

פרשת שמות

30

פירש רש"י שאותה בת לוי זו יוכבד, שכבר היתה אז בת מאה ושלושים שנה אולם חזרה והפכה להיות נערה, וילדה את משה ואהרן.

ויש להבין, למה מסופר מאורע זה כלאחר יד, על אף היותו תופעה בלתי טבעית, בעוד אשר התורה מדגישה בהרחבה את פרשת הולדתו של יצחק בתור נס מופלא, בזמן ששרה היתה בת תשעים שנה בלבד?

הסביר המגיד מדובנא דבר זה על פי משל: שני אביונים נזדמנו יחד בדרך והיו משוחחים על אודות עיר אחת, שבה קיבצו נדבות. אחד דיבר בשבחם של בני העיר שהם בעלי צדקה ונדיבי לב, ואילו השני צווח ואמר, שהם קמצנים מושבעים וכי לא השיג אצלם מאומה. לבסוף נתברר, כי הראשון ביקר בעיר בחג הפורים, בעת שהכל נותנים מתנות לאביונים, ואין פלא אפוא שקיבל נדבות ניכרות. ואילו השני ביקר שם באחד מימות החול האפורים ואמנם לא קיבל מאומה.

הוא הדבר גם כאן במצרים, כאשר כל עצם הילודה היה נס ופלא, שכן נשי ישראל היו יולדות ששה ילדים בבת אחת וכולם היו בריאים ושלמים - לא היה ממילא שום חידוש מיוחד בזה שיוכבד ילדה בן בגיל מאה ושלושים שנה. ואילו בזמנו של אברהם היה עולם כמנהגו נוהג, ובלידתו של יצחק בגיל תשעים היה משום חידוש עצום...

יסודי התורה פרק ז' וח', כי כל דבריו קדושים, וברוח נבואה אמרן בלי ספק. ואם כן ²¹, איך צוה השם שיאמינו לעולם במשה, הא "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות לג, ב) ואין הדיעה ¹⁸ מכרחת הבחירה ¹⁹ ? ? ושמה יבחר משה אחר זה חלילה, להוסיף מדעתו ²⁰ ? ועל כרחין שהש"ת שלל ממנו הבחירה לגמרי, ונשאר מוכרח כמלאכים ²¹. והטעם,

שהתכלית הוא הבחירה, שבלא בחירה אין מעלה על האדם יותר מכל הנמצאים. וכמו שאמרה צפרדע לדוד ²², "אל תזווח דעתך, שהיא אומרת כל היום שירה" ²³, היינו שמקימת תמיד פעולת יוצרה בלי הפסק. ועל צד המוסר כיוון דוד בהתבוננו מן הצפרדע, שהאם בשביל שהוא בחירי יאסוף נועם ומירות הגיון לנו ²⁴ ? ? אבל האמת, כי כל העיקר הוא לנצח הבחירה ²⁵, ובאין בחירה, הלא גם טרם ירדה הנפש בתי חומר היתה משכלת להפליא ²⁶ וזה כאמרם ד"ל ²⁷: "כל הלוכד על כנת וזה שלא לעשות, נוח לו שנהפכה לו שליתו על פניו, כי שם היה הנפש משכיל, בלי מפסיק מחיצה החומרית. [וזהו], רק בלומד משום שנהנה מן החכמה ²⁸, הא מי שלומד לקיים מצות הש"ת בלימודו, הלא גם זה כפעל נגד

הבחירה הרעה, ומונעה יצרו ללמוד דעת ד', על זה אמרו (קדושין כ, א) "תלמיד גדול (שהתלמיד מביא) לידו כעשה בניה זה יתקן".

נבואת משה: הוא למעלה מנבואת כל הגביאים ². שנבואת כולם הוא על פי אות ומופת ³, וכל המאמין באותות, יש בלבו דופי ⁴, או שמוסרך עפ"י נביא מוחזק ⁵ לנביא, כמו אלישע ע"י אליהו ⁶. רק שהתורה אמרה להאמין לנביא שמראה אות ומופת, כמו שציותה להאמין לעדים, אעפ"י שאינו מן ההכרח שתמיד יעידו אמת ⁷ וחגגיה בן עזור יוכיח שהיה נביא אמת ולסוף נעשה נביא שקר, כמו שאמרו פרק הנחנקין ⁸. לא כן משה רבינו ⁹, שכל ישראל שמעו שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים ¹⁰, וכולם הגיעו למעלת הנבואה ¹¹, וראו איד הקב"ה מדבר עמו. לכן אמר (שמות יט, ט): "הנני בא אליך בעב הענן בעבור ישמע (העם בדברי עמך) וגם בן יאמינו לעולמך", שכל זמן

שהאמינו מצד האותות כמו במצרים ¹², היה קל הביטול ע"י נביא אחר שיראה אותות ומופתים. לא כן עכשיו, אף אם יבואו אלף רבבות נביאים באותות ומופתים לאמר בשם ד' לשנות קצו של יו"ד מתורת משה, לא נשמע לו ¹³, ומצוה להמתים כד"ן נביאי שקר ¹⁴, כיון שעל נבואת משה אנו עדים בעצמינו ¹⁵, וזה שאמר, "וגם בן יאמינו לעולם" ¹⁶, דו"ק בכל דברי רבינו בהלכות

ט"א ה"י
1
פרשת שמות
התורה

2
פרשת שמות
התורה

26

משכיל מעוצם השגתו מוכרח להשלמות היתר נעלה. ומטעם זה פירש מן האשה. וכל זה בא בקצרה בדברי רבינו פרק ז' הלכה ו' (הלכות יסודי התורה) יועיין שם היטב. ולכן⁴² אמר "וגם כך יאמינו לעולם". והנה יהושע⁴³ מצאנו שאמר לו הש"י (יהושע ה, ב) "שוב מול בני ישראל שנית". וזהו לפריעה, כדאמרו פרק הערל יעויין שם⁴⁴.

ובבה"ג יליף דדוחה פריעה שבת מן "שנית" שהוקש למילה⁴⁵. וכן מצאנו⁴⁶ שאמרו במסכת מכות דף יא, א: "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלקים" (יהושע כד, כו) — אלו אחד עשר פסוקים שבמשנה תורה⁴⁷, ופרשת ערי מקלט⁴⁸ נאמרה על דו. ולבן אמר "וידבר"⁴⁹ מפני שהיה תורה, וכן אמרו בגדרים (כב, ב): אלמלא חטאו ישראל לא גיתן להם אלא ספר תורה וספר יהושע בלבד וכו'⁵⁰. לכן גם ממנו שלל השי"ת הבחירה לגמרי כמו ממיסה שלא ישלול חלילה דבר

מתורת משה⁵¹. וזה נרמז גם בברכת משה, "ייה יושיעך מעצת מרגלים"⁵². ונרמז גם בסוף וילך (דברים לא, ט): "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון כו'", מכאן שתלמידו חשוב כגופו וכו'⁵³, היה נראה למשה כאלו הוא חי.

וכיון שליהושע גסתלק ג"כ הבחירה, לכן משה ויהושע היו ביכולתם לצוות להעמיד חמה, כי החמה וירח המה משכילים, ומוכרחים לעשות רצון קונם לא מצד הכרח רק⁵⁴ מה שמשיגים רצון השי"ת⁵⁵, ומצד זה סיבת

השגתם היא הכרחיותם⁵⁶. וזה שתקנו ז"ל⁵⁷: "ששים ושמיים לעשות רצון קונם". וזה נכלל במה שכתב רבינו שם פ"ג הלכה ט': "משבחים ומסארים ליוצרים כמו המלאכים". אם כן, הבחירי גדול מהם שאעפ"י שהוא בעל חומר בחירי בהטעאה גדולה, ואפ"ה עושה רצון קונם.

pe (3)

וכן אמרו רז"ל בתנא דבי אליהו זוטא פרק י"ב וי: משלו משל לאדון שהיו לו עבדים והיו יושבין מעבר לחומה שלו ברזל כו' אצל הצדיקים מה נאמר בהם כו' משא"כ במלאכי השרת יעויין שם באורך. כי הצדיק עלה על החומה⁵⁸ והמלאך לא עלה. רק שמשו שמצד עצמו עמל ויגע כל כך, עד שהעלה עצמו למדרגה הגבוהה שבמדרגות שיבטל הבחירה. אם כן, זה עיקר תכלית האנוש השלימות היותר האפשרי, לכן זכה שיבטל הבחירה. אם כן, זה עיקר תכלית הברמאה לזכר החומר עד שישוּב בשרו גם

לרוחני, ולכלי חזיון בכבוד אלקים, וכמו שכתוב (איוב מט, כו) "ומבשרי אחזה אלקים"⁵⁹.

אבל כל ישראל שהמה לא היו ראויים למדרגה ונבואה כזו, רקי כדי לקיים הדת — שלא יבוא שום מבחיל להכחיש דבר אחד על ידי אות ומופת הוכרחו לעלות למעלה רמה כזו לשמוע קול אלקים מדבר מתוך האש, וכמו שכתוב (דברים ה, כג): "ומי כל בשר אשר שמע קול אלקים חיים מתוך האש כמונו וחי" — שיהיו הם העדים על נבואתו⁶⁰. אם כן, אח"כ, הלא יצבו לבחירה⁶¹, שאם לא כן אין תכלית תו כברייתם, כיון

שזכיותם שסרה בהם⁶² הבחירה, והיה השכלתם בחירה בלי עירוב דמיון וגשם כלל, עד כי הוכרחו כמלאכים שמוכרחים מצד שכלם, שעל זה נאמר (שבת פח, א) "כפה עליהם הר כגיגית", שהיו מוכרחים מצד שכלם והשתגם לקבל עליהם התורה⁶³, והיה ענין מקריי⁶⁴, היינו שהיה רק להיות מאמינים בנבואת משה לא מצד האותות, ויאמינו בדי לעולם. אב

כן, מה שיותר מן ההכרח, הלא נאות לפניהן לשוב אל הבחירה. ובלא בחירה הלא לא היה להם שכר על קיום התורה, שעל הכרח אין שכר, כיון שלא מצד עמלם והכנתם היה סר מאתם הבחירה⁶⁵.

וזה שאמר: "שובו לכם לאהליכם"⁶⁶, היינו לבחירה ולכוחות הגוף המוקף באלפי כוחות דמיונות ההטעאה שקריות תאוות חשק וכיו"ב, וזה ה"אוהל", שהגוף הוא אוהל הנפש, שבעת מתן תורה יצאה נשמתם, הוא שהחומר לא היה חוצץ מאומה. "ואתה פה עמוד עמדי", שזהו אצלו בטלה כל כוחות הגוף וחומריותו, והשגתו צלולה ובהירה, ונעדר בחירתו ונשאר

(4) תורה

(1) who came to Egypt. The Torah should more properly have used the past tense, אשר בא, who came, and not the word באים, which more literally would be translated as who are coming. The Children of Jacob were long gone. This phrase refers to events that transpired two hundred and ten years before the Shemos narrative.

The Midrash noted this anomaly and interpreted the intent of the phrase, באים בעיניך, ke'ilu ba'u navom, as if Bnei Yisrael had come that very day. The term באים suggests that the people of Egypt did not consider the Israelite nation as part of their state, society and culture; they looked upon them as if they had just entered Egypt.

How long must one remain in a country to be considered a citizen? The words of Pharaoh to his advisors suggest that he considered Bnei Yisrael as having just arrived. Indeed, the name for the Israelites, בני, means completely separated—being on one bank of the river while everyone else is on the other. Even though Bnei Yisrael came many years earlier, Egypt still viewed them as strangers.

This belief in the otherness of the Jew repeats itself through history. Jews lived in Germany even during the Dark Ages. During the Middle Ages, the Jews were driven from within they were an integral part of society. Yet many Jews were expelled from the lands of the Christian nations in the 15th and 16th centuries. They were banished with little or no compensation.

The essence of anti-Semitic doctrine throughout history always depicted the Jew as a stranger. They charge that we are strangers, *ivrim*. We never assimilate ourselves into any community; we are outsiders.

There is another implication to the use of the present tense. Chazal say: *Because of four qualities, Bnei Yisrael were redeemed from Egypt: they did not change their names, they did not change their language, they did not change their clothing, and they did not change their God (Shemos Rabbah 1)*. The Midrash states beautifully: *Reuben descended [to Egypt]. Reuben came up [from Egypt] (Tanchuma Balak 25)*. The Jew was conscious of his identity. When the Jews left, they spoke *Lashon HaKodesh* as fluently as they had when they came to Egypt.

There are certain ideals to which a Jew is committed that can never be forfeited. There is a special relationship between God and Jew as well as a relationship between God and mankind in general. In certain areas of human endeavor, such as healing and helping each other, the Jew is part of the relationship between God and man, and we participate and are part of society. But whenever society tries to terminate our individual identity, to tell us how to live and to be like the rest of society, we are very stubborn.

Pharaoh charged that the Jew was uninterested in the welfare of the land. Pharaoh was wrong. *לֹא-יִשְׂרָאֵל מְעִיבָה* has two meanings: we have a special, eternal identity; but nevertheless, we participate in society. When he said that Jews must abandon their identity and join a society whose ideals

differ from those that Jacob brought with him to Egypt, the Jews removed themselves from society, as if they had just entered Egypt.

The Midrash (*Yalkut Shimoni 176*) tells us that many Jews in Egypt had scrolls (probably consisting of *Genesis*), and every Shabbos, they would read these scrolls. The redemption did not start with Moses. The Jewish belief in the promise of redemption was nurtured by their reading of these scrolls. These scrolls helped maintain their unique identity—the Israelites considered themselves as if they had just entered Egypt. (*Aton Holzer Summary*)

האם צריך להכיר טובה לעני. המחוסר דיוור

שאלה מעשה שהתפרסם, לגבי איש יקר בעל דוכן פיס בתל אביב שקראו לו ר' משה, בתענית אסתר [מוקדם, שחל ביום ה'] בבוקר, אחתו נתנה לו חבילת וופלים. שיקח עמו לדוכן, כדי שיוכל בחבילה זו לשבור את רעבונו בסיום הצום, הוא הודה לה ולקח יאת החבילה. כאשר הגיע לדוכן, ניגש אליו עני מחוסר דיוור ואמר לו כי הוא רעב מאוד ואם יוכל להביא לו משהו לאכול, ר' משה לא חשב הרבה ומיד נתן לו את חבילת הוופלים שברשותו וחשב לעצמו כי לקראת סיום הצום הוא יכנס לחנות קרובה ויקנה דבר מאכל לשבור את רעבונו, וכך היה לקראת סיום הצום הלך ר' משה לחנות הנמצאת במרחק מה כדי לקנות דבר מאכל... ובדיוק באותו רגע אירע פיצוץ אדיר. מחבל התפוצץ ליד דוכן הפיס עם מטען נפץ גדול ונהרגו שלושה עשר בני אדם הי"ד ומאה עשרים וחמשה נפצעו. ור' משה ניצל בזכות חבילת הוופלים... ועתה יש לשאול האם ר' משה חייב הכרת הטוב לעני המחוסר בית?

תשובה במדרש תנחומא (שמות סימן יא) נאמר: "ותאמרן איש מצרי הצילנו, וכי בדמות איש מצרי היה משה, אלא אלולי איש מצרי שהרג משה לא היה נכנס למדין, משל לאחד שנשכו ערוד, והיה רץ לתת רגליו לתוך המים ונכנס בנהר, וראה תינוק אחד שהיה שוקע במים ושלח ידו והעלה אותו, א"ל התינוק לולי אתה הייתי מת, א"ל לא אני הצלתך אלא אותו הערוד שנשכני וברחתי ממנו הוא הצילך, כך אמרו בנות יתרו למשה ישר כחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להן משה אותו המצרי שהרגתי הוא הציל אתכם, ולכך אמרו לאביהן איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שבא אצלנו, איש מצרי שהרג". וא"כ לכאורה ה"ה י"ל כיון שהעני גדם שממנו הגיע הטובה יש להכיר לו טובה.

אולם נראה לדחות האיה זה, משום שיתכן שאין כוונת המדרש להכיר טובה לאיש מצרי או לערוב, אלא הכוונה לגרום לו להבין שלא הוא הגורם הטובה, אלא הקב"ה ע"י שליחים שונים. וכעין מה שמצינו בתורה (ביאשית לו ב) ויקרא לו אל אלהי ישראל, ופירש רש"י: לא שהמוצא קרוי אלתו וישראל אלא של שם שהיה המדרש ברוי הוא טמו והצילו, קרא שם המוצא

5
פ

6

חילת
משה
שירושית
10

24

על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר מי שהוא אל, הוא הקדוש ברוך הוא, הוא לא-להים לי ששמי ישראל, וכן מצינו במשה (שמות יז טו) ויקרא שמו ה' נסי, לא שהמזבח קרוי ה', אלא על שם הנס קרא שם המזבח, להזכיר שבחו של הקדוש ברוך הוא, יעו"ש.

ולכאורה ה"ה לענין הערוד והאיש מצרי, לא שצריך להכיר טובה לאיש מצרי וערוד, אלא ש**משה רבינו רצה שלא יכירו לו טובה, מפני שהוא לא עשה מאומה, אלא הכל נעשה על ידי הקב"ה, ורק לו צריך להכיר טובה** לו. וה"ה בענינו אין צריך להכיר טובה לעני שביקש וקיבל את הפולים, אלא לקב"ה שזימן לו את המצוות צדקה, ושעל ידו ניצל ממות, וכמו שנאמר צדקה תציל ממות.

7
ע

וכעין המבואר בשבת (דף קנו ע"ב): שמואל ואבלט [חכם נכרי וחווה בכוכבים] הוו יתבי, והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא. אמר ליה אבלט לשמואל: האי גברא אזיל ולא אתי, טריק ליה חיזיא ומיית. אמר ליה שמואל: אי בר ישראל הוא, אזיל ואתי. אדיתבי אזיל ואתי, קם אבלט, שדיה לטוניה אשכח ביה חיזיא דפטיק ושדי בתרתי גובי. אמר ליה שמואל מאי עבדת, אמר ליה כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן, האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא, הוה קא מיכסף. אמינא להו אנא קאימנא וארמינא, כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה, כי היכי דלא ליכסיף. אמר ליה: מצוה עבדת. נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה, יעו"ש.

6

ויעוין עוד בחובת הלכבות (התחלת שער עבודת האלוהים) שכתב וז"ל: ואם תגיע לנו שום טובה על ידי מי שלא כוון בה אלינו, יסתלקו מעלינו חיובי ההודאה לו ואין אנו חייבים בה, עכ"ל. וא"כ גם במקרה זה שהעני לא התכוון להיטיב עם ר' משה לכאורה אין שום עניין להכיר לו טובה, אלא לקב"ה שזיכה לו את מצוות הצדקה שהצילו ממות. ויעוין עוד במה שהארכנו בנידון כעין זה בחשוקי חמד עמ"ס בכורות (דף ה ע"א).

4

אלא דמכל מקום יתכן שיש מקום להכיר לו טובה, וזאת על פי המבואר ב**זוהר הקדוש** (בראשית דף קד, מובא במעיל צדקה אוח קלט): ר"א אמר תא חזי כמה אנהג קודשא בריך הוא טיבו עם כל בריין, וכל שכן לאינון דאזלי באורחוי, דאפילו בזמנא דבעי למידן עלמא, איהו גרים למאן דרחים ליה למזכי במלה עד לא ייתי ההוא דינא לעלמא, דתנינן בשעתא דקודשא בריך הוא רחים ליה לבר נש, משדר ליה דורונא, ומאן איהו, מסכנא, בגין דיזכי ביה, וכיון דזכי ביה איהו אמשיך עליה חד חוטא דחסד... בגיני כך אקדים ליה קודשא בריך הוא במה דיזכי, יעו"ש.

7

כלומר, כשמת הדין שולטת בעולם, והקב"ה רוצה להציל את אוהבו, שולח לו עני [דורונא] שיזכה על ידו במצוות צדקה, וינצל. הרי לפנינו כשעני שמגיע לאדם לבקש צדקה, ועל ידי כך ניצל ממות, הוא שלית ישיר של הקב"ה שנשלח למטרה זו, ואם הוא נבחר לשליחות זו, יש לזכור אותו לטובה על כך.

30

חליצת הנעלים ממחישה את אי השליטה בדומם בצומח ובחי

בתוב: (גה) של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו ארמת קודש הוא.

נקראת "שדה הבעל" ולא הבעל נקרא "שדה אשתו".

המפרשים שואלים, מדוע דווקא את הנעלים יש לחלוץ במקום קדוש?

השואל שואל ומשיב (חיג סי קכ"ד) אומר, שמה שמברכים, ברכת שעשה לי כל צרכי, כאשר נועלים את הנעלים. הוא לפי שיש ארבעה יסודות בבריאה: דומם, צומח, חי ומדבר. והדומם נכנס לתוך הצומח, והצומח נכנס בחי, והחי במדבר, ולכן כאשר האדם לובש את מנעליו, העשויות מעור של חי, בזה הוא מורה שיש לו ממשלה על הדומם, הצומח והחי. לפיכך בנעילת הנעלים, זה הזמן המתאים לברכת שעשה לי כל צרכי, כי במנעלים נכללים כולם.

על פי זה מבואר הציווי של: של נעליך מעל רגליך! כי במקום שהוא אדם קודש הדומם מעולה יותר מן הצומח ומן החי ואפילו מן המדבר. ולכן אמר לו הקב"ה: של נעליך. כי כאן אין לך שלטון על הדומם, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש היא.

על פי זה מבואר עניין החליצה ליבם, הממאן לייבם את אשת אחיו. אותו יבם שממאן ליבם, מוגדר בגמרא כ"חולץ לאשתו", אף שלכאורה היבמה היא שחולצת את נעלו, ואם כן היה עלינו לכנותו בתואר נחלץ? אלא שבכמה מקומות מצינו, שהאישה נקראת "קרקע עולם", וגם נקראת "שדה" והתוספות (כתובות) כתבו, שהאישה

4

ולפי זה מתבאר מה שאמרו בגמרא (יבמות קגא) האי מאן דחליץ צריך למדחס לכרעיה. וביאר רש"י לדחוף רגלו בקרקע. והטעם לכך התבאר בנימוקי יוסף וברא"ש, שהוא כדי שיהיה ניכר שהיא חולצת את הנעל, ולא שהרגל יוצאת מאליה. מעתה יבוארו הדברים, כאשר הוא נועל את הנעל ודוחף את רגלו בקרקע, הוא מורה בזה שיש לו ממשלה על האישה, שהיא קרקע עולם, ולכן צריכה האישה לחלוץ את נעלו מעל רגלו, שבכך היא שולפת את הקניין והממשלה שיש לו עליה. ולכן עליה להגביה את הנעל קודם ששומטת אותו ותופסת אותו באוויר, שבכך היא שולפת את הקניין והממשלה ומוכיחה שאינה בגדר דומם, ואחר רכך שומטת לגמרי ויוצאת מכלל דומם צומח וחי להיות מדבר כמותו, ובכך להסיר את ממשלתו עליה.

לכן דווקא הוא נקרא "חולץ", שהרי הוא המסיר את הקניין והממשלה שיש לו עליה.

הגרש"ז אויערבך זצ"ל שואל, מדוע ביום הכיפורים ובתשעה באב שבהם יש איסור נעילת הסנדל, האיסור הוא רק בנעלי עור. והרי ישנם נעלי גומי ונעלי בד וכו' שהם נוחות מאוד, ואיך מותר לנועלם בתשעה באב וביום הכיפורים?

אולם לדברינו, כתב השואל ומשיב, אין קושיא. שהרי החיסרון בנעלי עור הוא כאמור לעיל, שיש בהם משום שלטון, שכאשר האדם נועל אותם הוא מראה את שלטונו על הבריאה ותשעה באב ויום הכיפורים אינם הזמנים המתאימים להפגנת שלטון זה. נעלים שאינם של עור, אינם מן החי, ואין בהם כל הפגנת

שלטון. לכן הן מותרות. כך גם באבל שאסור בנעילת הסנדל, האיסור הוא רק בנעלים של עור. משום שגם שם העניין הוא שאין להראות שלטון עצמו. שהרי כתוב: (קהלת חח) אין שלטון ביום המוות. ואדרבא, צריך להיות במצב של הכנעה. לכן האיסור בנעלים של עור. (עין ט"ב הפרשה כרך א' עמ' 135)

1

(4) ה'א'ק צ'ג'ר כ' (3)

(10) ע'ק מ'ש'ת'ו'ן

ש'ל נ'ע'ל'ך מ'נ'ע'ל ר'ג'ל'ך: וא'ם כ'י ה'ד'ב'ר כ'פ'ש'ו'טו³⁹, מ"מ יש ב'ז'ה כ'ו'נ'ה נ'פ'ל'א'ה כ'ע'י'ן מ'ש'ל ו'נ'מ'ש'ל, ו'כ'כ'ל ה'ד'ב'ר'י'ם ש'ע'נ'י'י'ני ג'ע'מ'י'ם מ'ו'ר'י'ם ע'ל ע'נ'י'י'ני ר'ו'ח'נ'י'ם. ו'כ'כ'ר ח'ב'א'ר ב'ס'פ'ר ד'ב'ר'י'ם (כ'ה'ט) כ'ע'נ'י'ן ח'ל'י'צ'ת מ'נ'ע'ל ש'ל ה'י'ב'ם ש'ה'ו'א ע'נ'י'ן ה'ת'פ'ש'ו'ט⁴⁰ ה'ג'ש'מ'י'ו'ת⁴¹, ש'ל'א י'ה'א ה'ו'ל'ך א'ח'ר ר'צ'ו'ן ו'ט'ב'ע ה'א'ד'ם כ'ל'ל כ'י א'ם מ'ו'פ'ר'ש כ'ו'לו ל'ש'מ'י'ם⁴², כ'ד'ר'ך א'ד'ם ה'מ'ע'ל'ה א'ש'ר ש'מו "א'ד'ם" ב'ע'צ'ם כ'מו ש'כ'י'א'ר'נו כ'פ'ר'ש'ת מ'ע'ש'ה ב'ר'א'ש'י'ת (א'כ'ו). מ'י'ה'ו ש'ם ב'ע'נ'י'ן ח'ל'י'צ'ת ה'מ'נ'ע'ל א'י'נו א'ל'א ל'ש'ע'ה⁴² כ'א'ש'ר ש'א'י'ן כ'ל א'ד'ם מ'ח'ו'י'ב ל'ע'מ'ו'ד ב'ז'ה ה'א'ו'פ'ן כ'ל י'מ'ו ו'ל'א כ'ל א'ד'ם ז'ו'כ'ה ל'כ'ך, א'ל'א ל'צ'ו'ר'ך ה'מ'צ'ו'ה ה'י'ה מ'ח'ו'י'ב כ'כ'ך כ'מ'כ'ו'א'ר ש'ם. א'מ'נ'ם מ'י ש'ר'ו'צ'ה ל'ה'ת'ק'ר'ב ל'ש'כ'י'נ'ה⁴³ מ'ח'ו'י'ב ל'ח'ל'ו'ץ מ'נ'ע'לו, ה'י'י'נו ל'ב'ו'ש ה'ט'ב'ע⁴⁴, ו'ע'י'י'ן ל'ה'ל'ך (ד'כ'ד).

(ט) ו'ח'ל'צ'ה נ'ע'לו ז'ג'ו': י'ד'ו'ע ל'כ'ל ש'י'ש ב'ז'ה ד'ב'ר ס'ו'ד ב'ע'נ'י'י'ני ה'נ'פ'ש'. ו'ע'י'י'ן מ'ה ש'כ'ת'ב ה'ב'מ'כ"ן פ'ר'ש'ת ו'נ'ש'ב (ב'ר'א'ש'י'ת ל'ח'ה)⁴⁴. מ"מ יש ל'ה'ס'כ'י'ר ה'ע'נ'י'ן⁴⁵. ד'כ'מו ד'כ'ת'י'ב ב'מ'ש'ה (ש'מ'ו'ת ג'ה) ו'י'ה'ו'ש'ע (י'ה'ו'ש'ע ה'טו) "ש'ל נ'ע'ל'ך מ'ע'ל ר'ג'ל'ך", ו'ב'י'א'ר'נו כ'פ'ר'ש'ת ש'מ'ו'ת (ש'ם) ש'ה'ו'א ה'פ'ש'ו'ט'ת ט'ב'ע ה'ג'ו'ף ו'ה'ל'י'כ'ו'ת ד'ר'ך א'ר'ץ ל'ה'י'ו'ת מ'י'ו'ח'ד ל'ע'ב'ו'ד'ת ה' ו'ל'ע'מ'ו'ד ל'פ'נ'י'ן. א'מ'נ'ם ש'ם מ'י'ר'י ל'ה'י'ו'ת ת'מ'י'ד מ'ר'כ'ב'ה ל'ש'כ'י'נ'ה, ו'א'י'ן כ'ל א'ד'ם ב'י'ש'ר'א'ל מ'צ'ו'ה ל'ה'י'ו'ת ב'ז'ה ה'א'ו'פ'ן⁴⁶. א'ב'ל מ"מ א'ם כ'א' ל'י'ד ה'א'ד'ם מ'י'ש'ר'א'ל ע'ס'ק מ'צ'ו'ה ל'ש'ע'ה ש'א'י א'פ'ש'ר ל'ע'ש'ו'ת'ה א'ם ל'א כ'ה'פ'ש'ו'ט'ת ט'ב'ע ה'ע'ו'ל'ם - ו'ה'ו'א ה'מ'נ'ע'ל - מ'ע'ל ר'ג'לו, ה'ר'י ז'ה מ'צ'ו'ה ו'ח'ו'כ'ה ל'ע'ש'ו'ת כ'ך ב'א'ו'ת'ה ש'ע'ה, ו'ת'ה'א ה'מ'צ'ו'ה ד'ו'ח'ה ט'ב'ע ג'ו'פ'ו. ו'ה'נ'ה ה'י'ב'ם א'י'נו י'כ'ו'ל ל'ה'פ'ש'י'ט א'ת מ'נ'ע'לו כ'ר'ג'ע, ש'ה'ר'י מ'ש'ו'ם ז'ה א'י'נו ר'ו'צ'ה ל'י'י'ב'ם ב'ש'ב'י'ל ש'א'י'נו ר'ו'צ'ה ב'ה ל'א'י'ש'ו'ת⁴⁷, ע'ל כ'ן ה'מ'צ'ו'ה ש'ה'י'ב'מ'ה ת'ח'ל'ו'ץ נ'ע'לו מ'ע'ל ר'ג'לו, כ'א'ו'מ'ר'ת א'ל'נו ש'א'ח'ה ב'ע'צ'מ'ך א'י'נך י'כ'ו'ל ל'ה'פ'ש'י'ט ה'מ'נ'ע'ל⁴⁸.

And Moses hid his face because he was afraid to look toward God. Chazal differ regarding whether Moses' refusal to see the Shechinah was praiseworthy or not (Berachos 7a). According to R. Yehoshua ben Korcha, Moses should not have turned away, while R. Yonasan maintains that it was Moses' fear of looking at the Shechinah which merited his becoming the greatest of the prophets. Initially, it is difficult to fathom R. Yonasan's opinion. Why was Moses' hiding his face considered such an exalted act?

The fire of the bush was burning. The infinite light called to him. The Master of the Universe waited, yet Moses' face remained hidden.

The Master of the Universe was ready to reveal himself to Moses in His true absolute entirety. Moses had the opportunity to experience all that was hidden, to understand with clarity the ways of God, His justice, and how He leads creation. All questions would be answered, every teiku (open question) resolved. Instead, Moses hid his face. He did not want all questions answered and all mysteries to disappear.

Moses trembled in the face of complete knowledge. What frightened him?

Moses was afraid that had he not turned away he would lose the attribute of chesed, the feeling of empathy and love regarding his fellow. He was afraid to delve too deeply into God's attribute of justice, because if he were to understand this attribute completely, he would recognize that in truth there was no evil in the world. He would know that the pain man experiences is only for his good. He would see clearly the deeds of the [Mighty] Rock are perfect, for all His ways are just (Deut. 32:4). The name צ'ד'יק'ו'ת (justice) would transform to the name ר'ח'ו'מ'י'ת (mercy). Moses would then perceive the world in the same way that God looked at the world on the sixth day of creation: And God saw everything that He made and beheld it was very good (Gen. 1:31) — and Chazal say very good refers to death (Berachis Rabbah 9). Were Moses to see the world in its entirety, death, sickness, poverty, suffering and loneliness would all appear good, with purpose and significance.

If he had this knowledge, Moses could not perform chesed with a poor person, because he would understand why poverty was appropriate for the person. He could not have mercy on sick people, because he would have complete understanding of why God inflicts sickness and the objective of such pain. Under such conditions, he would have no understanding or sympathy with the sinner, and could not entreat God on their behalf. He would see with clarity the righteousness of God's judgment. Moses would not be able to pray on behalf of the people because he would perceive that the very request was absurd.

Mercy and love have their basis in man's lack of understanding, in his intellectual limits, in his childlike simplicity. The Torah commands to show chesed (Deut. 10:18) — its manifestation upon man is to heal the sick. Do not ask, "Why should I cure someone whom God smites with sickness?" For pain is distress, something evil, and one must be taught, distress is bestowed on man with a heavy hand — not as an avara (sin).

Moses had to renounce to perceive knowledge and use chesed — to remain without knowledge and mercy toward the chesed — a later. So great was his love for Israel that he sacrificed the most sublime of human traits — the knowledge of God — to remain with his people.

(11)

א'ס'ו'ר'ת
י'י'ב'ך

(13) אור התורה סי' 110 ע"ג
של לוי, ותדע לך, שהרי משה ואהרן
יוצאים ובאים שלא ברשות.

(פירוש"י שם)

(12) אהרן ואלה
אמר ואלה

וישבו של לוי לא נשתעבדו. ואם
תאמר ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד
מכל שאר השבטים, וגזירת "כי גר יהיה זרעך"
(נלש"ט טו, יג) על הכל, יש לומר דכתיב "כי גר
יהיה זרעך", ואילו שבטו של לוי היה חלק
גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר כראיתא
במסכת בכורות¹⁰, והיה הוא כולו לגבוה, ולכך
לא היה בכלל השעבוד¹¹. ואם תאמר ופרעה
שהיה רשע (שמו"ד יב, ה) למה לא היה משעבד
את שבטו של לוי, ואפשר יש לומר כי פרעה
כשביל זה גם כן שהיה מתירא מן הנבואה "כי
גריהיה זרעך ועבדום וענו גם הגוי אשר יעבדו
דן אנכי" (ר' נלש"ט טו, יג), ולפיכך אמר שלא
ירצה לשעבד את כלם¹², והכתוב אמר "כי גר
יהיה זרעך" - כל זרעך, ומפני כי שבטו של
לוי היה חשוב¹³, אמר הנה אפטור מן השעבוד
שבטו של לוי כדי שיהיה נחת רוח בזה¹⁴. ולא
ידעו כי שבט לוי הוא לשמים¹⁵, והיה מקוים
"כי גר יהיה זרעך ועבדום אותם", שהם¹⁶ זרעו
ואינם חלק ה'. ויש מפרשים¹⁷ מפני כי יעקב
היה נוהג כבוד בשבטו של לוי, כי לא נשא לוי
ארונו של יעקב¹⁸, וכשביל כד פרעה גם כן היה
נוהג כבוד בהם ולא שעבד אותם¹⁹, ומכל מקום
צריך לטעם הראשון²⁰, דהא כתיב "כי גר יהיה
זרעך", ומשמע כל זרעך, והרי שבטו של לוי
לא נשתעבד, אלא כמו שאמרנו. ובספר גבורות
ה' הארכנו עוד²¹:

1 | כבר רבים מתקשים כאן, מדוע שינה פרעה את שבטו של
לוי, מכל השבטים, שלא המיל השעבוד עליו? (עי' ברמב"ן מה
שיאמר בזה).

אבל י"ל עוד טעם בזה, עפ"י מה שמוכח בספרים: הה"ד
(בר' נ' ד"ה) ויעברו ימי ככיתו, וידבר יוסף אל בית פרעה
לאמר, אם נא מצאתי חן בעיניכם, דברו נא באזני פרעה לאמר.
אבי השביעיני לאמר, הנה אנכי מת, בקברי אשר כריתי
לי בארץ כנען, שמה תקברני, ועתה אעלה נא ואקברה את אבי
ואשובה.

שלאורזה הוא פלא, הלא יוסף שהיה אב לפרעה, ואדון לכל
ביתו, ובלעדו לא הרים איש את ידו, ככל ארץ מצרים, ישאל
מבית פרעה, שהם ימליצו בעדו לפני המלך, מדוע לא פנה אל
המלך בעצמו? (עי' בספורנו מה שיאמר בזה).

כרם י"ל עוד בזה, דכאמת במעשה הזה, לשאת את אביו
ממצרים לקבור בארץ כנען, היתה פגיעה גדולה בכבוד המדינה,
ובמלכה, באשר לא יחפזין להקבר בארצם. (עי' בספרי, נחמד
ונעים" ח' ב', מאמר קשוי השעבוד). ובפרט ליוסף שהיה משנה
למלך, ונתן אותו על כל ארץ מצרים, היה הדבר כבוד מאד להקל
בכבודם. ולכן הוצרך יעקב אבינו לבקש את יוסף, וגם להשביעו
שיקיים את דבריו, וליתר בניו שאין הדבר נוגע, הסתפק כמה
שצוה לבד, כמ"ש: (שם מ"ט כ"ט) ויצו אותם ויאמר אליהם,
אני נאסף אל עמי, קברו אותי אל אבותי, אל המערה אשר כשדה
עפרון וגו'. כי ידע אשר אחרי דבריו לא ישנו.

לכן אחרי האסף יעקב אל עמיו, והוצרך רשיון המלך

26 | למלאות את דברי אביו, לא נעים היה ליוסף מאד, לעמוד לפני
פרעה לבקש על זאת. על כן פנה אל בית פרעה שימליצו בעדו,
ובזה הראה לדעת לפרעה ועבדיו, אשר הדבר קשה עליו מאד,
שהוא נגד רצונו וחפצו, רק כי הוא אסור בעבודות השבועות, ולא
יוכל לעבור, וזה הוטב בעיני פרעה כהוכחו באהבתו לעמו
ולארצו, ונתן לו הרשיון, כדאמר: (שם נ' ו') עלה וקבור את
אביך כאשר השביעך.

והנה מובא במדרש (עי' ברש"י שם נ' י"ג) הה"ד: וישאו
אותו בניו ארצה כנען, ויקברו אותו במערת שדה המכפלה וגו'.
לוי לא נשא שהוא עתיד לשאת את הארון, ויוסף לא נשא שהוא
מלך, מנשה ואפרים יהיו תחתיהם וכו'.

36 | ע"כ אתי שפיר, מה שהכדיל פרעה, את שבט לוי מכל
השבטים, ועשה אותו הפשי מכל עבודה ומלאכה במצרים, כאשר
פרעה לא ידע מהצואה הזאת, ובראותו את כל אשר בני יעקב
ישאו את מטותו לכנען, וגם אפרים ומנשה בתוכם, רק לוי לא
ישא, שפט את לוי אשר באהבתו לארץ מצרים, ובחששו לכבודו,
לא הסכים לשאת את אביו ממצרים, לכן נשא חן בעיניו ויחשב
לאהוב ארצו ולעמו... והיה הפשי מן העבודה... והתכן.

10

וישב משה אל ה' כו' ומאז באתי לדבר
 בשמך הרע לעם הזה והלל לא
 הללתי לכאורה הלל לא הללתי הוא כפל לשון כיון
 שאמר הרע לעם הזה ממילא לא הללתי אותם וראי'
 כך פירושו דהנה אנתנו בנלות המר הזה אשר בנרותינו
לג' זר ונלה השכינה פמנו אין לנו לדאוג ולהתאונן
אלא על גלות השכיני' ולא לחשוב כלל על זרותינו
כי'א על זער ונלות השכינה ואלו ה"י מגמותינו
ונערנו רק על זער השכינה ולא על זערינו כודאי
היינו נגאלים מיד אך כי בשר אנתנו ובלתי אפשר
לסבול לנו זרותינו ומכאובינו לכן ארכנו לנו הימים
בעוינו הרבים בנלות המר מחמת שאנו משתתפים
זערינו פס זער השכינה ואנו חוששים על זערינו
ואלו היה זדיק אחד כד"ל. היה מלי' את כל העולם
כולו מן הגלות : חה שאמר משה רבינו פ"ה ומאז
באתי לדבר בשמך פ"י כל דבורי לא ה"י רק בעבור
שמך הנדד והקדוש שהוא בגל' ולא בשביל גלותינו
והסימן וראי' שאמת אתי שכוונתי לא ה"י רק בעבור
שמך הקדוש כי אני רואה שפרעה הרע לעם הזה
קזה סימן לאדם הרואה להוכיח את חבירו או לדבר
דברי קדוש' אך ידע שכוונתו ה"י רק לשמים בלי
מחשבי' ופני' אחרת אם רואה בדברו לפני אנשים
שאינם מהוגנים והם קועטים על דבריו כודאי ה"י
דבריו ככוונה שלימה לשמים לכד ובעוה"י דבריו
יעשו רושם ח"ש משה רבינו פ"ה כל דברי לא ה"י
לשום כוונ' אחרת רק בשמך ממש והא ראי' שהרע
לעם הזה ומאחר שהיו דברי רק למען קדושת שמך
מן הראוי' ה"י שיגאלו ישראל מיד ומדוע הלל לא
הללתי ח"ש דוד המלך ע"ה השיבה לי ששון ישעך
פ"י גאל אותנו והשיבנו מהרי' לארצנו כי כל
קדושי' למען יזועתך להשיב' את שנותך היא השכיני'
הקדוש' ולא למענינו כי'א למעןך והשם יגאלנו במהרי'
 ונגילי ונשמחה בישועתו אמן :

(14)
 815
 CMC

2