

היבטים לשוניים פסח פג

דקדוקי קריאה והדרכה לקורא בקריאות חג הפסח החל ממגילת שיר השירים

שיר השירים

אין לעשות ניגון של סיום הספר בסוף כל פרק, לחלוקה הנוצרית לפרקים בתנ"ך אין כל משמעות לגבי קריאתנו.

א ב כִּי-טוֹבִים דְּדִיךְ מִיָּיִן: הטיפחא במילה דְּדִיךְ

א ד מְשַׁכְּנֵי אַחֲרַיִךְ נְרוּצָה: הנו"ן דגושה מדין אתי מרחיק (= בא מרחוק) אע"פ שהנו"ן אינה מוטעמת, טעם טפחא בתיבת מְשַׁכְּנֵי

א ז שְׁאֵהְבָה: מקרה נדיר של טעם ואחריו געיא והטעמה במקום העיקרי¹, מלרע. שְׁלָמָה: שיי"ן פתוחה, הטעם במ"ם מלרע. כְּעֵטִיָּה: הטי"ת בשווא נע

א ח בְּעֵקְבֵי: הקו"ף רפויה ובשוא נח אין בה דגש לתפארת הקריאה כפי שיש במקומות דומים

א ט בְּרַכְבֵּי: הבי"ת השניה רפויה. רְעִיתִי: העי"ן בשוא נח לא בחטף

א טז אף-עַרְשֵׁנוּ: שיי"ן שמאלית

א יז רְחִיטְנוּ כתיב, קרי: רְהִיטְנוּ והרי"ש בפתח

ב ה הִיָּיִן: היו"ד קמוצה בזקף

ב ז וְאִם-תְּעוֹרְרוּ: העי"ן במרכא² לא בגעיא. הרי"ש בשווא נע ואין לקרוא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים, כן הדבר גם בהמשך

ב י וְאָמַר לִי: טעם נסוג אחר לאל"ף

ב יא הַסְתָּו: הסמ"ך בשוא נע עקב הדגש, בעיקר צריכים להיזהר הקוראים תי"ו רפויה

כסמ"ך. הֶלֶךְ לוֹ: אין טעם נסוג אחר

ב יג נִתְּנוּ רֵיחַ: טעם נסוג אחר לנו"ן הראשונה

ב טו אֶחָזוּ-לָנוּ: העמדה קלה באל"ף בגלל הגעיה שם. סְמָדָר: הדלי"ת פתוחה, הקורא בקמץ משתבש

ב יז וְנָסוּ: הטעם בנו"ן, לא בסמ"ך. עַל-הָרִי בְּתָר: הטעם נסוג לה"א

ג א אֵת שְׁאֵהְבָה נַפְשִׁי: יש לשים לב כי הטעמים במילים האלה מתחלפים

ג ב וְאֶסּוּבֶבְבָה: הוי"ו בפתח לא בקמץ, בי"ת ראשונה בשווא ולא בחטף כפי שמופיע בחלק

מהדפוסים וכן הדבר גם בהמשך. אֲבַקְשָׁה: הקו"ף ללא דגש ועל כן היא בשוא נח

ג ד עַד-שֶׁהֵבִיאתִיו: הטעמה משנית בשי"ן והאל"ף כלל אינה נשמעת

ג ה וְאִם-תְּעוֹרְרוּ: כאן העי"ן ללא ספק במרכא, כך הוא בכתר ארם צובא ובכתבי היד

ג ו כְּתִמְרוֹת: המ"ם בשווא נע ולא בחטף

¹ מועתק מכא"צ.

² כך נראה לקרוא בכא"צ וכך ברור בכ"י לנינגרד וששון. ועיין בקובץ סז, ובמצוין על ג ה

ג ז שְׁלֵלְמָה: מילה אחת, למ"ד דגושה בחירק
 ג ח אַחְזִי חֶרֶב: טעם נסוג אחור לחי"ת (בתיבה הראשונה)
 ג ט עָשָׂה לֹא: טעם נסוג אחור לעי"ן
 ג י עָשָׂה כֶּסֶף: טעם נסוג אחור לעי"ן
 ג יא צָאֲנָה | וְרֵאֵינָה: הרי"ש בשוא נח, אע"פ שיש געיא בוי"ו לפניו. בַּעֲטָרָה: הבי"ת בקמץ
 ד א שְׁעָרָךְ: שי"ן שמאלית והעי"ן בשוא נח
 ד ב מִן-הֶרְחָצָה: הרי"ש בפתח והחי"ת בשוא נח
 ד ג מִבַּעַד: הבי"ת פתוחה ומוטעמת³
 ד ה תְּאֻמֵי צְבִיָּה: לא להחליף עם תְּאֻמֵי צְבִיָּה לקמן ז ד
 ד ו אֵלֶךְ לִי: הטעם נסוג לאל"ף ותנועת הלמ"ד נתקצרה לסגול
 ד י מֵה-יָפוּ: במלרע
 ד יא שְׁלֹמֹתֶיךָ: שי"ן שמאלית
 יג-יד 'עַם פְּרִי מִגְדֵים' 'עַם כָּל-עַצֵי לְבוֹנָה' 'עַם כָּל-רְאֵשֵי בְשָׁמִים': טעם טפחא בתיבת
 'עַם'
 ד יד וְאֵהָלוֹת: להקפיד על הניקוד הנכון: וי"ו בפתח, אל"ף בחטף-פתח, ה"א בקמץ
 ד טו מֵעֵינַי: העי"ן בשווא נח ולא בפתח
 ה ב שְׂרָאֵשִׁי: דגש חזק ברי"ש⁴. רְסִיִּי לֵילָה: טעם נסוג אחור לסמ"ך הראשונה
 ה ג פִּשְׁטוֹתַי: הטי"ת בשווא נח על אף הקושי. אֵיכָבְדָה: מלעיל⁵. אֵיכָבְדָה אֲטַנְפֶם: יש להקפיד
 על הפרדת התיבות
 ה יב עַל-אַפְיָקֵי מַיִם: טעם נסוג אחור לפ"א. בְּחֻלָּב: העמדה קלה בבי"ת להדגשת הסגול
 להבדיל בין מיודע ללא מיודע שאז היה מנוקד בשווא
 ה יג מְרַקְחִים: יש להיזהר משיכול אותיות, אין לקרא 'מרחקים'
 ה טו עֲמוּדֵי יֶשׁ: טעם נסוג אחור למ"ם
 ה טז חֲכוּ מִמֶּתֶקִים המ"ם בשוא נח אע"פ שיש געיא במ"ם שלפניה, עם זאת הת"ו רפויה
 ו ד כַּנְדָּגְלוֹת לבטא מילה זו נכונה (דלי"ת לפני גימ"ל), יש להיזהר משיכול אותיות, דג-גד
 ו ה הֶסְבִי הבי"ת דגושה. שֶׁהֵם: הטעמה משנית בשי"ן
 ו י הַנְּשַׁקְּפָה: במלרע!
 ו יא הַפְּרָחָה: ה"א השאלה מנוקדת בחטף פתח ולכן הפ"א אחריה רפה, הרי"ש בשווא נע
 ז ב אָמֵן: האל"ף בקמץ קטן

³ לא להחליף עם בַּעַד הַחֲלוֹן של אם סיסרא!

⁴ אחד המקומות הבודדים במקרא בהם ניתן למצוא דגש באות רי"ש

⁵ בניגוד למגילת אסתר ששם הטעם מלרע (גם כאן וגם שם שתי המילים באותו פסוק, ואין הן מופיעות עוד במקרא!)

ז ג שָׁרַרְךָ: השי"ן בקמץ חטוף (קטן) הר"ש בשוא נח⁶

ז ה תָּאֲמִי צְבִיָּה: התי"ו בקמץ רחב (קמץ בהברה פתוחה) האל"ף בחטף קמץ הנקרא ברוב המקומות כחולם. לא להחליף עם תָּאֲמִי צְבִיָּה לעיל ד ה

ז ח לְאֶשְׁכְּלוֹת: האל"ף פתוחה, הכ"ף בחולם

ז ט וַיְהִי-נָא: הוא"ו בשווא. כָּאֶשְׁכְּלוֹת: כאן האל"ף סגולה והכ"ף בשווא נע להבדילו מהפסוק הקודם בחולם⁷

ז יד נָתַנוּ-רֵיחַ: העמדה קלה בנו"ן בגלל הגעיה שם, והשוא בת"ו, נע

ח א אֶשְׁקֶךָ: השי"ן בדגש ובקמץ רחב הקו"ף בשוא נע, מלשון נשיקה. יש להיזהר מהצורה הדומה בפסוק הבא אֶשְׁקֶךָ, מלשון השקייה

ח ב אֲנַהֲגֶךָ: הה"א בקמץ רחב הגימ"ל בשוא נע. מַיִן הֶרְקַח: לא מַיִן

ח ג וְמַה-תִּעְרְרוּ: גם כאן העי"ן במרכא ולא בגעיא⁸, ריש ראשונה בשוא נע

ח ה חֲבַלְתָּךְ אֶמְךָ: הלמ"ד בפתח ומוטעמת (מלעיל), התי"ו אחריה בשווא נח. יִלְדְּתָךְ: הדלית"ת פתוחה ומוטעמת (מלעיל), התי"ו אחריה בשווא נח

ח ו רִשְׁפֵּיהָ רִשְׁפֵּי: פ"א ראשונה רפה והשנייה בדגש קל. שְׁלֵהֶבְתֶּיהָ: מילה אחת, הה"א הראשונה במרכא כטעם משנה, הה"א השנייה ללא מפיק

ח ז בְּאֶהְבֶּהָ: הבי"ת הראשונה בקמץ מראה על יידוע

ח ט טִירַת כֶּסֶף: טעם נסוג אחור לטי"ת

ח י כְּמוֹצֵאת שְׁלוֹם: הצד"י בשוא נע והאל"ף בצירי: לא כְּמוֹצֵת

ח יא יָבֵא בְּפִרְיוֹ: הבית דגושה בגלל הפ"א הבאה אחריה⁹

ח יב לְנִטְרִים: הלמ"ד בשוא

ח יד וְדָמָה-לָךְ: הדלית בשוא נע¹⁰

קריאת יום טוב ראשון של פסח שמות יב:

כא מְשָׁכוֹ: למרות הגעיא במ"ם השי"ן בשוא נח¹¹

יב כב אֲשֶׁר-בִּסְף: כאן בסגול הסמ"ך פתוחה; אֲשֶׁר בִּסְף כאן באתנח הסמ"ך קמוצה

יב כז בְּנִגְפוֹ: הנו"ן בקמץ קטן, גימ"ל בשווא נח ופ"ה בדגש קל

⁶ המצינים שוא נע משבשים שיבוש חמור!

⁷ בגלל צורת הנסמך.

⁸ כא"צ לא הגיע לדינו, אבל כך בששון ובלנינגרד. גם דומה לשני המקומות הקודמים במגילה ב ז; ג ה. נשנן בזה את כלל אחד ממבטלי יה"א. כידוע אותיות בג"ד כפ"ת בראש המילה דגושות בדגש קל. אם המילה לפנייה מסתיימת בהברה פתוחה לרוב אחרי אותיות יה"א (אהר"י) הדגש נשמט. יש חריגים שבהם הדגש מתקיים בכל זאת. אחד החריגים מכונה "אותיות צבותות". כלומר כאשר האותיות ב"ת או כ"ף בשמשן כאותיות שימוש מנוקדות בשווא ואחריהן אותה אות [בְּבִיתְךָ, כָּל] ולעתים גם אות מאותו מוצא כמו ב"ת ואחריה פ"א – הדגש נשאר. הערה, ת"ו של עתיד נשאר ללא דגש גם כשהיא לפני ת"ו; ב"ת לפני מ"ם נשארת רפויה, וכן כ"ף לפני יו"ד וקו"ף.

¹⁰ המנחת שי מעיד על כ"י שבהם יש חטף פתח בדלית"ת.

¹¹ ישנן דעות חלוקות בעניין זה, גם בקרב התימנים וגם הטוניסאים המסורת מורה על הנעת השווא. אבל הכרענו לפי מה שבידינו שלגעיא זו אין כוח להניע את השווא שאחריה.

יב לז מִרְעָמָסֶס: רי"ש פתוחה עי"ן בשוא

יב לט כִּי לֹא חָמַץ: תיבות כִּי ו לֹא במונח, אין לקראתן כאילו הן מוקפות

לְהַתְמַהֵמָה: כל אותיות הה"א מבוטאות ואינן נחות. הה"א האמצעית נקראת כמפיק בסוף מילה; הה"א האחרונה בפתח גנובה, כלומר אל"ף (אשכנזים), או יו"ד (עדות המזרח) פתוחה לפני הה"א מופקת: אה או יה

יב מא יִצְאָו: היו"ד במרכא לא בגעיא (המילה מוטעמת מלרע כמובן, באל"ף)

הפטרות ראשון של פסח יהושוע ה:

ב חֲרָבוֹת: הר"ש בשוא נח אע"פ שהחיל"ת בגעיא. וכן בפסוק הבא

ו לָתֵת לָנוּ: הטעם נסוג ללמ"ד והת"ו בסגול

ז לֹא-מָלוּ: הטעם במ"ם מלעיל

ט גְּלוֹתֵי: הטעם בלמ"ד מלעיל

יב וְלֹא-הָיָה עוֹד: טעם נסוג אחור לה"א הראשונה

יד עֲתָה בְּאֵתִי: אין טעם נסוג אחור

יום שני של פסח, יום ראשון של חוה"מ, יו"ט שני של גלויות ויקרא כב:

לג וְנִקְדַּשְׁתִּי הַטַּעַם בת"ו מלרע

כג ב דִּבְרָךְ: ארבע פעמים מופיעה התיבה 'דבר' לאורך קריאה זו: בפעמיים הראשונות מוטעם בגרשיים ובפעמיים האחרונות בתביר. מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ: הטעם לא נסוג, ולכן מקום הטעם בר"ש. כן הדבר גם בהמשך הפרשה

כג ג תַּעֲשֶׂה: העמדה קלה בת"ו שלא יישמע כפתח

כג יז מְמוֹשְׁבֵיכֶם: טעם קדמא מעל הבי"ת, ככלל, תיבה זו תמיד תבוא בהטעמה משנית בהברה זו. תִּבְיָאוּ: דגש חזק באל"ף. שְׂתִימִם: בחלק מהדפוסים מוטעם בטעם יתיב ובחלקם בפשטא

כג כב וּבְקֶצֶרְכֶם: הבי"ת בשווא נח למרות הגעיה בוי"ו. לְעֵנִי: העמדה קלה בבי"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע

כג כז בְּעֵשׂוֹר: העמדה קלה בבי"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע

כג ל וְהֶאֱבַדְתִּי הַטַּעַם בת"ו מלרע. העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת האל"ף שלאחריה

כג לב שִׁבְתְּכֶם: הת"ו בשוא נע

כג לח שִׁבְתֵת ה' וּמְלִבְד מִתְּנוּתֵיכֶם וּמְלִבְד... וּמְלִבְד כָּל-נְדִבְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ: כל הדגושות בתוך המילה בשוא נע

כג לט בְּאֶסְפְּכֶם: האל"ף בקמץ קטן

הפטרות יו"ט שני של פסח לבני ישראל אשר עדיין לא עלו ארצה ישראל, מלכים ב כג:

כדי להבין נכונה את דברי הפטרה יש לקרוא את הפרק שלפניו על מציאת ספר התורה ועל נבואת חולדה הנביאה.

ב כג ג וְאֵת-עֵדוּתֵי: הדלי"ת בשוא נע והוי"ו נקראת בחולם (במבטא "ישראל": edevotav)

יום שלישי של פסח שמות יג:

קָדַשׁ-לִי: הדל"ת בסגול

ה לָתַת לָךְ: טעם נסוג אחור ללמ"ד. וְעַבְדְּתָּ מִלְרַע!

ח וְהִגְדַּתָּ: מלרע

יד כִּי-יִשְׁאַלְךָ: האל"ף בקמץ רחב ולכן הלמ"ד בשוא נע

יום רביעי של פסח שמות כב:

כו וְשִׁמְעֵתִי: במלרע, הקורא במלעיל משנה משמעות¹²

כג א אֶל-תִּשָּׁחַת: במלעיל

כג ג תְּהַדְרֶהָ: הה"א בשווא נח והדל"ת בדגש קל, אין לקרוא 'תִּדְרֶה'

כג ד אִיבְרָךְ: אל"ף בחולם, יו"ד בחירק קטן (חסר) וב"ת בשווא נח, יש לקרא: א – ב – ג – ד

כג ח כִּי הַשְּׁחַד יַעֲוֹר פְּקֻחִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים: להיזהר מהפסוק המקביל

דברים טז יט כִּי הַשְּׁחַד יַעֲוֹר עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים

כג טו כִּי-בֹו יֵצְאֵת מִמִּצְרַיִם: הטפחא בתיבה כִּי-בֹו

כג טז בְּאֶסְפָּרְךָ: האל"ף בקמץ קטן והפ"א דגושה

יום חמישי של פסח שמות לד א-כו

לד ב וְהָיָה: הה"א הראשונה בשווא נח

לד ה בְּעֲנָן: העמדה בב"ת להבליט את צורת המיודע. וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה': טעם טפחא בתיבה

בְּשֵׁם והב"ת רפה¹³

לד ט וּלְחַטָּאתָנוּ: הטי"ת קמוצה לשון יחיד (לא בחולם)

לד י כִּי-נֹרָא הוּא: תיבת נֹרָא במלרע, אין טעם נסוג אחור לנר"ן

לד יא שְׁמֶר-לָךְ: המ"ם בקמץ קטן

לד יב הַשְּׁמֶר: במלעיל

לד יג תַּתְּצֹן תִּשְׁבְּרוֹן תִּכְרֹתוֹן: כולם במלרע

לד יד קָנָא: יש להדגיש את הנר"ן בדגש חזק שלא יישמע מלשון קניין: קָנָה

לד כא בְּחָרִישׁ וּבְקֶצִיר: הבי"ת הראשונה בסגול ויש לקרוא אותה בהעמדה קלה להדגשת הלשון

המורה על מיודע, הבי"ת השנייה בפתח

יום שישי של פסח במדבר ט:

¹² עלון זה לא נועד לפסקי הלכה. למעשה יש נדון בין הרבנים המבינים בדקדוק. כל עוד לא המשיך הלאה או לא התרחק מהמקום מסתבר שצריך להחזירו.

¹³ להבדיל מאברהם אבינו בבראשית יב ח: וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'. דהיינו, הקב"ה קרא בשם - ה' (מקיים את דברו: וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' לְפָנָיִךָ לעיל לג יט)

ב וַיַּעֲשׂוּ: וא"ו החיבור בשווא נע. אֶת-הַפֶּסַח: הפ"א קמוצה בטיפחא
ג וּכְכֹל-מִשְׁפָּטָיו: הכ"ף הראשונה בשוא נח וצריך לאמן את הלשון לקוראו נכונה
ח וְאִשְׁמֹתָה: המ"ם בשווא נע ובמלרע. מֵה-יֵצֵא: הי"ד רפויה ללא דגש
י לְנֶפֶשׁ: הלמ"ד בקמץ. וַעֲשֵׂה פֶסַח: טעם נסוג אחור לעי"ן, כן הדבר בהמשך פסוק יד

שביעי של פסח שמות יג:

יג יח : וַיִּסַּב: במלרע

יג יט וְהַעֲלִיתֶם: העמדה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה שלאחריה, וה-עליתם

יד ב וַיֵּשְׁבוּ וַיַּחֲנוּ: וא"ו שוואית, לשון עתיד. נִכְחָז: הכ"ף בשוא נח¹⁴

יד ד וְאִכְבַּדְתָּ בְּפָרְעֹה: דגש קל בב"ת נותר במקומו מדין "אותיות צבותות"¹⁵. וַיַּעֲשׂוּ-כֵן:
בטעם סילוק (סוף פסוק) ללא הכנת טיפחא (טרחא) לפניו. על הקורא להתכונן ולהתאמן על אופן
הקריאה הנכונה

יד ו וַיֵּאָסֶר: האל"ף בשוא נח לא בחטף סגול

יד י וַיִּירָאוּ: הי"ד בחירק מלא והשוא בר"ש הוא נע. הקורא בשוא נח מחליף למשמעות ראייה

יד יב מִמֶּתְנֶנּוּ: המ"ם בשורק¹⁶ ולא בחולם. וכן בהמשך הפרשה טז ג מוֹתְנֶנּוּ

יד יד תַּחֲרֹשׁוּן: געיה בת"ו, יש לקרא בהעמדה קלה שם

יד יז וַיִּבְאֵוּ: הוא"ו בשווא, וא"ו החיבור ולשון עתיד. בְּרִכְבָּו: הבי"ת שלאחר הכ"ף בדגש קל

יד כד וַיֵּהָם: הה"א בקמץ קטן

יד כה וַיִּנְהַגְהוּ: יו"ד בשווא נח אע"פ שהיא אחרי געיה, נו"ן בפתח ובהעמדה קלה בגלל הגעיה
במקום, יש לקרא: וינ-הגהו

יד כו וַיֵּשְׁבוּ: וא"ו בשווא, וא"ו החיבור ולשון עתיד

שירת הים: יש פסוקים המנונגים כולם או חלקם במנגינה מיוחדת, גם לפני השירה יש סיומי
פסוקים מעין אלו. ככלל, יש לקרוא במנגינת שירת הים פסוקים או חלקי פסוקים שיש בהם שם
ה"¹⁷. להלן רשימת הפסוקים או חלקי פסוקים שאינם עונים על הכלל הזה:

יד כב, יד כט וְהַמִּים לָהֶם חוֹמָה מִימִינֵם וּמִשְׂמָאלֵם: יש לקרוא במנגינת מיוחדת

טו יז תִּבְאֵמוּ וְתִטְעַמְוּ: אין שרים במנגינה מיוחדת את חציו הראשון למרות ששם ה' מוזכר
בו, לעומתו, יש לנגן את חציו השני מִקֶּדֶשׁ

טו יח ה' | יִמְלֹךְ לְעֵלְמָם וְעַד: קוראים במנגינה מיוחדת למרות היותו קצר

טו כא שִׁירוּ לַה' כִּי-גָאָה גָאָה: שירת הנשים

¹⁴ הבעיה היא למבטאים ח"ת ככ"ף רפויה נוצר כאן "שוא דומות". ואף על פי שהזכרנו כמה פעמים שהוא נח, מכל
מקום רבים מתקשים לקוראו נח. נראה שכאן צריך להתאמץ לקרוא נכונה אם במבטא ח"ת גרונית כדין, אם בקריאת
הכ"ף בשוא נח.

¹⁵ שתי אותיות מאותו מוצא והראשונה מביניהם מנוקדת בשווא, כלל זה מתקיים בפועל רק בב"ת וכ"ף שהן בשווא
של אותיות השימוש ולא בכל הצירופים.

¹⁶ תנועה גדולה, הצורה הדקדוקית של המילה אינה מושפעת מכתוב מקראי חסר או מלא.

¹⁷ ישנו מנהג אחר הרווח בירושלים והוא: לקרא את כל הפסוקים בשירה במנגינה מיוחדת, לא כולל את וישע אלא
רק מויאמינו בה". וכן את 2 הפסוקים של והמים להם ח(ו)מה.

טו א יִשִׁיר-מִשֶׁה בְּקוֹרֵן וְחוֹמְשִׁים נוֹסְפִים יֵשׁ גַּעִיא בִּי״ד שֶׁל יִשִׁיר. אֵין הִיא בְּמִקּוֹם, מִקּוֹמָה -
 בְּשִׁי״ן. כִּי-גָאָה גָאָה: הַגִּימֵל בְּמִילָה גָאָה דְּגוּשָׁה¹⁸. הוּא אֶחָד מֵאַרְבַּעַת הַחֲרִיגִים בְּשִׁירַת הַיָּם,
 חֲרִיג זֶה חוֹזֵר עַל עֲצָמוּ בִּפְס' כֹּא
 טו ב עָזִי: הַעִי״ן בְּקִמְץ חֲטוּף (קֶטֶן). וְאַרְמְמָנָהוּ: הַנּוּן בְּשׁוּוֹא נַח וְאַחֲרֵיהּ ה"א, אֵין לְקִרְא
 'וְאַרְמְמָנָהוּ'
 טו ה יְכַסִּימוּ: סִמ"ך בְּשׁוּוֹא נַח, יו"ד בְּשׁוּרֶק, יֵשׁ לְקִרְא יְכַסִּימוּ. בְּמִצּוֹלָת: הַצְד"י בְּחֹלֶם לֹא
 בְּשׁוּרֶק
 טו ו נְאֻדְרִי: הַאֵל"ף כֹּאן וְכֵן בְּהַמְשַׁךְ פֶּסוּק יֹא נְאֻדְרִי בְּשׁוּוֹא נַח וְלֹא בְּחֲטָף סָגוּל
 טו ח נְעַרְמוּ מַיִם: הַטַּעַם נִסּוּג לְנוּן
 טו י צֻלְלוּ: לַמ"ד רֵאשׁוֹנָה בְּשׁוּוֹא נַח וְלֹא בְּחֲטָף¹⁹
 טו יא מִי כְּמִכָּה: הַדְּגֵשׁ בְּכ"ף בְּתַחֲלִילַת הַמִּילָה הוּא חֲרִיג. עֲשֵׂה פְּלֵא: הַטַּעַם נִסּוּג לַעִי״ן הַשִּׁי״ן
 בְּצִירֵי וְהַפ"א רְפוּיָה
 טו יג עַם-זֶן גָּאָלָת: הַגִּימ"ל דְּגוּשָׁה. בְּעָזִי: הַעִי״ן בְּקִמְץ חֲטוּף הַזִּי״ן דְּגוּשָׁה בְּשׁוּוֹא נַח
 טו יד יִרְגְּזוּן: הַטַּעַם בְּזִי״ן מִלְרַע וְכֵן בְּשִׂאֵר הַמִּילִים הַנִּגְמָרוֹת ב-וּן
 טו טז יִדְמוּ כְּאֶבֶן: הַדְּלִי"ת בְּשׁוּוֹא נַח בְּגִלְלַת הַדְּגֵשׁ²⁰, הַכ"ף בְּרֵאשׁ הַתִּיבָה הַשְּׁנִיָּה דְּגוּשָׁה בְּאוֹפֵן
 חֲרִיג
 טו יז מְקֻדָּשׁ: הַקו"ף דְּגוּשָׁה לְתַפְאֵרַת הַקְּרִיאָה
 טו יט בְּרִכְבּוֹ: הַבִּי"ת הַשְּׁנִיָּה אֶף הִיא דְּגוּשָׁה
הַפְּטָרַת שְׁבִיעֵי שֶׁל פֶּסַח²¹ שְׁמוּאֵל ב כב:
 ב וּמְפֻלְטֵי-לֵי: הַלַּמ"ד רְפוּיָה לֹלֵא דְּגֵשׁ, וּבְשׁוּוֹא נַח
 ג אֶחְסֶה-בּוֹ: הַעֲמָדָה קֵלָה בְּאֵל"ף בְּגִלְלַת הַגְּעִיָּה, הַבִּי"ת בְּדְּגֵשׁ חֲזַק מִדִּין דְּחִיק
 ו מְקֻשֵׁי מוֹת: הַטַּעַם נִסּוּג לַמ"ם
 ח כִּי-חָרָה לּוֹ: טַעַם נִסּוּג אַחֲוֹר לַחִי"ת
 כב חֲשֵׁרֶת-מַיִם: הַשִּׁי״ן בְּשׁוּוֹא נַח²²
 טז אֶפְקֵי יָם: טַעַם נִסּוּג אַחֲוֹר לַפ"א
 כ חֲפֵץ בֵּי: טַעַם נִסּוּג אַחֲוֹר לַחִי"ת
 כט יִגְיָה: הַה"א בְּמִפְיָק, מִלְשׁוֹן נִגְהָ²³. חֲשָׁפֵי: הַחִי"ת בְּקִמְץ קֶטֶן וְהַכ"ף בְּדְּגֵשׁ קֵל

¹⁸ במבטא רוב העדות כיום אין הבדל בין גימ"ל דגושה לרפויה.

¹⁹ צֻלְלוּ כְּעוֹפְרֵת בְּמַיִם אֲדִירִים: לְפִי חֲלוּקַת הַטַּעֲמִים יֵשׁ כֹּאן שְׁתֵּי יַחֲדוֹת: צֻלְלוּ כְּעוֹפְרֵת; בְּמַיִם אֲדִירִים וְאֵין לַעֲשׂוֹת אַחֲרֵי בְּמַיִם הַפֶּסֶק גָּדוֹל יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר אַחֲרֵי כְּעוֹפְרֵת, וְכֵן בְּקִרְיַת שִׁירַת הַיָּם כֹּל יוֹם בְּתַפִּילָה.

²⁰ הַקּוּרָא יִדְמוּ בְּשׁוּוֹא נַח לֹלֵא דְּגֵשׁ מִחֲלִיף לְלִשׁוֹן דְּמִיּוֹן בְּמִקּוֹם לִשׁוֹן דְּמָמָה.

²¹ הַשִּׁירָה הַזֹּאת נִמְצְאָת גַּם בְּתַהֲלִים יַח, וְלִכֵּן מִי שֶׁמְזַמֵּר זֶה שְׁגוֹר עַל פִּיּוֹ יִיזְהַר בְּמִקּוּמוֹת שֶׁבָּהֶם הַשִּׁירָה כֹּאן שׁוֹנָה מֵאֲשֶׁר בְּתַהֲלִים.

²² הַחֲטָף הַמוֹפִיעַ בְּחֶלֶק מִהַדְּפוּסִים אֵינוֹ אֵלֶּא לְהוֹרוֹת עַל הַנְּעִת הַשׁוּוֹא וְאֵינוֹ מוֹרָה עַל קְרִיאַת הַשִּׁי״ן בְּחֲטָף עֲצָמוּ
²³ אֶחָד מִחֲמֵשֶׁת הַשׁוּרְשִׁים שֶׁהֵ"א שׁוּרְשִׁית וּבְמִפְיָק וְהֵם בְּרֵאשִׁי תִיבוֹת ג'וּן כְּת"ם: ג.ב.ה, נ.ג.ה, כ.מ.ה, ת.מ.ה, מ.ה.מ.ה.

לח וְאֶשְׁמִידֶם: הו"ו בקמץ
 לט וְאֶכְלֵם וְאֶמְחָצֶם: בשתיהן הו"ו בקמץ
 מא וְאֶצְמִיתֶם: הו"ו בקמץ
 מג וְאֶשְׁחַקֶם: הו"ו בשוא
 מה יִשְׁמְעוּ לִי: טעם נסוג אחור לש"ן
 מד וְהִפְלִטְנִי: הלמ"ד דגושה, ולכן השוא נע
 אחרון של פסח לבני חו"ל דברים טו כא:
 יד כג מַעֲשֶׂר: הע"ן בשווא נח
 יד כד שְׁאֵתָו: הש"ן בשוא והאל"ף בצירי
 י"ב בְּרַכְךָ: כ"ף ראשונה בשווא נח, על אף הקושי. כן הדבר גם בהמשך הפרק
 יד כה בִּיְדֶךָ: ולא בִּידְךָ, הדל"ת בשוא נע לא בסגול והטעם בכ"ף
 יד כו תִּשְׁאַלְךָ: געיה בת"ו. האל"ף בקמץ רחב והלמ"ד בשוא נע. וְאֶכְלֵתָ שָׁם: טעם נסוג אחור
 לכ"ף ודגש חזק בש"ן מדין אתי מרחיק
 טו ב לֹא-יִגָּשׁ: ש"ן שמאלית
 טו ד יְהִיֶה-בְּךָ: געיה ביר"ד הראשונה ודגש חזק בב"ת מדין דחיק
 טו ו וְהֶעֱבַטְתָּ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת הע"ן החטופה, ועל אף הקושי, הטי"ת בשווא
 נח
 טו ז תִּקְפֹּץ: הפ"א דגושה
 טו ט קָרְבָּה: הקו"ף בקמץ רחב והר"ש אחריה בשווא נע. וְרַעְיָה עֵינֶיךָ: יש להקפיד, כבכל מקום
 אחר במקרא, על קריאת הע"ן שאם לא כן, משבש את משמעות הכתוב
 טו יא לַעֲנִיךָ: העמדה קלה בלמ"ד למנוע הבלעת הע"ן החטופה, הנ"ן בחירק חסר ולכן היר"ד
 אחריה דגושה. וְלֹא-בִינְךָ: הלמ"ד וגם הבי"ת בשווא נח, היר"ד בחולם והנ"ן אחריה בשווא נע:
 ול-אב-ינך
 טו יב וְעַבְדְּךָ: הבי"ת בקמץ גדול ושוא נע בדל"ת, כן הדבר גם בהמשך פס' יח
 טו יד וּמִיִּקְבֶּךָ: המ"ם בחירק חסר והיר"ד אחריה דגושה ומנוקדת אף היא בחירק חסר
 טו טז אֶהְבֶּךָ: הבי"ת בשווא נע
 טו יז תַּעֲשֶׂה-כֵּן: העמדה קלה בת"ו ודגש חזק בכ"ף מדין דחיק
 טו כ תֹּאכְלֶנּוּ: הכ"ף בשווא נע ולא בחטף פתח
 טו כא תִּזְבְּחֶנּוּ: הבי"ת קמוצה
 טז א וְעָשִׂיתָ פֶּסַח: הפ"א בדגש חזק מדין אתי מרחיק
 טז ב וּזְבַחַתָּ פֶּסַח: טעם נסוג אחור לבי"ת
 טז ה נִתֵּן לָךְ: הטעמה בת"ו, אין טעם נסוג אחור לנו"ן
 טז ו לְשִׁבְן שְׁמוֹ שָׁם: תיבת שָׁם בתביר, אין להסמיכה לתיבה שלפניה בזקף

טז יג בְּאֶסְפָּף מְגִרְנֶהָ: גם האל"ף וגם הגימ"ל בקמץ קטן
 טז ט שְׁבַעַת: השי"ן בקמץ והקוראו בשוא משנה משמעות וכן בהמשך הפרשה²⁴. תְּסַפֵּר-לָד:
 הפ"א בקמץ חטוף
 טז י יְבַרְכֶךָ: על אף הקושי, הכ"ף הראשונה בשוא נח וכן הוא בהמשך
 טז טו בְּכָל תְּבוּאָתֶיךָ: בכל במהפך ולא במקף ולכן גם בחולם ולא בק"ח
 טז טז יֵרָאֶה כָּל-זְכוּרֶיךָ: בקדמא ואזלא ולא בתלישה (לא קורן אך יש חומשים)
 טז יז גַּתֵּן-לָד: געיה בנו"ן

הפטרות אחרון של פסח בחו"ל ישעיה י לד:

י לד סְבִיבִי: הבית בשוא נח על אף הגעיה לפנייה
 יא א וַיֵּצֵא חֶטֶר: הטעם בצד"י, אין הוא נסוג ליו"ד. מִגִּזַע יִשְׂרָאֵל: הגימ"ל בצירי
 יא ב וְנָחָה: מלרע²⁵. רִיחַ חֲכָמָה: יש לתת רווח בין הדבקים שלא תיבלע ח"ת אחת
 יא ג וְהִרְיָחוּ: כך יש לקרוא²⁶
 יא ז יֵאָכֵל-תְּבֹנֶן: המילה תְּבֹנֶן אינה משתנה באס"ף (אתנח - סוף פסוק) והת"ו בסגול
 יא ט מְלֹאָה: הלמ"ד בשוא נע
 יא יא אֶת-שְׂאֵר: הקמץ במילה שאר אינו משתנה לפתח²⁷ וכן בפסוק טז
 יא יב וַנִּשְׂא נֶסֶל: הטעם לא נסוג לנו"ן
 יא יד וְעָפוּ: הטעם בפ"א מלרע
 יא טו בָּעֵיִם: העי"ן בשוא נח, לא בחטף
 יב א יֵשֵׁב: השי"ן בחולם
 יב ג מִמַּעֲיָנִי: העי"ן בפתח והיו"ד בשוא נח

קוראים יקרים גליון זה מביא מאמרים שונים על חג הפסח, בהשתדלות של היבטים לשוניים, גם אם יתכן שהכותבים לא נתכוונו לזה.

אבני נזר. ביעור חמץ ע"י גוי. הנה יש שני סוגי מצות: א) מצוה שאי אפשר לקיים המצוה בלי המעשה מצוה, כנטילת לולב ושיבה בסוכה וכדומה, ולכן קטן דמופקע ממעשה המצוה, אינו מקיים מצוה כאלו. ולמ"ד מצות צריכות כוונה, אינו מקיים מצוה כאלו בלי כוונה. ב) מצוה שקיום המצוה בא ממילא אף בלי מעשה מצוה, דקיומה נעשית מאליה, כגון הקרבת קרבן פסח, דהמצוה מתקיים מאליה ע"י דהקרבת קרבן עבורו²⁸, וכגון השבת

²⁴ ובכל מקום במשמע שְׁבוּעָה – שבעה ימים ולא לשון שבועה.

²⁵ לא בגלל וי"ו ההיפוך, אינו נוהג בנסתר.

²⁶ יש טועים בדרשה בחז"ל, ללא שבדקו את ניקוד המילה במקרא, ועלולים להכניס את טעות הקריאה להפטרות זו.

²⁷ כן הדבר במילה דת

²⁸ בדכתב הגר"ח (פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ז) דקיום המצוה של קרבן פסח אינו נובע מהמעשה המצוה של הקרבת קרבן פסח, רק ממה שקרבנו קרב עבורו, לכן אף קטן מקיים מצות הקרבת קרבן פסח, דקטן מופקע רק ממעשה המצוה ולא מקיום המצוה.

אבידה, דהמצוה מתקיים מאליה ע"י דהאבידה הושב לבעליה²⁹, ובמצות כאלו אין צריכים כוונה, ואף קטן מקיים המצוה³⁰.

ונחלקו רעק"א והאבני נזר אם מצות ביעור חמץ דומה למצות נטילת לולב, דמקיים המצוה דוקא ע"י מעשה מצוה של ביעור חמץ, או דהמצוה מתקיים מאליה אם נתבער החמץ על ידו, ואין צריך לזה מעשה מצוה³¹. דהנה המג"א (סי' תמ"ו סק"ב בשם השל"ה) כתב, דיותר לשרוף חמץ שמצא בתוך פסח ע"י גוי, אפילו אם ביטלו קודם הפסח, שכיון שמקיים מצות תשבתו מדבריהם, הרי זה דוחה איסור אמירה לנכרי של שריפה שאינה אלא שבות מדבריהם.

והשיג על זה רעק"א שם, דמצות ביעור חמץ מקיים דוקא ע"י מעשה מצוה, וז"ל: יש לפקפק די"ל דלא מקיים בזה עשה דתשבתו, כיון דמבערו ע"י גוי, ואין שליחות לגוי, והוי כנעשה הביעור מעצמו דלא קיים עשה דתשבתו, עכ"ל. אבל האבני נזר (או"ח סימן מ"ב) כתב דאע"ג שאין שליחות לגוי, הרי הוא מקיים מצות תשבתו ע"י שריפת הגוי, דאין צריך לזה מעשה מצוה, אלא קיום המצוה נעשית מאליה אם החמץ מבעור מן העולם. וכתב דדומה למצות בנין בית הכנסת, דקיום המצוה נעשית מאליה, ולכן גם אם בנה הבית הכנסת ע"י גוי, הוא מקיים המצוה. וז"ל: במצות בנין בית הכנסת, אין המצוה מצד העושה ולבנות בפועל בית הכנסתו, רק מצוה מצד הנעשה, שיבנה בית הכנסת, לכן אין נפ"מ אם עושה בעצמו בניית בית הכנסת או ע"י אחרים. ויותר מזה יש לומר דלגבי בנין בית הכנסת מקיים המצוה על ידי פועלים גוים כאילו עשה בעצמו. כמו שמקיים עשה דתשבתו במה שמריצה לפני כלבו והכלב אוכלה מאליו. והטעם דמצוה שתלוי בביעור חמץ. וכיון שמכל מקום החמץ נתבער חשיב שהוא העושה המצוה. כמו שחשיב המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו מזיק ממש וחייב אפילו ברשות הרבים וע"י רשב"א ב"ק נו ע"ב. וכן המוסר ממון ישראל ביד אנס. אף דלענין שבת המראה עצים לגוי להבעיר וליקח שכר על זה. אף שברבי שיבעיר כמו שברבי שהאנס יקחנו. מכל מקום לא חשיב שעשה בעצמו. והיינו טעמא משום דבשבת תלוי האיסור רק בעושה. שהרי מה שנעשה מאליה בשבת לא איכפת לן. ולכתחילה מתחיל בערב שבת שיעשה בשבת. ועל כן לענין נזיקין שהחייב במה שזה נזיק חייב אפילו במראה ומעמיד לבד. והוא הדין בחמץ שהמצוה במה שהחמץ נתבער. המצוה אפילו במריצה לכלבו לבד. ובה מיושב קושיית הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל על המגן אברהם³²

והוסיף האבני נזר, דכמו דמצינו שני סוגי מצות, מצוה שמקיים דוקא עם מעשה מצוה, ומצוה שקיומה נעשית מאליה, הוא הדין איכא שני סוגי איסורים, איסור דבעינן לזה מעשה עבירה שיעבור על האיסור, ואיסור דעובר אף בלי מעשה עבירה. וז"ל: הנה המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו הוי מזיק ממש וחייב וכו', וכן המוסר ממון ישראל ביד אנס [חייב]. אף דלענין מלאכת שבת הדין הוא דהמראה עצים לגוי להבעיר וליקח שכר על זה, אף שברבי שיבעיר, כמו שברבי שהאנס יקחנו, מ"מ לא חשיב שעשה בעצמו. והיינו טעמא משום דבשבת תלוי

²⁹ כדכתב בברכת שמואל (יבמות סימן ב') דע"י שהאבידה מושבת מקיים המצוה מאליו, ולא ע"י מעשה השבה, ולכן ליכא בזה החסרון של מצוה הבאה בעבירה.
³⁰ ראה בארוכה בקובץ שיעורים (כתובות אות רמ"ט).

³¹ הנה המנחת חינוך (מצוה ט') נסתפק, אם מצות תשבתו הוא מצוה בשב ואל תעשה, היינו שהחמץ יהיה מושבת מרשותו ולא יהיה אצלו חמץ ברשותו, ולכן אפי' אם אין לו כלל חמץ לבער הוא מקיים מצות תשבתו. או שזוהי מצוה בקום ועשה, שישבית את החמץ שברשותו, ואם אין לו חמץ לא עבר על המצוה, אבל גם לא קיים אותה, ולכן מצוה לחזר שיהיה לו חמץ כדי שיקיים מצות השבתה, ע"ש. אבל אין זה נוגע לכאן, דמחלוקת רעק"א ואבנ"ז הוא לפי הצד דתשבתו הוא מצוה בקום ועשה, אם בעינן לזה מעשה מצוה, או דמקיים המצוה אף בלי מעשה מצוה, דסגי אם נתבער החמץ על ידו.

³² כ"כ בסימן נ"ח אות ו' וז"ל: דהא במריצה לפני כלבו קיים המצוה (ע' פסחים ה'; ודף לב.). ולא חשיב שמבטל עשה דתשבתו, על כרחך דמה שכלב יאכלנו ע"י השלכתו חשיב כאילו הוא עושה, והטעם דסוף סוף החמץ מבעור, ואינו עובר עוד עליו וכו', לכן הוא הדין בשוכר גוי לבער באופן שהגוי ודאי יעשה הביעור, דחשיב כאילו ביער בידיים לענין העשה דתשבתו, עכ"ל.

וכ"כ בסימן שי"ט, והוסיף דאח"כ דאם נתבער החמץ מאליו לא קיים המצוה, אבל אם נתבער החמץ ע"י גרמתו, שפיר מקיים המצוה, וז"ל: לענין עשה דתשבתו אפילו נתבער מאליו, לא גרע מכיסה הרוח את הדם דנפטר מלכסות (חולין פז.), דהקפידה תורה שלא יהיה דם מגולה, והרי אין כאן דם מגולה, רק שהאדם לא עשה המצוה. וכן אם נשבת החמץ מאליו, מ"מ אין לישראל חמץ בפסח, רק שלא קיים מצות תשבתו וכו'. אבל אם מריצה

לפני כלבו, דומה למעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו דחייב, והכא נמי קיים המצוה, וכן האומר לגוי לבעור, דומה למוסר ביד גוי דחשיב מזיק בידיים, והכא נמי מקיים המצוה. קיצור הדברים, דביעור חמץ דומה להזיק דאף בלא מעשה האדם מ"מ נעשה הזיק, ונעשה ביעור שאין לו חמץ, ושוב גם בגרמי חשב כעשה בידיים.

האיסור רק בעושה, שהרי מה שנעשה מאליה בשבת לא איכפת לך, [כדחזינן] דלכתחילה מותר להתחיל מלאכה בערב שבת שיעשה בשבת. ועל כן לענין נזיקין שהחוב במה שזה נזיק, חייב אפילו במראה ומעמיד לבד³³.

זרע שמשון. ואפילו כולנו חכמים וכו' וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. נראה ע"פ מה שאמרו חז"ל שהקב"ה הוציאנו ממצרים קודם ד' מאות שנה, ולכך צריכים להשלים שנים אלו בגלויות אחרות. ועוד אמרו חז"ל, שאילו לא היו חוטאים ישראל בעגל לאחר קבלת התורה, לא היתה אומה ולשון שולטת בנו, שהיו זוכים להישאר במדרגת מלאכים, דעל שעה זו כתיב "אני אמרתי אלקים אתם", ולא היו משכחים את התורה, היתה נתקעת בלבם לנצח.

ואם היו ישראל משלימים זמן הגלות, לא היו חוטאים בעגל, והיו נשארים במדרגה שהשיגו בקבלת התורה, ומפני שיצאו קודם הזמן, נגרם חטא העגל ולא יכלו להישאר בדרגתם שהשיגו בקבלת התורה, דהא תלוי בהא. ובדרגה זו של קודם חטא העגל, היו נחשבים כל ישראל חכמים ויודעים את התורה, ולכך היה אפשר לומר דבמצב זה היינו פטורים מלספר ביציאת מצרים, דכיון דקודם חטא העגל לא היינו צריכים ללכת לעוד גלויות, דכבר השלים הקב"ה את זמן הגלות שנגזר, וממילא אין שבת כל כך גדול במה שהוציא אותנו בזמן שהתחייב לאברהם אבינו להוציא אותנו.

על כך אמר בעל ההגדה "ואפילו כולנו חכמים", כלומר אם היו יוצאים ממצרים בזמן שנקבע ד' מאות שנה, שאז כולם היו חכמים ויודעים את התורה, אעפ"כ מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, והיינו משום שעיקר השבת הוא שהוציא אותנו מרשות היצה"ר, ורק משום כך אין לנו עוד גלות, ומשום כן אף במצב זה היה עלינו לזכור את היום הזה שריחם עלינו שלא נשוב עוד לחטא. ומכל שכן היום שחטאנו בעגל, דמזה מוכח דעדיין לא השלמנו את זמן הגלות שנגזר, ולכך חזר יצה"ר אלינו ונתחייבנו גלויות אחרות, בודאי צריכים לנו לספר ביציאת מצרים על כך שהוציא אותנו קודם הזמן.

ואם יקשה לנו, דלפ"ז נימא דאין ראוי כל כך להרבות בסיפור יציאת מצרים, שעיקר הסיפור על כך שהוציא אותנו קודם הזמן, וזו איננה טובה שלימה, כי מפני כן אנו צריכים לרדת לעוד גלויות אחרות. על כך סיים בעל ההגדה "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", והיינו שידוע הכלל מזה"ק שבאיתערוותא דלתתא איתער איתערוותא דלעילא, דע"י התעוררות שלנו בעוה"ז התחתון, אנו מעוררים עלינו השפעות משמים. ולכך אם נזכור את הניסים שעשה עמנו הקב"ה, זה יגרום שיעשה עמנו עוד ניסים אחרים, וכדכתיב "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", שאם נודה לו על הטובות שעשה עמנו, זה יגרום שלעולם ימשיך ויעשה עמנו חסדים וניסים.

ישמח ישראל פרשת שמיני אולי תשובת בן הרשע הוא עפ"י שמבואר באור החיים ע"פ תַּמַּת נַפְשֵׁי מֹת יִשְׂרָאֵל (במדבר כג, י), כי שמעו אזניו מרשעים שאמרו לו בפירוש כי אם היו יודעים שיחזרו בתשובה ותיכף ימותו היו עושים תשובה אלא שידועים שאינם יכולים לעמוד בתשובה זמן ארוך כי דבר מלך זקן וכסיל עליהם רח"ל. אבל באמת טעותם על פניהם איך יוכלו עתה בעת חליים לתאר בנפשם מה שיהי' בעת בריאותם, כי אחרי התשובה באמת נעשה לברי' חדשה, ונמאס בעיניו מעשות כל רע, כאשר עד עתה התאוה נפשו לכל התאוות כן אח"כ תמאס נפשו בכל רע ותבחר בטוב, וגם התשובה האמיתית כשתעלה על לבו גודל חטאו ופגמו לפני מן, כו', אז בחרטתו הגדולה אינו חושב על עצמו, ועל זמן הבא, כי אולי ימות תיכף כר"א בן דורדיא (ע"ז י"ז), ומה לו לחשוב על זמן הבע"ל, וגם איננו חושב ומעלה בדעתו אם יועיל לו תשובתו, רק צועק אל ד' ממעמקי לבו ובוכה ומתחנן לפני בוראו שימחול לו, ומתחרט באמת על חטאו. וזה הוא הפירוש בתשובת בן הרשע, וכמבואר בהפיסקא יכול מר"ח כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, היינו לבל תחשוב על העבר ועל העתיד רק על רגע זאת שאתה עומד בה, וברגע זה תוכל לצאת מאפילה לאור גדול, וגם הרשע איננו מאמין שיוכל לפעול ע"י דיבורים מפחותי ערך, וע"ז היא התשובה כש"נ וְהִגְדַּתְּ

³³ וכ"כ האבנ"ז בסימן נ"ח וז"ל: להבין הטעם מה נשתנה שבת [דגרמא פטור], מנזיקין [דגרמא חייב דיני שמים], צריך לומר דבנזיקין סוף סוף ממונו נזיק, לכן אפילו בגרמא חייב דיני שמים. אבל שבת הוא חובת הגוף, ואם המלאכה נעשית מאליה בשבת והוא פעל זאת מערב שבת, מותר לכתחילה, על כן אין חייב בגרמי, שכל שאינו כחו ממש אין בו חיוב של כלום, עכ"ל

לבגוד ביום תהוא לאמר, עיין אוה"ח הקדוש (שם), ונוסיף נופך שתגיד לו אשר אותו האור לילה כיום יאיר תוכל לעורר ע"י הדיבורים וסיפור יציאת מצרים, וזה ביום תהוא לאמר:

ר' שאול שיף מרעננה. יש להבין, כי לכאורה חכם ורשע אינו דבר והיפוכו, והיה צריך לומר "חכם וטיפש" או "צדיק ורשע"? הסביר ה"בית ישראל" מגור זצ"ל על פי מימרת חז"ל ש"אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות", וממילא יוצא שהרשע הוא היפוך החכם. ובאותו עניין מובא בשם רבי שמחה-בונים מפשיסחא זצ"ל, שאת רמ"ח מצוות עשה אפשר לסכם בשתי מילים: "היה חכם", ואת שס"ה מצוות לא תעשה אפשר גם כן לסכם בשלוש מילים: "אל תהיה טיפש".

הסבר נוסף מובא בשם רבי יואל מסאטמר זצ"ל: בעל ההגדה רצה ללמדנו שלעומת הרשע הבא מולנו לא תועיל מדרגת "צדיק" לבדה, כי הרשע לוחם בערמומיות בשקר ובזיוף נגד הצדיק, שאינו מעלה על הדעת כי בהתנהגות הרשע טמון רע. לכן צריך האדם להיות "ערום" ביראה (עיין ברכות י"ז), ובנוסף למדריגת "צדיק" עליו להיות גם "חכם", שישכיל להסיר את המסווה מפרצופו האמיתי של הרשע. והוסיף עוד: ב"ירושלמי" מוזכר הבן ה"תם" בלשון שוטה, ועונים לו את התשובות שבתלמוד הבבלי עונים לחכם, ויש להבין מה הסיבה לכך ?

ותירץ: הירושלמי קורא ל"תם" טיפש, כי בכל העולם אדם חסר דעה ראוי להיקרא בלשון המעטה "תם", אבל התלמוד הירושלמי הרי נחתם בארץ ישראל, וידוע ש"אוירא דארץ ישראל מחכים", ואם למרות זאת הוא לא החכים, אין הוא תם אלא טיפש!

הקשה רבי פריש מביאלא: מדוע אנו אוכלים בליל פסח מצה לפני המרור? הרי המרור הוא זכר לעבדות "וימררו את צייתם (שמות א, יד)", והמצה היא סימן לגאולה, כמאמר בעל ההגדה ש'לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ', והרי השעבוד היה קודם הגאולה, ולכן עלינו לאכול אותם גם כסדר הזה – מרור ואחר כך מצה! ותירץ: הנס של יציאת מצרים לא היה כשאר נסים, שהנפילה קודם לסמיכה (הצרה קודמת לגאולה), כי המילה נ"ס מורה: נ'פילה ס'מיכה. אבל הנס של יציאת מצרים היה לדורי דורות והוא העומד לישראל בכל צרתם להצילם מיד כל הקמים עליהם להרע להם, ולכן אוכלים מצה קודם למרור, להורות כי המצה, גאולת מצרים, היא קודמת למרור, היינו לכל מרירות וצרה, חלילה, שלא תבוא.

רבי ברוך ממזי'בוז' זי"ע פירש את הפסוק "פסח ה' על הפתח (שמות יב, כג)" (המובא במכת בכורות) באופן הבא: בפשטות, פירוש הפסוק הוא שהקב"ה ידלג על פתחי בתי ישראל, ולא ייכנס להרוג את בכוריהם, אולם רבי ברוך פירש באופן אחר, על פי דברי חז"ל שאמר הקב"ה לישראל: אם אתם רוצים לחזור בתשובה, ואינכם יודעים איך לעשות זאת, די בכך שתקיימו "פתחו לי פתח כחודו של מחט" – התחילו לשוב אלי מעט בכוחות עצמכם באתערותא דלתתא (בהתעוררות מלמטה), "ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם" – אני, הקב"ה, אסייע בידכם להמשיך ולשוב בתשובה שלימה, ואשפיע לכם רוב טוב וחסד כפתחו של אולם.

אולם, אומר רבי ברוך, כל זה הוא בימים "רגילים", אבל במצרים כאשר היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה, וגם את אותו פתח קטן לא היו יכולים לפתוח בכוחות עצמם, "פסח ה' על הפתח" – הקב"ה ברוב רחמיו ויתר ודילג על אותו פתח שביקש, "כפתחו של מחט", וגאל אותם באתערותא דלעילא (בהתעוררות מלמעלה), אף על פי שלא היו ראויים מצד מעשיהם.

הרב ישראל אלטר מגור ז"ל. יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה (שמות יג, ח). בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך... כה סיפר חסיד שזכה להסב אל שולחן הסדר של מרן הבית ישראל מגור זי"ע בשנת תש"ו, הסדר הראשון שנערך אחרי סיום מלחמת העולם השנייה, בה נהרגו על קידוש ה' כל בני משפחתו של מרן זי"ע. בין הדברים אשר אמר אז הבית ישראל זי"ע: – שמא תחשוב לעבוד את השי"ת "יכול מבעוד יום" רק כשמאיר לך הכל כאור יום, "תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" – היינו תמיד, גם בזמן הסתר פנים, בזמן שה"מצה" וה"מרור" מונחים לפניך. כשהכל חרב והרוס.... גם בשעה כזאת מוטל עלינו לעבוד את הבורא יתברך... כי בני ישראל מאמינים בני מאמינים הם שהכול לטובה, ואין ביכולת האדם להשיג דרכי המקום...

אבני נזר. אכל מרור קודם מצה. אמרו בפסחים (דף קטו): אמר הלל משמיה דגמרא, לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו, הלל היא, דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכין בבת אחת ואוכלן, שנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו". וכתב האבנ"ז ("א"ח ס' שע"ט) וז"ל: אשר הוקשה לו שהוכיח הש"ס מחכמים שחולקים על הלל בכריכה, דהיינו משום דסבירא להו מצוות מבטלות זו את זו. אימא דהטעם הוא משום דצריך לאכול מצה ואח"כ מרור (כדאיתא פסחים קיד:), ודומה לשמע תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם דלא יצא, דאין כאן פשוטה לפניו ופשוטה לאחריה כיון ששמע בבת אחת (ע' תוס' ר"ה לד: ד"ה מתשעה), והכי נמי אין כאן מצה ואח"כ מרור כשאוכלים בבת אחת. תשובה: דע שיש הבדל בין הנושאים, שמצה ומרור שתי מצות הם, תדע שמברכים על כל אחת ברכה בפני עצמה, ואילו היה מצה אחת, אין מברכין על כל חלק מצה בפני עצמה, כמו שכתב הב"י ("א"ח ס' תרנ"א בשם הרשב"א), שאם נטל מינים שבלולב כל אחד בפני עצמו, דאין מברכין אלא ברכה אחת על כולן, דמצוה אחת הוא, ואין מברכים על כל חלק של המצוה ברכה בפני עצמה, ועכ"ד הב"י. וא"כ מוכרח דמצה ומרור שמברכין על כל אחד בפני עצמה, דשתי מצוות הם. וא"כ אם אכל מרור ואח"כ מצה, אין שום חסרון באכילת מצה, דאין מצות מצה תלויה כלל במרור שלאחריה, ואפי' לא יאכל מרור כלל, נתקיימה מצות מצה בשלימות, כל שכן שאכל מרור – אלא שלא אכל לאחריה, ואין חסרון רק במרור שעדיין לא הגיע זמן של מרור לכתחילה עד שאכל המצה, וכן לשון הש"ס (פסחים קיד:): "דלא בעידן חיובא דמרור אכיל ליה".

קיצור הדברים, אם אכל מרור ואח"כ מצה, אין גרעון כלל באכילת מצה, רק איכא גרעון באכילת מרור. לא כן תקיעה תרועה תקיעה דשופר הכל מצוה אחת ומעכבין זה את זה, ואם הריע ואח"כ תקע, הגרעון בשניהם, דתקע ולא הריע אחריה – אף התקיעה אינה מצוה. והנה הכלל הוא, העושה שני דברים בבת אחת, נחשב כל אחד כאילו עשהו לאחר השניה, ולכן המקדש שתי אחיות אינם מקודשות (קידושין נא:), דנחשב קידושי רחל כאלו היה אחר קידושי לאה³⁴. וכן גיטה וידה באין כאחת³⁵ וחשיב דכל אחד בא אחר השני, לכן היכא דלא אמרינן הכלל של גיטה וידה באין כאחת, לא מהני, דחשיב דידה באה לאחר קבלת הגט.

הרב עמרם אייזנשטיין דקדוקי טעמים בשיר השירים.

א ג לְיַחַד שְׁמַנִּיָּד טוֹבִים שְׁמֵן תוֹרֵק שְׁמֵד עַל-גֵּן עֲלֻמֹת אֶהְבֹּד:

³⁴ כ"כ האבני נזר בסימן רנ"ג אות ג' וז"ל: קיימא לן (קידושין נ:): כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ואם קידש רחל ולאח אחיות חשבינן לגבי רחל כאילו נתקדשה אחר לאה, וכן לאה כאילו נתקדשה אחר רחל, עכ"ל, וע"ש עוד.

³⁵ כגון הא דכתב בקצוה"ח (סי' ר' ס"ק ה'), דאם אחד יקנה את חצירו ללוקח ע"י שטר מתנה, אבל השטר מתנה לא יתן לתוך ידו של הלוקח, אלא יניח את זה בחצר שרוצה להקנותו עכשיו, דלא יקנה הלוקח את החצר, ולא אמרינן בזה "שטרו וחצרו באין כאחד".

לפי מה שפירש"י ששמך הוא כמו ישמן תורקי, כלומר שמן שנרוק, וכן להרס"ג שפירש ישמן תורקי – שמן מבושם. קשה שא"כ היה ראוי לחבר את ישמן תורקי, [ולהטעים: שְׁמָן תוֹרֵק - שְׁמֵד]. ומפיוסוק הטעמים משמע שיתורקי מוסב על ישמדי, כלומר ששמך יהא נרוק כמו שמן.

[ח] אם-לא תדע לך היפה בנשים צאי-לך בעקבי הצאן ורעי את-גדיתיך על משכנות הרעים: קשה למה הפסיקו ביצאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיתיך, והרי לכאורה יורעי את גדיותיך על משכנות הרועים הוא דבר אחד, [ולכאורה היה ראוי להטעים: צאי-לך בעקבי הצאן - ורעי את-גדיתיך על משכנות הרעים:]. ולכאורה מבואר שגם מרעה הגדיים יהיה לפי עקבי הצאן, ויעל משכנות הרועים זה פרט נוסף, שעני"ז יגיעו למשכנות הרועים. וכמבואר בתרגום.

[ה ו] פתחתי אני לדודי ודודי חמק עבר נפשי יצאה בדברו בקשתיהו ולא מצאתיהו קראתיו ולא ענני: קשה למה הפסיקו בינפשי, וחיברו את התיבות יצאה בדברו, [ולא הטעומו: נפשי יצאה - בדברו]. ואולי י"ל שאם היו מפסיקים בינפשי יצאה, היה משמע שמדובר על מיתה רגילה, שהיתה יבדברו. ולכן חיברו את יצאה בדברו ללמד שינפשי יצאה מחמת ידברו, [שזה היה מיתה בדרך של כלות הנפש להשי"ת].

בן לאשרי ויקרא משה וגו' ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח (שמות יב, כא) וגו' וילכו ויעשו בני ישראל כאשר עשה יי את משה ואהרן בן עשו (פס כח). ותמוה מה הרבותא שמשה ואהרן קיימו מה שציוה ה' /א"ה. יש מקראות אחרים שמשה ואהרן עשו את דברי ה', מקרא זה מדבר על בני-ישראל]. והמג"א בזית רענן כתב דכיון דלא היו בשעבוד הו"א שלא נתחייבו בפסח, ודבריו הק' דחוקים, דלפ"ז היה לו לומר "ושבט לוי", דכולם לא היו בשעבוד. ולענ"ד נראה, דרז"ל (ש"ר פט"ז ב) דרשו "משכו" ידיכם מעבודה זרה, ולכאורה זה בודאי לא שייך לומר על משה ואהרן. לזה אמר הפסוק דגם משה ואהרן הרהרו בתשובה על איזה דקות שיש להם שייכות, כאומרם כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, וכמו שכתב בתולדות יעקב יוסף (ריש פ' שמות) עה"פ "כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם (תהלים יב, ב)", דמרישיה לסיפיה מדריש, ומסיפיה לרישיהיא. ומשה ואהרן עשו תשובה על דק מן הדק, ועיד"ז הביאו הרהור תשובה בלב כל בני ישראל.

ידידנו הרב גור אריה צור נר"ו כמובן לא טמן ידו בצלחת. והסביר כמה דברים על דרך הנסתר. מובאים כאן מדבריו על דרך הפשט קרוב לנסתר.

בביאור מתי מתחילה מצות ההגדה

במסכת פסחים פרק י משנה ד' שנינו מתחיל בגנות ומסיים בשבח. אלא שחלקו בזה רב ושמואל (פסחים קטז).

לדעת שמואל מתחילה ההגדה בתשובה לשאלת מה נשתנה. באומרו עבדים היינו (דברים ו, כא). שכן כאן מתחיל בגנות.

לדעת רב מתחילה ההגדה באומרו מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו' שכן בזה מתחיל בגנות. והוא כפירוש רבינו עובדיה מברטנורה על המשנה שם. ובשימת לב, יש להעיר, שלפי רב מעשה בר' אליעזר וכו' שהיו מסובין בבני ברק, וכן מאמרו של ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן ע' שנה, וכן כנגד ארבעה בנים דברה תורה, וכן יכול מראש חדש, הן רק הקדמה להגדה. ולפי שמואל הן חלק מההגדה.

ועוד, לפי הנאמר לעיל בסימון קדש, שההגדה נאמרת על הכוס, היא מתחילה בעת מוזיגת כוס שני, והוא לפני מה נשתנה. ואשר על כן על כל הנ"ל יש לומר שאכן, מצות ההגדה מתחילה עם מוזיגת הכוס ל"מה נשתנה". ובזה שאלת התינוקות היא חלק מההגדה. אלא שרוב ושמואל חלקו מהיכן מתחיל עיקר המצוה של הסיפור. לשמואל מעבדים היינו, ולרב באומרו מִתְחַלֵּה עוֹבְדֵי עִזִּי וכו' וכל השאר הן רק הקדמה להגדה.

בביאור ההבדל בין הגדה לסיפור

יש לשאול, שהרי אמרו שאמירה היא רכה, והגדה היא דיבורים קשים כגידיים. כמו שדרשו עה"פ פה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל (שמות יט, א) ופירש רש"י שם ותגיד - ענשים ודקדוקין, דברים הקשים כגידיין. ובלילה הזה צריך למשוך לב הצאן הדרך לאמונה ולדברים הנשגבים של הלילה הזה, באמירה רכה, ולא בדרך של הגדה.

ואכן, מצינו בהגדה דברים שהם קשים כגידיים, ואם לא היו אומרים לנו חז"ל לאומרים אי אפשר היה לאומרים. כגון בן רשע, אף אתה הקהה את שיניו, הוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר, אילו היה שם לא היה נגאל. וכמו כן כל הגנות שמספרים בתחילה היו עובדי ע"ז אבותינו.

וכי אפשר לומר כן ביום כזה מקודש ובשעות כאלו מסוגלות, אלא להודיע כוחם של חז"ל שאמרו לנו לומר דברים הקשים כגידיין, ואף על פי כן יתישבו על לב הבנים כאמירה רכה. ונרמז הדבר בפסוק והגדת לבנך, וכח זה של אמונת חכמים הוא ששומר עלינו לבלתי יהיה כאן קטרוג, וכך יפלו הדברים על און שומעיהם. ועוד יש לומר, שהמילה הגדה בארמית היא כנהר שנמשכים מימיו, כעין נגדין נחליא, כן סיפור יציאת מצרים הוא כדבר אשר מושך את הלב, ולכן עטפו את הסיפור בכל מיני מעשים שימשכו את לב התינוקות ולא ימאסו במוסר שיש בהגדה.

ועוד יש לומר, שהגדה היא לשון של הכרת הטוב, כמו שאמר דוד המלך ע"ה בתהלים להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות (תהלים צב, א). והרי חסד ואמונה אמירתן רכה. אלא שנקט לשון גידיים גם בחסד ובאמונה כדי להשרישם בחזקה ולנטעם עמוק בלב הרוח.

לכן נקט לשון הגדה בליל הסדר שכולו חסד ואמונה.

וכן בהמשך המזמור שם, פס' טז להגיד כי ישר השם, צורי ולא עולתה בו. ואשר על כן ייסד בעל ההגדה את הגדה של פסח על ההגדה של הביכורים, ארמי אובד אבי וגו' להכיר טובה לקב"ה על כל הנסים שעשה לנו ועל פדות נפשנו. וכן פירש רש"י בהגדת הביכורים (דברים כו, ג) ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה. הכי נמי, הגדת היום לה' אלקיך שאינך כפוי טובה. והכרת הטוב יש בה כדי להגן על הצאן הרוח לבלתי תפגע נפשו מהדברים הקשים כגידיין.

ויש לעיין, בהגדת הביכורים מדוע יתחיל מארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו'. והרי הוא עתה בארץ המובטחת, עם הפירות שנתן לו הקב"ה, ולכאורה היה די לומר הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ומודה אני לפניך על הארץ ועל הפירות. ומדוע יתחיל את הכרת הטוב מארמי אובד אבי.

אלא לימוד גדול לימדנו בעל ההגדה בלילה זה. שאת הטוב, צריך להכיר מהשרש. מתחילתו ועד סופו. שאחרת אולי תודה יש כאן, אבל הכרת הטוב כמשמעה אין כאן.

שָׁפַל עֵיקְרָהּ שֶׁל הַכֶּרֶת הַטוֹב לְדַעַת מִי הוּא הַטוֹב, וְכִיצַד הוּא מְטִיב. אֲשֶׁר עַל כֵּן נִקְרָא הַטוֹב וְהַמְטִיב. וְלִכֵּן מִתְחִיל מֵאַרְמֵי אוֹבֵד אֲבִי, שֶׁתְּחִילַת הַצִּלְתָּנוּ מִמְצָרִים יְסוּדָה וְשׁוֹרְשָׁה בְּהַצִּלְתָּנוּ מִלְּבַן הָאֲרָמִי.

וְשֵׁמָּה יֵשׁ לֹמֵר שְׂכָאן שְׂרַשׁ מִחֲלוּקָתָם שֶׁל רַב וְשִׁמּוּאֵל (וּפְסָחִים קִטּוּז). הָאִמּוּרָה לְעֵיל, מֵהֵיכָן מִתְחִיל בְּגָנוֹת.

כְּלוֹמֵר מַה הוּא שְׂרַשׁ הַכֶּרֶת הַטוֹב שֶׁמִּשָּׁם צָרִיךְ לְהִתְחִיל לְהוֹדוֹת. רַב אָמַר "מִתְחִילָה עוֹבְדֵי עֲבוּדַת גִּילּוּלִים הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ" וְעַכְשָׁיו קָרְבָנוּ הַמְּקוֹם לְעִבְדָתוֹ, הוּא שְׂרַשׁ הַכֶּרֶת הַטוֹב,

וְשִׁמּוּאֵל אָמַר: מִ"עֲבָדִים הָיִינוּ", וְיוֹצִיאֵנוּ, הוּא שְׂרַשׁ הַכֶּרֶת הַטוֹב. וְבֵּאֵר הַשְּׁלִישִׁי, הוּא בְּעַל הַהֲגָדָה וְהַכְרִיעַ בִּינֵיהֶם. שֶׁהִתְחִיל אֶת סִיפּוֹר יִצִּי"מ עֲצֻמוֹ מֵאַרְמֵי אוֹבֵד אֲבִי, וְיִרְדּוּ מִצְרִימָה. שְׂכָאן שְׂרַשׁ הַכֶּרֶת הַטוֹב, שֶׁתְּחַת אֲשֶׁר רָצָה לְבִן הָאֲרָמִי לְכַלּוֹתָנוּ, הַתְּקִיִּים בִּיעֻקֵּב אֲבִינוּ וְיִרְדּוּ מִצְרִימָה, וְנַעֲשֶׂה שֵׁם לְגוֹי גָּדוֹל. וְאִף עַל פִּי כּוֹן, כְּתוּבָה לְבִן הַשּׁוֹאֵל, בַּחֵר בְּעַל הַהֲגָדָה לְפָתוּחַ בִּ"עֲבָדִים הָיִינוּ", וְכִדְבְּרֵי שִׁמּוּאֵל, שֶׁהֵם יוֹתֵר קְרוֹבִים לְדַעַתוֹ שֶׁל הַבֵּן. בִּיאוֹר בְּעִנְיָן הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא.

הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא דִּי אָכְלוּ אֲבֵהֶתְנָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם. כָּל דְּכָפִין יִיתִי וְיִיכַל, כָּל דְּצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח.

בְּעֵצֶם הָאִמְרָה שֶׁל הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא. יֵשׁ שְׁתֵּי תַמְיָהוֹת. דִּי הִיא לֹמֵר הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא דִּי אָכְלוּ אֲבֵהֶתְנָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם. וּמְדוּעַ הוֹסִיפוּ כָּל דְּכָפִין יִיתִי וְיִיכַל. כָּל דְּצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח. וְעוֹד תַּמְיָהוּ, הִרִי צָרִיךְ לְהִימָנוֹת עַל הַקְּרָבָן בְּעוֹד מוֹעֵד, כִּיצַד אָמַר יִיתִי וְיִפְסַח. וְיִ"ל שְׂאִין אֲנִי יְכוּלִים לִישֵׁב בְּלִיל הַסֵּדֵר אִם אֵינְנוּ מִחֲזִירִים טוֹבָה לְקַב"ה. וְכִיצַד נִחְזָר טוֹבָה אֵלָּא עַל יְדֵי הַזְּמִנָּה בְּרִיּוֹתָיו, כָּל דְּכָפִין וְכָל דְּצָרִיךְ. וְעוֹד יֵשׁ לֹמֵר שְׂאִין נִתְקַנָּה אִמְרָה זוֹ לְאוֹמְרָה בְּעוֹד מוֹעֵד, בְּעַת שְׁמֹנִיִּים עַל הַפְּסָח. אֵלָּא שְׁעֵתָה אֲנִי חוֹזְרִים וּמְכַרְזִים אִמְרָה זוֹ, שֶׁכָּל הַמוֹזְמָנִין וְהַנְּמָנִין יִרְגִּישׁוּ אֶתְנוּ שִׁיכּוֹת. וְהֵם בְּבַחֲיַנְתָּ הַבְּעֵלִים שֶׁל הַסְּעוּדָה.

וְעוֹד יִ"ל, כִּי הַכוּוֹנָה הִיא אֲלֵינוּ, כִּבִּיכּוֹל מִתְכוּוֹנִים לְעֲצֻמָנוּ, שְׂאִפִּילוּ אִם אֲנִי בְּכָלֵל כָּל דְּכָפִין, אִין אֲנִי יְכוּלִים לְאֲכֹל מְרֹב תְּשׁוּקָה לְסַפֵּר בְּנִיסֵי ה', וּמִמִּילָא גַם אִם הִיא בְּשֵׁר הַפְּסָח לְפָנֵינוּ לֹא הָיִינוּ אוֹכְלִים אוֹתוֹ עַכְשָׁיו, עַד אִם דְּבַרְנוּ דְּבַרְנוּ. וְעוֹד יֵשׁ לְהַעִיר מַה שְׂאוֹמְרִים בְּתַחֲלִילָה יִיתִי וְיִיכַל, וְרַק אַחֲרַי כֵּן יִיתִי וְיִפְסַח, לְהוֹדִיעַ שְׁעִיקָר אֲכִילַת הַפְּסָח הִיא עַל הַשּׁוֹבַע. לִכֵּן קוֹדֵם יִיכַל וְאַחֲ"כַּיִּפְסַח.

הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא

מְגַלָּה אֶת הַמְּצוֹת מְגַבִּיָּה אֶת הַקְּעָרָה וְאוֹמֵר הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא דִּי אָכְלוּ אֲבֵהֶתְנָא בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם. כָּל דְּכָפִין יִיתִי וְיִיכַל, כָּל דְּצָרִיךְ יִיתִי וְיִפְסַח. הַשְּׁתָּא הָכָא, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּאַרְעָא דִּישְׂרָאֵל. הַשְּׁתָּא עֲבָדִי, לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוֹרִין. וְעוֹד יֵשׁ לְשׂאוֹל, מְדוּעַ יִנְהַג עֲצֻמוֹ מִנְהַגֵי בְּנֵי-חוֹרִין כְּגוֹן הַסְּבָה וְכו' בְּעוֹדוֹ אוֹמֵר הַשְּׁתָּא עֲבָדִי.

וְיֵשׁ לֹמֵר כִּי מִנְהַגֵי הַחִירוֹת שְׁנוּהַג הַיּוֹם הֵם כְּדִי לְטַעַת הָאִמּוּנָה עַל הָעֵבֶר וְגַם עַל לְעֵתִיד לְבוֹא, וְכִפִּי שְׂאוֹמֵר: לְשָׁנָה הַבָּאָה בְּנֵי חוֹרִין. וּבְעֵצֶם אִמּוּנָה זוֹ, הִרִי הוּא בְּנֵי חוֹרִין גַּם הַיּוֹם לְמִירוֹת אִמְרָתוֹ הַשְּׁתָּא עֲבָדִי.

וְעוֹד יֵשׁ לֹמֵר, שְׁעִיקָר הָאִמְרָה וְהַהֲתַנְהוּת הַיּוֹם הִיא הַיּוֹתָנוּ בְּנֵי חוֹרִין מִמְצָרִים. אֲדָּךְ לְכָלֵל הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלִימָה עֲדִיין לֹא הִגַּעְנוּ וְלִכֵּן עֲדִין הַשְּׁתָּא עֲבָדִי.

לְאַחַר אִמְרָתָהּ הָאֵל לְחֵמָּה עֲנִיא, מְסִיר אֶת הַמְּצוֹת מֵעַל הַשְּׁלָחַן וּמוֹזֵג כּוֹס שְׁנִי. מוֹזֵגִין כּוֹס שְׁנִי וְיִכוּוֹן בּוֹ כְּדִלְעִיל לְעוֹלָם הַבְּרִיאָה.

וְבוֹזָה מִתַּמְיָה אֶת הַתִּינוּקוֹת בְּשְׁנֵי דְבָרִים:

א. הרי כבר עשינו קידוש ומה מקום לקידוש זה
ב. לאחר הקידוש נוטלין ידים לאלתר, וכאן לא רק שלא נטלנו ידים למצה, ומוזגין עוד כוס, אלא גם מסירין את המצות? וכמבואר לעיל במוזגו כוס שני מגלה דעתו שכאן מתחילה עיקר ההגדה. עם שאלת התינוקות.

וכאן יתפרש לשון ההגדה, כנחל כנ"ל: שההגדה תימשך אחר שאלת התינוקות כנחל הנמשך אחר ירידת הגשמים. וכפיוט האר"י ז"ל וְנִגְדִין נְחִלִיא, בְּגוֹה בְּלַחֲשֵׁין נְפִיוט אַזְמֹר בְּשִׁבְחִין בְּקִידוּשׁ לַיַּל שְׁבַת. לאחר אמירת הָא לַחֲמָא עֲנִיא מוּזְגִין כּוּס שְׁנֵי וְאִשְׁר עַל כּוֹן, כאן הבן שואל: מַה נְשִׁתְנָה

מַה נְשִׁתְנָה הַלַּיְלָה הַזֶּה מִפְּל הַלַּיְלוֹת? זו השאלה בכללות. ופירוט השאלה מחולק לארבעה ענינים. אכילת מצה, אכילת מרור, מטבילין שתי פעמים, יושבין ומסובין. והנה, בעל ההגדה בחר בארבעה ענינים הללו לשאול על כל השינויים של הלילה הזה, למרות שהשינויים הם רבים.

ויש ליתן טעם מדוע נבחרו דוקא שינויים אלו לשאול עליהם. והנראה לומר, שפרט לכך שהשאלות נוגעות לעיקרי מצוות הסדר כגון מצה, מרור, טיבול במי מלח ובחרוסת והסיבה, אפשר לומר שהשאלות הן גם כנגד ארבעה בנים שדברה תורה ויפורטו להלן. וסדר השאלות הוא מעין הקדמה לארבעת הבנים.

השאלה הראשונה כנגד הבן החכם. שבכל הלילות אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה. ולכאורה מה מקום לשאלה זו, הרי בידוע לכל שחמץ אסור בפסח. אלא השאלה היא מדוע הלילה הזה כולו מצוות מצה. גם בתחילה, המוציא מצה, וגם בסוף צפון, שהוא כנגד בשר הפסח, שנאמר בו עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֵאָכְלוּ (במדבר ט, יא).

והתשובה לחכם, אין מפטירין אחר הפסח [עם המצות] אפיקומן. שאכן, כולו מצה. ומכיון שהוא בן חכם, מבין הוא ברמזים. שהרי הצפון רומז כנ"ל, ליצר הרע, שנאמר וְאֵת הַצִּפּוֹן אֶרְחִיק מֵעֵלֵיכֶם (ויאל ב, כ). ולכן נקרא אפיקומן, כנ"ל, לומר להם אפיקומן, הוציאו את יצר הרע מתוכם.

ולאחר שבלילה הזו יבטלוהו ליצר הרע, לכן אין ראוי עוד להזכירו לאחר שנגאל ואכל מן הפסח עם המצות. ואשר על כן, התשובה לחכם היא שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן לא לבטל טעם המצה שהוא יצר הטוב.

השאלה השניה כנגד הרשע השואל מַה הָעֵבֶרְהָ הַזֹּאת לָכֶם (שמות יב, כו). הרי הוא חג הגאולה ומיסבים דרך חירות, ואתם ממררים לעצמכם, ואוכלים מרור. לכן התשובה לרשע, אם אינך מקבל את המרירות, גם לא תטעם מם הגאולה. שאין טעם המרור מבטל את טעם המצה, אלא אדרבה, מחדד אותו. ולכן התשובה לרשע אם היה שם לא היה נגאל.

השאלה השלישית כנגד התם. שבלילה הזו מטבילין שתי פעמים. שהתם שואל רק על מה שהוא רואה. לכן שאלתו היא מה זאת. כי את המצות הסרנו לפני השאלות, אבל הקערה עם שני הטיבולים נשארה. ושני הטיבולים אשר עליה הם מי מלח וחרוסת. לכן שואל

התם מַה זֹאת (שמות יג, יד).

והתשובה לתם היא בְּחֶזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ וכו'. כי כנגד ס' רבוא שעבדו בפרך שמרמו הכרפס במי מלח, וכנגד הטיט שמרמו הטיבול של המרור בחרוסת, רק חוזק יד של הקב"ה יכול להוציאנו משם. והרי ענין רואות שיצאנו משם.

השאלה הרביעית היא כנגד שאינו יודע לשאול. שראה את כולם מיסבים בשתיית יין הקידוש. ואינו מבין מדוע. ופותרים ואומרים לו בְּעֶבֶר זֶה עֲשָׂה יי לִי (שמות יג, ח). בעבור המצה והמרור המונחים לפניך.

ובזמן בית המקדש יש שאלה חמישית שהבן שואל, כָּל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בְּשֶׁר צָלִי, שְׁלֹק, וּמִבְשָׁל, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלוּ צָלִי.

ולעומקו של מקרא יאמר ששאלה זו היא כנגד הבן החמישי. הוא הבן התועה בדרכי החיים בין ארבעת הבנים שכנגדן דברה תורה. הוא הבן הפוסח על שני הסעיפים, בין עולם האמונה ועולם הכפירה. הוא הבן העומד על פי תהום. הוא הבן הנגרש והנרגש. ובלבו זעקה גדולה ומרה, עזרו לי להיות כקרובן הפסח כָּלוּ צָלִי. לא רק הלילה הזה אלא גם בכל הלילות. ואשר על כן גם אליו תכוון התשובה עֲבָדִים הָיִינוּ וַיֹּצִיאָנוּ. ליתן לו התקווה של וַיֹּצִיאָנוּ. שאם יהיה כָּלוּ צָלִי בליל הסדר, בכך יהיה, בוער באש קדש לעבודת ה' גם כל ימות השנה.

א"ה. הבה נתבונן, משנה מסכת פסחים פרק י ד

מזוגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הלילה הזה מרור שבכל הלילות אנו אוכלין בשר עלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו עלי שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. השאלות הן הדרכה לאב לעורר את הבן לשאול או ללמדו.

בבלי מסכת פסחים קטו ב אביו הוזה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה. אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה.

שם קטז א אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו. מעניין להשוות בין שני המקרים, ואין כאן המקום.

מכל מקום אפשר על דרך הפלפול לפרש ב'אביו מלמדו' שהוא מכין אותו לשאלות אפשריות שיכול לשאול אם יהיה חכם... וכו'. אולי זאת כוונת ידידנו.

הנכון הוא שחז"ל מצאו בתורה תשובות שונות לשאלות הבנים. וכבר העירו מפרשי ההגדה שהתשובות לחכם ורשע שונות ממה שכתוב בתורה. גם על השימוש בתשובה על 'שאינו יודע לשאול' כמענה לרשע. רצייתי להמשיך, אבל גם כך הקובץ נתארך יותר ממה שציפיתי.

לכל הקוראים חג כשר ושמח, ונזכה לאכול מן הפסחים ומן הזבחים. וגם להקריב עולות ראהי ושלמי שמחה וחגיגה. וכמובן תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן.

הִיטִיבָה בְּרָצוֹנָךְ אֶת-צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָּם: אַז תִּחַפֵּץ זְבַח־צֶדֶק עוֹלָה וְכִלְיֵל אַז יֵעָלוּ עַל-מִזְבְּחֶךָ פָּרִים:

היבטים לשוניים בפרשת אחרי פג

דקדוקי קריאה בפרשת אחרי, בהפטרה, ובראשון של קדושים

טז א בְּקִרְבָּתָם: הקו"ף בקמץ קטן, הרי"ש בשווא נח ואין דגש קל בבית"ת שלאחריה

טז ב בַּעֲנֵן: העמדה קלה בבי"ת להדגיש את הסגול המורה על מיודע

טז ד כְּתֻנֹת-בִּד קֹדֶשׁ: טעם קדמא על המילה בִּד, אין לקרוא בטעות 'כתנת בד-קדש'³⁶

טז ז וְהֶעֱמִיד: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת הגרונית החטופה

טז י יַעֲמַד-חַי: יו"ד ראשונה בקמץ גדול

יב גַּחְלִי-אֵשׁ: געיה בגימ"ל

טז טז מְטַמְּאֵת ... טַמְּאֵתֶם: בשתי המילים המ"ם בשוא נח ויש להיזהר מהבלעת האל"ף, לא: מטומות ולא טומותם

טז טז כ הַחַי: טעם סו"פ האריך את תנועת החי"ת מפתח לקמץ לכן הה"א מנוקדת בסגול

טז טז כו וְהִמְשִׁלָּח: געיה בה"א והמ"ם בשווא נע, אין לחוש לספרים אשר ניקדו שם חטף פתח שאינו אלא להורות על הנעת השווא

טז טז כט בַּעֲשׂוֹר: העמדה קלה בבי"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע. הַאֲזַרְחָה: בזקף קטן, ולא גדול. בְּתוֹכְכֶם: כ"ף ראשונה בשווא נע ולא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים

יז ג יִשְׁחָט... יִשְׁחָט: החי"ת בפתח

יז ד וְאֶל-פֶּתַח: על פי רוב מוטעם בגרש

יז יב לֹא-תֹאכַל דָּם: טעם נסוג אחור לת"ו. לֹא-יֹאכַל דָּם: טעם נסוג אחור ליו"ד

יז יג בַּעֲפָר: העמדה קלה בבי"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע³⁷

יח ב אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: טעם טפחא בתיבת אֲנִי

יח ה וְחַי: וי"ו קמוצה³⁸

יח ז לֹא תִגְלֶה ... לֹא תִגְלֶה: כאשר המילה מוטעמת באתנח הלמ"ד בצירי, וכאשר היא בטיפחא (טרחא) הלמ"ד בסגול

יח כ שְׂכַבְתָּךְ: הכ"ף בקמץ קטן וכן הוא בהמשך פס' כג. לְטַמְּאֵה-בָּה: הטי"ת בקמץ קטן, התיבה מוטעמת בטעם סו"פ בלבד

יח כא לְהַעֲבִיר: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה

יח כג לְרַבְעָה: כאן הה"א במפיק. בקדושים כ טז ללא מפיק. תָּבַל: המילה כולה בסגול³⁹, הקורא בצירי או במלרע משנה משמעות

יח כד אֶל-תִּטְמְּאוּ: העמדה קלה בת"ו מפני הגעיה שם, יש להיזהר בקריאתה בחירק (משקל סביל בנין התפעל) ולא בשווא (משקל פעיל)

הפטרות אחרי עמוס ט:

³⁶ טעות נפוצה שמקורה ברצון הבלתי מודע מצד הקורא 'לאזן' את מספר ההברות משני צדי היחידה, הכוונה היא שהקורא על פי הטעות מקבל 3 הברות מצד ימין (אם נספור את השווא הנע כהברה לצורך העניין) ו-3 הברות משמאל. כאשר הנכון הוא 4 מימין ו-2 משמאל.

³⁷ כן צריך לנקד בברכת כיסוי הדם, לגורסים מילה זו בברכה

³⁸ רבים נכשלים בציטוט הפסוק וקוראים וי"ו בשוא

³⁹ נוסף לסימן המסורה הארץ מתחת כלומר כשהטעם למטה הוא במשמע ארץ, יש סימן אחר של ר"א בחור שני פסוקים במשלי ו טז שֶׁשֶׁ-הִנֵּה שָׁנָא ה' כלומר תָּבַל בניקוד סגול בעל שש נקודות תחת האותיות הוא תועבה שה' שונא; ל כד אַרְבַּעָה הֵם קִטְנֵי-אֶרֶץ המילה תבל כשהיא בצירי יש לה ארבע נקודות תחת האותיות היא במשמע של ארץ.

ז כְּשֵׁיִם: השי"ן בחירק חסר והי"ד אחריו בחירק מלא, יש לקרוא: כושי-יים, דין דומה
 לגבי וּפְלִשְׁתִּים בהמשך הפסוק
 ט וְהַנְּעוּתִי: הוא"ו בפתח והטעמה מלעיל, כן הוא במדויקים; בקורן ודומיו, הטעם בת"ו – ואינו
 נכון!
 י כָּל חֲטָאֵי עַמִּי: טעם טפחא בתיבת כָּל
 יא הַנְּפִלֹת: הפ"א בסגול⁴⁰ למרות האתנח!
 יב עֲשֵׂה זֹאת: טעם נסוג אחור לעי"ן
 יד נְשֻׁמוֹת: שי"ן פתוחה ודגש חזק במ"ם, מלשון שממה ולא רבים של נְשָׁמָה
ראשון של קדשים:
 יט ט וּבְקִצְרֵכֶם: געיה בוא"ו והב"ת בשווא נח
 יט י לְעֵנִי: העמדה קלה בלמ"ד להדגשת הסגול המסמל מיודע
 יט יד וַיֵּרֵא מֵאֲלֹהֵיךָ: דגש חזק במ"ם⁴¹

הרב גור אריה צור נר"ו עוד יש ליתן טעם ומדוע נסמך אַחֲרֵי מוֹת וגו' וַיָּמָתוּ, לענין
 עבודת יום הכפורים. ויש לומר שהראה המקום ברוך הוא כוחו של יום הכיפורים
 לתקן מעיקרא נשמות התועים. ולכן הסמיך מיתת נדב ואביהו ליום הכיפורים,
 להורות על תיקון הנפטרים ואמר ולא ימות לעוה"ב, כדרך שלא מתו בניו לעוה"ב
 כי יום הכיפורים מכפר. וכאן רמוז על ספרי המתים הפתוחים ביום הכיפורים
 כספרם של החיים.

ועוד יש לומר דליכא מילתא דלא רמיזא באורייתא, וכאן רמוז הפסוק למה שאמרו
 חז"ל במדרש תנחומא (וישלח ב) על הפסוק כִּי גָדוֹל יוֹם יְיָ וְנִרְאָ מְאֹד וְמִי יִכְלֶנּוּ (ויאל
 ב, יא), זֶה יוֹם הַכְּפוּרִים שָׁבוּ סְפָרֵי חַיִּים וְסְפָרֵי מֵתִים נְחַתְמִים. לכן הסמיך הכתוב
 את וַיָּמָתוּ לעבודת יום הכפורים, לומר שספרי המתים נחתמים בו.

ועל דרך הצח, בְּקִרְבָּתְם לִפְנֵי יְהוָה וַיָּמָתוּ, שם ה' מוטעם בטיפחא והיא כעין הפסקה
 קלה, וכך יקרא: בקרבתם לפני ה', וימותו. שבמותם הגיעו לדרגה עליונה של קירבה
 לה', כטפח לפני כסא הכבוד, לקיים וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ (תהלים
 ח, ו). ועוד י"ל, שלכן הסמיך הכתוב את אחרי מות לתזריע מצורע, שתורת האדם
 מלידתו לתקן נגעיו ופגמיו, ואם לאו מצורע חשוב כמת, ובזאת יבוא אהרון אל
 הקדש. לתקן ביום הכיפורים מחשבה דיבור ומעשה. שלידת האדם נובעת ממקור
 המחשבה, ותורת המצורע ממקור הדיבור ומיתת בני אהרון ממקור המעשה,
 וסמיך ליה בזאת יבוא אהרון אל הקדש לתקן ג' קומות האלו של האדם. שנאמר
 בזאת יבוא אהרון אל הקדש. ב-זאת ר"ת מחשבה דיבור ומעשה. כיצד: ז' כנגד
 זכרון, הוא המחשבה, א' כנגד אמירה הוא הדיבור, ת' כנגד המעשה שכן ת'
 בגימ' עש"ה כ"ה. אשר על כן, יום הכיפורים הוא תיקון המעשה ע"י ריבוי
 הקרבנות ושפיכת הדם אל היסוד והקטרת הקטרת לפני ולפנים וכו', והוא גם
 כנגד בחינת הדיבור, שבו מתוודה הכהן הגדול על חטאיו ועל חטאי ביתו וכל

⁴⁰ ולמרות ההרגל, וצריך לתקן בשיר ובברכת המזון של סוכות
⁴¹ יוצא מהכלל, אתי מרחיק מדגיש רק בהברה מוטעמת

עם ישראל, ואשר על כן עיקר המצווה בו היא הוידוי, וכן הוא כנגד המחשבה, שמצות היום בתשובה. ועיקר התשובה היא בהרהור תשובה. ולכן יום זה מקשר בין ראש השנה שהוא יום הזיכרון והוא כנגד המחשבה, ובין חג הסוכות שהוא כנגד המעשה כשם שדיבור הוא הממצע בין מחשבה ומעשה, כיום כפור הממצע בין ראש השנה לסוכות.

טז ב הרב עמרם אייזנשטיין נר"ו וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל-מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל-אַהֲרֹן אֲחִיךָ וְאֵל-יִבְאָה בְּכָל-עַתָּה אֶל-הַקֹּדֶשׁ מִבַּיִת לַפְּרִכָּת אֶל-פְּנֵי הַכַּפָּרֶת אֲשֶׁר עַל-הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְּעֵנָן אֲרָאָה עַל-הַכַּפָּרֶת: אמרו בתנ"כ (פרשתא א הלכה י) ימבית לפרוכתי להזהיר על כל הבית, יכול על כל הבית במיתה, תלמוד לומר יאל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימותי, הא כיצד, יאל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה.

ובמנחות כז: נחלקו ר' יהודה וחכמים האם יש חיוב מיתה כשנכנס לקודש הקדשים ולא בא לפני הארון, שלחכמים יאל הקודש הוא באזהרה, וימבית לפרוכתי ויאל פני הכפורת הוא במיתה. ולר' יהודה יאל הקודש וימבית לפרוכתי הוא במיתה, ורק יאל פני הכפורת הוא במיתה.

וכתב המלבי"ם (אות ז) שכיון שהפסיקו באתנחתא ביואל יבא אל הקודש מבית לפרוכתי, וחיברו את יאל פני הכפורת אשר על העדותי עם יולא ימותי, מבואר כשיטת ר' יהודה. ולפי זה מיושב ג"כ מה שחיברו את יולא ימותי עם יכי בענן אראה על הכפורת, שיכי בענן אראה על הכפרתי הוא הטעם שיש חיוב מיתה על ביאה יאל פני הכפורת אשר על הארון, ששם יש גילוי שכינה, [משא"כ בשאר המקדש, ולכן אין שם עונש מיתה]. וגם לפי מה שפירש"י לפי מדרשו, שלא יבא אל פני הכפרת, כי אם בענן הנראה על הכפרת, [וכעין זה כתב באבן עזרא], ג"כ מובן הפיסוק.

וביישוב שיטת חכמים עם הטעמים, נראה, דהנה בגמ' שם מבואר שלחכמים הטעם שכתוב גם ימבית לפרוכתי וגם יאל פני הכפורת, הוא למעט דרך משופש, וכשנכנס בדרך משופש אינו במיתה אבל יש עליו לאו, [כמו שיבואר בהמשך], וא"כ נראה שגם לרבנן יולא ימותי אינו מוסב על ימבית לפרוכתי, ושם מדובר כשנכנס דרך משופש, שאינו אלא בלאו. ומש"כ שבידרך משופשי אין מיתה אלא לאו, יש ליישבו בכמה אופנים: לפי מה שפירש"י שם בפירוש השני שידרך משופשי הכוונה שנכנס לקודש הקדשים דרך ההיכל, אלא שנכנס מהצדדים, א"כ פשוט שהוא עבר על הלאו משעה שנכנס להיכל. וגם לפי שאר הפירושים בידרך משופשי, שלא היה כניסה להיכל כדרכו. כתב המנחת חינוך (מצוה שסג, סוף אות יב) בדעת הראב"ד, שכשנכנס שלא כדרך ביאה, [דהיינו דרך משופש], חייב מלקות, ורק ממיתה פטור.

וגם לדעת הרמב"ם שסובר שכשנכנס שלא כדרך אינו לוקה אלא מכת מרדות, ומבואר שאיסורו הוא רק מדרבנן. מ"מ לפי מה שרצה לומר במשנה למלך פ"ג מביאת מקדש הלכה יט (ד"ה ודע שבמה שכתבנו) שאם נכנס דרך משופש ושהה, הוא חייב מלקות ופטור ממיתה, כי יואל יבאי משמע גם על השהייה. ג"כ י"ל שיואל יבא בכל עת אל הקודש מבית לפרוכתי בא ללמד על איסור שהייה בין בהיכל ובין בקודש הקדשים אחר כניסה בדרך משופש, שהוא בלאו. ואח"כ אמר יאל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימותי, ללמד על נכנס כדרכו לקודש הקדשים שחייב מיתה. [ואמנם הוא כתב שם שבתוסי משמע שיואל יבאי ממעט אפי' אם שהה אח"כ. אך י"ל שהתוסי סוברים כדעת הראב"ד].

א"ה. גם לפי הכלל הידוע שהאתנחתא חוצה את חלק הפסוק שאחרי הפתיחה, הלוא ברור שהפתיחה מסתיימת בקטע דב"ר אֶל-אַהֲרֹן אֲחִיךָ ומכאן ואילך יש יותר מנקודת עצירה אחת אפשרית, וזה העניין הנדון כאן.

כי בענן אראה על הכפרת

הרב ד"ר יונתן פיינטוך ביה"ס ללימודי יסוד ביהדות והמחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, ורב קהילת 'אילנא דחיי' בירושלים. הדברים כאן הם תמצית חלקית (בשל מגבלות המקום) מתוך פרק בספרי **כי בענן אראה, אנדה והלכה במסכת יומא בתלמוד הבבלי**, גוש עציון, תשפ"א. להרחבה בנושא הנוסח, מקבילות וכן הפניות למקורות ומחקרים אחרים, ראו שם.

בפרשתנו אנו קוראים על עבודת הכוהן הגדול, שנדרשה תחילה כהכנה ל'ביאה אל הקודש', כלקח ממות נדב ואביהוא, ונקבעה בסוף הפרשה כעבודתו הקבועה של הכוהן הגדול ביום הכיפורים. במרכז העבודה הזו נמצאת ה'ביאה אל הקודש' עצמה, שמתבצעת עם ענן הקטורת.

כידוע, הצדוקים והפרושים נחלקו באשר לעיתוי הקטרת הקטורת הזו (ספרא, אחרי מות פרק ג הי"א):

"וְהִבִּיא מִבֵּית לְפָרְכָת. וְנָתַן אֶת הַקְטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לְפָנֵי יי" – שלא יתקן מבחוץ ויכניס. שהרי הצדוקין אומרין יתקן מבחוץ ויכניס... ואומר "כי בענן אראה על הכפרת".

הפסוק שהצדוקים מצטטים הוא דו-משמעי. הענן המתואר כאן יכול לכוון לענן שבאמצעותו השכינה מתגלה, כפי שהתגלה ה' בענן במדבר, או לענן הקטורת שנועד לכסות את פנים קודש הקודשים מעיני הכוהן הנכנס, ואולי הכוונה לשניהם. הפרושים קוראים את פסוקי הפרשה באופן הפשוט ביותר, כפי סדר הפעולות שמתואר בהם: "וְהִבִּיא מִבֵּית לְפָרְכָת. וְנָתַן אֶת הַקְטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לְפָנֵי יי", בעוד הצדוקים מתעלמים מסדר הפעולות בכתוב ונצמדים לפסוק שבתחילת הפרשה: "כי בענן אראה על הכפרת", כמורה על ענן מכסה ומסתיר כתנאי לכניסה "אל פני הכפרת".

חז"ל מספרים על חריגת הוויכוח מהמישור התאורטי, כשכוהן כיתתי (צדוקי/בייתוסי) לא שעה לדברי הפרושים ולשבועה שהשביעהו, והעלה את ענן הקטורת בטרם נכנס. אחת הגרסאות לסיפור מופיעה בירושלמי (יומא פ"א ה"ה, לט ע"א):⁴²

ולמה משביעין אותו? מפני הבייתוסי...מעשה באחד שהקטיר מבחוץ והכניס מבפנים, וכשיצא אמר לאביו אע"פ שהייתם דורשין כל ימיכם לא עשיתם עד שעמד אותו האיש ועשה. אמר לו: אע"פ שהיינו דורשין כל ימינו אבל כרצון חכמים היינו עושין. תמיה אני אם יאריך אותו האיש ימים בעולם. אמרו לא באו ימים קלין עד שמת. ויש אומרים יצא חוטמו מזנק תולעים וכמין פרסת עגל עלת בתוך מצחו.

הכוהן, המלא עזות, מסרב להכפיף את תפיסתו ההלכתית בפני החכמים ובא על עונשו, בדיוק כפי שהזהיר הכתוב: "אחרי מות שני בני אהרן בקרביתם לפני ה' וימתו... דבר אל אהרן אחיד... ולא ימות". תיאור העונש בירושלמי על פי ה"יש אומרים" מעניין, מפני שהוא מזכיר את התיאור המדרשי של מותם של נדב ואביהוא (ספרא, שמיני, מכילתא דמילואים פרשה א הל"ד): "אבה יוסי בן דסאי אומר שני חוטין שלאש יצתה מבית קודשי הקדשים, ניפיצחו (=התפצלו) לארבעה, נכנסו שניים בחוטמו של זה ושניים בחוטמו של זה". דמיון זה אינו מפתיע בגלל שחטא נדב ואביהוא עומד, כאמור, ברקע.

פרסת העגל מגיעה אל הסיפור מדמות המרכבה שבספר יחזקאל: "וכף רגליהם ככף רגל עגל" (א). המרכבה שם היא מושב השכינה, שמקומה הטבעי שלא בזמן הגלות הוא בקודש הקודשים. הטבעת הפרסה במצחו של הכוהן מרמזת על כך, שאחת החיות ממרכבת השכינה נאבקה בו בקודש הקודשים, פגעה בו והרגה אותו. זהו תיאור חמור מאוד; המכה, 'אות קין', מוטבעת במצח, כפי שקרה גם לעוזיהו שנכנס להקטיר קטורת אשר לא כדת: "והצרת זרחה במצחו" (דברי הימים ב, כו, טו).⁴³

גרסה שונה במקצת של הסיפור מופיעה בבבלי (יומא יט ע"ב, ע"פ כ"י מינכן 6): תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד שתקן מבחוץ והכניס. פגע בו אביו. אמר לו: בני, אף על פי שצדוקין אנו שומעין אנו לפרושין. אמר לו: כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה: "כי בענן אראה על הכפרת", ועכשו שבא לידי לא אקיימנו? אמרו, לא הספיק לגמור את הדבר עד שמת ומוטל באשפה והיו תולעים יוצאין מחוטמו ובאין לתוך פיו. ויש אומרים ביציאתו נגף. דתני ר' חייא כמין קול נשמע בעזרה, שבא מלאך וחבטו על פניו, ונכנסו אחיו הכוהנים ומצאו ככף רגל עגל בין כתפיו שנאמר "ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל ונצעים בעין נחשת קלל".

הבבלי מפתח יותר את תיאור העונש עם התולעים: "והיו תולעים יוצאין מחוטמו ובאין לתוך פיו", ויוצר ע"י כך אסוציאציה גם למדרש על המרגלים בבבלי סוטה (לה ע"א):

⁴² גרסה דומה, אך לא זהה, מופיעה בתוספתא כיפורים, ולא נעסוק בה מפאת קוצר היריעה.

"וַיִּמְתּוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצְאֵי דִבַּת הָאֶרֶץ רָעָה בְּמַגְפָּה לְפָנָיו וַיִּבְרָךְ יְיָ (במדבר יד, לו) – אמר רבי שמעון בן לקיש: שמתו מיתה משונה. אמר רבי חנינא בר פפא, דרש ר' שילא⁴³ איש כפר תמרתא: מלמד שנשתרבב לשונם ונפל על טיבורם והיו תולעים יוצאות מלשונם ונכנסות בטיבורם ומטיבורם ונכנסות בלשונם.

השוואה זו מחדדת את הפן של סטיית הכוהן מהשליחות שאליה נשלח; הוא שכח שהוא אינו מייצג את עצמו, אלא את העם ואת מנהיגיו, את החכמים.

הבבלי גם ממקם את מכת כף הרגל של העגל "בין כתפיו". המיקום הזה מזכיר את המדרש על השראת השכינה בנחלתו של שבט בנימין. הוא נאמר על הפסוק "וַיִּבֶן כְּתָפָיו שָׁכַן (דברים לג, יב)", ומופיע בין היתר במקום סמוך במסכת (יב ע"א). ברמיזה זו טמונה אירוניה עמוקה, משום ש'בין כתפיו' של בנימין הוא מקום השראת השכינה, לעומת 'בין כתפיו' של הכוהן, שאליו נשלחת המכה של העגל ממרכבת השכינה. אפשר שהאירוניה אף מעמיקה עם הרמז לדעת ר' יהודה המופיעה במשנת מכות (פ"ג מ"ו): "רבי יהודה אומר ארבעים שלמות הוא לוקה והיכן הוא לוקה את היתירה? בין כתפיו".

האירוניה אינה ביקורת סתמית, אלא טמון בה פשר. המניע לעמדה הצדוקית היה הרצון לכסות ולהסתיר את השכינה בכניסת הכוהן; לשמור על ריחוק ויראה. אך בעמדה זו כשלעצמה יש נימה של אירוניה. שכן, העובדה היא שבבית שני, שבו שרתו הכוהנים הצדוקים, לא היה מה להסתיר! לא ארון ולא כפורת ולא כרובים, והצדוקים יצרו 'הסתרה בתוך הסתרה'. החכמים "גומלים" להם בסיפור על הופעה מוחשית מאוד של השכינה, שאיתה לא רצו להיפגש, כשהכוהן ספג ואף נשא על מצחו או בין כתפיו את אותות המפגש הפיזי עם חלק ממרכבת השכינה.

אכן, זהו תורף המחלוקת. הצדוקים, שכאמור שמים במוקד את הפסוק "כִּי בָעֵנָן אֲרָאָה עַל הַכְּפָרֹת", וקוראים רק חלק אחד שלו, אכן מפתחים בעקבות נדב ואביהוא רק את הצד האחד: את יראת ההתקרבות, הכיסוי וההימנעות ממפגש. הפרושים, לעומתם, ובעקבותיהם החכמים, קלטו את דו-המשמעות של הכתוב; אכן יש כאן אלמנט של כיסוי, אבל כזה שגם מגלה, מכסה טפח ומגלה טפחיים, כמעשה אהבים, מפגש אוהבים. לפי עמדתם, הכוהן שנכנס מעלה ענן של קטורת אך ורק אחרי הכניסה, אחרי הרגע הראשון הקטן, שבו אולי יש גם 'הצצה מן החרכים'. יתרה מזאת, הם אף יוצרים, באמצעות הענן, את דמות השכינה המתגלה בענן במדבר, ובחזונו של ישעיה (בבלי יומא נג ע"א):

דתניא: נתן בה עיקר מעלה עשן, היה מתמר ועולה כמקל עד שמגיע לשמי קורה. כיון שהגיע לשמי קורה – ממשמש ויורד בכותלים עד שנתמלא הבית עשן, שנאמר "וְהַבַּיִת יִמְלֵא עֶשֶׂן (ישעיהו ו, ד)".

בתיאור המדרשי על השכינה במדבר זה נראה כך: "כיון שהיו ישראל חונים, היה עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך... ומחפה את האהל מבפנים וממלא המשכן מבחוץ" (ברייתא דמלאכת המשכן פרק יד).

נעיר בקצרה על עוד עניין אחד בסיפור שבבבלי: "כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה כי בָּעֵנָן אֲרָאָה עַל הַכְּפָרֹת, ועכשו שבא לידי לא אקיימנו? אמרו לא הספיק לגמור את הדבר עד שמת". הלשון הזו מחברת אותנו לסיפור על מות ר' עקיבא בבבלי ברכות (סא ע"ב):

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "וְאִלֵּיךְ נִפְשָׁךְ (דברים ה, ה) – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו, ועכשו שבא לידי לא אקיימנו?!

גם הניסוחים הזהים "לא הספיק לגמור את הדבר עד ש..." (בחלק מכתבי היד), מגבירים, כך נדמה, את האירוניה למעשהו של הכוהן הצדוקי: ר' עקיבא 'לא הספיק לגמור' את קריאת שמע עד שמת ו"יצתה נשמתו באחד". ואילו הצדוקי לא הספיק לגמור את דברי השבח לעצמו על הפרת ההוראה ההלכתית של החכמים, ומת. האירוניה מתעצמת גם על ידי תיאור הכאת המלאך/עגל את הצדוקי, לעומת ניסיון המלאכים להתערב לטובת ר' עקיבא בסיפור שבברכות.

נראה שהשוואה בין הסיפורים יוצרת תמונת מראה ניגודית ומעניינת בין הצדוקי לדמותו של ר' עקיבא, גיבור טרגי מול אנטי-גיבור טרגי. אי אפשר להתעלם מהאומץ של הצדוקי ומנחישותו. אולי הוא מזכיר בזה גם את נדב ואביהוא, במיוחד כפי שבחרו, למשל, מקורות חסידיים להתבונן בפן החיובי של התשוקה הדתית שלהם. ברם, קיים הבדל בולט בין הכוהן, שהחכמים הם מושא ההתרסה שלו, לבין ר' עקיבא שנוהג בהתרסה מול הרומאים. ואולי יותר מכך; לצדוקי הייתה תשוקה גדולה לקיים את אופן קריאת הפסוקים ע"י חברי הכת שלו, אך קריאה זו מובילה, כאמור לעיל, לתפיסה שמתמצה ביראה וריחוק מהשכינה בלבד. ואילו ר' עקיבא מגלם את הקוטב השני, מסירת הנפש על אהבת ה' – האהבה, הייחוד והדבקות שממשיכות את התנועה שעומדת בתשתית של הציור הפרושי/חז"לי את הכניסה לפני ולפנים והמפגש עם השכינה.

⁴³ א"ה. שְׁלָהּ הוא הבן השלישי של יהודה. משום מה רבים מהלומדים קוראים מלה זו במקורות חז"ל שִׁילָא, בחזק.

אבני נזר ובאבנט בד יחגור.... אמרו בר"ה (כו:): אמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. והקשה בטורי אבן שם, דהתינח דהבגדים שיש בהם זהב (ציץ, חושן, אפוד ומעיל⁴⁴), מובן למה אין כהן גדול נכנס בהם, אולם לגבי אבנט צ"ע מדוע שינוהו התינח למ"ד ביומא (דף יב). אבנטו של כהן גדול של כל השנה היה מכלאים, ואבנטו של כהן הדיוט של בוך, לכך שינו גם את האבנט שיהיה של בוך, כדי שיהיה דומה לכהן הדיוט בכל בגדיו. אבל למ"ד דשל כהן גדול ושל הדיוט כל השנה ביניהם שינוי ואין כלאים של הוא, וביורה"כ משתנה אבנטו של כהן גדול להיות של בוך, צ"ב למה שינו, הרי כאן לא שייך הטעם ד"אין קטיגור נעשה סניגור", וגם אינו דומה לבגדי כהן הדיוט. ונשאר בקושיא. וכתב האבני נזר חו"מ סימן צ', מה שהוקשה לך הא לא דרשינן טעמא דקרא. יש לומר שאני בגדי זהב שהטעם מפורש בתורה במעיל וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֵאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ (שמות כה, לה) הוקשה לרב חסדא דיותר הי' צריך לזה ביום הכפורים שנכנס לפני ולפנים ותירץ דאי אפשר משום דאין קטיגור כו' וקצת ראי' לזה מה שהאבנט של כה"ג נשתנה משאר ימות השנה מכלאים לבוך דבזה ליכא טעם אין קטיגור כו'. והתינח למ"ד בגדי כהן הדיוט של בוך כיון שאינו עובד בשמונה ככה"ג עובד בד' ככהן הדיוט שהאבנט של בוך אך למה דקיי"ל אבנט של הדיוט גם כן כלאים למה נשתנה אבנט של כה"ג ביוהכ"פ היות של בוך. אך לפי האמור אתי שפיר דבאבנט אין לנו לבקש טעמים כמו בכל המצוות רק בבגדי זהב קשיא לי' לרב חסדא משום המעיל: א"ה. חוששני שיתכן שהדברים אינם ברורים דים. ואנסה להסביר. כהן הדיוט לובש ארבעה בגדים. מכנסים כתונת אבנט ומגבעת. בפרשת תצוה בספר שמות כתוב בתורה שהם עשויים משי או מבד, כלומר מפשתן. באבנט לא נתבאר בפרשת תצוה ממה הוא עשוי. בפרשת פקודי לקראת סוף ספר שמות וְאֶת־הָאֲבֵנִי שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וְתַכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֶקֶם. כך מפורש בפרשת העשייה (פקודי) ולא בפרשת הציווי (תצוה). נחלקו רבותינו אם אבנט זה משותף לכהן הגדול ולכהן הדיוט, או שאבנט זה רק לכהן הגדול, אבל ההדיוט לובש פשתן. נעבור לבגדי הכהן הגדול, בתורה מבואר שהם עשויים מכלאים של צמר ופשתן, במרכיבים שלהם יש תכלת ארגמן ותולעת שני מצמר, ושש משזר מפשתן. [בתורה לא כתוב פשתן אבל כך מפורש בספר יחזקאל פְּצִי פְּשִׁתִּים יְהִיוּ עַל רֵאשִׁים וּמְכַנְסֵי פְּשִׁתִּים יְהִיוּ עַל מְתַנְיָהֶם (יחזקאל מד, יח)] המעיל היה כולו מצמר בצבע תכלת אבל בשוליו היו רימונים ופעמוני זהב. הציץ היה כולו זהב, והחושן והאפוד היו מכלאים כאמור, בתוספת חוטי זהב. ביום הכיפורים כתוב בתחילת הפרשה. פְּתַתְתָּ בַד קָדֵשׁ יִלְבָּשׁ וּמְכַנְסֵי בַד יְהִיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאֲבֵנֵי בַד יַחְגֹּר וּבְמַצְנֶפֶת בַד יִצְנַף ... הכהן הגדול בבואו אל קודש הקדשים לובש רק בגדי פשתן, בלי צמר ובלי זהב. זהב הוא קטגור על ישראל כי מזכיר את מעשה העגל, ולכן אין הכהן הגדול נכנס ביום הכפרה בבגדי זהב אל קודש הקדשים. השאלה של הטורי אבן (מחברו כתב ספר ידוע יותר בשם שאגת-אריה) היא למה ביום הכיפורים הכהן הגדול לובש אבנט שונה מאבנטו של כל השנה? והלוא אין בו זהב! מסביר האבני נזר' שלא הוקשה לרב חסדא למה בגדי יום הכיפורים שונים. רק על המעיל שאל, כי יש עניין מיוחד להשמיע את קול פעמוני הזהב של המעיל. ועל זה באה התשובה שהזהב לא יעשה סניגור. כללית איננו שואלים למה יש הבדל בין יום הכיפורים לכל השנה, וגם לא שינוי הבגדים, אבל חסרון המעיל בולט, למה מותרים על הקול שהוא משמיע כל השנה. המעניין הוא שלא חסרות דרשות בתלמוד הבבלי על טעמי המצוות, ומה בדיוק היה קשה לנכד האבני נזר למה דרשינן טעמא דקרא⁴⁵.

⁴⁴ בפעמונים

⁴⁵ כידוע, שיטת ר' שמעון לדרוש טעמא דקרא, ובמקום שהטעם אינו שייך, הדיון משתנה; לדעת חכמים הדין לא משתנה, אבל אין טענה על רב חסדא למה דורש טעמא דקרא, אם אינו מסיק הלכה!

טז כא זרע שמשון וְהִתְנַדְּהָ עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם יִשׁ
לְדַקְדֵּק הַלְשׁוֹן "לכל" חטאתם, דיותר היה ראוי לומר "ואת כל חטאתם". וי"ל ע"פ מה שאמרו
(יומא פו:) דבתשובה מיראה זדונות נעשות לו כשגגות, ובתשובה מאהבה זדונות נעשות לו
כזכויות. אמנם אם אינו עושה תשובה, הזדונות לעולם נשארים זדונות, ולשיטת חכמים אין
יוה"כ מכפר אלא על השבים בתשובה.

והנה לכא' קשה דהאיך אמר שהכה"ג יתוודה על כל עוונות ישראל ופשעיהם, דמה יועיל
זאת לישראל כל זמן שהם עדיין מחזיקים בטומאתם ואינם מתחרטים ושבים. וכדי לתרץ זאת,
דקדק הכתוב לומר "לכל חטאתם", כלומר שלפרש בא על איזה עוונות ופשעים יועיל הוידוי
של הכה"ג, דרק על אלו שכבר נעשו חטאות ושגגות, שהשוגג נקרא "חטא" ע"י תשובתם של
ישראל, אלא שתשובתם היתה רק מיראה, ולכך נשאר עדיין העבירה בשוגג, ועל זה מועיל
וידויו של הכה"ג וזכותו של יוה"כ שיהיו נחשבים להם כזכויות. וזה מה שאמר הכתוב "את כל
עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם", כלומר על איזה פשעים מתודה, על אותם
שנעשו "חטאתם" מחמת התשובה שעשו. ובוה מתיישב לשון הכתוב "כי ביום הזה יכפר עליכם
לטוהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", דקשה כפילות הלשון. אלא כוונת הכתוב לומר,
שאף שבשאר ימות השנה אי אפשר שיסתלקו העבירות לגמרי רק ע"י תשובה מאהבה, דרק
אז הזדונות נעשות כזכויות, ואין כל אדם יכול לזכות לתשובה זו כל כך בניקל⁴⁶, אמנם ביוה"כ
נעשו כל עבירות זכויות. וזה מה שאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם", ומה אופן הכפרה שיש ביום
הזה, לזה אמר "לטוהר אתכם מכל חטאתיכם", והיינו שתזכו להיטהר לגמרי, וכל השגגות
יסתלקו ויהיו נעשים זכויות כמו התשובה מאהבה שמגעת לפני ה' ממש, וזה מה שסיים הכתוב
לפני ה'.

יח ד מלוא העומר. אֶת מִשְׁפָּטֵי תַעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֵי תִשְׁמְרוּ לְלֶכֶת בְּהֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם. וְשִׁמְרַתֶּם אֶת
חֻקֵי וְאֶת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֲתֶם הָאָדָם וְחֵי בְהֶם אֲנִי יְיָ. ופירש"י וז"ל משפטי – אלו דברים
האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו, היו כדאי לאמרן. חקותי – דברים שהם גזירת
המלך שיצה"ר משיב עליהם למה לנו לשומרן, ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת
חזיר ולבישת שעטנז וטהרת מי חטאת, לכך נאמר "אני ה'" 'גזרתי עליכם, אי אתם רשאים
להפטר. עכ"ל. לפ"ז מבואר דמשפטים ניקל לעשותם, מאחר שהשכל מחייבן. לזה בא והזהיר
"את משפטי תעשו", דבתחילה תרגילו לעשות משפטים שהם מצוות שכליות שלא יפול לב
יצה"ר עליו לפתותכם, כי טעמם ידוע, ובכל האומות יש משפטים שכליים לתיקון קיבוץ
מדיני, כמו גזילה גניבה רציחה שהם קיום העולם. אבל "ואת חקותי" שאין בהם טעם, אני
צריך להזהירכם ש"תשמרו" בשמירה יתירה, מאחר שהשטן והיצה"ר מונין את ישראל כמו
שעטנז ופרה אדומה. אך דעו כי שמירת המשפטים הם משפטי ה', ותעשו בשביל זה ש"אני ה'
אלהיכם", שגם המשפטים תעשו בשביל שאני המצוה אתכם. אח"כ אמר בענין השמירה
ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", דגם המשפטים שתעשו
יש בהם כח להביאכם לחיי עוה"ב", כי חיות המה, מצד הקדושה. דכמו שהחוקים תיקונים
בודאי לחיי עוה"ב ודהרי אין בהם טעם נגלה לתיקון קיבוץ מדיני, כמו כן המשפטים יש בהם כח זה.
ולכן הקדים בפסוק כאן את החוקים למשפטים, לומר כשם שפשוט בעיניכם שהחוקים הוא לתיקון לעוה"ב,
שהרי אין טעמם נגלה לתיקון עוה"ז כמו כן תדעו שבמשפטים יש כח זה, אני, האני ה' המצוה, לכך גם
במשפטים יש בהם כח קדושה שיביאו לידי עוה"ב. או יאמר "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי"
דהנה בחוקים מסתמא שמירתן עבור שאמרתם לשמרם, כי השכל לא היה מחייבן, וא"כ נקל

⁴⁶ מלה מקראית נָקַל (ישעיהו טז, ו ועוד). משום מה מוצאים בספרים וגם בשפת הדיבור באידיש 'בְּנִיקַל' (בשפת הדיבור הקו"ף בשווא), במשמע 'בקלות'.

לקיימן בשביל ציווי הקב"ה ולא על מנת לקבל פרס, אבל במשפטים אפשר שתשמרם מפני תיקון המדיני והם קיום העולם. לכן אמר אע"פ שהמשפטים נוגעים לחיות וקיום העולם, וזהו "וחי בהם" היינו שהמשפטים הם חיות וקיום העולם, אעפ"כ תהיה כוונתכם בשביל כי אני ה'. ומה שאמר "ללכת בהם אני ה' אלהיכם", יש לומר כי ההפרש בין אדון שמצוה לעבדיו לעשות רצונו, בכל שעושה יותר רצון האדון יוכל להשיג מדריגה יתירה, אך יש סוף למדריגות. ואולם "חוקתי תשמרו ללכת בהם", אע"פ שכבר גרמתם לכם מדריגה יתירה, תלכו מעלה מעלה "כי אני ה' אלקיכם", א"כ אין סוף וקץ למדריגות, לכן אמר "אִם בְּחַקְתִּי תֵלְכוּ וַיִּקְרָא כו. א" כי המדריגות אין להם שיעור וסוף, לכן האדם נקרא "מהלך" שהולך ממדריגה למדריגה, וזהו "ללכת בהם" ממדריגה למדריגה, ולא תאמרו שכבר באתם למדריגה, "כי אני ה' אלקיכם" ואין סוף למדריגה ומעלה אשר תקוו להשיג.

תן לחכם ויחכם-עוד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליונו מופיע שם):

<http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באתר דרשו <http://www.dirshu.co.il/?p=140390>

אם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בעושים לשוניים

בכתובת: info@maanelashon.org

☺ בוא לחכים את עצמך ואת שאר המכתבים ☺