

"פירוש"
על פרשת השבוע
("ווארטים")

נלקט ונערך מחדש בשפה המובנת לילדים

עריכה בס"ד:

מאיר גרוניך

0527625149

036161654

6161654@GMAIL.COM

מי שיש לו צורך, ניתן לשלוח אלי בקשה במייל ובעז"ה אשלח לו את הפירושים בקבצי וורד שניתנים לעריכה.

"ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלושים שנה וימת" (ה', ה')

שואל הגר"א:

המילים "אשר חי" מיותרות, שהרי היה מספיק לכתוב: "ויהיו כל ימי אדם תשע מאות שנה ושלושים שנה וימת", וכמו אצל שאר האנשים שהתורה מונה אח"כ את שנות חייהם והיא אינה כותבת בהם את המילים "אשר חי" ?

וכן מוסיף הגר"א להקשות, שגם בפסוק שמונה את השנים שאברהם אבינו חי, התורה כותבת "ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים" (כ"ה, ז') וגם כאן קשה מדוע נכתבו המילים "אשר חי" ?

ומתרץ הגר"א:

שהמילים "אשר חי" שמופיעות בשני הפסוקים, באות לרמז על מה שמובא במדרש, שאדם הראשון היה אמור לחיות 1000 שנה, אבל היות והוא ויתר לדוד המלך מחייו 70 שנה, הוא חי רק 930 שנה, וכן מובא גם במדרש שאברהם אבינו היה אמור לחיות 180 שנה והוא חי רק 175 שנה, כדי שהוא לא יראה את עשיו בן בנו יוצא לתרבות רעה.

ועל פי דברים אלו מתרץ הגר"א מדוע התורה אומרת בפסוקים שהיא מונה בהם את שנות חייהם של אדם הראשון ואברהם אבינו, את המילים "אשר חי": שבעצם נקצבו לאדם הראשון 1000 שנות חיים, והפסוק בוא לומר שהשנים "אשר חי" - שהוא חי בהם בפועל, היו 930 שנה, וכן אברהם אבינו קצבו לו לחיות 180 שנה, אבל השנים "אשר חי" - שהוא חי בהם, היו רק 175 שנה.

"אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדרתיו" (ו' ט')

"ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה" (ז', א')

ישנם שני הבדלים בין הלשונות של שני הפסוקים:

הבדל א': בפסוק שמתאר בתחילת הפרשה את התארים של נח מופיעים שני תארים: "צדיק" ו"תמים", ואילו בפסוק שכתוב בו שהקב"ה מצווה על נח לבא אל התיבה, הקב"ה מתאר את נח רק בתואר "צדיק" ולא בתואר "תמים" ?

הבדל ב': בפסוק שמתאר בתחילת הפרשה את התארים של נח כתוב "בדרתיו" – בלשון רבים (בשתי דורות), ואילו בפסוק שכתוב בו שהקב"ה מצווה על נח לבא אל התיבה, כתוב "בדור הזה" – בלשון יחיד (בדור אחד) ?

מתרץ "הבית יוסף":

התואר "צדיק" ניתן לאדם ששומר על קדושתו וכמו יוסף שמר על קדושתו מתואר "יוסף הצדיק", והתואר "תמים" ניתן לאדם שאינו עובד עבודה זרה, וכמו שכתוב "תמים תהיה עם ה' אלוך".

ולפי זה מסביר ה"בית יוסף" את הסיבה לשני ההבדלים בלשונות של שני הפסוקים:

נח חי בשתי דורות: "דור המבול" ו"דור הפלגה". דור המבול לא שמר על קדושתו ואילו נח כן שמר על קדושתו ובגלל זה הוא זכה לתואר "צדיק" - תואר שניתן למי ששומר על קדושתו. דור הפלגה מרד בקב"ה ועבד עבודה זרה ואילו נח האמין בקב"ה ובגלל זה הוא זכה לתואר "תמים" - תואר שניתן למי שמאמין בקב"ה ואינו עובד ע"ז. ולכן: בתחילת הפרשה שהתורה מתארת את ההתנהגות של נח במשך כל ימי חייו, היא מתייחסת למעלות של נח בשתי הדורות שבהן הוא חי ולכן היא כותבת את המילה "בדורותיו" – בלשון רבים, והתורה גם מכנה את נח בשני תארים "צדיק תמים", היות ונח זכה בגלל התנהגותו בדור המבול לתואר "צדיק" ובגלל התנהגותו בדור הפלגה הוא זכה לתואר "תמים", אמנם כשהקב"ה אומר לנח בא אל התיבה ותינצל מהמבול, הקב"ה מסביר לו מהי הסיבה שהוא לא ימות במבול כשאר אנשי דורו, ואז הקב"ה אומר לו "בא אתה וכל ביתך אל התבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה", והיות והקב"ה מתייחס רק להתנהגות של נח בדור המבול לכן הוא מכנה אותו רק בתואר "צדיק" - שזה שהוא שמר על קדושתו בניגוד לשאר אנשי דור המבול, היא הסיבה שהוא ניצל מהמבול, ולכן גם מוזכר בפסוק "בדור הזה" - בלשון יחיד, היות וההתייחסות כאן היא, רק להתנהגות של נח בדור המבול.

"ואברכה מברכך ומקללך אאר" (י"ב ג')**שואל הגר"א:**

מדוע בברכה, הקב"ה אומר: "ואברכה מברכך" – שהקב"ה יקדים ויברך את מי שיברך את אברהם אבינו, עוד לפני שהוא יברך את אברהם אבינו, ואילו בקללה כתוב: "ומקללך אאר" – שרק לאחר שהאדם יקלל את אברהם אבינו, רק אז הקב"ה יקלל אותו ?

ומתרץ הגר"א:

שיתכן ששני אנשים יברכו אדם אחר, באותם המילים, אמנם הברכה של אחד מהם תהיה גדולה יותר מהברכה שבירך האדם השני, וכן אותו הדבר שייך בקללה. והסיבה היא: היות וכל אדם מברך או מקלל במושגים שלו. ולמשל: עשיר ועני בירכו את אדם: "שיהיה לך הרבה כסף": במושגים של "עשיר", "הרבה כסף", הכוונה למשל 20 מיליון שקל, וא"כ יוצא שהעשיר בירך את אותו אדם שיהיה לו 20 מיליון שקל, ואילו אצל העני, "הרבה כסף" הכוונה 1000 שקל, א"כ יוצא שהעני בירך את אותו אדם שיהיה לו 1000 שקל. ואותו הדבר בקללה: שני אנשים קללו אדם: "שיהיה לך קצת כסף": אצל עשיר, "קצת כסף" הכוונה שיש לאדם, רק מיליון שקל ולא יותר, ואילו במושגים של עני, "קצת כסף" הכוונה שיש לאדם רק 5 שקל. וא"כ יוצא, שהעשיר קלל את אותו אדם שיהיה לו רק מיליון שקל, ואילו העני קילל את אותו אדם שיהיה לו רק 5 שקל.

ולסיכום: בברכה, הברכה שעשיר מברך גדולה יותר מהברכה שעני מברך, היות והמושגים של עשיר בטוב של העולם, גדולים יותר מהמושגים של העני בטוב של העולם, ובקללה, הקללה של עני גדולה יותר מהקללה של עשיר, היות והמושגים של עני בהעדר של טוב בעולם, גדולים יותר מהמושגים של עשיר, בהעדר של טוב בעולם.

ולפי זה מסביר הגר"א את ההבדל בלשון הפסוק, בין הברכה לקללה:

כשהקב"ה ידע שאדם מסוים ירצה לברך את אברהם אבינו למשל: "שיהיה לאברהם אבינו הרבה כסף", הקב"ה רצה שהברכה שהוא יברך את אברהם תהיה גדולה ולכן הקב"ה מיהר לשלוח ברכה לאותו אדם, והוא הפך אותו לאדם עשיר - עוד לפני שהוא בירך את אברהם, שכך כשאותו אדם יברך את אברהם אבינו שיהיה לו הרבה כסף, כוונתו תהיה, שיהיה לאברהם 20 מיליון שקל, ולכן הפסוק אומר "ואברכה מברכך" שהקב"ה יקדים ויברך את מי שיברך את אברהם אבינו - עוד לפני שהוא יברך את אברהם אבינו, ואילו בקללה, הקב"ה רצה שהקללה שהאדם יקלל את אברהם אבינו תהיה קללה קטנה, ולכן הוא קילל את מי שקילל את אברהם אבינו, רק לאחר שאותו אדם קילל את אברהם אבינו, כדי שבשעת הקללה, לאותו אדם עדיין יהיה מטוב העולם, היות וככל שיש לאדם יותר טוב מהעולם, כך הקללה שהוא מקלל, קטנה יותר, ולכן בקללה כתוב "ומקללך אאר" - שרק לאחר שהאדם יקלל את אברהם אבינו, רק אז הקב"ה יקלל אותו.

"אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה...חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט"

מסביר "המשך חכמה":

ישנם אנשים שהם צדיקים באמת - בגלל מעשיהם הטובים, ובכל מקום שהם יהיו - גם אם הם יהיו בין אנשים צדיקים, הם יחשבו לצדיקים, וישנם אנשים שהם לא צדיקים באמת, אבל הם נחשבים לצדיקים רק בגלל שהם חיים בין אנשים רשעים, והסיבה שהם נחשבים לצדיקים היא, היות וההתנהגות שלהם טובה משל שאר אנשי מקומם. ואמנם אם אותם אנשים, יהיו בין אנשים צדיקים, הם לא יחשבו כלל לצדיקים, כי בעצם הם לא טובים באמת, רק הם נחשבו לצדיקים רק בגלל שהם היו טובים ביחס לאנשים הרשעים שהם חיו בתוכם.

אברהם אבינו מבקש מהקב"ה שלא יחריב את סדום אם ימצאו בה אנשים צדיקים, ואמנם אברהם אבינו ידע שבסדום ודאי שלא נמצאים אנשים, שהם צדיקים באמת (צדיקים בזכות מעשיהם הטובים), אלא יתכן אולי, שיש בה אנשים שהם נחשבים לצדיקים, רק בגלל שהם לא הרבו להרשיע כמו שאר אנשי מקומם - אנשי סדום.

ולכן אברהם אבינו פונה לקב"ה ואמר לו:

"אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר, האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה": אל תהפוך את סדום אף אם ימצאו בה חמישים צדיקים, שהם נחשבים לצדיקים רק בגלל "אשר בקרבה" - שהם חיים בין אנשי סדום (והם לא הרבו להרשיע כמותם). וממשיך אברהם אבינו ואומר לקב"ה: **"חלילה לך השופט כל הארץ"** - חלילה שהיות ואתה שופט כל הארץ ואתה יודע את המעשים של כל אנשי הארץ, תחליט להציל את סדום רק אם ימצאו בה אנשים צדיקים שהם נחשבים לצדיקים גם ביחס לאנשי כל הארץ, כי אז: **"לא יעשה משפט"** - זה לא יחשב שעשית משפט.

"וירץ העבד לקראתה" (כ"ד י"ז)**לפי שראה שעלו המים לקראתה (רש"י)**

הרמב"ן מביא ראיה שהמים עלו לקראת רבקה, מכך שבהמשך, כשרבקה מילאה מים בפעם השנייה כדי להשקות את הגמלים, כתוב בפסוק שהיא "שאבה" מים מהבאר כדי להשקותם, שכתוב: "ותרץ עוד אל הבאר לשאב, ותשאב לכל גמליו" (כ"ד כ') ואילו כאן כשהיא מילאה מים בפעם הראשונה, (בזמן שאליעזר ראה אותה) לא כתוב שהיא "שאבה" מים מהעין, אלא שהיא ירדה וישר מילאה מים מהעין - מבלי שהיה לה כלל צורך לשאוב אותם מהעין, שכתוב: "ותרד העינה ותמלא כדה ותעל" (כ"ד י"ז), אומר הרמב"ן שמכאן ראיה שבפעם הראשונה כשהיא מילאה מים מהעין, המים עלו לקראתה וכשאליעזר ראה זאת הוא רץ לקראתה.

אמנם הרמב"ן לא מסביר, מדוע כשהיא מילאה מים בפעם הראשונה המים עלו לקראתה ואילו בפעם השנייה כשהיא מילאה מים מהעין, המים לא עלו לקראתה ?

מסביר "הקדושת לוי":

בפעם הראשונה, רבקה מילאה מים לצרכה וממילא הקב"ה לא רצה שהיא תטרח ולכן הוא עשה שהמים יעלו לקראתה, אמנם כשרבקה מילאה מים בפעם השנייה כדי להשקות בהם את הגמלים של אליעזר, היא קיימה מצוות גמילות - חסדים, והרי יש ענין להתאמץ ולטרוח בעשיית המצוות, לכן הקב"ה לא עשה שהמים יעלו לקראתה, כדי שרבקה תטרח בעשיית המצווה ותתאמץ "לשאוב" מים מהעין, כדי להשקות בהם את הגמלים של אליעזר.

"ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה הוא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו"

ויעתר יצחק לה': הרבה והפציר בתפילה ויעתר לו ה': נתפצר ונתפייס ונתפתה לו. (רש"י בשם מד"ר)

שואל רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל שתי קושיות:

א. אם היה נגזר על יצחק שלא יהיו לו ילדים היה אולי מובן שכדי לשנות את הגזירה היה עליו להרבות ולהפציר בתפילה, אבל כאן הרי הקב"ה הבטיח לאברהם שליצחק יהיו ילדים (הבטחה שמופיעה מספר פעמים בתורה) וממילא ודאי שהקב"ה התכוון לתת ליצחק ילדים וא"כ מדוע הקב"ה עיכב את לידת יעקב ועשיו, ורק לאחר שיצחק הרבה והפציר בתפילה הם נולדו? ואפילו שכתוב שהקב"ה מתאווה לתפילתן של צדיקים אבל עדיין לא מובן מדוע הקב"ה עיכב מאוד את לידת יעקב ועשיו ולא הסתפק בפחות תפילות, כדי לתת ליצחק ילדים?

ב. כתוב: "ויעתר לו ה'", ומביא רש"י בשם המדרש שהפירוש הוא: "נתפצר ונתפייס ונתפתה לו" - והמשמעות היא שהיה קשה לקב"ה לתת ליצחק ילדים - עד כדי כך שהקב"ה היה צריך "להתפצר להתפייס ולהתפתות" כדי לתת ליצחק ילדים, וגם כאן קשה, הרי הקב"ה כבר הבטיח לאברהם שליצחק יהיו ילדים, וא"כ מה הייתה הסיבה שהיה קשה לקב"ה לתת ליצחק ילדים?

ומתריך:

שכתוב שאברהם אבינו היה צריך לחיות 180 שנה והקב"ה קיצר את שנותיו בחמש שנים ואברהם חי רק 175 שנה, והסיבה הייתה היות ומתי שאברהם אבינו הגיע לגיל 175 שנים עשיו הגיע לגיל 13 שנה ובאותו יום עשיו יצא לתרבות רעה, והקב"ה לא רצה שאברהם אבינו יראה את עשיו בן בנו יוצא לתרבות רעה שהרי הוא הבטיח לאברהם "תקבר בשיבה טובה", ואם אברהם היה רואה את עשיו יוצא לתרבות רעה זה לא היה נחשב שהוא נקבר בשיבה טובה ולכן ה' עשה שאברהם ימות בגיל 175 שנה.

ולפי זה מתריך רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל את שתי הקושיות - מדוע יצחק היה צריך להרבות בתפילה ומדוע היה קשה לקב"ה לתת ליצחק ילדים: שבאמת ודאי שהקב"ה התכוון לתת ליצחק ילדים, אבל הקב"ה רצה לעכב את לידתם, היות וככל שעשיו ייולד יותר מוקדם כך הוא יגיע בתקופה יותר מוקדמת לגיל 13 שנה ואז הקב"ה יצטרך לקצר את החיים של אברהם אבינו, והרי החיים של אברהם אבינו שהיה אהובו של ה' היו יקרים בעיני הקב"ה, ולכן היה קשה לקב"ה לתת ליצחק ילדים והקב"ה עיכב את לידתם של יעקב ועשיו, ומסיבה זו הקב"ה רצה לעכב עוד את לידתם כדי שאברהם יחיה 180 שנה, ורק לאחר שיצחק הרבה והפציר בתפילה, הקב"ה "התפצר התפייס והתפתה" לתפילתו של יצחק - על אף שהוא ידע שבכך יתקצרו שנותיו של אברהם אבינו בחמש שנים.

"ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" (כ"ח, י')

שואל המדרש:

הרי אין זה משנה לנו מהיכן יעקב יצא, כדי ללכת לחרן, וא"כ מדוע מוזכר בפסוק שיעקב יצא מבאר שבע ?

ומתרץ המדרש: "אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם".

ה"אהל יעקב" ו"הבית הלוי" מוסיפים לתרץ:

כאשר אדם יוצא מעירו יתכנו לכך שתי מטרות:

- א. רצונו ללכת למשל לעיר אחרת, ובעצם עיקר מטרתו ביציאתו מעירו, היא היות **ורצונו להגיע לעיר אחרת**, ואין לו מטרה בפני עצמה לעזוב את עירו.
- ב. רצונו לעזוב את עירו, ולכן הוא יוצא ממנה והולך לו לעיר אחרת, והליכתו לעיר אחרת אינה הסיבה העיקרית לכך שהוא יצא מעירו, אלא הפוך: **עיקר מטרתו היא לצאת מעירו**, אמנם כדי לצאת מעירו חובה עליו ללכת לעיר אחרת.

לשם מה יעקב יצא מעירו באר שבע והלך לחרן ?

רבקה אמו אמרה לו: "הנה עשיו אחיך מתנחם לך להרגך. ועתה בני שמע בקולי וקום ברח לך אל לבן אחי חרנה". וממילא המטרה של רבקה בצוותה את יעקב לעזוב את ביתו בבאר שבע וללכת לחרן, לא הייתה כי היה לה עניין שיעקב יבוא לחרן, אלא מטרתה הייתה **שיעקב יצא מבית הוריו בבאר שבע**, שבו עשיו יכול היה להורגו.

לעומת זאת אביו יצחק ציוה עליו: "קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך". וממילא המטרה של יצחק בצוותה את יעקב לעזוב את ביתו בבאר שבע וללכת לחרן, לא הייתה כדי שיעקב יצא מבאר שבע, אלא מטרתו הייתה **שיעקב יבוא לחרן וישא שם אשה**.

וממילא יעקב בזמן יציאתו מבאר שבע והליכתו לחרן, היו לפניו שתי מטרות: א. לשמוע בקול אמו **ולצאת מבאר שבע** (כדי שעשיו לא יהרוג אותו) ב. לשמוע בקול אביו **ולבוא לחרן** (כדי לישא בה אשה). וזהו שאמר הפסוק: "וישמע יעקב אל אביו ואל אמו וילך פדנה ארם", יעקב שמע לקול אביו, **בהליכתו לחרן**, וכיבוד אמו, **ביציאתו מבאר שבע**. וזוהי הסיבה שהפסוק אומר: **"ויצא יעקב מבאר שבע"** – שהייתה ליעקב מטרה ביציאתו מבאר שבע, לקיים כיבוד אם - ולצאת מבאר שבע כדי שעשיו לא יהרוג אותו, **"וילך חרנה"** – שיעקב התכוון בהליכתו לחרן לקיים כיבוד אב וללכת לחרן, כדי לישא בה אשה.

"ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו" (ל"ב, י"ד)

שואל "החפץ חיים" זצוק"ל:

הרי יעקב שלח לעשו מנחה כדי למצוא חן בעיניו, וא"כ מדוע יעקב שלח לעשו "מן הבא בידו" – שהפירוש הוא, שיעקב לא ברר מהבהמות שלו את הבהמות הכי יפות - כדי לשלוח אותם לעשו, אפילו שכך הוא ימצא יותר חן בעיניו, אלא יעקב לקח מהבהמות שלו, את הבהמות שהיו קרובות אליו, מבלי לבדוק אם הם טובות או רעות ושלח אותם לעשו, והשאלה מדוע ?

מסביר "החפץ חיים":

שיעקב לא ברר והחליט איזה בהמות לשלוח לעשו, היות והוא לא רצה להחליט לאיזו בהמה הוא יגרום צער בכך שהיא תישלח לעשו הרשע. ומהיכן יעקב ידע שגם לבהמות יש צער מכך שהם יהיו שייכות לאדם רשע ? כשיעקב הלך לחרן הוא ישן בהר המוריה והוא הניח אבנים מסביבו כדי להישמר מפני חיות רעות, ואבן אחת הוא הניח מתחת לראשו כדי לישון עליה: "החלו האבנים מריבות זו עם זו, זו אומרת עלי יניח הצדיק את ראשו וזו אומרת עלי יניח הצדיק את ראשו" (בראשית כ"ח, י"א וברש"י שם), אומר "החפץ חיים", שיעקב למד מכאן שגם ל"דומם" יש רצון להתקרב לקדושה ושיהיה בו שימוש לאדם קדוש, ולכן גם האבנים שהם "דומם", רבו זו עם זו על מי מהן יעקב אבינו יניח את ראשו. וממילא יעקב אמר: אם "דומם" יש לו רצון להתקרב לקדושה, ק"ו ש"בעלי חיים" יש להם רצון להיות שייכים לקדושה ויהיה להם צער אם הם יהיו שייכים לאדם רשע, וממילא יעקב ידע שהבהמות שלו רצונן להישאר שייכים לו ויהיה להן צער אם הן ישלחו לעשו הרשע, ולכן הוא לא רצה לברור ולהחליט בעצמו את איזה בהמות הוא יצער וישלח אותם לעשו, וזוהי הסיבה שהוא לקח בהמות "מן הבא בידו" – מאלו שהיו קרובות אליו, מבלי לברור בעצמו רק את הבהמות הטובות כדי לשלוח אותם לעשו, אפילו שהוא ידע שכן היה עדיף שהוא יברור את הבהמות הטובות כדי לתת אותם לעשו, שכך הוא ימצא יותר חן בעיניו.

"וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" (ל"ז א')

שואל בעל ה"זרע ברך":

הרי זה ידוע שיצחק גר בארץ כנען, וא"כ מספיק היה שהתורה תכתוב שיעקב ישב בארץ "מגורי אביו", ואין צורך שהתורה תוסיף לכתוב שיעקב ישב גם "בארץ כנען" ?

ומתריך:

עד עכשיו כשיעקב היה בחרן אצל לבן ואילו עשיו נשאר לגור ליד יצחק - בארץ כנען, יעקב לא קיים שתי מצוות שעשיו כן קיים אותן: א. מצוות "כיבוד אב ואם": עשיו שהיה גר ליד אביו כיבד אותו ואילו יעקב שהיה גר בחרן, לא כיבד את אביו. ב. המצווה לגור בארץ ישראל: עשיו גר בארץ ישראל וקיים את המצווה לגור בארץ ישראל ואילו יעקב גר בחוץ לארץ ולא בארץ ישראל וממילא הוא לא קיים את המצווה לגור בארץ ישראל. וכתוב שיעקב פחד מכך שלעשיו יש את אותן שתי זכויות, זכויות שלו עצמו אין אותן.

באה התורה כאן בפסוק ומדגישה לנו, שעכשיו כשיעקב חזר לארץ ישראל ואילו עשיו עזב את ארץ ישראל והלך לשעיר, התהפך לו הגלגל וליעקב היו את אותן שתי זכויות ואילו לעשיו לא היה אותן: **"וישב יעקב בארץ מגורי אביו"** - יעקב קיים עכשיו את מצוות "כיבוד אב" כשגר בארץ ישראל ליד אביו וכיבד אותו ואילו עשיו הפסיק את מצוות כיבוד אב, ועזב את אביו שהיה לעת זקנה והלך לו לשעיר, וממשיך הפסוק ואומר: **"בארץ כנען"** - יעקב גר בארץ כנען - בארץ ישראל, וקיים בכך את המצווה לגור בארץ ישראל, ואילו עשיו שגר בשעיר לא קיים כבר את מצווה זו.

"הבקר אור והאנשים שלחו המה וחמריהם" (מ"ד, ג')

שואל רבי אליעזר יצחק פריד זצ"ל: (ראש ישיבת וולחין)

מה הצורך של התורה לספר שהחמורים של השבטים שולחו, וכי מה ענין יש לספר על כך ?

ומתריך:

הגמ' במסכת תענית (כ"ד ע"א) מספרת על חמורו של רבי יוסי דמן יוקרת, שכל יום שהוא היה מושכר לאחרים, היו השוכרים מניחים עליו בסוף היום את דמי השכירות, ובמקרה שהם היו מניחים עליו פחות או יותר מדמי השכירות שאותו הם היו צריכים לשלם, החמור היה נשאר במקומו ומסרב ללכת בחזרה לבית בעליו. מוסיפה הגמ' לספר שפעם אחת השוכר שכח עליו זוג נעליים וגם במקרה זה החמור נשאר במקומו וסירב לחזור לביתו של בעליו רבי יוסי דמן יוקרת, היות והחמור לא רצה ליטול דבר שאינו שייך לבעליו.

ולפי זה מסביר רבי אליעזר יצחק פריד זצ"ל, מה היה הצורך של התורה לספר על כך שהחמורים שולחו גם הם מבית יוסף: יוסף ציווה להשים את גביע הכסף שלו באמתחת בנימין - שבנימין נשא אותה אחר כך על חמורו. אמנם יוסף לא ידע אם הקב"ה מסכים לכך שהוא יצער בכך את השבטים, ולכן יוסף בדק ואמר: הרי החמורים של הצדיקים אינם מסכימים לעשות דבר שאינו טוב, וממילא אם החמורים של השבטים יסכימו ללכת עם הגביע, הרי זה סימן שהקב"ה מסכים לכך שהוא יצער כעת את השבטים - בכך שהוא שם באמתחת בנימין את הגביע, ואילו אם החמורים של השבטים יסרבו ללכת, זהו סימן שהקב"ה לא מסכים לכך שהוא יצער את השבטים. ולכן התורה מציינת: "הבקר אור והאנשים שלחו המה וחמריהם", שהחמורים של השבטים כן הסכימו ללכת לארץ כנען ויוסף הבין מכך שהקב"ה מסכים לכך שהוא ישים את הגביע באמתחת בנימין, ושיהיה מכך צער לשבטים.

"ויסע ישראל וכל אשר לו בארה שבע ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק" (מ"ו א')

ויקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם... בעגלות אשר שלח פרעה לשאת אותו" (מ"ו ה')

שואל רבי משה מרדכי אפשטיין זצוק"ל שתי קושיות:

- א. מדוע מוזכר שיעקב זבח "לאלוקי אביו יצחק" ולא לאלוקי "אברהם" ?
- ב. מדוע יעקב לא הגיע מביתו לבאר שבע בעגלות שפרעה שלח לו ורק מבאר שבע למצרים יעקב נסע בעגלות שפרעה שלח לו, וכפי שמוזכר בפסוק: "ויקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם... בעגלות אשר שלח פרעה לשאת אותו" ?

מתרץ רבי משה מרדכי אפשטיין זצוק"ל את השאלה הראשונה:

יעקב אבינו רצה לרדת למצרים כדי לראות את יוסף בנו שאליו הוא התגעגע מאוד, אמנם יעקב חשש שמא בניו ייטמעו במצרים וישארו בה ולא יחזרו לארץ ישראל, וממילא יעקב לא ידע האם עליו לרדת למצרים או לא, לכן יעקב נסע לבאר שבע וזבח זבחים "לאלוקי אביו יצחק" לשאול את הקב"ה האם עליו להיות כמו "יצחק אביו" שנאסר עליו לצאת מהארץ ולרדת למצרים או לא, וזוהי הסיבה שמוזכר בפסוק שיעקב זבח "לאלוקי אביו יצחק" ולא לאלוקי אברהם.

ולפי זה מתורצת גם הקושיא השניה - מדוע יעקב לא הגיע מביתו לבאר שבע בעגלות שפרעה שלח לו ורק מבאר שבע למצרים יעקב נסע בעגלות שפרעה שלח לו, והסיבה היא: היות ויעקב לא ידע עד שהוא הגיע לבאר שבע האם הקב"ה יסכים לו לרדת למצרים, וממילא יעקב לא רצה לנסוע מביתו לבאר שבע בעגלות של פרעה, היות והמטרה שפרעה שלח לו את העגלות הייתה, כדי שהוא ייסע בהם למצרים, ואם הקב"ה לא יסכים לו בבאר שבע לנסוע למצרים, נמצא שהוא נסע בעגלות של פרעה והוא הגיע איתם לבאר שבע, לא לצורך לרדת איתם למצרים, ו"שואל שלא מדעת גזלן הוה", ורק לאחר שהקב"ה הסכים לו בבאר שבע לנסוע למצרים ואמר לו: "אל תירא מרדה מצרימה", אז: "ויקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם... בעגלות אשר שלח פרעה לשאת אותו" - יעקב הסכים לנסוע בעגלות של פרעה, מבאר שבע למצרים.

"ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה" (מ"ח א')

"ויגד ליעקב הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה" (מ"ח, ב')

מסבירים האלשיך ובעל ה"באר מים חיים":

אמרו חז"ל: "כל המבקר את החולה והוא בן גילו, נוטל אחד ממששים מחליו" (נדרים ל"ט) ואמרו חז"ל שיוסף היה "בן גילו" של יעקב, וכמו שאמר רש"י: "כל מה שאירע ליעקב אירע ליוסף" (רש"י ל"ז, ב') וממילא כשיוסף בא לבקר את יעקב שהיה חולה, הוא נטל מיעקב, אחד ממששים מחליו.

ודבר זה רמוז כאן בפסוקים:

בתחילה נאמר בפסוק: "ויהי אחר הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה" – המילה "הנה" בגימטריא היא 60, דהיינו שבהתחלה לפני שיוסף ביקר את יעקב, היו ליעקב 60 חלקים של חולי ("הנה" אביך חולה – כלומר, 60 חלקים של חולי, אביך חולה). אמנם לאחר שיוסף ביקרו, יוסף נטל מיעקב חלק אחד משישים ממחלתו, וממילא: "ויגד ליעקב הנה בנך יוסף בא אליך ויתחזק ישראל וישב על המטה", דהיינו שהיות וירד מיעקב חלק אחד מחליו, ממילא: "ויתחזק ישראל וישב" – יעקב התחזק והיה לו כוח לשבת. וממשיך הפסוק ומסביר מהי הסיבה שנהיה ליעקב כוח לשבת: "על המטה" – בגלל שנשארו ליעקב מחליו רק 59 חלקים כפי הגימטריא של המילה "המטה".

"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו" (א' - א')

עד עכשיו התורה הגדירה את הגעת בני ישראל למצרים בלשון "ירידה" - שעם ישראל ירדו מארץ ישראל למצרים: "רדו שמה" (בראשית מ"ב ב') "וירדו אחי יוסף" (מ"ב ג') "נרדה ונשברה לך אוכל" (מ"ג ד') "לא נוכל לרדת" (מ"ד כ"ו) "רדה אלי אל תעמוד" (מ"ה ט') "ומהרתם והורדם את אבי" (מ"ה י"ג), ואילו כאן בפסוק, מוגדרת הגעת בני ישראל למצרים, בלשון "הבאים מצרימה" - שעם ישראל באו למצרים, והשאיילה מדוע ?

מסביר בעל ה"ערוך השולחן":

כתוב בחז"ל: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ראוי היה יעקב לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו" (שבת פט:). והרי זה וודאי שאם נגזר על יעקב לרדת למצרים בשלשלאות של ברזל, ק"ו שגם על השבטים, נגזר לרדת למצרים בשלשלאות של ברזל.

ולפי זה אפשר להסביר את הפסוק:

"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה": בני ישראל - השבטים, באו למצרים בדרך כבוד והם לא ירדו אליה בשלשלאות של ברזל. ("ביאה" - בדרך כבוד. "ירידה" - בכוח ע"י שלשלאות של ברזל) והשאיילה היא: איך בני ישראל באו למצרים - בדרך כבוד, הרי נגזר עליהם לרדת למצרים בשלשלאות של ברזל ? ממשיך הפסוק ומתריך: "את יעקב" - היות ובני ישראל הגיעו למצרים: "את יעקב" - עם יעקב, ממילא הזכות של יעקב הועילה גם להם, שיהיה: "איש וביתו באו" - שהשבטים ובני ביתם יבואו למצרים בדרך כבוד ולא ירדו אליה בשלשלאות של ברזל.

ולכן: לפני שהם באו למצרים, הפסוק מתאר את ביאת בני ישראל למצרים בלשון "ירידה" היות ואז עדיין הייתה קיימת עליהם הגזירה שהם ירדו למצרים בשלשלאות של ברזל, אמנם בשעת ביאתם למצרים שגזירה זו בוטלה, הפסוק מתאר את ביאתם למצרים בלשון "הבאים", היות ואז הקב"ה ריחם עליהם ועשה שהם יגיעו למצרים בדרך של כבוד.

"קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין" (ז' ט')

מסביר המהר"ם שפירא מלובלין:

הסביבה שבה האדם שרוי משפיעה עליו מאוד, לטוב ולמוטב. אפילו האדם הטוב ביותר, אם הוא יימצא בסביבה של רשעים, הוא עשוי להיות מושפע לרעה ולרדת מדרגתו. ומאידך, האדם הכי מושחת, אם הוא יימצא בסביבה של צדיקים, הוא עשוי להיות מושפע לטובה, להשתנות ולהשתפר.

משה רבינו הסביר לפרעה, כי אף על פי שבני ישראל נמצאים במצרים בדרגה שפילה ובזויה והם שרויים במ"ט שערי טומאה, בכל זאת הם יוכלו להיהפך לאנשים בדרגות גבוהות של קדושה, ע"י שהם יעזבו את ארץ מצרים הטמאה, שהשפיעה עליהם לרעה.

ומשה הוכיח זאת לפרעה:

אפילו "מטה האלוקים" שחקוק עליו שם המפורש ועל ידו התרחשו המופתים המופלאים ביותר: "קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין" – אם אני השליך אותו "לפני פרעה", הריהו ייהפך לנחש ארסי שהיא חיה טמאה. ואותו נחש טמא, הופך שוב למטה אלוקים, כשהוא יחזור להיות שוב בידיים של משה. הרי שגם דבר קדוש הופך לצורה של טומאה, כשהוא נמצא בסביבה של טומאה, ודבר שהיה בצורה של טומאה, הופך להיות שוב קדוש, כשהוא נמצא בסביבה של קדושה.

"דבר נא באזני העם" (י"א ב')

אין נא אלא לשון בקשה. בבקשה ממך הזהירים על כך, שלא יאמר אותו צדיק – אברהם, ועבדים ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם (רש"י)

שואל הגר"א:

וכי הקב"ה צריך לקיים את ההבטחה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" רק כדי שאברהם אבינו לא יאמר: "ועבדים וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם", והרי הקב"ה צריך לקיים את ההבטחה הזו בגלל שהוא צריך לקיים את מה שהוא הבטיח?

מתרץ הגר"א:

שבאמת עיקר ההבטחה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", התקיימה בקריעת ים סוף, שאז הושלמה הגאולה ממצרים - בטביעת המצרים בים סוף, ולאותו הזמן התכוון הקב"ה באומרו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", וכמו שבאמת כתוב שעם ישראל נטל משלל מצרים בים סוף, שכתוב: "ויסע משה את ישראל מים סוף" – הסיען בעל כרחן, שעטרו מצרים את סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאים אותם בים (תנחומא ישן ט"ז) וגדולה הייתה ביזת הים מביזת מצרים" (רש"י)

ולפי זה מתורצת הקושיא:

ודאי שהקב"ה התכוון לקיים את הבטחתו של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" גם לולא טענת אברהם: "ועבדים ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם", אמנם את ההבטחה הזו התכוון הקב"ה לקיים בקריעת ים סוף, שאז הוא הזמן שבו הושלמה יציאת מצרים ובעצם אז הוא הזמן שבו הוא צריך לקיים את הבטחתו. אמנם אם הם ייצאו ממצרים ללא "רכוש גדול", אברהם אבינו שלא ידע שעדיין לא הושלמה הגאולה, יוכל לומר לקב"ה: "ועבדים ועינו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם", לכן הקב"ה ביקש ממשה שיבקש מעם ישראל שישאלו כלים ממצרים לפני יציאתם ממצרים כדי שאברהם לא יוכל לומר זאת. (בתקופה שבין יציאת מצרים לקריעת ים סוף)

ולפי זה מסביר הגר"א גם את דברי חז"ל על הפסוק "וישאלום":

כתוב: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום", והגמ' במסכת ברכות מפרשת את המילה "וישאלום": "בעל כרחם". ישנה מחלוקת בגמ' בעל כרחם של מי: יש דורשים שהיה זה בעל כרחם של המצרים, ויש דורשים שהיה זה בעל כרחם של "ישראל" שעם ישראל לא רצו לשאול רכוש מן המצרים: "מפני המשאוי".

מסביר הגר"א, שלפי הדברים הנ"ל אפשר להסביר מדוע עם ישראל לא רצו לשאול ממצרים "מפני המשאוי" (הרי אין זה הגיוני להימנע מלקחת רכוש מהמצרים רק מפני הקושי של המשאוי?): עם ישראל ידעו שהמצרים יקחו את כספם וזהבם איתם לים סוף וממילא כשהמצרים יטבעו בים, עם ישראל יזכה בשלל מצרים, ולכן לא היה לעם ישראל ענין לקחת מהרכוש של המצרים בזמן שהם יצאו ממצרים: "מפני המשאוי" – היות והם לא ראו צורך לטרוח ולסחוב את הרכוש של המצרים, מארץ מצרים לים סוף, שהרי בכל מקרה המצרים יבואו לבסוף עם רכושם לים סוף ושמה עם ישראל יזכה בשלל מצרים, ורק מפני בקשת ד' ממשה, עם ישראל לקח רכוש ממצרים כבר בזמן יציאתם ממצרים.

ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם (י"ד כ"ב)
 ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם (י"ד כ"ט)
 שואל הגר"א:

ישנם שני שנויים בלשון בין שני הפסוקים:

א. בפסוק כ"ב כתוב קודם כל "בתוך הים" ואח"כ "ביבשה" ואלו בפסוק כ"ט כתוב קודם כל "ביבשה" ואח"כ "בתוך הים" ?

ב. בפסוק כ"ב מוזכרת המילה "חומה" עם ו' ואילו בפסוק כ"ט מוזכרת המילה "חמה" בלי ו' ?
 ועוד קשה, מדוע התורה כתבה פעמיים את שני הפסוקים ?

מתרץ הגר"א:

כתוב שהיו בעם ישראל שתי כתות, כת אחת הייתה של אנשים מאמינים בה' ובעלי בטחון, שקפצו לתוך הים עוד לפני שהוא נבקע והם הלכו בו עד שהגיעו מים עד נפש, וכדאיתא במדרש שנחשון בן עמינדב וכל שבט יהודה קפצו לתוך הים, והייתה גם כת שנייה שנכנסה לתוך הים רק לאחר שהוא נבקע ונהיה ליבשה. וכתוב עוד, שהיה קטרוג על עם ישראל שהיו בתוך הים: "מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז", והשיב להם הקב"ה, שעם ישראל ראויים שייבקע להם הים בזכות האמונה והבטחון שהם בטחו בו.

ולפי זה מיושבות הקושיות:

הפסוק הראשון מדבר על הכת הראשונה שהיו בעלי בטחון בקב"ה והם קפצו אל הים עוד לפני שהוא נבקע, עליהם נאמר הפסוק: "ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה", והסיבה שהפסוק מזכיר קודם כל "בתוך הים" ורק לאחר מכן "ביבשה" היא היות והם נכנסו אל הים עוד לפני שהוא נבקע, ורק לאחר שהם נכנסו לתוך הים הוא נהפך ליבשה, ומובן גם מדוע המילה "חומה" כתובה מליאה עם ו', (והמים להם חומה מימינם ומשמאלם) היות והמים היו להם לחומה כדי להגן עליהם, ועליהם לא הייתה חימה – כעס, כמו שהייתה על הכת השנייה, היות והם כן האמינו ובטחו בקב"ה. ואלו פסוק כ"ט מדבר על הכת השנייה שלא בטחו מספיק בקב"ה והם ירדו אל הים רק לאחר שהוא נבקע ונהייתה להם יבשה בתוך הים, ולכן עליהם נאמר בפסוק "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" – שקודם כל נהייתה להם יבשה בתוך הים ורק לאחר מכן הם ירדו לתוך הים, ולכן בהם גם כתובה המילה "חמה" (בלי האות ו) – מלשון "חימה", היות ועליהם הים התמלא חימה היות והם לא האמינו מספיק בקב"ה.

מוסיף הגר"א ומתריך תירוץ נוסף:

מסביר הגר"א, שהרי ידוע שלא כל עם ישראל שהו בים באותו הזמן, ובזמן ששבט יהודה ושאר השבטים ירדו לים, שבט דן שהלך אחרון עדיין נשאר ביבשה (שבט דן הלך אחרון וכפי שכתוב עליו "מאסף לכל המחנות" [הגר"א] ואף שפסוק זה נאמר על זמן הליכתם במדבר, גם ביציאתם ממצרים הם הלכו בסדר הזה וכפי שכתוב "באותות לבית אבותם" – שהייתה לעם ישראל ביציאתם ממצרים מסורת, שזה הסדר שעליהם ללכת בו [הר צבי]) והיה זמן שהשבטים עלו כבר מהים ועדיין שבט דן נשאר בתוך הים, ובאותו הזמן המצרים ירדו אל הים ובעצם שבט דן והמצרים שהו בים באותו הזמן, ואז השר של הים התמלא על שבט דן חימה על כך שפסל מיכה עבר איתם, והוא אמר "מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" (שבט דן והמצרים עובדי ע"ז)

וממילא מובנים השנויים בלשון בין שני הפסוקים והכפילות שבהם:

פסוק כ"ב, מדבר על הזמן שבו השבטים היו בתוך הים חוץ משבט דן שעדיין לא ירדו אל הים והיו ביבשה, ולכן הפסוק אומר: "ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חומה מימינם ומשמאלם (י"ד כ"ב) - רוב השבטים שהלכו ראשונים, היו בים ואילו שבט דן שהלך אחרון - עדיין היה ביבשה, ולכן המילה "חומה" כתובה בפסוק זה עם ו', היות ושבט דן לא היו עדיין בים, ושרו של הים עדיין לא התמלא חימה והמים היו לעם ישראל לחומה כדי להגן עליהם, ואילו פסוק כ"ט מדבר על הזמן שבו השבטים כבר עלו מן הים ורק שבט דן שהיה אחרון שהה בים יחד עם המצרים, ולכן הפסוק אומר: "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים והמים להם חמה מימינם ומשמאלם" - רוב השבטים שהלכו ראשונים, היו כבר ביבשה ואילו שבט דן שהיה אחרון שהה עדיין בים, ולכן גם המילה חומה כתובה כאן בפסוק "חמה" - מלשון "חימה", היות ופסוק זה מדבר על הזמן שבו שהו שבט דן יחד עם המצרים בים שאז התמלא עליהם שרו של הים חימה ואמר: "מה נשתנו אלו מאלו, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז". (שבט דן והמצרים עובדי ע"ז)

ויאמר חתן משה אליו...והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם (י"ח - פס' י"ז, כ"ב)

ויבחר משה...את הדבר הקשה יביאון אל משה וכל הדבר הקטן ישפטו הם (י"ח, כ"ה - כ"ו)

שואל בעל ה"תורה תמימה":

מדוע יתרו אמר למשה: "והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם" - שההבדל בין דין שמשא ידון אותו לבין דין ששאר הדיינים ידונו בו הוא תלוי האם הדין הוא "גדול" או "קטן", ואילו כשמשא בחר את הדיינים הוא קבע שההבדל בין דין שהוא עצמו ידון בו לבין דין ששאר הדיינים ידונו בו, הוא, האם הדין הוא "קשה" או "קטן" ?

ומתריך:

ישנו הבדל בין אומות העולם לבין עם ישראל, על פי מה נקבע איזה דין ידון בו דיין או שופט גדול ואיזה דין ידון בו דיין או שופט יותר קטן: אצל אומות העולם הדבר נקבע לפי "גודל הסכום" שעליו רבים שני בעלי הדין, וככל שהוויכוח ביניהם הוא על סכום כסף יותר גדול, כך ידון בו שופט יותר גדול, ואילו אצל עם ישראל, אין זה חשוב מהו גודל הסכום שעליו רבים שני בעלי הדין, היות ו"דין פרוטה כדין מאה", אלא הדבר נקבע לפי "קושי השאילה" מי מבין שני בעלי הדין צודק, וככל שהשאילה מי מבין שניהם צודק, יותר קשה, כך ידון בה דיין יותר גדול.

וזהו ההבדל בין דברי יתרו לבין הבחירה של משה - איזה דין ידון בו משה ואיזה דין ידונו בו שאר הדיינים:

יתרו שהיה רגיל שאצל אומות העולם נקבע מה גודל השופט שידון באותו דין, לפי "גודל הסכום" שעליו רבים שני בעלי הדין, וככל שהוויכוח ביניהם הוא על סכום כסף יותר גדול, כך ידון בו שופט יותר גדול, אמר למשה: "והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם" - דין שהוויכוח בו בין שני בעלי הדין הוא על "סכום גדול" תדון בו אתה, ואילו דין שהוויכוח בו בין שני בעלי הדין הוא על "סכום קטן" ישפטו בו שאר הדיינים, ואילו משה בחר באיזה דין הוא ידון בו, לפי: "את הדבר הקשה יביאון אל משה" - דין שהשאילה בו מי מבין שני בעלי הדין צודק, היא "שאילה קשה", משה ידון בו, (ואין זה תלוי כלל מהו גודל הסכום שעליו שני בעלי הדין מתווכחים) "וכל הדבר הקטן ישפטו הם" - דין שהשאילה מי מבין שני בעלי הדין צודק היא "שאילה קטנה", ישפטו בו שאר הדיינים.

**"אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו"
(כ"ב - כ"ב)**

בנביא "שמואל" מסופר על חנה ופנינה, הנשים של אלקנה אבי שמואל, שלחנה לא היו ילדים ואילו לפנינה היו עשרה ילדים. כתוב בנביא שפנינה הייתה מצערת את חנה ע"כ שאין לה ילדים, ואמרו חכמינו שפנינה התכוונה לשם שמים, שכוונתה לצער את חנה הייתה כדי לגרום לחנה להתפלל ולבקש מה' שייתן לה ילדים. וכתוב בנביא שאע"פ שפנינה ציערה את חנה לשם שמים, היא נענשה ע"כ שהיא ציערה אותה, ומתו עליה כל בניה: "ורבת בנים אומללה".

ועל פי זה מסביר הגר"א כאן את הפסוק:

אפילו אם "ענה תענה אותו" והמטרה שלך תהיה טובה כדי שיהיה: "כי אם צעק יצעק אלי" - שזה שאתה מצער אותו יצעק ויתפלל אלי, בכל זאת אני אחשיב לך לעבירה את הצער שאתה מצער אותו, ואם הוא יצעק אלי על כך שאתה מצער אותו: "שמוע אשמע צעקתו", אני אשמע את צעקתו שהוא צועק אלי ומבקש ממני שאני יושיע אותו מהצער שאתה מצער אותו - ואני יעניש אותך על כך שציערת אותו.

"וערות תחשים" (כ"ה ה')

מין חיה הייתה ולא הייתה אלא לשעה והרבה גוונים היו לה לפיכך מתרגם ססגונא ששש ומתפאר בגוונין שלו (רש"י)

רש"י מסביר כאן שני דברים:

א. שהתחש היא חיה שהייתה קיימת רק בזמן מלאכת המשכן לצורך עשיית המשכן.

ב. התרגום שמתרגם את המילה תחש "ססגונא" אין כוונתו שהשם הארמי של חיות התחש הוא "ססגונא" אלא ההתנהגות של התחש היא "ססגונא" – "ששש ומתפאר בגוונין שלו" (מסתגנן).

שואל המהרי"ל דיסקין שתי שאלות:

א. מדוע רש"י פירש כאן את התרגום, הרי רש"י לא מפרש בד"כ את התרגום אלא אם יש בכך צורך?

ב. מנין לרש"י שהתרגום כשהוא מתרגם את המילה תחש "ססגונא", אין כוונתו שהשם הארמי של המילה תחש הוא "ססגונא"?

ומתרץ המהרי"ל דיסקין את שתי הקושיות בתירוץ אחד:

רש"י מפרש בתחילה שהתחש היה קיים רק פעם אחת, וזה היה בזמן עשיית המשכן. וממילא קשה איך התרגום תירגם את המילה "תחש" – "ססגונא" הרי לא יתכן שיש שם ארמי לתחש, היות והתחש לא היה קיים אצלם, שהם יצטרכו להמציא לו שם בארמית? לכן רש"י ראה צורך להסביר את התרגום ולומר שבאמת המילה ססגונא אינה השם הארמי של "תחש" כי הרי אין לה שם בארמית, אלא התרגום מתאר במילה "ססגונא" את ההתנהגות של התחש שהוא: "שש ומתפאר בגוונים שלו". (ואמנם לתחש יש שם בלשון הקודש היות וזו השפה שבה נברא העולם)

ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאותיו רוח חכמה (כ"ח, ג')

מסביר המלבי"ם:

ישנו הבדל בין "חכם" לבין "חכם לב": חכם אמנם מתנהג לפי דרכי החכמה, אבל בליבו פנימה יש לו מלחמה עם היצר הרע אשר מקונן בנפשו. ואולם "חכם לב" גדול ממנו בהרבה, שכן אצלו החכמה קנתה קניין בנפשו ובלבו, והחכמה היא חלק מהמהות שלו והוא כמו שהרג את היצר שבקרבו. ומשום כך אומרת התורה על "חכמי הלב": "אשר מלאותיו רוח חכמה", שמהותם של חכמי - הלב היא, שהחכמה ממלאה את כל ליבם.

ועל פי זה מסביר המלבי"ם דבר נוסף שטעון ביאור כאן בפסוק:

שהרי נאמר כאן בפסוק: "ואתה תדבר אל כל חכמי לב" - בלשון רבים, ולאחמ"כ הפסוק ממשיך ואומר: "אשר מלאותיו רוח חכמה" - בלשון יחיד ?

ועל פי האמור מסביר זאת המלבי"ם: שבאמת המילה "מלאותיו" אינה מתייחסת לחכמי הלב - שהם היו רבים, שא"כ היה על הפסוק לומר: "אשר מלאותים רוח חכמה", אלא הפסוק מתייחס לליבו של כל אחד מחכמי הלב, שעל הלב של כל אחד מהם אומר הקב"ה: "אשר מלאותיו רוח חכמה". וכך הוא ההסבר של הפסוק: "ואתה תדבר אל כל חכמי לב", ומי הם חכמי הלב ? רק אלו שליבם הוא לב כזה: "אשר מלאותיו רוח חכמה", שליבם מלא כולו בחכמה ולא נשאר בו כלל מקום לדברים אחרים שאינם מן החכמה. רק אלו ראויים להיקרא "חכמי לב" - מאחר ולא נמצא בליבם מקום פנוי לתאוות ליצרים ולמחשבות המתנגדים אל החכמה.

דווקא חכמי הלב נצטוו לעשות את בגדיו של אהרון, היות ורק הם מבינים אל מה רומזים הבגדים, ורק הם יוכלו לעשות את הבגדים בכוונה הראויה כדי שתחול הקדושה המתייחסת אליהם.

"ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, מחלליה מות יומת, כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה"

שואל "המשך חכמה": לשון הפסוק אינו מובן, שבתחילה אומר הפסוק: "מחלליה מות יומת" – מי שמחלל שבת במזיד עונשו מיתה "בסקילה", וממשיך הפסוק ואומר: מדוע "מחלליה מות יומת"? הסיבה היא: "כי כל העשה בה מלאכה (במזיד – בלי התראה) ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה". וממילא פירוש הפסוק הוא: מחלל שבת במזיד (עם התראה) עונשו "סקילה", והסיבה היא, בגלל שמחלל שבת (במזיד - בלי התראה) יש לו עונש "כרת", וקשה שהרי הסיבה לעונש הסקילה היא בגלל שהוא "חילל שבת במזיד", והעונש על חילול השבת (במזיד – עם התראה) הוא לא בגלל שמחלל שבת (במזיד – בלי התראה) יש לו עונש כרת ?

ומתוך "המשך חכמה":

שלכאורה ישנה קושיא: מדוע מחלל שבת עונשו "סקילה", והרי יש דין שמחללים שבת בפיקוח נפש כדי להציל חיים של יהודי, וזהו סימן שחיים של יהודי יותר חשובים משמירת שבת, וא"כ מדוע כשיהודי מחלל שבת סוקלים אותו, והרי החיים של היהודי, שווים יותר מהשבת שהוא חילל ?

אומר "המשך חכמה" שאת קושיא זו בכוונת הפסוק לתרץ:

"ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם": הסיבה שמחללים שבת כדי להציל חיים של יהודי, היא בגלל שקדושת השבת נעשית רק ע"י עם ישראל, ובעצם השבת נתונה "לכם" שאתם העיקר והיא הטפילה, ואם כך קשה, מדוע "מחלליה מות יומת" והרי חיי יהודי שווים יותר מהשבת שאותה הוא חילל ? לכן מסביר הפסוק: "כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה": זה שחילל שבת "כרת את נפשו מעם ישראל" ולכן הוא לא ראוי להישאר בחיים, וממילא יהודי זה שחילל שבת שונה משאר היהודים, שהם חשובים יותר מהשבת והוא לא חשוב יותר מהשבת, וממילא אפשר לתת לו עונש סקילה, ואדרבה עונש המיתה היא לטובתו - לתקן את נפשו. (וממילא באמת הסיבה שאדם שחילל שבת עונשו "סקילה", היא בגלל חילול השבת, רק הפסוק בא להסביר איך אפשר לתת לו עונש סקילה על חילול שבת, שהרי חיי היהודי שווים יותר מהשבת ?)

ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אלהם אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אתם, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתן לה' (ל"ה, א - ב')

שואל רבי רפאל הכהן מהמבורג זצ"ל (מרפא לשון) שלוש קושיות:

- א. כתוב בפסוק: "ויאמר אלהם אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אתם", וקשה שהרי עיקר הציוויים של שבת הם בשב ואל תעשה - לא לעשות מלאכות בשבת, ומדוע הפסוק כאן אומר לגבי שבת: "אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אתם", שזהו לשון שמדבר על מצוות שנעשות בקום ועשה?
- ב. כתוב בפסוק: "ששת ימים תעשה מלאכה", וקשה וכי יש מצווה לעשות מלאכה בששת ימי המעשה?
- ג. כתוב בפסוק: "וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתן לה'", וצריך הסבר לצורך מה נכתבו כאן המילים "שבת שבתן לה"?

ומתוך רבי רפאל הכהן מהמבורג זצ"ל את שלושת הקושיות בתירוץ אחד:

כתוב בגמרא: "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצווה" (קידושין לט עב) וכתוב שם בגמ', שזהו רק כשהעבירה באה לידו והוא התגבר ולא עבר אותה, שרק אז, השכר על כך שהוא לא עבר את העבירה הוא, שהקב"ה מחשיב לו כאילו הוא עשה מצווה.

ולפי זה מיישב רבי רפאל הכהן מהמבורג את הקושיות:

- א. מדוע הפסוק כאן אומר לגבי שבת: "אלה הדברים אשר ציוה ה' לעשות אתם", שזהו לשון שמדבר על מצוות שנעשות בקום ועשה והרי רוב שמירת השבת היא ב"שב ואל תעשה"? והתשובה היא: היות וכאשר אדם נמנע מלעבור עבירה - והוא נמנע מעשיית מלאכה בשבת, הקב"ה מחשיב לו כאילו הוא עשה מצווה של שמירת שבת, וממילא שייך לומר על שמירת השבת את המילה "לעשות" שזהו לשון שמורה על קיום מצווה בקום ועשה, היות וגם רוב הציוויים של השבת שהם לא תעשה, נחשבים לאדם הנשמר מהם כקיום מצוות עשה".
- ב. ומוכן גם מדוע התורה כתבה כאן את המילים: "ששת ימים תעשה מלאכה", שכן רק על ידי כך שאדם עושה מלאכה בששת הימים, "וביום השביעי יהיה לכם קדש" - וביום השביעי הוא נמנע מעשיית מלאכה, רק בגלל שהקב"ה אוסר עליו לעשות מלאכה בשבת, רק אז הקב"ה מחשיב לו את מניעתו ממלאכה בשבת לעשיית מצווה וממילא לכן מוזכר עשיית מלאכה בששת הימים בלשון מצוה, שכן עשיית המלאכה בששת הימים גורמת להימנעות מהן בשבת, להיחשב למצווה. (אמנם אם גם בששת ימי המעשה הוא לא עושה מלאכה, א"כ אין הוא נמנע מעשיית מלאכה בשבת בגלל איסור המלאכה, אלא בגלל שאין לו מלאכה לעשות, ואז אין הקב"ה מחשיב לו את מניעתו מעשיית מלאכה בשבת, למצווה)
- ג. והסיבה שהתורה כתבה כאן את המילים: "שבת שבתן לה" היא, היות ואם "ששת ימים תעשה מלאכה" אמנם "וביום השביעי יהיה לכם קדש" אז זה סימן שהשבת שלך היא "שבת שבתן לה" - שהשביתה שלך ממלאכה בשבת, היא בגלל שה' ציווה אותך על כך. ואמנם אם גם בששת ימי המעשה אתה לא עושה מלאכה, אז גם אם ביום השביעי אתה גם נמנע ממלאכה, אין זה בטוח שאתה עושה זאת בגלל צווי ה' להימנע ממלאכה בשבת, אלא השביתה שלך היא בגלל שאין לך מלאכה לעשות.

ויאמר אלהם אלה הדברים אשר ציווה ה' לעשות אותם...וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתן לה' (ל"ה, א' - ב')

שואל ה"חתם סופר":

בפרשה שלנו כאשר משה בא לצוות את עם ישראל על מלאכת המשכן, משה מקדים להזהיר את עם ישראל על חילול שבת ורק אחר כך הוא ציווה אותם על מלאכת המשכן, ואילו בפרשת "כי תשא" מצאנו, שכאשר הקב"ה ציווה את משה על מלאכת המשכן, הקב"ה ציווה אותו קודם כל על מלאכת המשכן ורק לאחר מכן הוא ציווה אותו על שמירת השבת, וצריך ביאור מהי הסיבה לשינוי זה ?

ומתריך:

כאשר הקב"ה ציווה את משה על מלאכת המשכן, היה זה בהר סיני לפני שעם ישראל חטאו בחטא העגל, שאז עדיין אהלו של משה רבנו היה בתוך המחנה, והאהל של משה והאהלים של כל עם ישראל היו בתוך המחנה שהיה נחשב ל"רשות היחיד", היות ומחנה ישראל היה מסובב במחיצות (ענני הכבוד), וממילא גם אם בני ישראל היו מביאים בשבת את התרומה מאהלים שלהם לאהל של משה רבנו, לא היה בזה חילול שבת: לא איסור של טלטול התרומה ארבע אמות ברשות הרבים ולא איסור של הוצאת התרומה מרשות היחיד לרשות הרבים. אמנם לאחר חטא העגל שמשה נטה את אהלו מחוץ למחנה, מקום שלא היה מוקף במחיצות וממילא הוא היה נחשב לרשות הרבים, נהיה איסור של חילול שבת בהבאת התרומה לאהלו של משה רבנו: איסור הוצאה מרשות היחיד לרה"ר בהוצאת התרומה ממחנה ישראל שנחשב לרה"י, לשטח שליד האהל של משה רבנו שהיה נחשב לרה"ר, ואיסור טלטול התרומה ארבע אמות ברה"ר באותו המקום. והיות ואיסור זה של "הוצאה" התחדש ונהג לראשונה רק עכשיו, בתקופה שבה משה רבינו ציווה את עם ישראל על מלאכת המשכן, לכן משה בצוותו את עם ישראל בפרשת "ויקהל" על הבאת התרומה ועשיית מלאכת המשכן, הקדים להזהיר על איסור "מלאכה בשבת", כדי להדגיש להם את האיסור החדש שהתווסף להם עכשיו ולהזהיר אותם שאיסור זה של מלאכת "הוצאה" וכן שאר המלאכות בשבת אינם נדחים מפני מלאכת המשכן. (משא"כ בזמן שהקב"ה ציווה את משה על מלאכת המשכן, שהיה איסור רק בעשיית המשכן בשבת ולא בהבאת התרומה בשבת, ואיסור עשיית המלאכה בשבת היה כבר קיים ונהוג בדברים אחרים, היה מספיק להזהיר את עם ישראל על איסור עשיית מלאכה בשבת במשכן, רק לאחר הצווי על מלאכת המשכן)

ותכל כל עבדת משכן אהל מועד ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו (ל"ט,
ל"ב)

שואל האלשיך הק':

הפסוק לא כתוב בסדר הנכון, שהיה צורך להקדים ולומר קודם כל "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה" ורק לאחר מיכן לכתוב "ותכל כל עבדת משכן אהל מועד", שהרי המלאכה כלתה ע"י שבני ישראל עשו אותה ?

ומתרץ האלשיך: שגם כשהקב"ה מסייע לאדם שעושה מצווה, לקיים את המצווה, הקב"ה מתייחס כאילו האדם עשה את המצווה לבדו. וכמו במלאכת המשכן, שעם ישראל לא היו בקיאים במלאכה איך עושים את מלאכת המשכן, ובעצם מלאכת המשכן לא נעשתה ע"י עם ישראל, אלא ע"י הקב"ה, וזה רק היה נראה כאילו עם ישראל עשו את מלאכת המשכן, ובכל אופן הקב"ה החשיב לעם ישראל, כאילו הם עשו את מלאכת המשכן לבדם.

ולפי זה מובן הסדר שכתוב בפסוק:

"ותכל כל עבדת משכן אהל מועד": פירוש המילה "ותכל" - שהמלאכה כאילו נעשתה מעצמה (ע"י הקב"ה - ולא ע"י עם ישראל), ואע"פ שהמלאכה לא נעשתה ע"י עם ישראל, בכל אופן: "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו" - הקב"ה מחשיב לעם ישראל כאילו הם עשו את מלאכת המשכן לבד, מכיון שהם השתדלו במלאכה.

רבי שלמה קלוגר מוסיף ומסביר את הקשר בין חלקי הפסוק:

המשכן נועד לכפר על העוונות של עם ישראל, וכמו שנאמר בהגדה של פסח: "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על עוונותינו". וממילא עובדה זו שהמשכן מכפר על העוונות של עם ישראל, יכלה ליצור מצב שבו עם ישראל מזלזלים בעוונות, היות והם יידעו שהמשכן יכפר להם על העוונות שהם יעשו. בא הפסוק לשבח את עם ישראל ולומר: "ותכל כל עבדת משכן אהל מועד", ואע"פ שלעם ישראל היה את המשכן שיכפר להם על העוונות, בכל אופן: "ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו" - עם ישראל לא זלזלו במצוות ה' וקיימו את כל מצוות ה' בשלימות.

"אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (א', ב')

שואל רבי אורי קאלמייר זצ"ל (מובא בספר "אור תורה"):

הפסוק מתחיל בלשון "יחיד": "אדם כי יקריב מכם – קרבן לה'" (קרבן אחד), ומסיים בלשון "רבים": "מן הבהמה...תקריבו את קרבנכם" (מספר קרבנות) ?

ומתרץ:

כתוב בגמ' בסוטה (ה:): "א"ר יהושע בן לוי, בא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה, שבשעה שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה שכר עולה בידו, מנחה שכר מנחה בידו, אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר "זבחי אלוקים רוח נשברה".

וממילא כתוב בגמ', שאדם שרוחו נשברה, הקב"ה מחשיב לו כאילו הוא הקריב את כל הקרבנות כולם, וכמו שכתוב: "זבחי אלוקים – רוח נשברה" והפירוש "זבחי" הוא קרבנות (בלשון רבים), דהיינו שלפני הקב"ה, מי שרוחו נשברה, נחשב שהוא הקריב לפניו את כל הקרבנות. אמנם מי שרוחו לא נשברה, נחשב שהוא הביא קרבן, רק כאשר הוא יביא את הקרבן שהוא התחייב בו, וממילא אם הוא התחייב מספר קרבנות, הוא חייב להקריב את כולן, כדי שהוא ייצא בהן ידי חובתו.

ועל פי גמ' זו, מובן שנוי הלשון בפסוק בין לשון "יחיד" ללשון "רבים":

כתוב בפסוק בלשון "יחיד": "אדם כי יקריב מכם – קרבן לה'", והפירוש אדם כי יקריב "מכם": אם האדם מקריב את עצמו – את המידות שלו ורוחו נשברה, ממילא: "קרבן לה'", בלשון יחיד - קרבן אחד, כלומר, שהיות והאדם מקריב את עצמו, ממילא מספיק שהוא יקריב קרבן אחד – את עצמו, וזה נחשב לפני ה' שהוא הקריב את כל הקרבנות כולן (וגם במקרה שהוא התחייב מספר קרבנות, הוא יוצא ידי חובה בקרבן האחד שהוא הביא – בזה שהוא הקריב את עצמו והוא התגבר על המידות שלו), אמנם אם רוחו לא נשברה וממילא הוא לא מקריב את עצמו, אלא הקרבן שלו הוא: "מן הבהמה, מן הבקר, ומן הצאן" – ממילא: "תקריבו את קרבנכם" - בלשון רבים: הוא צריך להקריב מספר קרבנות - את כל הקרבנות שהוא התחייב להקריב, כדי שהוא ייצא בהן ידי חובתו.

זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד יקריב אותו לרצונו (א', ג')

מובא בספר "דרוש שמואל":

מסופר במדרש על פר אחד שהתעקש ולא נתן שיעלו אותו קרבן על המזבח. לאחר מכן נמצא מחט בקרביו והתברר שהוא היה "טריפה" והוא פסול להקרבה, ובעצם התברר שזו הייתה הסיבה שבגללה הוא סירב שיעלו אותו קרבן על המזבח. ("טריפה" פירושה, בע"ח שיש בו מום שבגללו הוא לא יחיה י"ב חודש. ואפילו שהוא נשחט כהלכה)

וזהו פירוש הפסוק: "זכר תמים יקריבנו" – על הבהמה שמקריבים לקרבן להיות "תמים" בלי מום. אמנם איך נדע אם בבהמה יש מום "נסתר" שבגללו היא "טריפה" והיא פסולה לקרבן? העצה לכך היא: "יקריב אותו לרצונו" – כשתראה שהבהמה הולכת אל המזבח מרצונה כדי שיקריבו אותה, זהו סימן שאין בה מום פנימי – נסתר, שהרי אם היה בה מום היא לא הייתה הולכת מרצונה אל המזבח - והיא לא הייתה מסכימה מרצונה שיקריבו אותה לקרבן.

"אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ו', ו')

כתב הגר"ח מוולאז'ין בספרו "רוח חיים":

"עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש...לא כיבו הגשמים אש של עצי המערכה" (אבות ה', ה')

אחד מעשרת הניסים שהיו בבית המקדש היה, שהגשמים ירדו על המזבח ולא כיבו את האש שדלקה עליו. וקשה הרי לא יפלא מה' דבר והקב"ה יכול היה לעשות שהאש שדלקה על המזבח לא תיכבה, ע"י שיקרה נס ולא ירדו גשמים כלל על מקום המזבח?:

כותב הגר"ח מוולאז'ין, שהקב"ה רצה להראות לנו בכך וללמד אותנו שהאדם שקבוע בעבודת ה' לא יימנע ממנה. וגם אם יהיו סיבות וניסיונות שיפריעו לו בעבודת ה', הוא יתגבר עליהן והוא ימשיך במעשיו הטובים. ודבר זה למדנו מכך, שהאש שדלקה על המזבח המשיכה לדלוק, והיא לא כבתה מחמת הגשמים שירדו עליה.

והנה טענת רוב העולם בזמננו, שהם אינם יכולים לעסוק בתורה מחמת דאגות וטרדת הפרנסה. אמנם טענה זו אינה נכונה, אלא האדם צריך לבטוח בה' שיזמן לו את פרנסתו גם כאשר הוא יעסוק בתורה והוא לא יעסוק בטרדות הפרנסה.

וזהו שנאמר "שלא כיבו גשמים", כי גשמים רומזים לפרנסה (תענית ב:), וכלומר, שהגשמים – העיסוק בפרנסה, לא יכבו את עסק התורה שנקראת "אש", וכמו שכתוב "הלא כל דברי כאש" (ירמיה כג, כט).

"ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלוקים מן העבודה... וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים"

שואל השל"ה הקדוש שתי קושיות:

א. מדוע נאנחו בני ישראל דווקא לאחר מות מלך מצרים והרי זה שמלך מצרים מת, היא סיבה שבגללה היה להם לשמוח, כי הרי המלך שעינה אותם מת וגם אולי המלך הבא, יהיה מלך שיענה אותם פחות ?

ב. מה הפסוק בא להשמיע לנו במילים: "וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים", והרי פשוט שה' שם לב לכך שבני ישראל זועקים ונאנחים מן העבודה הקשה ?

ומתרץ השל"ה הקדוש:

שכאשר מלך מת, כל העם בוכה עליו ומספיד אותו, ומי שאינו עושה זאת פוגם בכבוד המלכות. ולכן, גם מי שאינו עצוב מכך שהמלך מת, בוכה ועושה את עצמו כאילו הוא מתאבל על מות המלך.

ולפי זה מסביר השל"ה הקדוש את הפסוק, המובא גם כאן בהגדה של פסח:

"ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלוקים". עם ישראל בכו על מות מלך מצרים על אף שבליבם הם שמחו על מותו. והסיבה שהם בכו על מות פרעה הייתה היות והם פחדו שאם הם לא יבכו, הם יענשו על פגיעה בכבוד המלכות. אמנם, תוך כדי שהם בכו, הם ניצלו את הבכי לבכות אל הקב"ה שיגאל אותם ממצרים. וממשיך הפסוק ואומר: "וירא אלוקים את בני ישראל וידע אלוקים": ואמנם המצרים כשהם ראו את עם ישראל בוכים, הם היו בטוחים שעם ישראל בוכים ומתאבלים על מות המלך, ורק הקב"ה ראה וידע שהם בוכים כי הם זועקים ומתפללים אליו שהוא יגאל אותם ממצרים.

ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור, ולהורת את בני ישראל
(י, י - יא)

מסביר בעל ה"כתנות אור":

במסכת פסחים (דף ג:) מספרים חז"ל: שני תלמידים ישבו לפני הלל ואחד מהם היה רבי יוחנן בן זכאי, וי"א ששני התלמידים ישבו לפני רבי ואחד מהם היה רבי יוחנן. אחד מהתלמידים אמר: מפני מה בוצרים ענבים בכלים "טהורים" ולא מוסקים זיתים בכלים "טהורים", ואחד מהם אמר מפני מה בוצרים ענבים בכלים "טהורים" ומוסקים זיתים בכלים "טהורים". אמר הלל (וי"א רבי) על אותו תלמיד שאמר: מפני מה בוצרים ענבים בכלים טהורים ולא מוסקים זיתים בכלים "טהורים", ולא התבטא כמו התלמיד השני בלשון "טומאה" - ומוסקים זיתים בכלים "טמאים": "מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל". ומספרת הגמ' שלא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל.

אומר בעל ה"כתנות אור", שזה מה שמרמזת התורה כאן בפסוק:

"ולהבדיל...ובין הטמא ובין הטהור" - מי שמדקדק בדיבורו והוא מבדיל בין לשון של "טהרה" לבין לשון של "טומאה", וגם כשהוא צריך להתבטא על דבר טמא הוא מתבטא בלשון של טהרה ואומר שאותו הדבר הוא "איננו טהור", יזכה שיתקיים בו: "ולהורת את בני ישראל" - שהוא יהיה מורה הוראה בישראל.

וראה הכהן את הנגע... וראהו הכהן וטמא אותו (י"ג, ג')

שואל ה"משך חכמה":

מדוע מוזכר בפסוק שני פעמים את ראיית הכהן את הנגע: "וראה הכהן את הנגע... וראהו הכהן וטמא אותו" ?

ומתריך:

ישנה הלכה, שחתן שיש לו "נגע", אין הכהן רואה לו את הנגע בשבעת ימי המשתה. וכן לא רואים נגע של אדם כל ימות הרגל, כדי לא להשבית לאדם את שמחת הרגל במקרה שהכהן יראה שהנגע טמא או שהוא יצטרך להסגיר את האדם.

ולפי זה מסביר ה"משך חכמה", מדוע מוזכר בפסוק שני פעמים את ראיית הכהן את הנגע, והסיבה היא היות ועל הכהן בבואו לראות את האדם, יש לו לראות שני דברים:

המילים "וראה הכהן את הנגע", מדברים על כך שהכהן יראה, האם הנגע ראוי לטמאותו מחמת עצמו: האם בנגע ישנם סימני טומאה וראוי לטמא את האדם, או האם אין בנגע סימני טומאה. ואילו המילים "וראהו הכהן וטמא אותו" מדברים על כך, שעל הכהן להתבונן האם ראויים הימים האלו לטמא את אותו אדם ולהחליט שהוא "מצורע": האם הוא חתן בשבעת ימי המשתה, או שמא הימים הם ימי הרגל שאז אין לטמאותו. ולכן כאן נאמרה המילה "וראהו", דהיינו שעל הכהן לראות את האדם האם זהו הזמן שראוי לטמאותו או לא.

וזה מה שדרשו חז"ל על הפסוק: "וביום הראות בו בשר חי יטמא" (י"ג, י"ד) – יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו" (מור"ק ח.).

"וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים"

לפי שהנגעים באים על לשון הרע, שהוא מעשה פטוטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטטין תמיד בצפצוף הקול (רש"י)

מסביר בעל הקיצור שולחן ערוך בספרו "אפריון":

א. מדוע יש להביא שתי צפורים ולא די באחת ? ב. מדוע ציפור אחת נשחטת והאחת נשארת חיה ?
ג. מדוע זו שנשארת בחיים יש מצווה לשולחה על פני "השדה" ולא לים או למדבר ולעיר ?

ומסביר:

שהנה בטעם הקורבנות כתוב, שהקרבנות נועדו כדי שהאדם שמקריב את הקרבן ייתן אל ליבו שהדברים שנעשים בקרבן היו ראויים להיעשות בו ועי"כ יחזור בתשובה.

ולפי זה יוסברו שלושת השאלות:

א. מדוע יש להביא שתי צפורים ולא די באחת ב. ומדוע ציפור אחת נשחטת והאחת נשארת חיה:

אם האדם יביא רק ציפור אחת היה האדם אומר: עלי לא להתנהג כמו הציפור שמרבה בפטוט, אלא עלי לשתוק ממש ועל ידי כך לא אכשל בלשון הרע ובדיבורים אסורים. לכן מצווה התורה להביא שתי צפורים ולומר לו, שכח הדיבור לפעמים הוא פסול ולפעמים הוא מצוה וכמו שדרשו חז"ל "מה אומנותו של אדם בעוה"ז ישים עצמו כאילם... יכול אף לדברי תורה תלמוד לומר צדק תדברון" ואדרבה זה שנכשל בלשה"ר נאמר בו "מאי תקנתיה - יעסוק בתורה", וממילא: ציפור אחת מסמלת את הדיבור "האסור" - שעל האדם להימנע ממנו בכלל ולכן ציפור זו נשחטת, ואילו הציפור השניה מסמלת את הדיבור "בדברי תורה" - שזוהי מצוה, ולכן ציפור זו נשארת בחיים.

ג. מדוע זו שנשארת בחיים יש מצווה לשולחה על פני "השדה" ולא לים או למדבר ולעיר:

ואמנם אם האדם יעסוק רק בדברי תורה יש חשש שיבוא לידי גאווה, לכן אומרת התורה לשלוח את הציפור "על פני השדה" ולומר לאדם, שעליו ללמוד תורה כאותם אנשי השדה שעוסקין בתורה מתוך הדחק וכמו שדרשו חז"ל "נצא השדה" - בא ואראך ת"ח שעוסקין בתורה מתוך הדחק, ועי"כ הוא לא יתגאה בתורה שלמד.

אחרי מות שני בני אהרן (טז, א')

כיון שראה איוב מיתת שני בני אהרן, אמר: (איוב לו, א') "אף לזאת יחרד ליבי".
(מדרש)

מסביר החיד"א בספר "נחל קדומים":

מדוע כשאויב ראה את מיתת שני בני אהרן נחרד ליבו:

אמרו חז"ל: "שלושה היו באותה עיצה, בלעם איוב ויתרו. איוב ששתק נידון בייסורין" (סוטה יא.).

יתרו סבר שהוא לא ייענש על כך שהוא שתק והוא לא מיחה באלו שיעצו לפרעה להעביד את בני"ב בפרך, שהרי הוא "שתק" - והוא עצמו לא יעץ לפרעה לשעבד את בני"י.

והנה אמרו חז"ל: "וכבר היו משה ואהרן מהלכין בדרך ונדב ואביהוא מהלכין אחריהן וכל ישראל אחריהן. אמר לו נדב לאביהוא: אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור. אמר לו הקב"ה: נראה מי קובר את מי (סנהדרין נב.).

לכאורה, נדב לבדו דיבר את הדיבורים הללו ואילו אביהוא שתק, ומדוע גם אביהוא נענש?:

לפיכך, מכך ששני בני אהרן נענשו - גם אביהוא ששתק, יש לנו ראייה, שגם השתיקה נחשבת לעוון, ועונשו של השומע ושותק, שווה לעונשו של האדם שדיבר. ומחובתו של אדם למחות, במקרה שהוא שומע דיבור שלא היה אמור להיאמר.

וממילא מובן מדוע כשאויב ראה את מיתת שני בני אהרן - גם אביהוא ששתק, מיד: "אף לזאת יחרד ליבי": איוב נחרד מכך שהוא הבין, שגם לו מגיע עונש על כך שהוא שתק ולא מיחה, בזמן שהוא שמע את העצה שיעצו לפרעה לשעבד את בני ישראל.

"קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם" (י"ט, ב')

"איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלוקיכם" (י"ט, ג')

"אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני ה' אלוקיכם" (י"ט, ד')

שואל הגאון רבי אברהם אבלי פאסווילר זצ"ל:

מדוע התורה כתבה בכל אחד משלושת הפסוקים בנפרד: "אני ה' אלוקיכם", והתורה לא כללה את שלושת הצווים – הפסוקים, ביחד, והיא הייתה כותבת לאחר מכן רק פעם אחת את המילים: "אני ה' אלוקיכם", וכך היה הפסוק צריך להיכתב: "קדושים תהיו, איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם, אני ה' אלוקיכם" ?

ומתרץ:

שישנם שלוש דרגות בעם ישראל, אחת פחותה מהשנייה, וכל אחד משלושת הפסוקים כאן, מדבר על דרגה אחרת. והסיבה שהתורה כתבה בנפרד בכל פסוק, את המילים "אני ה' אלוקיכם", היא כדי לומר, שבכל דרגה אפילו הפחותה שבהם, ה' הוא האלוקים שלה:

דרגה א': יהודים שנמצאים בדרגה גבוהה של "קדושה", ועליהם אומר הפסוק "קדושים תהיו – כי קדוש אני ה' אלוקיכם".

דרגה ב': יהודים שנמצאים בדרגה של שמירת מצוות, כמו "כיבוד הורים" ו"שמירת שבת", (ללא הדרגה של "קדושה") ועליהם אומר הפסוק: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו - אני ה' אלוקיכם": אפילו שאתם בדרגה יותר פחותה, של שמירת מצוות – ללא הדרגה של "קדושה", בכל אופן אתם שייכים לי – ואני אלוקיכם !

דרגה ג': יהודים שלא מקיימים מצוות, אמנם הם לא עובדים ע"ז, ועליהם אומר הפסוק: "אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם - אני ה' אלוקיכם": אפילו שאתם לא מקיימים מצוות, כל עוד שאינכם עובדים ע"ז, עדיין יש לכם קשר אלי, ואני אלוקיכם !

הקב"ה אומר לכל אחת מהדרגות את אותו הלשון "אני ה' אלוקיכם", לומר שבכל דרגה שהיא, כל עוד יהודי לא עובד ע"ז ומנתק את הקשר שלו עם ה', ה' הוא אלוקיו !

"מועדי ד' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו" (כ"ג, א' - ב')

שואל הגר"א:

הפסוק אומר בהתחלה "אלה הם מועדי" - וכוונת הפסוק היא לומר מהם החגים והמועדים שיש לעם ישראל, ומיד לאחר מכן הפסוק מתחיל לצוות על שמירת השבת: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו", וקשה שהרי השבת איננה נחשבת לחג ולמועד ?

ומתרץ הגר"א:

שבאמת הפסוק "ששת ימים תעשה מלאכה" אינו מדבר על ששת ימי החול, והפסוק "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו" אינו מדבר על ה"שבת", אלא הפסוק "ששת ימים תעשה מלאכה" מדבר על ששת ימי המועדים שיש בשנה, ואלו הם: "פסח" - שני ימים, היום הראשון והיום השביעי. "שבועות" - יום אחד. "סוכות" - שני ימים, היום הראשון והיום השמיני. "ראש השנה" - יום אחד (מדאורייתא). ובסה"כ ששה ימים של מועדים. אמנם יש יום שביעי של מועד והוא "יום כיפור" ועליו מדברת התורה בפסוק "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו". וההבדל בין "ששת ימי המועד" לבין "יום כיפור" הוא, שבששת ימי המועדים הותרו בהם מלאכות לצורך "אוכל נפש", ואילו ביום כיפור שהוא יום שנאסר לאכול בו - לא הותרה בו מלאכת "אוכל נפש".

ועל פי זה מסביר הגר"א את הפסוק: "ששת ימים תעשה מלאכה" - בששת ימי המועדים הותרה בהם מלאכה לצורך "אוכל נפש", "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו" - אמנם ביום השביעי של מועדי השנה והוא "יום כיפור", נאסרה בו מלאכת "אוכל נפש" ולכן "כל מלאכה לא תעשו" - נאסר עליכם בו אפילו מלאכת "אוכל נפש".

וממילא מתורצת הקושיא שהייתה, מדוע הפסוק אומר בהתחלה "אלה הם מועדי" - שנראה שכוונת הפסוק היא לבוא ולומר מהם החגים והמועדים שיש לעם ישראל, ומיד לאחר מכן נראה שהפסוק מתחיל לצוות על שמירת השבת: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו", והיה קשה שהרי השבת איננה נחשבת לחג ולמועד ? והתשובה היא, שבאמת הפסוק "ששת ימים וכו'" אינו מדבר על השבת, אלא על "המועדים", ולכן מובן מדוע פסוק זה מופיע אחרי הפסוק "אלה הם מועדי ה'".

"ואיש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו" (כ"ה, כ"ו)

"או דודו או בן דודו יגאלנו... או השיגה ידו ונגאל (כ"ה מ"ט)

לגבי אדם שמכר משדה אחוזתו, אומרת התורה בלשון "וודאי": "ואיש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו", שבמקרה שלא יהיה לו גואל, ודאי שיהיה "ומצא כדי גאולתו" – שיהיה לו עצמו כסף לגאול את שדהו מיד הקונה, ואילו לגבי אדם שלא היה לו כסף ובגלל זה הוא מכר את עצמו לגר תושב, אומרת התורה בלשון "ספק": "או דודו או בן דודו יגאלנו... או השיגה ידו ונגאל" – שאין זה בטוח שיהיה לו כסף משלו, לגאול בו את עצמו ?

ומתרצים:

שכאשר אדם נמצא במצב של "ואיש כי לא יהיה לו גואל" – שאין אדם שיעזור לו לגאול את שדהו, ממילא הוא יכול להגיע לדרגה גבוהה של בטחון בקב"ה שהרי הוא יודע שרק הקב"ה יוכל לעזור לו, וממילא הקב"ה עוזר לו: "והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו" – והקב"ה מזמן לו כסף שהוא יוכל לגאול בו את שדהו.

אמנם אם אדם נמצא במצב שיתכן ותהיה לו עזרה בידי אדם: "או דודו או בן דודו יגאלנו", ממילא בטחונו בה' שיעזור לו, אינו שלם, שהרי יתכן שתהיה לו עזרה בידי אדם, ממילא: "או השיגה ידו ונגאל" – לא בטוח שה' יעזור לו שיהיה לו כסף משלו לגאול בו את עצמו.

(מענינה של תורה" בשם הספרים)

יתן ה' שנוכה להגיע לדרגה, שגם אם נראה לנו שתיתכן לנו עזרה בדרך הטבע, נבין ונרגיש שאין לנו אלא בידי ה' לבד:

"רבון העולמים ידעתי כי הנני בידך לבד, כחומר ביד היוצר. ואם גם אתאמץ בעצות ותחבולות, וכל יושבי תבל יעמדו לימיני להושיעני ולסמוך נפשי, מבלעדי עוזך ועזרתך, אין עזרה וישועה"

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה (כה, כט)

מסביר רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל:

אמרו חז"ל, מתי נחשבת העיר לעיר מוקפת חומה, דווקא אם קודם הקיפו את העיר בחומה ורק לאחר מכן בנו את בתי העיר, אבל אם קודם כל בנו את בתי העיר ורק לאחר מכן הקיפו את בתי העיר בחומה, אין דינה של עיר זו כעיר המוקפת חומה.

ונשאלת השאלה, מה הסיבה להבדל הזה, וכי מה זה משנה האם בתי העיר נבנו קודם לחומה או שהחומה נבנתה לפני בתי העיר ומדוע עיר שקודם כל בנו בה את בתי העיר ורק לאחר מכן בנו לה את החומה אינה נחשבת לעיר מוקפת חומה – הרי עכשיו העיר הזו מוקפת כבר בחומה ?

וההסבר הוא, שדבר זה תלוי מהי החשיבות של החומה לאפשרות להתגורר בעיר: אם קודם כל בנו את החומה ורק לאחר מכן בנו את בתי העיר, זהו סימן, שאנשי העיר הבינו שאין אפשרות כלל להתגורר בעיר ללא שהיא מוגנת ע"י חומה שתקיף אותה, וא"כ קיום העיר תלוי בחומה שמסביבה, ולכן עיר זו נקראת "עיר חומה", משא"כ אם קודם כל בנו את בתי העיר ורק לאחר מכן בנו לה את החומה, א"כ זה מראה שיש עיר אינו תלוי בקיום החומה והראיה שהעיר הייתה בנויה עוד לפני שהייתה לה חומה, ובעצם לדעת אנשי העיר אפשר לגור בעיר גם ללא החומה, אלא שהחומה היא רק "תוספת שמירה" לעיר, וממילא היות ואין קיום העיר תלוי בחומה אין עיר זו נקראת "עיר חומה".

כיוצא בזה ניתן להקיש לעניין מעמד התורה בישראל:

חז"ל אומרים: "אני חומה זו תורה" (פסחים פז ע"א) וכוונתם בזה, שלא רק שהתורה מגינה על בית ישראל כחומה, אלא שבלעדיה כל ישוב ישראל אינו נקרא ישוב.

מצינו שיעקב אבינו שלח את יהודה לגושן להקים לו בית תלמוד. ונשאלת השאלה: אחרי שיוסף הבטיח להם שיהיה להם כל טוב במצרים, בוודאי יוסף הכין להם במצרים בתים מרווחים כאוות נפשם עבור כל צרכיהם, א"כ מהי הסיבה שיעקב שלח את יהודה בטרם הגיעם למצרים להתקין לו בית תלמוד, הרי וודאי שכאשר הם יגיעו למצרים יהיה להם מקום להתקין בו בית תלמוד ?

אלא, שאם הם היו מגיעים למצרים ורק לאחר מכן הם היו מתקינים להם בה בית תלמוד, יכלו הם לדמות בנפשם שישוב של ישראל ללא תורה גם נחשב הוא לישוב, אלא שהתורה רק מגינה על הישוב שלהם. בא יעקב ודאג שלפני הגיעם להתיישב במצרים יהיה להם כבר במצרים בית תלמוד, להורות להם, כי ללא בית מדרש של תורה אין אפשרות להתיישב במצרים כלל, לפיכך צריך שהתורה תהיה לחומה עוד קודם שיוקם הישוב ורק אז יחשב הישוב ל"הוקף ולבסוף יושב" והכל יכירו שללא התורה אין קיום לישוב ישראל כלל וכלל.

"ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלתם" (כ"ו מ"ד)

שואל הרדב"ז:

בתורה מופיעה פעמיים פרשת "הקללות": בפרשה שלנו ובפרשת "כי תבא". אמנם יש הבדל בין שתי הפרשות: שפרשת הקללות הכתובה בפרשה שלנו מסתיימת בפסוק של נחמה: "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלתם" ואילו פרשת הקללות הכתובה בפרשת "כי תבא" אינה מסתיימת בפסוק של "נחמה", והשאלה מדוע ?

ומתרץ הרדב"ז:

שבפרשת הקללות הכתובה בפרשה שלנו כתוב: "אף אני אלך עמם בקרי" – שהקללות יהיו בצורה שנראה בהם שה' מתנכר אלינו, ולכן מסיימת התורה בפסוק של נחמה ולומר שאין זה כך, אלא הקללות כן ייעשו ע"י השגחת ה', והקב"ה ישגיח על עם ישראל גם כשהם נמצאים בארץ אויביהם, והוא לא יעניש את עם ישראל שהגויים יכלו אותם. משא"כ הקללות הכתובות בפרשת "כי תבא" כתוב בהם: "יכך ה'", "יתן ה' אותך" וכו', שיהיה ניכר בקללות שהם מאת ה', שמתוך העונש יהיה ניכר שמה' הוא, וזו עצמה הנחמה שה' הוא המעניש אותנו וכוונתו להעניש אותנו היא כדי להחזירנו למוטב, וא"כ אין צורך לסיים את פרשת הקללות הכתובה בפרשת "כי תבא" בפסוק של נחמה, היות ובפרשה עצמה יש הרבה פסוקים של נחמה.

משל למה הדבר דומה, לבן שאביו מייסרו בייסורים והבן מרגיש באביו שהוא מייסרו מתוך אהבה כדי להחזירו למוטב שזו עצמה נחמה גדולה לבן.

"כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה" (משלי ג' י"ב)

וידבר ד' אל משה במדבר סיני (א', א')

בשלושה דברים ניתנה תורה: באש במים ובמדבר (מדרש רבה)

מסביר המהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל:

עם ישראל מאז היותו לעם, גילה תמיד מסירות נפש בעד תורתו ואמונתו. בני ישראל הלכו אל הגרדומים ומוקדות – האש, נתנו צוואריהם לשחיטה, קפצו לתוך הים ומסרו את חייהם – כל אימת שהכריחו אותם רשעי אומות לבגוד בתורתם ובאמונתם.

הכוח והתכונה הזו של עם ישראל, באו לידי גילוי עיקרי בשלושה מאורעות שקרו לפני כן בעם ישראל:

אברהם אבי האומה, נזרק לכבשן האש בעד אמונתו הטהורה אשר הפיץ בקרב בני האדם, ובזה הוא נטע את הכוח של מסירות נפש בבניו אחריו.

ואם צעד זה היה צעד של אדם יחיד מורם מעם, הרי בא המאורע של קריעת ים - סוף שבו קפץ עם שלם אל תוך הים הסוער, לפי צווי ה': "ויסעו".

ואם היה זה ניסיון של "רגע", הרי בא המאורע השלישי, כאשר בני ישראל הלכו למדבר – שממה, שורץ חיות רעות נחשים ועקרבים, ללא מזון וללא מים, לתקופה ממושכת – רק מתוך אהבתם ומסירותם לה' ולנביאו, כפי שאמר הכתוב: "זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמיהו ב' - ב').

הודות לשלושת הניסיונות הללו, של "אש" הכבשן, "מים" של ים – סוף, וה"מדבר" שבו הלכו בני ישראל תוך מסירת-נפש בעד דבר ה' – ניתנה להם התורה כקנין עולם.

"ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו אל פתח אהל מועד" (ו', י"ג)**יביא את עצמו (רש"י - בשם הספרי)**

והקשו "בספרי" שהמילים "יביא אותו" אינן מובנות שהרי: "וכי אחרים מביאים אותו והלא הוא מביא את עצמו" ? (המילים "יביא אותו" שייכים כאשר אדם אחר מביא את הנזיר, וכאן שהנזיר בא בכוחות עצמו, התורה הייתה צריכה לכתוב: "יבוא אל פתח אהל מועד")

מסביר "המשך חכמה" מדוע התורה כתבה "יביא אותו":

שהתורה במילים "יביא אותו" כתבה את מהות הנזירות – מהי המטרה שלשמה אדם נודר נזירות.

שהנה התורה לא קבעה מספר ימים קצובים לנזירות, והטעם הוא: היות ומטרת הנזירות היא להביא את הנזיר לידי כך שהוא ישלוט בתאוות שלו, ולא שייך לקבוע ימים קצובים של נזירות בשווה לכל הנזירים, היות וכל נזיר צריך מספר ימים שונה כדי להגיע למצב שבו הוא שולט כבר בתאוותיו וממילא הוא יוכל להפסיק את נזירותו.

וממילא מסבירה התורה איך יידע הנזיר שהוא הגיע כבר למצב שבו הוא שולט בתאוות שלו והתאוות שלו לא יגרמו לו לעשות מעשים שאינם ראויים: "ביום מלאת ימי נזרו" - והוא יכול להפסיק את נזירותו?: "יביא אותו" – בזמן שהוא נמצא במצב של "אחרים מביאים אותו".

והכוונה היא: שכל אדם שהחליט לעשות מעשה טוב, ישנן שתי אפשרויות מהי הסיבה האמתית שהוא עושה את אותו המעשה: יתכן שהוא עושה את המעשה, כי המעשה הזה הוא באמת מעשה טוב בעיני ה', ואפשרות נוספת היא, שישנה איזו שהיא מידה רעה שיש בו - שהוא אינו מבחין בה, והיא זו שגרמה לו לחשוב שהמעשה הזה הוא מעשה טוב ולכן הוא רוצה לעשות אותו - אבל באמת רצון ה' היה שהוא לא יעשה את המעשה ההוא. ואמנם לאדם בעצמו קשה להבחין בכך היות והוא משוחד בדברים שנוגעים אליו, וא"כ איך הוא יידע האם עליו לעשות את אותו המעשה?: ישנה עצה שהוא ישאל אדם אחר האם עליו לעשות את אותו המעשה, והיות ולאדם אחר אין "נגיעות" בדבר, הוא ישים לב האם המעשה ההוא הוא מעשה טוב או לא. אמנם, אדם יכול להגיע לדרגה שהוא שולט בתאוותיו ובעצם הוא שופט את מעשה עצמו ללא נגיעות וכביכול הוא שופט את עצמו באותה צורה שאחרים שאין להם נגיעות היו שופטים את מעשיו. וא"כ אומרת כאן התורה שברגע שהנזיר מרגיש שהוא נמצא במצב שהוא שולט כבר בתאוותיו, וכמו שתאוות של אדם אחד לא משפיעים לרעה על ההתנהגות של אדם אחר, כך התאוות של הנזיר לא משפיעים לרעה על ההתנהגות שלו עצמו, ובעצם הוא מתייחס לגופו כמו שהוא היה מתייחס לאדם אחר, ובזמן שהוא מגיע לאהל מועד אין לו הבדל בהרגשה, בין אם הוא מביא את "עצמו" לבין אם הוא מביא "אדם אחר", והוא מרגיש כלפי עצמו כאילו "אחרים מביאים אותו" - ממילא הוא יודע שהוא כבר הגיע לדרגת שלימות ואז הוא יכול להפסיק את נזירותו.

בהעלותך את הנרות (ח', ב')

בהעלותך - מכאן שמעלה הייתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב (רש"י)

שואל בעל ה"מלא העומר":

הרי הגובה של המנורה היה רק שלוש אמות וממילא גם אם האדם שהדליק את המנורה היה עומד על הרצפה, הוא יכול היה להגיע בקלות עם ידו אל המנורה ולהדליק את נרותיה, וא"כ לשם מה היה צורך לעשות מעלה לפני המנורה כדי שהכהן יוכל לעמוד עליה ולהדליק, אם גם בלעדיה הוא יכול היה להדליק את נרות המנורה ?

ומתריך:

שהרי כאן התורה מדברת על אהרון הכהן שנשא את הציץ על מצחו, והרי לפי הדין היה אסור על הכהן הגדול להרים את ידיו למעלה מן הציץ, וממילא לכן היה צריך לעשות מעלה לפני המנורה היות ורק אם הכהן יעמוד על המעלה הוא יוכל להגיע עם ידו אל הנרות כדי להדליקם - מבלי שהוא יצטרך להרים את ידו למעלה מן הציץ.

מוסיף ה"אמרי אמת" זצוק"ל:

שלכן רש"י אומר: שעליה הכהן עומד "ומטיב" ורש"י לא אמר: עומד "ומדליק", שהרי הדלקת המנורה כשירה בזר וממילא גם אם הכהן הגדול היה מדליק את המנורה, הוא לא היה צריך ללבוש "בגדי כהונה" בשעת ההדלקה, היות והדלקה כשירה אפילו בזר וממילא אין ההדלקה תפקיד ששייך רק לכהן גדול שתהיה עליו חובה בגלל זה ללבוש "בגדי כהונה", ולכן היות ואין הכהן הגדול (או הזר שמדליק) צריך ללבוש את הציץ בשעת ההדלקה, ממילא אין צורך לעשות מעלה לפני המנורה בשביל מצוות "ההדלקה", שהרי הכהן לא לובש אז את הציץ ואין הוא צריך להיזהר מלהרים את ידו למעלה ממקום הציץ וממילא הוא יכול להרים את ידו ולהגיע לנרות המנורה ולהדליקם גם אילו הוא יעמוד על הריצפה. אמנם המצווה "להיטיב" (להכין את הנרות להדלקה) שייכת רק לכהן גדול, וממילא הייתה לו אז החובה ללבוש בגדי כהונה, וכדי להיטיב את המנורה היה אסור לו להרים את ידו למעלה מן הציץ, ולכן עשו לו את המעלה לפני המנורה כדי שהוא יעלה עליה ויוכל "להיטיב" את המנורה - גם מבלי שיהיה לו צורך להרים את ידו למעלה מן הציץ.

וממילא המעלה שעשו לפני המנורה הייתה רק לצורך "להיטיב" את המנורה, ולכן רש"י אומר: שעליה הכהן עומד "ומטיב".

"ויהס כלב את העם אל משה ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה" (י"ג, ל')

שואל המשך חכמה:

מדוע רק כלב ניסה לשכנע את עם ישראל שכדאי להיכנס לארץ ישראל ואילו יהושע שתק?

ומתריך:

שהפחד העיקרי של עם ישראל להיכנס לארץ ישראל היה בגלל שהם שמעו את נבואת אלדד ומידד: "משה מת ויהושע מכניס" וממילא הם פחדו איך הם יכנסו לארץ ישראל בלי משה - אחרי שהם שמעו מהמרגלים, שבארץ ישראל נמצאים הענקים והערים שלה בצורות, ובלי הזכות של משה איך הם יתגברו עליהם. והפחד שלהם היה, היות והם חשבו שכל הניסים שהקב"ה עשה להם עד היום, היו בזכות משה ולא בזכותם. לכן כלב אמר להם שאין זה נכון, ואדרבה גדולתו של משה היא בגלל הקדושה של עם ישראל והם ראויים מחמת עצמם לניסים, והראיה: "שכל זמן שהיו ישראל כנזופין במדבר לא נתייחד הדיבור אם משה".

ומסביר "המשך חכמה" לפי זה את הפסוק:

"ויהס כלב את העם אל משה": אל תחשבו שהניסים שהקב"ה עושה לעם ישראל הם בזכות משה: "ויאמר עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה" - אפילו בלעדי משה נוכל לעלות ולרשת את הארץ.

וממילא מובן מדוע יהושע שתק (ורק כלב שכנע את עם ישראל להיכנס לארץ ישראל), היות ועם ישראל בחטא המרגלים סירבו להיכנס לארץ ישראל בגלל הנבואה של אלדד ומידד שהייתה: "משה מת ויהושע מכניס", ולכן יהושע לא שכנע אותם להיכנס לארץ ישראל, היות ועם ישראל יגידו לו שהוא נוגע בדבר, שבגלל שהוא יורש את המקום של משה והוא עתיד להכניס אותם לארץ ישראל, לכן הוא מנסה לשכנע אותם שכדאי להם להיכנס לארץ ישראל.

"ויקח קרח" (ט"ז, א')

מה ראה קרח לחלוק על משה ? פרה אדומה ראה ! (מדרש פליאה)

מסביר הפנינים יקרים את המדרש:

כתוב במדרש שכאשר עם ישראל חטאו בחטא העגל ומשה ביקש מהקב"ה שיסלח לעם ישראל, משה לימד זכות על עם ישראל: "לי ציוית ולא להם", דהיינו שמשה רבינו אמר לקב"ה שעם ישראל לא ידעו שאסור להם לעבוד את העגל, היות ואתה אמרת בעשרת הדברות את הציווי "אנכי ה' אלוקיך... לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – בלשון יחיד, ועם ישראל חשבו שאתה מצווה רק אותי, שלי אסור לעבוד עבודה זרה ואילו להם מותר לעבוד ע"ז, ולכן הם עבדו לעגל, והקב"ה שמע את טענת משה והוא וויתר לעם ישראל.

וא"כ קשה על "קרח":

איך קרח טען: "כי כל העדה כולם קדושים – כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה" (רש"י פסוק ג') והרי בכך שהוא טוען שהקב"ה אמר את עשרת הדברות גם לעם ישראל, הוא מעורר קטרוג על עם ישראל, שהרי אם הקב"ה ציווה את עשרת הדברות גם לעם ישראל א"כ מדוע הם עשו את העגל ?

אומר ה"פנינים יקרים" שאת קושיא זו על קרח, מתכוון לתרץ המדרש פליאה:

מה ראה קרח לחלוק על משה ? פרה אדומה ראה !

קרח לא פחד שע"י דבריו יתעורר קטרוג על עם ישראל, היות והוא שמע את פרשת "פרה אדומה" שנאמר בה שהיא באה לכפר על חטא העגל, שהאם הפרה, מכפרת על מעשה העגל שהוא בנה של הפרה, וממילא אם פרה אדומה תכפר על חטא העגל, א"כ שוב אין צורך ללמד סניגוריא על עם ישראל ע"י דבריו של משה "לי ציוית ולא להם", ולכן הוא אמר "כי כל העדה כולם קדושים".

"והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם" (כ', ח')

"ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם" (כ', י"א)

שואל "המשך חכמה":

ישנם שני הבדלים בפסוקים, בין הפסוק שנאמר בו ציווי ה' אל משה להוציא מים מן הסלע, לבין הפסוק שמספר על מה שקרה ביציאת המים מן הסלע:

א) בפסוק שמדבר על ציווי ה' למשה, נאמר "והוצאת להם מים מן הסלע" ולא נאמר "מים רבים מן הסלע", ואלו בפסוק שמדבר על יציאת המים מן הסלע נאמר "ויצאו מים רבים" – שיצאה מן הסלע כמות גדולה של מים?

ב) בפסוק שמדבר על ציווי ה' למשה, נאמר "והשקית את העדה ואת בעירם" – הפסוק מתייחס בנפרד לשתיית עם ישראל ובנפרד לשתיית הבהמות, ואלו בפסוק שמדבר על יציאת המים מן הסלע נאמר "ותשת העדה ובעירם" – הפסוק כן מתייחס ביחד לשתיית העדה והבהמות?

מתרץ "המשך חכמה":

שאם משה לא היה משנה מציווי הקב"ה והוא היה מדבר אל הסלע ולא מכה אותו, עם ישראל היה זוכה לברכת ה' והם היו יכולים לשתות מים ב"איכות" ולא ב"כמות", דהיינו שכמות קטנה של מים הייתה מרווה את צימאונם, ולכן לא היה צריך שיצאו בשבילם מן הסלע "מים רבים", היות וכמות קטנה של מים הייתה מספיקה לעם ישראל, וכמו שכתוב "ואכלתם לחמכם לשובע" – אוכל קמעה ומתברך במעיו. ואמנם ברכה זו היו ראויים לה רק עם ישראל ולא בהמתם, שהבהמות של עם ישראל כן היו צריכות לשתות מים ב"כמות". (אמנם עדיין, היות ולעם ישראל הספיקה כמות מועטה של מים, היה מספיק שייצאו מעט מים מן הסלע שהספיקו לשתיית עם ישראל ובהמתם).

אמנם כאשר משה שינה מציווי ה' והוא היכה את הסלע, ממילא עם ישראל כבר לא היו ראויים לברכת ה', ובין עם ישראל ובין בהמתם היו צריכים לשתות מים ב"כמות", ממילא כדי שיספיקו להם המים, היו צריכים לצאת מן הסלע "מים רבים".

ועל פי דברים אלו מובנים שינויי הלשון שבין שני הפסוקים:

בפסוק שמדבר על ציווי ה' למשה כתוב "מים" ולא "מים רבים" (בניגוד לפסוק שמדבר על יציאת המים מן הסלע שבו נאמר "ויצאו מים רבים") היות ואז שמדובר לפני משה "היכה" את הסלע, היה מספיק שיצאו מים מועטים מן הסלע ולא היה צריך שיצאו ממנו מים "רבים". וכן בפסוק זה כתובה שתיית עם ישראל והבהמות שלהם בנפרד: "והשקית את העדה ואת בעירם", היות והיה אמור להיות "הבדל" בין שתיית עם ישראל מן המים שהייתה אמורה להיות ב"איכות" לעומת שתיית בהמתם שהייתה אמורה להיות ב"כמות".

ואילו לאחר שמשה היכה את הסלע, עם ישראל היו צריכים לשתות מים ב"כמות" כדי שהמים ירוו את צימאונם ולכן בפסוק שמדבר על יציאת המים מן הסלע נאמר: "ויצאו מים רבים", וכן היות ושתיית עם ישראל ובהמתם הייתה בצורה שווה, ששתיית שניהם הייתה ב"כמות", מובן למה התורה כתבה אותם ביחד "ותשת העדה ובעירם".

"כי ידעתי את אשר תברך מברך ואשר תאר יואר" (כ"ב, ו')

שואל "הכלי יקר":

מדוע בלק שינה בלשונו בין הברכה לקללה, שבברכה הוא אמר "מבורך" בלשון "הוודה" ואילו בקללה הוא אמר "יואר" בלשון "עתיד" ?

ומתרץ "הכלי יקר":

שבלק ידע שאין בכוחו של בלעם לברך, אלא לבלעם יש יכולת רק לקלל. וכשבלעם רצה שיחשבו שיש לו כח לברך הוא הסתכל באיצטגנינותו, שנגזר משמים על אדם שהוא עתיד להתברך בדבר מסויים, ואז בלעם בירכו, וכך כשאותו אדם התברך, אנשים חשבו שזה מכוח ברכתו של בלעם - על אף שבאמת הברכה לא באה לאדם מכוח ברכתו של בלעם, וממילא אנשים האמינו שיש לבלעם כוח לברך. ומהיכן בלק ידע שאין לבלעם כוח לברך?: בלק ידע זאת מכך שבמלחמת סיחון ומואב, בלעם עזר לסיחון עי"כ שהוא קילל את מואב ולא עי"כ שהוא בירך את סיחון, ממילא זה מראה שלבלעם אין כוח לברך.

ולפי זה מובן לשון הפסוק: **"כי ידעתי את אשר תברך מברך"**: בלק אומר לבלעם, אני יודע שאין לך כוח לברך ומי שאתה מברך אותו והברכה מתקיימת, זה בגלל שהוא כבר "מבורך", שהקב"ה כבר גזר עליו לפני כן שהוא יהיה מבורך, אמנם "ואשר תאר יואר" בלשון עתיד, אמנם כוח לקלל אני יודע שיש לך ומי שתקלל אותו "יואר" בלשון עתיד, שאותו אדם יהיה מקולל רק בגלל שאתה קיללת אותו.

"וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם" (כ"ב, ז')

"דבר אחר: קסם זה נטלו בידם זקני מדין, אמרו אם יבא עמנו בפעם הזאת, יש בו ממש, ואם ידחנו, אין בו תועלת, לפיכך כשאמר להם לינו פה הלילה אמרו אין בו תקוה, הניחוהו והלכו להם". (רש"י בשם התנחומא)

שואל הגר"א: (נאמר בשמו)

מה פשר שינויי הלשון המובאים במדרש: "יש בו ממש", "אין בו תועלת", "אין בו תקוה" ?

מסביר הגר"א:

מואב באו לבלעם היות והם רצו לנצח את עם ישראל עי"כ שהם חיפשו מישהו שהוא יותר חזק ממשה רבינו. ההבדל בין משה רבינו לשאר הנביאים היה בכך, שמשה רבינו יכול היה לדבר עם ה' בכל עת כמו שנאמר: "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם". בלעם אמר על עצמו "וידוע דעת עליון" דהיינו שהוא נמצא בדרגה שאין לו צורך לדבר עם ה' כדי לדעת את דעתו, אלא הוא יודע מעצמו מה רצון ה', ובעצם בלעם טען שדרגתו גבוהה משל משה רבינו, שמשה צריך לשאול את הקב"ה, כדי לדעת מה רצון ה', ואילו הוא לא צריך לשאול את ה' מהו רצונו - אלא הוא יודע זאת לבד.

ולפי זה מסביר הגר"א את שנויי הלשון שבמדרש:

זקני מדין אמרו שבלעם יוכל לנצח את עם ישראל רק אם דבריו שדרגתו גבוהה משל משה נכונים, שבאמת הוא יודע מעצמו מה רצון ה'. ולכן הם אמרו: "אם יבא עמנו בפעם הזאת, יש בו ממש" - דהיינו אם כשנבוא ונקרא לו לקלל את עם ישראל הוא יבא מיד ולא יהיה לו צורך כלל לשאול את ה' אם הוא מסכים שהוא ילך - היות והוא יידע מעצמו שה' מסכים שהוא יבוא, א"כ כוחו גדול משל משה "ויש בו ממש" - ובזכותו ננצח את עם ישראל. אמנם "ואם ידחנו, אין בו תועלת" - אם בלעם ידחה אותנו ויגיד לנו שהוא צריך לשאול את ה' אם הוא מסכים שהוא ילך, א"כ כוחו של בלעם שווה לכוחו של משה, ואז "אין בו תועלת", היות ולא בטוח שהוא ינצח את משה. אמנם: "לפיכך כשאמר להם לינו פה הלילה אמרו אין בו תקוה, הניחוהו והלכו להם" - בלעם אמר להם לינו פה הלילה היות וה' מדבר איתי רק בלילה - שזו דרגה נמוכה מאוד, ממילא אמרו זקני מדין: א"כ כוחו של בלעם קטן מכוחו של משה וא"כ "אין בו תקוה" - אין סיכוי שהוא ינצח את משה, ולכן: "הניחוהו והלכו להם".

"ויקרב משה את משפטן לפני ה'" (כ"ז, ה')

מדוע משה אמר שאת התשובה לשאלת בנות צלפחד, האם בנות יורשות את אביהן כשאין בנים שיורשים, צריך לשאול את ה' ?

מתרץ "האהל תורה":

כתוב "כל השומר שבת כהלכתו, נותנין לו נחלה בלי מיצרים", דהיינו שרק מי ששומר שבת מקבל נחלה בארץ ישראל, ואילו מחלל שבת אין לו חלק בארץ ישראל. וממילא קשה: הרי אמרו חכמים: "מקושש - זה צלפחד", וא"כ אם צלפחד חילל שבת הרי לא מגיע לו חלק בארץ ישראל, וא"כ מדוע בנות צלפחד תבעו שהן רוצות לירש מאביהן את החלק שלו בארץ ישראל - אם לצלפחד אין כלל חלק בארץ ?

אמנם ישנה דעה האומרת: "מקושש - לשם שמים נתכוין", שצלפחד חילל את השבת כדי שיהרגו אותו בעוון חילול שבת וכך עם ישראל יראו כמה זה חמור לחלל שבת והם יתחזקו בשמירתה. ואם אכן דעה זו צודקת, א"כ צלפחד לא היה "מחלל שבת" וכן מגיע לו חלק בארץ ישראל. אמנם איך נדע מה הייתה כוונתו של צלפחד אם לשם שמים או לא ? לכן משה הקריב את משפטן לפני ה', שלפני ה' גלויים מחשבותיו של האדם, וה' יודיע לו אם צלפחד התכוון "לשם שמים" ואז מגיע לבנותיו חלק בארץ ישראל, או שהוא חילל שבת סתם, ואז לא מגיע לו חלק בארץ ישראל, ואין לבנותיו כלל מה לירש.

"ויאמר בני גד ובני ראובן אל משה לאמר עבדיך יעשו כאשר אדני מצוה...
ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה' למלחמה כאשר אדוני דובר" (ל"ב, כ"ה - כ"ז)

שואל בעל ה"יבין שמועה":

מדוע בני גד שינו בלשונם, שבתחילה הם אמרו: "כאשר אדני מצוה" ולאחר
מכן הם אמרו "כאשר אדני דובר" ?

ומתרץ:

שמשה רבנו אמר לבני גד ובני ראובן: "ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשובו"
(פס' כ"ב) דהיינו שמשה אמר להם שאף אחד מאנשי המלחמה לא ייהרג וכולם
ישובו לביתם בשלום. וכתוב במדרש שדברי משה התקיימו במלואם, וכל בני גד
ובני ראובן שהלכו למלחמה, שבו בשלום לביתם לאחר כיבוש הארץ וחלוקתה
ולא מת אחד מהם, בגלל שכך משה הבטיח להם וכמאמר הכתוב "ותגזר אומר
ויקם לך".

וממילא אמרו בני גד ובני ראובן למשה: "עבדיך יעשו כאשר אדני מצוה":
האנשים שבשבט שלנו שהם בגיל של מעשרים ועד שישים, גיל שבו מצווים
לצאת למלחמה, הם יעברו ביחד עם עם - ישראל, מעבר לירדן, כדי לעזור להם
להילחם. אמנם עכשיו שאתה אומר שכל אנשי המלחמה ישובו לביתם לשלום
והם לא ימותו בזמן שהם יהיו בארץ ישראל, א"כ: "ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא
לפני ה' למלחמה כאשר אדוני דובר", ישנם אנשים מתוכנו שעל אף שהם לא
מצווים לצאת למלחמה היות והם מעל גיל שישים, בכל אופן הם רוצים לצאת
למלחמה כדי לזכות לברכת משה: "כאשר אדוני דובר" - שהם לא ימותו בשנים
האלו, ולא רק זה שהם יצאו למלחמה אלא הם יעברו לפני כולם "ועבדיך יעברו
כל חלוץ צבא".

**"ויסעו מרפידיים ויחנו במדבר סיני. ויסעו ממדבר סיני ויחנו בקברות התאווה
(לג, טו טז)**

המתבונן בסדר הפסוקים ימצא שבדרך כלל כאשר התורה מספרת על מקום שאליו הגיעו ובאותו מקום אירע דבר כלשהו – הרי היא מציינת את אותו מאורע: כגון שבאו אילימה, ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים, וכן כשבאו לרפידיים מציינת התורה שלא היה להם מים לשתות, אך לעומת זאת כאשר התורה מספרת שבני ישראל באו למדבר סיני – אין היא מציינת את המאורע החשוב ביותר בחיי עם ישראל: שבמקום זה ניתנה לישראל התורה הקדושה ?

**כך העיר הגאון רבי דוב אליעזרוב רבה של שכונת קטמון בירושלים, ויישב
בביאור נפלא:**

התורה ציינה רק דברים שהיו ואינם, דברים שעל פי דרך הפשט אין בהם ענין לדורות, אלא הפסוק מצייץ שצריך בכל זאת לזכור שדברים אלו היו. התורה שניתנה בהר סיני, לעומת זאת, הרי היא קיימת לנצח נצחים, ועוד שבכל יום ויום צריכה היא להיות בעיני האדם כאילו היא ניתנה היום, כמו שדרשו חז"ל: "אשר אנכי מצוך היום – בכל יום יהיו בעינך כחדשים", ומשום כך אין התורה מציינת זאת בין המאורעות שקרו בעבר, כי קבלת התורה היא ענין השייך בהווה ובעתיד, בכל יום מחדש !

"אנה אנחנו עולים אחינו המסו את לבבנו" (א', כ"ח)

שואל ה"חתם סופר" זצ"ל:

הרי המרגלים שנשלחו לתור את הארץ היו "נשיאי העדה" והם אלו שהוציאו את דיבת הארץ רעה ובכך המסו את לב עם ישראל מלהיכנס לארץ ישראל, וא"כ היה על עם ישראל לומר: "נשיאנו המסו את לבבנו", ולא "אחינו המסו את לבבנו" ?

ומתרץ:

בזוה"ק נאמר שהסיבה שהמרגלים נכשלו בהוצאת דיבת הארץ רעה הייתה מכיוון שהם ידעו שכאשר עם ישראל יכנסו לארץ ישראל הם ירדו מנשיאותן ולכן בסתר ליבם הם העדיפו שעם ישראל יישארו במדבר, וזוהי הסיבה שהם הוציאו את דיבת הארץ רעה כדי שעל ידי כך עם ישראל יסרבו להיכנס לארץ ישראל והם יישארו במדבר, וכך הם יישארו בנשיאותן.

אומר החתם סופר זצ"ל, שעם ישראל שהיו "דור דעה" ידעו שלנשיאים יש נגיעה וענין להוציא את דיבת הארץ רעה ולכן הם לא היו מאמינים להוצאת הדיבה של הנשיאים - אילו רק הנשיאים היו מוציאים את דיבת הארץ.

אך בתוספות במסכת סוטה (לד.) מובא בשם הירושלמי, שמלבד שנים עשר הנשיאים שהלכו לתור את הארץ הצטרפו אליהם עוד אחד מכל שבט ושבט וביחד היו כ"ד מרגלים.

אם כן, גם אם לנשיאים היה ענין להוציא את דיבת הארץ רעה כדי שכך הם ימשיכו להיות נשיאים, הרי לאותם שנים עשר אנשים מישראל שהצטרפו לנשיאים, לא היה כל ענין להוציא את דיבת הארץ רעה, וא"כ לעם ישראל לא היתה סיבה לא להאמין להם למה שהם הוציאו את דיבת הארץ.

ולכן עם ישראל אמרו למשה: "אחינו" - היינו אותם י"ב מישראל שלא היה נשיאים, הם אשר: "המסו את לבבנו".

"תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך...והיה לנוס שמה כל רוצח" (י"ט, ג)

מעשה שהיה, שהזדמנו שני אורחים לעיירה ראדין, לשם גיוס כספים. האחד איש ירושלים שבא לאסוף כסף עבור מוסדות התורה והחסד בעיר הקודש, והאחר איש קרן הקיימת לישראל שבא לאסוף כסף בעבור עניינם. איש קרן הקיימת לישראל שהה בעיירה זמן קצר ויצא בכיסים גדושים בכסף, ואילו איש ירושלים התקשה במלאכה, ונזקק להתייגע ימים אחדים על מבוקשו. הדבר חרה לו מאוד, והוא ניגש לתנות את לבו לפני מרן החפץ חיים.

השיבו החפץ חיים, מצינו שבמצוות ערי מקלט צייתה התורה להכין את הדרך לרוצח ולסמן לו להיכן לרוץ (עיין מסכת מכות י, ע"א). וקשה: מדוע לא מצינו כך לגבי עליה לרגל, שיהיו ב"ד מצווים לסמן את הדרכים לירושלים ובית המקדש, כדי להקל את העלייה לרגל לעם שעולים לרגל לירושלים?

וישב החפץ חיים את הקושיא: בא וראה מי הוא האיש אשר בעבורו נקבעה עיר המקלט. עיר מקלט נקבעה עבור אדם שרצח בשוגג. ואפילו שהוא רצח "בשוגג", אבל כידוע גם שוגג חוטא הוא, ולכן הוא צריך תיקון בנפשו ע"כ שהוא גולה לעיר מקלט. אדם כזה רצה הקב"ה שהוא לא ירבה במגע עם הבריות בדרכו אל עיר המקלט - אם הוא יצטרך לברר היכן המקום אשר פניו מועדות אליו. לכן ציווה הקב"ה שיסמנו לו את הדרך באופן שהוא יגיע למקלט כמה שיותר מהר ולא יזדקק לבריות בדרכו. לא כן האיש שעולה לירושלים לקיים מצות עליה לרגל: אדרבה ואדרבה, כמה שיותר יזדקק לשאול את פי היושבים על אם הדרך כיצד עליו להמשיך, יותר ויותר אנשים ישמעו על המצווה, ויתעוררו לקיימה בעצמם ולעלות לירושלימה, לפיכך בכוונה לא סימנו את הדרכים אליה.

כך השיב החפץ חיים למשולח הירושלמי על תמיהתו: דווקא משום שהאיש ההוא בא לגייס כסף לעסקי חולין למחללי ארץ ישראל בעברותיהם, הרי אם הוא יצטרך לטרוח על מלאכתו ולדבר על לב הבריות, כך הוא יוכל יותר להשפיע עליהם מהשקפתו הקלוקלת ולהסיטם מן הדרך. לכן אומר הקב"ה, עדיף שהוא ישיג את מבוקשו כמה שיותר מהר ויסתלק לו. אבל אתה שבאת לדברי קדושה, ובכל דיבור ושיחה שלך אתה מעורר לתלמוד תורה ולשמירת מצוות, לפיכך דואגים מן השמים שתצטרך לשהות זמן רב עם הבריות וכך תשפיע עליהם רוח טהרה לחיזוק הדת.

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (כ"ג, ה')

שואל "המגיד מדובנא":

מדוע לא מספיקה הסיבה הראשונה, זה שעמון ומואב לא קידמו את עם ישראל בלחם ובמים, כדי שבגללה "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'", ומדוע התורה הייתה צריכה להוסיף לכך סיבה נוספת של "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" ?

ומתריך:

שבאמת הסיבה של "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" מספיקה בשביל שהקב"ה יאסור שעמון ומואב יבואו בקהל ה', אמנם עמון ומואב יכולים היו לטעון שהסיבה שהם לא קדמו את עם ישראל בלחם ובמים הייתה, היות ולא היה להם מספיק כסף כדי לתת לחם ומים לעם שלם, לכן אומרת התורה: "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך", להוכיח שטענה זו אינה נכונה: שהרי לשכור את בלעם לקלל את עם ישראל היה להם כסף, על אף שבלעם דרש תמיד שכר רב כדי שהוא יסכים לקלל, וא"כ אם היה לכם כסף רב כדי לשכור את בלעם, א"כ מדוע לא קדמתם את עם ישראל בלחם ובמים ?

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (כ"ג, ה')

שואל "המגיד מדובנא" שתי קושיות:

א. מדוע לא מספיקה הסיבה הראשונה, זה שעמון ומואב לא קידמו את עם ישראל בלחם ובמים, כדי שבגללה "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' "?

ב. עמון ומואב שכרו את בלעם לקלל את עם ישראל, כדי שבלעם יקלל את עם ישראל שהם ייכלו - שכל עם ישראל ימותו. וא"כ עמון ומואב נמצאים בדרגה של "רוצחים", ומדוע התורה מאשימה את עמון ומואב על כך שהם: "לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים", הרי אין זה הגיוני לתבוע מעמים שנמצאים בדרגה שפילה, בכך שהם רצו להשמיד את כל עם ישראל: מדוע הם לא התנהגו "בדרך ארץ" והם לא קדמו את עם ישראל בלחם ובמים ?

ומתוך:

שבאמת הסיבה של "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים" מספיקה בשביל שהקב"ה יאסור שעמון ומואב יבואו בקהל ה', אמנם עמון ומואב יכולים היו לטעון שהסיבה שהם לא קדמו את עם ישראל בלחם ובמים היא, שלא היה להם מספיק כסף כדי לתת לחם ומים לעם שלם, לכן אומרת התורה: "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך", שטענה זו אינה נכונה, שהרי לשכור את בלעם לקלל את עם ישראל היה להם כסף, על אף שבלעם דרש תמיד שכר רב, כדי שהוא יסכים לקלל, וא"כ אם היה לכם כסף רב כדי לשכור את בלעם, א"כ מדוע לא קדמתם את עם ישראל בלחם ובמים ?

הגרי"י ניימן זצ"ל ראש ישיבת "אור ישראל" מתוך:

שהתורה כאן באה ללמדנו שעמון ומואב לא ירדו בבת אחת לדרגה נמוכה של "רוצחים", אלא בתחילה הם התנהגו לא בדרך ארץ והם לא קידמו את עם ישראל בלחם ובמים על אף שעם ישראל היו במדבר, והתנהגות זו הביאה אותם בהמשך עד לידי כך שהם ירדו לדרגה של "רוצחים". ולפי זה מתורץ מדוע התורה הזכירה את שתי הסיבות שבגללן עמון ומואב נאסרו לבוא בקהל ה', היות והסיבה הראשונה שהם לא קדמו את עם ישראל בלחם ובמים הביאה אותם לידי כך שהם שכרו את בלעם לקלל את עם ישראל, ומתורץ גם איך עמון ומואב שהיו בדרגה של רוצחים נתבעו ע"כ שהם לא התנהגו בדרך ארץ, היות והסיבה, שתבעו אותם ע"כ שהם לא התנהגו בדרך ארץ היא: היות וזו הסיבה שבגללה הם ירדו בהמשך לדרגה של "רוצחים". (ואמנם לא תובעים מהם כעת כשהם כבר נהיו בדרגה של רוצחים, מדוע הם לא מתנהגים בד"א, אלא התביעה היא על הזמן שבו הם עדיין לא התדרדרו לדרגה של רוצחים: מדוע לא התנהגתם אז בדרך ארץ ולא קידמתם את עם ישראל בלחם ובמים ?)

"ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת" (כ"ו, ט)
 "אל המקום הזה" – זה בית המקדש. "ויתן לנו את הארץ" – כמשמעו (רש"י)

שואל "רבי חיים אבועלפיה":

הפסוק כתוב כאן הפוך מהסדר שבו הוא היה צריך להיכתב: שהרי קודם כל הקב"ה נתן לעם ישראל את "ארץ ישראל" ורק לאחר מכן הקב"ה הביא אותם אל "בית המקדש", ומדוע הפסוק מזכיר שיש להודות קודם כל על כך שהקב"ה הביא אותנו אל "בית המקדש" ורק לאחר מכן להודות על כך שהקב"ה נתן לנו את "ארץ – ישראל" ?

ומתריך:

שכתוב בפסוק: "ואשא אתכם על כנפי נשרים" (שמות י"ט, ד) ומפרש התרגום יונתן בן עוזיאל שהקב"ה נשא את עם ישראל על כנפי נשרים בליל פסח לפני שהם יצאו ממצרים, למקום של בית המקדש, ובני ישראל אכלו שם את קרבן הפסח, ולאחמ"כ הקב"ה החזיר את עם ישראל בחזרה למצרים.

ולפי זה מסביר רבי חיים אבועלפיה את הסדר בפסוק, מדוע כתוב קודם כל, שהקב"ה הביא את עם ישראל למקום "בית המקדש" ורק לאחר מכן כתוב שהקב"ה נתן לנו את "ארץ ישראל": והסיבה היא, היות ובאמת קודם כל הקב"ה הביא את עם ישראל למקום "בית המקדש" (לפני שהם יצאו ממצרים), ורק לאחר מכן הקב"ה נתן להם את "ארץ ישראל" !

"החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה זרעך" (ל' י"ט)

הקב"ה נתן לנו תורה ומצוות שקיומן הם החיים האמתיים של האדם, ומצד שני יש לאדם יכולת לעשות עבירות, שעשייתן נחשבת למוות לאדם. והקב"ה מצווה אותנו לבחור בחיים ולקיים תורה ומצוות.

שואל "הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל" שתי קושיות:

א. הפסוק אומר "ובחרת בחיים למען תחיה אתה זרעך", והרי זה ברור שהבחירה בחיים, היא כדי לחיות ?
 ב. הפסוק אומר "ובחרת בחיים למען תחיה אתה זרעך", והרי איזה קשר יש בין זה שהאבא בחר בחיים לבין זה שהבן שלו יחיה, הרי אם הבן יבחר בעצמו בחיים - לשמור תורה ומצוות, הוא יחיה בזכות עצמו, בגלל שהוא בעצמו בחר בחיים - ולא בזכות זה שאבא שלו בחר בחיים, ואם הבן לא יבחר בחיים, הוא לא יחיה על אף שאבא שלו בחר בחיים ?

ומתוך:

שהפסוק בא לומר שהאדם צריך לבחור בחיים, מתוך הרגשה שהחיים והאושר האמתי הוא לשמור תורה ומצוות, ולא לבחור בחיים דהיינו לשמור תורה ומצוות בחוסר ברירה, רק בגלל שאין הוא רוצה להמרות את פי ה'.

ולפי זה מתורצות שתי הקושיות: הפסוק אומר: "ובחרת בחיים למען תחיה אתה זרעך" דהיינו שתבחר בחיים מתוך הרגשה של "למען תחיה אתה" שתרגיש שהחיים האמתיים והמאושרים הם שמירת התורה והמצוות. וממשיך הפסוק ואומר שאם האבא ישמור את התורה והמצוות בהרגשה של "אושר ושמחה", ממילא כשילדים שלו יראו ששמירת התורה והמצוות גורמים אושר ושמחה לאביהם, דבר זה יגרום שגם הם ירצו לבחור בחיים. וזהו הפירוש של המשך הפסוק "ובחרת בחיים למען תחיה אתה זרעך", ששמירת התורה והמצוות - מתוך אושר ושמחה של האב, ודאי שיגרמו לזרעו לבחור בחיים.

ומסופר שר' משה פיינשטיין זצוק"ל נשאל, מדוע היהודים שהיגרו כמה דורות לפני כן מיבשת אירופה לאמריקא, ומסרו את נפשם על קדושת השבת והם לא הסכימו לעבוד בשבת על אף שבגלל זה פיטרו אותם בכל יום שישי ממקום העבודה שהם עבדו באותו השבוע, וכל שבוע הם היו צריכים לחפש ולמצוא עבודה חדשה ולא תמיד הם מצאו מקום עבודה חדש ולכן הם סבלו חרפת רעב, ובכל זאת רובם הגדול לא זכו, וילדיהם הפכו להיות מחללי שבת ? השיב ר' משה פיינשטיין זצוק"ל: שהיא הנותנת, שהיות והם הרגישו שהם "מוסרים נפש" על שמירת השבת, וכשהם חזרו ביום שישי לביתם לאחר שפוטרו בגלל סירובם לעבוד בשבת, הם הביעו בפני ילדיהם ומשפחתם את אכזבתם על כך שהם פוטרו מעבודתם בגלל שאין ביכולתם לעבוד בשבת. ולכן כשילדיהם ראו ששמירת השבת גורמת לקשיים, ממילא הם החליטו שאין ברצונם להמשיך לשמור שבת. ואומנם אותם יהודים שפוטרו מעבודתם והם הביעו בפני משפחתם את שמחתם על כך שהם זכו לעמוד בניסיון, ולכן כשילדיהם ראו ששמירת השבת גורמת שמחה לאביהם, ממילא כשהם גדלו הם נשארו שומרי שבת.

"ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלוקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" (לא, יז)

שואל מרן הרב שך זצוק"ל:

בתחילת הפסוק מבואר שעם ישראל ייענשו שיהיו להם גם "רעות" וגם "צרות", ואילו בהמשך הפסוק כשהתורה אומרת שעם ישראל יאמרו את הסיבה לעונש שהם קיבלו, מוזכר בפסוק שעם ישראל יסביר מדוע באו עליהם "הרעות" ולא מוזכר בפסוק שעם ישראל יסביר מדוע גם באו עליהם "הצרות"?

ומתריך:

ההבדל בין "רעות" לבין "צרות" הוא, שרעות הם הייסורים והעונשים בעצמם, ואילו "הצרות" הם "ההרגשה" של האדם - מהו מרגיש כתוצאה מכך שבאו עליו ייסורים ועונשים. ולדוגמא: אדם שנענש בכך שהוא חלה במחלה קשה: המחלה עצמה היא "הרעות", ואילו, אם בנוסף הוא מרגיש "צער" מכך שהוא חולה, ההרגשה של הצער נחשבת "הצרות". ההסבר מדוע הרגשה זו נחשבת ל"צרות" היא: היות והאדם מרגיש רגש שצב לו בנפשו, מכך שיש לו ייסורים.

אמנם, ההרגשה הזו של הצרה והצער מהייסורים אינה נכונה, היות והיא באה כתוצאה מחיסרון באמונה בה'. האדם שבאו עליו רעות מרגיש שאם יש לו ייסורים זהו סימן שאין מי ששומר ומגן עליו והוא מרגיש מכך הרגשה של צרה ויאוש. ואמנם, מי שבוטח בה', גם אם באים עליו ייסורים, הוא יודע שהם באו מאת ה' ויש לכך סיבה, וכמו שדוד המלך אמר: "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירע רע - כי אתה עמדי", וממילא גם אם יש לו ייסורים - רעות, אין לו כתוצאה מכך הרגשה של צער וצרה בנפש, שזהו נחשב ל"צרות".

וממילא לצדיק שבוטח בה' יתכן רק "רעות", ואילו לרשע שאינו בוטח בה', יתכנו גם "רעות" וגם "צרות".

ולפי זה מסביר הרב שך זצוק"ל את הפסוק:

בתחילה הפסוק מדבר על התקופה שבה עם ישראל היו רשעים והם לא בטחו בה' וממילא מתי שה' העניש אותם ועשה שיהיו להם ייסורים - "רעות", כתוצאה מהרעות נהיו להם גם "צרות", היות ומחוסר בטחון בה', הם הרגישו שצר להם בנפש, ולכן אומר הפסוק: "ומצאוהו רעות רבות וצרות". אמנם בהמשך הפסוק, הפסוק מדבר על התקופה שעם ישראל חזרו בתשובה שעם ישראל הכיר מהי הסיבה שבאו עליהם הרעות ואז עם ישראל הבינו שהרעות שהיו להם, באו עליהם מאת הקב"ה והקב"ה הביא להם את הרעות לטובתם כדי שהם יחזרו בתשובה, ושוב הם לא הרגישו כתוצאה מהרעות - הרגשה של צרה ותעוקה בנפש, וממילא נהיה להם רק "רעות" ולא "צרות", ולכן הפסוק מזכיר רק את הרעות ולא את ה"צרות": "ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלוקי בקרבי מצאוני הרעות האלה".

"קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (ל"ב, ד')

וקשה: מהו השבח שמשבחים את הקב"ה שהוא אינו עושה "עוול", והרי אין זה שבח, שהרי הקב"ה לא אמור כלל לעשות ח"ו "עוול" לאדם – לתת לו עונש ללא סיבה, וא"כ מהו השבח שמשבחים את הקב"ה על כך שהוא לא עושה דבר, שכלל הוא לא אמור לעשותו ?

מתרץ בעל ה"יוסף לקח" (תירוץ זה מופיע גם בשמו של ר' ישראל סלנטר זצוק"ל):

בנוהג שבעולם שבמקרה שאדם עבר עבירה כלפי מלך בשר ודם, המלך נותן לו עונש. ואמנם לפעמים כאשר המלך נותן עונש לאדם שחטא כלפיו, הוא גורם בכך נזק וצער גם לקרוביו וידידיו של החוטא. ולמשל, אם המלך ייתן לו עונש מאסר, אשתו ובניו של החוטא יישארו ללא פרנסה בגלל שאביהם מפרנסם נמצא בכלא והוא לא יכול לפרנסם. ובנוסף העונש שהחוטא יקבל, יגרום "צער" למשפחתו וידידיו, שיצטערו בצערו. וממילא יוצא שבנתינת העונש לחוטא, המלך מעניש גם את משפחתו וידידיו. ואפילו שהעונש שניתן לחוטא הוא עונש צודק, אמנם הנזק והצער שייגרמו למשפחתו אינם בצדק – שהרי הם לא חטאו למלך. וגם במקרה שבני משפחתו של החוטא יאמרו למלך שהצער שייגרם להם אינו צודק, המלך לא יסכים בגלל סיבה זו לוותר לחוטא על עונשו. וממילא יוצא שנגרם ע"י המלך "עוול", לקרוביו וידידיו של החוטא. אמנם הקב"ה אינו נוהג כך, ובמקרה שמגיע לאדם עונש מהקב"ה, הקב"ה בודק האם הצער והנזק שייגרמו לקרוביו של החוטא - ע"י הענשתו, מגיעים להם, ובמקרה שהנזק או הצער לא מגיעים ואפילו אם לא רק לאחד מהם, הקב"ה לא ייתן את העונש לחוטא, כדי שלא ייגרם מכך צער ונזק לאדם, שלא מגיע לו שיהיה לו את אותו הצער והנזק. ולפי זה מובן מהו השבח שמשבחים את הקב"ה "ואין עול" – שהקב"ה לא עושה עוול, והכוונה היא שבמקרה שהקב"ה רוצה להעניש אדם, הוא מקפיד שלא ייגרם ע"י אותו עונש, שום צער ונזק, לאדם אחר שלא מגיע לו את אותו הצער והנזק ובמקרה שלא מגיע לאדם מסוים נזק או צער כתוצאה מהענשת החוטא, הקב"ה יימנע בגלל זה להעניש את החוטא. וזהו כן שבח לקב"ה שהוא מקפיד על כך.

ולפי זה מסביר ר' חיים שמולאביץ זצוק"ל, את הפסוק "משפטי ה' צדקו יחדיו", והפירוש הוא, שהקב"ה מקפיד, שהעונש שהוא נותן לחוטא יינתן רק אם הצער והנזק שייגרם ע"כ לאנשים אחרים, יגיעו להם באמת. וזוהי הכוונה "יחדיו", שהמשפט והעונש שניתן, מגיעים גם לחוטא וגם לאנשים האחרים שנגרם להם צער ונזק מהענשתו של החוטא והמשפט של ה' צודק "יחדיו" – לשניהם.