



אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת בא

גליון 487 | ו' בשבט תשע"ט
(שנה שלוש-עשרה)

16:33 כניסת שבת
17:36 צאת שבת
08:35 סוּזַק"ש מג"א

בני בכורי ישראל

ראש הישיבה, הרב אהרן פרידמן שליט"א



שיאה של יציאת מצרים הוא ללא ספק חצות הלילה של ליל ט"ו בניסן. מכת בכורות שהכתה בכל רחבי מצרים היא שפתחה את השערים ליציאתם של 'צבאות ה' מעבדות לחרות, מחשיכה לאורה ומשעבוד לגאולה.

מכת בכורות פוגשת כל אדם בשעה שנוולד לו בנו הבכור ובשעה שכבשה בעדרו ממליטה את פטר רחמה. יתירה מזאת, זכרה של מכת בכורות מלווה כל אדם מישראל בכל יום כאשר הוא מניח את התפילין על זרועו ועל ראשו והוא זוכר את פרשת 'קדש' ופרשת 'והיה כי יביאך'. מהו טיבה העמוק של מכת בכורות ומהו הלקח לדורות שעלינו ללמוד ממנה.

נפתח בציוויו של הקב"ה למשה טרם הכניסה הראשונה לבית פרעה:

וְאָמַרְתָּ אֶל פְּרַעֲהוּ כֹה אָמַר ה' בְּנֵי בְכוֹרֵי יִשְׂרָאֵל: וְאָמַר אֱלֹהֵי שְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְתִקְמָאן וְשַׁלַּחְוּ הִנֵּה אֲנֹכִי הֲרֹג אֶת בְּנֵי בְכוֹרֵי:

סודה של יציאת מצרים נגלה כבר בתחילתה עם ישראל הוא בנו בכורו של הקב"ה ועל כן יש לשלחו לחרות. השאלה העולה מאליה היא, על שום מה עם ישראל נקרא 'בני בכורי'. מבין אומות העולם עם ישראל לא היה הראשון לעלות על במת ההיסטוריה. לאמיתו של דבר, עם ישראל הוא האחרון מבין 70 האומות, שהרי 70 האומות נזכרות אצל נח ובניו [מניינם של צאצאי נח הוא 70]. אפילו ישמעאל ועשו קדמו ליעקב-ישראל. מהי, אפוא המשמעות של 'בכורת ישראל'.

רש"י פירש: "בכור" - לשון גדולה". לעומתו מציע רבי אברהם אבן עזרא:

טעם בני בכורי. זה הגוי שעבדוני אבותם בתחלה, ואני חומל עלי, כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו. ואתה לקחתו לעבד עולם, על כן אני אהרוג את בנך בכורך.

ועדיין הדברים קשים, שהרי גדולת הצעיר או החיבה לבן הזקונים אינם הופכים אותו לבן הבכור הנולד ראשונה.

ייתכן כי הפיתרון מצוי בפסוק אחד בפרשתנו:

וְיָמַת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרַעֲהוּ עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׂפִיחָה אֲשֶׁר אַחַר הַרְחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה

הפסוק מתאר את 'בכור פרעה' כזה ש'יושב על כסאו'. מהי הכוונה בביטוי הזה? אונקלוס מתרגם 'דעתיד למיתב על כורסי' - זה שעתיד לרשת את כסא המלכות. אבן עזרא מפרש 'הראוי לישב על כסאו'. ועדיין הלשון 'יושב' במשמעות הווה אינה מתאימה. אולי ניתן להוסיף כי בכור פרעה היה יושב על כסאו בזמנים שפרעה נסע מן העיר לצרכי המלכות ושימש כמעין ממלא מקום.

בכור הוא אפוא זה שממלא מקום אביו, וזה שמנחיל את דרכו והנהגתו לשאר הבנים. בדרך כלל הבן הגדול הוא שממלא את התפקיד הזה ועל כן הוא הבכור, אולם כשאין באפשרותו של הגדול להיות הבכור יכולה לעבור למי שמסוגל למלא את התפקיד. כך בביתו של יצחק אבינו עברה הבכורה מעשו ליעקב. ובביתו של יעקב אבינו עברה הבכורה מראובן ליוסף: "וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְלוֹ יָצְעִי אָבִיו נִתְּנָה בְּכוֹרְתּוֹ לְבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהַתִּיחֵשׁ לְבְּכוֹרָה" (דברי הימים א' ה, א). בני ישראל הם בנו בכורו של הקב"ה כיון שתפקידם של ישראל הוא להנהיג את כל האומות לעבודת ה'. עם ישראל משמש לאומות כולם כ'ממלכת כהנים'. העולם כולו למד מעם ישראל את האמונה באל אחד, את המוסר ואת היושר בהליכות עולמים. גם בנבואות לעתיד לבוא מדובר על הגויים העתידים להגיע לירושלים וללמוד מעם ישראל את דרכיו ואורחותיו של הקב"ה.

הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזַק יִשְׁעֵיהוּ בֶן אֲמוּץ עַל יְהוָה וִירוּשָׁלַם: וְהָיָה בְּאֶחָרִית הַיָּמִים נָכוֹן יְהוָה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מִגְּפֹעוֹת וְנִהְרָו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם: וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלָה אֵל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וִירְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַרְחֻתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם: וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכִתְּבוּ תַרְבוּתָם לְאַתִּים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמוֹרוֹת לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה:

מעתה, ניתן להבין גם את מקומה של מכת בכורות. בכורות מצרים הם המנהיגים והמובילים כל אחד במקומו ובתחומו. בכור פרעה שותף להנהגת הממלכה ובכור השפחה מנהיג את עובדי הריחיים או את יושבי הבור. התביעה של הקב"ה מן המצרים להפסיק ולהשתעבד בעם ישראל לא עזרה במלך מצרים. הדרישה היתה מכל מי שיש לו אפילו קורטוב של מנהיגות ואחריות לעשות הכל כדי שהעוול הנורא הזה ייפסק. ומסתבר כי זוהי הסיבה לכך שכל הבכורות הוכו באותו הלילה.

ומן החושך אל האור - כל בכור בישראל בין אם הוא בכור בתולדתו, ובין אם הוא מאלה שלוקחים אחריות ציבורית על עצמם, למד כי הקב"ה מצפה ממנו להקדיש את כל כוחותיו ויכולותיו לעשיית הטוב והצדק בעולם - 'כי לי כל בכור'.

לומדי התורה בעם ישראל נושאים על שכמם את אחריותה הגדולה של הבכורה בישראל. הם מקבלים על עצמם את העול המופלא של נשיאת שם ה' ומסירתו והעברת התורה מדור לדור. אשרינו שזכינו לראות את בנינו שותפים באותו תפקיד מופלא של 'בני בכורי ישראל'. והיה רצון שבכולם יתקיימו דבריו של המשורר בספר תהילים (ט, כז-כח):

הוא יקראני אבי אֶתָּה אֵלִי וְצוֹר יְשׁוּעָתִי: אֲף אֲנִי בְכוֹר אֶתְּנֶהוּ עֵלְיוֹן לְמַלְכִי אֶרֶץ: לְעוֹלָם אֲשַׁמְרֵ לּוֹ חֲסִדֵי וְגִבְרֵי וְנֶאֱמַנְתָּ לוֹ.

מלך טוב

לרב אברהם ריבלין

לרגל בר המצוה של נכדו

להורי תלמידי

שיעור א'

ברוכים הבאים!



קוד באתר: 8414

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

שלמה שינובר, יצחק שיבני

* השאלה

ב. מכר מאכל ולאחר אכילתו נתברר שהוא אסור מדרבנן

אמנם בסעיף ג' ממשיך השו"ע ואומר, שאם אדם מכר לחברו דבר שאסור רק מדברי סופרים - אם היה המאכל קיים מחזיר לו את הדמים, אך אם כבר אכלו, אין המוכר מחזיר לו כלום.

כלומר, קיים הבדל בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. אם מכר לו איסור תורה, צריך המוכר להחזיר לו את כל הכסף כולל מה שכבר אכל. אך אם מכר לו איסור דרבנן, כגון שלא הפרישו תרומות ומעשרות מסלט הירקות שבמנת הפלאפל, אין הוא צריך להחזיר לו את הכסף של מה שאכל.

והקשה הש"ך (יו"ד סי' קיט סק"ז), מדוע אין צריך להחזיר לו לכל הפחות את ההפרש בין בשר כשר לבשר שאיננו כשר. לדוגמה, אם אדם מכר לחברו יין, והתברר שביקב היו גויים שנגעו בין והוא הפך ליין נסך. יין כזה שווה בשוק פחות מדין כשר, כי הרי פלח השוק שלו רחב יותר. ואם כן, למה שהמוכר לא יחזיר לו את ההפרש בין יין כשר ליין נסך, ומדוע כתב שו"ע שאין צריך להחזיר לו שום דבר?

מתרץ הש"ך, שחכמים לא גזרו איסור כדי להוציא ממוון, ולעניין ממוון העמידו על דין התורה שהמאכל כשר.

ג. יסודו של הנתיות בדיני דרבנן

והנתיות (סק"ג) תירץ תירוץ שהוא יסוד גדול בדיני דרבנן:

דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן על הייסורים, מ"מ באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי, דאינו עונש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא לאאוכל כאילו אוכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו".

כלומר, ישנו הבדל גדול מאד בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן. כשאדם עבר על איסור תורה, גם אם הוא עשה זאת בשוגג, הוא צריך תשובה וכפרה להגן עליו מן הייסורים, אך אדם שעבר על איסור דרבנן בשוגג אין הוא צריך תשובה וכפרה.

מהו הטעם לכך? מבארים האחרונים, שאיסורי תורה הם איסורי 'חפצא' ואיסורי דרבנן הם איסור 'גברא'. כלומר, כשהתורה אומרת שאסור לאכול מאכל מסוים, פירוש הדבר שהחפץ עצמו הוא איסור, כאילו זה רעל, ולכן גם אם אכל בשוגג צריך תשובה, כי במציאות אכל רעל. אך איסורי דרבנן - מן התורה הם מותרים, ורק חז"ל אסרו מגזירה שמא יבואו לאיסורי תורה, ולכן הם לא הפכו את המאכל לחפץ של איסור אלא אסרו על האדם לאכול.

והביאור הוא, שמקור התוקף של איסורי דרבנן הוא איסור 'לא תסור' שציוותה אותנו התורה לא לסור מדברי רבותינו, ולכן מקור התוקף של איסורי דרבנן הוא חוסר הציות לדברי חכמים, ולא האיסור יין נסך, או חוסר הפרשת תרומות ומעשרות מירקות וכיו"ב. וכיוון שכל התוקף של איסורי חכמים הוא הציות לחכמים, ממילא ברגע שלא עשה כן במזיד אלא בשוגג, אין הוא צריך תשובה כי הוא לא מרד בדברי חכמים.

ראובן רצה לחתן את בנו, ופנה לידידו שמעון שהיה בעל אולם שמחות, ושאל אותו כמה עולה מנה. שמעון ענה: בדרך כלל מנה עולה 200 ₪, אך לך אעשה הנחה, ומנה תעלה 150 ₪. אמר ראובן לשמעון, שהוא צריך 100 מנות 'גלאט', ואמר לו שמעון שמנות אלו יעלו לו 200 ₪, כמחירה של מנה רגילה, במקום 250 ₪. ראובן סמך באופן מוחלט על ידידו בעל האולם, והאירוע עבר בצורה רגועה ושלווה.

ויהי ממחרת החתונה, התייצב אביו של החתן ושלם על כל האירוע, כפי מה שסיכמו ביניהם. תוך כדי הדיבורים התברר לאבא מפי המשגיח, שכל המנות היו בכשרות רגילה, ובעל האולם לא עמד בדיבורו לספק 100 מנות גלאט. פנה ראובן לבעל האולם וסיפר לו שהייתה לבנו עוגמת נפש גדולה מכך, והוא ספג כעסים מצד הבחורים ורבני הישיבה, עד כדי שהם אמרו שהם לא היו אוכלים כלל, ולכן ראובן מבקש בחזרה את הפער במחירן של מנות הגלאט (5,000 ₪).

שמעון טען להגנתו שהתרחשה טעות במטבח, ושאינו צריך להחזיר לו מאומה, כי הרי עשה לו הנחה על כל המנות, וגם על הגלאט - שהרי שלם על מנת גלאט את המחיר המקורי של מנה רגילה.

עם מי הצדק על פי דין התורה - ראובן או שמעון?

א. מכר מאכל ולאחר אכילתו נתברר שהוא אסור מדאורייתא

השו"ע (ח"מ סי' רלד ס"ב, ועי' יו"ד סי' קיט סעי' יג) פוסק על פי הגמרא בבכורות (כז ע"א), שאם אדם מכר לחבריו בשר, ולאחר שהם אכלו אותו התברר שהבשר טרף - "מה שאכלו אכלו ומחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר להם הבשר והוא יחזיר להם הדמים". כלומר, המקח מתבטל וצריך המוכר להחזיר להם את הכסף של מה שאכלו כבשר טרף, ואת הבשר שנשאר יחזירו למוכר.

וביאר הסמ"ע, שאע"פ שהם נהנו מרכושו של המוכר באכילת הבשר, בכל זאת הם רשאים לתבוע את כספם, וזאת משני טעמים:

- א. אכילה שכזו איננה הנאה, כי הוא מצטער על מה שאכל, ואם היה יכול היה פולט את האוכל הטרף שהוא אכל.
- ב. כיון שהכשיל יהודים באכילת בשר טרף, קנסו את המוכר להחזיר את הכסף.

ונפקא מינה בין הטעמים - אם מכר בשוגג, שלפי הטעם הראשון גם במקרה כזה הוא צריך להחזיר את הכסף כי הקונים לא נהנו, אך לפי הטעם השני אין צריך להחזיר, כי לא קונסים את מי שמכר בשוגג.

נפקא מינה נוספת, אומר בעל **נתיבות המשפט** (סק"ב), במקרה שהקונה עירב את הבשר הטרף שקנה עם עוד שישים חתיכות בשר כשר. לפי הטעם הראשון, במקרה שכזה כיוון שהאיסור התבטל בשישים אין לו סיבה להצטער. אך לפי הטעם השני, כיון שגרם לו לעבור על הדין של ביטול איסור לכתחילה, לכן גם במקרה שכזה קנסו אותו.

ד. דעת החולקים על הנתיבות

אך יש חולקים על הנתיבות. הרמ"א (יו"ד סי' קכג סע' כו) כותב, שמי ששתה יין נסך בשוגג יתענה חמישה ימים, וכתבו האחרונים, שגם בסתם יינם צריך להתענות.

וכך מביא החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות טל), שפעם רבי חיים ויטאל שתה יין עם יהודי שהתאסלם וחזר בתשובה. לאחר מכן, בא אליו רבו, האר"י הקדוש, ואמר לו: שתית סתם יינם, כי הוא לא חזר בתשובה שלימה, ונמצא שיינו אסור בשתייה כדין כל יין של מחלל שבת בפרהסיא. שאל אותו רבי חיים ויטאל מה עליי לעשות כדי לכפר על עווני, וענה לו האר"י: עליך להתענות ע"ג תעניות (כמניין הגימטריא של "יין" כולל סכום האותיות). ומבואר, שגם על איסור דרבנן בשוגג - כאיסור 'סתם יינם' - צריך תשובה וכפרה, וזהו שלא כדברי הנתיבות.

וכן מצינו בגמרא בראש השנה (יה ע"ב) שמשפרת על תנאים שהתענו בטעות בחנוכה, ואמרו להם חכמים שהם צריכים להתענות תענית נוספת, כדי לכפר על כך שהתענו בחנוכה.

וכן איתא בחולין (ז ע"א), שלא ייתכן שאמורא אכל פירות שאינן מעושרים אפילו באיסור דרבנן, כי "אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים". ואם כדברי הנתיבות, הרי כל איסורי דרבנן בשוגג אינם איסור כלל. וכן מצינו במשנה במסכת תרומות (פ"א) שאדם שאכל תרומה של פירות צריך לשלם קרן וחומש, והרי חומש בא לכפר, ותרומת פירות אינם אלא מדרבנן, ומדוע צריך כפרה.

סוף דבר, לא יצא הדבר מידי מחלוקת, אך בכל זאת יש בדברי הנתיבות כדי לנחם יהודים הלומדים הלכה ומתברר להם בפתע פתאום שעד היום הם טעו בהלכה, בדיני דרבנן, ועשו שלא כדין - שלפי הנתיבות כיוון שהדבר היה בשוגג אין עליהם מזכרת עוון.

עכ"פ, לפי הנתיבות אם אדם מכר לחברו איסור דרבנן, אין הקונה עובר שום איסור ולכן אין המוכר צריך להחזיר לו את הכסף של מה שאכל.

ואם כן, במקרה שלנו, מנה שאיננה 'גלאט' איננה אסורה מן התורה, ולא יצטרך בעל האולם להחזיר לו את הכסף. וכך מבאר הרמ"א, שאם מכר לו בהמה שלא נבדקה, דינה כאיסור דרבנן. וביאר הסמ"ע, שמן התורה אין צריך בדיקה, כי מעמידים את הבהמה בחזקת כשירה, ורק חכמים הצריכו לחוש למיעוט המצוי שיש טריפות. [ועל כן גם בשר שאינו 'חלק', אין הכרח שהוא ודאי עם סירכא, ולא יצא הדבר מכלל ספק] ובמיוחד אם המדובר היה בעופות, שגם למחמירים לאכול מהדרין בוודאי שהאיסור הוא רק מדרבנן.

ה. נתן מוצר אחר מהמובטח

אך לאחר העיון נראה, שאין הנידון שלנו דומה למקרה של השו"ע והנתיבות.

להמחשת החילוק ניתן דוגמה: אם הם היו מסכמים על מנה של 'פרגיות', ובעל האולם הביא תחתיה 'שווארמה הודו', ודאי שיצטרך להחזיר להם - מפני שזהו מוצר אחר. כל מה שהשו"ע דיבר היינו כאשר התברר שהבהמה טריפה, והעסקה יצאה לפועל, כי לא עבר על איסור כשאכל את המאכל, אך אם הביא לו מוצר אחר אין כאן בכלל מקח.

בסימן רל"ג כותב השו"ע, שאם מכר לו מין ממיני פירות, ונתן לו מין אחר, אין כאן מכר ומחזיר לו את כספו. וכן במקרה שלנו, הרי בעל השמחה ביקש בשר בהכשר מסוים 'גלאט מהדרין' ובעל האולם נתן לו בשר 'כשר', אם כן זה לא המוצר שהוא רצה ועליו הוא הסכים לשלם.

כלומר, במקרה של מכירת הבשר (בסי' רלד) מדובר באותו מוצר, רק שהוא אסור מדרבנן, ולכן אינו יכול לבטל את העסקה, כי ס"ס לא עבר איסור. אך כאן, קיבל מוצר אחר ממה שביקש, ולכן בעל האולם יצטרך להחזיר לו את ההפרש בין מנת מהדרין למנה רגילה.

לכן נראה להלכה, שבעל האולם יצטרך להחזיר לבעל השמחה את ההפרש בין מנות המהדרין למנות רגילות.

המצוה לספר ביציאת מצרים הרב עומרי ישראל קראוס שליט"א

אחד מיסודות היהדות הוא החינוך לילדינו.

הכח של עם ישראל נבע מכך שהוא הציב את ילדיו בראש מעייניו. ההורים מסרו עצמם בשביל ילדיהם, גם פיזית וגם רוחנית. החלום של האמא היהודייה היה תמיד שילדיה יצליחו ויהיו לתלמידי חכמים.

כבר ביצירת עם ישראל הודגש הצורך להעביר את המסר לדורות הבאים, ובפרשתנו אנחנו נפגשים עם שלושה מתוך ארבעת הבנים אשר שואלים את ההורים שאלות בליל הסדר.

כאן אנו רואים גם את הדרך החינוכית הראויה, להורה יש צורך לפתח סקרנות ולגרום לילד לשאול מעצמו את השאלות. ואם הבן לא שואל - את פתח לו.

לימוד שנובע מתוך סקרנות של הילד הוא משמעותי יותר, ונחרט היטב בנפשו של הילד.

הקורא את פרשיות השבוע עומד תמה: אם הקב"ה רוצה להוציא את עם ישראל מארץ מצרים, מדוע הוא לא פשוט מוציא אותם? מדוע כל כך מאריכים במכות ובניסיונות שכנוע, אשר מראש נידונו לכישלון עקב הקשיית לבו של פרעה?

את התשובה אנחנו מקבלים בתחילת פרשת השבוע:

(א) ויאמר ה' אל מֹשֶׁה בֹא אֵל פְּרַעֲהַּ כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבֹאֵךְ וְאֶת לֵב עֶבְרָדֶיךָ לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֵלָהּ בְּקִרְבּוֹ:

(ב) וְלִמְעַן תִּסְפֹּר בְּאָזְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלִיתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתְנִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעוּתָם כִּי אֲנִי ה':

אחת מן המטרות היא - בשביל עם ישראל, שיספר לדורות הבאים את הדאגה שה' דואג לו ומעניש את אויביו.

ומצוה זו אנו מקיימים כל יום בהזכרת יציאת מצרים, ובמיוחד בליל הסדר במצות סיפור יציאת מצרים.

ידועה קושיית האחרונים מה התחדש במצוה לספר ביציאת מצרים בליל הסדר, והרי מצווים אנו בכל יום להזכיר יציאת מצרים, וכדברי המנחת חינוך (מצוה כא) "והנה לכאורה צריך עיון על הרמב"ם דמונה המצוה לספר בליל ט"ו, מאי מעליותא (היתרון) דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה?..."

ונראה להסביר בפשטות, שיש הבדל בין הזכרה לסיפור. ושמעתי משל מהרב אשר וייס: כאשר אבא משכיב את ילדיו לישון והוא מספר להם סיפור, אין הוא יכול לפטור עצמו במילים "והם חיו בעושר ועושר עד עצם היום הזה", אע"פ שזוהי מסקנת הסיפור וסופו. סיפור תמיד מורכב מתהליך - בדרך"כ מעליות וירידות, ורק בסוף מגיע הסוף הטוב.

כך היא המצוה לספר בליל הסדר - על התהליך, לא רק שיצאנו ממצרים אלא גם על מה שעברנו בדרך.

עפ"י זבין גם את המצוה שאנו מקיימים במוצאי ליל הסדר, ספירת העומר, גם היא משורש **ס.פ.ר.**, ומסביר המלבי"ם (שמואל ב' ריש פרק כד, ד"ה ויוסף אף ה') שהספירה בניגוד לשאר הפועלים הדומים מורה על התהליך עצמו של הספירה, ולא רק על התוצאה:

שנבדיל תחלה בין ארבע לשונות נרדפים שבאו על המנין... מנה פקד ספר... נשא.

א. כי פעל **ספר** בא על הספירה בעצמה, שסופר אחד שנים שלשה, כמו וספרה לה שבעת ימים...

ב. ופעל **פקד** בא על סכום המנין, אחר שספר הפרטים ויאמר סך הכל כך וכך ישמש בלשון פקד...

ג. אולם פעל **מנה** בא גם על דבר שכבר יודע מספרו ומונה לדעת אם לא חסר ממה שהיה...

ד. ופעל **נשא** בא על הפקידה שיש בו נשיאות וחיובות...

ונראה שיש כאן מסר חשוב. עם ישראל הוא 'עם הספר', העם שמסוגל לחיות בתוך תהליך שיש בו עליות ומורדות, שיש הצלחות ואכזבות, עם הנצח לא מפחד מדרך ארוכה! הוא לא מתייאש באמצע הדרך.

וכן ביחס לספירת העומר, אין אנו מעוניינים להגיע רק ליום החמישים, יום מתן תורה, אנו מעוניינים בכל התהליך של ההתקדמות, יום אחר

יום, עד שנהיה ראויים ליום המיוחל.

מאיפה מגיע הכח הזה של העם לא להישבר באמצע, למרות הצרות והקשיים, מאיפה הכח להמשיך בדרך ולקוות לטוב?

התשובה היא פשוטה. כאשר יודעים את סוף הסיפור אין פחד. כאשר יודעים שבסוף עם הנצח גם מנצח, אז אריכות הדרך כבר פחות מאיימת. אז אנו מבינים שהתהליך מטרתו שנבוא ראויים לניצחון, שלא יהיה כ"נהמא דכיסופא" - מתנת חינוך, אלא תהליך ארוך שבו עם ישראל זוכה בגאולתו.

דבר דומה אנחנו מוצאים ביחס לשיבה. מפורסם (כתובות סב ע"ב-סג ע"א, נדרים נ ע"א) סיפורו של רבי עקיבא אשר התחתן עם רחל, בתו של כלבא שבוע (בגמ' בכתובות 'בן כלבא שבוע'), מכיוון שראתה אותו מעולה במידותיו. אביה, אשר ראה את רבי עקיבא כעם הארץ, לא היה מעוניין בשידוך זה, הדיר את רבי עקיבא מנכסיו.

לימים כאשר רבי עקיבא הפך לתלמיד חכם גדול ביקש ממנו כלבא שבוע שיתיר את נדרו. ורבי עקיבא מצא פתח לנדר, שמכיוון שכלבא שבוע לא התכוין לנדרו, אם היה יודע שרבי עקיבא יהיה תלמיד חכם, לכן על דעת זה לא נדר - וממילא אפשר להתיר את הנדר לגמרי.

התוס' (כתובות סג ע"א, ד"ה אדעתא) שואלים, שהרי אי אפשר לפתוח בנולד, דהיינו אי אפשר להתיר את הנדר ע"י דבר שבזמן הנדר לא היה, ומכיוון שבזמן הנדר רבי עקיבא לא היה תלמיד חכם, כיצד אפשר להתיר את הנדר?

מתרצים התוס', שכבר בתחילה היה ברור שרבי עקיבא יהיה תלמיד חכם "כיון שהלך לבי רב (לבית המדרש), **דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול**".

התוס' אומרים שכך דרך העולם - מי שהולך ללמוד יוצא אדם גדול. גם הלימוד בישיבה הוא תהליך, יש בו עליות וירידות, אך התוצאה ידועה, מי שרוצה ומשקיע יעשה אדם גדול. ומעתה כשהתוצאה ידועה, יש רק להתהלך בבית ה', ולהתפלל שבנינו יצאו בעז"ה אנשים גדולים.

עיוני הלכה

אדם בירך לאחר שעשה את המצוה הרי זו ברכה לבטלה. [הראב"ד חולק ואומר שאין אנו עושים כן שמא תמאן האשה ונמצא ברכה לבטלה.]

לפי דברי הרמב"ם נראה שצריך לברך על הדלקת הנרות ואחר כך להדליק את הנרות (עובר לעשייתן), וכך פסק הרמב"ם במפורש (הל' שבת פ"ה ה"א), וזו לשונו: "וחייב לברך **קודם הדלקה** ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת, כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים". וכתב המגיד משנה: "וכן פסקו כל האחרונים ז"ל".

צד ב: ספק חילול שבת

בעל הלכות גדולות (הובא בטוש"ע סי' רסג) כתב, שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר וכאשר האישה מדליקה נרות של שבת חל עליה שבת.

ברכה על הדלקת נרות שבת

יניב שמואל (א')

בעיקרה של הלכה זו יש לדון משני צדדים: מצד עובר לעשייתן, ומצד ספק חילול השבת.

צד א: עובר לעשייתן

הגמ' (בפסחים ז ע"ב) אומרת "דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן" - כלומר שצריך לברך על המצוה סמוך לעשיית המצוה בפועל. לדוגמא, אדם שמניח תפילין צריך לברך ומיד לקשור את התפילין, כיוון שצריך להסמיך את מעשה המצוה לברכה.

הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הכ"ג) כותב: "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". כלומר, שאם

כלומר, היא קבלה את השבת מיד אחרי ההדלקה, ויש שחלקו עליו ואמרו שקבלת שבת תלויה בתפילת ערבית ולא בהדלקת נר.

לפי בה"ג, אחרי שהאישה ברכה והדליקה נרות, היא כבר קבלה עליה את השבת ויהיה לה בעיה את הגפרור שממנו היא הדליקה.

מהר"י וייל (בחינושי דינים שבסוף הספר אות כט) כתב, שלאחר שהאישה מברכת עוד לפני שהיא הדליקה, כבר בשלב הברכה היא מקבלת על עצמה את קדושת השבת. ולפי זה אם האישה תדליק את הנר לאחר שהיא ברכה וקבלה עליה את השבת היא תעבור על חילול שבת, נמצא שהיא מדליקה אש ומבעירה בשבת.

נמצינו למדים עד כאן, שאם אישה תדליק לפני שהיא מברכת יש לנו בעיה שהברכה כבר לא תהיה בגדר עובר לעשייתן (ולדעת הרמב"ם הברכה היא לבטלה). ולעומת זאת אם היא תברך לפני ההדלקה - לדעת מהר"י וייל היא כבר קבלה על עצמה את השבת, ולא תוכל להדליק. (כי זה חילול שבת). אם כך, כיצד יש לנהוג?

עצת מהר"י וייל והרמ"א

מהר"י וייל כתב, בשם 'מקצת נשים', עצה כיצד לפתור את שתי הבעיות: קודם כל ידליקו את הנר (כי אם יברכו קודם, יקבלו את השבת), וכדי שהברכה תהיה בגדר עובר לעשייתן יניחו את כפות הידיים על העיניים ויברכו, ואח"כ יסירו את כפות ידיהן ויהנו מאור הנר (ושפיר הוי 'עובר לעשייתן').

וכך כתב הרמ"א (או"ח סי' רסג ס"ה), וזה לשונו: "יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה (רמב"ם), ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה ממנה עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין, ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה, וכן המנהג".

שיטת השו"ע

בדעת השו"ע הדברים אינם ברורים, שכן כתב (שם): "**כשידליק, יברך:** בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת", ובהבנת דבריו נחלקו האחרונים. יש שהבינו בדעתו שהוא פוסק שצריך להדליק ואח"כ לברך, כהכרעת הרמ"א. כך כתב רבי משה כלפון הכהן זצ"ל (שו"ת שואל ונשאל ח"ב, או"ח סי' נח). והוא דייק זאת מלשון השו"ע "כשידליק": "ולשון **כשידליק** משמע דאחר שידליק (-יברך), דאם כונתו (לומר) כשרוצה להדליק (יברך לפני) היה לו (לשולחן ערוך) לומר **כשמדליק**".

אולם הרבה פוסקים הבינו בדעת השולחן ערוך, שהוא סובר שצריך

לברך ואחר כך להדליק, וכדעת הרמב"ם, שהרי מרן השולחן ערוך סובר (סי' רסג סעי' י ב"א בתרא, והיא דעת התוס' והרא"ש ספ"ב דשבת, ורי"ו והרמב"ן והרשב"א ועוד, ועי' ביחוד ח"ב סי' לג) שקבלת שבת אינה תלויה כלל בהדלקת הנרות אלא באמירת 'מזמור שיר ליום השבת', וממילא אין בעיה מצד חילול השבת, כי האישה לא קיבלה עליה את השבת לא בברכה ולא בהדלקה.¹

שיטות האחרונים

דעת החיד"א (מחבר"ר סי' רסג אות ד) ומרן הבן איש חי (בא"ח ש"ש פרשת נח אות ח) כשיטת מהר"י וייל שהבאנו לעיל, שמדליקה ואח"כ מכסה את עיניה ומברכת.²

אבל דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל היא שתברך ואח"כ תדליק, וזה לשונו בסיכום דבריו (שו"ת יחוד ח"ב סי' לג): "ועל כל פנים לדין הספרדים ובני עדות המזרח בודאי שצריך להורות לברך קודם ההדלקה... ואדרבה, כל שמברכות אחר ההדלקה נכנסות בספק איסור ברכה לבטלה".³

לסיכום: לדעת הפוסקים כהגר"ע יוסף וסיעתו צריך לברך קודם ורק אחר כך להדליק שאם לא כן נכנסות לספק ברכה לבטלה. לעומת זאת לפוסקים כדעת הרמ"א וכדעת הרב בן איש חי צריך להדליק לכסות את העיניים ורק אח"כ לברך ולהסתכל לאור הנר.

¹ **הערות עורך:** ולגבי לשון השו"ע "כשידליק יברך", י"ל דלשון "כש..." משתמע לתרי אנפי, ואכן בכמה מקומות הכוונה "**לאחר** ש..." - עי' או"ח ר"ס ו' "כשיצא מבית הכסא יברך אשר יצר", ודאי הכוונה אחר שיצא. ועוד כיו"ב. אולם גם מצינו כמה פעמים שהכוונה "**קודם** ש..." - עי' באו"ח ר"ס ג: "כשיכנס לבית הכסא יאמר: התכבדו מכובדים", והכוונה קודם כניסתו, ושיעור דבריו הוא 'בשעה שיכנס' [וגדולה מזו מצאנו באו"ח ר"ס ח: "יתעטף בציצית ויברך", ופשוט שצריך לברך קודם שיתעטף. שו"ת יחוד שם]. ואין להקשות מדוע לא כתב כאן בלשון מפורשת "קודם שידליק יברך", דהשו"ע לישנא דרבינו הטור נקט, ע"ש. ועוד, שבב"י כתב על דברי הטור הללו: "כשידליק יברך - כלומר, כדרך שמברכין על כל הדברים שחייב בהם מדברי סופרים", והרואה יראה שאלו הם ממש דברי הרמב"ם שהביא הכותב לעיל (ולאפוקי מדעת החולקים שהביא הטור בהמשך שאין מברך על הדלקת נרות שבת, עיין שם). ומעתה מסתבר יותר לומר דס"ל שיברך קודם ההדלקה, כדין כל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן וכמ"ש הרמב"ם לעיל מיניה בסמוך [ושו"ר ביבי"א ח"ב או"ח סי' טז אות יג, שכתב בקצרה ראה זו. וששת]. ודו"ק.

² **הוספת העורך:** וכן דעת החיד"א (מחבר"ר סי' רסג אות ד) והגר"מ אליהו. וכפי שהביא הכותב, יש שביארו כן גם בדעת השו"ע (מוהר"מ"ך בשואל ונשאל הנ"ל, מוהר"ח"ך בשמחת כה או"ח סי' רסג. ועי' בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ח סעי' ג ובהערות), שהנהיגות לברך אחר ההדלקה יכולות להמשיך במנהגו, ומי שאין לה מנהג טוב שתברך ואח"כ תדליק.

³ **הוספת העורך:** ועי' ביבי"א ח"ב או"ח סי' טז שהאריך יותר, ובח"ט או"ח סי' כד שכתב שגם מי שנהגה אחרת תשנה מנהגה ותברך קודם ההדלקה, ושאל ההנאה נחשבת עובר לעשייתן, כי ההדלקה היא עיקר המצוה וכו'. וכן מורה ובא הגר"מ מאזוז, שאע"פ שנהגו בחו"ל להדליק ואח"כ לברך, יש לשנות המנהג משום ספק ברכות (עי' בהקדמתו למשנ"ב עם הערות איש מצליח ח"ג ובקובץ ויען שמואל כרך יט), וכ"כ הגר"ח מאדאר רבה הקודם של תוניסיה (שו"ת מקור חיים, חאו"ח סי' טו).

עיני הלכה

רב האי גאון (הובא בטור סימן ס) סובר שמצוות אין צריכות כוונה ואילו בה"ג סובר שצריכות כוונה. בשו"ע פסק (או"ח סי' ס סעי' ד): "י"א שאין מצוות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה". והרמ"א שם לא חלק.

עיון בדין כוונה במצוות

איתמר פרץ (א')

שנינו (ברכות יג ע"א): "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיוון לבו - יצא". ומדייקת הגמ': "שמע מינה: מצוות צריכות כוונה! מאי אם כוון לבו - לקרות. לקרות? והא קא קרי! בקורא להגיה". על סמך הגמ' הזו וסוגיות נוספות (עי' ר"ה כה ע"ב-כט ע"א) ישנה מחלוקת ראשונים מפורסמת האם מצוות צריכות כוונה או לא.

הפרי חדש מסביר את סברת שתי השיטות לפי הגמרא דלעיל: לסוברים שמצוות לא צריכות כוונה, ביאור דברי המשנה ששצריך לכוון לקרוא ולא להגיה, כלומר - שאם קורא להגיה לא יצא, אבל עכ"פ א"צ כוונה.

ולמי שסובר שמצוות צריכות כוונה פירוש הסוגיה הוא שכאשר קורא להגיה אינו מכוון לצאת ידי חובת המצווה, ולכן כשהוא קרא להגיה לא יצא ידי חובה, אבל כאשר קורא בשביל המצווה הרי כיוון ליבו לצאת ידי חובה ולכן יוצא בזה ידי חובה.

וזוהי לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"א): "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפי' היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון"

שואל הכסף משנה על אתר: איך אומר הרמב"ם שקורא להגיה יצא, הרי בפירוש בגמ' שקורא להגיה לא יצא? ותירץ, שסבר הרמב"ם שהאוקימתא 'בקורא להגיה' היא למאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, אך לאחר שנפסק מצוות צריכות כוונה - אין נפקא מינה איך הוא קרא, אלא השאלה אם הוא כיוון (ודלא כהבנת הפרי חדש הנ"ל).

במחצית השקל (סי' ס) הביא את דברי הכס"מ וכתב תירוץ נוסף: יש הבדל בין "מגיה" שנאמר בפוסקים לבין "מגיה" שנאמר בגמרא. בגמ' הכוונה שקורא שלא כתקנו בכלל, ולכן גם אם כיוון לא יוצא ידי חובה, ואילו הרמב"ם שכתב להגיה הכוונה שקורא כתקנו ועובר על הכתוב.

נקדים ונאמר שיש שני סוגי כוונות: מה שעסקנו עד כה הוא בכוונה הרגילה, לכיון לצאת ידי חובת המצווה. אך יש גם כוונת לבו - דהיינו לכיון על מהות המצווה.

ומכאן לק"ש - בפסוק ראשון של ק"ש ישנו דין מיוחד שחייב לכוון בו כוונת הלב כלומר שיכוון מה שמוציא מפיו. וגם בדיעבד זה מעכב, כלומר אם לא כיוון מה שאמר חייב לחזור ולקרוא פסוק זה שוב. (דין זה נוגע גם ל"ברוך שם כבוד מלכותו", ע"פ פסקי תשובות).

אמנם יש מקום נוסף שבו יש לנו חובה לכוון כוונת הלב, וזו ברכת אבות. וכך אומרת הגמרא (ברכות לד ע"ב): "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכל, ואם אינו יכול לכוין בכל - יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות". וכן פסקו הרמב"ם (פרק י מהל' תפילה הלכה א) והשו"ע (סימן קא סעי' א).

ובאמת ברכת אבות חייבת כוונת הלב. אך ישנו דין נוסף המופיע בגמרא (ברכות ל ע"ב): "לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל". ולכן באמת כתב הטור (סי' קא) שאם התפלל כבר ולא כיוון באבות - לא ישוב להתפלל (כך הבין הב"ח בדברי הטור, שזהו טעמו). לעומתו, הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה.

ונראה לומר לפי מה שכתב רבי עקיבא איגר (בהגהותיו לסי' ס) שמשום שיש ספק אם מצוות צריכות כוונה, לכן במצוות דאורייתא כוונה מעכבת ויצטרך לחזור, לעומת מצוות דרבנן שמחמת הספק אינו חוזר. והנה הרמב"ם (פ"א מהל' תפילה ה"א) והשו"ע (סי' קו סעי' ב) כתבו בפירוש שתפילה היא מצוות עשה דאורייתא, והטור לא כתב זאת, ולכן אפשר לומר שהם חולקים גם בזה:

הטור הבין את המימרה הזו שאם אדם התפלל מכיוון שכבר יצא ידי חובה כי תפילה מדרבנן וכדעת הרמב"ן וסיעתו - ולכן אם אינו יכול לכוון לבו לא יחזור להתפלל [והדין שבכל מקרה א"צ לחזור לפי זה אפשר לומר לפי המג"א בסימן קו שתפילה זו מצווה שעיקרה הכוונה, ולכן אם יכול לכוון לבו אז ודאי טוב שיחזור]

לעומתו השו"ע שסובר שתפילה מדאורייתא, הבין את המימרה הזו שאם אדם אפילו לא התפלל אם לא יכול לכוון לבו אין לו מה להתפלל, כי לא יצא ידי חובה וכדי שלא יבואו להקל שלא להתפלל, השמיט דין זה.

להלכה - בק"ש פסוק ראשון ובשכמל"ו חייבים כוונת הלב לכ"ע, ולכן אם לא כיוון חוזר ואומר שוב.

בתפילת י"ח - לכתחילה יכוון לבו כל התפילה, ולכל הפחות אם כיוון רק בברכת אבות יצא. וכיום מכיוון שאין אנו יודעים לכוון - לדעת האשכנזים ורוב הספרדים גם אם בברכת אבות לא כיוון לא יחזור.

בשאר מצוות - נפסק להלכה שמצוות צריכות כוונה, היינו שייכון לצאת ידי חובת המצווה. והכרעת המשנ"ב (סי' ס סק"י) שלכל מצווה אפילו מצוות דרבנן כגון ברכות צריך לכוון לצאת. ואמנם לפי היסוד של רבי עקיבא איגר במצוות דרבנן אם לא כיוון בדיעבד יצא, לעומת מצוות שהן דאורייתא כגון ברכת המזון שצריך לחזור לעשותם.

ומכל מקום ודאי שטוב יותר לכל אדם לכוון עד כמה שיכול בעשיית המצוות כדי לצאת מכלל ספיקות ולקיים המצווה בהידור.

כחצות הלילה ליעד נחום (א')

רש"י מפרש את דברי משה בכך שאין משמעות המילים "כחצות הלילה" בערך בחצות, אלא כאשר חצות הלילה יגיעו, כלומר הוא נקט זמן מדויק. וכך מביא גם רשב"ם.

אך דרך הדרש של רבותינו היא, שמשא לא נקט זמן מדויק, ובאמת כאשר הוא אמר "כחצות" היינו בערך בזמן חצות, ובאמת כאשר הקב"ה דיבר אליו אמר לו בזמן חצות ממש, אלא שמשא אמר זאת מפני שחשש שאצטגיני (החוזים בכוכבים) פרעה יאמרו "משה בדאי הוא", כאשר חשבו את זמן חצות הלילה בצורה שונה ויחשיבו את משה לשקרן.

ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (יא, ד). לכאורה לשון פסוק זה קשה: לפי הפשט, "כחצות" פירושה בערך בזמן חצות, כאילו הדבר מסופק אצל משה אם יתרחש בזמן מחצית הלילה או שלא בדיוק. ועוד, כתוב בזמן מכת בכורות "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים" (יב, כט) - ולפי פסוק זה נראה כי המכה באמת התרחשה ממש במחצית הלילה. ובמסכת ברכות (ד ע"א) מבואר כי כאשר הקב"ה אמר למשה דברים אלו לא אמר לו כחצות אלא בחצות, כלומר בדיוק בחצות, שהרי אין אצל הקב"ה יש ספקות, ורק משה כאשר העביר דברים אלו לפרעה אמר לו "כחצות".

משה לשנות דברי ה' יתברך.

לכאורה עולה עד כה כי המכה באמת נעשתה בחצות הלילה ממש. ידועה שאלת הגר"ז כי למעשה אין באמת אף רגע שניתן להגדירו חצות הלילה במדויק, וכל רגע שייך או לחציו הראשון של הלילה או לחציו השני, וגם אם נדמה לנו שיש באמת רגע אמצעי כזה - תמיד ניתן לחלקו לרגעים קטנים יותר ויותר, שכל אחד מהם או בחציו הראשון או בחציו השני של הלילה. אם כן עולה מכך השאלה, איך נוכל להגיד שהמכה התרחשה בדיוק במחצית הלילה?

תשובת הגר"ז היא, שבדיוק באותה מידה ניתן לעשות חילוק אחר - בין החיים והמוות. אין שום רגע מוגדר שניתן להגדיר אותו בין החיים ובין המוות, שהרי כל יחידת זמן ניתן לשייכה או לזמן החיים או לזמן המוות, וגם אם נראה כי יש רגע אמצעי - ניתן לחלקו לרגעים קטנים יותר שחציים נמצאים בזמן החיים וחלקם בזמן המוות. הגר"ז מסביר בדרך זו גם את מכת בכורות: לפיכך מכת הבכורות בחצות "בדיוק" התקיימה במובן זה בדרך שבחצי הלילה הראשון הבכור היה חי ובדיוק ברגע הראשון של חצי הלילה השני היה הבכור מת. יה"ר שזנחה ל"כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

רבינו בחיי תמה על דרש זה, שהרי בזמן מכת הכינים אצטגניני פרעה וחרטומיו הודו בעל כרחם ואמרו "אצבע אלוקים היא", ומאז לא נטראו בפני משה ולא באו בהיכל המלך, כי ראו שמשה השיב על חכמתם וסיכל את דעתם. אם כן, לא נראה כי הם יערערו אחרי משה, ומשה לא היה צריך לשנות את מטבע לשונו מפניהם. יתר על כן, הם גם יודעים את נאמנותו של משה בכל תשע המכות שהיו לפני כן וראו שדבריו התקדמו במדויק והודו כבר בכח ה' יתברך, אם כן מדוע משה חשש שהם יערערו על דבריו?

אלא, הוא מבאר על דברי המדרש, כי עד מכת כינים החרטומים והאצטגנינים היו בטוחים באמונתם ובכוחם והיו בטוחים כי דברי משה בדאיים ושהמכות לא נעשו ע"י הקב"ה, ואכן לאחר מכה זו הכחישו חכמת עצמם והודו בנבואת משה וכאשר הם ראו שהמכות באמת באות בדיוק לפי דברי משה, אחר התראותיו, וראו שהמכות מסתלקות מיד אחרי תפילות משה - התחזקה אמונתם במשה ובכח ה'. אך כאשר הגיעה המכה העשירית חשש משה כי כאשר החרטומים והאצטגנינים ימצאו "טעות" בדבריו יערערו אחרי כל המכות שכבר נעשו, והרי כל האותות תלויים בכך והם יכחישו את כולן ויתחלל שם שמים ולכן הוצרך

חיזוק לב פרעה אביעד קזלו (א')

אם כן, נשאלת השאלה מדוע כתוב בפסוק "ויחזק לב פרעה"? עונה רבי יוסף דוכס (בעל ה"בית יוסף להבה") שגם לאחר חמש המכות הראשונות פרעה היה מסכים לשחרר את העם, אלא שהוא לא באמת היה חוזר בתשובה שלמה. ומכיוון שהקב"ה יודע שפרעה לא יחזור בתשובה הוא היה צריך להמשיך להעניש אותו גם לאחר שהיה מסכים לשחרר את עם ישראל. כתוצאה ממצב זה יכול היה להיווצר חילול ה' גדול, מכיוון שכל העמים היו חושבים שפרעה חזר בתשובה, שהרי הוא מסכים לשחרר את עם ישראל ולמרות חזרתו בתשובה הקב"ה ממשיך להעניש אותו! ואיך יתכן שהקב"ה מעניש אדם שחזר בתשובה? על כן הקב"ה היה צריך לחזק את לבו של פרעה בכדי שהוא לא יסכים לשחרר את העם מצד אחד, וכדי שהקב"ה יוכל להמשיך להעניש את פרעה עד שיחזור בתשובה מצד שני. על אותו רעיון, כאשר פרעה אומר במכת ברד "חטאתי הפעם, ה' הצדיק" - הוא נשמע כחוזר בתשובה, ואם כן אילו היה כתוב שהקב"ה חיזק את לבו זה יהיה גורם לחילול ה' גדול, שלמרות שפרעה חוזר בתשובה, הקב"ה ממשיך לחזק את לבו. לכן לא כתוב בפסוק שהקב"ה חיזק את לבו אלא שפרעה בעצמו חיזק את לבו.¹ אמנם אפשר לתרץ בפשטות, שזה היה פרעה שהכביד את לבו ולא הקב"ה, ולהסביר שהסיבה שהקב"ה לא חיזק את לבו מכיוון שלא היה צורך - שפרעה כבר סירב בעצמו גם ללא חיזוק לבו ע"י הקב"ה.

אלא שנשאלת השאלה לדעת הרמב"ן, שאמר בפירושו שהקב"ה שלל מפרעה את היכולת לחזור בתשובה. ואם כן, איך פרעה במכת ברד היה יכול לחזור בתשובה, כמו שראינו שפרעה אמר למשה "חטאתי הפעם".

ואפשר להשיב על שאלה זאת ע"פ דברי הרמב"ן עצמו בהמשך הפירוש, שם הוא מסביר מדוע ה' הכביד את לב פרעה, ומביא שם שתי דרכים

בפרשתנו מסופר על משה ואהרן שבאים לפני פרעה ומבקשים ממנו לתת לעם ישראל לצאת ולעבוד את הקב"ה. במהלך כל המכות פרעה לא מסכים לשחרר את עם ישראל. פעמים שהכביד הוא את לבו ולא הסכים, ופעמים שהקב"ה חיזק את לבו וגרם לו לסרב לבקשת משה. דבר זה מעורר את כל הראשונים לשאול את השאלה המפורסמת, מדוע הקב"ה שלל מפרעה את יכולת הבחירה שלו?

הרמב"ן בפרשת וארא מחלק בין חמש המכות הראשונות לחמש המכות האחרונות. בחמש המכות הראשונות הקב"ה לא התערב בהחלטה של פרעה ונתן לו את האפשרות לשחרר את העם ולחזור בתשובה, אלא שפרעה סרב לשחרר את העם ולא הסכים לחזור בתשובה, ולכן בחמש המכות האחרונות שלל הקב"ה מפרעה את זכות הבחירה ומנע ממנו את היכולת לחזור בתשובה.

הקב"ה נותן לפרעה את האפשרות לחזור בתשובה ומוזהיר אותו חמש פעמים. לאחר שראה הקב"ה שהוא לא מוכן לחזור בתשובה, הוא לקח ממנו את יכולת זו עד שיקבל את מלוא העונש. לכן בחמש המכות הראשונות הקב"ה לא התערב בהחלטה של פרעה ונתן לו את זכות הבחירה ובחמש האחרונות שלל זכות זו ממנו וגרם לכך שלא יהיה מוכן לשחרר את העם.

אלא שישנה קושיה על דברי הרמב"ן, שהרי במכת ברד שהיא המכה השביעית - שבה לפי הרמב"ן הקב"ה הקשה את לבו של פרעה - כתוב "ויחזק לב פרעה ולא שילח את בני ישראל", ולא מוזכר שהקב"ה הוא שחיזק את לבו.

מחדש החזקוני, שלא היה זה פרעה, אלא הקב"ה בעצמו, וראיה לדבר אפשר לראות בתחילת פרשתנו, שם אומר הקב"ה למשה על מכת הברד - "כי אני הכבדתי את לבו".

¹ ולמרות שבמכת ארבה גם כן כתוב שהוא חזר בתשובה, שם הוא אמר "חטאתי לה' אלוקיכם ולכם", והוא משווה בין אדון לעבד שזו כפירה, ולכן לא יחשבו שהוא באמת חזר בתשובה.

בהם הקב"ה הכביד את לב פרעה - האחת, שהקב"ה שלל ממנו את היכולת לחזור בתשובה לגמרי. והשנייה, שהוא שלל ממנו את היכולת לחזור בתשובה ע"י המכות. מדקדוק בדברי הרמב"ן מתבאר, שפרעה לא יחזור בתשובה בעקבות מכה שתפגע בו ובמצרים ובעקבות הסבל שיבוא ממנה, אבל נותרת לו האפשרות לחזור בתשובה שלא מחמת המכה. לדוגמה, שהוא יבין שמעשיו כלפי עם ישראל היו טעות, או שהוא יראה את המכה ויבין שיש משהו מלמעלה שעושה את כל המופתים, ואז הוא יחזור בתשובה בעקבות "יראת הרוממות". הקב"ה לא שלל

ממנו להכיר בקב"ה, אלא הוא שלל ממנו את היכולת לחזור בתשובה מחמת הסבל. לכן במכת ברד כאשר פרעה רואה מים ואש יורדים יחד מהשמים הוא מתחיל להבין שבאמת יש כאן משהו שונה ושיש מנהל לעולם הזה - "חטאתי הפעם, ה' הצדיק, ואני ועמי הרשעים", ובעקבות כך הוא מתחיל לחזור בתשובה. אלא שלאחר שמשוה מפסיק את המכה, פרעה חוזר לסורו, ובסופו של דבר אינו חוזר בתשובה, וזו הסיבה שכתוב "ויחזק פרעה את לבו", כי הוא כבר היה בדרך לחזרה בתשובה, ובסופו של דבר הוא החליט לחזור לדרכו הרעה.

השיבה שופטינו ר' בן-ציון סופר

בנוסח ברכת 'השיבה' יש להבין, מה בין "השיבה שופטינו" ל"הסר ממנו יגון ואנחה"? ומה בין שני אלו ל"ומלוך עלינו... בחסד וברחמים בצדק ובמשפט [וי"א: בחסד וברחמים וצדקנו במשפט]"?

כמדומני, שרגילים אנו לכוון בברכת 'השיבה שופטינו' שתחזור הסמיכה בישראל ותחודש הסנהדרין, כדי שיוור לנו את הדרך הנכונה בכל מבוכותינו, יפשוט את ספקותינו, וילמדו אותנו תורת אמת ע"פ רוח הקודש ומכח השראת השכינה.

אך מדברי חז"ל עולה לכאורה תמונה אחרת בתכלית. כך הגמ' במגילה (י"א ע"א) מתייחסת לברכה זו: "וכיון שנתקבצו גלויות - נעשה דין ברשעים". הגמ' לומדת זאת מסמיכות הפס' "ואסירה כל בדיליך - ואשיבה שופטיך כבראשונה" (ומכך עולה שמדובר על רשעי ישראל ולא על רשעי אומות העולם). לפי דברי הגמ' אכן מובן נוסח הברכה - ע"י עשיית דין ברשעים יסור ממנו יגון ואנחה, ואז ימלוך עלינו ה' לבדו, ולא נהיה עוד עבדים לעבדים.

אלא שעל הגמ' עצמה יש לשאול: מדוע באמת מבקשים אנו על הדין שיעשה ברשעים (בקשה שלכאורה שייכת יותר לברכה הבאה, ברכת המינים), ולא על עצם השבת השופטים, שנצרכת לכשעצמה בגלל הסיבות המוצדקות הנ"ל?

אמנם, בדומה לברכה הקודמת, גם ברכה זו נשענת ללא ספק על דברי הנביאים. נוסח הברכה הוא ככל הנראה הרכבה של שתי נבואות ישעיהו, יחד עם נבואת הושע:

הראשונה, בישיעהו פרק א:

(כד) לְכֹן וְנָאם הָאָדוֹן ה' צְבָאוֹת אֲבִיר יִשְׂרָאֵל הוּא יִמְשֵׁל מִצְרַיִם וְאֶנְקְמָה מֵאוּצִיֵּי: (כה) וְאֲשִׁיבָה יְדֵי עֲלִיָּה וְאֶצְרֹף כַּבֵּר סִינַיָּה וְאֶסִּירָהּ כָּל בְּדִילָיָה: (כו) וְאֲשִׁיבָה שׁוֹפְטֵיךָ כְּבָרְאשׁוֹנָה וְיִעֲצִיבְךָ כְּבַתְחִלָּה אֲחֵרֵי כֹן יִקְרָא לְךָ עֵיר הַצִּדְקָה קְרִיָּה וְאֶמְנָה: (כז) צִיּוֹן בְּמִשְׁפַּט תִּפְדֶּה וְשִׁבְיָהּ בְּצִדְקָה:

השנייה, שם בפרק לה:¹

וּפְדִינִי ה' יִשְׁבֹּן וְיָבֵא צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׁמְחַת עוֹלָם עַל רֵאשִׁים שְׁשׂוֹן וְשִׁמְחָה יִשְׂיִיגוּ וְנִסּוּ יְגוֹן וְאֶנְקָה:

השלישית, בהושע פרק ב:

(כ) וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם חַיֵּי הַשָּׂדֶה וְעִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרָמַשׁ הָאֲדָמָה וְקִשְׁתִּי וְחַרְבִּי וּמִלְחָמָה אֲשַׁבֵּר מִן הָאָרֶץ וְהַשְׁכַּתִּים לְבָטָח: (כא)

¹ פסוק כמעט זהה נשנה שם בפרק נא פס' יא, רק שבמקום המילים "ישיגו, ונסו" נאמר שם "ישיגו, נסו" (כביכול הוא"ו נסוגה אחר והתארכה לנו"ן סופית. כך יאמרו מן הסתם מבקרי המקרא). אין הדבר אומר אלא דרשני, אך לא מצאתי מי שביאר זאת.

ערי תפילה

וְאֲרִשְׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם וְאֲרִשְׁתִּיךָ לִי בְצִדְקָה וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים: (כב)
וְאֲרִשְׁתִּיךָ לִי בְּאֶמּוּנָה וּבְדַעַת אֶת ה':²

והנה ברור שהפסוק "ופדויי ה' ישובון" מדבר על קיבוץ הגלויות, והשלב הבא שמתאר הנביא הוא "ונסו יגון ואנחה". מכאן למדו חז"ל שהשבת השופטים מביאה להסרת היגון והאנחה, והיינו ע"י עשיית דין ברשעים. והשלב השלישי, ע"פ המתואר בנבואת הושע, הוא: "ומלוך עלינו [אתה ה' לבדך] בחסד וברחמים בצדק ובמשפט".³ אחר שיעשה דין ברשעים, שוב ימלוך ה' על עמו ישראל, ולא יהיו נשלטים עוד ע"י הרשעים.

חז"ל הבינו מדברי נביאים טובים הנאמרים באמת, שהצורך החיוני ביותר בהשבת שופטינו כבראשונה, הוא מיגור הרשע מעם ישראל.⁴ כדי ש"יקרא לך עיר הצדק" (לעומת "צדק ילין בה ועתה מרצחים" - לעיל שם פס' כא), צריך שיתקיים "אשיבה שופטיך כבראשונה". השלב הבסיסי וההכרחי בתהליך הגאולה הרוחנית של עם ישראל, המתואר בברכות הבאות, הוא אכיפת חוקי התורה ע"י השופטים, ועשיית דין ברשעים. אמנם הגאולה הגשמית (הלאומיות, פריחת א"י וקבוץ הגלויות) אינה תלויה בתשובה, אך השלבים הבאים בהכרח תלויים בה.⁵

לצערנו, בימינו ישנם רבים שאינם מבינים זאת, ו"כפייה דתית" היא בעיניהם שם נרדף לצרות אופקים וחוסר מוסריות. גם אם מצב האומה כרגע אינו מאפשר או מתאים לכפייה דתית, עלינו לזכור שלשם אנו שואפים, ועל כך אנו מתפללים שלש פעמים ביום.

נכון בברכה זו ששייב ה' את שופטינו ויועצינו, כדי שיוכלו לאכוף את חוקי התורה על כל פינות העם. ע"י כך יתרומם מצבו הרוחני של עמ"י, ואז יוכל ה' למלוך עלינו לבדו בצדק וברחמים.

² וחתמת הברכה אף היא בכתובים (תהלים לג, ד-ה): "כִּי יִשֶׁר דְבַר ה' וְכָל מַעֲשָׂיו בְּאֶמּוּנָה: אֱהִיב צִדְקָה וּמִשְׁפָּט חֶסֶד ה' מִלְּאֵה הָאָרֶץ".

³ הערת העורך: לכאורה צ"ע מדוע בתפילה הפכו את הסדר, והקדימו החסד והרחמים לצדק והמשפט, דלא כמ"ש במקרא [ואולי י"ל שבנבואת הושע הם דברי ה', המבקש מאתנו להתנהג בצדק ומשפט, ואז הוא יתנהג עמנו בחסד ורחמים (עיי"ש במפרשים, ועי' בתהלים פט, טו "צדק ומשפט מכון כסאך" ובפירוש האלשיך הקדוש שם שכתב: "שרוצה שנקדים אנחנו את שלנו, ואחר כך יתן את שלו"). והיינו על דרך 'שובו אלי ואשובה אליכם'. ואילו בתפילה אנו מבקשים מהקב"ה שימלוך עלינו, ולכן מקדימים חלקו, על דרך 'השיבנו ה' אליך ונשובה']. ועי' בפירוש הסידור לבעל הרוקח (אות נה) שהביא הפסוקים הנ"ל בביאור הברכה וחתמתה, ושם גורס 'וצדקנו במשפט' ומבאר ע"פ הפסוק "ציון במשפט תפדה ושיבה בצדקה".

⁴ בשבוע הבא נבאר א"ה מה אם כן ייחודה של הברכה הבאה, שגם בה אנו מבקשים על עקירת הרשעים.

⁵ עיין סנהדרין צו ע"ב-צח ע"א. בשבוע הבא בעז"ה נרחיב בענין זה.