

# אשכולות

כִּזְאוֹן פֶּלְאוֹזִי לֹא תִלְמִידֵי יִשְׁבֵּת כִּסֵּם בִּיבְנָה

לעילוי נשמת מרן ראש הישיבה הרב חיים יעקב גולדוויכט בן הרה"ח רבי ישראל אלעזר זצ"ל



## משמעותם של האותות

נתן חמילבסקי (ו')

שני מקומות מרחיבה התורה במצוות הפסח: האחד בפרשתנו, בו נצטוו ישראל לקחת להם "איש שה לבית אבות"; והשני בפרשת ראה, בו מצווה משה לדורות: "וזבחת פסח". על אף שסיבת ציווי הפסח לדורות הוא "כי בחודש האביב הוציאך ה' ממצרים לילה" (דברים טז, א), ישנן סתירות בין שתי הפרשות:

1. בפרשת בא הפסח בא "מן הכבשים ומן העיזים", לעומת פרשת ראה בה הציווי הוא לזבוח "צאן ובקר".
2. בפרשת בא מצווה התורה "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש", אך בפרשת ראה ציווה משה: "ובשלת ואכלת".

סתירות אלו לא נתעלמו מעיניהם של חז"ל, והם התאימו את הציווי בפרשת ראה לציווי המקורי בפרשת בא. הסתירה הראשונה בדבר זהות הפסח הועלתה בספרי (פסקא קכט):

**צאן ובקר.** והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העיזים. אם כן, למה נאמר צאן ובקר? צאן-לפסח, ובקר-לחגיגה.

את הסתירה השנייה פתרו חז"ל בדרך לשונית (מדרש אגדה לפרשת ראה, סימן ז):

**ובשלת ואכלת.** ואין בישול אלא צלי אש שנאמר "ויבשלו הפסח באש כמשפט" (דה"ב לה, יג).

אלא שסתירות אלו אינן מתיישבות יפה בלשון הכתוב. שהרי בפסוק בפרשת ראה "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", המילים "צאן ובקר" הן תמורה של המילה "פסח". ומהפסוק בדברי הימים שהובא במדרש עולה שבישול סתם אינו באש, ולכן הוצרך להוסיף פרט זה ולחזקו במילה "כמשפט".

לאור שאלות אלו, נראה היה לומר שלא ראי הפסח בפרשת בא כראי הפסח בפרשת ראה, וישנו הבדל מהותי בין שני ציוויים אלו, כפי שיתבאר.

בפרשת בא נצטוו ישראל לקחת פסח מן הצאן. בשני מקומות למדים אנו על יחסם של המצרים לצאן:

1. כאשר אחי יוסף יורדים למצרים מצווה אותם יוסף לומר כי רועי צאן הם, "כי תועבת מצרים כל רועה צאן" (בראשית מו, לד).
2. לאחר מכת ערוב פרעה מעוניין להתיר לבני ישראל לזבוח בארץ, אך נענה בשלילה ע"י משה "כי תועבת מצרים נזבח לה' אלקינו, הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו" (שמות ח, כב).

בשני מקומות אלו פירש רש"י שהצאן היה אלהיהם של המצרים.

אך לא רק המצרים עבדו לצאן. בני ישראל שמלאה ארץ מצרים אותם התערו בתרבות המצרית, ואף עבדו לאלוהיה, כפי שעולה מדברי הנביא יחזקאל (כ, ז):

ואומר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגילולי מצרים אל תטמאו, אני ה' אלקיכם.

אם כן, לא זו בלבד שצווה הקב"ה את ישראל לפרוש מעבודה זרה שבידיהם, אלא גם לשחוט ולאכול את אלהיהם של המצרים. לקיים מה שנאמר "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים" (שמות יב, יג).

לפי זה, מטרת הפסח הייתה השפלת אלוהי מצרים ופריקת עולם מעל בני ישראל. על מנת שהשפלת אלהותם לא רק תתקיים, אלא גם תראה, נצטוו ישראל להשאיר את הצאן שלם, דבר שאפשרי דווקא ע"י צלייה באש ולא ע"י בישול. כאשר מבטלים ישראל את אלהיהם ושלטונם של המצרים, מיד נכנסים הם לעבודתו של הקב"ה, וכדברי יחזקאל: "ואבוא בברית אותך" (יחזקאל טז, ח).

נמצא, שמשמעותו של ציווי הפסח בפרשת בא הוא להכניס את עמ"י בברית עם הקב"ה. פירוש זה מתיישב במקומות אחרים בהם מצאנו שעשו בני ישראל את הפסח – הפסח שעשה יהושע בכניסה לארץ, פסח חזקיהו ופסח יאשיהו.

בפרשת ראה, הפסח נלקח מן הבקר ומן הצאן והוא מכונה "זבח". הפסח מתואר כקרבן, והוא מוקרב "במקום אשר יבחר ה'". מבין סוגי הקרבנות המוכרים לנו בספר ויקרא, המתאים ביותר לתיאור הפסח הוא קרבן שלמים, המכונה בתורה "זבח" [למשל: "ואם זבח שלמים קרבנו" (ויקרא ג, א), "ואת האיל יעשה זבח שלמים" (במדבר ו, יח)]. ישנם שני סוגי שלמים: שלמי נדר וזבח שלמי תודה. שלמי נדר נזבחה ושלמי תודה. שלמי נדר נזבחה נאכלים לשני ימים ולילה אחד, לעומת שלמי תודה שנאכלים ליום ולילה. מובן שפסח דומה לקרבן תודה, מפני שהוא נאכל לילה ויום, וכפי שנאמר בפרשת ראה: "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר" (דברים טז, ד).

אם כן, משמעות הפסח בפרשת ראה היא הודאה לקב"ה על כך שהוציא אותנו ממצרים. פירוש זה משתלב יפה בפרשת ראה שעוסקת בשלושת הרגלים בהם צריך אדם מישראל לשמוח בברכת ה'. בחג השבועות ובחג הסוכות שמה אדם על השישע הכלכלי שניתן לו, ובחג הפסח על האדם לשמוח בחירותו שניתנה לו ע"י הקב"ה.

נמצאנו למדים שישנן פתי בחינות בפסח. בחינה אחת היא פסח של ברית עם הקב"ה, כפי שמתבארת בפרשת בא; והבחינה השנייה היא פסח של הודאה לקב"ה כפי שעולה מפרשת ראה.

לפי הסבר זה, מובן מדוע דרשו חז"ל את המילה "ובקר" לקרבן חגיגה. שהרי הפסח עצמו מוקרב לשם הודאה ושמחה, וקרבת החגיגה המוקרב איתו משלים את סעודת ההודאה שיש בחג הפסח.

כמו כן, ניתן יהיה לתת טעם מדוע נטו חז"ל ללמוד מהפסח "ויבשלו הבשר באש כמשפט" (דה"ב לה, יג), שיש בישול באש.

פסוק זה מקורו בפסח שעשה יאשיהו: בעקבות מציאת ספר התורה בבית ה', אסף יאשיהו את כל העם וקרת ברית עם ה' על התורה (דה"ב לד, ל-לב) ולאחר מכן עשה את הפסח (שם לה, א-יח). אם כדברינו, הרי שהפסח הוא השלמה לברית המחודשת שכרת יאשיהו והעם עם הקב"ה, כמו הפסח בפרשת בא. אם כן, הרי שבשני הפסחים, הפסח בפרשת בא ופסח יאשיהו, צריך דין הכנת הפסח להיות זהה – וכמו שבפרשת בא הפסח נצלה, כך גם בפסח יאשיהו, על אף שנאמר בו בישול, ומסתבר שנקט הנביא מטבע לשון העולה בקנה אחד עם ציווי הפסח בפרשת בא.

## פרשת בא

גליון 282 | ב' שבט ה'תשע"ד

(שנה שמינית)

16:27 כניסת שבת  
 17:29 מוצ"ש

## מזל טוב

ליעקב יוסקוביץ  
 לרגל הולדת הנכד.

העלון יוצא לאור ע"י  
 ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il  
 לתגובות ולהארות:  
 eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות  
 הרב אורי בצלאל פישר  
 יצחק זיטר

## א. פתיחה

אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן היא מה שנהוג לכנות 'כלל ופרט'<sup>2</sup>.

בפסחים דף ו: טמונה הבנה מעמיקה ביחס שבין לימוד של כלל ופרט לבין הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' שלכאורה נוגדים אחד את השני. ובע"ה נלבן סוגיה זו.

בפשטות ההגדרה של מידה זאת היא כאשר התורה כותבת כלל ומיד לאחריו פרט היינו דין פרטי-הדין הכללי למעשה מצטמצם וחל רק על הפרט. וא"כ לכאורה תמוה מדוע לכתחילה התורה כותבת את הכלל לכתוב רחמנא פרט ולשתוק!

ביאר התוס' בנזיר לה:<sup>3</sup> שהתורה כתבה את הכלל כדי שלא נרחיב את הפרט לדין כללי משום ק"ו או משום לימוד אחר שהתורה נדרשת בה ע"ש באורן.

הגמ' בפסחים דף ו: מסבירה שהכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' נאמר רק לגבי סדר כרונולוגי של שתי פרשיות אבל בפרשייה אחת (=חד עניינא) יש מוקדם ומאוחר בתורה. ובתור ראייה לדבר הביאה הגמ' את המידה שלנו-אם תאמר שגם בחד עניינא איכא 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'-כיצד ניתן לדרוש כלל ופרט דילמא פרט וכלל הוא! ולכן מוכח שבחד עניינא יש סדר כרונולוגי.

## ב. קושיית המהרש"ל

הקשה המהרש"ל שלכאורה ההוכחה איננה הוכחה שהרי ייתכן לומר שבחד עניינא אין מוקדם ומאוחר בתורה רק כשיש סברא או הוכחה לומר כך. אבל סתם כך-לא נאמר ש'אין מוקדם ומאוחר' בחד עניינא וממילא שפיר אפשר למילף כלל ופרט אע"פ שבחד עניינא יתכן אי-סדר כרונולוגי (רק כשיש הכרח לומר את זה) ולכן לא מובנת ההוכחה של הגמ' מזה שלומדים כלל ופרט! ותיירץ המהרש"ל שני תירוצים.

1. כאשר ישנו ק"ו שנוגד את מה שנלמד מהכלל והפרט-עדיין הכלל ופרט גובר ולכן שפיר הוכיחה הגמ' שבחד עניינא יש מוקדם ומאוחר שאל"כ איך ייתכן שהכלל ופרט יגבור על ק"ו הנוגד אותו (ועיין בהערה 4).

2. למדים מדברי התוס' (במס' נזיר) שהתורה כתבה גם את הכלל כדי ללמד שהוא גובר על לימוד של ק"ו או לימוד אחר המרחיב את הפרט בחזרה להיות כלל (ולא נוגד כבתירון הראשון של המהרש"ל) והיינו שתמיד ישנה 'הוכחה' לכן שקיים אי-סדר כרונולוגי בחד עניינא ואנו עדיין לומדים את המידה של 'כלל ופרט' וממילא ניתן להוכיח מכך שלומדים כלל ופרט-שבחד עניינא קיים סדר כרונולוגי שאם לא כן-איך לומדים חז"ל כלל ופרט דילמא פרט וכלל הוא!

לפי מהרש"ל, בתרי עניינא כשיש הוכחה-אמרין אין מוקדם ומאוחר בתורה. כשאין הוכחה-יש סדר בפרשיות. ובחד עניינא גם כשיש הוכחה שאין סדר-למדים כלל ופרט שהרי מצינו ע"פ הסבר התוס' בנזיר שכלל ופרט נועד לגבור על לימוד של ק"ו היינו שגובר על הסדר הכרונולוגי.<sup>4</sup>

## ג. דון המהרש"א

התוס' בסוגיין בד"ה 'אבל בחד עניינא' הסביר שאם יש הוכחה שאין סדר בחד עניינא-אמרין אין מוקדם ומאוחר. מהרש"א הקשה מדברי התוס' על דברי מהרש"ל. הרי מבואר מדברי התוס' שייתכן מצב שאין סדר כרונולוגי גם בחד עניינא.<sup>5</sup> לפי זה אין הבדל בין חד עניינא לבין תרי עניינא. שהרי ביאר המהרש"ל שבתרי עניינא אמרין 'אין מוקדם' רק כשיש הוכחה וכן כתב התוס' בדיוק לגבי חד עניינא. א"כ מאי שנא חד עניינא מתרי עניינא, מדוע בחד עניינא למדים כלל ופרט ובתרי עניינא לא?<sup>6</sup>

<sup>1</sup> תודתי נתונה לאברך החשוב הרב ישראל שטינמץ הי"ו שליבן עימי את הסוגיה והעיר הערות חשובות.

<sup>2</sup> המקור למידה זו מופיע בשבע מידות של הלל, י"ג מידות של רבי ישמעאל וליב מידות של רבי אליעזר רק שהוא מכנה את זה בתור 'מלמד על חבריו'.

<sup>3</sup> ד"ה איכא. תוס' דומה מופיע גם במסכת מנחות עח. ד"ה 'אין'.

<sup>4</sup> צ"ב מדוע זה מוכיח שהלימוד של כלל ופרט גובר על סדר כרונולוגי?

<sup>5</sup> הראיה שהביא שם התוס' הוא מ'סקול יסקלי' ע"ש.

<sup>6</sup> וראה בסמוך את תירוצי לשאלתו.

לכן ביאר המהרש"א אחרת מהמהרש"ל. בתרי עניינא מכיון שמצינו שישנה הוכחה שאין סדר-מפרשיית הפסח- אז גם כשאין הוכחה אמרין 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' וממילא תמיד לא ניתן ללמוד כלל ופרט בשתי פרשיות שהרי תמיד אפשר לומר שלא קיים שם סדר.

משא"כ בחד עניינא שרק כשיש הוכחה-אמרין אין סדר. אבל כשאין הוכחה-יש סדר. והגמ' מוכיחה מעצם הלימוד של כלל ופרט-שחייב להיות סדר בחד עניינא (כשאין הוכחה). ושוב כדי להבהיר את הדברים-לשיטת המהרש"א בתרי עניינא לעולם אין סדר ובחד עניינא רק כשיש הוכחה אין סדר וכשאין הוכחה יש סדר וזהו ההבדל בין חד עניינא לתרי עניינא לשיטתו.

## ד. נפק"מ אפשרית

לכאורה יש נפק"מ בין דרך המהרש"ל לדרך המהרש"א-תוס' והיא- מה הדין בלימוד של כלל ופרט בתרי עניינא במקום שאין ק"ו הנוגד את הכלל ופרט? לפי מהרש"ל, ע"פ התירון הראשון, ניתן ללמוד<sup>7</sup> לפי המהרש"א, תמיד לא ניתן ללמוד כלל ופרט בתרי עניינא. הרי הסברנו לעיל שלפי המהרש"א בתרי עניינא גם כשאין הוכחה תמיד אמרין אין מוקדם ומאוחר וממילא אם תמיד אין סדר לעולם לא תוכל ללמוד כלל ופרט בתרי עניינא.

אבל לפענ"ד יש לומר שלמהרש"ל ישנם שני סוגי הוכחות שנוגדות את הלימוד של כלל ופרט. ישנה הוכחה 'חזקה', הוכחה כרונולוגית שאין סדר בתורה (דומיא דפרשיית הפסח) וישנה הוכחה 'חלשה', של ק"ו הנוגד את הלימוד של כלל ופרט. בחד עניינא רק כשיש הוכחה גמורה כמו פרשיית סקילה-אז אמרין אין מוקדם ומאוחר והלימוד של כלל ופרט מתבטל ואילו בתרי עניינא מספיק הוכחה 'חלשה' כק"ו כדי להגיד שא"א ללמוד כלל ופרט. לפי זה, המהרש"ל יכול להסכים למהרש"א ולא פליגי כלל.

## ה. תירון המהרש"ל

לעיל הבאתי את קושיית המהרש"א על המרש"ל שאם גם בחד עניינא ובתרי עניינא רק כשיש הוכחה אומרים שאין סדר-מאי שנא חד עניינא מתרי עניינא? ולכאורה קשה מאוד על המהרש"ל! לפי דעתי ניתן ליישב את קושיית המהרש"א על מהרש"ל בשתי דרכים-

1. הדוגמה של סקול יסקל איננה דוגמא, שהרי התורה אומרת 'סקול יסקל או יירה יירה' והיינו שהתורה לא אומרת בהכרח שסקילה קודמת אלא נותנת בפני חז"ל את האופציה לעשות אחד משתי האפשרויות וחז"ל קבעו שירה קודמת. ולכן בחד עניינא תמיד יש מוקדם ומאוחר ואילו בתרי עניינא רק כשיש הוכחה אין מוקדם ומאוחר.

2. אין הכי נמי, מכיון שפעם אחת התורה כותבת סקול יסקל קודם ופעם שנייה כותבת קודם יירה יירה וישנה לכאורה סתירה אז ממילא ניתן להגיד שירה קודם לסקילה ואין הוכחה כלל שבחד עניינא אין מוקדם ומאוחר בתורה.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> ולפי התירון השני שהביא ודאי שאין ללמוד. הרי לפי התוס' בנזיר תמיד כתבו את הכלל כדי למנוע לימוד שמרחיב את הפרט לכלל.

<sup>8</sup> לעוד הרחבה בסוגייה עיין במה שהקשה ה'קובץ שיעורים' אות כה' ומה שתיירץ שם ובדומה לדבר עיין מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפירושו על המשניות בעניין מה שניתן למשה מסיני ומשמע מדבריו שם שהמידות ניתנו למשה מסיני (ולא הדין עצמו כפי שמשמע מהקובץ שיעורים). ולכאורה ק"ק על ביאורו של ה'קובץ שיעורים'-אם משה קיבל את ההלכה למעשה מדוע הוא נזקק להעביר הלאה את המידות שהתורה נדרשת בהם? שפשוט יאמר את ההלכה למעשה!

ועיין בקידושין כד: ובמאירי ד"ה 'ולענייני' שכלל ופרט הוי אסמכתא ומוכיח זאת מן הגמרא ע"ש, ומשמע מדבריו שזה לא ניתן למשה וצ"ב בדבריו שם ולכאורה לשיטתו הדרא קושייתו של הקובץ שיעורים לדוכתה. ואולי אפשר ליישב את שיטת המאירי ולומר שכוונתו היא שבאמת 'ההלכה למעשה' נאמרה למשה מסיני רק שחז"ל רצו להראות אסמכתא לדבר בתורה ע"י מידת כלל ופרט וממילא לק"מ (דומה הדבר לארבעת המינים שכבר נאמר למשה בע"פ שהפירוש של הפסי' של ארבעת מינים הם הלולב וערבה וחדס ואתרוג רק שחז"ל רוצים לתת טעם ואסמכתא לדבר ולקרב את זה לדעת האדם ע"י אסמכתאות כדאיתא במס' סוכה).

# ארבע מאות ושלושים שנה - פתרון החידה

הרב אהרן פרידמן שליט"א

וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם שְׁלֹשִׁים שָׁנָה  
וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה :

כאומר 'אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות' ורמב"ן פירש כוונתם כן:

והנה יהיה פירושו הכתוב ומושב בני ישראל אשר ישבו בארץ מצרים עד מלאת שלשים שנה וד' מאות שנה להיותם גרים הם ואבותיהם בארץ לא להם:

חשבון ה-430 מתחיל משעת ברית בין הבתרים בה היה אברהם בן 70 שנה וכשיטת סדר עולם שם נאמר:

אברהם איבנו היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן ע' שנה, שנאמר ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה וגו' (שמות יב מא), לאחר שנדבר עמו ירד לחרן ועשה שם חמש שנים, שנאמר ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן

אף על פי שקצרה היריעה מלדון כאן בסדרי זמניה של פרשת לך לך, ניתן אולי להציע כי גם הירידה למצרים ארעה בהגעתו הראשונה של אברהם לארץ ישראל בהיותו בן 70. באותה ירידה נלקחה שרה לבית פרעה ובאותו הלילה בו ביקש פרעה לבוא אליה נאמר 'וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם' אותם נגעים גרמו לפרעו לשלח את שרה ואברהם – 'ויצו עליו פרעה אנשים ושלחו אותו וגו'. לימים בניו של אברהם יזדקקו לאותו דבר, שהרי גם מכות מצרים מכונות נגעים – 'עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים' וגם בהן נאמר: 'אחרי כן ישלח אתכם'. מכות מצרים באו על ידי מלאכים כפי שנאמר בתהילים עח':

יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אַפּוֹ עֲבָרָה וְזַעַם וְצָרָה מִשְׁלַחַת מְלֹאכֵי  
רָעִים

ובהקבלה גם פרעה הוכה על ידי מלאכים כדרשת חכמים על הלשון 'על דבר שרי אשת אברם'

אמר רבי לוי כל אותו הלילה היה מלאך עומד ומגלב בידו, הוה אמר לה אין אמרת מחי מחינא, אין אמרת נישבק שביקנא,

והמדרש עצמו מוכיח שמן ההקבלה למכות מצרים הוא לומד שהרי גם במכות מצרים הוכו המצרים בדבר משה וכשאמר להניח להם הונחו.

אותם מלאכים שהיכו את פרעה וביתו בנגעים שונים לא עזבו את מצרים, שהרי לא נאמר בפרעה שנתרפא מנגעיו כשם שאנו מוצאים באבימלך. וייתכן שאותם נגעים שתחילתם בימי שרה נתפשטו במצרים בזמן שהרעו לישראל ועליהם נאמר: 'כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך' והם שנאמר בהם 'מדוי מצרים הרעים'. אותם מלאכים שחבלו במצרים יצאו עם ישראל בדרכם לקדש את שמו של הקב"ה ולהוריש את ארץ כנען מיושביה.

מעתה מובן קיטועו של הפסוק הניצב בראשית מאמרנו. היו מצבאות ה' שיצאו מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה [היינו המלאכים] והיו שרק יצאו בעצם היום הזה [היינו ישראל].

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שאותו לילה בו נתנגע פרעה על דבר שרה ליל טו' בניסן היה ולזה מכון הפסוק 'ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים'.

אחד משמותיו של הקב"ה הוא ה' צבאות והברייתא במסכת שבועות [לה]. מונה את 'צבאות' כאחד מן השמות שאינם נמחקים. השם 'צבאות' חוזר על עצמו פעמים רבות מספור בנביאים ובכתובים, אולם בתורה הוא אינו מופיע כלל. ואף על פי כן נראה שמקורו של השם נמצא דווקא בפרשתנו.

בשעת יציאת מצרים התורה מתארת את אותו רגע גדול בסגנון חגיגי:

וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וַיְהִי בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם :

הפסוק כתוב בצורה מקוטעת כאשר המילה 'ויהי' חוזרת על עצמה פעמיים ומחלקת את הפסוק לשני חלקים שהראשון שבהם נראה כאילו נחתך ולא זכה להשלים את עצמו. אילו ניסוחו של הפסוק היה מסור בידנו היינו מציעים להשמיט את תיבת 'ויהי' השניה ובכך לחבר את שני חלקי הפסוק לאחד.

וַיְהִי מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה (וַיְהִי) בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה' מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם :

נפנה לבאר את השם 'צבאות' ומתוך כך יפתח בעז"ה פתח גדול להבנת משמעותו של הפסוק ולביאור עניינם של ארבע מאות ושלושים השנים הנזכרים בו.

כבר הציעו מפרשים רבים כי השם: 'ה' צבאות' משמעו ה' אלקי הצבאות כלומר ה' השולט ומוביל את צבאותיו. נותר איפוא להבין מי הם צבאותיו של הקב"ה עליהם נקרא שמו והם שנאמר בהם שיצאו מארץ מצרים.

אין ספק שעם ישראל הם מכלל צבאותיו של הקב"ה, שהרי ישראל יצאו ממצרים ובוודאי עליהם נאמר 'יצאו [כל] צבאות ה' מארץ מצרים.

מסתבר כי גם המלאכים הם מכלל צבאותיו של הקב"ה, שהרי שר צבא ה' המופיע בספר יהושע הוא מלאך, שככל הנראה יש לו פקודים – מלאכים כמותו. מלאכי שמים נלחמים בפקודתו של הקב"ה וכפי שנגלו הדברים לעיני נערו של אלישע הנביא בדותן [מלכים ב' פרק ו']:

וַיֹּאמֶר אֶל תִּירָא כִּי רַבִּים אֲשֶׁר אֶתְּנוּ מֵאַשֶׁר אוֹתָם :  
וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישָׁע וַיֹּאמֶר ה' פֶּקַח נָא אֶת עֵינָיו וַיִּרְאֶה וַיִּפְקַח  
ה' אֶת עֵינָיו הַנֶּעַר וַיִּרָא וַהֲיָה הָהָר מְלֵא סוּסִים וְרָכָב אֲשֶׁר  
סָבִיבֵת אֱלִישָׁע :

וכן אכן שנו רבותינו במדרש [שמו"ר פ' טו]:

'כל צבאות ה' – צבאות שמים מלאכים.. צבאות הארץ ישראל.. ואדון שניהם הקב"ה'.

ובשעה שיצאו ישראל ממצרים יצאו עמם גם מלאכי מרום ששהו עמם במצרים. בני ישראל שהו במצרים מאתיים ועשר שנים ועל כן לא ניתן לומר שיצאו ממנה 'מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה'. היחידים שעליהם ניתן לטעון כי שהו במצרים 430 שנה הם המלאכים ונפרש את טענתנו.

זקני ישראל שהעתיקו את התורה ליוונית כבר פירשו את הפסוק בו נאמר:

משה רבינו בא לכלל ישראל להגיד להם כל מה שהם צריכים לעשות לפני יציאתם ממצרים, איך להכין את הכבש, איך לאכול את הפסח, לשאול כלים ממצרים וכו'. לכאורה, משה רבינו בא לומר לבני ישראל כל מה שצריכים לדעת כדי לשמור את הפסח במצרים. אך, אנו רואים שבכל דיבור של משה לבני ישראל הוא גם מוסיף את ההוראות איך להתנהג בפסח לעתיד לבוא!<sup>1</sup> אפילו אם יש איזו סיבה<sup>2</sup> לשמור על הזכרון והמשמעות של יציאת מצרים מדוע צריך לומר את כל הפרטים על השמירה הזו לבנ"י כשהם עדיין במצרים, כאשר כל תשומת הלב שלהם פונה לעצם היציאה. הם רוצים לצאת ולהסיר את עול השעבוד כמה שיותר מהר, ומשה מתאר להם פרטים שהם לא לצורך השעה אלא רק לעתיד לבוא?! נביא שני יישובים לשאלה זו:

א. המשך חכמה מביא משל של שיחה בין הורי כלה. האם היא בשמחה גדולה על כך שבתה מצאה את בן-זוגה המתאים ושהיא עכשיו מתקדמת לשלב הבא של החיים. לעומת זאת האב אומר לה שזו לא סיבה להיות בשמחה- מי יודע מה יהיה בעתיד: אולי בעלה לא ידאג לה כמו שצריך, אולי הקשר ביניהם לא יתקיים - אי אפשר לדעת. ההרגשה עכשיו אמורה להיות של תקווה ותפילה לעתיד. וכן, גם אצל בני ישראל. אין שום משמעות ליציאת מצרים אם הם לא יקיימו את הקשר והחיבור בינם לקב"ה לעתיד והמשך הדרך. לכן הקב"ה קבע אותות וזכרונות וציונים כדי שאף פעם בנ"י לא ישכחו מה שקרה להם והם תמיד יזכרו את הקשר שלהם לקב"ה. כבר ביציאת מצרים צריך שרעיון זה יהיה בתודעתם של בני ישראל כדי שזה יהיה קשר של קיימא כמו שאף אחד לא מתחנן בלי לחשוב על המחר כבר היום.

ב. ברור שהסיפורים עם משה בפרשה הם לא כתובים על פי סדר הזמן. מכיון שמכת חשך הייתה מיד לפני מכת בכורות שהרי פרעה קורא למשה כדי שישיר את החושך ובאותה שיחה עצמה משה מודיע לו שכחצות הלילה הבא ה' מכה כל בכור. מוכח מכאן שהפרשייה של " החודש הזה לכם" נאמרה לפני מכת חושך ובכורות. לכן, בוודאי חלק גדול מבנ"י עדיין חשש מהעתיד והיה לו ספיקות לגבי יכולתו של הקב"ה להוציא אותם ממצרים. הרי עד עכשיו גם אחרי כל המכות פרעה לא התיר להם ללכת! לכן, הקב"ה ציוה אותם לעתיד, ובכך הראה להם שיהיו חיים אחרי יציאת מצרים. חיים בעלי מבנה שנתי<sup>3</sup>. בכך הקב"ה נתן לבני ישראל חיזוק ועידוד לקראת השלב האחרון בגלות מצרים. כל זה מסביר לנו את האריכות הראשונה (יב: יד-כ). אבל, צריך להבין את האריכות השניה (יב, כד-כח). נראה שיש להסביר שידוע שלפחות ארבע חמישיות מעם ישראל מתו במכת חושך (שנגמרה בלילה בין יג' ליד'). הם אלה שעדיין לא האמינו בקב"ה ולכן הקב"ה חשב שצריך עוד פעם לומר לישראל על עתידם לאחר יציאת מצרים כדי לפזר את החששות שלהם שנוולדו לאחר שראו את רוב משפחתם מתים. לאחר ציווים אלו בנ"י מוכנים לצאת ממצרים והפרשה ממשיכה לתאר את סיפור היציאה.

## מילה תוך שמונה

ראש הישיבה, הרב בן ציון אלגאזי

## שאלה לבונית

המנחת חינוך (מצוה ב) הביא שהמשנה למלך (הלכות מלכים, פרק י) סובר שאם מל קודם שמונה ימים, עובר בעשה של מצות מילה. שבכך שמל תוך שמונה ביטל מצות עשה של מילה בידים.

המנחת חינוך חלק על דברי המשנה למלך, כיון שהוא סובר שמצות מילה היא כמו מצות תשביתו של חמץ. הרי אם שרף את החמץ קודם זמן האיסור, על אף שלא קיים המצוה, אבל גם לא ביטל מצות עשה של מצות תשביתו. וזאת משום שקודם הזמן אינו מחוייב במצות עשה של תשביתו ולא שייך ביטול עשה בלי חיוב עשה. אם כן, כך יש לומר גם לגבי מצות מילה. שעל אף שלא קיים את המצוה,

<sup>1</sup> יב: יד-כ, כד-כח

<sup>2</sup> ויש סיבה גדולה עיין רמב"ן יג: טז

<sup>3</sup> עם היכולת רק לזכור את העבר