

בשם ה' אלהי ישראל

ע"ש

כ"ב

ובזה יבואר מה שאמרו חז"ל שהי' צורך לגאול בניי בחפזון, ומבואר בשם הארז"ל שהיו בניי בשעת גאולתן צמ"ט שערי עומאה וכיו עומדים ליפול לתוך שער החמישים, ואילו נפלו בניי לתוך שער החמישים לא הי' יכול להיות עוד גאולה, וזדלתי הקצ"ה שהוא הכל יכול, ביכולתו להוליאם חף משער החמישים, אך פירוש הדברים הוא שהמושג "גאולה" לא הי' שייך עוד, היינו כי אז הי' נאצד אותו הנקודה שירדה לתוך הגלות לגמרי, ולא חס יוליאם הקצ"ה משם היתה כמו צריאה חדשה, ותכלית בהגלות והגאולה ממנה היא שאלו הכוחות שהלכו לתוך הגלות יהיו נגאלין, ולכן אילו נפלו לתוך שער הכ"ה הי' נאצד לגמרי אותה הנקודה, ותכלית הגלות והגאולה ממנה הוא להוליא הנקודה שהלכה לגלות, ולא להיות צריאה חדשה, ובעת שהלכו בניי לגלות הרכישו כוחות לבקוע החשכות של גלות מזרים, ואלו הכוחות השרישו צהם האצנות והשצעים, כוחות שלא יתצעל הנקודה הזו בתוך לצותיכון של כלל ישראל, והגלות הי' למרק את הנקודה עד שיביי ראויס להיות עם כ"ה.

מצינו בכלל ישראל שתחלק לדי' בחימות, ג' אצות, ו"ב שצעים, ע"י נפש, וס' רבוא, וגלות מזרים לא התחיל עד אשר היו שצעים נפש, וכמו שמבאר המבר"ל בספר הגבורות, כי שצעים נפש הוא שלימות של כלל ישראל, [ולכן מצינו כי סנהדרין הי' שצעים], כי שצעים מורה על מספר השלם, והכוונה הוא כי עשר בכל מקום מורה על קומה שלימה ושלימות, וכמו שאמרו שערה נקרא בעשרה, ושכינה לא שריא בפחות מעשרה, ושלימות זה צריך להיות בכל הז' מלות, וכשנחפשע בכל שצעים מורה על שלימות, והגאולה של בניי לא הי' עד אשר עמד האילן על פרקו בששים רבוא נפש [וכלשון הרמח"ל בדרך ה'], כי הגלות הי' על הכלל כולו, וכשעמדו על ה"כלל" אז ירדו לתוך הגלות, כי רק צכה הכלל הי' ביכולתם להחזיק מעמד בהגלות, והי"ב שצעים הם י"ב כוחות מיוחדים שיש בכלל ישראל, ולכל שצט ושצט שער ודרך מיוחד, ושמות השצעים מורים על אלו הכוחות המיוחדים שיש לכל שצט ושצט, וכמו שכתבנו שהשם מורה על הכוחות הפנימיים, והשצעים אשר מעשיהם

ווארה שמות בני ישראל על שם גאולת ישראל נבחר באן • ראובן • שנאמר (שמות ג) ראה ראיתי את עני עמי • שמעון • ע"ש (סס ז) וישמע אלהים את נאקתם • לוי • ע"ש שנאמר הקדוש ב"ה (י"ג) לצרתם מתוך הסנה • לקיים מה שנאמר (מלאכי טז) עמו אנכי בצרה • יהודה • על שם (י"ד) שהודו להקב"ה • יששכר • שנתן להם הקב"ה שכר שעבודם בות מצרים ובזו הים • לקיים מה שנאמר (מלאכי טו) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול • יבולן • ע"ש שהשכין הקב"ה שכנתו בקרבם • שנאמר (שמות כה) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם • ואין זבולן אלא בית המקדש שנא' (מלאכי ח) בנה בניתי בית זבול לך מכוון לשבתך עולמים • ובנימין • ע"ש (שמות טו) יסינך ה' נאדרי בכח • הן • ע"ש (מלאכי טו) וגם את הגוי אשר יעבדו הן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול • נפתלי • ע"ש הורה ומצות שנתן להם הקב"ה שכתוב בהם (מלאכי טו) ומתקיים פדעש ונפת צופים • גד • ע"ש הן שהאבילים הקדוש ב"ה שהוא (שמות טו) כורע גד • אשר • ע"ש שהיו מאשרין אותן כל שומעיו נאולתן וגאולתן • דכתיב (מלאכי ג) דאשרו אתכם כל הגוים כי יהיו אתם ארץ חסין אמר ה' צבאות • יוסף • ע"ש שעתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים דכתיב (שש"ה י"ג) והיה ביום ההוא יוסיה ה' שנית ידו וגו' וכל העני •

שמות השבטים על שם גאולתן

ע"ש
ר"ל
צ"ל

במדרש (א' כ"ה) ואלה שמות בני ישראל על שם גאולת ישראל זכרו כאן, ראובן שנאמר ראה ראיתי את עני עמי, שמעון על שם וישמע אלקים את נאקתם, לוי על שם שנתחבר הקצ"ה ללרתם וכו', כי השמות שזכרו בצרפת ויגש הם על שם גלותן, וכאן שזכרו ונמנו עוב"פ הם על שם גאולתן, ומבואר דשמות השצעים נאמרו כאן על שם הגאולה, ויש להבין פי' הדברים שהלא כאן הוא התחלת הגלות ותחילת השעבוד, ולמה זכרו כאן ע"ש הגאולה, וגם בכלל להבין מה שייכות שמות השצעים לאלו הפסוקים שזכרו במדרש. הנה ענין גלות מזרים ישעבודו הי' כור הברזל, שתכלית הגלות הי' ללרף ולזכך החומר של בני ישראל, והיסורין וקושי השעבוד של הגלות הי' צדדי למרק את בני ישראל, אך כשהלכו בניי לתוך החשכות הגדול של מזרים, היו צריכים לכוחות גדולים שיביי ביכולתם להחזיק מעמד בתוך הגלות, והנה בחז"ל מבואר שהגלות הוא כמו זריעה, וכמו שאמרו חז"ל בפסחים (פז) זרעתי לי צררן, וזרעיטה הכלל הוא דתת דבלי דדר רבי, וזה הענין של חשכות הגלות שהוא הכנה להצמיחה שלחחריו, אזל כמו צרעיטה חס הזרע מאצד כוחותיו לגמרי ונקרב לגמרי, אז אין צכותו עוד להצמיח, כן הוא צרעיטה הרוחנית שצגלות, שאף שירדו לתוך החשכות הגדול של הגלות, הנקודה שלהם לא היתה יכולה להצטעל, דאילו צעלה נקודתם לא הי' שייך עוד שתלמיח אח"כ בגאולה, כי תכלית הגאולה היא שאותן הכוחות שהלכו עמהם לגלות ילאו לגאולה וממם תלמיח הישועה, שאותן הנפשות ילרפו צכור הברזל ויגאלו ממנה, ואינו נאצדו לגמרי בהגלות לא הי' שייך עוד בחינת גאולה.

1

וזה עומק הפירוש במה שאמרו חז"ל
 שלא שני את שמם, ובודאי שפ"י פשטות
 הכונה הוא שלא נקראו בשמות הגויים, וכמו
 שאמרו ראובן נכנס ראובן ילא, שנשאר
 מיוחדים אף בהיותם בגלות, וזה שמירה גדולה
 שלא יעמעו בין העכו"ם ושלא יהי הנקודה
 מאד בתוך הגלות, ובזכות זה נגאלו, וכמו
 שאמרו שזה נתעורר הראה ראיתי את עמי
 עמי שנשאר "עמי", אבל יש עוד כונה
 עמוקה, ששם המורה על אלו הכוחות שהיו
 אלהם, זה לא אבדו בתוך הגלות, ולא נאבדה
 הנקודה בתוך עומאת מצרים, וצ"ח ציור
 שמעטם זה שצפנימיות לבצם לא אבדו השם
 והמכות שלהם, ועדיין נשאר השם ישראל, זכה
 זה נתעורר שגם בהחילוניות לא ישנו את שמם,
 אלא ראובן ירד ראובן עלה, וכח זה הי' שמירה
 להם שלא יאבדו בתוך הגלות.

(3)
 פה

נאים והולילו מן הכח אל הפועל אלו הכוחות
 שהיו להם, השרישו כוחות אלו בזרעם
 אחריהם, ובכוחות אלו הי' ביכולת בני
 להחזיק מעמד בגלות מצרים, ולא להיבטל
 לגמרי בתוך חשכות הגדול של ערות הארץ.

רִאשֹׁנָה רִאשֹׁנָה על שם ראה ראיתי את עמי עמי
 — והביאור בזה הוא, כי הכח של ראובן הוא
 ה"ראה ראיתי את עמי עמי", ואף שפסוק זה
 מיידי מעטן השלחת הקצ"ה על בני אצל

הנהגת הקצ"ה היא מדה כנגד מדה, וכמו
 שמציא הרמב"ן על מראה נבואה של אהי
 אשר אהי, דברי המדרש שמפי שהכוונה
 שהקצ"ה מתנהג עם האדם כפי מה שהאדם
 מתנהג עם הקצ"ה, "אחך בין מיט דיר ווי די
 ביסט מיט מיר"⁸, ומנקודה זו שבכלל ישראל
 נתעורר הכח של ראה ראיתי את עמי עמי, ואף
 שלא נגלה לעין נקודה הזו, אבל היתה צבחינה
 מהשבה עד שלא נולדה הקצ"ה יודעה, וכמו
 שאמרו חז"ל על הפסוק וידע אלקים, שכולם
 עשו תשובה, היינו שמה הנקודה שהיתה
 בתוך כלל ישראל נתעורר למעלה הראה ראיתי,
 והכח זה הוא בכוחו של ראובן, וכח זה של
 ראובן הי' לבניי בגלות מצרים שעל ידה
 נתעוררה הראה ראיתי.

כתיב (ויקרא כ"ו מ"ה) וזכרתי להם
 ברית ראשונים, ומציא רש"י דברי חז"ל דאלו
 השבטים, שהי ברית מיוחד עם השבטים,
 וברית פירושו מלשון התקשרות, שזה הנקודה
 של השבטים נתקשר בקשר חזק ואמין צבחים
 אחריהם, עד שלא יאבד אפילו בהחשכות הכי
 גדול, וכבר מפורש בתורה מה הוא כוונת
 הברית, וכדכ' "לא מאסחים ולא געלתים
 לכלותם להפר בריתי אתם", שלא יהי כליון של
 כלל ישראל, וכמו שיש כאן הצטחה על קיום
 הגשמי של בני ישראל ושלא יהי להם כליון
 גופני ח"ו, כמו"כ זה הצטחה על קיום הרוח
 של כלל ישראל, שגם זה יהי קיים לעד ולא
 יתבע, כי נקודה הזו של השבטים יורד עמם
 לגלות, ולכן אמרו חז"ל (ב"ב קטו) גמירי דלא
 בלע שבטא מישראל, היינו מכח זה הברית של
 השבטים, ובאלו הכוחות של השבטים יש לבני
 ישראל בכל הדורות היכולת להחזיק מעמד אף
 בהיותם בחשכות הגלות.

ואלה שמות בני ישראל הבאים
 מצרימה, ומציא רש"י דברי חז"ל אע"פ שמנאן
 במיין בשמותם חזר ומנאם במיתתן להודיע
 חיבתן⁹ שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן
 במספר ובשמותם שגא' המוליד במספר לבאם
 לכלם בשם יקרא, כי כל כוכב יש לו תפקיד
 מיוחד, וזה מה שאמר לכלם בשם יקרא, שכל
 אחד יש לו שם מיוחד המורה על מהותו

ובאמת מצינו צעה שקרא לזה
 לראובן בשמו שאמרו חז"ל עוד טעם לשם זה,
 שקרא על שם "ראו מה בין בני לזן חמי",
 היינו שצראובן ניכר הכבדל והשינוי בין ישראל
 לעמים, ובאמת שני העעמים עולים בקנה
 אחד, שכן זה נטע ראובן בתוך בניי שישאר
 בשם "עמי", ולא יעמעו בין הגויים — ראה
 ראיתי את עמי "עמי", שנשאר מיוחד ויכולים
 לקרות בשם "עמי", ובזה הכח זכו להשגחה
 של ראה ראיתי, וזו היא הכוונה של על שם
 גאולתן, שהשמות שנמנו כאן הם על שם
 גאולתן, שהם הכוחות שנזרעו בתוכם,
 הכוחות שעמכם נגאלו, ובהם החזיקו
 הנקודה בתוך מצרים שם במדרש, שמעון הוא כח
 השמיטה, ולוי הוא ענין החיצור, כולם הם
 שורש הכוחות שזרעו ושארשו בתוך כלל ישראל
 לשהלכו בגלות, ואלה שמות בני ישראל הבאים
 מצרימה, שמות השבטים באו לתוך מצרים,
 ושארשו בנפשות ישראל, וכמו שאמרו חז"ל
 הנשמה בוגף באזכרות שבגילין, אלו הנשמות
 של השבטים שכולם הם שמות, נשרשו בתוך
 בני ישראל בגלות, ובכח זה זכו לגאולה.

(2)

1 ח"ו רנו בני ישראל להתקרב להאומות, אז הפך
 לבס לשנא, הקצ"ה מסבב הסיבות שינאו
 בני ישראל, והכל בחכמים ומכון שיהיו בני
 ישראל נבדלים מן הגויים, הן עס לבדד ישכון,
 שישארו לבד, ואם איך בני ישראל נבדלים את
 עלמם מן האומות ע"י מעשיהם, אז אם לא ביד
 חזקה אמלך עליכם, הקצ"ה מסבב הסיבות
 שיהיו נבדלים מלד שנאת העכו"ם¹¹.
 * ובאמת זה היה הענה של יוסף הלדיק,
 שיוסף נתן להם ארץ גושן שיהיו נבדלים מן
 המלריים, וכאשר אמרו בני ישראל כה"י
 כמלריים, ותמלא הארץ אותם וכמו שאמרו
 חז"ל, אז הוקם מלך חדש אשר לא ידע אם
 יוסף, ונתחזק עליהם הגלות, שכיון שהם לא
 שמרו פקודת יוסף ועלתו להיות יושבים בארץ
 גושן לבד, הוקם עליהם מלך חדש אשר לא ידע
 את יוסף, והביא עליהם גזרות, לשמור זה
 הנקודה של הן עס לבדד ישכון.

4

1 ותפקידו המיוחד. אך צמח שנמשלו ככוכבים
 יש רמז, כי כמו הכוכבים שיוצאים בני אדם
 שהוא באמת אור גדול, רק מחמת שהוא
 ממרחק אינו נראה אורו לעין הצריות, ונראה
 כאור קטן, כן כוחות השבטים הם כוחות
 גדולים שמאירים לכלל ישראל אף בתוך חשכות
 הגלות, ואף שאינם עמנו ונראה לעין שהם
 מרחוק, וצ"י הם נמלאים בתוך חשכות
 הגלות, שאז הוא צחינת מרחוק ה' נראה לי,
 אבל לריכס לדעת שגם מרחוק יש להם אלו
 הכוחות, שיש אור המאיר מזה המרחק להאיר
 לבני ישראל בתוך חשכת הגלות, ובכח זה האור
 יש ביכולתם ללאת מהחושך להאור.

* ובאמת מבואר יותר מזה שלא רק
 כוחות השבטים ירדו עמם, אלא כביכול
 השכינה ירדה עמם לגלות, וכדכ' בהצעת
 הקצ"ה ליעק"א "אנכי ארד עמך מלרימה
 ואנכי אעלך גם עלה", שה"אנכי" ירד עם בני
 ישראל לגלות, והוא שמירה על הנקודה שיש
 בבני ישראל, ומלינו בהרגום שפרש "אנא
 אחות עמך למלריים", ואע"פ שהתרגום בכל
 מקום מפרש באופן להרחיק ההגשמה, ואינו
 מפרש הלשון הורדה כפשוטו, אבל כאן מפרש
 בלשון ירידה, כי כאן ה' כביכול ירדה, שירדה
 השכינה עם צ"י לתוך הגלות, ובזה הכח
 נשארו בני ישראל בצורתם ולא נאבדו לגמרי,
 ונשאר נקודה שהי' ראוי לגאולה, והוא כמו

Women as Leaders

Lessons in Leadership

1 Parashat Shemot could be entitled "The Birth of a Leader." We see Moses, adopted by Pharaoh's daughter, growing up as a prince of Egypt. We see him as a young man, for the first time realising the implications of his true identity. He is, and knows he is, a member of an enslaved and suffering people: "Growing up, he went out to where his own people were and watched them at their hard labour. He saw an Egyptian beating a Hebrew, one of his own people" (Ex. 2:10).

6 He intervenes. He acts – the mark of a true leader. We see him intervene three times – twice in Egypt, once in Midian – to rescue victims of violence. We then witness the great scene at the burning bush where God summons him to lead his people to freedom. Moses hesitates
 11 four times until God becomes angry and Moses knows he has no other choice. This is a classic account of the childhood of a hero.

6 But this is only the surface. The Torah is a deep and subtle book, and it does not always deliver its message on the surface. Just beneath is another – and far more remarkable – story, not about a hero but about six heroines, six courageous women without whom there would not have been a Moses.

לאמרו חז"ל במדרש חגי ישנה ולבי ער, חגי
 ישנה בגלות¹⁰, בגלות יש הסתר ונראה המלכ
 כאילו הוא צחי' שונה, אבל לבי ער, האור
 לבני וחלקי חלקים עדיין ער בגלות, ונקודה זו
 בגלות נשארת קיימת לעד, ומנקודה זו שכל
 ע"י נקעורר הגאולה עד שכל הגוף נקעורר
 לגאולה.

ובאמת גם היסורין וקושי השעבוד היו
 חלק מהשמירה על צ"י בגלות, שע"י קושי
 השעבוד, וע"י מה שהיו המלריים מעבדין
 אותן צפרך לא נעמעו ולא נעטרבו ישראל בין
 האומות, וכן מבואר בזה"ק, ולכן אומר
 קש"פ"א נקבע מלוות מרור לזכר להיומרו את
 חייכם, כי גם זה ה' לעוזה עבור בני ישראל
 שעל ידה היו נבדלים מן האומות, ועל ידה
 נשמר הנקודה של בני ישראל, וכן הוא
 ההשגחה בכל אורך הגלות, שהשנאה שהי'
 להאומות לבני ישראל הי' שמירה על צ"י, ואם

(3)

4 First is Yokheved, wife of Amram and mother of the three people who were to become the great leaders of the Israelites: Miriam, Aaron, and Moses himself. It was Yokheved who, at the height of Egyptian persecution, had the courage to have a child, hide him for three months, and then devise a plan to give him a chance of being rescued. We know all too little of Yokheved. In her first appearance in the Torah she is unnamed. Yet, reading the narrative, we are left in no doubt about her bravery and resourcefulness. Not by accident did her children all become leaders.

The second is Miriam, Yokheved's daughter and Moses' elder sister. It was she who kept watch over the child as the ark floated down the river, she who approached Pharaoh's daughter with the suggestion that he be nursed among his own people. The biblical text paints a portrait of the young Miriam as a figure of unusual fearlessness and presence of mind. Rabbinic tradition goes further. In a remarkable midrash, we read of how the young Miriam confronted her father Amram and persuaded him to change his mind. Hearing of the decree that every male Israelite baby would be drowned in the river, Amram led the Israelites in divorcing their wives so that there would be no more children. He had logic on his side. Could it be right to bring children into the world if there was a fifty per cent chance that they would be killed at birth? Yet Miriam, so the tradition goes, remonstrated with him. "Your decree," she said, "is worse than Pharaoh's. His affects only the boys; yours affects all. His deprives children of life in this world; yours will deprive them of life even in the World to Come." Amram relented, and as a result, Moses was born.¹ The implication is clear: Miriam had more faith than her father.

Third and fourth were the two midwives, Shifra and Puah, who frustrated Pharaoh's first attempt at genocide. Told to kill the male Israelite children at birth, they "feared God and did not do what the king of Egypt had told them to do; they let the boys live" (Ex. 1:17). Summoned and accused of disobedience, they outwitted Pharaoh by constructing an ingenious cover story: the Hebrew women, they said, are vigorous and give birth before we arrive. They escaped punishment and saved lives.

The significance of this story is that it is the first recorded instance of one of Judaism's greatest contributions to civilisation: the idea that

1. Exodus Rabba, 1:13.

9 There are moral limits to power. There are instructions that should not be obeyed. There are crimes against humanity that cannot be excused by the claim that "I was only obeying orders." This concept, generally known as "civil disobedience," is usually attributed to the nineteenth-century American writer Henry David Thoreau, and entered international consciousness after the Holocaust and the Nuremberg trials. Its true origin, though, lies thousands of years earlier in the actions of two women, Shifra and Puah. Through their understated courage they earned a high place among the moral heroes of history, teaching us the primacy of conscience over conformity, the law of justice over the law of the land.²

The fifth is Tzipora, Moses' wife. The daughter of a Midianite priest, she was nonetheless determined to accompany Moses on his mission to Egypt, despite the fact that she had no reason to risk her life on such a hazardous venture. In a deeply enigmatic passage, we see that it was she who saved Moses' life by performing a circumcision on their son (Ex. 4:24-26). The impression we have of her is as a figure of monumental determination who, at a crucial moment, has a better sense than Moses himself of what God requires.

I have saved until last the most intriguing of them all: Pharaoh's daughter. It was she who had the courage to rescue an Israelite child and bring him up as her own in the very palace where her father was plotting the destruction of the Israelite people. Could we imagine a daughter of Hitler, or Eichmann, or Stalin, doing the same? There is something at once heroic and gracious about this lightly sketched figure, the woman who gave Moses his name.

Who was she? The Torah does not give her a name. However, the first book of Chronicles (4:18) mentions a daughter of Pharaoh, named Bitya, and it was she whom the sages identified as the woman who saved Moses. The name Bitya (sometimes rendered as Batya) means "the daughter of God." From this, the sages drew one of their most striking lessons: "The Holy One, Blessed Be He, said to her: 'Moses was not your son, yet you called him your son. You are not My daughter, but I

2. There is, of course, a midrashic tradition that Shifra and Puah were other names for Yokheved and Miriam (Sota 11b). In the text I am following the interpretation given by Abrabanel and Rabbi Moshe Chaim Luzzatto.

shall call you My daughter."³ They added that she was one of the few (tradition enumerates nine) who were so righteous that they entered paradise in their lifetime.⁴

So, on the surface, the *parasha* is about the initiation into leadership of one remarkable man, but just beneath the surface is a counter-narrative of six extraordinary women without whom there would not have been a Moses. They belong to a long tradition of strong women throughout Jewish history, from Deborah, Hannah, Ruth, and Esther in the Bible to more modern religious figures, like Sarah Schenirer and Nehama Leibowitz, to more secular figures like Anne Frank, Hannah Senesh, and Golda Meir.

How then, if women emerge so powerfully as leaders, were they excluded in Jewish law from certain leadership roles? If we look carefully we will see that women were historically excluded from two areas. One was the "crown of priesthood," which went to Aaron and his sons. The other was the "crown of kingship," which went to David and his sons. These were two roles built on the principle of dynastic succession. From the third crown – the "crown of Torah" – however, women were not excluded. There were prophetesses, not just prophets. The sages enumerate seven of them (Megilla 14a). There were great female Torah scholars from the Mishnaic period (Beruriah, Ima Shalom) until today.

At stake is a more general distinction. Rabbi Eliyahu Bakshi-Doron in his responsa, *Binyan Av*, differentiates between formal or official authority (*samkhut*) and actual leadership (*hanhaga*).⁵ There are figures who hold positions of authority – prime ministers, presidents, CEOs – who may not be leaders at all. They may have the power to force people to do what they say, but they have no followers. They excite no admiration. They inspire no emulation. And there may be leaders who hold no official position at all but who are consulted for advice and held up as role models. They have no power but great influence. Israel's prophets belonged to this category. So, often, did the *gedolei Yisrael*, the

great sages of each generation. Neither Rashi nor the Rambam held any official position (some scholars say that the Rambam was chief rabbi of Egypt but most maintain that he was not, though his descendants were). Wherever leadership depends on personal qualities – what Max Weber called "charismatic authority" – and not on office or title, there is no distinction between women and men.

Yokheved, Miriam, Shifra, Puah, Tzipora, and Bitya were leaders not because of any official position they held (in the case of Bitya she was a leader *despite* her official title as a princess of Egypt). They were leaders because they had courage and conscience. They refused to be intimidated by power or defeated by circumstance. They were the real heroes of the Exodus. Their courage is still a source of inspiration today.

האפשרות האחרת

"וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה, את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך" (שמות א, יד).

כולנו מכירים היטב את סיפור השיעבוד הזה. כל אחד יודע כיצד שיעבדו אותנו המצרים בפרך; כל אדם מכיר את מאמרי חז"ל על קושי השיעבוד, ובכל שנה אוכלים כולנו מרור זכר לעבודת-פרך זו. **הכל התרחש שם כפשוטו של מקרא; עבודה קשה ומשברת של ממש.**

אבל הנה באים חז"ל ב"זוהר" (ג, קנג), ומפרשים את המקרא שלא כפשוטו:

"וימררו את חייהם בעבודה קשה" – זו קושיא;

"בחומר" – דא (זה) קל-חומר;

"ובלבנים" – דא ליבוך-הלכה;

7
pe

1
"ובכל עבודה בשדה" – דא ברייתא (שהברייתא היא דברי תנאים שמחוץ למשנה);
"את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך" – דא תיקו".
נשאל בחיך: האם כוונת חז"ל לומר שכוח היה השיעבוד במצרים? **המצרים היו שואלים רמזים תמות-משאלים היו צריכים להתאמץ למצוא: או שמה אולצו ללבוך היטב סוגיות בהלכה? – ודאי שאין זו כוונת ה"זוהר".** מה שמירו המצרים את חיי עם ישראל, היה ממש כפשוטו. אבל שמעתי מחותני זצ"ל כיצד יש לבאר את הדברים, עד כמה שניתן לתבן סתרי-תורה אלה:
לצברתם אבינו נאמר בבריית בן-הבנתרים: "ידוע תדע כי גר יהיה זרע בארץ לא להם, ועבדם ועינו אותם, ארבע מאות שנה" (ברא' טו, יג). **עד מה שלא נאמר לו הוא, כיצד בדיוק יתקיים "ועינו אותם"?** וכמו שהעירו ה"יראשונים", שארבע מאות השנים כוללות חן את תקופת הגרות "בארץ לא להם", והן את תקופת העבדות

8
בני

8

שיחות לספר שמות

לב

והעניו, ולא פוטס, כמה שנים תימשך כל תקופה (רמב"ן שם). וכן האריך הרמב"ם להסביר, שגם לא נקבע היכן יתרחש השיעבוד, ולא היה הכרח שדווקא המצרים ישעבדו את ישראל (ישמונה פרקים, ח). וכבר טבענו בעבר את הכלל, שהנבואה ניתנת מלכתחילה בלשון סתומה הסובלת מספר פרשנים אפשריים, כדי שמעשי האדם יקבעו, איזה מן הפרושים יתממש במציאות (עיין "שיחות ליה" עמ' קלגד, קצבג; "שיחות לספר בראשית" עמ' מהו, רפב).

אם כן, כיוון שגם לא נאמר איזה סוג של עינוי על ישראל לשאת, אפשרי היה שהעניו והקושי שנגזרו על ישראל, יתקיימו באופן של מאמץ בנתני. בכך שישראל יתאמצו בלימוד עד כלות הכוחות, היתה מתקיימת גזירת "ועבדום ועינו אותם".

כך הסביר חותני זצ"ל את דברי היוזרה".

ארץ ישראל נקנית ביסורים (ברכי ה').
 ואפשר אולי, להוסיף מעט על דבריו אלה:
אם נתבונן היטב בברית בין-הביתרים, ניגנבם שגזירת "ועבדום ועינו אותם", מהותה בעצם תנאי בקבלת ארץ-ישראל. שהרי כתיבתה לשאלת אברהם: "במה אדע כי ארשתה" את ארץ-ישראל (ברא' שם, ח), ציווה עליו ה' לבתר את בעלי-החיים המנויים שם, והודיע לו באותו מעמד את גזירת השיעבוד. וידוע, שלכן ירד עשן מן הארץ והלך לגור בחו"ל: "ולך אל ארץ, מפני יעקב אחיו" – מפני שטר-חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך" המוטל על זרעו של יצחק; אמר: אלך לי מכאן! אין לי חלק לא במתנה – שניתנה לו הארץ הזאת – ולא בפירעון-השטר" (ברא' לו, ו, ורש"י שם, עפ"י ברי"ך פב, א). עשן ידע שיש לשלם עבור ארץ עליונה זו, ומכיוון שלא היה מעוניין להתאמץ בפריעת השטר – ויתר על הארץ.

על רקע זה, ניתן להבין את דברי היוזרה" הקדוש. רבי שמעון ברי-וחאי בא לענות על הקושי המתעורר לאור דברים אלה: אם השיעבוד היה תנאי הכרחי בזכיה בארץ-ישראל, עד שעשן הבין שאין כל אפשרות לקבל בה חלק ללא "תשלום" זה – כצד אם כך זכה שבט לוי בחלה בארץ; הלא שבט לוי לא נשתעבד במצרים (שמו"ד ה, טז), והיכן פרע הוא את חלקו בשטר-החוב של "ועבדום ועינו אותם"? – דוממי שלזאת כיוון היוזרה": שאצל שבט לוי,

פרשת שמות

שיחה ב

לב

נתקיימה הגזירה בלימוד-התורה. מה שהיה אפשרי אצל כל השבטים בכוח בלבד, נתיישם אצל שבט לוי בפועל, למעשה; ובמקום לקנות את הארץ במאמץ גופני, זכו בה הלויים במאמץ רוחני.
 ואמנם, כיוון שהתשלום ששילם לוי היה עליון ורוחני יותר, זכה גם בחלק הרוחני של ארץ-ישראל: "ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו" (דברי יח, ב). וכשם שנפטר מן העבודה במצרים, בזכות לימוד התורה, כך נפטר גם מעבודת האדמה, ו"אש"י ה' ונחלתו יאכלו" (שם, א).

"תלמידיו-חכמים אין להם מנוחה" (סוף ברכ')
 וכן ניתן לומר על שאר השבטים בימי השבת: ידוע הוא, שמשא הצליח להשיג לישראל פטור מהעבודה בשבתות (תנח" וראו, ח); ואם כן נמצא, שלא התקיים "ועבדום בענו אותם" באותן שבתות. – אלא שהלימוד באותן מגילות שבידיהן, שהיו משתעשעים בהן בכל שבת – כפי שמסרו חז"ל (תנח" שם) – הוא שתפס את מקום המאמץ הגופני של ימות החול. והיכן אם כן חלקם הרוחני של שאר השבטים בארץ, כתשלום על שיעבוד רוחני זה? – יתכן שפֶּשְׁבִּיתת השבת והשמיטה. אילו לא שקטו את הארץ שיעבוד רוחני בשבתות, לא היו זוכים לשפע הרוחני המוגבר, הקיים בארץ ישראל בשבת ובשבת-השבע.

אכן לימוד תורה, למי שמשקיע את כל לבו בתורה, יכול להיות קשה ומפריד לא פחות מעבדת בתומב ובלבנים. כי בעוד שבעבודה גופנית, קשה ככל שתהיה, גומרים וחולכים לשון, מסוגלת קושיא חמורה להציק ולהטריד פנימיות הנפש, ולא להגיה לאדם לישון. ולכן כשרצו לומר בגמרא שתלמידיו-חכמים הם בעלי כוח – השיבו מיד שחזבר לא יתכן. שכן הפסוק אומר: "שואו לכם משכימיקום מאחר-יִשְׁבֶּת, אוכלי לחם העֶצְבִּים..". – שכשם שמוזמנת פרנסה לבעלי האומנות, שהם "משכימיקום" לעבודתם ו"מאחר-יִשְׁבֶּת" בה עד מאוחר, והם "אוכלי לחם" בעצב מרוב טרחת הפרנסה – כשם שאותם מפרנס ה', "כך יתן..". ה' פרנסה בשפן, "לְיָדוֹ שָׁנָא" (תה"ל קכז, ב); לתלמיד-החכמים המנודים שנה מענייתם כלילות בעת עוסקים בתורה. אך איפוא יתכן לומר – תמהים שם – שמי שאין לחם מנוחה מבוקר ועד שעת-לילה מאוחרת, יהיו בעלי-כוח גופני? הרי אפילו בעת האוכל אין לחם רגיעה, כי ראשם נתון בשאלה שלא ישבו עדיין.

9

8

שיחות לספר שנות

10
פר

השפעת הקדושה על הלימוד

אמנם נשאל: הרי נאמר "ועבדום ועינו אותם"; יהיה מישהו שיגנה את ישראל. ואם השיעבוד היה בלימוד התורה - בשבט מסויים ובזמן מסויים, וכדלעיל - מה אשמים המצרים בכל העניין? הלא אי אפשר לומר שהכריחו את ישראל ללמוד. כיצד נפרש איפוא, שהמצרים שיעבדו את ישראל בלימוד תורה?

— וצריך לומר כך: כאשר אור-ה' מאיר באדם; כאשר זוכים לנועם ה' — הלימוד הנו קל יותר. הארת-הפנים שמביאה הדביקות בה, מסייעת ללמוד, ומשפיעה עליו של חיזיונות ונועם. ואילו כאשר נמצאים במחשכי-הגלות, מרוחקים מנותן התורה — הלימוד הוא קשה יותר. על אחת כמה וכמה, כאשר המצרים טימאו את ארצם בכל התועבות האפשריות. חז"ל מוסרים, שתמצבם שלחן ידם בכל חטא אפשרי, וישמעושיהם של מצרים מקולקלין מכל העממין (תוי"כ אחרי-מות, יח), עד שכאשר רצה הקדוש-ברוך-הוא לרדת למצרים כדי לגאול את ישראל, תמחו מלאכי-השרת ושאלו: "למצרים אתה הולך! למקום טומאה?!" (שמו"ד טו, יט); קשה היה להם, הכיזד מי שהוא קדוש ומשמשי קדושים, יצמצם עצמו לרדת למקום הטומאה הנורא ביותר בעולם? במקום שכזה — הפך לימוד התורה לעבודת-פרך ממש. אילולא הנהגתם הרוחניות ששטפו בה המצרים את ארצם, לא היה השיעבוד תבונה — היינו, לימוד-התורה במצרים — קשה, מפרך ומתיש כל כך.

גאולת היחיד — במה?

הזכרנו, שההמצאות בגלות, בארץ-ניכר, מקשה על הלימוד. והאמת היא, שיש מספר סוגים של גלויות, וזו שהזכרנו — אינה הקשה שבהן. שכן יש גלות — ק"ו שבמצרים — של ההמצאות בארץ טמאה ובין גויים טמאים, שאינם מניחים לדבוק בה' ובתורתו. ויתכן גם גלות, של יהודים המסיתים לעזוב את התורה, הן בארץ והן בחו"ל; וגלות שכזו זו, היא אולי כואבת יותר מבחינתנו. אך תפשת שבגלויות — תצא גלות האדם בתוך עצמו. משום שבשאר הגלויות, המפריע לדבוק בה' הוא מרוץ לאדם, ואילו כאן, הגלות היא בתוכו,

— ★ —

פרשת שמות

שיחה ב

לה

בעמקי-נפשו. מארץ-ניכר, מנוגש מצר, ממסיתים למיניהם — אפשר להימלט איכשהו; להחבא לפחות למי-מה. אבל מי שיצרו הפנימי מדיח אותו מעל אלקיו — לאן יברח מפניו? לכל אשר יפנה גלותו עמו, והרחיקו בגלות בלתי פוסקת, בכל רגע ובכל מקום. כיצד איפוא יוצאים ונגאלים מגלות שכזו?

— מה שנכון בצעם כולו, נכון גם פְּאִיש הפרטי. כשם שעם ישראל יצא ממצרים בזכות עמל התורה — כך גם יצא איש ישראל ממיצרי-נפשו בזכות ההתייענות הרוחנית. במקום לשלם את מחיר חלקו בארץ-ה', בהתייענות של חומר ולבנים כפשוטם; במקום להתענות ביסורי-גוף ונפש, על מנת לצאת ממצריו ולקבל חלקו בנחלת-ה' — ניתנים לפני האדם האפשרות והאתגר, למלא את חלקו באופן נעלה יותר, רוחני יותר.

והאמת ניתנת להיאמר, שבעצם אין כל דרך אחרת: רק אם ישתחרר מגלותו הפנימית, הנפשית, ישתחרר ממילא גם משאר הגלויות החיצוניות בחן נתון הגוף. ומכיוון שרק המאמץ הרוחני שבתורה, מסוגל לפעול על הרוח; מכיוון שרק הוא מסוגל להוציא את האדם מעבדות פנימית לחירות פנימית — נמצא ממילא, שהוא גם היחיד המסוגל להוציא מעבדות חיצונית לחירות חיצונית.

את כל ההסבר שלעיל, אמרו רבותינו במשפט אחד: "אין לך ברחוקי אלא מי שעוסק בתורה" (אבות ו, ב). כי "בראתי יצירה-רע — בראתי לו תורה תבלין" כנגדו (קיד' ל, ז), ואם יש חירות מן היצר המרוחק אותנו מאבינו שבשמים; אם אנו דבקים בצור העולמים — לא יתכן שאומות-העולם ישלטו בנו (עיר' נד.). אמנם ההתחלה לכל התהליך הזה, בכלל ובפרט, חייבת להיות ביגיעה שקדנית של ליבור-החלכה, קושיא ופירכא.

ההיבט הפנימי של הנביא

אלא שבעת, יש לפנות אל הצד המעשי של המשמיה: איך מצליחים לעמוד במשימה הלא קלה, של לימוד והתייענות יום-יומית בתורה?

היש דרך להקל את הקושי?

— יחזקאל הנביא, יוכל להתוות לנו כיוון עקרוני לפיתרון: הנביא מתאר, כיצד ראה במראה הנבואה "והנה יד שלוחה אלי, והנה בו מגילת ספר... וכתוב אליה קנינים וְהָנָה זָהי. ויאמר אלי, בראדס..

אכול את המגילה הזאת". וביארו בגמרא, שבאותם "קיינים" שבמגילה, היו כתובים דברי פורענות קשים על הדזיקים, עד שיש לקונו על הכתוב בה. והנה, כאשר אכל את דברי הפורענות כאשר ציווחו ה', "ואוכלה" - ותהי בני דבש למתוק" (יחזי ב, ט"ג, ג; עיר' כא).

נביא-האמת מעיד נאמנה, שאותה מגילה בעלת התוכן הקשה והמר, הפכה אצלו לפתע לדבש מתוק לחיך - הכיצד?
 - אין זאת אלא שהדיעה הפנימית, שבמעשיו הוא מקיים את צו בורא העולם, הריחי מאפילה על הדברים הקשים במגילה. שמות עשית דבר-ה', שמעלתה אצל הנביאים גדולה לארשיעוד מן המקובל אצלנו - שמחה זו כובשת את כל-כלו של הנביא (עין מהר"י קרא, שם). ההבנה שהוא מבצע את דבר אלקינו הקיים לעד, מאפילה על צרות העולם הזה, ומעניקה לחן משקל משני בלבד, כיאה לעניינים בני-חלוף.

אך אולי אף עמוק מכך:
 כאשר הנביא "אוכל" את דבר-ה'; כאשר נאמר לו "בן-אדם, בטון תאכל ומעיך תמלא את המגילה הזאת" (שם) - מהי משמעותו של דימוי זה? - כוונת הדברים, שכל ישותו מליאה את דבר-ה'. הנביא מעכל את דבר ה', עד שהם הופכים להיות עצם מעצמי ובשר מבשרו, לשם שקורה גם באכילה גשמית. וכשהוא כמדריגה עליונה זו; לאחר שאכל את המגילה, ונפשו הטמיעה בתוכה את דבר האלקים - הרי שהוא רואה גם את הפורענויות שבעולם, באור האמיתי; נהיבט האלקי שלחן, המראה בבירור ש"כל דעבד רחמנא - לטב עבדי" (ברכי' ס:). הווי אומר: כאשר נפשו משוטטת ברזם המעלה ומתאחדת עם בוראה, אין היא דוחקת הצידה, מתגברת, או מאפילה על צרות העולם הזה, אלא היא רואה אותו לפתע באור חדש, עליו ואמיתי יותר. אותם מאורעות קשים עצמם, מתגלים למי שדבר-ה' בקרבו כדבש מתוק.

הילד, והתרופה המצופה סוכר
 את המסר שניתן להעתיק מנבואה זו, נאמר במשל: משל לתרופה חיונית שיש על האדם ליטול. אם מדובר במבוגר המבין את ערכה וחיוניותה, הוא יטול את התרופה גם אם טעמה מר מאוד. אבל ילד קטן, יסרב בכל תוקף להכניס אותה לפיו, על אף סכנת-החיים

שבדבר. ומה עושים? - קצפים את התרופה בממתיק כלשהו, או מוחלים בה סוכר, כדי להמתיק את המרירות. שיהא אם כן אינם חשים במרירות: המבוגר, מפני הבנתו את חשיבות התוכן הפנימי - וכפי שראינו ביחזקאל הנביא, והילד, בשל העטיפה; בנין התיצונות המתמנה.

משל זה, מותר לאומרו במידה ידועה על התורה:
 שני דברים יכלים להפיג את מרירות העמל שבתורת חיינו: א. החבנה שהם חיינו ואורך ימינו; אושר העולם-הזה ונחת העולם-הבא. ב. לימוד החלק המתוק יותר של התורה: אגדה, מחשבה, תניך - דברים המושכים את הלב. מסופר, שרבי אבהו ורבי חייה בראבא הזדמנו למקום אחד: רבי אבהו דרש באגדה, ורבי חייה דרש בחלכה. עובו כולם את דרשתו החלכתית של רבי חייה, ונחזו לשמוע דברי אגדה מפני רבי אבהו (סוטה מ.). אין צורך להתאמץ כדי לזעת מדוע: הממרח מתוק הרבה יותר מן הלחם עליו הוא מרוח. אבל מה לעשות ואי אפשר להסתפק בממתיק, וחובה ליטול את גם התרופה שהחיים תלויים בה? ומי שבאמת נעצר באותם חלקי תורה קלים, הריחו כאותו ילד מן המשל שלעיל, שכאשר הגישו לו את התרופה המצופה סוכר - קילף את הסוכר מעל התרופה ואכל אותו בלבד ...

מעלות בקיוד

ואף כי לא באנו לומר חללה, שאין חשיבות וצורך בלימוד אגדה, מחשבה ותניך - שרבותינו הפליגו בשבח כל אחד מהם פעמים רבות - אבל אותם חז"ל גם דירגו עבורנו, את המעלות שבתוך הקודש פנימה: יתנו רבנן: העוסקין במקרא - מידה ואינה מידה; במשנה - מידה, ונוטלין עליה שכר; בגמרא - אין לך מידה גדולה מזו" (בי"מ לג). אמנם ודאי שבלי ידיעת התניך על בוריו, ובלו ידיעת המשניות כסדרן, לא יהיה כל יסוד לגמרא, לסברות, ללימוד הדבר מתוך-דבר - אבל שלימות התורה, עיקר תכליתה, היא דווקא בחלק הגמרא. בדיוק כפי שלימוד אותיות האל"ף בי"ת הוא יסוד כל המדעים, ובלעדיו אין כל אפשרות להוסיף דעת - אבל האם נאמר משום כך, שדי לנו בידיעת אותיות האל"ף בי"ת?
 שאם לא כן, נתקשה להסביר את הגמירה שגזרו חז"ל - שהרמב"ם אף הביאה להלכה (הלי שבת כג, יט) - שלא לקרוא ב"כתובים"

דע בי ראה והביט ותזה שלשת הלשונות הללו נאמרים על ראיית העין והושאלו שלשתן

להשגת השכל והנה דבר זה במלת ראה מפורסם אצל הכל, אמר וירא והנה באר

בשדה וזו ראיית עין. ואמר ולבי ראה הרבה חכמה ודעת וזו השגה שכלית. ועל פי השאלה זו הוא כל לשון ראייה האמורה בה יתעלה כגון אמרו ראיתי את ה' וירא אליו ה' וירא אלהים כי טוב ה' הראני נא את כבודך ויראו את אלהי ישראל כל זה השגה שכלית לא ראיית עין כלל, כי לא יראו העינים כי אם גוף ומצד אחד ורק מקצת מקריו כלומר מראות הגוף ותבניתו וכדומה לכך וגם הוא יתעלה אינו משיג בכלים כמו שיתבאר.

וכן הביט נאמרת על ההבטה בעין על הדבר, אל תביט אחריו ותבט אשתו מאחוריו ונבט לארץ והושאלה להפנית המחשבה וכוואה להתבונן בדבר כדי להשיגו והוא אמרו

לא הביט און ביעקב כי אין האון נראה בעין, וכן אמרו והביטו אחרי משה אמרו חכמים ז"ל שנכלל בו גם ענין זה ושבא להודיע על היותם עוקבים אחר פעולותיו ודבריו ומתבוננים בהם ומן הענין הזה נאמר הביט נא השמימה כי זה היה במראה הנבואה ועל דרך השאלה זו הוא כל לשון הבטה האמורה בה יתעלה מהביט אל האלהים ותמונת ה' יביט והביט אל עמל לא תוכל

וכן הזה נאמרת על ראיית העין ותחו בציון עינינו והושאלה להשגת הלב אשר חזה על יהודה וירושלם היה דבר ה' אל אברם במחזה ועל דרך השאלה זו נאמר ויחזו את האלהים דע זאת.

מחשבתם והשיגו אלא שהיתה השגה בלתי שלמה, ולפיכך נאמר בהם ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וכו' ולא אמר ויראו את אלהי ישראל בלבד, כי סדר הדברים אינו אלא בקפידא עליהם בראייתם לא בתאור היאך ראו, וכיון שלא בא אלא להקפיד עליהם על אופן השגתם אשר כללה מן הגשמיות מה שכללה גרמה לכך התפרצותם לפני שלמותם ונתחייבו הכליה, ונתפלל עליהם עליו השלום, והאריך להם עד שנשרפו באהל בתבערה, ונדב ואביהוא נשרפו באהל מועד כפי שנאמר בקבלה האמתית, וכיון שהדבר כן ביחס לאלו כל שכן ביחס אלינו השפלים, ומי שיותר למטה ממנו, שראוי לו להתכוין ולהתעסק בהשלמת ההצעות וידיעת ההקדמות המטהרות את ההשגה מטומאתה שהן הטעויות, ואז יגש לפני המעמד הקדוש האלהי וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה' וכבר צוה שלמה בהשמרות הגדולה כאשר חושב האדם להגיע לדרגה זו ואמר בהזחירו במשלו שמור רגלך

1) (א) א"ש מלרי מכה חיס עברי מחזו, במלכות יתקם כבוד משה ל"ס יטל לנשוא שום עולה לא כשהמלך כרנ עברי, וגם עברי מכה עברי כתיב אנשים עברים נל"ס, ולא מלרי ענד מלרי כמכוב ויכחו הרועים ויגרסו ויקס משס ויושעו ע"ס, וגם י"ל מחזיו מוסב על חיס מלרי ר"ל מחזו של מלרי מהכננ בלחוס עמו, חס ישראל מובדלים מחוס"ע אין יכולים לשלוט בהם, וגם אמר עב"ל דישראל כמשלו לל"ס כמ"ס וסימח בית יעקב לל"ס (עובדי ה' י"ח), וחוס"ע למ"ס (ע"ס ח' ו') מ"ס ר"ס ל"י לכחות כ"ו חלו חוס"ע, וכסממחכרים ר' הסכים חלו ע"י הסמט קדרס ע"י מנור הל"ס מסביר והשכל וחיבש המ"ס, חלל בלל הבדל כלי קמים ויבירים וחכמים הל"ס, ח"פ בברכות נ"ו, כרואה קדרה במל"ס יל"ס נשלוס דקדרה עוקס ע"ס כ"ו מ"ס לל"ס, וע"י נל"ס ישראל פכ"ס, ח"פ כסח"ו (ל"ג י"ב) ס' דרד ינחנ, ר"ל כסח"ו ע"ס לכרד ישנן וחינו מחפז ע"ס אומות או ינחנ, ח' ו"ס כהנה לגור בל"ס בל"ס ע"ס לל"ס לל"ס לל"ס לגור גרים ונל"ס אורחים וע' כחולדות אפרים, ונכל"ס ד"ס כ"ס כסוב ונל"ס משה חל מחזו ללפור ורכי"ס ולחקור ורל"ס מלרי מכה עברי ויפן כ"ס ורל"ס סאין חיס מישראל י"ל חוס, ומשכ אולי מטנד סקיעטור אין כ"ס לנשוא מחוס, נל"ס כ"ס ע"ס ורל"ס מרינת עברים זה ע"ס זה, ושחמך לו כל"ס כרנת חל עמלרי, כל"ס כרל"ס בעיניו שרע כ"ס סריגס כמלרי, חמך חן נרדע סדכר, ע"ס חרע סכ"ס למ"ס ל"ס ח' עיניו סכרי מחלרי, לא מכובד סקיעטור, עכרי נכ"ס כ"ס חרי לל"ס יחד, ורק שלל ירנ"ס ע"ס שח"ו בל"ס לר"ס, ח"ס סכ"ס כ"ס כחולות ע"ס. וע"י חוס"ע חונדות (כ"ס ח') כשנוי מכה ישראל או יוכל הישראל להול"ס ממנו כ"ס חוס"ע ע"ס — ומי מחז"ב ח"א ונל"ס:

כאשר בא ראש הפילוסופים לחקור ולהביא ראיות בדברים עמוקים מאד אמר בהתנצלותו דברים שענינם שאין ראוי למעיין בספריו ליחס לו במה שחקר עליו חוצפה או גסות

והתפרצות לדבר במה שאין לו בו ידיעה, אלא ראוי שייחס את הדבר ללהיטותו והשתדלותו למצוא ולהשיג דעות נכונות כפי יכולת האדם. וכך נאמר אנו, שאין ראוי לאדם

להתפרץ לענין הגדול והנכבד הזה בהשערה ראשונה בלי שיבשיר את עצמו בחכמות ובמדעים, ויטהר את מדותיו ככל הראוי, וידרס תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות וקאשר ילמד הקדמות אמתיות נכונות וידע אותם, וידע חוקי הדיון והלמידות, וידע דרכי ההשמרות משבושי המחשבה, אז יגש לחקור בענין הזה, ואל יחליט בסברא ראשונה שתיראה לו, ואל ישלח מחשבותיו בהתחלה וישליטם כלפי השגת הבורא, אלא יבוש ויעצר ויעמוד עד אשר יתקדם לאט לאט, ועל ענין זה נאמר ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים, נוסף למה שמורה עליו הפשט על יראתו מהביט אל האור הנגלה, לא שה' ישיגוהו העינים, יתעלה מכל מגרעת לעילא לעילא, ונשתבח ע"ה בכך, והשפיע עליו יתעלה מנעמו וטובו מה שהביא לידי כך שנאמר בו בסוף ותמונת ה' יביט, ואמרו חכמים ז"ל כי זה גמול על שהסתיר פניו בתחלה מהביט אל האלהים, אבל אצילי בני ישראל פרצו ושלחו

ושוב נשתנה גם מצב ישראל לטוב עד שצ"פ היו נעשים ראויים לחסד ורחמים וזכות אבות. וכפי שכבר אמרנו שאחר הפי וארד להצילו מיד מצרים כתיב ועתה הנה צעקת בניי באה אלי, שתחילה כתיב ויוצקו לכד ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו. היינו משובד עבדה, אבל אחר שכתוב וארד להצילו נשתנה מצב ישראל והיתה צעקתם על אשר התרחקו מבית חייהם זה השי"ת. ואפשר לימר כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. שתחילה הי' גבריאל כדי להשפיל גאון מצרים, ולאחר ירידת גבריאל נשתנה תיכף מצב ישראל ושוב גראו לעשות עמם חסד עכ"פ ירד מיכאל מלאך החסד, וכך היתה הכוונה מתחילה. וכענן שהי' בבריאת העולם שעלה במחשבה לבראותו במדת הדין יצאה שאין העולם מתקיים והקדים מדה הרחמים ושיתפה למדה"ד, ואין הפירוש וראה שאין העולם מתקיים שאח"כ ראה אלא שגם מתחילה ראה כך, אלא שלא הי' אפשר להקדים מדת החסד טרם שעלה עכ"פ במחשבה לבראותו במדה"ד כי הי' מתבטל במציאות כדאיתא בספרי המקובלים. אלא שע"י שעלה במחשבה לבראותו במדה"ד, יכבר הגדנו דבמחשבתו ית"ש נבראה פנימיות העולם כמו שבדיבורו ית"ש שמים נעשו בפועל ובהתגלות. אחר שכבר הי' במציאות פנימיות העולמות ע"י צמצום מדה"ד שוב היתה יכולה לתבראות חיצונית העולמות ע"י מדת הרחמים. באותו סגנון הי' סדר יצ"מ ולא מטעמי, היינו ביטול המציאות. אלא שכך היתה הכוונה מתחילה שתהי' הגאולה במדת החסד והרחמים בזכות האבות. אבל בעוד היו שקועים במ"ט שערי טומאה ק"ל לא היו ראויים לקבל מדת החסד, וזכות אבות לא הי' אפשר להתקיים עליהם וכנ"ל. ע"כ הקדים מדת הדין על מצרים ונתחם דינם לסלק את ידם מעל ישראל ולהורידם עד שאול תחתית, ומחמת דין זה הרימו ישראל ראשם ונפקחו עיניהם ונפתח סגור לבם לזעוק אל ה' בתפלה, ושוב נעשים ראויים לקבל מדת החסד וזכות אבות להתקיים עליהם. ע"כ התחלת הגאולה היתה ע"י מלאך גבריאל.

נראה שזו המידה נוגת לדורות, וכך יהי' ענין הגאולה העתידה, שאם ישראל יהיו זכאים וראויים לקבל את החסדים לא יהיו נזקקים לחבלי משיח, אך אם ח"י ירד מצב ישראל פלאים ולא יהיו ראויים לקבל החסד, מה גם שאז הוא קטרוג האומות שלחמד כל אפינ שיון, אלא שלזה נמי יש דין מי ראוי לקבל חסד, וכאשר ח"ו לא יהיו ראויים גם לזה אז יתהוו חבלי משיח האומות יתנהגו עמהם באכזריות חימה, כמו שאנו רואים בימינו אלה בעוה"ד, ובשביל זה תתעורר מדה"ד על אומות העולם האכזרים והרואים ושחמגם או אינם מרעישים עליהם כדבעי, ועי"ז יושפל כח האומות, ואז ממילא יפקחו עיני ישראל להיטיב דרכם עד שאפילו הנחשלים שבהם יהיו ראויים לקבל את החסד, כי כל הקלקול שבש"ש מיניהו הוא שמתשיכין את העינים וסותמין את הלבבות, וכאשר יסתלקו המסכים אז הכל יתעוררו לתשובה וכמו שהי' במצרים, ואז בחסד ה' תהי' גאולה שלימה, אכ"ר ב"ב:

(ב) וירא מלאך ה' אליו. במראה הנבואה, כי אמנם פאשר יגלו המלאכים בדמות אנשים בלתי נבואה, פענן לאברהם וללוט ולבלעם ולזולתם, לא יאמר עליהם יר'א, אבל יאמר עליהם יר'א, כמו יר'א והנה שלשה אנשים" (בראשית יח, ב). "יר'א לוט" (שם יט, א). "יר'א את מלאך ה' נצב בדרך" (במדבר כב, לא). ויר'א והנה הסנה בער

פאשר יולק יא, וזה דרך חידת הנבואה זב, שהיה המלאך בתוך הסנה, והאש בוערת בסנה סביב המלאך, להורות שבהיות צדיקי ישראל, שהם מלאכי ה', בתוך הסנה של עם מצרים, שהיו להם סרבים וסלונים, הסנה יבער פאש בצרת עשר מפות, אבל לא יכלו באותן הצרות, כמו שהורה באמרם - והסנה איננו אבל. שהיה בלתי כלה פאש המלהט בו, כי לא היתה נבואת משה רבנו עליו השלום אז כמו שהיתה אחר כך, כמו שהעיד באמרם "כי ירא מהביט אל האלהים" (פסוק יא על הפך "ותמנת ה' יביט" וי (במדבר יב, ח). אבל מיום מתן תורה ואילך, שנגלה אז לכל ישראל פנים בפנים, והם לא סבלו זה, כאמרם "לא אספך עוד לשמע את קול ה' אלהי" (דברים יח, טז), והוא לבדו

נשאר באותה מדרגה, כמו שאמר "שובו לכם לאהליכם" ואתה פה עמד עמדי" (דברים ה, כזכח). וכאמרם "ויעמד העם מרחק ומשה נגש" (להלן כ, יח), היתה נבואת משה רבנו "פנים אל פנים" (שם לג, יא), ו"מראה ולא כחידת" (במדבר יב, ח).

שנת תרע"ט
 במד"ר (פ"ב) וירא ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה ר' יוחנן אמר זה מיכאל, ר' חנינא אמר זה גבריאל.
 נראה פליגותם דהנה ידוע דישאל לא הי' ראויים להגאל, והיו במ"ט שערי טומאה, אלא בחסד ה' יצאו, וכמו תחילת בריאת העולם עולם חסד יבנה. ע"כ אמר ר' יוחנן דמלאך זה שהוא התחלת הגאולה זה מיכאל שהוא חסד, ור"ח לא פליג ע"ז שלא הי' ראויים להגאל, והוסיף לאמר, עוד שגם לעשות עמם חסד לא הי' ראויים לפי מעשיהם וגם לא בזכות האבות, כאמרם ז"ל (ב"ר פ' ע"ז) הבהר בדרכיהם העושה כמעשיהם וכי וישאל לא הי' נחשבים אז עושים כמעשיהם ובחורים בדרכיהם כי הי' במ"ט שערי טומאה, אלא מאחר שכל זה הי' מחמת תוקף הגלות שתקפם בכח עד שנסתמו עיניהם ולבם של ישראל, ע"כ היתה עצת ה' לבוא במדת הדין על המצרים שהוידו עליהם מחמת רוע נפשם, נפש רשע אותה רע, ומצד מדת הדין נשפל גאון מצרים, ושוב לא היתה להם יכולת לתקפם כ"כ

15
 ויר'א

16
 פה
 חסד

10

ויסתר משה פניו (ג. ו)

בברכות (ז) נחלקו לר"י בן קרחה משה נענש שהסתיר פניו, וכשבקשו (להלן פרשת כי תשא) הודיעני דרכיך אמר לו הקב"ה כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה אני איני רוצה, ופליגא דר' שמואל בר נחמני שבזכות שהסתיר פניו זכה לקלסתור פנים ונראה להסביר הפלוגתא שמשם רבינו היה ענו מכל אדם על פני האדמה, ובזכות ענוותנותו זכה לקלסתור פנים, אבל תרעומת היתה עליו שנוהג בענוה בשליחות ציבורית וממאן לקבל תפקיד מנהיג ישראל, ולכן כשביקש אח"כ מהקב"ה הודיעני דרכיך למה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, והיתה עיקר כוונתו לסבר אזני העם שיבינו דרכי ה', שהרי הוא עצמו קיבל בשמתה הנהגת הקב"ה, על זה ענה לו הקב"ה כשאני רציתי לא רצית — היינו כשנתבקש להנהיג הציבור נהג בענוה ולא דאג לציבור, עכשיו שאתה רוצה אני לא רוצה, וינהג גם עתה בענוה וישיב לישראל שפני לא יראו, היינו שאי אפשר להבין פנימיות הנהגת הבורא ית"ש בעולמו.

ודבר זה מוסר השכל שאם למשה נחשב הדבר לצל של ענוה פסולה

ק"ו לוי' שיש לחשוש לענוה פסולה, ואין להתעטף בענוה למעט מלאכת שמים במקום שאין אחר תחתיו.

(17)

פג 6
31

66

(17)