

ואלה שמות בני ישראל (א, ב).

הבה: השיב חמשה חומשי תורה ספר
בראשית וחומש שני וספר כהנים
וחומש הפקודים ומשנה תורה, והנני
בהקדמתו לספר שמות העיר דהו"ל להצה"ג
לקרוא כולם במספר חומש שני ושלישי וכו',
או לקרואו חומש שמות וכמו שנקרא במדרש
צ"ר פ"ג או ספר הגאולה כמש"כ הרמב"ן
יעו"ש בדבריו.

והנה באדרת אליהו דברים (א, ב) כתב
שהתורה ג' ספרים שהם שמות ויקרא
במדבר ובראשית הוא שורש של כל התורה
יעו"ש בדבריו, ובצ"ר יחזק צ"ר דבריו שספר
שמות ויקרא במדבר זהם המצות ובהם הכל
מדבר בישראל אבל ספר בראשית אינו מדבר
אלא בדורות שקדמו לישראל והם האצות ולכן
אין שם מצות, לכן אינו חשוב בראשית מכלל
ספרי התורה אלא שהיו שורש לכל התורה.
וגרסה דהצה"ג פליג וסובר שגם ספר
בראשית חשוב מכלל ספרי התורה, וחשיב ספר
שמות ספר שני ללמדנו שגם ספר בראשית

מכנג ספרי התורה וספר שמות השיב ספר
השני. ובצ"ר הדבר נראה דהנה מרן בר"ן
ז"ל נסתפק אם קודם מ"ת היה שיך אלל
האצות עיקר החפצא של תורה ולימודם היה
שיך לקיום מצות ת"ת וכמו"כ קיום מצותם
היה קיום בחפצא של תורה ומקרי קיום מצות,
או דלימודם היה סתם לימוד בעלמא וקיום
מצותם היה סתם מעשים טובים בעלמא,
והביא ראיה מהספרי פ' ברכה עה"פ תורה
זוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, וכי משה
אנו אחוזין את התורה והלא אבותינו וכו' זה

שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכאורה צ"ע
דלא זכינו בתורה רק ע"י מתן תורה שהיה
ע"י משה, ובע"כ דאע"ג דלא נעשינו מצוים
ועושים רק ע"י משה מ"מ האצות היו בגדר
ישראל וכבר היה חפצא של תורה והיה שיך
להאצות הזכ"י של כלל ישראל בתורה. והנה
הרמב"ם צפ"ט מהל' מלכים ה"א כתב על
ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו' נמצאו
ו' מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד

אברהם זה אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה
וכו' ויחזק וכו' ויעקב וכו' ובמזמרים נצטווה
עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו
ונשלמה תורה על ידו, ולכאורה צ"ע דהרי כ"ו
שלא ניתנה תורה לא היה כלל תורה, ומהו
שנקט הרמב"ם דנשלמה התורה ע"י משה,
ובע"כ שהאצות היה להם תורת ישראל והיה
להאצות חפצא של תורה, ואף שלא נצטוו על
כל המצות מ"מ נצטוו במצות יחידות בתורת
ישראל ונשלם הציווי על כל התורה כולה על
די משה עכ"ד, הרי שהיה להאצות תורת
ישראל, וזכו בחפצא של תורה שקיומן מקרי
קיום מצות ואף נצטוו במצות יחידות, ומש"ה
שפיר חשיב ספר בראשית מכלל ספרי התורה
שיש בה מצות הנאמר לאצות בתורת ישראל,
וספר שמות חשיב ספר שני.

דע כי מן אלה הדברים עד ה' אלהיו הם הקדמה של הספר. לכן יש בפסוקים האלו
ג' פעמים דיבורו של משה דהיינו אלה הדברים אשר דבר משה וגו'. דבר משה אל
בני ישראל וגו' הואיל משה וגו'. מפני שיש בספר הזה ג' חלקים דהיינו מחלת הספר עד
ויקרא שקודם עשרת הדברות מדבר בעניני מוסר. ומן ויקרא עד הברכות וקללות שבפ' כי
חצא מדבר מהמצות. ומשם ואילך מדבר מברכות וקללות ושאר ענינים. לכן קודם ויקרא
כתיב אלה העדת והמקום וגו'. ואח"כ החמיל ויקרא משה שהוא עמין אחד וכן לפני הברכות

דכתיב צ"ר היטב ואח"כ וידבר משה. ואלו הג' הם כולל של כל התורה והתורה ג"כ ג'
ספרים שהם שמות ויקרא במדבר. ובראשית הוא שורש של כל התורה. ולכן נחלק המדרש
ג"כ לג'. ספרא וספרי ומכילתא וכו' שאמרו (שבח פ"ח ע"א) דהייב אוריין תליחא שהם ג'
ספרים. והג' ספרים של דברים הם כנגד ג' של תורה דהיינו כנגד אלה שמות הוא אלה
הדברים. וכנגד ויקרא הוא ויקרא. וכנגד במדבר הוא וידבר. וכו' שאמר במדרש ויקרא הוא
מלא הלכות וכנגד דברים נמי מלא הלכות. ולכאורה מה ענין זה לזה אבל לפי מ"ש אחי
ספיר דהיינו אותו חלק שבדברים שכנגד ויקרא דהיינו חלק שיש בו עשרת הדברות ששם הוא
כל המצות וכו'. שאמרו וכנגדו בדברים הוא מלא הלכות והג' ספרים האלו הם כנגד שלשה
שערים. שהם ראש ותיך וסוף לפיכך אלה הדברים הוא בראש הפסוק. דבר משה הוא
באמצע הפסוק. הואיל משה צ"ר וגו' לאמר. הוא בסוף הפסוק: אשר דבר משה וגו'. פי'

1
2
3

2
כ
ל
ר
ג

א. (א) ואלה שמות. כבר נמנו בחייהם בפ' ויגש, ומפני השיבות של שבטים נמנו במיתתם שנית. אבל למה נאמר גם כאן "הבאים מצרימה", והלא באו אז לפני כמאה שנה? אלא משמת יוסף נתנו עליהם משוי נגמה כאלו אותו יום נכנסו למצרים (שמ"ר פ"א) ונ"ל, שלפיכך נאמר ואלה, וא"ו מוסיף על ענין ראשון, על "אלה שמות", האמור בבואם מצרימה, שעלינו להתבונן ולראות במצבם, ששנתנה מן הקצה אל הקצה, אע"פ ששמותיהם לא נשתנו; או באו מצרימה נסיכים, שהמלך הזמינם ושלה אחריהם עגלות, והושיבם במיטב הארץ, ולפיכך נמנו אז בשמות, הם ובניהם ובני בניהם, כחברי משפחת המשנה למלך, אשר בלעדיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים (בימים ההם — ואפילו בזמן הזה במדינות ידועות — היו פקידי הממשלה ואנשי הצבא מחויבים לשנן על פה את שמות ואפילו ימי הלידה של "בית המלכות"), ועתה, אחרי מות יוסף... וכל הדור ההוא, הפכו המצרים את הדור השני של ה"נסיכים" לעבדי עולם, שרבו ממציא להם רעות וצרות, וזיבורא ועקרבא: רוצה בעבודתם, ומיראת פן ירבה, רוצה גם בהשמדתם; ועבדים בכלל אין דרכם להמנות בשמות, ודי לדעת את הסכום הכולל, שכך וכך עבדים באו מצרימה (ע' נפש) ועתה פרו ורבו, והקה כעפר הארץ. והמסתכל במצב ב"י בבואם מצרימה ואחרי מות יוסף, אומר "פנים חדשות באו לכאן", והרי כאן ביאה שניה ("הבאים — מחדש — מצרימה") של עבדים "כנענים", שיש למנות רק את השבטים, שמהם יצאו, שהרי גם בעבדים מדקדקים לדעת את הגזע שלהם...

ראובן שמעון וגו' פרט כאן שמותם על דרך המדרש (ויק"ר לכה) בזכות ד' דברים נגאלו אבותינו ממצרים בזכות שלא שנו את שמם, ואת לשונם, ושהיו גדורין מעריות, ולא היו בהם דלטורין כו'. וטעמו של דבר הוא כדמסיק בילקוט פרשה זו שכל שמות השבטים נקראו על שם הגאולה, ראובן ראה ראיתי את עני עמי. שמעון על שם וישמע אלהים את נאקתם וכן כולם, ולפי זה אם היו משנים את שמם לא היה להם רושם על הגאולה ולא היו ראויין להגאל, אחר שהחליפו את שמותם המורים על הגאולה וקורא להם שם חדש אשר אין בו הוראה על הגאולה, או היה להם שינוי השם סבה להתיאש מן הגאולה ולא היו מבקשים את פני ה' על הגאולה ועל התמורה.

וכמו כן אילו היו משנים את לשונם, אע"פ שלא היו משנים את שמם מ"מ לא היה שמם מורה על הגאולה כי דווקא בלשון הקדש מורה ראובן על שם ראה ראיתי עני עמי, ושמעון על שם וישמע אלהים, אבל בלשון אחר אין שם ראובן מורה על ראה ראיתי וכן כולם, ובזכות שהיו גדורין מעריות ע"כ לא היו ראויין להיות בין המצרים שטופי זמה שנאמר בהם (יחזקאל כג.) וזרמת סוסים זרמתם, ולפי שלא היה בהם לשון הרע והיה פקוד אצלם וישאלו אשה מאת רעותה, ע"כ נגאלו, כי אלו לא היה הדבר פקוד לא היו משאילים להם כלום, ואז לא היה אפשר לגאלם כדי שלא יאמר אותו זקן ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, לכך נאמר ואלה שמות בני ישראל, כי אע"פ שמת יוסף והיה השעבוד קרוב לבא מ"מ רושם הגאולה נשאר קיים, כי אלו שמותם עמהם באו לשעבר, ועמהם המה הבאים גם עכשיו כי לא נשתנו שמותם, וזה ראה שגם לשונם לא שנו דאל"כ אין נפקותא במה שלא שנו שמותם.

ויאמר מ"ך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה (א', ט"ו)

מספרים בשם ההגה"צ ר' הלל קאלימייער זצ"ל שהי מפורסם כקנאי שפעם נתארח אצל גביר ושהה אצלו כמה ימים ועל כל שעל ושעל שעשה בפיתו ה"י מעורר את הבעה"ב מה שלא מצא חן בעיניו ושצריכים לתקון, למרות מה שהי' הבעה"ב מי שהי' מוקיר רבנין לא יכול להתאפק וטען לר' הלל זצ"ל הלא זה רק לפני שבועיים הי' כאן אחד מגדולי האדמו"רים שג"כ נתארח בביתי והכל מצא חן בעיניו ואמר לנו שהכל טוב וזה בא כת"ר ומצא רק חסרונות הצריכים תקון, ענה לו הצדיק ר' הלל זצ"ל דהלא כתוב בתורה דישנם לכלל ישראל שתי מילדות האחת שפרה והאחת פועה כמ"כ ישנם שני מיני צדיקים שהם המילדות המשפיעים על העם ישנו אחד בבחינת שפרה שאומר על הכל שהוא טוב זהו האדמו"ר שהי' כאן לפני שבועיים אבל אני בבחינת פועה שיצעוק על הכל שיש עוד מקום לתקן, ודפח"ח. אמנם טמון בספור זה לא רק חידוד של שיחת חולין של ת"ח אלא הוראה דבאמת צריך כל אדם לאחוז בשתי תכונות של המילדות בבת אחת ואף דנראה כסותרים זה לזה האדם השלם צריך למזג את שני כוחות אלו ביחד שיראה הכל בטוב ומ"מ יתאוה להתעלות יותר, וזהו חלק ממדת ההשתוות שהפליגו הספרים בשבחו.

והנה על פסוק ויוסף הי' במצרים שנכלל בתוך שבעים נפש הבאים מצרימה פרש"י הוא יוסף הרועה את צאן אביו הוא יוסף שהי' במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו, וכבר הבאנו בח"א מה שהעיר חתני הג' ר' שלמה שליט"א דהנה הרועה צאן הוא אדם המתבודד עם קונו ואין לו מגע ומשא עם בני אדם הוא הולך יחידי, בודד. מחוץ למהומה שבתוך

(5)
ש"ס 1/6
ח"כ

העיר והנה מצאנו בחז"ל דכמשה נאמר ומשה הי' רועה צאן יתרו חותנו וכן בדרך הי' רועה צאן והיינו דבין גואל הראשון משה ובין הגואל האחרון דוד מלכא משיחא נכחנו דוקא בזהירותם בדקות של גזל בהיותם רועה צאן ועיי' זכו לגדולתם, ומאידך גיסא המלך הוא מעורב עם אנשי מדינתו ושאר מלוכות דזהו לכאורה היפך מן הקצה אל הקצה מרועה צאן וזהו גדלותו של יוסף דיכול למזג שתי תכונות שבמושכל ראשון הם סותרים אבל מי שקנה מדת ההשתוות יכול לאחד שניהם ועליו נאמר הוא רועה צאן והוא מלך ובשניהם עומד בצדקו.

(6)
me

(7)
עצ
על

ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלקים [ג ו]. צריך להבין מה שעל ויסתר פניו היה למשה שכר, וגם נענש שאמר הקב"ה בנקשתו הראני נא את כבודך [להלן לג יח], כשרציתי לא רצית [שמו"ר ג א]. ונבא דמשה מרוב ענותנותו חשב שעדיין לא הגיע הזמן שיהיה ראוי לגילוי שכינה כזו שרצה הקב"ה להראות לו, ומצד זה היה לו שכר, אבל הקב"ה השיב לו שהרצון להשיג דברים גדולים כאלו הי"ל להכריע מדת הענוה שלו, וע"ז הקפיד עליו הקב"ה. ומזה יש לנו ללמוד כי יש דברים שמכריעין אף את המדה היותר גדולה, כגון כשראוי להורות ואין שם מי שיורה, מוכרח להורות ולא לחוש למדת הענוה, כמו שנאמר ע"ז [משלי ז כז] ועצומים כל הרוגיה [סוטה כב א] ואף כאשר יש מי שחולק עליו בהוראתו, והתבונן הרבה תחליט שהצדק אתו, אסור לו לחזור בשביל הוראת השני, וגם לפעמים תלמיד לרב אסור לשתוק, כבסנהדרין דף ז' ע"ב, אבל מ"מ יעשה דבריו באופן שח"ו לא יבייש את השני, וכדומה הרבה דברים יש למילף.

וכעין זה שמענו מפי הגה"ר סולבוצ'יק שליט"א על הא דאיתא במדרש כמה שנאמר ויצר ד' אלקים את האדם עפר מן האדמה דשני לשונות נאמרו שם בחד מימרא איתא דעפרו של אדם הוצבר מכל העולם כולו ובשני איתא דעפרו בא ממקום המזבח, ופירש שמחד גיסא הוי האדם מי שיש לו מבט של כל העולם והוא מסתגל להכל ומעונין בכל, ודורש להבין הכל כי מבטו ועפרו מכל העולם בא ומאידך גיסא הוי האדם פרטי לגמרי ומשורש במסורת אבות וכל יניקתו מהמזבח, ואף דנראים כשני השקפת עולם שונות לגמרי, מ"מ מתמזגים הם בתור כל אדם יחידי הכולל ומאחד שניהם, ויסוד מזוג כוחות המתנגדים הן בהקשפה והן בהנהגה חוזר ונשנה כמה פעמים באופנים שונים, והלא נאמר להלן בשליחות משה ואהרן בגאולתם של ישראל "ויצום אל בני אאל פרעה מלך מצרים להוציא את בני מארץ מצרים" ופרש"י על ויצום אל בני צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסכול אותם וכמה שנאמר ואל פרעה מלך מצרים פירש צום לחלוק לו כבוד בדבריהם, ואף דנראה כסותרים זה את זה דאם חולקים כבוד לפרעה אז לא יקל השעבוד ואז יתרעמו בני' ויהי יותר קשה לסכול אותם אלא דזהו בדוקא כוונת הצווי דצריכים לדבר בכבוד ומ"מ לעמוד בתקיפות בשליחותם וכן מצאנו במכות בכורות כדבור האחרון של משה לפרעה נאמר וירדו כל עבדך אלה אלי ופרש"י חלק כבוד למלכות שהרי בסוף ירד פרעה בעצמו אליו ומ"מ סיים הכתוב ויצא מעם פרעה בחרי אף ואיכא אף מ"ד דסטרו על פניו ואיך זה מתאים עם חולקין כבוד למלכות אלא דזהו גדלות של משה וכל הבאים מכוחו להיות מנהיגי ישראל דמחד גיסא מדברים בכבוד ונחת ומ"מ עומדים איתנים על עקרונות היהדות מבלי פשרות או ויתורים והם המילדות העבריות שפרה ופועה ביחד.

(2)

(?)

(8)

הקצת
עצמו
על

הנה ספרי זה שרובו הוא מה שהשכתי מה שהיה נראה לע"ד להורות הלכה למעשה לאלו שרצו לידע דעתי, ואף שמן הראוי היה לכאורה למנוע מלהשיב למעשה שהרי תרבה גדולי עולם בתורה וביראת ה' נמנעו מלהורות מיראתם ממאמר ר' אבא א"ר הונא אמר רב בסוטה דף כ"ב רבים הללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ובורה, ואף שאמר גם ועצומים כל הרוגיה זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה ומטעם זה כתב רעק"א הובא בהקדמת בניו לספר התשובות שלו ודי אשר הוצרכתי להשיב לשואלי מדאגה שכל אחיה בכלל כל מי שהגיע להוראה ואינו מורה עיי"ש מ"מ אלו שנמנעו הוא מאחר שגם עתה צריך המורה להורות כאמיתות הדין כמו שהיה צריך להורות בימי רב ורב הונא ור' אבא, לכן אף שודאי בכל דור הוא מדה אחרת להחשיב הגיעו להוראה שהרי רק חכמי דור זה שייך שיורו עתה ועליהם הוא הצווי להורות לדורם, דהא אי אפשר להשיג כדורות האחרונים מורי הוראה כדורות הראשונים, ובע"כ כוונת מאמרם זה ת"ח שהגיע להוראה, אינו רק על אלו שהגיעו להוראה בזמנם דוקא, אלא אף על אלו שהגיעו להוראה כדורות אלו שמחוייבים להורות כדורות רעק"א, מ"מ יש ודאי על כל אחד לחוש שמא אינו מכוין כהאמת ולכן מצד היראה הכריעו שאין יכולין לכוין אמיתות הדין ואין להם להורות ושואני רעק"א שאף אחר כל החששות הורה והשיב למעשה מטעם החיוב שעליו מדין הגיע להוראה דרב גובריה והיה יכול לאמוד עצמו. וא"כ כ"ש לקטני ערך קטני שאין בי תורה ותקומה כראוי שהיה לי למנוע מלהורות לגמרי וכ"ש מלהעלות על הדפוס שהוא כהוראה לכל העולם.

אבל הוא מטעם שהנכון לע"ד בזה שהיו רשאים ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבים הגיעו להוראה כדורות חכמי הגמ' שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא אבל האמת להוראה כבר נאמר לא בשמים היא אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיון כראוי לכרר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו ככובד ראש וביראה מהשו"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם נגיא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש, ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי אלקים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה מתירה לדבכננו. ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו בפירושו. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת דף ק"ל א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמנן וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כר"א והוא חיוב סקילה כבוד והאמת בשוגג, אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו אף שהאמת פמש אינו כן. וזהו ענין כל מהלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים שיה אחר זה מתיר שכל זמן שלא נפסק בחד יכול כל אחד להורות במסומו כמו שסובר אף

6

11

16

21

26

[This is the practice that should be followed when *kri'as Shema* is not recited in the context of *birchos kri'as Shema* as well. When one davens *Ma'ariv* early and repeats *kri'as Shema* after *tzeis hakochavim*, aside from repeating the three *parshiyos* of *Shema*, one should also make reference to *makkas bechoros* and *kri'as Yam Suf*.]

Apparently, the complete experience of *yetzi'as Mitzrayim* includes the elements of *makkas bechoros* and *kri'as Yam Suf*. Why was *makkas bechoros* singled out from among the other *makkos*, such that a twice-daily mentioning of this *makkah* is necessary for the optimal fulfillment of *zechiras yetzi'as Mitzrayim*?

A further distinction between *makkas bechoros* and the other *makkos* is noteworthy. While there are several *mitzvos* that serve as a *zecher* to *makkas bechoros* – such as *pidyon haben*, *pidyon peter chamor*, and *bechor beheimah tehorah* – we do not have any *mitzvos* that relate to the other *makkos* (see *Kedushas Levi*, *Shemos*, s.v. *lecha v'eslachachah*).

The Brisker Rav (*Haggadah Shel Pesach MiBeis Levi*, 5743 ed., s.v. *ilu asah bahem shefatim*; *Chiddushei Rabbeinu HaGri"z mipi Hashemu'ah al HaTorah*, *Parshas Va'eira*, *siman 48*) points out that the primary function of *makkas bechoros* was distinct from that of the other *makkos*.

In general, the *makkos* served as a punishment to Pharaoh and the Mitzri'im for the *aveiros* they committed. The *makkos* were thus a fulfillment of the promise *Hashem* made in the *Bris Bein HaBesarim*, *וְגַם אֶת הָאֵרֶץ יַעֲבֹדוּ וְאֲנִי יְעַבְדֶנּוּ* – “But also the nation that they will serve, I shall judge” (*Bereishis* 15:14), to which *Rashi* adds, “through the *eser makkos*.” This is in line with the *passuk* that describes Moshe's role, *וְרָאָה נִתְחַךְ אֱלֹהִים לְפָנָיו*, whereby Moshe was appointed as a judge and ruler, to rule over Pharaoh with *makkos* and afflictions (*Rashi*).

Indeed, *Rashi* (*Shemos* 7:28) comments that the punishments in Mitzrayim were meted out according to each one's degree

MAKKAS BECHOROS

ואמרת אל פרעה בה אמר ד' בני בכורי ישראל. ואומר אליך שלח את בני יעבדני ותמוא לשלוח הנה אנכי הורג את בנך בכוד.

You shall say to Pharaoh, “So said *Hashem*: My firstborn son is Israel. So I say to you, Send out My son that he may serve Me. But if you refuse to send him out, behold, I shall kill your firstborn son.” (*Shemos* 4:22-23)

HASHEM ASKED MOSHE to deliver this message to Pharaoh at the very outset of His communication to him. Why was it necessary to warn Pharaoh about the final *makkah* at this early juncture, before mentioning any of the other *makkos*?

The centrality of *makkas bechoros* is apparent in a halachic context as well. Although the twice-daily *mitzvah* of *zechiras yetzi'as Mitzrayim* requires only a brief mention of *yetzi'as Mitzrayim*, fulfilled by merely reciting the last *passuk* in *kri'as Shema* (in contrast to the *mitzvah* of *sippur yetzi'as Mitzrayim*, which we fulfill on Pesach night), the *Yerushalmi* (*Berachos* 1:6) adds an additional dimension. *Lechatchilah* (optimally), one should supplement the *zechirah* by mentioning two other events – *makkas bechoros* and *kri'as Yam Suf*. That is why we make note of these *nissim* in the *berachah* of *Ga'al Yisrael* that we recite immediately after *kri'as Shema* in both *Shacharis* and *Ma'ariv*.

Rav Schacter in
Parsha Volume 2

of guilt in the enslavement of the Jewish People. Thus, the punishment began with Pharaoh; then the *makkah* affected his advisors, and then the general populace. Likewise, the *Mishnah* in *Eduyos* (2:10) lists the period of the *eser makkos*, along with the destruction of the generation of the *mabul* and the suffering of *resha'im* in *Gehinnom*, among various judgments that spanned twelve months. The *makkos* were classified as a punishment – not as an instrument through which to accomplish the exodus of the Jewish People.

There was a second key purpose of the *makkos*, highlighted by the *passuk*, כי יודעתם כי יצאתם ... למען שיתי אותותי אלה בקרבך ... בא אל פרעה ... so that I can put these signs of Mine in his midst ... that you may know that I am Hashem" (*Shemos* 10:1-2). On the occasion of *yetzi'as Mitzrayim*, *HaKadosh Baruch Hu* demonstrated the truth of all of the *ikarei ha'emunah* to the Jewish People. He showed that He exists as an invisible power, that He is aware of worldly events, and that He has the ability to intervene by meting out *s'char va'onesh*, punishing the *resha'im* and rewarding the *tzaddikim*. Furthermore, *Hashem* confirmed that He alone possesses the ability to change the laws of nature. *Hashem* thereby verified that He is the Creator; otherwise, He would not have dominion over nature.

At this time, *Hashem* taught *Bnei Yisrael* the *ikar* of *ge'ulah* as well. The *yesod* of *bi'as haMashiach* is that *HaKadosh Baruch Hu* not only created the world, but that He has an ongoing involvement in it. He wants to see mankind ultimately fulfill its purpose in bringing the world to a proper resolution. At the time of *yetzi'as Mitzrayim*, *HaKadosh Baruch Hu* stepped in to punish Pharaoh and to redeem the Jewish People, and He will similarly lead the world to an ultimate *ge'ulah* in the times of *Mashiach*.

Through *Hashem's* direct intervention, we also learned the *ikarim* of *לישראל* אין מול לישראל, the idea that *Klal Yisrael* is not subservient to the dominion of the stars and constellations,

as well as the fact that *Klal Yisrael* is the *Am HaNivchar* (Chosen Nation). Finally, the *ikarim* of the truth of *nevu'ah*, the primacy of *nevu'as Moshe*, and *Torah min haShamayim* are predicated on *yetzi'as Mitzrayim* and *Ma'amad Har Sinai*. [See *Rav Schachter on the Haggadah*, pp. 92-94.]

However, as seen from Moshe's first message to Pharaoh cited earlier, ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכור, aside from retribution of the Mitzri'im and instruction of *Bnei Yisrael* in *ikarei ha'emunah*, there was an additional element in *makkas bechoros*. This *makkah* was intended as a means to force Pharaoh to free *Bnei Yisrael*. In other words, *Hashem* wanted *makkas bechoros* to be the *ma'aseh shichrur* (act of emancipation) of the Jewish People.

The need for such a measure may be evidenced by the three components of the *gezeirah* of the *Bris Bein HaBesarim* – *geirus* (exile), *avadus* (servitude), and *inuy* (oppression): ידע דוע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה – "Know with certainty that your offspring shall be **strangers** in a land not their own, and they will **serve** them and they will **oppress** them for four hundred years" (*Bereishis* 15:13). Once the *makkos* began, the period of *inuy* already came to an end, and when *Bnei Yisrael* would leave Mitzrayim, the *galus* would automatically conclude. Nevertheless, *Bnei Yisrael* would still continue to have the legal status of *avadim* – slaves of the government. This would require an official declaration of freedom. An *eved* who escapes, or even one who was declared *hefker* (ownerless) by his master (according to Rav, *Gittin* 38b), still requires a formal, legal mechanism – receipt of a *shtar shichrur* (document of emancipation) – to terminate his status of *avadus*.

This was accomplished when Moshe's *nevu'ah* of *makkas bechoros* came to fruition at *chatzos*, at which point Pharaoh, himself a *bechor* and afraid for his life, freed the Jewish People. The *Midrash* (*Yalkut Shimoni, Tehillim* 872) says that Pharaoh announced, as an official governmental proclamation, that

Bnei Yisrael were no longer *avadim* to him, but rather *avadim* to *HaKadosh Baruch Hu*. At that time, *Bnei Yisrael* proclaimed, 'הלוקה הללו עבדי ד', which implied their release from the condition of *avdus*. This was a consequence of Pharaoh's formal authorization.

Rashi (*Shemos* 21:6, citing *Kiddushin* 22b) alludes to this *Midrash* in his comment regarding the *retzi'ah* (piercing) of the ear of an *eved Ivri* next to the door or doorpost:

What makes the door and the doorpost unique among all other utensils in the house [that they should be utilized in the *retzi'ah* process]? *HaKadosh Baruch Hu* said: The door and the doorpost were witnesses in Mitzrayim when I passed over the lintel and the two doorposts [of Jewish homes], and declared, 'כי לי בני ישראל עבדים' - "For unto Me *Bnei Yisrael* are servants" (*Vayikra* 25:55); [they are My servants,] and not the servants of servants. Yet, this person has gone and acquired a master for himself. Let it [his ear] be pierced in their presence.

The difficulty is that the statement עבדים ישראל כי לי בני ישראל appears in *Sefer Vayikra*; there is no indication that this announcement was made at the time of *makkas bechoros*. According to the *Yalkut Shimoni*, however, we may suggest that the declaration that *Rashi* refers to is the statement that Pharaoh made, as an expression of *dina d'malchusa*, that he thereby freed *Bnei Yisrael* from slavery.

What emerges from this discussion is that when Moshe delivered his initial message to Pharaoh about *makkas bechoros*, it was not meant as a threat regarding the punishment that Hashem would visit upon the Mitzri'im. As mentioned, Moshe served as a *shofet* to render judgement against the Mitzri'im throughout all of the *makkos*, not only *makkas bechoros*. Instead, with *הנה אנכי הרוג את בן בכורך*, Hashem announced to Pharaoh that if he refused to free *Bnei Yisrael*, He would send *makkas bechoros* as a *ma'aseh shichrur*. That is why Moshe mentioned *makkas bechoros* before the other *makkos*, even though it was to occur last. Since *makkas bechoros* was to be the cause of the

ultimate *yetzi'ah*, which would occur even against Pharaoh's will, Moshe warned Pharaoh about this *makkah* in his very first request for that *yetzi'ah*.

For this reason, we observe several *mitzvos* as a *zecher* to *makkas bechoros*, and when we perform the *mitzvah* of *zechiras yetzi'as Mitzrayim*, we make specific mention of *makkas bechoros*. This *makkah* was integral to the *yetzi'ah* in a legal sense, as it released *Bnei Yisrael* from their status as *avadim*. In contrast, we do not recount the other *makkos*, which punished the Mitzri'im but did not play a direct role in *yetzi'as Mitzrayim*.

The *Nesivos* (*Ma'aseh Nissim*, s.v. *l'fichach*) notes the importance of our official freedom from slavery in his comments on the *nusach* we recite in the daily *Ma'ariv*, "מכה בעברתו, כל בכורי מצרים יוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם with His anger all the firstborn of Mitzrayim and removed His nation Yisrael from their midst to eternal freedom." As mentioned, the *Bris Bein HaBesarim* contained a triple decree - *geirus*, *avdus* and *inuy* - all of which were realized in *galus Mitzrayim*. However, in later generations, although there were many unfortunate points in our history when a *gezeirah* of *geirus* and *inuy* was put into effect, at no time was another *gezeiras avdus* ever decreed against *Bnei Yisrael*. After the *ge'ulah* from Mitzrayim, the *Nesivos* explains, the Jewish People would never again be labeled as *avadim*, and consequently would never require a further *ma'aseh shichrur* to remove this legal status. In this sense, the redemption brought about through *makkas bechoros* was a **חרות עולם**.



10
רס
110

פסוק לכו לסבלותיכם (ה' ד'), פרש"י
לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות
בבתיכם אבל מלאכת שעבוד מצרים לא
היתה על שבטו של לוי עב"ל. ופרשו ז"ל
(דעם זקנים מצעלי המוס' נסס מדרש) שהיתה
סבה באת ה' לפי שעתידין לשאת המשכן
ולעבוד במקדש.

ומקשים והלא סתמא כתוב (גלגלית ט"ו)
כי גר יהיה זרעך בארץ

די לומר כי גר יהיה זרעך, פשיטא שמי
שהוא גר אינו יושב בארצו. ולפי דרכנו
אתי שפיר, שכך היתה גזרת המקום
שכשיהיו מתקיימים בארץ לא להם שיהיה
ניכר ונדע שהם בארץ לא להם, דהיינו
שהם משונים מהם שיש להם המילה,
א לא יהיה אלא הגזרה של כי גר יהיה
זרעך, הא אם לא יהיו בארץ לא להם
כמו שעשו במצרים שאמרו נהיה כמצרים,
שאז לא ניכר שהם גרים בארץ לא להם,
או יתוסף עליהם גזירת השעבוד ועבדות
וענו אותם וכו'.

לא להם ועבדות וענו אותם, ואף שבט
לוי בכלל זרעך, ואף אפשר שלא נתקיים
בהם גזירה זו. ויש לומר דהוי ליה למכתב
כי יהיה זרעך בארץ לא להם גר ועבדות
וענו אותם וכו', והוה משמע שכלם בכלל
ועבדות, אבל השתא דכתב גר ברישא
ואח"כ הפסוק וכתב ועבדות וענו אותם,
משמע שגזרת הגירות היתה כוללת לכל
מי שהוא מזרעו של אברהם, ואף בשבט
לוי נתקיים שהיו גם הם גרים במצרים,
ועוד ועבדות וענו אותם למי שהוא ראוי
לעבוד, ואינו כולל לכל זרעך.

ומכל מקום הטעם הזה אינו סותר
הטעם הנ"ל של המפרשים,
דאיכא למימר שהזכות שהיה להם לעבוד
במקדש היא עמדה להם שלא הפרו
המילה במצרים, וזה גרם שהמצריים לא
היו שונאים אותם ולא היה מכריזים
אותם לשעבוד, כמו שהארכנו לעיל
בתחילת הפרשה שכל שנאתן היתה דוקא
לפי שישראל הפרו המילה ועיי"ש,

ועוד יש לומר דאיתא במדרש (שמות נג)
ה' על פסוק ויקם מלך חדש,
כשמת יוסף הפרו ברית מילה אמרו נהיה
כמצריים וכו' וכיון שעשו כן הפך הקב"ה
האהבה שהיו המצריים אוהבים אותם
לשנאה שנאמר (מסלס ק"ה כ"ה) הפך
לבם לשנוא עמו וכו', ואף כאן קשה וכו'
אם היו מקיימים מצות המילה לא היו
המצריים משעבדים אותם, והלא כבר
נגזרה הגזירה של ועבדות וענו אותם.

אלא ודאי צריך לומר שהגזרה לא היתה
אלא על הגירות בלבד, ומשום הכי
הקדים כי גר יהיה זרעך כנ"ל, ואח"כ
אם לא יזכו יתוסף עליהם השעבוד, והו'
ועבדות וענו אותם, והואיל ששבט לוי לא
הפרו ברית מילה במצרים כדכתיב (דנ"ס
ל"ג ט') כי שמרו אמרתך ובריתך יצורו,
מן הדין היה שלא יהיו נמי בכלל השעבוד
אלא בכלל הגירות.

ובדרך זה נמי יוכן הפסוק כי גר יהיה
זרעך בארץ לא להם, שלכאורה
בארץ לא להם הם דברים מיותרים, שהרי