

ספרי' - אוצר החסידים - ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

— י"א —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים



מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש



וארא



יוצא לאור על ידי מערכת
"אוצר החסידים"

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה
הי' תהא שנת פלאות אראנו
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

הוצאה מיוחדת למשתתפי 'פרוייקט לקוטי שיחות'

תוכן ומפתח

וארא

- 14 שיחה א (תשל"ד)
ד' כוסות כנגד ד' גאולות (ירושלמי פסחים פ"י ה"א. ועוד). ביאור בשו"ע
אדמו"ר הזקן או"ח סתע"ב סי"ד ובגדר חיוב הסיבה
- 24 שיחה ב (תשל"ג)
פרש"י ח, יז (משליח בך את העורב)

LIKKUTEI SICHOS

VA'EIRA • VOL. 11

– SPECIAL EDITION FOR 'PROJECT LIKKUTEI SICHOS' –

© Published and Copyrighted by

VAAD L'HAFOTZAS SICHOS

788 Eastern Parkway, Brooklyn, NY 11213

Tel: (347) 787-0692 • (718) 774-7200

www.sichot.org • vls770@gmail.com

5781 • 2020

וארא

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו⁵, בדיני הסיבה: „אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתית ד' כוסות – לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר“.

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לבאר טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש"הם זכר לגאולה וחירות" – „לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות“.

וצריך להבין:

(א) בסימן זה (בסעיף קודם) כבר ביאר טעם ההסיבה: „ . . שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות“.

לפי זה הרי אין אנו זקוקים לנתינת טעם למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית וכו', כי כבר מבואר הוא ממ"ש לפ"ז: ואדרבה, בעיקר ה' לו לבאר הטעם למה אינו צריך (אלא ה"רשות בידו") להסב ב"שאר כל הסעודה" (ולא

א. איתא בירושלמי: „מנין לד' כוסות (רמז מן התורה⁶) ר"י בשם ר' בניי" כנגד ד' גאולות (לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים⁷) לכן אמור גו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'“.

ועוד טעמים נאמרו שם: „ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'“.

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון „כנגד ד' גאולות“ הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלו' לגאולת בני ישראל (ממצרים)⁸, משא"כ להטעם „כנגד ד' גאולות“ הרי ד' הכוסות הם זכר (ללשונות של) גאולה.

ועפ"ז י"ל שפלוגתא הנ"ל בהרמז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

1) פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ח. ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו).
2) פני משה שם.
3) פרשתנו ו, וז'.
4) במאירי פסחים צט, ב: שענינם (של ד' כוסות של פרעה) ה' סבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם – אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם „כנגד ד' גאולות“ הרי זהו ענין ה"גאולה" עצמה.

5) או"ח סתע"ב סי"ד.

6) ס"ז.

משמע מסגנון לשונו שזוהי כוונתו בניאורו זה?⁷

(ב) למה כתב אדה"ז שד' לשונות של גאולה, "אמורים בפ' וארא" – והלא אין דרכו לציין בפנים השו"ע מקום הפסוקים שמביא.

(ג) בפרשת וארא נאמרו ד' לשונות אלו בסדר שונה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי [וכן הובא הסדר בדרו"ל (ירושלמי) הנ"ל]. ולמה שינה אדה"ז בסידרם⁸.

ב. ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – ד"ל בב' אופנים:

(א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשת' – צ"ל דרך הסיבה.

(7) ועד"ז צ"ע גם ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז שבהל' וזו כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות כו' לפיכך כשסועד (סתם) אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ בסוף ה"ח: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתיית ארבע כוסות האלו כו'. דלכאורה הו"ל לקצר ולכתוב בתחלה (בה"ז): לפיכך צריך אדם להסב בשעת כו' וכיו"ב. (8) גם בפרשב"ם (פסחים צט, ב) שכתבם ג"כ כסדר שבשו"ע אדמוה"ז (וראה פרשב"ם בי"ב נח, ב) קשה כנ"ל. ואף שמשמע שכן היתה גרסתו בבר"ר (שממנו העתיק דבריו, וכמו שכתב: ומצינו בבר"ר כו'), אינו מובן למה בחר בהגירסא שבבר"ר, ולא בהגירסא שבירושלמי? ואת"ל (בדוחק עכ"פ) שכן גריס גם בירושלמי, או שלא הי' לפניו הירושלמי (כידוע השקו"ט בזה) – בכל אופן קשה כנ"ל – כפי הגירסא שלו – בבר"ר ובירושלמי.

(ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתי' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; ז. א. שאכילה ושתי' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה⁹.

והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן¹⁰) מכיון שההסיבה מעכבת בה: אבל אם אכילת

(9) אלא שגם ע"פ בי' זה חיוב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל – כי הסיבה ענינה הוא בכדי, להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים. ויצאת לחירות" (רמב"ם שם ה"ו. שו"ע אדה"ז שם סי"ז). ולכן חיובה דוקא ב,דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה ולחירות", (משא"כ שאר הסעודה היא רק למצוה מן המובחר"). וראה לקמן הערה 11.

אבל אח"כ – ע"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם א"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחדוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים – י"ל מפני דלא שכיחא כלל. ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק. ואכ"מ.

(10) דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת".

– ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פס"ד להצ"צ או"ח סתמ"ח ס"ג).

לקיים מצות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית „על אכילת מצה“; אבל אם חיוב אכילה השני הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך „על אכילת מצה“.

ועי"ל נפ"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעכשיו יושב הוא לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהי' שלא בהסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא ידי חובתה עדיין¹³; אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – וממצוה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'¹⁴.

ג. ויש להוכיח שחובת ההסיבה

(13) אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה, ולא ירויח כלום. ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתיים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח ס"ז. וש"נ).

(14) ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזדמנות לקיים מצות הסיבה – נפק"מ באופן שא"א לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב).

הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומה של מצות אכילת מצה.

והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה¹¹, האם מחוייב הוא לחזור ולברך „על אכילת מצה“¹²: אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי

(11) שו"ע שם ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו. וראה בתוד"ה כולו – פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פר"ח סתע"ב סק"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן. ובדו"ח רעק"א כתבים ע' 176.

לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה היא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה, אבל אינו – כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה.

ולפי"ז צ"ל שמ"ש בירושלמי (פסחים שם) „אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכול מיסב" (וכן מ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"ד בתחלתו) הוא ע"ד הרגיל. אבל באם עברו ואכל בלא הסיבה – צריך לחזור ולאכול בהסיבה. וראה לקמן הערה 23.

(12) לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו) דבכוס ג' וד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דבזה"ז א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסיף על הכוסות – י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"ז, במקום שיש חשש ברכה לבטלה, ולפי"ז המבואר בפנים הוא „מעיקר הדין“.

ממש לא כיוון לשם מצוה, והטעם הוא, דמכיון שהיסב, חזקה שכיוון בתחלה – אלא שאח"כ בשעת האכילה הסיח דעתו ונשכחה ממנו כוונה זו²⁰ – ונגרר הוא אחר מחשבתו הראשונה²¹. ואם נאמר שיוצאים מצות אכילת מצה גם בלא הסיבה, מהי הודאות שהיסב שאז „מכיון שהיסב כו” – הרי כמו שלא כיוון, אפשר (ואדרבא – מסתבר) שגם לא היסב, והול”ל „ . . בין שלא כיוון אם היסב, וכיו”ב. ועכצ”ל שאין צורך לפרש בברייתא דמיירי בהיסב, שהרי בלא הסיבה פשיטא שאינו יוצא י”ח, ו”מכיון (דע”כ מיירי²²) שהיסב חזקי” כיוון²³.

אבל י”ל דא”צ לפרש „אם היסב” – דזה מובן מאמרו „מכיון שהיסב”, ובפרט שהירושו’ רגיל לקצר בלשונו.

ד. אולם לכאורה יש להוכיח גם להיפך – שהסיבה היא מצוה בפ”ע ואכילת מצה וכו’ תנאי היא בהסיבה – מהא ד”המיסב בכל הסעודה ה”ז משובח ועושה מצוה מן המובחר²⁴.”

(20) קרבן העדה שם.

(21) ראה שו”ע אדה”ז סתקפ”ט ס”ט.

(22) ראה בצפ”ע שם: בירושלמי כאן

אמר דע”כ מיירי בהיסב.

(23) ולפי”ז מובן היטב הא דמבואר בירושלמי (שבהערה 11) דחייב הסיבה הוא ב”אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח”, שהרי ע”פ משמעות הירושלמי כאן לא יצא י”ח מצה אם לא היסב. וראה הערה הנ”ל.

(24) וברמ”א כאן: ולכתחלה יסב כל הסעודה. וראה בט”ז סק”ו. אבל בפר”ח סק”ז כ’ ה”ליתא – דליכא אלא מצוה מן המובחר”. ובשו”ע אדה”ז שם הוסיף: ואין בידינו להצריכו להסב. אבל מ”מ המיסב כו’. וצ”ע בל’ הרמב”ם בזה (פ”ו, ה”ח): ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו’ ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה”ז משובח ואם לאו אינו צריך – דלכאורה

תנאי הוא באכילת מצה מהא דאמרין בגמ’¹⁵: „השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא”, דמזה משמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא י”ח מצה: ודוחק גדול לומר שכונת הגמ’ למצות הסיבה, דא”כ מאי קמ”ל בלשון „מיסב אין לא מיסב לא” – הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה.

ומפורש הדבר ברא”ש שם¹⁶, שנסתפק בשתה כוס ג’ או ד’ שלא בהסיבה אם יש לחייבו לחזור ולשתות בהסיבה מכיון ש”נראה כמוסיף על הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות ה’ ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה”. הרי כתב להדיא שכוס זה שהוא שותה שלא בהסיבה אינו ממנין הכוסות¹⁷, וה”ה בכזית מצה וכו’¹⁸.

לפלפולא ה’ אפ”ל דכן משמע גם בירושלמי¹⁹: „יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון . . מכיון שהיסב חזקי” כיוון”. ז. א. שיוצאים מצות אכילת מצה גם אם בשעת האכילה

(15) פסחים קח, א.

(16) סימן כ.

(17) ודוחק גדול לומר שזה עצמו הוא ספיקו של הרא”ש כדמוכח בט”ז (סתע”ב סק”ה) וחק יעקב (שם סק”ד).

(18) ואין לחלק בין ד’ כוסות ומצה – דבד’ כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכבת בה הסיבה דהם אמרו והם אמרו, משא”כ במצה שהוא מה”ת – שהרי מקור דברי הרא”ש הוא מהמבואר בגמרא „מיסב אין לא מיסב לא” – בנוגע למצה, כדמוכח ברא”ש שם, ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ”ל שמעכבת בד’ כוסות. וכ”כ להדיא בראב”ן כאן: ואינו יוצא ידי מצה, אלא באוכלה בהסיבה.

(19) פסחים פ”י ה”ג, וראה צ”פ על הרמב”ם הל’ חו”מ פ”ו ה”ג.

עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. לפיכך²⁹ כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ומאחר שענין זה ש"חייב להראות את עצמו כו", הוא ודאי חיוב בפ"ע, וממנו מסתעף החיוב לאכול ולשתות בהסיבה, הרי עכצ"ל שגם ההסיבה היא חובה בפ"ע³⁰.

והנה בכדי לתווך את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: א) מצוה בפ"ע. ב) תנאי במצות אכילת מצה וכו'. וכשאוכל כזית מצה וכו' בהסיבה – מקיים הוא המצוה דאכילת מצה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפ"ע; ובמצות ההסיבה כמו שהיא בפ"ע – יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצה ושתיית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" – בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה.

ה. ולפ"ז מוסברים בטוב טעם דברי אדה"ז (בסעיף הקודם): "שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור וכו' (כל' הרמב"ם הנ"ל) לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות", והיינו שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועפ"ז מובן שמצות הסיבה הנמשכת מזה, אינה פרט במצות אכילת מצה וכו' אלא ענין בפ"ע.

(29) וע"פ רוב אין דרכו של הרמב"ם ליתן טעם לפסקיו ולכן משמע שכאן אין זה רק טעם לחובת הסיבה אלא שהוא ג"כ הלכה וחייב ש"חייב אדם כו", ומהו מסתעף ש"פ"כ) כשסועד אדם כו".

(30) והרי זהו טעמו של הפני משה שבע"פ 25 שכ' דלרב לוי בעי הסיבה בכל הסעודה, לפי שמבאר הטעם, להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

דאם נאמר דכל ענינה של הסיבה הוא רק תנאי באופן אכילת מצה של מצוה וכו', מהו השבח ומצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה – כיון שבהסיבה מצ"ע אין ציווי ואינה אלא תנאי באכילת המצה וכו'. ועכצ"ל שבעצם ההסיבה יש מצוה – וחייבה העיקרי הוא באכילת מצה וכו' ובכל הסעודה ה"ה רק "מצוה מן המובחר"²⁵.

אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביום טוב הרי "כל הסעודה" מצוה היא, ד"כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים. . . וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו"²⁶ וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבבילה זה²⁷.

אמנם טעם החיוב דהסיבה מוכיח שהסיבה ענין בפ"ע, דהרי כתב הרמב"ם²⁸ (ועד"ז ל' אדה"ז כנ"ל): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את

"ואם כו' צריך" – מיותר. ודוחק לומר דכוונתו להורות דרק "שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כזית מצה כו'. וראה לקמן הערה 31 בסופה.

(25) ובפרט לפי מ"ש בפני משה בירושלמי (שם, ה"א) דפליגי אמוראי שם אי צריך הסיבה בכל הסעודה או רק בכזית מצה וכו'. ומשמע דלמ"ד בכל הסעודה, חייב להסב בכל הסעודה כמו בכזית מצה.

(26) שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"א וס"ד.

(27) וכן במ"ש במאירי (פסחים קח, א):

ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון – אפשר לדחות שהסיבה הוא תנאי בדברים אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע.

(28) הל' חו"מ פ"ז הל' ו-ז. וראה ירושלמי שם: אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

ואח"כ (לאחר כמה סעיפים) ממשיך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה. כי בטעם וענין ההסיבה שביאר לפנינו, מבוארת מצות הסיבה כחובה בפ"ע. וכאן כוונתו לבאר הענין הב' שבהסיבה – כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצה וכו', וכמו שמסיים: „לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות” (ולא „לפיכך צריך להסב בהם” וכיו"ב), ז. א. שמחמת הטעם המבואר כאן הרי „הם” – מצות אלו – צריכים הסיבה.

והטעם: „לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות” – היינו שתוכן ענינים הוה, „זכר לגאולה ולחירות”, הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שהזכר לגאולה ולחירות” שלהן יהי שלם בכל הפרטים.³¹

31 ועד"ז יש ליישב גם הקושיא בדברי הרמב"ם שבהע' 7, שבתחלה כתב „צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מסיב דרך חירות” וכו' – בהמשך למ"ש לפנינו: „בכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע וכו' לפיכך וכו'”, להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה תלויה במצות מצה וכו', ואח"כ לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה, ממשיך: „ואימתי צריכין הסיבה וכו'”, שבוה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה וכו'. ולכן המתין בזה עד לאחרי שמפרט שאר דיני הסיבה, ורק כשבא לבאר פרטי המצות (בהמשך הפרק) הקדים: ואימת צריכין כו' שיש בזה ב' הענינים כו'.

ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכזית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכול – אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצה, י"ל: 1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא 2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הוזכרו בש"ס וכו' (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב. שד"ח כרך ט כללי הפוסקים ס"ג אות ה. ס"ה אות כג.) 3) בדוחק – רמזה בפ"ז סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה).

וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): „שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא. ומזה, שמצוה זו ענינה גאולה וחירות, ושע"כ היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות: „כנגד ד' כוסות של פרעה . . כנגד ד' מלכיות . . כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את או"ה . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות”, שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינן זכר לגאולה וחירות של ישראל³² –

32 ראה פסחים קיז, ב: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב' מצוה. ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. ובשו"ע אדה"ז סי' תעד ס"ב: ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל או"א הוא חירות ומצוה בפ"ע. אבל ברשב"ם שם גריס: ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד כו'. וא"כ י"ל דלטעמים אלו גרסינן כמ"ש הרשב"ם. (ולהעיר מל' שו"ע אדמוה"ז ריש סי' תעט). וראה שם קח, ב: שתאן חי . . ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. ובפרש"י ורשב"ם: כלומר אין זו מצוה שלימה. ובשו"ע אדמוה"ז סי' תעב סי"ז: ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובהר. ולהמבואר בפנים דלדעת אדמוה"ז עיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות מובן מה שהוצרכו לדייק: כלומר (שאינן הכוונה כפשוטו שלא יצא ידי חירות דא"כ לא הי' יוצא ידי יין ג"כ, אלא) שאין זו מצוה שלימה והיינו שאינה מן המובהר. אבל באם ד' כוסות אינם משום חירות מובן בפשטות שמה שלא יצא ידי חירות אינו ענין לחיוב ד' כוסות, ולכן „ידי יין יצא”. וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דס"ל דאי"צ להנך התנוקות בד' כוסות: דכתיב הלא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אין להם דרך חירות. וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה הוא משום חירות כנ"ל. וראה ברשב"ם שם שפי' בענין אחר.

תקנת הד' כוסות משום ענין החירות בלבד³⁶.

וזהו הטעם שאדה"ז משנה את סדר ד' הלשונות (והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי) מכפי שנאמרו בכתוב (והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי) – כ"א ע"פ סדר הד' כוסות – שבהם מדבר כאן – כי הד' לשונות הן הן הנותנין טעם לכל א' מהד' כוסות ולהענינים הנאמרים עליהם:

כוס ראשון אומר עליו קידוש היום³⁷, ובקידוש אומר „זכר ליציאת מצרים" שזהו כנגד „והוצאתי". „כוס שני קורא עליו את ההגדה"³⁷, והחידוש שבמצות סיפור יצי"מ שבליל פסח על מצות זכירת יצי"מ שבכ"י הוא שבליל פסח צ"ל סיפור דברים באריכות ובביאור³⁸, שזהו כנגד „וגאלתי", שבהמשך שלו מתאר הכתוב את גודל הנסים והמופתים דיצי"מ וכמש"נ: „וגאלתי אתכם בזרוע נטוי" ובשפטים גדולים", וחותרים בברכה „אשר גאלנו וגאל את אבותינו כו' בא"י גאל ישראל"³⁹, „כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון"³⁷, שבה נזכרת ההודי' על „תורתך שלמדנתנו", ואם לא הזכיר תורה בבהמ"ז לא יצא י"ח³⁹, וזהו כנגד „ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" דקאי על מ"ת כמ"ש⁴⁰, „היום

ולפיהם אינו מובן הטעם למה תהי' ההסיכה תנאי במצות ד' הכוסות.

וזהו שמדגיש ואומר: „האמורים בפרשת וארא": אין כוונתו לציין את המקור ללשונות אלו אלא לדייק ולפרש דבריו הנ"ל [דרך עפ"ז ש"ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה", יתכן לומר שחייב ההסיכה הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים „כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'") משום שלשונות אלו „אמורים בפ' וארא", שהמדובר בפרשה זו הוא בגאולתם ויציאתם של בני"מ מצרים, וכנגדן תקנו ד' כוסות ליל הגאולה (משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו'), שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים³³).

ו. אמנם אכתי אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי „צריך לשתות הד' כוסות על הסדר . . . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון"³⁴, והיינו לפי „שכל כוס תקנו על דבר מיוחד"³⁵, דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות. וע"כ צ"ל שכל כוס שייך גם לענין מיוחד שבשבילו תקנו כוס פרטי זה, והרי דאין

36) ואף שאי"ז קושיא, שהרי מ"מ הואיל ועיקרם הו"ע של חירות שייך שהסיכה תהי' תנאי בהם – מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ע ג"כ שייך לגאולה וחירות, כדלקמן בפנים.
37) ל' הרמב"ם שם ה"י.

38) ראה במקומות שצויינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים ע' טו.
39) ברכות מח, ב. מט, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג. שו"ע אדה"ז סי' קפז ס"ד.
40) תבוא כו, ט.

33) אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין ה"גאולה" – ראה לעיל הערה 4.

34) שו"ע אדה"ז סי' תעב סט"ז.
35) ל' הב"י סתפ"ד – אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב. אבל ראה פר"ח שם. שו"ע אדה"ז סתע"ט ס"א בחצע"ג ובהציון (על הצד). וראה לעיל הערה 32.

אלא שיהי' גילוי אלקות בבחי' ממכ"ע. וְעֵשָׂה טוֹב – התשובה על „שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע א"ע בתורה ותפלה” ו„כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה . . . להתקשר ולהדבק בשם הוי' שהוא סוכ"ע ובחי' מקיף” וב' בחי' תשובה אלו הם בחי' תשובה תתאה. „בקש שלום” הוא בחי' תשובה עילאה שהוא ע"י התורה ש„משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה”⁴⁶ ו„דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום”, שע"ז מגיע „לעצמות אוא"ס שלמעלה מסוכ"ע וממכ"ע”. ויש בזה ב' בחי', כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה⁴⁷.

והנה מבואר באוה"ת⁴⁸, שהד' כוסות הם כנגד ד' בחי' תשובה הנ"ל. ולפ"ז הרי ד' הלשונות הן כנגד ד' בחי' אלו: „והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים” (היציאה מטומאת מצרים) הו"ע סור מרע. „והצלתיו” הוא מל' „צל”⁴⁸, שהוא בחי' המקיף – אור הסוכ"ע שנמשך ע"י המצות כנ"ל, שע"ז נאמר⁴⁹: „ובצל ידי כסיתך גו”⁵⁰. „וגאלתי” הוא כנגד התורה כמארז"ל⁵¹: „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת”, ובפרטיות – כנגד נגלה דתורה כפשטות המחז"ל. „ולקחתי אתכם ל' לעם”, היינו היחוד האמיתי באוא"ס ב"ה והו"ע פנימיות התורה⁵²

הזה נהיית לעם לה' אלקיך”⁴¹. „כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר”³⁷ שזה שייך בעיקר להגאולה העתידה (שלכן מקדים ואומר „שפוך חמתך על הגוים כו”⁴²), והוא מרומז ב„והצלתיו” – דבלשון זו לא נתבארה ההצלה בפרטיות, אלא (סתם) „והצלתיו אתכם מעבודתם”, כמו כן הוא בנוגע לגאולה העתידה וכמ"ש הרמב"ם⁴³: „וכל אלו הדברים . . . לא ידע אדם איך יהי' עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים”.

ונמצא לפי"ז שגם הענינים שנאמרו על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה (בהסדר כאן – בשו"ע אדה"ז) ולתוכנה של גאולה וחירות, הרי שכל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא „זכר לגאולה וחירות”.

ז. הביאור של החילוקים בסדר הד' לשונות בפנימיות הענינים:

מבואר בלקו"ת⁴⁴ שיש ד' מדרגות בתשובה והן מרומזות בכתוב⁴⁵: „סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו” „סור מרע” – „שלא יפגום בעוונות גשמיים במחשבה דיבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה – להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע כו' שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו ית”

(41) מדרש הגדול וארא שם. רבינו בחיי שם. ארחות חיים ליל פסח סי"ג. מאירי פסחים צט, ב. ועוד.

(42) ראה ר"ן ר"פ ע"פ. בחיי וארא ו, ח. אבודרהם, ובשמחה"ר להחיד"א בפיסקא שפוך חמתך.

(43) הלי' מלכים פי"ב ה"ב.

(44) בלק עג, ב ואילך. וראה גם ביאורים לאגה"ת פ"א (נדפס בלקוטי ביאורים לס' התניא (להר"י שי' קארו) ח"ב ע' סב ואילך).

(45) תהלים לד, טו.

(46) סנהדרין צט, ב.

(47) אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו. והם ב' הבחי' דפמליא שלמטה ופמליא שלמעלה.

(48) אוה"ת וארא ע' רלו.

(49) ישעי' נא, טז.

(50) לקו"ת במדבר ב, ד.

(51) אבות פ"ו מ"ב.

(52) ראה קונטרס עה"ח פי"ג ואילך.

כנגד ה„ארבעה בנים“, שאופן סידורם הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול; ובסדר העולמות: אצילות, עשי, בריאה ויצירה⁵⁷. ועד“ז סדר הד' כוסות: „כוס א' של קידוש נגד אצ"ו כו' כוס ב' סיפור הגדה שאנו אומרים מתחלה היו עוץ"ז לכן אמר רשע נגד עשי"ו כו' כוס ג' בברהמ"ז בבריאה כו' כוס ד' ביצירה כו"י⁵⁷.

ועפ"ז נמצא, דהסדר של הד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שהם כסדר הכוסות) הוא אצ"ו עשי⁵⁸ בריאה יצירה.

והנה הטעם שבסדר ההגדה נסמך הרשע להחכם – ע"ה שלכאורה אין זה לפי סדר מדריגתם שצ"ל הרשע לבסוף – הוא בכדי שהרשע יהי' סמוך להחכם, כי דוקא החכם יכול לפעול עליו ולהחזירו מרשעתו⁵⁹; ועד"ז בסדר העולמות, כמבואר בפע"ח⁵⁷: „ולמה אצ"ו סמוך לעשי"ו לפי שעשי"ו צריכה אור גדול כו' לכן המשיך לו מלמעלה מן אצ"ו“.

ולכן בסדר ההגדה, שענינה „והגדת לבנך“ – לפעול על כל הד' בנים – גם על הבן רשע – צ"ל הסדר: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול, וכנגדם בסדר הכוסות והוצאתי

(ד,כ"מ שנאמר „לי“ אינו זו לעולם⁵³, והיינו שזהו בבחי' שלמעלה מהתחלקות ושינויים, וזוהי פנימיות התורה „דלית תמן לא קושיא . . ולא מחלוקת כו"י⁵⁴). ולהיות שהן ד' בחי' בתשובה, שאופן עבודתה הוא מלמטלמ"ע, לכן גם ד' הלשונות הן בסדר של מלמטלמ"ע.

אמנם, סדרן של הד' בחי' בעבודה הנ"ל תלוי בהחשיבות דלימוד ועשי'. דאם לימוד חשוב ממעשה הרי „וגאלתי ולקחתי“ הם האחרונים בסדר ד' הבחי' שנמנין מלמטה למעלה; ואם מעשה חשוב מלימוד, אז „והצלתי“ בא אחרונה⁵⁵ להיותו למעלה מכולם.

ובזה יבואר טעם הסידור של הד' לשונות בשו"ע אדה"ז ושינויו מהסדר שהם כתובים בתורה: בתורה שבכתב (ובתשובע"פ במקום שאינו חלק ההלכה שבה) באה בחי' „וגאלתי“ „ולקחתי“, שהו"ע התורה כנ"ל, באחרונה, כי מצד התורה עצמה מורגשת ומודגשת מעלת התורה: אולם בשו"ע (אדה"ז), ששייך לחלק ההלכה והפס"ד והמעשה שבתורה, הרי ההכרעה היא שהמעשה הוא העיקר יתרון ומעלת המעשה, ולכן באה באחרונה „והצלתי“ שהו"ע המעשה, כנ"ל.

ח. ועוד יש לבאר בזה באו"א:

איתא בפע"ח⁵⁶ שד' הכוסות הם

(53) ויק"ר ב. ב. וראה תנחומא (באבער) תצוה ט. לקו"ת במדבר ט, ג.

(54) זח"ג קכד, ב. הובא באגה"ק סי' כו.

(55) ומ"מ בחי' „והוצאתי“ שהו"ע סור

מרע בא בתחלה כי באיזה סדר שיהיו

צ"ל סור מרע בתחלה (בסדר דמלמטה למע),

„לאפרושי מאיסורא“ ואח"ז תלוי סדר הענינים

דאי מעשה חשוב או תלמוד חשוב.

(56) שער כא, פ"ה ופ"ז.

(57) פע"ח שם פ"ז.

(58) ראה פע"ח שם בפ"י דברי הרשע „מה העבודה הזאת כו"י: „פי' עבודה גי' אלקים ואין לי לבקש הרחמים, וכפר בעיקר השם ובשורש שהוא הוי' כו"י. ועפ"ז מובנת השייכות למש"נ „והצלתי אתכם מעבודתם“. (ראה פי' השל"ה (הובא באוה"ת וארא ע' קפח): פי' והצלתי אתכם מעבודתם היינו מהשר של מצרים שהוא עבודתם של מצרים שהם עובדים אליו כו').

(59) ראה לקו"ש ח"א ס"ע 249 ואילך.

גאולה⁶² – בגאולתנו האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחת חגה"פ וש"פ שמיני תשכ"ט)

הצלתי וגאלתי ולקחתי. אמנם בשו"ע אדה"ז מונה אותם לפי מעלתם ע"פ שו"ע, ועפ"ז, הסדר (בד' הבנים) הוא: חכם, תם, שאי"ל, רשע. ובסדר הכוסות: והוצאתי, וגאלתי, ולקחתי, הצלתי.

כתיב⁶⁰ „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות” – וע"י עבודתנו ב„והגדת לבנך” בכל הד' בנים, שיהיו כולם בבחי' „בנים אתם לה' אלקיכם”⁶¹, נזכה לכל הד' לשונות של

62) ראה ריש ס"א (בפנים): וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות כו'. ובבחי' (שמות ו, ח): „ומצינו דוגמתן ארבע לשונות של גאולה לעתיד לבא, והוא שאמר הנביא (יחזקאל לד, יג) והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאותים אל אדמתם ורעייתם אל הרי ישראל”.

60) מיכה ז, טו.

61) ראה יד, א.

וארא ב

מובנו גירוי, מתאים הביטוי „משליח בך“.

ומפני ב' טעמים האחרונים מעתיק רש"י מן הכתוב גם תיבת „בך“, אף שהוא מפרש רק תיבת „משליח“ שפירושו „מגרה“ – וגם אח"כ בפירושו הוא כותב עוה"פ „(מגרה) בך“ – כי זהו חלק מן ההכרח שהכוונה ב„משליח“ היא – „מגרה“.

ב. אמנם צריך להבין בפירש"י זה:

(א) למה מביא ראי' לפירושו מהכתוב שבפ' האזינו, ולא ממ"ש קודם לזה (בפ' בחוקותי?) „והשלחתי בכם את חית השדה?“ וביותר יוקשה – כי קדימה להביא כתוב זה גם מצד פרט נוסף: במכת ערוב הרי מדובר בגירוי חיות, וכן בפ' בחוקותי מדובר בגירוי חיות, אבל בפ' האזינו הלא מפורש „ושן בהמות אשלח בם“.

(ב) לאחר שפירש שהיא מלשון „מגרה“, ל"ל לרש"י להוסיף עוד: „לשון שיסויי“? שאין לומר שב„לשון שיסויי“ כוונתו לבאר ולפרש „מגרה“

(6) אבל מ"ש הרא"ם והגו"א (והש"ח בבחוקותי כו, כב) דאין שייך לשון שליחות אלא כבר דעת לא זכיתי להביא, דהרי מפורש (נח ח, ז. וראה פירש"י שם, ח), „וישלח את העורב“, (משפטים כב, ד) „ושלח את בעירו“. וכן מפורש בישעי' (לב, כ) „משלחי רגל השור והחמור“ ופרש"י שם: „תשלחו רגל השור“. וכן בלשון חכמים (שבה פשוט יותר שאין להשתמש בתיבה שאינה מתאימה לתכונת הדבר) מצינו לשון שילוח בבע"ח: ראה ב"ק (ג, א) „הא דאזיל ממילא הא דשלח שלוחי“. והול"ל „הא דאזיל מחמת“ [אף שיש לומר שבא בהמשך ללשון הכתוב „ושלח“ המובא שם].

(7) כו, כב.

א. בקשר למכת ערוב שהביא הקב"ה על מצרים, מסופר בפרשתנו שהקב"ה צוה למשה לומר לפרעה: „כי אם אינך משלח את עמי הנני משליח בך וגו' את הערוב ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הם עלי“.

רש"י בפירושו מעתיק מן הכתוב את התיבות „משליח בך“ ומפרש: „מגרה בך, וכן ושן בהמות אשלח בם, לשון שסוי, אינציט"ר בלע"ז. ובפשטות כוונתו: לבאר שתיבת „משליח“ אינה מלשון שילוח, כמו „אם אינך משלח“ בהתחלת כתוב זה עצמו, אלא שהיא מלשון גירוי [ע"ד „אל תתגרו בם“ וכיו"ב]. וכמה דיוקים מכריחים פירוש זה:

(א) אם „משליח“ הוא במובן של שילוח, ה' צ"ל כתוב „משלח“ כמו בתחלת הפסוק.

(ב) בלשון שליחות מתאים יותר לומר „משליח את הערוב בך“ – ז.א. הנשלח, ולאח"ז למי הוא נשלח. וכמו לקמ"ז* „שולח את כל מגפותי אל לבך“; משא"כ אם הוא מלשון גירוי, הרי תיבת „בך“ מחוברת ל„משליח“, כי „בך“ הוא חלק מהפעולה עצמה (ולא רק שב„בך“ נפעלת הפעולה); ש„מגרה בו“ ח' רעה וכדומה.

(ג) אם המובן הוא שליחות, מתאים לומר „משליח לך“⁵ או „משליח אל"ך, ולא „משליח בך“, אבל אם

(1) ח, יז.

(2) האזינו לב, כד.

(3) וכ"ה ברא"ם וגו"א כאן.

(4) דברים ב, ה.

(4*) ט, יד.

(5) וכ"ה בגו"א כאן.

שהיו „צרעין ויתושין“. והנה זה שרשׁי אינו מפרט את החיות רעות למיניהן (כדעה הא') הטעם פשוט, כי מסתפק בזה שמזכירן בתוארן הכללי – „חיות רעות“¹¹. ובפרט, שלפי פשוטו של מקרא אין הכרח שהיו חיות אלו דוקא. ובדאי שא״א לו לרשׁי לפרש ולפרט (את המינים) כדעה השני', כפי שמוכיח במדרש הנ״ל עצמו: „בצפרדעים כתיב¹² וימותו הצפרדעים לפי שלא הי' בהם הנאה בעורותיהם אבל ערוב שהי' הנאה בעורותיהן לפיכך לא נשאר בהם עד אחד, שאלו היו צרעין ויתושין הי' להן שיסריחו“, – ומכיון שגם רשׁי¹² נקט טעם זה בפירושו („ולא מתו (הערוב) כמו שמתו הצפרדעים (וכו')“, הרי מובן שזהו שולל את הדעה שהיו שם „צרעין ויתושין“.

אבל זה שהוסיף רשׁי לאחרי „חיות רעות“, „ונחשים ועקרבים“ אינו מובן: ממנ״פ, אם בפשטות „ערוב“ שהוא מ״כל מיני חיות רעות“ כולל גם „נחשים ועקרבים“, א״כ למה לו לפרטם, הרי אינו מפרט מי הם ה„חיות רעות“: ואם בפשטות אין הכרח ש„נחשים ועקרבים“ נכללים ב„חיות רעות“ – ולכן מזכירם במיוחד – הא גופא, שהיו גם „נחשים ועקרבים“, מנא לי'?

(ב) מדוע מפרש רשׁי דוקא בפסוק זה שיש טעם בדבר „בכל מכה ומכה, למה זו ולמה זו“¹³? דאם לפי פשוטו

– כי (א) תיבת „שיסוי“ אינה ידועה ומובנת לתלמיד יותר מתיבת „מגרה“? ואדברא: „מגרה“ הוא ביטוי הנמצא כמה פעמים בחומשי התורה¹⁴, בעוד שלשון „שסוי“ אינה נמצאת אף פעם בחומש. (ב) לפי״ז הו״ל להסמיך „לשון שיסוי“ ל„מגרה בך“ ורק אח״ז לכתוב „וכן ושן כו״. (ג) לא הי' לו לומר (תיבת „מגרה“ ולהסבירה) אלא „משסה בך“ ותו לא.

ואין לתרץ שבהוספה זו בא לדייק: עם היות שפירושה של „משליח“ (כשלעצמה) הוא „מגרה“, מ״מ בנדו״ד אי״ז גירוי לחוד אלא (גם) „לשון שסוי“ – דלפי״ז עדיין קשה (ב) הנ״ל. ועוד: הא גופא מנ״ל – שהמשמעות כאן הוא גם „שיסוי“, נוסף על „מגרה“?

ג. להלן ממשיך רשׁי בפירושו ומעתיק את התיבות „את הערוב“ ומפרש: „כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם. ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו. בטכסיסי מלחמות מלכים בא עליהם כסדר מלכות, כשצרה על עיר בתחלה מקלקל מעינותי ואח״כ תוקעין עליהם ומריעין בשופרות ליראם ולבהלם, וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו' כדאיתא במדרש רבי תנחומא“¹⁵.

וצריך להבין בזה:

(א) דברי רשׁי אלו מקורם הוא במדרשו¹⁶, אלא שבפירשׁי הוא בשינוי לשון: במדרש ישנן בנוגע להמינים שבמכת „ערוב“ ב' דעות: (א) שהיו „דובים אריות ונמרים“; (ב)

(8) דברים ב, ה. שם, ט. שם, כד.

(9) בא י, כב.

(10) שמו״ר פי״א, ג.

(11) וכן פי' במשכיל לדוד כאו.

(12) וארא ה, ט.

(12*) שם, כז.

(13) כמו שהקשו מפרשי רשׁי. ומ״ש

השיח בתירוצו הראשון „דק״ל למה ה' הביא עליהם הערוב כיון דנמשך להם מזה תועלת בעורות ובבשרם ושאר הנאות, ולכן פרשׁי שיש טעם בדבר“ – אי״מ כלל, דהרי קושיא זו תתעורר בסיום הענין (המכה)

ולכן באה לאחר מכת דם); ובנוגע למכת כינים, גם בה טעם הבאתה מוכח מענינה, כי בה וע"י הודו החרטומים ואמרו, "אצבע אלקים היא"¹⁸, אבל כשהגיע רש"י בפירושו למכת "ערוב", אז הוקשה לו: למה מכה זו דוקא. וע"ז פ"י שהטעם הוא "בטכסי מלחמות וכו'".

אולם פ"י זה אינו מובן כלל¹⁹:

(א) אם כוונתו של רש"י, בהבאת המדרש, לבאר בעיקר את טעמה של מכת ערוב²⁰ – א"כ איך יתכן שאת הטעם למכת ערוב אינו מביא (אלא שמציין שנמצא בתנחומא) ומעתיק בפירוש את הטעמים שאינם נוגעים לעניננו?

(ב) ולאידך גיסא: לסברת המפרשים הנ"ל בפירש"י שטעמיהן של ג' מכות הראשונות ידועים ופשוטים (ולכן לא הסבירם רש"י בדרך שאלה למה "מכה זו") – א"כ מדוע חוזר רש"י מאותם הטעמים ומעתיק מהמדרש טעמים אחרים?

(ג) לפי פירוש הנ"ל המשך הדיבור הזה בפירש"י הוא אך ורק ביאור טעמה של מכת ערוב לבד, והיינו שהוא ענין בפ"ע ואין לו שייכות והמשך למ"ש לפנ"ז באותו הדיבור ("כל מיני חיות רעות"); והרי ידוע הכלל, דבמקום

(18) וארא ה, טו.

(19) וכמוכח, כל ג' קשיות אלו הן גם על תירוץ הגו"א: "על דם ועל צפרדע לא קשיא כו' לפי שהמים קרוב למצרים כו' וכן הצפרדעים שביאור כו' וכן עפר הארץ כו'".

(20) וקושיא זו, וכן קושיא הג' דלהלן קשה על כל התירוצים המובאים לעיל (הערה 13). וגם על פ"י המשכיל לדוד שפ"י קשה לרש"י למה דוקא מכת ערוב היתה מכה שהרגה מן המצריים, משא"כ מכות הראשונות, וע"ז פירש"י שיש טעם על זה באגדה – וכמוכח.

של מקרא דרוש טעם בכל מכה ומכה, למה הביאה הקב"ה, – הרי מן הצורך ה' לפרש טעם זה במכות הראשונות (או מיד במכה הראשונה) – למה הובאו ולמה בסדר זה – ומדוע חיכה רש"י עד למכת "ערוב", המכה הרביעית? יש מפרשים¹⁴, שבשלוש מכות הראשונות לא הוצרך רש"י לבאר את טעמן, כי מובן הוא ממ"ש בהן לפנ"ז: המכות של "דם", ו"צפרדע" הן בכדי להלקות ע"י את יראתם – וכמפורש ברש"י¹⁵ גבי מכת דם: "ומצרים עובדים לנילוס לפיכך הלקה את יראתם ואח"כ הלקה אותם" (ולכן היא מכה הראשונה, שבה הוכחה "יראתו" ממש); וגם במכת "צפרדע" הרי כתיב¹⁶, "ושרץ היאור צפרדעים", וגם ברש"י¹⁷ מפורש, "לפי שהגין היאור על משה כו' לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים" – הרי שגם "צפרדע" מכת היאור היא (אלא שלא "יראתו" ממש הולקתה על ידה,

ושם מפורש ברש"י (ח, כז) ש"לא נשאר אחד" כדי שלא יהנו.

ומ"ש בלבוש האורה, שק' לו כיון שאין הכוונה רק להורגם מה הטריח הערוב עליהם ולא הביא מיד דבר גדול מאד שימותו בפעם אחת כמו שעשה בחיל של סנחריב" – ג"כ אי"מ: דהלא לא היתה הכוונה להרוג את כולם [וכדמוכח מזה שבפועל לא נהרגו כולם]. וא"כ לא ה' יכול להביא דבר על כולם [וגם לא על מקצתם – דלמה ימות פלוני דוקא (עד שאפילו בהמכה האחרונה הוצרכה להיות הגבלה מסוימת מי ימות – הבכורים – ולא סתם שימותו קצת מהמצריים)].

בנוגע לתירוץ הגו"א והמשכיל לדוד ראה לקמן הערה 19 והערה 20.

(14) ש"ח בתירוץ הבי'.

(15) וארא ז, יז. וכ"ה בשמור"ר פ"ט, ח.

(16) שם, כח.

(17) שם, יט. וכ"ה בשמור"ר פ"ה, ה.

של רש"י לציין המקור לדבריו, אם לא במקום שזה נוגע לפי הכתוב, ומאי נפ"מ כאן? וגם למה חלקו לשנים וכתב בתחלת פירושו ש"יש טעם בדבר באגדה" ובסופו, "כדאי" במדרש ר' תנחומא, "הו"ל לכוללם יחד ולומר, "ויש טעם בדבר במדרש רבי תנחומא".

(ו) למה מעתיק רש"י מן הכתוב גם תיבת "את (הערוב)", הלא כל פירושו אינו אלא בתיבת "הערוב"?

ד. הביאור בכל זה הוא:

בכל מכה ומכה, בין אותן שלפני מכת ערוב ובין אותן שלאחרי, הרי פורענותה ותוכן עונשה מובן וניכר – אם מתוך דברי ההתראה שניתנה לפרעה לפני הבאת המכה, או [באותן המכות שלא קדמה להן התראה] מתוך דברי הקב"ה למשה בעת שציווהו לעשות הפעולה להביא את המכה (והיינו שיודעים מהי ההכאה קודם שלומדים אח"כ מהבאתה בפועל).

משא"כ במכת ערוב שבהתראתה לא נאמר אלא, "הנני משליח בך גו' את הערוב ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הם עלי", – מבלי להודיענו מהו ענינה של מכת ערוב (ערבוביא של מה?) ומהי פורענותה.²⁵

זה מכריח לומר שבתיבת "משליח בך" מודגשת מהותה של מכה זו ופורענותה – ומכיון שמכל ההמשך דלהלן מובן רק שזהו ענין של ערבוביא ("את הערוב") ובאופן שתגיע בכל מקום ("בך וגו' ומלאו בתי מצרים וגו' וגם האדמה וגו'") – לכן פי' רש"י, "משליח בך – מגרה בך",

(25) ובמכת צפרדע הרי – "ובן ובעמך וגו'" הוא חלק מרוע המכה, כפרש"י שם: "בתוך מעיהם נכנסין ומקררין".

שרש"י מסביר ב' ענינים נפרדים בפירושה של תיבה א' (או תיבות אחדות) מהכתוב, אז הוא מעתיק תיבה זו פעמיים, לפני כל ענין בפ"ע, וכדלעיל: במכת צפרדע שמעתיק תיבת "אעתיר" עוה"פ. ועפ"ז, גם בנדוד"ד הי' לו לרש"י להעתיק, "את הערוב" עוה"פ בכדי לחלק בין ענין לענין.

(ג) בהטעם למכת "דם" מביא רש"י רק את המשל מבלי להסביר מובנו בנמשל: משא"כ במכת צפרדע הוא מוסיף ומפרש ענינו גם בנמשל: "וכן הצפרדעים מקרקים והומים" – מאי בינייהו?²²

(ד) מזה שרש"י מקדים, "ויש טעם בדבר באגדה" מובן, שאין הפי' לפי פשוטו של מקרא²³ – ולכאורה, הרי טעם זה, שהקב"ה "בטכסיסי מלחמות כו' בא עליהם", הוא ענין המתיישב גם בפשטות מובנו של המקרא.²⁴

(ה) למה מסיים רש"י "כדאיתא במדרש רבי תנחומא", הרי אין דרכו

(21) ת, ה.

(22) ואף ש"ל שבמכת דם הרי זה מובן מעצמו מתיבות "מקלקל מעיינותי" משא"כ בצפרדע אי"מ מעצמו שייכות, תוקעין עליהם גו'" למכת צפרדע – זה אינו, כי כבר פרש"י (ז, כט) "בתוך מעיהו נכנסין ומקררין".

(23) דאף שהרבה פירושים שפרש"י הם ממדרשי רז"ל, וכמפורש ברש"י (בראשית ג, ח) "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ואגדה המישבת דברי המקרא" – מ"מ אין רש"י מקדים, "אמרו רבותינו" וכיוצא בזה, באם מוכרחים הם לפי פשוטו של מקרא, משא"כ כשהוא מקדים שהיא ממדרש, ה"ז להורות שאי"ז פשוטו של מקרא ממש [ומ"מ מביאו בפירושו כי על הפירוש הפשוט קשה קצת].

(24) וכן מפורש להלן (בשלח יד, יד) "ה' ילחם לכם": (שם טו, ג) "ה' איש מלחמה" – אבל גם בלא כתובים אלו מובן כן גם בפשטות.

ולתרץ קושיא זו מוסיף רש"י, "לשון שסוי" – וכוונתו בזה, כי אף שנקודת הפי' בתיבת "משליח" היא "מגרה", מ"מ ישנן דרגות בגירוי: יש גירוי סתם – שאינו חסר בחיות; ויש גירוי חזק הנקרא "שסוי", שמגרין את החיות שיזיקו בתוקף גדול יותר מדרך הרגיל. וכאן שהמדובר הוא בחיות מוכרח לומר שהגירוי הי' בחוזק באופן של שסוי [ומ"מ לא הי' בזה נס וחיידוש עיקרי היפך טבעם, מאחר שהחיות משחיתות בלאה"כ].

ולכן מביא רש"י רא"י מפסוק, "ושן בהמות אשלח בם" ולא מהפסוק שבפי' בחוקותי. – כי מתחלה מפרש רש"י נקודת הפירוש בתיבת "משליח" שהיא "מגרה", וע"ז מביא רא"י מפסוק המדבר בבהמות, שבם שייך עיקר ענין הגירוי (מאחר שמצ"ע אינן שייכות להשחית ולהזיק), ולאחרי שפירש הענין בכללות, מוסיף רש"י לפרש שבנדו"ד הגירוי הי' באופן של "שסוי", כי גירוי באופן רגיל אין צורך בחיות²⁷.

(27) ובהכתוב, והשלחתי בכם את חיות השדה" פירש"י, והשלחתי – לשון גירוי, ולא "לשון שסוי" – כי שם נכללים ב"חית השדה" חיות ובהמות, וכמפורש ברש"י (שמיני יא, ב) "שהבהמה בכלל חיי", ובמילא כוונת רש"י לומר רק נקודת הדבר שהוא "לשון גירוי", ומובן שאופן הגירוי בחי' שונה מגירוי דבהמה. משא"כ בנדו"ד הרי (ככפנים) היו רק חיות, וא"כ מוכרח רש"י לפרש שכאן הכוונה רק "לשון שסוי".

ובלא"ה מוכרח לומר שב"חית השדה" שם נכללים גם בהמות ממש רש"י אח"כ "אין לי אלא חי' משללת שדרכה בכך בהמה שאין דרכה בכך מנין ת"ל ושן בהמות אשלח בם" – ולכאורה מהי הרא"י בפשוטו של מקרא שגם כאן יגרה בהמות מזה שבכתוב אחר ובענין אחר מביאר כן

שמצד ההכרח (המובא לעיל סעי' א') לפרש "משליח" "מגרה" יובן גם מי ומה הוא ה"ערוב" – מי ששייך בו ענין הגירוי, והיינו הבע"ח: וכשמגרים את הבע"ח הרי מובן בפשטות שנושכים ומשחיתים וכו'. ובכן הרי ברור מהו ה"ערוב" ומהו העונש: הקב"ה יגרה בע"ח הרבה בערבוביא, וינשכו וישחיתו המצריים.

והנה זה שהתורה מפרטת רק זה שבאו ב"ערוב" (בערבוביא) מכל הפרטים שבמכה ועד שלא פרשה את העיקר (לכאורה) שבאו חיות וכו' [וזאת יודעים רק מ"משליח בכך" כנ"ל] מכריח לומר שע"ז יתברר דבר שלא היינו יודעים אותו בלאה"כ, והוא:

עיקר החידוש והנס (בנס זה שבאו חיות וכו') הי' שבאו הרבה מיני חיות בערבוביא, אבל שאר הפרטים שהיו במכה זו לא הי' בהם משום חידוש ונס מיוחד.

וא"כ מוכרח לומר שרק חיות היו בה"ערוב", ולא בהמות. דאם גם בהמות באו והשחיתו וכו' כמו החיות, הרי דבר זה הוא חידוש גדול ונס במכה זו – ובכתוב (בתיבת "ערוב") מוכח שכל עיקר הנס הי' רק ה"ערוב" – ערבוב החיות.

אמנם לפי"ז יקשה: אם היו במכה זו רק חיות המשחיתות, מה צורך בגירוי מיוחד²⁶? באם באו גם בהמות, מובן שיש צורך לגרותן בכדי שישחיתו היפך טבען, אבל חיות רעות – הי"ז טבען?

(26) והרי כבר נאמר שאמר יעקב בנוגע ליוסף "חי' רעה אכלתהו" (וישב לו, לג), ובדאי לא חשב יעקב שגירה הקב"ה חי' רעה ביוסף (ובפרט שידע המעלות שלו שהי' "בן זקונים" שלו (וישב שם ג. ובפרש"י)). אלא ודאי שזהו בטבע חי' רעה.

בא להדגיש שעיקר הנס הוא מה שבאו בערבוביא²⁸.

ו. ע"פ הנ"ל יומתק למה אין רש"י מפרט „דובים אריות ונמרים“:

אין כלל הוכחה בפשוטו של מקרא איזו חיות רעות נמצאו בזמן ההיא בגבולי מצרים וסביבותי. ובמילא אין הכרח שהיו שם „דובים אריות ונמרים“. ואם הי' רש"י מפרט „דובים אריות ונמרים“ הי' משמע שאם לא נמצאו אז בסביבות מצרים הביאן הקב"ה ממקום רחוק ממצרים – והרי זה יהי' נס נוסף. ולכן כותב רש"י „חיות רעות“ סתם, היינו החיות רעות שהיו מצויות אז בסביבות גבול מצרים, מבלי לפרט איזו חיות הינן.

ז. מטעם הנ"ל יובן ג"כ ההכרח דרש"י לפרש שהיו שם גם „נחשים ועקרבים“: בפסוק זה מסיים „וגם האדמה אשר הם עלי“²⁹. אם הי' כתוב „ומלא הערוב את בתי מצרים וגם האדמה אשר הם עלי“ („הערוב“ – הוא העיקר בכתוב), הי' מקום לומר כי „הם“ מוסב על העיקר – הערוב^{28*}: אבל מכיון שכתוב „ומלאו בתי מצרים את הערוב גו“ („בתי מצרים“ – העיקר) הרי זה כאלו כתוב „ומלאו בתי מצרים את הערוב וגם האדמה אשר הבתים (או המצריים) עלי“ מלאה את הערוב. ועוד ועיקר: בכל פ' זו הערוב הוא ל' יחיד: ויבוא, וסר, ויסר – וא"כ הול"ל „אשר הוא עלי“.

(28) ועפ"ז מובן מה שמוסיף רש"י „חיות רעות“, כי זה מדגיש ביותר שאין החידוש כאן והנס בזה שהשחיתו (כ"א) בזה שבאו בערבוביא.

(28*) ואף ש„ערוב“ הוא ל' יחיד – הי"ז ע"ד פרש"י לעיל (ח, ב) בתיבת „הצפרדע“, „הכניס“.

ה. עפ"י הנ"ל יובן, שמה שרש"י ממשיך בפ"י התיבות „את הערוב“: „כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם“ – אין עיקרו לפרט מי הי' בערוב, כי זה מבואר דוקא מתיבות „משליח בך“. אלא שעיקרו בא לומר, שכוונת הכתוב בתיבת „הערוב“ היא שבאו בערבוביא וכי זהו הנס והחידוש היחידי שהי' במכה זו, נוסף על עצם המכה. ומכיון שצריך לכתוב שבאו בערבוביא, מוסיף גם „כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים“, כי בזה מפרש את הערבוביא שהיתה במכה זו.

ולכן מעתיק גם תיבת „את (הערוב)“, אשר בזה מוסיף הכרח לומר שעיקר החידוש הי' שבאו בערבוביא: כי באם אין זה עיקר החידוש והוא רק פרט א' מכל המכה, איך יתכן לומר „הנני משליח בך וגו' את הערוב“ שמובנו שזהו כל מה שמגרה בו?! ומזה שכתוב („הנני משליח בך וגו') את הערוב“ מוכרח שזהו החידוש ונס המיוחד שבמכה – וזהו הוכחתו של רש"י [נוסף על הנ"ל] שהכתוב

[דפשוט שאין לומר שנלמד בגז"ש (כבש"ח שם) – שהרי אין זה דרך פשוטו של מקרא] ומוכרח לומר שכוונת רש"י היא שע"ד הפשט „חית השדה“ כולל גם בהמות, וע"ז מקשה: מאחר שכאן הכוונה שגם בהמות תשכלנה – איפה מצינו שאפשר להיות מציאות כזו שלמעלה מן הטבע. ע"ז מביא שמצינו במ"א בפירוש שמצד הגזירה מלמעלה אפ"ל כן.

ובהמשך לזה (וע"ד הנ"ל) ממשיך אה"כ „כבר היו שנים בא"י וכו" – כי אפילו לאחר שנמצא כתוב שאפ"ל שבהמות תשכלנה מ"מ, מאחר שזהו חידוש גדול, אולי זהו רק במקום שמפורסם כן, ע"ז מוסיף שא"ז חידוש גדול כ"כ שהי' „כבר היו שנים כו" [נממילא סרה הקושיא: למה צריך רש"י להוסיף „כבר כו" (וראה ש"ח שם)].

שב „ערוב“: „בטכסיסי מלחמות מלכים בא עליהם כו' ואח"כ תוקעין עליהם ומריעין בשופרות ליראם ולבהלם וכן הצפרדעים מקרקרים והומים וכו'". נמצא, איפוא, שא' מעיקר טכסיסי מלחמה – הוא לעשות פעולות ליראם ולבהלם. ועד"ז הוא במכת ערוב: טעם שהביא את החיות בערבוביא הוא כדי „ליראם ולבהלם“, כי כאשר החיות כל מין לעצמו אין הבהלה גדולה כ"כ, אבל כשבאים הרבה חיות מהרבה מינים ובערבוביא אז הבהלה ויראה גדולות ביותר.

ומכיון שכוונתו לבאר גודל החשיבות של ערבוביא³² לכן מביא רש"י טעם זה של המכות כאן, ובהמשך למ"ש לפני"ז באותו הדיבור, ומביא רק טעם של ב' מכות הראשונות – היינו רק עד לטעם מכת צפרדע, ולא יותר, כי בעיקר – למכה זו מתכוון רש"י בהביאו מדרש זה.

ובמילא מובן ג"כ למה מפרש רש"י הנמשל רק במכת צפרדע, כי רק ע"י הנמשל דמכה זו יודעים שבהמכות ה' הענין של „ליראם ולבהלם“.

ואעפ"כ מוכרח רש"י להקדים שטעם זה נאמר „באגדה“ – אף שגם בפשש"מ יש מקום לסברא זו (כנ"ל סעיף ג') – כי בפשש"מ כבר ידועים טעמים אחרים במכות אלו: במכות דם וצפרדע – להלקות יראתם, ובמכת כנים – להראות להחרטומים

ועכצ"ל בפשוטו של מקרא שהכוונה ב„אשר הם עלי“ היא לבתים, או למצריים, שלא רק ימלא הערוב את הבתים, אלא ימלא גם את האדמה אשר הבתים (המצרים) עומדים עלי²⁹, והיינו שהערוב יהי' גם בתוך האדמה. ולכאורה הרי זה נס מיוחד ונפלא, שחיות רעות יהיו גם בתוך האדמה, היפך טבעם, והרי זה סותר את המודגש בכתוב לפני זה שלא ה' כאן חידוש ונס נוסף ל„הערוב“.

לכן מוכרח רש"י לפרש שהיו שם גם „נחשים ועקרבים“³⁰, שבטבעם נמצאים הם בבורות שבתוך האדמה, וכבר ידוע זה ממ"שי³¹ לפני זה „והבור ריק אין בו מים“, ופירש"י „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו“, הרי שנחשים ועקרבים נמצאים בטבעם בבורות שבתוך הארץ. ואין בזה ענין היפך טבעם.

ואעפ"כ אין רש"י מעתיק התיבות „וגם האדמה אשר הם עלי“ וגם אינו מרמזם ב„וגו“, כי כאמור, כאן אין עיקר ענינו של רש"י לפרט מיני החיות שהביא הקב"ה במכת ערוב, כ"א להדגיש שבאו בערבוביא, ורק דרך אגב מפרט שהיו שם גם נחשים ועקרבים.

ח. אמנם הענין דורש ביאור: מהי חשיבות הדבר שבאו בערבוביא, עד שזהו כל החידוש במכה זו?

ע"ז ממשיך רש"י „ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו“ שע"ז יובן גודל החידוש

(32) ועפ"ז מובן ל' רש"י „ויש טעם בדבר באגדה בכל מכה ומכה למה זו ולמה זו“ דלכאורה הול"ל „ויש טעם באגדה בכל כו'“, כי „בדבר“ הכוונה למ"ש לפני"ז „בערבוביא“, ועד"ז מוסיף „ויש טעם בדבר (זה) באגדה (עפמ"ש שם) בכל מכה כו'“. ודוחק קצת.

(29) בראב"ע: „וטעם גם האדמה – מקום שאין בתים שם“ (וכ"ה בטור הארוך), ועפ"ז „הם“ קאי על „מצרים“ שבפסוק.

(30) ראה ספורנו כאן.

(31) וישב לו, כד.

עומד עלי' לבלי היות שם ערוב וגו'"/
שאצל בני' לא היתה מכת ערוב.

וקשה: למה לא כתוב בג' מכות הראשונות שלא היו אצל בני'? ואם הוא דבר הפשוט ומובן, מדוע מפרשו הכתוב במכת ערוב?

והנה בענין זה ישנן כמה דעות:

האבן עזרא³⁴ כותב: „ולפי דעתי כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היתה כוללת המצריים והעבריים כו' ואלה השלש מעט הזיקו, רק מכת הערוב שהיתה קשה, ה' הפריש בין המצריים ובין ישראל“.

אמנם הרדב"ז³⁵ בתשובתו כותב: „ומה שכתב הראב"ע כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היתה למצרים ולישראל אסור להאמין דבר זה כ"ש שהכתובים מורים להיפך ולא יכלו מצרים לשתות מן היאור ויחפרו מצרים סביבות היאור, משמע אבל ישראל לא היו צריכים לזה כי היו שותים ממימי היאור, ובצפרדעים כתיב ובעמך וגו' וסרו הצפרדעים ממך ומבתיך ומעבדיך ומעמך וגו' משמע שלא היו בישראל³⁶, וכן הכנים, וילמוד שתום מן המפורש, ולא ידעתי אם המכה היתה גם לישראל מה רא' יש בה לפרעה שישלח את ישראל“.

והרמב"ם בפיה"מ³⁷ כותב שמכת

(34) וארא, ז, כד. וראה שם, כט.

(35) ח"א סי' תתיג. וכ"ה דעת הרבה מפרשים (הובאו בתו"ש וארא ז, יז, ת, יג).
(36) ולפלא שאינו מזכיר תירוצו של הראב"ע (ו, כט) על קושיא זו (דאם כוונתו שתירוצו הראב"ע אינו מתקבל – העיקר חסר מן הספר).

(37) על המשנה (אבות פ"ה מ"ד) עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים „שכן ביארו החכמים“ (ועיין ר' יונה שם). ובמאירי ש, אמרו בתלמוד“.

ש,אצבע אלקים היא“, כנ"ל. ולכן מקדים רש"י שטעם זה הוא „באגדה“, אבל באגדה זו יובן הטעם למה הביאן „בערבוביא“ [כי הרי אין טעם זה סותר לפשש"מ – אלא שאינו מוכרח: משא"כ הטעמים הנ"ל מוכרחים הם כ"א במקומו].

ט. אמנם עדיין אין הענין חד וחלק לגמרי (אף שאין זה קושיא ממש – ולכן גם הביאור ע"ז רק נרמז מקומו – כדלקמן) והוא: הן אמת כי מה שבאו בערבוביא ענין גדול הוא המבלבלם וכו', אבל מ"מ למה רק זה נזכר בכתוב וכאלו שעצם הדבר שבאו חיות רעות והשחיתו במה נחשב הוא בערכו?

לזה מסיים רש"י ומרמז „כדאיתא במדרש רבי תנחומא“: שם³⁸ בהמשך לענין הנ"ל מסופר אשר „קרקורן הי' קשה להם מהשחתתם“, ומזה מובן גם בנוגע לערוב, שזהו עיקר גדול בהמכה עד מאוד.

ומטעם זה גם מוסיף רש"י „וכו'“, אף שלפי הנ"ל אין זה נוגע כאן מ"ש שם אח"כ בקשר לשאר המכות – כי אין כוונתו ב"וכו'“ לטעם שאר המכות שם במדרש, אלא למ"ש „קרקורן הי' קשה להם מהשחתתם“.

יו"ד. עפ"י האמור לעיל שעיקר הטעם לג' מכות הראשונות בפשוטו של מקרא אינו טעם המדרש, כ"א – להלקות יראתם ולהראות לחרטומים ש,אצבע אלקים היא“, יובן עוד ענין:

במכת ערוב כתוב אח"כ „והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי

(38) משא"כ במד"ר (שמור"ר פ"י, ו) הוא ענין בפ"ע.

של בני", כי מכיון שעייז הלקה יראתם, הנה בכל מקום שנמצאת יראתם היתה צריכה להיות המכה שם, דאל"כ יחשוב פרעה שחלק זה מהעייז שלו (הנמצא בגושן וכיו"ב) גדול יותר ח"ו מהקב"ה⁴¹.

ועד"ז במכת כנים: מכיון שהכוונה הייתה שעל ידה יראו החרטומים ש"אצבע אלקים היא" ה' הכרח שתהי' בלתי מוגבלת – בכל ארץ מצרים. כי בלא"ה ה' מקום לומר שנעשית עייז מוגבלים, עייז בני"א, משה ואהרן שחרטומים הם (כמו שאמרו בב' מכות הראשונות⁴²), ואף שחרטומי מצרים לא יכלו להעלות הכנים, הנה גם משה ואהרן לא יכלו להעלותן אלא על שטח ואנשים מסויימים – אלא שבזה גדולים יותר מחרטומי מצרים⁴³ – לכן היתה מוכרחת להיות בכל מקום, גם בבני".

משא"כ במכת ערוב שלא ה' הכרח לזה – נאמר, "והפליתי וגו'".

יא. בפנימיות הענינים י"ל הטעם מה שהי' "והפליתי וגו'" דוקא במכת ערוב: בג' מכות הראשונות לא ה' מן הצורך להפריש בין בני"א והמצריים, כי אף אם גם היו המכות בישראל, לא ה' עולה על הדעת ח"ו עייז שאפשר לבני"א להתערב עם המצריים: משא"כ במכת ערוב, שעירב הקב"ה את הבע"ח, ה' אז מקום למחשבת חוץ שכאילו הסיר הקב"ה את כל המחיצות, כמו שהסיר את

דם וצפרדע לא היו בישראל כלל. משא"כ מכת כנים היתה גם בהם אבל, "לא היו מצערים אותם".

ומכיון שאין רש"י מתרץ [אפילו ברמז] הקושיא למה לא נכתב, "והפליתי וגו'" בג' מכות הראשונות, מוכח אשר בפשוטו של מקרא היו המכות הראשונות גם בישראל, וכן נראה גם ממ"ש³⁸, "ותהי הכינם באדם ובבהמה" – אדם סתם; וגם אין לומר שמכת כנים, "לא היו מצערים אותם", כי מנלן כני³⁹ בפשוטו של מקרא⁴⁰.

ובנוגע לקושית הרדב"ז למה מדגיש הכתוב, "מצרים" במכת דם וצפרדע – מובן בפשטות, שהרי זהו העיקר בהבאת המכות.

אבל קושייתו האחרונה קשה באמת לכאורה:

"אם המכה היתה גם לישראל מה רא' יש בה לפרעה שישלח את ישראל?" וגם: למה באמת היו המכות גם בישראל?

אולם עפ"י הנ"ל מובן: מכיון שאת שתי המכות הראשונות פרש"י שהביא הקב"ה בשביל להלקות יראתם, הרי מובן שכאשר יראה פרעה שחע"ז שלו לוקה, יקויים בו, "בזאת תדע כי אני ה'!"^{40*} [ואם גם בני"א יסבלו מזה לא תוקטן עייז ההלקאה בהע"ז שלו]. ואדרבא מטעם זה עצמו ה' מוכרח שתהיינה ב' מכות אלו גם במים כו'.

(38) ת, יד.

(39) דאין לומר שסומך על מ"ש בתלמוד, כי אי"ז דרכו של רש"י אפילו כשמוכרח בפשט"מ; ועאכו"כ במאמר זה שאינו בגמ' שלנו.

(40) ובפרט שגם במשנה נק' "עשרה נסים כו'", הרי שאין זה דבר המובן בשכל הפשוט.

(40*) וארא ז, יז.

(41) ובעין פרש"י (בשלח יד, ב): שיאמרו קשה יראתן.

(42) פרש"י ז, כב.

(43) שהרי מוכרח לומר שלא ידעו, שאין השד שולט על ברי' פחות מכשעורה" (פרש"י ח, יד), דאל"כ איך רצו לכתחלה להעלות הכנים.

עמי ובין עמך, ועל אחת כו"כ בזמננו זה.

וענין דהבדלה ופדות זו הי' בנוגע לכאו"א מבנ"י, אפילו בנוגע לאלו שלא רצו לצאת ממצרים⁴⁶, שמזה הוראה נוספת שמחיצה והבדלה זו היא בנוגע לכל איש ואשה אשר בשם ישראל יכונה⁴⁷.

וכאשר בני ישראל יחזקו מחיצה זו, לא תהי' שום מחיצה ודבר המבדיל⁴⁸ ח"ו בין הקב"ה ובנ"י, וכל אחד ואחת מישראל ישוב בתשובה שלימה ו, "מיד הן נגאלין" בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ וארא תשל"ב)

המחיצה בין חי' לחי' ולנחש ועקרב, ובמילא נפרץ גם הגדר בין ישראל לעמים להבדיל – אז חפץ הקב"ה להראות שהמחיצה קיימת גם בשעה זו, ולכן, "הפליתי ביום ההוא גו' אשר עמי עומד עלי' גו' ושמתי פדות בין עמי ובין עמך".

וההוראה מזה מוכנת בפשטות:

דוקא בשעה אשר ערבוביא בעולם ובזמן אשר פרצו גדרו של עולם באופן שלא הי' לעולמים – יש צורך מיוחד לחזק את המחיצה שבין ישראל לעמים, שהרי גם אז, בהיותם במצרים, קודם מ"ת, היינו לפני ש, בנו בחרת מכל עם ולשון⁴⁴, בזמן שהי' "ערוב" והי' מקום לחשש, עשה הקב"ה נס מיוחד⁴⁵ לשום, פדות בין

(44) נוסח ברכות ק"ש. ראה שו"ע אדה"ז סי' ס ס"ג.

(45) וכמבואר בכמה ממפרשי החומש (רבינו בחיי, פי' ריב"א, טור הארוך ועוד) עה"פ "הפליתי גו'", שע"פ טבע כשחיות רעות והולכות חפשי אין מעצור לרוחן, וממילא צ"ל נס מיוחד להגבילם מללכת לארץ גושן.

(46) ראה פרש"י בא י, כב. בשלח יג, יח.

(47) וכמפורש בסנה' (מד, א): אע"פ שחטא ישראל הוא.

(48) ראה אגה"ת פ"ה.

לע"נ

הרה"ח זכו' התמים הר"ר חייקל
בהרה"ח הר"ר שניאור זלמן יצחק ע"ה

חאנין

נפטר ו' שבט תשס"ד