא תגרעו וגו':

גדולה מה שיצטרכו לאמר לישראל לא תגרעו מלבניכם, זה נגע אל עצמם ואל בשרם כאלו הם ברעה גדולה כי השתתפו בצרת ישראל'. וכן ביאר בהעמק דבר, שהשטרים ראו עצמם במעמד רע, שצריכים להביא את דברי פרעה אל העם, ועל כן בצאתם מפרעה היה בדעתם לחפש את משה ואהרן ולשפוך את מרי שיחם לפניהם. והאברבנאל ביאר שכששמעו השוטרים מפרעה שגזרת התבן באה מאיתו (ולא מהנוגשים, עיין מה שהבאנו מביאורו בפסוק יז), ראו השוטרים בעין רעה הן את פרעה והן את הנוגשים, וזו כוונת הפסוק 'וַיֹּאמֶר שְׁטָרִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתֶם בָּרַעַה'. משהבינו שהגזרה באה מפרעה – האשימו את משה ואהרן (כמובא בפסוקים הבאים).¹⁰⁹

נחלקו המפרשים את מי ראו שוטרי בני ישראל 'ברע'. לפי רש"י הכוונה ששוטרי ישראל ראו את חבריהם הנרדדים על ידם ברע, כלומר ראו אותם ברעה ובצרה המוצאת אותם כשמכבידים עליהם את העבודה ואינם יכולים לגרוע מעבודתם דבר. לעומתו, האבן עזרא סבר שראו נפשות עצמם בצרה ממה שאמר להם פרעה 'לֹא תִגָּרְעוּ מִלְּבַנֵּיכֶם דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ', ומתוך כך התרעמו על משה ואהרן (והביא ראיות שהמילה 'אותם' ושכמותה יכולות להראות יחס של אדם כלפי עצמו). ובדומה ביאר החזקוני שהשוטרים ראו עצמם ברע, שקודם גזרה זו לא מצינו שדחקום המצרים ואילו עכשיו הוכו, ועוד שפרעה אמר להם שלא יינתן להם תבן. וכן כתב המלבי"ם: 'מספר צדקת השוטרים שאחר שראו שאין תקווה ראו את עצמם ברעה היותר

נהרות ה'  

עין רעה, לרואה ולנראה

'וַיֹּאמֶר שְׁטָרִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתֶם בָּרַע לֵאמֹר'. ראיית אדם 'ברע', ראיית אדם דרך עין רעה – רעה ומזיקה היא מאוד. נתמקד עתה בהשפעת העין דרך עינו של אחד מגדולי התנאים, רבי אליעזר בן הורקנוס. כשאמר רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו 'צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם' התשובה הראשונה שמובאת במשנה היא: 'רבי אליעזר אומר: עין טובה', ולחלופין כשאמר להם 'צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם' השיב רבי אליעזר 'עין רעה'.¹¹⁰ וכתב על כך רבנו יונה, שאל יאמר אדם על עין רעה ש'אינו רע אחר אשר לא עשק ולא גזל את עמיתו, ורעתו רבה כי היא יסוד לכל מדה רעה וממנה יבא לעשות כל דבר רע'. ובתפארת ישראל כתב 'דכשהשקפת עין שכלו לשפוט הכל לרעה, אינו מסתפק בשלו, ומקנא חברו, ודנו לכף רעה, ומהרהר אחר רבו ואחר הקדוש ברוך הוא,

110. אבות ב, ט.

109. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

על אף היות העין עדינה, ונראית כמקבלת ולא כיוצרת, כוחה רב מאוד, הן כלפי הרואה הן כלפי הנראה. האדם המשכיל יישמר מאוד מעין הרע, כדברי המשנה 'רבי יהושע אומר: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם', וכן 'עין טובה... מתלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה... מתלמידיו של בלעם הרשע'.¹¹³

כ ויִפְגְּעוּ אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן נֹצְבִים לִקְרֹאתָם בְּצִאתָם
מֵאֵת פְּרַעֲהָ:

הרש"ר הירש ביאר שכשכתוב 'פגע ב-' הכוונה שפגשו במקרה, ואילו כשכתוב 'פגע את' הכוונה שיצא הישר לקראת אותו אדם. משה ואהרן ניצבו בחוץ והמתינו לציאת השוטרים ממפגשם עם המלך, ונראה שידעו על בוא השוטרים אל פרעה. ובדומה כתב באזניים לתורה, שבפשט הכוונה שמשה ואהרן היו ניצבים לקראת השוטרים לדעת אם השתדלותם הניבה פרי.



113. אבות ב, יא ושם ה, יט.

וכפי שהביא הרמב"ן בשם המדרשים, לקמן פסוק כב 'תמיהת משה'), ועתה זימן הקב"ה את משה ואהרן לקראת השוטרים הכועסים. והוסיף בהעמק דבר – 'והיה זה נסיון למשה לראות כמה הוא סובל שלא יהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא'.

ומי היו אלה שפגעו את משה ואהרן? רש"י כתב שהכוונה לאנשים מישראל (ואנוהו – ולא לשוטרים המוזכרים בפסוק הקודם). והביא את

115. נדרים סד, ב. ועיין במה שכתבנו בעניין זה על ב, יג 'והנה שני אנשים עברים נצים' ועל ד, יט 'כי מתו כל האנשים'.

משה, האיש העניי מאוד מכל האדם, שלא האמין ביכולתו להצליח מול פרעה – עומד ניצב מול עדתו. לא כי הרגיש איתן, אלא מפני שהבין את מקומו כמנהיג.

כַּאֲשֶׁר יִשְׁפָּט אֶת הָעָם הַזֶּה
אֶת־יְרִיחוֹ בְּעֵינֵי פְרַעֲהַ וּבְעֵינֵי עַבְדּוֹ
לְתַת־חֶרֶב בְּיָדָם
לְהַרְגָנּוּ:

אונקלוס תרגם 'ירא ה' עליכם וישפטו – יתגלי ה' עליכון ויתפרע', ובכך ביטא את עומק כוונתם, שלא התכוונו שישפטם ה' באופן שייתכן שיצאו הם חייבים בדין ומשה ואהרן זכאים, אלא שברור היה להם שמגיע למשה ולאהרן להיענש ויפרע ה' מהם. וכן כתב האבן עזרא, 'ירא ה' חמסנו שהוא עליכם', כלומר יהיה גלוי לפניו הסבל של בני ישראל ויפרענו ממשה ומאהרן. וכן כתב בהעמק דבר בשם המיוחס ליונתן, 'יתגלי קדם ה' עולבננא ולחוד יתפרע מנכון', שהכוונה שירא ה' צרות נפשנו וחמסנו עליכם.

המלבי"ם כתב שמתוך מרירות ליבם דברו קשות כנגד משה ואהרן שבאו לקראתם. וכן כתב **באזניים לתורה**,¹²¹ שאף שהיו השוטרים טובים וכשרים הטיחו דברים כנגד משה ואהרן מפני צערם וסבלם של ישראל. והוסיף שאם נאמר שמדובר בדתן ובאבירם, 'תא חזי מה בין מוסר עני למוסר עשיר', שבשעה שהיו עשירים ולא מצא משה חן בעיניהם מסרו אותו למלכות, ועתה שירדו מנכסיהם מסרו על משה ואהרן דין לשמיים.

שמשה רבנו התפעל מאוד מדברי השוטרים ולא השיבם דבר מפני צערם, ואין אדם נתפס בשעת צערו (כמובא בגמרא¹²⁰).

וכה דבריו של הרש"ר הירש: 'אנשים אלה, אשר גווייהם ספגו את המכות שנועדו לאחיהם – חלוצים היו לאותם אצילי דורות גלות עתידיים, הם "זקני היהודים" של קהילות ישראל, אשר באו באש למען אחיהם המעונים. אל נא נחשוב להם אפוא לעוול, אם נתערער אימונם בשליחות משה ואהרן לאחר תוצאות אלה'.

אֲשֶׁר הִבְאִשְׁתֶּם אֶת רִיחֲנוּ בְּעֵינֵי פִרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו

האברבנאל כתב שעד שבאו משה ואהרן היו השוטרים צועקים לפרעה על הנוגשים והיה משיבם באופן מתחשב. אולם מאז בואם של משה ואהרן אל פרעה – הבאישו את ריחם בעיני פרעה ובעיני עבדיו, עד שכמעט יקחו חרב בידם להורגם על דברי משה ואהרן.¹²³

הרש"ר הירש ביאר שעשיתם אותנו רקובים בעיניהם מבחינה מוסרית. עד הנה אמנם התעללו בנו המצרים, אך הניחנו לקיומנו עבור יתרון המדינה. אך מעת שעוררתם בנו את רעיון השחרור אנו נראים בעיניהם כאנשים המשתמטים מעבודתם, כאנשים שהרקבו מבחינה מוסרית, חברתית ותועלתית. מעתה רואים הם אותנו כאנשים שאינם עומדים להצלחת המדינה, ובזאת נתתם בידם 'חֶרֶב בְּיָדָם לְהַרְגֵנוּ' – היינו סיבה לפעול לחוסר קיומנו.

בביאור 'הִבְאִשְׁתֶּם אֶת רִיחֲנוּ' נדרש במדרש רבה: 'רבי יוחנן אמר: מן המכות שהיו מכין אותם היה ריחן מבאיש, ורשב"ל אמר: מאותן שהיו משקעין בבנין היו מתים וריחן מבאיש'.¹²² לשיטות אלה כוונת הפסוק היא לריח ממשי. אך המדרש מביא דעה נוספת: 'ורבי חייא אמר: משל לנבלה שהיתה נתונה בזוית ועפר מכוסה עליה ואין ריחה עולה ובא אחר וגילה אותה והלך ריחה. כך אמרו ישראל למשה: משה, ריח היה ביד מצרים שאנחנו עתידין ליגאל, ובאתם ועכרתם אותו'. **החזקוני** ביאר שגיריתם בנו את פרעה ועבדיו. **והמלבי"ם** כתב שעד עתה לא היה בלב פרעה ושריו להרע את מצבנו, ואתם הבאשתם את ריחנו בכך שעתה הרעו לנו יותר. ואם תאמרו שגם עד עתה היינו נבאשים בעיניהם, הרי לא מצאו תואנה להרע לנו, ועתה הבאתם להם את התואנה שביקשו, ובכך נתתם חרב בידם להורגנו.



122. שמות רבה ה, כא.

123. אברבנאל אחרי תשובתו לשאלה התשיעית.

120. בבא בתרא טז, ב.

121. תחילת דברי האזניים לתורה מובאים על פסוק כ,

ושאר דבריו מובאים בפסוק זה.

האברבנאל ביאר שעניין החרב הוא משל לאדם שהיה בדעתו להרוג שונאו אך לא מצא חרב להורגו, ובא אחר שאינו שונא לו ונתן חרב בידו. כן פרעה היה שונא את ישראל אך לא יכול להתגולל עליהם להורגם, וכעת על ידי דבריהם של משה ואהרן מצא עלילה להכביד את עבודת

נעלבין ואינן עולבים

על פי רוב, בשעה שאדם נפגע פניו משתנות והוא משיב לנאמר. אך יש יחידי סגולה שברגע העלבון שמים לנגד פניהם את מאמר הגמרא ועושים עצמם כשמש, ומעתה לפנינו הבנה חדשה למאמר הגמרא 'פני משה כפני חמה'.¹²⁸ יהי רצון שלא נעליב זה את זה כלל, ואם קרה שעלבו בנו – נזכה לילך בדרכה של השמש ובדרכם של משה ואהרן, ששמעו חרפתם ולא השיבו, ובכל תפילה נזכור ענינו זה באומרנו 'ולמקללי נפשי תדום, ונפשי כעפר לכל תהיה'.

124. אברבנאל שם.
125. גיטין לו, ב.
126. חולין ס, ב.
127. הוסיף המהר"ם שיף ש'עושיו מאהבה' שייר כלפי
השמש, כנאמר 'שמחים בצאתם וששים בבואם וכו'
(בפיוט אל אדון, על פי תהילים יט, ו).
128. בבא בתרא עה, א.

וַתָּב מֹשֶׁה לִקְדָּם יי וַאֲמַר יי לָמָּא
אֲבִיאִישָׁתָא לְעִמָּא הָרִין לָמָּא דָּנָן
שְׁלַחְתָּנִי :

כַּב וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי לָמָּה הֲרַעַתָּה לַעַם
הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי:

למה הרעתה לעם הזה. ואם תאמר, מה אכפת לך? – קובל אני על ששלחתני:

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמֶר

לתורה שזה בגדר 'חזרה שליחות אצל בעלים', שהשיב את השליחות אל ה' מכיוון שלא הצליח. ולכן מצינו בפרק הבא שידולים חדשים מאת ה' אל משה שילך אל פרעה, שמשיך משה את ידו מן השליחות (ועיין בדבריו שהביא תירוצים נוספים). ואנוהו – דבריו משתלבים עם הפעם הבאה שבה נאמר 'וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל ה'', שם הוא אומר 'וְאָם אֵין – מִחֲנִי נָא מִסְפָּרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ' (לב, לא-לב), שאף דברים אלה באים כהחזרת השליחות אם לא ימחל ה' לבני ישראל. ועיין בנהרות ה'.

הקשה באזניים לתורה – 'מאין בא ולאן שב, הלא מלא כל הארץ כבודו?' הרשב"ם ביאר ששב משה אל המקום שבו היה מדבר עימו ה', וכן הסכים החזקוני. וכן כתב בהעמק דבר, שהיה מקום קדוש כמו בית כנסת ששם היו מתקבצים לתפילה, ו'שם התפלל משה תפלתו הקבועה ואמר גם זו התפלה'. לעומתם, הרש"ר הירש כתב 'וישב – ראה כי נסתיימה שליחותו, ולא נותר לו אלא לשוב אל מי ששלחו' ולכן אמר 'אדני' בלשון אדנות – האדון אשר שלחו. ובאופן דומה תירץ באזניים

ה' לָמָּה הֲרַעַתָּה לַעַם הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי

ישראל 'לָמָּה הֲרַעַתָּה לַעַם הַזֶּה', וכנגד השליח שלא נתקיימה הבטחתו 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי'.¹³⁰ וכן כתב האור החיים, והוסיף עוד ביאור, שהתכוון משה בדבריו הן לבני ישראל המשוועבים הן לשבט לוי שלא נשתעבדו. כנגד המשוועבים אמר 'לָמָּה הֲרַעַתָּה לַעַם הַזֶּה' (ומילת 'הזה' באה לשלול את שבט לוי), וכנגד שבט לוי אמר 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי', שאף להם לא הועיל דבר בשליחותו. ועיין בדבריו שהביא תשובות נוספות, והוסיף שהמילה 'זה' רומזת שדווקא על עניין זה מיאן משה לילך בשליחותו, וכן שרומזת לגימטריה של (12), שאם קץ הגאולה יהיה בעוד שנים עשר חודש – למה שלחו עכשיו. לפי הכלי יקר, משה טען שאולי הוא עצמו

בביאור דברי משה אל ה' כתב רש"י 'למה הרעתה לעם הזה, ואם תאמר מה איכפת לך, קובל אני על ששלחתני', והוא על פי דברי המדרש רבה שהרחיב בדבר.¹²⁹ וכתב הספורנו שאם ראויים הם לפורענות זו, למה גלגלת אותו על ידי. הרשב"ם ביאר שאם תאמר שזה משום שנתחייבו ישראל בגלל רוב חטאיהם ולכן אינם ראויים לגאולה, 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי' מאחר שאינם ראויים לגאולה ולישועה. ובדומה נקט רבנו בחיי, למה שלחתני קודם שהגיע הקץ, כי אין ראוי לך לשלוח את שלוחך עד אשר יגיע זמן הקץ (ואנוהו – כלומר המילה 'זה' באה במשמעות 'עתה'). וכן הסכים בהעמק דבר (וכן דברי הרמב"ן, לקמן 'תמיחת משה'). גם האברבנאל כתב כדבריהם והוסיף שמשה אומר כנגד המשלח שהאמינו בו



130. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

129. שמות רבה ה, כב.

היה קשוח יותר מאשר אי פעם, ועל הלחץ הוסיף עוד לעג. והעם, הלא חשבוהו לרמאי, אותו ואת אהרן – על כל פנים למרומים. ואף משה תוהה על עצמו. ובמי, אם לא במשה, יגברו עתה הפקפוקים בכושרו, כביכול, לא מילא כראוי את שליחותו. ומי אנוש, ולא ירפו ידיו בראותו, כי בשלו הוכו עד זוב דם וצנחו בייאושם שש מאות אלף איש חפים מפשע!

לפי המלבי"ם, כדי להבין את דברי משה יש להקדים ולשאול, למה שלח ה' את משה לבקש מפרעה שישלחם מרצונו, ולא הוציאם ביד חזקה בלא רשותו של פרעה? ומעלה שתי סברות בעניין. הראשונה, שעדיין לא הושלמו ארבע מאות שנה, ומאחר שה' גואלם קודם הזמן נצרכת רשות פרעה, שהרי העבדות אינה נשלמת עד שיאמר להם שהינם בני חורין ונותן להם רשות לצאת. והשנייה, שרצה ה' שיתקדש שמו בעיני כול על ידי המכות, האותות והמופתים, ודבר זה יקרה על ידי שמשה יתרה את המכות ויודיע על תחילת המכה ועל סורה על ידי תפילתו, ובזה יכירו כולם שיש אלוה לעולם.

כנגד שתי סברות אלה מעלה משה טענותיו. כנגד הסברה הראשונה, שצריך שיושלמו ארבע מאות שנה או את רשות פרעה, אמר 'לָמָּה הִרְעֵתָהּ לָעָם הַזֶּה' (ואנוהו) – שהרי הבקשה מפרעה לא סייעה בעניין זה). ואם תאמר שמאחר שלא נשלמו עדיין ארבע מאות שנים תבוא הוספת קושי השעבוד תחת השלמת מניין, טען משה 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי, שהרי אם קושי השעבוד ישלים את מניין השנים אין צורך בשליח שילך לפרעה אלא יכולים לצאת מעצמם ביד רמה מאחר שנשלם זמן שעבודם. וכנגד הסברה השנייה, שייודע שם ה' בעולם, הרי ההפך הוא אשר קרה, שכן משה בא לדבר בשם ה' ורק הורע מצבם מאז, ונודע שם ה' בגויים להפך הכוח והגבורה.

בשונה מכל המפרשים, הביא רבנו בחיי את דברי רבנו חננאל שכתב ששאלת משה 'לָמָּה

הסיבה להרעת מצבם, משום שהוא כבד פה וכבד לשון, ועל כך חרה אפו של פרעה ביותר בטענה שבני ישראל משחקים בו בשולחם אליו אדם כזה, וזו כוונתו באומרו 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי, דווקא אותי כבד הפה והלשון. ואולי הבין משה דבר זה מדברי פרעה שאמר 'לָמָּה מָשָׁה וְאַהֲרֹן תִּפְרִיעוּ אֶת הָעָם מִמִּצְרָיִם' (בפסוק ד), ולא 'משה ואהרן, למה תפריעו את העם ממעשי'. שמהופעת המילה 'למה' לפני 'משה ואהרן' מבאר פרעה את כוונתו, שאילו היה בא לפניו אדם הגון היודע לדבר היה פרעה מחריש, אבל למה משה ואהרן, שאינם ראויים לשליחות זו, באים לפניו בעניין ביטול העם ממלאכתם? עצם שליחת אדם שאינו ראוי היא אשר הפריעה לפרעה.

הרש"ר הירש ביאר שמשה שואל שתי שאלות. הראשונה, 'לָמָּה הִרְעֵתָהּ לָעָם הַזֶּה' – מהי התכלית שלמענה הבאת על העם שאתה מבקש לגאול אסון חדש, שוודאי אינו מקדם את הגאולה? ונוסף על כך, 'לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי' – למה דווקא אותי, אשר מראש הודעתך שאיני מסוגל לכך, ועתה כישלוני מעיד על כך?

מוסיף הרש"ר הירש שתחילה אמר משה 'לָעָם הַזֶּה', ובפסוק הבא אמר 'אֶת עַמִּי'. תחילה מעלה משה טענה כללית על שאירע לעם – אף אם אינם עמך, למה מגיעים להם כל אסונות אלה? הלא בני אדם המה, לא גרועים מאחרים וודאי שלא מן המצרים, ומדוע רק עליהם הבאת פורענות קשה זו? ומעבר לכך, מאז שבאתי לדבר אל פרעה בשמך נעשה עם זה לעמך (ואנוהו – לעיני כול), ולא רק שלא הצלת את עמך (אפילו מהתעללויות חדשות), אלא הרעת מצבם, ומאחר שהם עמך – 'שמך וזכרך בעמים קשורים בגורל'.¹

והמשיך וכתב: 'הרעתה' – אתה הוא שגרמת לאסון חדש זה. לא עמדת רק מנגד כאשר התרחש, אלא עוררת אותו על ידי שליחותי. הבה ונמחיש לעצמנו את המצב, אליו נקלע עתה משה. שליחותו נכשלה לחלוטין. פרעה

משה ידע שלא ישלחם פרעה מייד, ולמה אם כן בא בטענות לה'?

בצורה תקיפה יותר כתב התורה תמימה:¹³¹ 'היתכן שמשה עבד ה' וראש המאמינים שבק הפעם להמנותיה חלילה בה' ודבר דברים כמתלהמים, ובפרט כי הקדוש ברוך הוא בעצמו הקדים להודיעו כי לא בנקל ישלח פרעה את ישראל, כי יחזק את לבו כמו שכתוב בפרשה הקודמת "ואני אחזק את לבו ולא ישלח את העם" (ד, כא), ואם כן לא היה לו למשה להתפעל מאומה על סרובו של פרעה, אחרי כי גם זה גופא מאת ה' הוא'.

משיב האבן עזרא שמשה חשב שמשעה שידבר עם פרעה תוקל עבודתם במצרים, אך ההפך הוא אשר קרה, שהרי פרעה הכביד את עבודתו על בני ישראל, ומשכך לא הייתה בידו תשובה להשיב לשוטרים על דבריהם. וכן נקט החזקוני. והוסיף באבן עזרא הקצר שחרה למשה שבאה צרה לישראל על ידו, והשם לא הודיעו שכן יהיה. באופן דומה כתבו האברבנאל,¹³² הכלי יקר, האור החיים והמלבי"ם, שתלונת משה נבעה מכך שידע שפרעה יסרב לשלחם, אך לא שהעבודה תתקשה יותר.

בדומה מבאר הרש"ר הירש את תחושת העם. אף שבישר ה' למשה שפרעה לא ייעתר מייד, הרי הבין העם שלפחות ייפסקו העינויים, ועל כל פנים לא יוסיפו עליהם התעללויות חדשות. כשמשה ואהרן באו לעם כתוב 'וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד... וְכִי רָאָה אֶת עֲנָיִם' (ד, לא), כלומר ברור היה להם שקרבה הגאולה, ואף אם תתמהמה הרי עיני ה' בהם וודאי שיגן עליהם מעתה והלאה, אולם ההפך הוא שקרה.

הרמב"ן מביא אף הוא שאלה זו וכותב 'אחרי הודיע אלהים את משה פעמים (לעיל ג, יט; ד, כא) שלא יתן אותם מלך מצרים להלוח, מדוע יתרעם?'. הוא דוחה את הבנת האבן עזרא

ה'רענה' אינה תלונה והטחת דברים אלא לשון שאלה. ששאל משה את הקב"ה למה ישראל הם בגדר 'צדיק ורע לו' ואילו הרשעים בגדר 'רשע וטוב לו'? ועיין תשובתו לקמן ו, א 'ויאמר ה' אל משה עתה תראה'.

שם אדנות

הרמב"ן מציין שבדברי משה כאן שם ה' נכתב בשם אדנות (ואנוהו – ולא בשם הוי"ה כפי שכתוב כרגיל, ואף שתי תיבות בלבד קודם מילה זו), כי שם הוי"ה מורה על מידת הרחמים, ושם מידת הרחמים לא יריע לעם, אך ממידת הדין חשש. גם רבנו בחיי נקט כן והוסיף שתוספת האות ה"א במילה 'הרעותה' קשורה לעניין זה. גם בהעמק דבר ציין שהוא שם אדנות, וביאר שמשה נקט דווקא שם זה משום שהוא שם המשדד את הטבע (אנוהו – כלומר המראה שליטה על הטבע). שסבר משה שה' הניח לדברים לפעול באופן טבעי ולא התערב בהשגחה פרטית, שהרי בדרך הטבע ברור שפרעה יקצוף על עבדיו המנסים להישמט מעבודתם. על כן הזכיר את שם אדנות, שראוי על פי ההשגחה לשמור את העם באופן שמעל הטבע, שלא יגרום הדבר רעה לבני ישראל. ועיין ברש"ר הירש בתחילת הפסוק, שפנה אל ה' בשם אדנות כעבד לאדון, שמאחר שלדעתו הסתיימה שליחותו חזר אל האדון אשר שלחו. ועיין בדברינו ו, ג 'האם לא התגלה ה' לאבות' בואנוהו.

תמייהת משה

האבן עזרא העלה קושיה על אודות דברי רבנו משה, וכה דבריו: 'הנה שאלה, אחר שהשם הודיע למשה ואמר לו "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוח" (ג, יט) עד שיעשה כל האותות אשר צוהו, אם כן למה יתרעם משה לומר "למה זה שלחתי, והצל לא הצלת"?'.¹³¹



132. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

131. תורה תמימה על ו, א.

ששה חדשים נגלה הקדוש ברוך הוא על משה במדין ואמר לו לך שוב מצרים, בא משה ממדין ואהרן ממצרים, ויפגעו בהן שוטרי ישראל כשהיו יוצאין מלפני פרעה.¹³⁴

עוד הביא הרמב"ן את מדרש שיר השירים רבה הדורש 'דומה דודי לצבי – מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון נראה ונכסה וחוזר ונראה. וכמה נכסה מהם? רבי תנחומא אמר: שלשה חדשים, הדא הוא דכתיב 'ויפגעו את משה ואת אהרן', יהודה ברבי אמר: לקירסין, ומבאר הרמב"ן שלשון 'פגיעה' (ככתוב 'ויפגעו את משה ואת אהרן') היא לפרקים (ואנוהו – וזו כוונת 'לקירסין', היינו מפעם לפעם).¹³⁵

על פי כל הנ"ל מבאר הרמב"ן שעברו ימים רבים מאז בוא משה אל פרעה עד שאמר לה' 'למה הרעתה לעם הזה, למה זה שלחתני'. ואומר משה לה' 'למה הרעתה לעם הזה' למה לשלוח אותי עד שתמצא להצילם, כי עתה הרעות להם ולא הצלת אותם, ואם כך אתה עושה להם – יסופו ברעה אשר תמצאם.

באופן אחר ביאר התורה תמימה. לדבריו, בשעה שישראל חטאו בעגל עמד משה ושבר את הלוחות כדי לכלול עצמו בכלל ישראל החוטאים, כדי שכביכול לא תהיה לה' טענה שישראל חוטאים ורק משה צדיק, וכה לשון המדרש רבה: 'וארא והנה חטאתם לה' אלהיכם – ראה שאין לישראל עמידה וחבר נפשו עמהם ושבר את הלוחות ואמר להקב"ה: הם חטאו ואני חטאתי ששברתי הלוחות, אם מוחל אתה להם אף לי מחול שנאמר "ועתה אם תשא חטאתם" – כן לחטאתי מחול, ואם אין אתה מוחל להם אל תמחול לי, אלא "מחני נא מספרך אשר כתבת"'.¹³⁶ כך אצלנו, ירא משה שיקפיד הקב"ה

שהתייחס להרעת מצבם של בני ישראל לעומת ציפיית משה שיקל עליהם, משום שמשה אומר 'והצל לא הצלת', כלומר לא ציפה רק שיוקל מעליהם אלא שיוציאם לחלוטין מגלותם. לכן, מבאר הרמב"ן שמשה רבנו חשב שכוונת ה' הייתה שלא ישמע אליהם פרעה להוציאם מייד עד שיעשה בו נפלאות רבות, אבל חשב שיביא ה' על פרעה נפלאות תכופות זו אחר זו בימים מועטים. על כן, בשעה שאמר פרעה 'לא ידעתי את ה' (פסוק ב) חשב משה שמייד יצוהו ה' לעשות לפניו את אות התנין, ולאחר שלא ישמע לו פרעה – בו ביום יכה ה' את המצרים בדם ואחר כך בכל המכות. אולם ראה משה שעברו שלושה ימים,¹³³ ופרעה הרע לעם ישראל בכל יום מהם ועדיין לא הכה בו ה' ולא נתגלה ה' למשה להודיעו מה יעשה, על כן חשב משה שהתהליך יארך זמן רב.

ממשיך ומבאר הרמב"ן שייטכן שהמסופר בפרק זה ארך ימים רבים, שמאז הוכו שוטרי בני ישראל עמדו ימים רבים עד שדיברו עם פרעה ואמרו 'למה תעשה כה לעבדיך' (פסוק טו), שהרי אין ברשות כל אדם לבוא בהיכל מלך פנימה לדבר אליו פנים בפנים, בייחוד שוטרי העם הנבאשים בעיניו. הם סבלו את עמלם ולחצם ימים רבים ובאו לשער המלך עד שנשמעה צעקתם לפניו וציווה שיביאו אותם פנימה לדבר עימו.

מוסיף הרמב"ן שייטכן שעברו ימים רבים מאז פגעו השוטרים במשה ובאהרן עד שאמר משה לה' 'למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני', והביא את דברי המדרש רבה 'ויצאו נוגשי העם ושוטרי – כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו למדין... אחר



ד, יח. גם ההעמק דבר התייחס למדרשים הללו (ה, כא).
135. שיר השירים רבה ב, כב. גם הרמב"ן הביא את המדרש, אך בסופו גרס 'לקיצין'.

133. על פי הכתוב 'מדוע לא כליתם חקכם... גם תמול גם היום' (פסוק יד).

134. שמות רבה ה, יט-כ. ועיין מה שכתבנו בעניין זה לעיל

הרע. לשון הפעיל הוא, הרצה רעה עליהם. ותרגומו אכזאש:

כיוצא בזה כתב האור החיים, שמלבד טענות משה בפסוק הקודם הוא מוסיף וטוען טענה חדשה – שבא לפרעה לדבר בשם ה', ולא רק שלא עשה פרעה את דבר ה' והוסיף להרע, אלא שעשה זאת מאז הזכיר לו משה את שם ה'. באמירה 'וַיִּמָּאֵץ בְּאֵתִי אֶל פְּרֹעֶה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ' מתכוון משה שמיד כשהזכיר את שם

**בהעמק דבר ביאר שלו ראו בני ישראל הצלה
כל שהיא הבאה מאת ה' היו מאמינים שיש ביד**

הורע מצבם בינתיים, אין זה כבוד שם שמייים, כי
אם אדרבה ממעט את האמונה בה' הן לפרעה
והן לישראל. והספורנו כתב שהכוונה שלא הציל
את שוטרי ישראל המוכים.

ובמדרש רבה נדרש: 'באותה שעה בקשה
מדת הדין לפגוע במשה, וכיון שראה הקדוש
ברוך הוא שבשביל ישראל הוא אומר לא פגעה
בו מדת הדין'.¹³⁹

נהרות ה'

צדיק יסוד עולם

משה מציג את הדברים כפי שחש אותם: 'וּמֵאֵז בְּאֶתִּי אֶל פְּרַעֲה', מאז שעשיתי
מעשה – 'הִרַע לְעַם הָאֵל', העם כולו סובל. משה מרגיש שעשה מעשה אחד, והעם
כולו משלם מחיר כבד מאוד. בחיינו, טבעי עבור האדם לראות את השלכות מעשיו
על עצמו, אך נדירה היא המחשבה שפעולתו פועלת הרבה מעבר לחייו הפרטיים.
אולם האמת היא שמעשי האדם פועלים לא רק על עצמו כי אם במישורים רבים,
וכה לשון הגמרא: 'רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לפי שהעולם נידון אחר רובו
והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת כל
העולם לכף זכות; עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם
לכף חובה, שנאמר: "וְחוּטֵא אֶחָד כּוֹ" (קהלת ט, יח), בשביל חטא יחידי שעשה זה
– אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה'.¹⁴⁰

כפי שנראה מהגמרא, כשם שבידו של אדם אחד להשפיע על העולם כולו לרעה,
כן בידו להשפיע על העולם כולו לטובה במעשיו, וכן כתב הרמב"ם 'עשה מצוה
אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה
והצלה שנאמר "וצדיק יסוד עולם" (משלי י, כה) – זה שצדק הכריע את כל העולם
לזכות והצילו'.¹⁴¹

אל יאמר אדם שאין בכוחו להשפיע. משה רבנו טוען שבגלל מעשה אחד שעשה
– סבל העם כולו. ומי לנו גדול כמשה רבנו, שכאדם אחד גאל את עם ישראל כולו
ממצרים, וגם במדבר בזמני חרון אף הציל את כל עם ישראל שוב ושוב. האדם
העניו שהיה רועה צאן עד שהיה כבן שמונים, זכה והשפיע לטובה על עם ישראל
כולו. יהי רצון שנלך לאורו – קום והיה בבחינת 'צדיק יסוד עולם'.

141. הלכות תשובה ג, ד.

139. שמות רבה ה, כב.

140. קידושין מ, ב.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲתָה תֵּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשֶׁם מֵאֶרֶצוֹ:

וַיֹּאמֶר יי לְמֹשֶׁה כֵּעֵן תַּחֲזִי דְאֶעֱבִיד
לְפָרְעָה אֲרִי בִיד תִּקְיֹפָא יִשְׁלַחַנִין
וּבִיד תִּקְיֹפָא יִתְרִכְנִין מֵאֶרֶצִּיהּ:

ידי החזקה שמחזק עליו יסלחם: וביד חזקה יגרשם מארצו. על כרחם של ישראל יגרשם, ולא יספיקו לעשות להם נידה. וכן הוא אומר 'ומחזק מזרים על העם למהר לשלחם וגו':

עתה תראה וגו'. הרהרת על מדותי, לא כחזרה שחמרת לי 'כי ציחק יקרא לך זרע' ואחר כך חמרת לי 'העלהו לעולה', ולא הרהר אחרי – לפיכך 'עתה תראה', העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שצעה אומות כשצדיאם לארץ: כי ביד חזקה ישלחם. מפני

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲתָה תֵּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה

שהשעבוד הנוסף יתמיד עד הגאולה הרי כעת תראה שהן השעבוד הקודם שהיה להם והן השעבוד שעתה נוסף להם – שניהם יסתלקו תכף. והמילים 'אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה' הן כנגד טענתו השנייה, כיצד אין ה' מגיב לניאוף פרעה את שמו. לעיל ד, כב ביאר האור החיים שאם לא היה פרעה מנאץ את שם ה' היה מקבל רק את מכת בכורות ולא את יתר המכות. ומבאר כאן על יסוד ביאור זה, שמוסיף ה' בדבריו 'כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַחַם', כלומר יחזק ה' את ליבו עד שיעבור ייסורים רבים וקשים ורק לבסוף ישלחם, וזאת משום שפגע בכבוד ה' יתברך.

הביאור השני מציג את דברי ה' 'עֲתָה תֵּרְאֶה' כ'עתה בשלה השעה לגאולה, דווקא מתוך הקשיים האחרונים'. משה טען לה' על שלא הציל את עמו, והשיבו ה' שהרעת מצבם הייתה עבור גאולתם ומוכיחה את זמן גאולתם, שמתוך הקשיים זכו להיגאל, ועתה יראה כן משה.

בפרק הקודם (פסוק כב, 'למה הרעתה') הביא רבנו בחיי את דברי רבנו חננאל ששאל משה למה בני ישראל הינם בגדר 'צדיק ורע לו' ואילו המצרים בגדר 'רשע וטוב לו', וכה לשון תשובתו: 'וכן בכאן היתה תשובת הקדוש ברוך הוא למשה

נציג שלושה ביאורים למענה ה' למשה. הראשון מבאר ברובד הפשוט, שאומר ה' למשה שלא יארך הזמן עד שיפעל כנגד פרעה אלא יקרה הדבר בקרוב – 'עֲתָה תֵּרְאֶה'. כן כתב האבן עזרא, שעתה תראה כשאביא המכות על המצרים ירווח להם מעט.¹⁴² וכן כתב הרמב"ן שמשיב ה' למשה 'עֲתָה תֵּרְאֶה', כלומר בקרוב תראה אשר אעשה לפרעה, שלא יאריך לו כל כך כפי שחשב משה. האברבנאל ביאר שמשיב ה' למשה שלא יחוש לרעה שעשה פרעה עתה לישראל, שלא תתמיד זמן רב. והוסיף שעתה יראה משה מה שיעשה ה' לפרעה במכות ובעונשים על שהרע לישראל, וכביכול הזיק פרעה לעצמו בגזרתו ולא לישראל. ובזה משיב ה' לתרעומת משה, ומודיעו שהרעה שעשה פרעה לישראל הייתה למען הרבות ה' יתברך אותותיו בקרבו.¹⁴³ והספורנו כתב שעתה שראית את פשע פרעה המתאמץ להחזיק בישראל בשבט עברתו – תראה שיתאמץ לשלחם בכל כוחו בגלל הרעות שיבואו עליו.

באור החיים ביאר שה' עונה לטענות משה: כנגד טענתו שרק הורע לעם מאז שלחו, מודיעו ה' יתברך 'עֲתָה תֵּרְאֶה', שבשונה ממחשבת משה



בדבריו בתחילת הפרשה הבאה.
143. אברבנאל בתשובתו לשאלה העשירית.

142. ובאבן עזרא הקצר כתב שה' עונה לדברי משה. על אומרו 'והצל לא הצלת את עמך' משיבו 'עתה תראה אשר אעשה לפרעה', ועל דבריו 'למה זה שלחתני' יענה

שעל ידי תוספת קושי השעבוד קרב קץ הגלות, ולכן השיבו ה' 'עֲתָה', תכף ומייד, 'תִּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה'.

הרש"ר הירש כתב: 'עתה – זה הרגע אליו ציפיתי. תחילה יתגלו נא במילואם חוסר האונים והייאוש; יוכח כי יד האדם לא תשיג מאומה, וכי בפניות אל פרעה אין כל תועלת. תחילה יהיו משה ואהרן ניצבים מול נציגי העם במעורמי אפסותם הגמורה, ורק אז תחל הגאולה כפועל ה'. ועם רגע זה גם סולקו כליל עקבות כל דבר הנראה כאמצעי עזר טבעי; ויוכר ויוודע, כי אין משה אלא המכשיר, ואין מעשיו אלא פועל ה'. דווקא מתוך רגעי הייאוש תתגלה ידו החזקה, הרמה והניצחת, של ה'. עיין עוד בדבריו שכתב בתחילת הפרשת הבאה, ועיין בשיחתנו לכתר זה.

בהעמק דבר ביאר ש'ה' אומר למשה שאין זה כפי שחשב, שיש כאן הסתר פנים ומצבם שהורע הוא רק לרעתם, אלא אדרבה 'עֲתָה תִּרְאֶה', שדווקא במה שהרעו לישראל התקרב זמן הגאולה, ויכול הדבר להיות עתה בדרך נס באופן שלא יכול להיות קודם הרעה זו. וביאור 'עֲתָה תִּרְאֶה' הוא שהיום תראה.

לפי המלבי"ם משיב ה' למשה שעד הקושי האחרון שהוסיפו המצרים על ישראל לא הגיעה עת הגאולה, לא מצד ישראל ולא מצד המצרים. עבדות ישראל לא הגיעה למקומה השלם שבעבורו תגיע הגאולה, וסאת הרשעה של המצרים לא מלאה עד כה. עתה, מתוך ביאת משה אל פרעה, קרו שני דברים אלו. עוני ישראל וסבלותיו הושלמו על ידי גזרת התבן, ורשעת המצרים הושלמה די צורכה, הן מצד פרעה שלא זו בלבד שמיאן לשמוע בשם ה' אלא הוסיף לענות את ישראל למען הכעיסו, והן מצד רשעות המצרים בהשתתפם בגזרת התבן,

"עתה תראה אשר אעשה", יאמר: היסורין האלה לישראל אינן אלא לכפול שכר על שכרם, זהו "עתה תראה", וההצלחה והשלוחה לפרעה אינו אלא לכפול עונש על עונשם, זהו שאמר: "אשר אעשה לפרעה", כלומר כבר הכנתי לו המכות, ומפני זה היתה הסיבה מאתי שתכבד עליהם העבודה מיום ששלחתיו כדי לכפול עונש על עונשם, ולהגביר ולהאדיר שכר לישראל כשהם עומדים באותם יסורין וסובלים אותם באהבה¹⁴⁴. וכה לשון **הכלי יקר**: 'כי מהידוע שכך היא המדה שבכל יום סמוך לעלות השחר החושך מחשיך ביותר מן חשכת הלילה ואחר כך אור השחר בוקע ועולה, וכן רוב החולים סמוך למיתתם הם מתחזקים ויושבים על המטה ומבקשים לאכול ואחר כך המות גובר, וכן בימות החורף סמוך לעלית השמש הקור הולך וגובר ולסוף הוא מנוצח מן השמש. וזה דבר טבעי, כי כל דבר טבעי המרגיש שבא כנגדו איזה דבר הפכי לו הרוצה לבטל מציאותו אז הוא מתחזק ביותר כנגד מתנגדו וימאן לענות מפניו ופועל בטבעו כל אשר ימצא בכוחו לפעול ולסוף הוא מנוצח כי גבר עליו ההיפך'.

על פי יסוד זה מבאר הכלי יקר שמה שהרע פרעה עתה לישראל יותר ממה שעשה בעבר – הרי זו הוכחה ברורה שקרב קץ עבדות ישראל במצרים. על כן, ביחס לשאלת משה ששאל 'לָמָּה הִרְעָתָה' משיבו ה' 'עֲתָה תִּרְאֶה' – ידו החזקה של פרעה היא עצמה מוכיחה שהגיעה העת שיראה משה את אשר יעשה לפרעה.

ומוסיף הכלי יקר עוד ביאור, שהמילים 'עֲתָה תִּרְאֶה' מורות שעדיין לא הגיע קץ ארבע מאות השנים שהיו לישראל להיות במצרים, ומאחר שהשתעבדו רק מאתיים ועשר שנים הוסיף להם צרה ושעבוד כדי שסך השנים המועט בשעבוד רב יעלה לחשבון שנים מרובה. יוצא



העתידה במהרה בימינו.

144. עיין בדבריו שהרחיב בדבר, ועיין ה, כב 'תמיהת משה' בדברי רבנו בחיי שעניין זה ישוב על עצמו בגאולה

יצחק ויעקב באל שדי, ולא הרהרו על מדותי ולא אמרו לי מה שמך. אמרתי לאברהם "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (בראשית יג, יז). בקש מקום לקבור את שרה ולא מצא, עד שקנה בארבע מאות שקל כסף – ולא הרהר על מדותי. אמרתי ליצחק "גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך" (שם כו, ג), בקשו עבדיו מים לשתות ולא מצאו עד שעשו מריבה, שנאמר "ויריבו רעי גרר עם רעי יצחק לאמר לנו המים" (שם, כ) – ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב "הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה" (שם כח, יג), ביקש מקום לנטוע אהלו ולא מצא, עד שקנה במאה קשיטה – ולא הרהר אחר מדותי. ולא אמרו לי מה שמך. ואתה אמרת לי מה שמך בתחלה, ועכשיו אתה אומר לי "והצל לא הצלת את עמך"? "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" – במלחמת פרעה אתה רואה, ואי אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים?¹⁴⁵

רש"י הביא את רעיון הגמרא, אך לא השווה את משה לאבות בעניין ההתגלות ב'אל שדי' ובהבטחת הארץ, אלא שהרהר משה אחר מידותיו של הקב"ה, לא כאברהם שהלך בתמימות אחרי ה' בעניין העקדה (שאמר לו ה' 'כי בִּיצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע' [בראשית כא, יב] ואחר כך אמר לו 'וְהִעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה' [שם כב, ב], ולא הרהר אחר מידותיו). לכן יראה עתה את אשר יעשה לפרעה ולא יראה את אשר יעשה למלכי שבעת אומות כשיביאם לארץ.

בפרשה הבאה הביא רש"י¹⁴⁷ את דברי הגמרא הללו וכתב שאין המדרש מתיישב בפסוקים. ראשית, שלא נאמר 'ושמי ה' לא שאלו לי', ואין להשיב שלא הודיעם ששמו ה', שהרי כשנגלה לאברהם בבין הבתרים אמר לו 'אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּרֵכַשׁ' (בראשית טו, ז). שנית,

כמובא במדרש רבה: 'אמר להם הקדוש ברוך הוא למחר אני מביא עליהם מכות והם אומרים: פרעה חוטא ואנו לוקין? כיון שישאל יוצאין להביא תבן ולעשות היה המצרי רואהו בתוך שדהו ומשבר את שוקיו, לפיכך "ויפץ העם"¹⁴⁵. ולכן 'עֲתָה תֵּרָאֶה', שכעת ממש, מתוך ביאת משה לפרעה, קרב קץ השעבוד ועונש פרעה.

ובאזניים לתורה ביאר ששליחות משה הייתה מורכבת משני דברים – לדבר אל פרעה שישלח את ישראל, ולגרום לישראל שיתרצו לצאת. משה טען בראשית דבריו (ג, יא) שאינו ראוי לאף אחד מן התפקידים הללו ('מִי אֲנֹכִי כִּי אֵלֶּךָ אֶל פַּרְעֹה, וְכֵן – וְכִי אוֹצִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם'). שכנוע פרעה יכול להיעשות על ידי מכות, אך שכנוע ישראל קשה הרבה יותר. כיצד ייתכן לשכנע עם שלם שביום אחד יצאו מיליוני אדם אל המדבר המסוכן ללא אמצעי מחיה בסיסיים, מזון ומים? הן שליחות זו קשה הרבה יותר מן הראשונה, ולכן הרוב המוחלט של דברי משה בסנה כוונו לשליחותו אל העם ולא לשליחות אל פרעה. דווקא בעבור שליחות משה אל העם, וכדי לוודא שלא יישאר אף אחד במצרים מרצונו, נתן ה' בלב פרעה להכביד את עולו עד שירגישו בני ישראל שהגיעו למצב של 'חֶרֶב בִּידֵם לְהִרְגֹנִי, ויבחרו לילך אחר משה המדבירה, ובלבד שלא יישארו בתנאי עבודתם במצרים. ועיין עוד שהאריך בדבר ובהקשרו עם פסוק זה.

על פי הביאור השלישי דברי ה' אל משה 'עֲתָה תֵּרָאֶה' הם דברי עונש, וכה נדרש בגמרא: 'ועל דבר זה נענש משה רבינו, שנאמר "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה"'. אמר לו הקדוש ברוך הוא: חבל על דאבדין ולא משתכחין, הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם



עד יומם האחרון של האבות נשארו בה כגרים על אף הבטחת ה' לתת להם את הארץ, ואף על פי כן לא הרהרו אחר מידותיו.
147. רש"י על ו, ט. ועיין בחזקוני ו, ג.

145. שמות רבה ה, יט.
146. סנהדרין קיא, א, ועיין ברבנו בחיי ובתורה תמימה.
באזניים לתורה (על פסוק ד) ביאר שהמקור לדברי חז"ל נמצא בפסוק 'את ארץ מגוריהם אשר גרו בה', שאפילו

מעלת האבות בנבואה באומרו שנראה להם רק ב'אל שדי' – מה צורך יש לומר זאת למשה, והרי ניתן היה לומר רק 'אני ה', ולכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם...'. לכן דרשו שהיה בדבר תוכחה, שאף שלא הגיעו האבות למעלת משה בנבואה בכל זאת האמינו בה', וה' הקים את בריתו איתם ושמע את נאקת בניהם בעבורם, כל שכן משה שידע את ה' בשמו הגדול והובטח בו – היה לו לבטוח ברחמים ולהבטיח את ישראל בשמו שיעשה להם אותות ומופתים. וסיים: 'וגם זה נכון והגון'.

רעיון זה מבוסס על כך שמשה מתלונן לה' (בסוף הפרק הקודם) ומייד מזכיר לו ה' (בפסוק ג בפרק זה) 'וְאֵרָא אֶל אֲבֹתָם אֵל יִצְחָק וְאֵל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי, וְשָׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם'. אך כיצד מתקשר מוסר ה' למשה, שלא נהג כאבות, למה שאומר לו בפסוקים הבאים (ה-ו) 'וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נֶאֱקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... לִכֵּן אֹמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל? וְסִיִּים: 'לכך אני אומר, יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש'.

הרמב"ן¹⁴⁸ ביאר את טעם דברי רבותינו, שהוקשה להם למה מזכיר ה' למשה את פחיתות

כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַח וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשׁ מֵאֶרֶץ

הראשונה היא יד הקב"ה וה'יד' השנייה היא יד פרעה, וכן כתב להדיא החזקוני 'כי ביד חזקה שלי ישלחם, וביד חזקה שלו יגרשם'.

הוסיף החזקוני שדברי ה' אלה שונים ממה שאמר משה לפרעה. משה ביקש מפרעה 'נִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלִשֵּׁת יָמִים' (ה, ג), כלומר ילכו לזבוח וישוּבוּ למצרים כעבור שלושה ימים לעבודת פרעה, אולם כעת מודיעו ה' שיגרשם פרעה מארצו שלא על מנת לחזור. וכן כתב המלבי"ם, שלא רק ש'בִּיד חֲזָקָה יִשְׁלַחם', אלא אף 'יִגְרֹשׁם מֵאֶרֶץ', שלא ישובו עוד למצרים.¹⁴⁹

האברבנאל כתב שהיד החזקה כאן רומזת למכת בכורות, שעל ידי אותה יד חזקה שיעשה בהם ה' יגרשם פרעה מארצו ולא ישלחם בנפש חפצה.¹⁵⁰ ובאור החיים ביאר שבדברי ה' 'וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשׁם מֵאֶרֶץ' הודיע למשה שילקו המצרים במכת בכורות בצורה קשה ביותר, שלא רק הבכורות ימותו אלא גם גדולי הבית, וכן הן בכור מאב והן בכור מאם, וכך לא יספיק פרעה לשלחם אלא יגרשם במהירות גדולה.

פעמיים נאמר בפסוק זה 'יד'. **אונקלוס** תרגם 'ארי ביד תקיפא ישלחינון וביד תקיפא יתרכינון מארעיה'. **הפרשגן** ציין שמהתרגום הכפול 'יד' נראה שמתכוון ליד פרעה בשתי הפעמים, שאילו הייתה הכוונה ליד ה' היה מתרגם באופן אחר כדי להרחיק את ההגשמה (אולם סייג זאת בפרשגן בכותבו שבמליצות שומר אונקלוס על תרגום מילולי, ולכן ייתכן שאין הכוונה ליד פרעה).

להבנה זו, ששתי מילות ה'יד' אמורות על פרעה, הסכים **הספורנו**: 'בִּיד חֲזָקָה יִשְׁלַחם' – שיתאמץ לשלחם בכל כוחו בגלל הרעות שיבואו עליו, 'וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשׁם מֵאֶרֶץ', שכנגד מה שהפיץ את ישראל בכל ארץ מצרים (ואנוהו – לחפש תבן) יתאמץ לגרשם מארצו, באופן שלא יישאר בכל ארץ מצרים אפילו אחד מהם. לעומתם, **רש"י** ביאר שמפני יד ה' החזקה שתחזק על פרעה ישלחם, ועל כורחם של ישראל יגרשם פרעה ביד חזקה ולא יספיקו לעשות להם צידה, וככתוב 'וְתִחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ' (יב, לג). לפי דבריו, ה'יד'



אינם מתכוונים לשוב (יד, ה, ועיין רש"י שם). אולם עיין **בהעמק דבר** בפסוק ג, שם ביאר שפרעה ידע שמגרשם שלא על מנת לחזור.
150. **אברבנאל** בתשובתו לשאלה העשירית.

148. **רמב"ן** בסוף פירושו לפסוקים ב-ה. ועיין עוד בכלי יקר על פסוק ב במה שכתב על גמרא זו.
149. **ואנוהו** – יש לציין שגם בשעה שיגרשם פרעה חשב שעתידים לחזור, ולכן נהפך לבבו כשהבין שבני ישראל

הַרשׁ"ר הִירֵשׁ כֹּתֵב שֶׁהַמִּילִים 'יִשְׁלַחֲם...' יִגְרָשׁם' לְכַאוּרָה סוּתְרוֹת, שֶׁהַמִּילָה 'יִשְׁלַחֲם' הֵיא בַעַל כּוֹרְחוֹ שֶׁל פְּרַעְיָה וְאִילוּ 'יִגְרָשׁם' הֵיא בַעַל כּוֹרְחָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל, אֲךָ שְׁתֵּיהֶן עֵתִידוֹת לְהַתְּגַשֵּׁם – שֶׁבִּרְגַע הַגְּאוּלָּה הֵי־צִיָּאָה לֹא תִהְיֶה לְרִצּוֹנוֹ שֶׁל פְּרַעְיָה, וְאִף הָעַם יֵצְאוּ בַעַל כּוֹרְחָם, כְּכָתוּב 'וְלֹא יָכֹל לְהַתְּמַהֲמָה' (יב, לט). וּמוֹסִיף שֶׁהִרֵשׁ זֶה כְּמִשְׁל לִיּוֹלָדָת וּלְתִינוּקָה, שֶׁשְּׁנֵיהֶם כְּפוּפִים לְכוּחַ עֲלִיוֹן – 'כֵּן יִישָׁאֵר יִשְׂרָאֵל, וְכֵן יִירָאָה, עַבְדֵּךְ עַד לְרַגַע אַחֲרוֹן. וּמֵהַגְּדָת הַגְּאוּלָּה יֵאִיר וְיִזְרִיחַ לְכָל הַדּוֹרוֹת מַעֲשֵׂה ה' בְּלִבְדּוֹ'.

בלשון עבר. הרוח לא החלה את דרכה בהבאת השלו אחרי אספת הזקנים ונבואת אלדד ומידד, שאם כן היה לפסוק לומר 'ויסע ה' רוח ויגז' שלשים מן הים'. לשון העבר בפסוק מורה שכבר קודם לכן פעל רצון ה', אלא שהדבר לא נגלה עדיין למשה רבנו.

לפעמים אנו ניצבים בחיינו למול מציאות מורכבת, ואיננו מבינים למה ואיך. בזוכרנו שהכול מאיתנו יתברך נזכה לראות בעתיד איך גם עתה היה זה קיום רצון ה' לטובה. יתרה מזו – לא רק שנזכה להבין, אלא אף נודה על זמני ההווה המאתגרים, כדברי ישעיהו הנביא שניבא 'וְאִמְרָתָּ בַּיּוֹם הַהוּא אֲוֶדְךָ ה' כִּי אֲנַפְתָּ בִּי' (יב, א).

עניין זה מתגלה בקראנו את ההלל, בו מהללים אנו 'אֲוֶדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי, וְתָהִי לִי לִישׁוּעָה' (תהילים קיח, כא). בביאור המונח 'עניתני' ביארו רוב המפרשים שהכוונה 'ענית לי לתפילתי', אולם המלבי"ם פירש 'אני נותן הודאה על שעניתני ביסורים, כי על ידי כן – ותהי לי לישועה'. אלו ואלו דברי אלוהים חיים: פעמים שהישועה באה מתוך קוראנו אליו יתברך, ופעמים שהישועה צומחת דווקא מתוך העינוי.

